

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
NÍVEL MESTRADO**

JEFFERSON ALDEMIR NUNES

**CONSTRUINDO UMA VIDA POR MEIO DA ESCRITA:
ROQUE GONZÁLES DE SANTA CRUZ E SEU PROCESSO DE BEATIFICAÇÃO
(SÉCULOS XVII-XX)**

SÃO LEOPOLDO

2021

JEFFERSON ALDEMIR NUNES

**CONSTRUINDO UMA VIDA POR MEIO DA ESCRITA:
ROQUE GONZÁLES DE SANTA CRUZ E SEU PROCESSO DE BEATIFICAÇÃO
(SÉCULOS XVII-XX)**

Dissertação apresentada como requisito final para obtenção do título de Mestre em História, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Cristina Bohn Martins

SÃO LEOPOLDO

2021

N972c Nunes, Jefferson Aldemir.
Construindo uma vida por meio da escrita : Roque
Gonzáles de Santa Cruz e seu processo de beatificação
(séculos XVII-XX) / Jefferson Aldemir Nunes. – 2021.
202 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2021.
“Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Bohn Martins.”

1. Roque Gonzáles (RS). 2. Jesuítas. 3. Santidade.
4. Trajetória. I. Título.

CDU 981.65

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

Para todos os que seguem acreditando no valor da ciência

AGRADECIMENTOS

Uma dissertação nunca é um ponto final, mas apenas um novo recomeço. Num mundo pandêmico, então, isso é ainda mais significativo. Por isso, gostaria de agradecer, inicialmente, a minha orientadora, Maria Cristina Bohn Martins, que tem sido uma grande companheira na estrada acadêmica. Com sua generosidade, olhar aguçado, ouvido atento e coração aberto, soube conduzir minhas dúvidas, me fazer tomar decisões próprias e aprimorar minha escrita e meu senso crítico em cada detalhe.

A todos os mestres e colegas que tive durante as aulas do PPG, nos almoços no RU e nas discussões on-line, depois do início da pandemia. Seu esforço pela pesquisa, educação e pensamento científico me inspiram a seguir trabalhando e produzindo meu melhor.

Ao meu irmão Eduardo Nunes, um grande amigo para todas as horas, que me ajuda, a cada dia, a perceber que o verdadeiro valor de família vai muito além de laços sanguíneos.

A Bernardo Werner, um amigo muito especial, que, há exatos 20 anos, segue ressignificando o conceito de amizade.

A Schaiane Bonissoni, a Miss Teoria, uma grande amiga que a Unisinos me presenteou, e que continua a desafiar o sistema.

A Raquel Abreu, mestra, amiga, confidente, conselheira e minha banza predileta. Rainha dos áudios longos e do the boche.

Ao professor Pedro Inácio Schmitz, meu primeiro e eterno orientador, que me ensinou as bases da pesquisa acadêmica, e segue, com sua resiliência e dedicação, me inspirando a seguir produzindo e pensando criticamente, sempre buscando a excelência.

A Fabiane Rizzardo, Natália Mergen e Ivone Verardi, amigas que o IAP me deu, e que seguem me dando incentivo para seguir melhorando.

Por fim à CAPES, que me permitiu, por meio da bolsa PROSUC, realizar esse trabalho.

Essa dissertação é fruto de todas essas relações. A todos os que estão aqui, e aos demais que tive contato nesses dois anos, meu muito obrigado.

“[...] the decision about the kind of saint to be canonized is, at the same time, an apologetic and sociological decision. Canonizations send a message” (CUNNINGHAM, 2005, p. 66).

RESUMO

A presente dissertação tem, como centro, o jesuíta Roque Gonzáles de Santa Cruz, missionário paraguaio morto por indígenas Guarani em 1628, no Caaró, Rio Grande do Sul. Sua morte foi o início de um longo processo de canonização, que iria demorar 360 anos para ser concluído. Este trabalho busca respostas do porquê desse longo período. Seu objetivo geral é a análise do processo de institucionalização da veneração de Roque Gonzáles de Santa Cruz em suas várias camadas, relacionando-a com o tratamento historiográfico, ambiente político e grupos de interesses envolvidos em sua canonização. Isso será realizado com a análise da bibliografia sobre ele, e do processo de beatificação de 1932, que não havia sido analisado por autores anteriores. A metodologia tem como centro o debate e utilização de conceitos como santidade (Woodward, Cunningham, Matos, Gallick Piccone Camere); biografia, trajetória e hagiografia (Certeau, Loriga, Le Goff, Schmidt, Sobral, Bourdieu, Levi, Borja Gomes, Del Priore, Dosse, Karsburg); comunidade global de mártires (Cymbalista); a causa e processo de beatificação/canonização (Soares); e construção social da santidade (Soares). As conclusões do trabalho apontam para a complexa relação entre a trajetória de vida de Roque Gonzáles e sua ressignificação por meio do processo que conduziu a sua beatificação e canonização. Além disso, para a reflexão de como a história de Gonzáles precisa ser pensada de forma mais ampla, a partir de perspectivas que incluam a participação de agentes sociais para formar um grupo de apoio que garantiram que sua canonização fosse concluída.

Palavras-chave: Roque Gonzáles; Jesuítas; Santidade; Trajetória.

ABSTRACT

This dissertation has the focus on the Jesuit Roque Gonzáles de Santa Cruz, a Paraguayan missionary killed by Guarani indians in 1628, in Caaró, Rio Grande do Sul. His death was the beginning of a long process of canonization, which would take 360 years to be complete. This work seeks answers that expose the reason for this long period. The general objective is to analyze the process of institutionalization of the veneration of Roque Gonzáles de Santa Cruz in its various layers, relating it to the historiographical treatment, political environment and interest groups involved in his canonization. This will be done by analyzing the bibliography about him, and the 1932 beatification process, which had not been analyzed by previous authors. The methodology is centered on the discussion and use of operational concepts and debates such as holiness (Woodward, Cunningham, Matos, Gallick Piccone Camere); biography, trajectory and hagiography (Certeau, Loriga, Le Goff, Schmidt, Sobral, Bourdieu, Levi, Borja Gomes, Del Priore, Dosse, Karsburg); global community of martyrs (Cymbalista); the cause and process of beatification/canonization (Soares); and social construction of holiness (Soares). The work's conclusions point to the complex relationship between the subjects who made an effort to close the beatification process. Furthermore, as the story of Gonzáles needs to be thought of in a broader way, from new perspectives that include the participation of social agents to form a support group that ensured that his canonization was completed.

Keywords: Roque Gonzales; Jesuits; Holiness; Historical trajectory.

RESUMEN

Esta disertación se centra en el jesuita Roque Gonzáles de Santa Cruz, un misionero paraguayo muerto por indígenas guaraníes en 1628, en Caaró, Rio Grande do Sul. Su muerte fue el inicio de un largo proceso de canonización, que tomaría 360 años para completar. Este trabajo busca respuestas que explican el motivo de este largo período. El objetivo general es analizar el proceso de institucionalización de la veneración de Roque Gonzáles de Santa Cruz en sus distintos estratos, relacionándolo con el tratamiento historiográfico, el entorno político y los grupos de interés implicados en su canonización. Esto se hará analizando la bibliografía sobre él y el proceso de beatificación de 1932, que no había sido analizado por autores anteriores. La metodología se centra en la discusión y uso de conceptos operativos y debates como santidad (Woodward, Cunningham, Matos, Gallick Piccone Camere); biografía, trayectoria y hagiografía (Certeau, Loriga, Le Goff, Schmidt, Sobral, Bourdieu, Levi, Borja Gomes, Del Priore, Dosse, Karsburg); comunidad mundial de mártires (Cymbalista); la causa y el proceso de beatificación / canonización (Soares); y construcción social de la santidad (Soares). Las conclusiones del trabajo apuntan a la compleja relación entre los sujetos que se esforzaron por concluir el proceso de beatificación. Además, como la historia de Gonzáles necesita ser pensada de forma más amplia, desde nuevas perspectivas que incluyan la participación de agentes sociales para conformar un grupo de apoyo que aseguró que su canonización se completara.

Palabras clave: Roque Gonzáles; Jesuitas; Santidad; Trayectoria histórica.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 ROQUE GONZÁLES DE SANTA CRUZ: UMA VIDA NO PAPEL – A CONSTRUÇÃO BIBLIOGRÁFICA DE UM SANTO	23
2.1 Da biografia, trajetória e hagiografia: uma discussão sobre a escrita sobre o indivíduo	24
2.2 Roque Gonzáles de Santa Cruz na <i>bibliografia tradicional</i>	41
2.2.1 Roque Gonzáles em Carlos Teschauer: entre a história do Rio Grande do Sul e a santidade	44
2.2.2 Roque Gonzáles em José María Blanco: a solidez documental em nome da canonização	54
2.2.3 Roque Gonzáles em Luiz Gonzaga Jaeger: o regionalismo e o lugar de pertencimento de um santo	66
2.2.4 Roque Gonzáles em outros autores: diversidade dentro de uma história comum	77
2.3 Roque Gonzáles de Santa Cruz na <i>historiografia acadêmica</i>	95
2.3.1 Roque Gonzáles em Ezeula Lima de Quadros: o ativismo indigenista e o embate entre conjuntura e estrutura	96
2.3.2 Roque Gonzáles em Paulo Rogério de Oliveira: o embate pela memória e o papel de Ñezú	100
3 DA CAUSA DOS SANTOS (OU COMO PRODUZIR BEM-AVENTURADOS): O “MARTÍRIO” E A SANTIDADE DE GONZÁLES PENSADOS NA MODERNIDADE ...	104
3.1 O que é um santo? A evolução da causa da santidade ao longo do tempo	105
3.2 A primeira modernidade, a Companhia de Jesus e a produção de mártires	121
3.3 O processo de beatificação e canonização: agentes, estrutura e roteiro	132
4 O PROCESSO DE BEATIFICAÇÃO DE ROQUE GONZÁLES E COMPANHEIROS COMO PRODUTO DE UMA CONSTRUÇÃO COLETIVA	145
4.1 O processo de Roque Gonzáles e companheiros: questões em aberto e a construção social da santidade	147
4.2 O processo de beatificação de Roque Gonzáles e companheiros: análise da estrutura do documento de 1932	153
4.3 Das cartas enviadas em favor do processo de beatificação de Gonzáles e companheiros: em busca de um grupo de incentivo	166
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	189
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	195

1 INTRODUÇÃO

Uma das cenas do filme *A Missão*, de 1986, apresenta um jesuíta amarrado a uma cruz sendo lançado na correnteza de um rio por um grupo de indígenas sul-americanos. Embora fictício, o evento se refere a diversas situações semelhantes que foram vividas por missionários da Companhia de Jesus nas Américas e em outros espaços de sua atuação na época moderna. De fato, antes que findasse o século XVI, já havia dezenas de padres e irmãos jesuítas “martirizados” pelo mundo, o qual eles percorreram em um intenso e extenso trabalho missionário para que se sentiram vocacionados. O número dos jesuítas martirizados continuaria subindo durante todo o período colonial, haja vista um clima geral de entrega total em nome da cristianização que os fazia ir para locais perigosos em sua tarefa apostólica. Nas palavras de Cymbalista (2015, p. 3), a Companhia de Jesus abrigava “os religiosos mais predispostos ao martírio no início da Idade Moderna”.

Isso impactou diretamente em uma visão do período sobre o trabalho missionário, com cartas de jesuítas sobre as novas terras, e as dificuldades enfrentadas, circulando e construindo na Europa uma visualização desse ambiente até então desconhecido, que estava, em grande medida, sendo elaborada por meio dos textos da Companhia. O tema foi explorado por muitos historiadores, assim como pela cultura popular contemporânea, como o cinema, em que películas como “*A Missão*” (1986, dirigido por Roland Joffé), “*O Hábito Negro*” (1991, dirigido por Bruce Beresford), e “*Silêncio*” (2016, dirigido por Martin Scorsese) exploraram, com diferentes abordagens, as dificuldades confrontadas pelos jesuítas que se expandiam pelo mundo em seu trabalho apostólico. Recordam, assim, temas como o contato com a alteridade e as surpresas que ela revela, a luta íntima entre a recusa e a aceitação, as perseguições que sofreram, a violência, o medo e as contradições dos ideais frente ao sistema colonial, sempre presentes. Em todas elas, o tema da entrega e do martírio dos missionários entre populações não europeias é trabalhado de forma a gerar emoção e empatia.

O presente trabalho não deixa de estar consciente da questão da recepção que merecem a evangelização e as mortes que jesuítas sofreram em seu trabalho de missão, mas a coloca a serviço da problematização do tema da beatificação e canonização de um deles em particular, Roque Gonzáles de Santa Cruz, o primeiro americano a ser canonizado pela Igreja Católica, e que seria conhecido como “Mártir das Missões”¹. Essa trajetória se insere dentro do contexto

¹ Sendo este um trabalho de natureza historiográfica e não teológica, evitei trazer para discussão reflexões que envolvessem temas sobre a santidade deste ou de quaisquer outros santos da Igreja, sobre a justiça dos atributos a eles imputados, ou sobre a verdade dos relatos que sustentam suas causas. Parafraseando Ivonne del Valle,

da “conquista espiritual” na Província Jesuítica do Paraguai (para parafrasear o trabalho clássico de Ruíz de Montoya, de 1639), que é um tema bastante prestigiado da historiografia sul-americana há muitas décadas, e Gonzáles quase sempre é citado, nesses textos, como um dos primeiros jesuítas de destaque por seu trabalho na região. Sua imagem, dessa forma, foi bastante explorada, e veiculada em muitos documentos distintos.

Isso leva à maneira como cheguei a esse tema e à figura do jesuíta paraguaio, que ocorreu quase por um acidente. Como dizia Bob Ross no programa *The Joy Of Painting* (1983-1994), porém, não existem erros, apenas acidentes felizes. Em 2019, enquanto bolsista do Instituto Anchieta de Pesquisas (IAP), que estava escrevendo o trabalho de conclusão de curso da graduação, e pensando em um tema para o projeto de mestrado, eu buscava um objeto de pesquisa que unisse Arqueologia e História, metodologia de trabalho que estava utilizando na minha monografia², e que considero muito promissora, pela interdisciplinaridade proporcionada. Foi nessa situação³ que me deparei com três documentos datilografados na minha escrivania, que vieram do acervo do padre Luiz Gonzaga Jaeger, e que foi legado ao IAP após o falecimento dele, em 1963. Esse material, que havia ficado muito tempo sem análise, começou a ser catalogado por um bolsista do IAP em 2019, que me entregou as três cartas durante a escrita da minha monografia, que já tangenciou a ação missionária jesuítica, supondo que poderiam me ser úteis de alguma forma.

Ao olhar com mais atenção os papéis, percebi que eram cópias de três cartas anuais, que haviam sido datilografadas e estavam cheias de rabiscos e correções à caneta. Junto a isso, algumas páginas fotocopiadas dos documentos originais, carimbados pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Descobri que eram duas cartas advindas da tradicional Coleção de Angelis,

portanto, deixo registrado desde já que não me ocupo em analisar se os textos sobre este tema traduzem ou não a verdade, mas sim, da realidade que eles dizem ver (DEL VALLE, 2009, p. 17).

² Minha monografia foi centrada na análise dos artefatos lito-cerâmicos de sete assentamentos Guarani no Alto Vale do Rio dos Sinos (região das atuais cidades de Santo Antônio da Patrulha e Caará), e, para pensar um pouco além a expansão desse grupo na bacia desse rio, envolveu o estudo de textos (contidos em Serafim Leite) do início do avanço missionário jesuíta no sul do Brasil, partindo da capitania de São Vicente, entre 1605 e 1635, e criando missões entre os Carijó da região da atual Santa Catarina, sendo que esse grupo é aparentado com os Guarani. Isso me permitiu pensar a atividade desses clérigos não só na região, mas de forma continental, visto que essa ida para o sul só ocorreu pelo impedimento de avançar para o sertão da capitania, tanto por autoridades metropolitanas quanto locais, que temiam o despovoamento do litoral se uma nova frente para o Paraguai (que se acreditava ser muito rico) fosse aberta pelos jesuítas. Esse avanço para o sul garantiu efeitos para as populações indígenas, especialmente Guarani, que eram muito visadas tanto pelos missionários quanto pelos escravagistas, e determinou a subida desse grupo ao longo do Rio dos Sinos, para área cada vez menos favoráveis para a manutenção de seu modo de vida tradicional (NUNES, 2019).

³ A ideia original de estudar a coleção lito-cerâmica de Itapiranga (uma das mais ricas disponíveis no acervo IAP, e que nunca foi explorada em sua totalidade) não fornecia subsídios para unir os dois campos pela falta de missões jesuítas na área, visto que este se tratava de um ponto bastante avançado do rio Uruguai, de difícil acesso.

e foram escritas em 1615 por Roque Gonzáles de Santa Cruz⁴ das missões do Paraná logo no início desta frente missionária⁵. Essas versões datilografadas eram acompanhadas por uma escrita do próprio punho de Jaeger, que deve ter transcrito manualmente os documentos antes de passar para a máquina datilográfica.

Sem nunca ter refletido sobre Gonzáles, fiquei curioso para saber quem era esse padre jesuíta que fora “martirizado”⁶ por indígenas Guarani, e que desperta, até os dias atuais, devoção. Entrei em contato, nesse momento, com uma rica história e trabalhos clássicos, que mostravam um jesuíta completo, predestinado para a santidade desde o nascimento, e que teria preservado a inocência e cultivado as virtudes cristãs em nível heroico, mesmo diante do martírio.

Para entender Gonzáles e sua vida, é importante conhecer o contexto em que ele estava inserido: o da expansão colonial europeia e da atividade missionária dos padres jesuítas entre os séculos XVI a XVIII. Esse foi um período marcado por relações complexas entre os padres missionários, colonos, autoridades e indígenas de diversos grupos étnicos, que deixariam marcas profundas na sociedade que as gestou. Das muitas personalidades que se destacaram neste período histórico, o paraguaio merece menção. *Criollo*⁷ nascido em 1576, no Paraguai, Roque Gonzáles foi ordenado padre diocesano em 1598, e ingressou na Companhia de Jesus em 1609. Ele seria um dos pioneiros na “entrada” em áreas do sertão do continente para catequização dos indígenas e a expansão do poder colonial, vindo a falecer, com seus

⁴ Embora o nome original dele, no espanhol, seja grafado como González, considero que seu uso como Gonzáles já é consagrado no Brasil, nomeando inclusive uma cidade no Rio Grande do Sul, e sendo referido assim em muitos textos, e, portanto, prefiro utilizá-lo da forma portuguesa.

⁵ As primeiras missões jesuíticas na chamada *Paracuaria*, ou Província Jesuítica do Paraguai, iniciaram-se em 1610 com a fundação, pelos padres José Cataldini e Simón Mascetta, do povoado de “Nossa Senhora do Loreto” na confluência dos rios Pirapó e Paranapanema, na região do Guairá. Ainda neste ano, foi fundada, pelos mesmos padres, a segunda redução na região, trinta quilômetros a oeste, seguindo o Rio Paranapanema, “San Ignacio Mini”.

⁶ É preciso pontuar que o termo *martírio* se refere a uma concepção europeia, que viu o ataque violento aos padres como ato de selvageria dos nativos (o que fundamentava os ataques punitivos a eles, pelos soldados espanhóis), mas isso não corresponde a um mero ato de agressão, sendo imbuído de concepções simbólicas profundas para seus autores, muitas delas escapando à nossa compreensão atual. Segundo Ivonne del Valle, essa ação, na percepção dos nativos, pode significar a marca do guerreiro sobre o inimigo, e a celebração comunal de uma vitória. Na leitura da sociedade cristã-ocidental, por outro lado, seria motivadora de uma “hagiografia-martiriologia”, que se trata de uma “reliquia” de um outro tipo de triunfo, “mais difícil de precisar”, vertente na qual a reflexão proposta pelo presente trabalho pode ser inserida. Estudando os efeitos sobre os missionários “del sistema que representaban”, del Valle (2009, p. 15) afirma que muitos deles foram vítimas deste mesmo sistema, e “siendo parte del imperio eran ofrecidas por éste como sacrificio necessário para una empresa de mayores alcances que no podía darse el lujo de um sentimentalismo por los custos incorridos”. Ler a morte dos jesuítas apenas a partir do prisma do martírio seria, para a autora, assim, privilegiar a epistemologia cristã-ocidental de análise, que ofusca a visão dos indígenas, para quem o martírio, certamente, tinha uma concepção completamente diferente do que foi elaborado nas hagiografias cristãs (DEL VALLE, 2009, p. 21). Por esse motivo, embora não trabalhe, aqui, com os elementos simbólicos do universo dos Guarani (do contexto paraguaio em que Gonzáles fez parte), me utilizo de aspas nos termos que se referem aos jesuítas mortos em 1628, entendendo-os como considerações construídas pelos hagiógrafos.

⁷ Isto é, nascido na América, descendente de espanhóis.

companheiros Alonso Rodrigues e Juan del Castillo, pelas mãos dos indígenas rebelados sob o comando do cacique Nheçú.

Em 15 de novembro de 1628, Gonzáles estava na missão de *Todos los Santos del Caaró*, fundada há apenas duas semanas. Como superior das reduções do Uruguai desde fevereiro de 1627, ele continuava a expansão do campo missionário, entrando em contato com lideranças indígenas e tentando granjear mais almas para cristianização. Os nativos, em sua maioria Guarani⁸, com os quais ele tinha contato ao longo desses anos, longe da imagem de dóceis e pacíficos que aceitaram passivamente a ação dos padres, estavam, há bastante tempo, descontentes com o sistema de *encomiendas* praticado pelos espanhóis, que, na prática, os escravizava e os deixava dependentes dos colonizadores por toda a vida; e ofereciam várias mostras de resistência em diversos momentos⁹.

Isso não apenas dificultava a expansão *hispano-criolla* na região, mas o próprio padre Roque foi impedido, por bastante tempo, de avançar para novas áreas de missão, diante da indisposição dos Guarani. Embora ele tivesse amplo domínio de línguas nativas, e conhecesse os protocolos culturais que moviam as relações com os indígenas, dado seu nascimento em uma sociedade altamente miscigenada, que era muito dependente dos ameríndios para funcionar e se reproduzir, isso não garantiu um avanço fácil do trabalho. Segundo Melià, embora ele gozasse de prestígio e se mostrasse bastante hábil em conduzir suas relações com os indígenas, estas qualidades se mostravam menos decisivas a medida em que ele se afastava de Assunção, centro e motor da conquista¹⁰.

Nesse dia 15 de novembro de 1628, todos esses conflitos e crescimento das tensões entre europeus e indígenas mostraram, mais uma vez, um resultado explosivo. Após o amanhecer, e depois da escrita e envio de um bilhete para o padre Oscar Romero, que estava a menos de 20 km de distância do Caaró, na redução de Candelária¹¹, informando sobre o bom andamento dos

⁸ Estando consciente, aqui, dos debates historiográficos modernos que afirmam que a denominação genérica de Guarani para todos os indígenas das missões construídas pelos jesuítas é falsa, e obscurece a miríade de culturas com as quais os missionários tiveram contato.

⁹ Em desacordo com a versão que predominava na historiografia até os anos 80 do século passado, que ressaltou a aliança dos Guarani com os recém chegados como fundamental para que os espanhóis pudessem se estabelecer na área (dando início a um intenso processo de miscigenação) Bartolomeu Melià destaca que entre 1537 e 1616, houve pelo menos 25 rebeliões indígenas. Apresentando estrutura “tipicamente profética”, estes movimentos teriam, segundo o autor, instrumentalizado elementos religiosos para fazer frente a esses novos “carais” (MELIÀ, 1988, p. 30). Isso indica que a relação não foi tão pacífica quanto muitos defendiam.

¹⁰ De acordo com o autor, Roque Gonzáles foi definido como “gran obrero de índios”, manifestando facilidade no trato com os nativos, notas de prestígio e autoridade que foram importantes no estabelecimento do contato. “Personalidad fuerte y conquistadora, combina la entrega humilde y servicial con la capacidad para convencer y la intrepidez para imponerse, habiendo captado em parte el movimiento psicológico de la idiosincarsia guaraní, que obedece al “dueño de la palabra” (MELIÀ, 1988, p. 140).

¹¹ Fundada por Gonzáles em 1627.

trabalhos, mas “lamentando não possuir mais cunhas de ferro, com as quais poderia atrair e reduzir mais 500 índios” (OLIVEIRA, 2010, p. 2), Gonzales realizou uma missa. Então se pôs a preparar, com a ajuda de indígenas da redução, um mastro onde seria erguido um sino.

A cena costuma ser descrita como um ato final heroico de um cristão exemplar, pois antecedeu o momento em que um grupo de nativos liderados pelo cacique Caarupé se aproximou de Gonzáles. Ao que parece, em meio ao trabalho braçal, em que ferramentas estavam sendo utilizadas, ele não deve ter percebido as intenções ao seu redor, pensando que se tratava de uma ajuda para concluir a tarefa, e, quando se curvou para amarrar uma corda ao sino, foi atingido na cabeça por dois pesados golpes de uma machadinha de pedra chamada itaizá, caindo morto instantaneamente. O autor do ataque teria sido o indígena Maranguá, sob o comando de Caarupé.

O jesuíta companheiro de Gonzáles, Alonso Rodriguez, que estava realizando uma celebração perto dali, ao ouvir o tumulto, se dirigiu para ver o que o havia causado, e foi então cercado pelo grupo de Caarupé e morto da mesma forma. Os corpos dos dois padres, então, foram despídos, arrastados e queimados dentro da igreja da missão, com o coração de Gonzáles sendo arrancado do peito dele, trespassado com uma flecha e queimado separadamente¹². O ato se reveste de múltiplas camadas de sentido sobre a destruição simbólica dos elementos que eram representados pelos padres (a missão, as vestimentas, livros e aparatos sacros) e a demonstração de descontentamento dos indígenas com a imposição de proibições que eles não se sentiam dispostos a seguir, em especial quanto a temas como a poligamia e as *borracheiras*, ou bebedeiras rituais.

A ação de Caarupé, porém, não foi isolada, nem o fim desse embate. Ele estaria, segundo todas as fontes afirmam¹³, sob o comando do cacique e pajé Ñezú¹⁴, poderoso líder da região,

¹² Testemunhos da época, recolhidos pelos que iniciaram o processo de beatificação dos jesuítas, afirmam que o coração do padre teria falado com os indígenas, mesmo após sua morte, e a atitude de arrancá-lo, trespassá-lo com uma flecha e jogá-lo ao fogo, uma tentativa de parar a voz. Esse momento faz parte do que Jaeger denomina de “quádrupla maravilha da morte de Gonzáles”, representado pelo “coração que falou” e se manteve “intacto”; a putrefação das mãos dos autores da morte, fazendo com que fossem descobertos; o ataque de indígenas, que tentaram, sem sucesso, incendiar a palha da igreja de São Nicolau; e, por fim, o castigo imposto pelos espanhóis aos assassinos de Gonzáles (JAEGER, 1952). O coração de Gonzáles seria, então, enviado a Roma, onde permaneceria por muito tempo, só retornando ao Paraguai no século XX, próximo aos 300 anos do acontecimento.

¹³ Cartas presentes em Blanco, 1929, com as informações sendo reproduzidas em todos os textos que falam sobre Gonzáles.

¹⁴ “Ñezú era um Cacique e pajé guarani de grande fama e poder oratório que vivia nas proximidades do rio Ijuí, na margem oriental do rio Uruguai. Esta região hospeda hoje os municípios de Caiboaté, o santuário de Caaró e o município de Roque González” (OLIVEIRA, 2010, p. 2). Teschauer aponta que alguns autores antigos realizaram uma confusão entre Ñezú (ou Nheçum, como ele grifou) e Nieza. O primeiro seria o cacique do Caaró, e o segundo o cacique da missão de Conceição, que acompanhou Gonzáles na viagem até Buenos Aires (TESCHAUER, 1909, p. 97-99). Suas personalidades também são apresentadas como opostas, com Nieza sendo um cacique cristão e amigo dos padres, e Ñezú sendo o pernicioso inimigo da fé e dos jesuítas, consideração que iria marcar, de alguma forma, todos os textos a tratar sobre o tema.

que havia dificultado a instalação de missão ali, aceitando-a a contragosto. Ao saber da morte dos dois padres, ele teria, então, comemorado e, vestido para a guerra, se dirigiu com seu grupo para a redução de Assunção do Ijuí, na qual estava o padre Juan del Castillo, o matando da mesma forma, dois dias depois. Esse quadro poderia ter sido ainda pior, já que o anteriormente citado padre Romero escapou por pouco do ataque dos indígenas de Ñezú.

Esse evento, longe de ser um fim para Roque Gonzáles, Alonso Rodriguez e Juan del Castillo, seria o início de uma longa história. A figura desses missionários e seus “martírios” seriam apropriadas pela Igreja Católica desde muito cedo (pelo menos entre seus colegas jesuítas), e os esforços por sua memória culminariam, em 1934, com a beatificação, pelo Papa Pio XI, e a canonização em 1988, em Assunção, pelo Papa João Paulo II, desses missionários, sendo conhecidos como “Santos Mártires das Missões”. Uma trajetória de aparente sucesso, com a subida deles às honras dos altares, mas que foi permeada por muita negociação, avanços lentos do processo, e longo período de letargia no interesse por suas imagens.

O cenário onde a vida e morte de Gonzáles ocorreram é o Paraguai da segunda metade do século XVI e primeira do XVII. Nesse período embrionário da colonização europeia no Prata, pode-se considerar que havia poucos assentamentos de europeus, que lutavam pela sobrevivência frente a populações indígenas numerosas, com poucos recursos para ampliação da presença na região. A colonização deste espaço da América foi relativamente tardia se comparada à do Peru, Bolívia e México, e, até o século XIX, grandes áreas do interior do sertão¹⁵ permaneceriam com povoamento esparso e distante dos grandes centros populacionais, sendo ocupadas lentamente, de forma que, “sem atrativos econômicos imediatos e povoados por inúmeras nações indígenas, muitas vezes hostis aos conquistadores, a ocupação foi realizada sem planejamento estratégico e em alguns casos de maneira acidental” (OLIVEIRA, 2010, p. 161). Os constantes conflitos pelo poder na região, com a sucessão de governadores, e a escassa presença religiosa (com a vacância do comando da igreja de Assunção por vários anos), foram a tônica do ambiente no qual Roque Gonzáles nasceu e cresceu. Segundo seus principais hagiógrafos, de família nobre, e com relações com o poder colonial (seu irmão Francisco ocuparia o governo local, de forma interina, mais de uma vez; e outro irmão teria se casado com uma filha do governador Hernando Arias de Saavedra, que ficaria conhecido como Hernandarias), ele possuiria qualidades para o trato com os indígenas.

Isso é compreensível quando se analisa que a composição social do início da colonização da região platina era de poucos europeus, em sua maioria homens, que tomavam

¹⁵ Sertão sendo compreendido, aqui, como o interior do continente, especialmente os largos espaços inexplorados, que só seriam lentamente ocupados pelos descendentes de europeus.

mulheres indígenas, quase sempre como concubinas, e precisavam dos nativos para o trabalho e a subsistência dos primeiros núcleos populacionais. Por isso, eram constantes os contatos entre culturas diferentes, e nascidos na região como Gonzáles deviam ter boa fluência em línguas nativas, especialmente o Guaraní, e em alguns protocolos para o relacionamento com esses indígenas, pela relação próxima no dia-a-dia. Isso gerou uma sociedade profundamente miscigenada, e que absorveu conhecimentos, alimentos e hábitos nativos, o que ficaria diretamente marcado na formação nacional do Paraguai, após a independência. Num ambiente de expansão da catequização, essa certamente foi uma qualidade que fez Gonzáles se destacar de colegas europeus, e seu período de estudos na Companhia teria sido encurtado para ir para missões¹⁶, como se verá mais adiante no trabalho.

Definido como o “Protomartyr of Latin America” por Herbert Thurston (1935), Gonzáles, longe de ser uma exceção no ambiente missionário do início do século XVII, estava mergulhado dentro de um contexto histórico que possibilitou que seu trabalho missionário e morte ocorressem da forma como ficaram marcados. Alguns religiosos foram martirizados antes dele no contexto americano, como o dominicano Vicente Valverde, e o franciscano Juan de Padilla, mas foram beatificados posteriormente. Outros, como os jesuítas Jean de Brébeuf e

¹⁶ O trabalho nas missões, especialmente naquelas que envolviam longos deslocamentos em terreno difícil, como as matas do interior do continente americano, traziam a necessidade de força corporal e saúde por parte dos missionários, para enfrentar as durezas do cotidiano. Mesmo assim, aparece, na documentação, que: “O Padre Roque, em várias oportunidades, queixou-se das fragilidades do seu coração. Na visita do padre Provincial Diego de Torres a redução de San Ignacio, manifestou-lhe as aflições que o acometiam. Justamente para o Provincial, que deveria informar o padre geral em Roma sobre as condições de saúde dos missionários. E numa carta de novembro de 1614, voltou ao assunto com o padre Torres revelando que: ‘Yo he quedado con mis afligimientos del corazón tan continuos, después que dí cuenta en esta reducción a Vuestra Reverencia, que ni ha aprovechado purgarme, como Vuestra Reverencia me mandó, antes ahora todos los meses, cinco o seis días antes o después de la conjunción de la luna, me aprietan tanto, que me veo y deseo, y tan a pique de perder la vida, o dar en algún disparate’. As tarefas hercúleas assumidas pelo apóstolo dos gentios, as dificuldades e severidades enfrentadas em longos anos de evangelização, edificação de igrejas, dietas forçadas e trabalhos extenuantes, eram incompatíveis com a fragilidade do seu coração. Todavia, parece que o conhecimento que possuía do idioma indígena, o conhecimento da região, a habilidade com as palavras, faladas e escritas, e a fama de homem santo e virtuoso que o acompanhava, falaram mais alto do que os problemas de saúde. A flexibilidade das regras da Companhia, sempre atenta as particularidades locais, soube dimensionar a importância de Roque González para enfrentar as dificuldades da evangelização no Paraguai. As fragilidades do coração e o lugar de nascimento não seriam obstáculos ao seu ingresso na ordem inaciana e o seu envio para as missões. Nas informações enviadas do Paraguai ao Superior Geral dando conta das qualidades do missionário nada foi mencionado sobre o seu coração. Nos informes enviados entre 1614 e 1626 informa-se que o seu estado físico é bom e que possui boa compleição natural. Em geral a avaliação dos talentos do padre Roque nunca passou de mediana, com dois destaques: o progresso nas letras sempre foi considerado medíocre enquanto no trato com índios sempre foi visto como exímio, singular e excelente. Não é difícil concluir que os seus colegas o consideravam um missionário nato, um homem talhado para o trato com índios” (OLIVEIRA, 2010, p. 111-112). Além disso, como se verá no capítulo seguinte, há indicações de que ele era acometido por crises de depressão e melancolia. Talvez, como analisa Ivonne del Valle (2009), isso seja derivado do resultado da missão sobre o corpo do jesuíta, inclusive em termos de sofrimento emocional. Esses elementos desconstróem a imagem de um missionário perfeito, e mostra que ele nunca teve uma capacidade sobre-humana no seu contexto de vida, como seus hagiógrafos costumam indicar, fazendo apenas bom uso, após a ordenação como jesuíta, das habilidades de relacionamento com os nativos, que já havia haviam sido testadas em seu período como padre diocesano.

Isaac Jogues, foram canonizados antes do paraguaio, mas eram padres franceses (OLIVEIRA, 2010, p. 397). Seus próprios companheiros canonizados junto com ele, frequentemente não são lembrados pelos seus nomes, e têm suas figuras ofuscadas pela do famoso “jesuíta paraguaio”, ficando “à sombra de Roque”, como denomino. Gonzáles, porém, por seu nascimento no Paraguai, e pelos acontecimentos tidos como miraculosos de sua morte (como o coração preservado), sempre se destacou dentre os “mártires” missionários do início da colonização.

Como um dos primeiros membros da Companhia de Jesus na região do Paraguai, Gonzáles estava imbuído dos ideais da Ordem, e daria os passos iniciais em direção à construção das missões de indígenas que seriam tão fundamentais, no século seguinte, para a configuração sócio-histórica da região. Missões essas que seriam, também, tema canônico da historiografia americana. Esse campo de ação, do qual o paraguaio foi um dos precursores no continente, era um dos mais importantes para a Companhia, e o “empreendimento missionário, apesar de nunca ter exigido o mesmo nível de mão-de-obra do trabalho educacional da Companhia [...] era vital pela forjar uma identidade jesuíta” (WRIGHT, 2006, p. 82). A expansão colonial forneceu à Ordem um espaço enorme para o avanço e para a ação em campos novos onde a fé cristã ainda não havia chegado. Os jesuítas, dessa forma, formavam uma rede de indivíduos relativamente autônomos que, em constante contato com os superiores, estavam aptos a realizar decisões e se adaptar conforma a época e o local em que estavam atuando (O’MALLEY, 2004, p. 30). Assim, “as missões eram, num certo sentido, a culminação do ideal apostólico inaciano: ser um missionário era ser o melhor tipo de peregrino inaciano” (WRIGHT, 2006, p. 80).

Não por acaso, o papel de missionário é o mais ressaltado no trabalho de Roque Gonzáles, e o que lhe rendeu uma aura de santidade pela luta para a cristianização e sacrifício perante o Guarani. A relação entre a missão e o poder colonial, porém, não era sempre harmônica, e é preciso sempre pontuar o “mal estar que, no Paraguai, deriva da simbiose entre a cruz e a espada” (OLIVEIRA, 2010, p. 156). Isso fica evidente no conflito de Gonzáles com seu irmão Francisco, que estava, naquele momento, interinamente no controle de Assunção, e cobrava dos padres mais indígenas para ajudar os colonos no trabalho braçal.

Sua trajetória, portanto, foi mais do que apenas a morte em 1628, e ela tem gerado, ao longo do tempo, pesquisas e biografias de vários tipos, que considero que podem ser divididas em duas perspectivas: a primeira, que denomino *tradicional*, ligada aos textos edificantes que utilizam seu trabalho missionário e “martírio” como exemplos de santidade e resiliência cristã frente aos inimigos da Fé, analisam sua figura de forma teleológica e predestinada aos grandes feitos de missionário, naquilo que pode ser chamado de Modelo Exemplar. Esse tipo de

interpretação está na base dos estudos de pesquisadores como Carlos Teschauer (1909, 1918, 1919), José Maria Blanco (1929), Herbert Thurston (1935), Luiz Gonzaga Jaeger (1940, 1952), Duarte, Storni, Melià et al. (1973), McNaspy (1989), Carbonell de Masy (1994/1996, 1998), dentre outros, alguns deles também sendo padres jesuítas. Todos estes trabalhos compartilham de um estilo biográfico bastante tradicional, com a exposição dos dados da vida de Gonzáles de forma cronológica e factual, com pouca ou nenhuma interpretação, e valorização apenas dos traços positivos de sua trajetória, que favoreçam a simpatia por sua imagem, permitindo a veneração de sua figura e a sequência dos trabalhos de canonização dele, que ainda não haviam terminado.

O principal autor que considero que edificaria a ponte entre essa historiografia e a seguinte foi o jesuíta Bartolomeu Melià, que inseriu, em todas as suas reflexões, elementos antropológicos, e que relativizou muitas das passagens anteriores sobre Gonzáles. Especialmente no clássico “O Guaraní Conquistado e Reduzido”, de 1986, mas em outros textos, Melià iria debater a imagem do paraguaio em um contexto mais amplo, e trazendo elementos humanizadores que busquem questionar a capa hagiográfica até então vigente. Ele levaria, então, a uma segunda perspectiva de análise da vida de Gonzáles, que está conectada a trabalhos mais recentes, que dão maior ênfase para o contato dele com os indígenas, e da agressão europeia ao modo de vida tradicional dos nativos, e que eu estou considerando, aqui, como uma historiografia *acadêmica*, já preocupada em críticas mais contundentes aos documentos, embora ainda tragam resquícios dos elementos da historiografia tradicional. Isso está presente nos trabalhos de Ezeula Quadros (2012, 2018) e Paulo Rogério Oliveira (2010, 2011, 2014, 2015, 2018, 2020). Os textos de fôlego mais recentes sobre a vida de Gonzáles, de Quadros (de 2012¹⁷) e de Oliveira (de 2010) correspondem, respectivamente, às investigações que resultaram em uma dissertação de Mestrado e uma tese Doutorado. A Tese de Oliveira traz um estudo amplo, tratando tanto da trajetória missionária de Gonzáles e de seu contato com os indígenas, quanto da patrimonialização construída em torno de sua imagem.

Sua lembrança, portanto, ainda suscita devoção, com a criação de santuários como o do Caaró (no atual município gaúcho de Caibaté), o de Assunção (no atual município gaúcho de Roque Gonzáles, local da morte de Juan del Castillo), que recebem, todos os anos, romeiros e procissões para lembrar suas mortes e pedir graças e intercessão. Há, ainda, a veneração de seu coração “intacto”, retirado do corpo pelos indígenas e jogado ao fogo quando de sua morte, e

¹⁷ A dissertação de Quadros é de 2001, mas foi publicada como livro em 2012.

que atualmente é mantido como relíquia na Igreja Cristo Rey em Assunção, Paraguai, auxiliando nesse processo de mitificação e excepcionalidade de sua imagem.

Roque Gonzáles de Santa Cruz, portanto, é uma figura bastante conhecida da historiografia, e está inserido dentro do tema das missões jesuítas do período colonial, prestigiado pelos historiadores por muito tempo, e da santidade de forma mais ampla. Considero, porém, que mesmo que um tema historiográfico tenha sido abordado várias vezes, sempre é possível percebê-lo sob novos ângulos, ou encontrar novos aspectos a serem explorados, que possam ter passado despercebidos por pesquisadores anteriores. Com isso desenvolvi o estudo histórico desse missionário, que deu origem à presente dissertação.

Ela tem, como objetivo geral, a análise do processo de institucionalização da veneração de Roque Gonzáles de Santa Cruz em suas várias camadas, relacionando-a com o tratamento historiográfico, ambiente político e grupos de interesses envolvidos em sua canonização. A partir desse núcleo central, os objetivos específicos são os de a) Analisar a historiografia construída sobre Roque Gonzáles, especialmente de 1909 a 2018¹⁸, buscando entender como sua imagem foi elaborada tanto por escritores leigos quanto religiosos; b) Refletir sobre o tema da canonização, buscando entender este processo em seus desdobramentos e características plurais e historicamente construídas; c) Analisar o documento do processo de beatificação de Roque Gonzáles de Santa Cruz, Juan del Castillo e Alonso Rodrigues, de 1932, entendendo-o como instrumento privilegiado para percepção da construção coletiva necessária para sua produção; d) Mapear grupos de indivíduos e instituições interessadas na beatificação de Gonzáles e companheiros, e como a situação político-social do período influenciou na promoção dos jesuítas da causa e na decisão papal.

Partindo desses objetivos, pretendi o debate de uma série de contextos envolvendo a canonização de Roque Gonzáles, Rodrigues e Castillo, percebendo o movimento embrionário do que se tornaria, depois, a devoção local a Gonzáles e companheiros, especialmente voltado para a formação de um grupo de apoio e incentivo para a sequência do processo na Causa dos Santos. Isso inclui as alterações sofridas na escrita biográfica e hagiográfica ao longo do tempo (com foco nos textos historiográficos); a redescoberta de sua biografia pela historiografia, no início do século XX; a alteração nos processos de canonização da Igreja Católica ao longo do tempo. De forma muito tangencial, no sentido de levantar questionamentos para um novo

¹⁸ Esse recorte temporal se justifica pela falta de textos bem estruturados focados em Gonzáles antes disso (a maioria faz referências breves, o inserindo em um contexto mais amplo), e marca o período de maior esforço para a sequência da sua causa de beatificação e canonização, com a produção de hagiografias e textos de divulgação. Também, no começo do século XXI, com os primeiros trabalhos que já podem ser considerados em uma historiografia moderna.

trabalho, refleti, já ao final do texto, sobre os efeitos que a relação tensa entre a Companhia de Jesus e a presidência de Alfredo Stroessner, no Paraguai, tiveram para a promoção da imagem de Gonzáles, oposta àquela que esse governo buscou construir para os jesuítas, identificando-os com correntes de oposição a ele. Busco evitar, aqui, a construção de uma nova trajetória do jesuíta, que já foi feita por muitos pesquisadores anteriores, mas perceber como a imagem dele foi apropriada ao longo do tempo e utilizada para se alcançar a sua beatificação, especialmente.

A metodologia tem como centro a discussão e utilização de conceitos operacionais e debates como santidade; biografia, trajetória e hagiografia; comunidade global de mártires; a causa e processo de beatificação/canonização; e construção social da santidade. Primeiramente, o debate sobre santidade e transformação histórica da forma de beatificar e canonizar permitiu pensar como Gonzáles foi construído na historiografia e hagiografias, e como os cristãos interagem com candidatos a canonização. Para isso, dialoguei, aqui, com trabalhos de Woodward (1992), Cunningham (2005), Matos (2014), Gallick (2017), e Piccone Camere (2020), que discutem a santidade, como ela é percebida pelos cristãos, especialmente católicos, e a forma como ela se alterou historicamente. Penso que o conceito de Tempo de Santidade, de Teixeira (2012), também pode ser interessante nesse contexto, de forma auxiliar, para pensar a construção da santidade de Gonzales desde o momento de sua morte, em 1628, até a sua canonização, em 1988.

Foram igualmente importantes os debates sobre biografia, trajetória e hagiografia, em autores como Certeau (1982); Loriga (1998); Le Goff (1999); Schmidt (2000); Sobral (2005); Bourdieu (2006); Levi (2006); Borja Gómez (2007, 2011); Del Priore (2007); Dosse (2020); Karsburg (2015), onde se buscaram elementos para pensar e discutir a forma de construção dos textos sobre os indivíduos, especialmente os considerados “ilustres”, suas alterações ao longo do tempo, e como isso impactou na forma como Gonzáles foi apropriado pelos seus principais hagiógrafos.

Isso leva à discussão sobre a expansão da Companhia de Jesus na primeira modernidade, e como ela foi marcada pela ocorrência de muitos martírios (do qual Gonzáles é apenas um dos representantes), o que levou Cymbalista (2015) a definir a Ordem como uma “comunidade global de mártires”. Essa consideração foi importante, no presente texto, para inserir a morte de Gonzáles dentro de um contexto histórico e simbólico que a levou a ocorrer, retirando a capa de excepcionalidade que os textos hagiográficos sobre ele inseriram.

Além disso foram discutidos, brevemente, os conceitos de “causa” e “processo” de beatificação e canonização (a partir de Soares, 2019), que estão diretamente imbricados, e foram cruciais na condução da discussão sobre a beatificação e canonização de Gonzáles. Por fim, e,

conectado a eles, utilizei a conceituação de “construção social da santidade”, de Soares (2019) que possibilitou uma discussão sobre a forma como a integração e o trabalho conjunto de muitos agentes durante um período longo é fundamental para o sucesso de uma causa de beatificação como a de Gonzáles.

Assim, o presente trabalho pretende contribuir para o avanço da visão sobre a trajetória de Gonzáles, e da forma como ela permitiu múltiplos usos pelos agentes interessados em sua beatificação e canonização. Ele está dividido em três capítulos. O primeiro busca uma discussão sobre biografia, trajetória e hagiografia, que ofereça subsídios para a análise da bibliografia construída sobre Gonzáles, que está dividida entre os textos da historiografia tradicional e na acadêmica.

O segundo capítulo foi centrado no debate sobre a construção histórica da santidade para os cristãos, e das formas de beatificar e canonizar na Igreja Católica, com as alterações mais importantes ocorridas no período da Idade Moderna e no século XX. No contexto da expansão missionária dos jesuítas na primeira modernidade, se buscou elementos para inserir o “martírio” de Gonzáles, Castillo e Rodrigues dentro de um todo mais amplo enfrentado pelos missionários ao longo de todo o período colonial (e mesmo além), o que desconstrói uma ideia de excepcionalidade dos eventos de 1628. O capítulo é encerrado com uma exposição dos principais cargos e mecanismos necessários para a beatificação, especialmente os ainda vigentes durante o processo de Gonzáles.

Por fim, o terceiro capítulo foca na exploração do conceito de “construção social de santidade” de Soares (2019), que é utilizado como chave de leitura do processo de beatificação de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, de 1932 (que não havia sido devidamente utilizado pelos trabalhos anteriores), especialmente na análise das cartas enviadas para a Congregação para a Causa dos Santos, rogando pelo término dos trabalhos.

Sigo a preocupação, nesta introdução, de não fazer um tópico teórico introdutório amplo, no qual todas as discussões teórico-metodológicas se condensem, como uma forma mais tradicional de historiografia empreendia. Considero que esse tipo de metodologia concentra todos os debates com outros autores nesse momento inicial, o que traz prejuízos para o trabalho como um todo, visto que essas considerações ficam descoladas do restante do texto, onde a análise do objeto precisa dessas trocas e complementos, e formam um capítulo muito denso e apenas inserido para cumprir exigências de contato com a bibliografia teórica. Assim, vou decompor os debates com outros autores em cada capítulo, buscando uma maior integração entre teoria e análise, e que enriqueça o debate como um todo, visando uma compreensão mais ampla da história de Gonzáles.

As conclusões do trabalho apontam para a complexa relação entre os sujeitos que se empenharam para o encerramento do processo de beatificação. Este, percebido enquanto o ponto final de mais de 300 anos de trabalho, deixa aparente todas as alterações históricas sofridas na noção de santidade, quanto na forma de beatificar. Isso aponta para como a história de Gonzáles precisa ser pensada de forma mais ampla, a partir de novas perspectivas que incluam a participação de agentes sociais para formar um grupo de apoio que garantiram que sua beatificação e canonização fossem concluídos.

2 ROQUE GONZÁLES DE SANTA CRUZ: UMA VIDA NO PAPEL – A CONSTRUÇÃO BIBLIOGRÁFICA DE UM SANTO

“É desta tensão cambiante entre expressões de poder e saber de épocas distintas que se configura a escrita da história [...] a escrita da história é sempre o exercício de um poder. O poder de dizer o passado diante do outro que é só silêncio. E dizer o passado é retirá-lo do esquecimento, é reintegrá-lo à ordem da memória. O que é lembrado e o que é esquecido, nesta recriação política do passado, é uma escolha do historiador [...] O poder de transmitir ao futuro aquilo que será lembrado é o poder que o passado tem de impor uma imagem de si ao presente. Esta angulação nos permite relativizar a ideia de que o passado é simplesmente uma invenção do presente. Em certo sentido o é, mas esta invenção é limitada por aquilo que determinadas relações de força e poder de outras épocas autorizaram chegasse até o presente. O presente inventa o passado até onde o passado o autoriza” (OLIVEIRA, 2010, p. 8-9).

A vida de Roque Gonzáles de Santa Cruz, e sua memória póstuma, como observado na Introdução deste trabalho, foram objeto de extensa construção documental a partir da iniciativa de uma série de sujeitos, orientados por pressupostos e interesses distintos. A maior parte desses textos foram escritos por jesuítas, e carregam os filtros e formas de expressão próprios da Companhia de Jesus. Muito do que sabemos de sua imagem, portanto, foi elaborado a partir de textos de padres que buscavam promover sua causa de canonização, e isso influenciou diretamente em como sua figura foi descrita ao longo do tempo.

O presente trabalho lida de maneira bastante íntima com uma biografia, a de Gonzáles, sem que ele mesmo se constitua em uma. Paralelamente, ao mesmo tempo em que revela as marcas de um gênero que se constituiu preferencialmente fazendo o elogio de homens “ilustres”, ele busca analisar esta própria operação. Por isso, este capítulo busca, primeiramente, a discussão do gênero biográfico e do hagiográfico, em suas múltiplas facetas e evolução histórica, e suas influências dentro do campo historiográfico. Após isto, e cumprindo o objetivo de análise da bibliografia construída sobre Roque Gonzáles, especialmente de 1909 a 2018, o capítulo busca entender como a imagem dele foi elaborada, tanto por escritores leigos quanto religiosos, em um período alargado.

Mesmo que seja um recorte temporal longo de análise desde 1628 (ano do martírio de Gonzáles, quando foram construídos os primeiros textos sobre o mártir) até os trabalhos atuais, a figura do santo do Caaró recebeu menos atenção dos autores do que aparenta, e os textos mais importantes que enfocam sua imagem apareceriam somente no século XX, quando houve a

descoberta da documentação de canonização perdida na Argentina, e o reimpulso para a sequência dos trabalhos da Congregação para a Causa dos Santos.

Penso que a análise desses textos produz uma visualização ampla da forma como a vida de Gonzáles foi elaborada e divulgada ao longo do tempo por pesquisadores (sendo sempre descrito como excepcional e destinado para a santidade), e como isso foi impactado diretamente pela maneira como a escrita sobre o indivíduo foi pensada por escritores (ligados ou não ao campo historiográfico) durante um longo período temporal. A escrita (especialmente a biográfica e hagiográfica) nunca é desprovida de intencionalidade, e penso que esse capítulo contribui para perceber isso a partir de um missionário jesuíta do período colonial. Por isso, considero importante iniciar refletindo sobre como a biografia e a hagiografia se constituíram enquanto estilos narrativos, e como isso pode ser utilizado para pensar a bibliografia sobre Gonzáles.

2.1 Da biografia, trajetória e hagiografia: uma discussão sobre a escrita sobre o indivíduo

Um dos modelos históricos mais antigos e mais prolíferos, a biografia se constitui como forma narrativa em constante alteração, sendo empregada de diferentes formas conforme as necessidades da época ou os interesses teóricos. Por muito tempo dedicada apenas à exposição da vida de figuras sociais de destaque, como reis e outros nobres, heróis e santos, visando engrandecimento desses sujeitos, ela ficou marcada por essa elaboração, que deixou efeitos até a atualidade. Sua definição vem de “bios” (vida no sentido biológico, mas, também, forma de viver e se relacionar com o mundo), e “grafia” (escrita) (DOSSE, 2020, p. 7). Embora seja difícil definir um marco original para as primeiras biografias, seu início, no Ocidente, estaria ligado às narrativas históricas gregas. A sua base surge a partir de conceituações filosóficas, contemplando formas de viver de indivíduos, e seriam usadas como exemplo para as gerações vindouras.

Até o século XVIII os textos biográficos seguiram os pressupostos da época clássica, estando mais propensos à apologia que à análise (SCHMIDT, 2000, p. 49). Além disto, para François Dosse, eles apagavam o sujeito por trás do personagem, elaborando um retrato uniforme possível de ser imitado, mas que diluía a personalidade e a individualidade. Era uma “fonte de inspiração”, para a vida do leitor, pela construção exemplar do biografado, que poderia seguir conselhos e formas de vida modelares. Aqui, o biógrafo não aparece, dando destaque somente para o biografado, simulando a realidade pela ilusão de uma trajetória linear (DOSSE, 2020, p. 8).

O uso das biografias vai respeitar, em épocas distintas, a pressupostos específicos. Entre os séculos XII e XIII, por exemplo, a santidade saiu dos monastérios, e passou a ser imitada na sociedade, multiplicando os relatos de cavalaria, e dando início a um “período de heróis”, “varões do sagrado”, “atores de intrigas” e carregando “valores bons” (DEL PRIORE, 2007). Um ponto de inflexão importante foi o Renascimento, que trouxe mudanças no relacionamento do homem com as instituições, se libertando (pelo menos na intenção) de muitas amarras tradicionais e encarnando a individualidade. Aqui, o indivíduo se torna a “norma de todas as coisas”, ao redor do qual orbitavam o social e o institucional. Esse crescimento do individualismo fez com que escrita da própria vida se tornasse moda.

No século XVIII, o herói medieval seria substituído pelos “grandes homens”, que precisavam (ao contrário do herói) ter uma função e utilidade para a sociedade. A biografia, então, passa a designar estudos centrados na vida do indivíduo, já que, antes disso, ela se referia mais às memórias de um sujeito que narrava os feitos nos quais participara, ou escritos mais impessoais como os citados anteriormente. No século XIX, por fim, as biografias vão ser fundamentais na “construção da ideia de ‘nação’, erigindo espaços de memória e textos” (DEL PRIORE, 2007, p. 7). Esse conceito foi abraçado pelo Positivismo, que deu impulso para glórias nacionalistas e uma história centrada no acontecimento e nos fatos. Por longo período, portanto, a evolução dos escritos biográficos seguiu elementos comuns, mesmo que se alterando um pouco conforme flutuações políticas e das figuras que eram consideradas merecedoras de destaque na sociedade, e essa biografia, que pode ser considerada tradicional,

se apresenta como a exposição das vias de realização segundo uma teleologia que faz o escritor um indivíduo já dotado desde seu berço de todas as qualidades requisitadas para se tornar um criador excepcional. Ele apenas faz realizar um destino que o espera. A notícia biográfica se transforma em uma lição de moral, em verdadeira mensagem ética segundo a concepção de Sainte-Beuve: “o estudo literário me leva...tudo naturalmente ao estudo moral” (SAINTE-BEUVE, 1862, s.p.). Além da sua função pedagógica de instrumento tanto manejável como fácil de uso para a avaliação dos conhecimentos dos alunos, contribuindo ao exercício de uma ginástica intelectual para a utilização das interações entre vidas e obras dos escritores, a notícia biográfica deve também contribuir para exemplificar o gênio nacional com certo número de figuras (DOSSE, 2020, p. 11-12).

Isso aponta para distorções nas biografias, muitas vezes tentando encaixar os sujeitos em racionalidades anacrônicas e limitantes, analisando as vidas de forma cronológica e ordenada, com “personalidade coerente e estável, ações sem inércia e decisões sem incerteza” (LEVI, 2006, p. 169). No caso de Roque Gonzáles, como se verá adiante, essa forma de construção biográfica foi muito empregada, e forneceu o tom para os escritos clássicos sobre sua figura.

No século XIX, porém, acontece uma busca pela cientificização da biografia, como o fez, por exemplo, Hippolyte Taine, que, ao tentar buscar cientificidade e regras imutáveis que regeriam as ações humanas, colocou o biógrafo como um zoólogo ou botânico que classifica o sujeito no texto por meio dos retratos psicólogos apresentados¹⁹ (DOSSE, 2020, p. 8). Há a busca da separação da biografia da literatura, e uma tentativa de imprimir veracidade aos textos. Isso fez com que muitos historiadores se afastassem da biografia, de forma que

O sacrifício da dimensão individual tornou-se assim uma *conditio sine qua non*, o prelúdio a uma “grande revolução historiográfica” comparável à evolução darwiniana. Para os historiadores positivistas, as qualidades pessoais, inclusive as dos grandes homens, não bastavam para *explicar* o curso dos acontecimentos, e era preciso levar em consideração as instituições e o meio (a raça, a nação, a geração etc.) (LORIGA, 1998, p. 231) [grifos no original].

Mesmo considerando que as vidas individuais eram insuficientes para entender um todo social como uma Nação ou período histórico, houve, no XIX, houve uma busca pela valorização de grandes “figuras heroicas”, que alimentou a fundação de mitos fundadores de Estados-Nação, com “figuras titânicas” que poderiam trazer ideais a serem valorizados para simbolizar e legitimar esses espaços nacionais. Isso, porém, só era destinado a grandes figuras, com a massa de menos favorecidos tendo que se contentar com um tratamento coletivo e diluidor de suas personalidades, já que “apenas o grande homem, expressão do livre-arbítrio, se mostrava capaz de enfrentar a multidão passiva, prisioneira da necessidade” (LORIGA, 1998, p. 234). Aqui, a predestinação e a excepcionalidade se mantêm vivas, e há a continuidade de um afastamento de fatos menores que tragam mais humanidade para a narrativa biográfica. Mais uma vez, como será demonstrado abaixo, os textos sobre Gonzáles vão se mostrar permeados por essa elaboração, e trazer um indivíduo sem dúvidas ou contradições, com uma trajetória linear e longe dos conflitos sociais.

A renovação historiográfica da primeira metade do século XX, especialmente a partir da Escola dos Annales, trouxe consigo uma forte crítica aos estudos assentados na biografia, “talvez por estar ligada à história política e, principalmente, à história dos grandes homens e seus feitos. Uma história acima de tudo factual, linear e coerente por demasia” (KARSBURG, 2015, p. 32). Assim, ela veio a encontrar grande resistência durante o período de maior expansão da escola historiográfica francesa, que ocasionou um “eclipse da biografia histórica no coração do século XX” (LE GOFF, 1999, p. 20). Isso vai gerar dois fenômenos: “biografias

¹⁹ Não por acaso, esse é o período do avanço da psicanálise, e do início dos estudos modernos do subconsciente e sua influência sobre os sujeitos.

com poucos ou nenhum elemento histórico, e textos históricos sem dados biográficos” (LEVI, 2006, p. 167), com um afastamento dos historiadores desse tipo de produção, buscando relatos totalizantes e a partir de grandes estruturas (efeito, também, do avanço das teorias marxistas e socialistas na História).

Os *Annales* trouxeram uma especialização do campo do historiador, e os historiadores, em boa medida, abriram mão de concepções estilísticas e artísticas que poderiam ser mais aproximadas dos romances, o que impactou diretamente nesse afastamento da biografia tradicional²⁰. Abriu-se, assim, um período no qual a história dos grandes grupos, estruturas e esquemas mentais amplos, e a fixação em uma perspectiva de longa duração (trazida por Fernand Braudel), que captasse todos os elementos de uma sociedade, teve maior destaque.

As alterações trazidas pela Nova História Social e influência marxista mantiveram a biografia em segundo plano, e mesmo que tenha havido diálogos frutíferos com outras ciências sociais, a tentativa de História Total de Braudel continuou focando na multiplicidade de fatores e sujeitos (DEL PRIORE, 2007, p. 9), considerando que uma biografia seria insuficiente para compreender um todo social. Se pode apontar, assim, um relacionamento importante entre os *Annales* e o marxismo com o viés estruturalista, que traria para o centro dos debates históricos mais relevantes, durante várias décadas, a necessidade de amplos recortes.

Nas últimas décadas do século XX, porém, houve uma renovação do interesse pela forma de escrita biográfica. Múltiplos fatores explicam isso, como a crise dos paradigmas das últimas décadas do século, que questionaram os cânones historiográficos até então vigentes, e exigiram novas respostas e metodologias para lidar com os problemas de pesquisa. Além disso, o aprofundamento do relacionamento com outras ciências como a Antropologia, as Ciências Sociais, a Psicologia etc. e o advento de novos campos da própria História, como a Micro-História italiana e a História Oral, garantiram uma alteração fundamental na forma de ver o objeto histórico. Houve, nesse momento, o enfraquecimento das análises de cunho estruturalista, o que trouxe a conjuntura e o indivíduo de volta para o centro do palco, dando voz para “suas paixões, constrangimentos e representações que pesavam sobre suas condutas”

²⁰ Apesar disto, é certo que o gênero continuou inspirando trabalhos, e alguns autores importantes da Escola Francesa produziram importantes biografias, como Lucien Febvre sobre Martinho Lutero (versão original de 1928, que foi editada e publicada em português em 2012) e Jacques Le Goff sobre São Luís (versão original de 1996, e publicada no Brasil em 1999), por exemplo. Os textos mais expressivos sobre a vida de Roque Gonzáles também procedem da primeira metade do século passado, com Blanco (1929), Teschauer (1909, 1918, 1919) e Jaeger (1940, 1952), estimulados pela sequência do processo de canonização. Isso demonstra como é fundamental perceber que movimentos historiográficos dominantes não impedem a produção de outras expressões teóricas, apenas não as trazem para o foco das discussões mais em voga.

(DEL PRIORE, 2007, p. 9). As ações dos sujeitos, portanto, passam a ser percebidas a partir das relações com o ambiente social e psicológico. Portanto:

Se antes a biografia era realizada para idealizar o passado, tratando de forma coerente o destino dessa pessoa como determinado desde o nascimento (CERTEAU, 2002), agora ela procura problematizar o percurso dessa vida, inserindo-a em diferentes temporalidades, contextos e situações (KARSBURG, 2015, p. 33).

Aqui, se percebe a clara influência da microanálise e de autores como Giovanni Levi e Carlo Ginzburg, ao inserir o contexto social do indivíduo como chave de leitura importante para pensar suas ações. O sujeito não é mais visto como um ser independente e agraciado por excepcionalidade divina, imune às influências externas (como Gonzáles foi descrito muitas vezes), mas um ser complexo que pensa e age no seu cotidiano, a partir das relações e dos limites impostos por seu tempo, com as ferramentas que tem a sua disposição. Esses limites, porém, não podem ser vistos como barreiras, mas como possibilidades de movimentação do sujeito no tecido social, já que, a partir desses novos estudos, a vida individual não é mais vista como pré-determinada, mas sujeita aos “indeterminismos resultantes de situações políticas, econômicas, religiosas, comunitárias, etc. que fogem ao controle pessoal, mas é com base nessas situações que eles, sujeitos históricos, devem fazer suas escolhas” (KARSBURG, 2015, p. 33).

Entre as críticas mais contundentes e agudas ao retorno às biografias por parte dos historiadores, está aquela que foi levantada pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu em um texto intitulado a “A Ilusão Biográfica”, de 1986. Para Bourdieu, falar em uma “história de vida” é presumir que a vida de um indivíduo é uma história, ou seja, o “conjunto dos acontecimentos de uma existência individual”, que podem ser registrados e relatados. Essa história pode aparecer descrita nas encruzilhadas, desvios e “emboscadas” passadas pelo sujeito; ou como uma estrada, linear, um trajeto unidirecional, pelo qual todo ser precisa passar, com um início, um meio e um fim. Essa concepção está implícita em uma “filosofia da história no sentido de relato histórico”, uma teoria do relato (seja de historiador ou romancista), presente tanto na biografia quanto na autobiografia. A História seria, portanto, uma sucessão de acontecimentos (BOURDIEU, 2006, p. 184).

A vida, dessa forma, poderia ser vista como um todo “coerente e orientado” passível de ser apresentado e apreendido por uma “expressão unitária” de um projeto subjetivo e objetivo. Ela estaria organizada de forma cronológica e lógica, com começo (a origem, no nascimento,

ponto de partida não só do sujeito biografado, mas de sua “razão de ser” e “causa primeira”) até o seu fim, “que também é um objetivo”.

Por isso, o relato biográfico e autobiográfico tende a apresentar os acontecimentos e eventos (mesmo que não tenham ocorrido sequencialmente) em uma ordem cronológica racional e organizada, conforme a vida do sujeito biografado, desvendando a lógica por trás de suas ações, tornando-as razoáveis e produzindo conexões entre suas diferentes atitudes, tentando amarrá-las em um todo coerente de causa e efeito, dividido em etapas de vida (BOURDIEU, 2006, p. 184). Isso, para o sociólogo, é uma “criação artificial de sentido”, um absurdo que, ao considerar a vida como uma história linear e com uma direção é uma “ilusão retórica”, que continua aparecendo e sendo reforçada por uma certa tradição literária. De fato, no caso dos autores das biografias de Roque González, observa-se esta compreensão da sua história como um destino previamente traçado. O martírio em 1628, portanto, seria um objetivo final no caminho da santidade e a subida às honras dos altares, ao qual todos os passos de sua vida, desde a infância, teriam inevitavelmente levado.

É importante a afirmação do autor de que o relato de vida tradicional tende a se aproximar do modelo oficialmente constituído e dos suportes oficiais instituídos pelo Estado (como os nomes próprios, documentos, currículos, biografias oficiais etc.), se afastando dos espaços familiares e sociais onde o sujeito realiza trocas e ações íntimas que definem muito melhor sua individualidade. Isso vai apontar para uma estreita relação entre a produção de um discurso sobre o sujeito e um mercado, afetando também o relato de vida, que vai variar, em forma e conteúdo, conforme o ambiente para o qual esse texto é produzido. Exemplo disso são as censuras próprias dos textos biográficos de figuras públicas, que vão ocultar aspectos questionáveis do cotidiano e vida privada do indivíduo, visando a construção de uma boa imagem.

Acrescento que as concepções próprias de uma ordem como a Companhia de Jesus também influenciam nesse aspecto, já que ela igualmente possui seu modelo biográfico próprio, a partir do qual a história dos indivíduos que são biografados é enquadrada, dentro de toda a tradição cristã. As filiações de González ao catolicismo, à Companhia, e ao campo missionário colonial, portanto, vão servir como balizadores de sua vida, e definir como se espera que ela seja contada por uma hagiografia ou biografia tradicional.

Os pressupostos dessa biografia tradicional se impõem, portanto, muito além dos instrumentos oficiais, influenciando o inconsciente e as formas do pesquisador questionar e pensar a biografia e um entrevistado. A “apresentação de si”, e a forma como o biógrafo investiga o biografado, portanto, passam por esses filtros da biografia clássica, que marcam a

forma de “produção de si” do sujeito, e permaneceram vivas, em parte, com a volta da valorização da biografia no final do século XX. O cerne da crítica de Bourdieu, portanto, vai se dar pela consideração da

trajetória como série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações. Tentar compreender uma vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um “sujeito”, cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. [...] Não podemos compreender uma trajetória (isto é, o envelhecimento social que, embora o acompanhe de forma inevitável, é independente do envelhecimento biológico) sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos no campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado – pelo menos em certo número de estados pertinentes – ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço de possíveis (BOURDIEU, 2006, p. 189-190).

Essa dura crítica do sociólogo francês trouxe debates pertinentes, que incentivaram os historiadores a pensar a biografia de novas formas. A integração dos estudos biográficos modernos com elementos da história social e cultural permitiram olhar os sujeitos de forma diferenciada, percebendo-os enquanto reflexo e portas para se entender sua época de vida. Com a superação de um texto sem margem de invenção e abertura para todos os “se”, “talvez” e “possivelmente”, que podem explicar porque um evento ocorreu, ou porque um indivíduo agiu de determinada forma e não de outra, foram abertas novas possibilidades de análise. A escrita biográfica, dessa forma, é “realmente um *‘gênero de fronteira’* entre a história e a ficção, a realidade e a imaginação (SCHMIDT, 2000, p. 62), onde algumas técnicas e questionamentos literários podem ser utilizadas na construção de um texto histórico. A “pretensão de verdade” do trabalho histórico, porém, segue sendo uma diferenciação fundamental para separar o trabalho do historiador do romancista, e o uso de técnicas distintas e da biografia como forma de acesso a racionalidades e contextos outros permite uma construção distinta. Dessa forma, o

retorno da biografia, pelo menos no âmbito da história, não significa simplesmente a retomada de um gênero “velho”, mas está inserido em um processo de profunda transformação das bases teórico-metodológicas da disciplina, com um consequente repensar de questões clássicas como: a relação indivíduo/sociedade, as formas narrativas do conhecimento histórico, entre outras (SCHMIDT, 2000, p. 51).

O que as últimas décadas do século XX trouxeram para a escrita biográfica, portanto, foi o fim da “falsa oposição entre indivíduo e sociedade”. O indivíduo não existe só, mas está inserido “numa rede de relações diversificadas”. No caso de Roque Gonzáles, vão se cruzar, na

sua biografia, dessa forma, o contexto da casa e família, espaço regional, universo espiritual, da Companhia de Jesus, do poder colonial, o trabalho missionário, o relacionamento com os indígenas, o instrumental mental do período etc.; que podem ser definidos como ambientes onde ele atuou, afetou e foi afetado.

Examinar as crises pessoais do sujeito reflete as tensões sociais de uma época, e como suas soluções se apropriam das transformações culturais. Isso deixa claro que o indivíduo é um “ator crítico e produto de sua época” (DEL PRIORE, 2007, p. 11), sendo afetado na mesma medida que afeta seu período, sem excepcionalidades e predestinações, e isso precisa ser considerado na escrita biográfica. Alguns indivíduos, porém, podem ser considerados como um “sujeito globalizante”, que afetam de forma mais intensa seu entorno. Isso indica que

Se uma personagem “globaliza” de modo marcante uma soma de fenômenos de natureza diversa, não é porque ela será mais “concreta” em relação a outros objetos do historiador. Denunciamos precisamente a falsa oposição entre “um falso concreto da biografia” e um “falso abstrato” da história política, por exemplo (LE GOFF, 1999, p. 21-22).

É preciso ter em mente, portanto, que o sujeito biografado, mesmo sendo mais representativo, não define uma época de forma mais concreta do que um objeto mais amplo (a tentativa de utilizar um rei ou santo para definir a forma como todos os seus contemporâneos pensariam, portanto, é muito perigosa). Roque Gonzáles é um sujeito a partir do qual pode-se pensar muitas questões de sua época, e que encarna valores de um missionário jesuíta *criollo*, mas isso não pode ser usado como um elemento diferenciador e que mitifique suas ações, como se fossem excepcionais e separadas do tempo que o gestou, como muitas das obras sobre ele buscaram ressaltar.

Seu papel de pioneiro na evangelização de indígenas de vários locais do interior da América, muitas vezes sendo o primeiro descendente de europeus a cruzar certos espaços, certamente o coloca como um sujeito importante, que contribui para pensar seu contexto histórico. Por outro lado, a comparação dele com a experiência de muitos outros missionários contemporâneos nos diversos campos de expansão colonial (seus próprios companheiros Alonso Rodrigues e Juan del Castillo, que morreram na mesma rebelião e de forma parecida, e auxiliaram nesse trabalho evangelizador inicial) mostra um sujeito impactado por temas e problemas muito semelhantes, e com um final, no “martírio”, que ocorreu a centenas de jesuítas entre os séculos XV e XVIII. Sua pretensa excepcionalidade e diferenciação com relação a seus companheiros, construída nas fontes e hagiografias, e sua imagem de líder desse grupo de

missionários do Paraguai, portanto, só pode ser explicada a partir de outros pressupostos e interesses, como se verá adiante neste trabalho.

Nesse ponto, gostaria de entrar em um rápido, mas bastante pertinente debate, relativo às noções de biografia e trajetória. É bastante comum perceber como muitas biografias históricas, seja em trabalhos acadêmicos ou em livros, costumam definir seu esforço sobre uma vida individual como uma *trajetória*, em vez de biografia. Embora, num primeiro momento, o conceito de trajetória pareça ter surgido como saída para limitar, no historiador, o mal-estar causado pela baixa popularidade das biografias na historiografia até então, Karsburg (2015, p. 33), aponta que o conceito de biografia estaria mais ligado aos trabalhos concentrados no estudo da vida completa do indivíduo, do nascimento até a morte. Embora períodos específicos da vida do sujeito possam receber maior enfoque, esse tipo de texto estaria preocupado na análise minuciosa e problematização de todas as fases da existência do indivíduo, o que denota uma pesquisa global, mais longa e complexa (a biografia de Le Goff sobre São Luís, por exemplo, demorou cerca de 15 anos para ser concluída).

A trajetória, por outro lado, busca o enfoque em apenas um ou dois períodos mais significativos da existência do sujeito, sem a obrigatoriedade de análise minuciosa de toda a vida dele²¹. No caso de uma pesquisa como a de Roque Gonzáles, que é o foco do presente trabalho, a noção de trajetória se mostra pertinente, visto que alguns períodos de sua vida são pouquíssimo ou nada documentados, como a infância ou o noviciado na Companhia de Jesus (visto que nem o principal hagiógrafo de Gonzáles, José María Blanco, conseguiu definir em que local esse período de estudos ocorreu). Assim, pensar num estudo sobre Gonzáles implica, também, recortar trechos da vida do jesuíta que permitam uma análise mais cuidadosa e proveitosa. Isso ajudaria, também, na fuga da “ilusão biográfica”, ao deixar de pensar a vida do sujeito como um todo coeso e com princípio, meio e fim bem estruturados.

Essa consideração de biografia enquanto análise global da vida de um sujeito, e de trajetória como o enfoque apenas nas fases mais significativas, porém, embora operacional, não é consenso entre pesquisadores que a percebem como uma divisão inadequada e desnecessária, visto que um estudo sobre um indivíduo obrigatoriamente vai ter que dar conta de todos os contextos e fases de vida, mesmo que alguns deles recebam maior destaque. A saída para essa questão é encontrada no próprio texto de Karsburg, quando aponta que

²¹ Alexandre Karsburg, por exemplo, estudou a trajetória de um monge italiano nos 31 anos em que ele viveu no continente americano. Embora tenha falado de toda a vida do monge João Maria, centrou seu trabalho no período que considerou mais significativo para explicar a fama de santidade que havia surgido em torno do monge. (KARSBURG, 2015, p. 34).

Independentemente de se fazer biografia ou trajetória – toda ou parte da vida do sujeito – certos procedimentos devem se repetir: o principal deles é a reconstrução detalhada dos passos do biografado, com o máximo possível de fontes (de preferência fontes de natureza diferente), que devem ser sistematicamente confrontadas. Dessa análise nada simples das fontes devem emergir os diferentes contextos em que o indivíduo está inserido. Mas não quaisquer contextos, antes aqueles em que o sujeito efetivamente participa, que o envolvem, condicionando suas escolhas e neles interferindo (KARSBURG, 2015, p. 34).

Logo, independentemente desta imprecisão, o mais importante é construir o sujeito a partir de suas múltiplas relações com a comunidade e com o tempo em que viveu, percebendo como ele influenciou e foi influenciado, a partir do instrumental que tinha à sua disposição. Os cuidados metodológicos e a forma de tratamento das fontes, dessa forma, devem continuar sendo o foco do historiador.

Por fim, como último elemento desse tópico que nos convida a pensar sobre vidas individuais, devemos nos deter na análise das *Hagiografias*, forma de escrita com uma história bastante longa e complexa, que acompanhou muitos desses debates sobre biografia. Isto porque, sob certos aspectos, algumas abordagens sobre Roque Gonzáles de Santa Cruz flertam com princípios hagiográficos. A hagiografia, portanto, pode ser definida como o “*corpus documental relativos aos santos*” (SOBRAL, 2005, p. 97), ou seja, os trabalhos centrados na descrição da vida, feitos e milagres de santos, especialmente da Igreja Católica. Surgindo nos primeiros séculos do cristianismo, esse tipo de texto se manteve sempre num ambiente de fronteira entre a história e a literatura, e ganharia formato e força durante o período medieval. Para Certeau (1982, p. 267), sua origem estaria ligada aos calendários litúrgicos e às comemorações do aniversário de martírio dos virtuosos da comunidade. O foco desses textos nos primeiros séculos, portando, estaria mais na morte do indivíduo em defesa de Cristo do que em sua trajetória de vida. Nos séculos seguintes, acompanhando as alterações da santidade mais valorizada (com a formação e expansão dos mosteiros e crescimento dos ascetas, formação de ordens religiosas etc.), esses textos também foram se adaptando e incorporando novas perspectivas.

Absorvendo influências do mundo greco-romano, a partir de formas de escrita biográfica de autores como Plutarco e Suetônio, as hagiografias se desenvolveram como instrumento para mostrar virtudes de santos à comunidade, servindo, também, como instrumento evangelizador (BORJA GÓMEZ, 2007, p. 58). Para este autor, foi somente ao longo dos séculos medievais que os textos hagiográficos incorporariam outros elementos, como a descrição de milagres como prova de santidade, ou a escrita aproximada com romances de

cavalaria, que deram ao texto contornos mais épicos, e que estão na base do que consideramos hoje como um trabalho hagiográfico.

Em geral, a evolução desses trabalhos ao longo de muitos séculos levou ao que hoje é considerado o modelo clássico de hagiografia: textos centrados em “figuras santas” ou que se pretende promover para a causa de canonização, com uma narrativa organizada de forma a demonstrar para o leitor as virtudes cristãs praticadas pelo sujeito, e sua obediência aos preceitos divinos. O hagiógrafo, portanto, não historia o indivíduo, mas seu processo de santidade (BORJA GÓMEZ, 2011, p. 37). Cabe aqui a observação de que o propósito do presente texto, longe de analisar a presumida santidade de Roque Gonzáles de Santa Cruz como faria um texto hagiográfico, quer discutir a hagiografia que se constituiu em torno dele.

Esses textos teriam, ainda, a função de ser guias de conduta para os cristãos, mostrando, por meio de uma vida de um virtuoso de carne e osso, que viveu entre a comunidade, como seguir a vontade de Deus e qual o modelo de cristão que seria mais adequado para o crescimento e fortalecimento do grupo. Há, dessa forma, a descrição que articula tanto a formação do sujeito quanto o cenário no qual se movia (BORJA GÓMEZ, 2011, p. 38). Isso demonstra como o santo e, conseqüentemente, a forma como é descrito nas hagiografias, está inscrito

na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Ela [a hagiografia] supõe que o grupo já tenha uma existência. Mas representa a consciência que ele tem de si mesmo, associando uma *imagem* a um *lugar*. Um produtor (mártir, santo patrono, fundador de uma Abadia, fundador de uma Ordem ou de uma igreja, etc.) é referido a um sítio (o túmulo, a igreja, o mosteiro, etc.) que assim se torna uma fundação, o produto e o signo de um advento. O texto refere também uma rede de suportes (transmissão oral, manuscrita ou impressa) da qual estanca, num momento dado, o desenvolvimento indefinido (CERTEAU, 1982, p. 269) [grifos no original].

Na época, a personalidade do sujeito, e seus hábitos, portanto, corresponderiam a seu meio. Escrever sobre seu local crivava um cenário moral que explicava a excepcionalidade do santo e um cenário contrário às virtudes, onde haveria degradação moral, e trazendo ainda mais brilho para o santo (BORJA GÓMEZ, 2011, p. 38-39). Isso será visto de forma bastante evidente na construção das hagiografias de Roque Gonzáles, como se verá adiante.

Esse modelo de “cristão ideal” trazido pelas hagiografias, e que deveria ser reproduzido na comunidade, porém, não pode ser visto como estanque, uniforme e igual em todo o espectro da cristandade e em todos os tempos, já que cada período histórico foi acompanhado por alterações culturais que afetaram, também, modelos de comportamento e na visão de qual o

cristão adequado para enfrentar os desafios de seu tempo, e também de qual a santidade a ser valorizada²².

Pode-se considerar, dessa forma, que a construção hagiográfica

é, antes de mais, uma realidade linguística e que é a linguagem que constrói e consolida o significado da narrativa, graças à potencial criatividade das estruturas retóricas sancionadas pelo género [...] uma vez que o objectivo do discurso é demonstrar a santidade da personagem, o trabalho do hagiógrafo que compõe o texto é essencialmente argumentativo (SOBRAL, 2005, p. 100-101).

Para além de um esforço argumentativo, porém, acredito que é preciso ver esses textos como instrumento de construção de ações sociais dos cristãos no cotidiano, de forma que

las narraciones de las vidas ejemplares eran mecanismos culturales que pretendían modelar idealmente comportamientos y prácticas sociales. Estos discursos pretendían crear una representación de cuerpo “individual” y, por medio de éste, la formación de un cuerpo social, estrategia dirigida a la formación de lo que hoy llamaríamos “sujetos barrocos” (BORJA GÓMEZ, 2007, p. 55).

O culto e a devoção, portanto, não são as únicas funções trazidas pelo texto hagiográfico, mas a busca da construção de modelos de comportamento ideais, que apontem aos cristãos como ele deve ser no dia-a-dia. Ele possui, dessa forma, uma função na sociedade que ultrapassa o âmbito textual, afetando o universo físico, e que se altera historicamente, com os santos mais valorizados de cada época se adequando à hierarquia de valores e de poder vigentes (BORJA GÓMEZ, 2007, p. 55-56). O texto, assim, não é independente do seu contexto de produção, de forma que o texto hagiográfico pode ser considerado como “a cristalização literária das percepções de uma consciência coletiva” (CERTEAU, 1982, p. 266), da mesma forma que as narrativas biográficas.

Parte importante da definição de hagiografia foi trazida pelos bolandistas, grupo de estudiosos jesuítas fundado no século XVI por Jean Bolland, e que se dedicou à análise crítica de textos relacionados aos santos²³. Eles começaram a análise documental, classificação das fontes, e busca de uma verdade histórica nos escritos. Isso daria origem a uma rede de agentes internacionalmente distribuídos que passou a se dedicar coletivamente ao estudo das

²² Como será melhor abordado no capítulo 3.

²³ Penso que esses estudos podem definir o início da Hagiologia, campo que se dedica à análise dos textos sobre santos. Surgindo da historiografia, porém, esse campo passou muito tempo tentando definir seu objeto de estudo (os escritos relativos a santos), buscando mostrar sua especificidade com relação à História, o que não se reverteu em metodologias e instrumentos úteis para análise da documentação (SOBRAL, 2005, p. 97).

hagiografias (CERTEAU, 1982, p. 267). Para eles, o caráter cultural desses textos era um elemento diferenciador para outros tipos de literatura, de forma que

A maior parte da produção hagiográfica era constituída por textos cujo discurso tinha sido objeto de uma formalização (panegírica, épica, romanesca), que dificultava a sua historicidade. Constituintes dessa formalização eram a presença abundante do maravilhoso, a repetição de elementos narrativos estereotipados, a representação de um tempo não cronológico com a diluição dos contornos temporais da ação. Foi considerada um empobrecimento do texto, obra de autores mal-intencionados, ingênuos ou simplesmente sujeitos à fragilidade do erro humano, que faziam concessões inaceitáveis ao gosto popular, religiosamente imaturo, ou vista como resultado do cumprimento de regras de um gênero literário distinto da historiografia (SOBRAL, 2005, p. 97)

O que os distinguiria de outros textos biográficos e historiográficos, portanto, seria a intencionalidade (construção edificante e pedagógica que visa a produção de exemplos e modelos de comportamento a serem seguidos pelos cristãos), a funcionalidade (construir a piedade popular em torno de santos ou candidatos à canonização), e a forma de elaboração (discurso edificante, cheio de experiências milagrosas, e conexão com passagens bíblicas, onde o maravilhoso se encontra com o humano) (SOBRAL, 2005, p. 98). Assim, pela “combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente ‘àquilo que se passou’, como faz a história, mas ‘àquilo que é exemplar’” (CERTEAU, 1982, p. 267). A diferença, para Certeau, portanto, é que a biografia busca a colocação dos fatos da vida do biografado como uma evolução e com diferenças nas fases de vida, enquanto a hagiografia

postula que tudo é dado na origem com uma com uma “eleição” ou como nas vidas da Antiguidade, com um *ethos* inicial. A história é, então, a epifania progressiva deste dado, como se ela fosse também a história das relações entre o princípio gerador do texto e suas manifestações de superfície. A prova ou a tentação é o *pathos* desta relação, a ficção de sua indecisão. Mas o texto conta-se a si mesmo focalizando o herói em torno da “constância”, perseverança do próprio [...] O fim repete o começo. Do santo adulto remonta-se à infância na qual já se reconhece a efigie póstuma. O santo é aquele que não perde nada do que recebeu [...] Como na tragédia grega, conhece-se o resultado desde o início, com a diferença de que lá onde a lei do destino grego supunha a queda do herói, a glorificação de Deus pede o triunfo do santo (CERTEAU, 1982, p. 273) [grifos no original].

Essa classificação, embora tradicional, porém, não é consenso entre os pesquisadores, e é preciso indicar como essa fronteira da hagiografia com o texto historiográfico muitas vezes é mais tênue e difícil de definir do que parece a princípio, especialmente para textos mais antigos, que são mais híbridos e se utilizam de uma gama maior de fórmulas discursivas, o que ficará

claro na análise dos trabalhos de jesuítas sobre Roque Gonzáles mais abaixo, onde voltarei a esta discussão.

É comum que textos historiográficos também sejam permeados pelos mesmos traços que são comumente creditados somente às hagiografias. Dessa forma, as considerações de historiadores que definem o texto hagiográfico como “cheio de estereótipos” (LE GOFF, 1999, p. 22), ou como forma de escrita que “privilegia as encarnações humanas do sagrado e se dá por ambição de torná-las exemplares para o resto da humanidade” (DOSSE, 2020, p. 19), embora corretas, também ignoram que muitos textos históricos se utilizaram da mesma forma narrativa de escrita, com privilégio de determinados atores, utilização de citações bíblicas etc.

Jaime Borja Gómez, por exemplo, defende o pertencimento da hagiografia ao gênero historiográfico, considerando que foi a história positivista do século XIX que definiu a crônica histórica como a única capaz de dar conta dos parâmetros de objetividade, busca da verdade e construção do fato histórico, apagando a contribuição do texto hagiográfico para a construção da História, e desconsiderando que “las condiciones que establecen qué es verdad o cuáles son los límites de la realidad dependen de cada cultura y de la manera de asimilar lo que es histórico” (BORJA GÓMEZ, 2007, p. 57).

Luís Fernando Rodrigues, por outro lado, ao analisar os menolégios²⁴ da Companhia de Jesus, define que sua forma de construção aponta para o que pode ser definido como uma historiografia jesuíta, com o cuidado metodológico na escolha das informações, busca de fontes fidedignas e cautela no momento da escrita. Para ele, assim como para Borja Gómez, a definição, feita pela historiografia positivista, da crônica como a única capaz de produzir conhecimento histórico verdadeiro, ocultou essas outras formas de escrita que possuem elementos críticos, mas que são normalmente consideradas como ficção e romanceadas (RODRIGUES, 2011, p. 1). Borja Gómez, por fim, aponta que, até o século XIX, a escrita hagiográfica era considerada uma forma de escrita histórica, e que foi somente nesse século, marcado pela definição do que era científico ou não, que a hagiografia perdeu esse posto e se separou da história acadêmica²⁵ (BORJA GÓMEZ, 2011, p. 32-33).

²⁴ “Na sua origem, os Menolégios eram as coleções de “ménaia” (mensais), ou coleções (uma por volume) que continham os ofícios das festas do rito bizantino. Estes Menolégios diferiam dos Martirológios latinos quanto ao tamanho das referências: no primeiro embora fossem em menor número, eram mais desenvolvidas que as do segundo, mas em ambos os casos se destinavam ao culto litúrgico” (RODRIGUES, 2011, p. 1)

²⁵ Acredito que um dos exemplos mais claros da falta de percepção da linha tênue que separa essas formas de construção biográfica são os textos de história sobre a formação de nações, onde os fundadores dos espaços nacionais são comumente descritos como homens privilegiados e dotados de valores e habilidades que os distinguem dos demais, e que forneceram as bases para a formação do espírito nacional, algo que se aproxima bastante da descrição de muitos santos em hagiografias. Mesmo que esse tipo de texto tenha tido seu auge no século XIX, no momento de constituição dos Estados Nação, seus efeitos ainda permanecem latentes, e trabalhos com esse espírito seguem aparecendo nas prateleiras da sessão de História das livrarias.

Seria preciso considerar, então, a existência de textos híbridos, que tragam elementos de piedade aliados a um cuidado com cronologia e exatidão documental. Considero, portanto, que é necessário pensar esses textos, assim como a biografia, num espaço de fronteira, onde diferentes aspectos, tanto da piedade cristã, da literatura, da retórica, da história e da narrativa, convergem para a construção do trabalho.

É importante ponderar sobre a complexa elaboração da hagiografia ao longo do tempo, visto que, apesar de manterem uma estrutura e intencionalidade básica (a de gerar piedade e promover a imagem dos santos a serem venerados), esses textos sofreram flutuações históricas, se adaptando aos interesses e momentos passados pela Igreja e pela piedade popular. A espiritualidade da Idade Média não é a mesma do Renascimento nem a do século XX, e os textos que são produzidos em cada um desses momentos possuem especificidades únicas.

No Renascimento, por exemplo, as noções de humanismo e de individualidade (e todas as demais alterações de mentalidade daí decorrentes) fizeram os trabalhos hagiográficos darem menos enfoque em passagens contemplativas, e focarem mais nas ações dos virtuosos, e como estas foram construídas, analisando as motivações psicológicas do sujeito, em vez de dar destaque apenas aos milagres (BORJA GÓMEZ, 2007, p. 58). Isso demonstra como é preciso analisar cada um desses textos inseridos em seu contexto de produção.

Mesmo com essas diferenças, algumas balizas básicas ocorrem na maioria dos textos hagiográficos. Conforme Sobral, quatro elementos principais da vida do considerado virtuoso aparecem nessa literatura: 1. Infância (sempre com nascimento em local nobre, com desenvolvimento precoce e poderoso); 2. Maturidade (encaixando o sujeito em um ou mais modelos de santidade, aos quais ele cumpre com perfeição, seguindo o que é pedido por Deus); 3. Morte (aceita com resignação e mansidão pelo santo, e, não raro, acontecendo de forma tumultuada, recheada de sinais maravilhosos como incorruptibilidade corpórea²⁶. Isso é especialmente verdadeiro para casos de martírios como o de Roque Gonzáles); 4. Culto (local onde vão ser descritos e elencados os vários sinais miraculosos póstumos, descrição de relíquias etc.). Embora nem todos os textos hagiográficos possuam todos os quatro pontos (especialmente o primeiro e o quarto), a descrição da vida virtuosa e de uma morte segundo os

²⁶ Propriedade que alguns corpos (ou partes deles) possuem de, após a morte, e mesmo sem passar por nenhum processo de embalsamamento, permanecer sem sinais de decomposição. Isso é observado em muitos santos, e é comumente descrito como sinal de milagre e de santidade. Cientificamente, porém, o fato pode ser explicado como um processo de mumificação natural, onde, sob condições de baixa temperatura e falta de oxigênio dentro dos caixões, há a preservação do corpo. Casos famosos de incorruptibilidade fora do contexto religioso são o das múmias do Llullaillaco, onde, no alto de uma montanha do norte da Argentina, corpos de crianças de mais de 500 anos de idade, sem terem passado por nenhuma medida de embalsamamento, foram encontradas sem sinais de decomposição.

preceitos cristãos está sempre presente, marcando para a pretensa excepcionalidade do sujeito enfocado (SOBRAL, 2005, p. 101).

É comum a referência a passagens bíblicas que aproximem o indivíduo de personagens cristãos (e mesmo da vida de Jesus), e a descrição de virtudes com vários adjetivos engrandecedores, nos quais são utilizados exemplos da vida dele que ilustrariam os momentos em que as teria praticado. A temporalidade, aqui, é bastante imprecisa, e busca narrar esses fatos em grandes blocos (a infância, a idade adulta), sobrepondo eventos e tentando mostrar como a vida do santo é um *continuum* de graça e perfeição cristã, como se, da infância até a morte, houvesse apenas coerência e um crescimento de santidade guiando o indivíduo à perfeição (SOBRAL, 2005, p. 101). Isso é perceptível nos textos hagiográficos sobre a vida de Gonzáles, como se verá adiante, e mostra como, mesmo em textos escritos no século XX, momento em que novas influências científicas já haviam sido incorporadas pelos autores, essa forma de construção das hagiografias permaneceu bastante viva.

Com relação aos milagres (que, para Sobral, seriam vistos pela Igreja como “subversões” das leis naturais, que demonstram intervenção divina no mundo físico), eles são descritos de forma a reforçar o poder de intercessão do santo, já que, ao realizar a graça, isso revelaria a aceitação de Deus do pedido de mediação do biografado para o necessitado do milagre. Aceitação essa que não só confirma a intercessão, mas que aponta que Deus está de acordo com o modo de vida levado pelo indivíduo, reconhecendo que ela é santa e correta. Assim, “a atribuição da capacidade de operar milagres ou de proteção milagrosa constitui assim a contrapartida natural e necessária ao cumprimento pelo santo de um modelo de vida” (SOBRAL, 2005, p. 102).

Além disso, a descrição de realização de milagres bastante semelhantes àqueles descritos na Bíblia (às vezes falando até em ressurreições), é inserido no texto hagiográfico como a continuação da história cristã, como se o biografado estivesse realizando a sequência da história sagrada, de forma que Deus está agindo da mesma forma que agiu durante o tempo dos profetas, na vida de Jesus e durante a fundação das primeiras comunidades cristãs, com os apóstolos. É preciso indicar, porém, que as descrições do maravilhoso, da excepcionalidade, e da comparação com elementos bíblicos não são exclusividade de textos hagiográficos, já que textos históricos (especialmente em séculos anteriores) também realizaram esse tipo de conexões e se utilizaram de técnicas narrativas semelhantes (SOBRAL, 2005, p. 103). Isso é particularmente observado no caso de construção de histórias nacionais e de “heróis” do panteão pátrio, como Tiradentes, cuja morte é muitas vezes descrita e representada, em imagens, de forma muito semelhante à de Cristo, ou de países como a Espanha, cuja conexão

forte com a Igreja Católica promove uma história de um Estado voltado para a defesa e propagação da fé cristã. A diferença reside, porém, no fato de que um rei em geral é descrito sem a superação de sua condição humana e erros podem ser cometidos, enquanto que, para o caso de um santo, o erro é ocultado na medida em que impede o caminho de perfeição virtuosa²⁷. A santidade, portanto, será demonstrada na ausência de erro e dúvida, por meio da ocultação de fatos menos edificantes (SOBRAL, 2005, p. 103-104). Isso, porém, não é regra geral, visto que vários santos como Inácio de Loyola e Santo Agostinho são marcados pela demonstração de suas origens distantes da vida cristã, e dos muitos erros morais que cometeram até encontrar o caminho da fé.

Por fim, levando em consideração toda essa discussão sobre hagiografia, trajetória e biografia, é preciso considerar, que esta última (seja em qual roupagem for vista, e independentemente dos interesses e intencionalidade da sua escrita, seja para construção de uma visão fidedigna de um indivíduo, seja para a sua promoção, seja para sua transformação em exemplo de virtude), apesar de lidar com um objeto individual e aparentemente menor do ponto de vista dos trabalhos históricos mais amplos, não é uma saída mais fácil de pesquisa. Como pontuou Le Goff:

a biografia histórica é uma das maneiras mais difíceis de fazer história [...] Certamente, confirmei a ideia de que a biografia é um modo particular de fazer história. Mais que isso, ela não exigia apenas os métodos intrínsecos à prática da história: posição de um problema, busca e crítica das fontes, tratamento num tempo suficiente para determinar a dialética da continuidade e da troca, redação adequada para valorizar um esforço de explicação, consciência do risco atual – ou seja, antes de tudo, da distância que nos separa – da questão tratada. A biografia confronta hoje o historiador com os problemas essenciais – porém clássicos – de seu ofício de um modo particularmente agudo e complexo. Faz isso, toda via, num registro a que frequentemente já não estamos habituados (LE GOFF, 1999, p. 20)

Dessa forma, ao analisar a vida de Gonzáles, como já apontado, é preciso pensar nele a partir de todos esses contextos múltiplos que ele influenciou e pelos quais foi influenciado, a partir da maneira como sua imagem foi construída e apropriada por uma grande quantidade de sujeitos, do século XVII ao XXI, e como seu papel de missionário pioneiro no Paraguai colonial foi elaborada conforme os interesses desses indivíduos. Embora não seja minha intenção, nesse trabalho, em fazer uma nova biografia dele, refletir sobre o tema é fundamental para perceber como os autores elaboraram seus feitos e legitimaram sua posição enquanto santo virtuoso.

²⁷ É preciso, aqui, indicar que alguns reis como São Luís (biografado por Jacques Le Goff) também subiram às honras dos altares, o que indica outro tratamento em textos.

2.2 Roque Gonzáles de Santa Cruz na *bibliografia tradicional*²⁸

Como foi apresentado na Introdução deste trabalho, a morte violenta de Roque Gonzáles, Alonso Rodrigues e Juan del Castillo gerou uma rápida corrida em busca de depoimentos para fundamentar a abertura e sequência de um processo de beatificação. Esse esforço rápido foi importante para coletar os testemunhos oculares da morte dos padres, e das pessoas que conviveram com eles. Um amplo corpus documental resultou dos inquéritos movidos em Buenos Aires, Corrientes e Candelária, mas permaneceu muito tempo perdido, sendo somente encontrado no início do século XX no Archivo General de la Nación, na Argentina.

A imagem de Gonzáles, mesmo com esse desaparecimento, seria eventualmente citada em textos que abordaram a atuação dos missionários na Província Jesuíta do Paraguai, mas trabalhos de fôlego centrados em sua biografia e morte, porém, só iriam aparecer após a descoberta da documentação perdida na Argentina no início do século XX (OLIVEIRA, 2014, p. 125). Isso possibilitou aos autores acesso a uma riquíssima quantidade de informações e relatos sobre a atuação missionária do jesuíta paraguaio, mas, também, de seu relacionamento com o meio colonial e os indígenas, o que possibilitou a escrita de textos mais amplos centrados em seu trabalho e morte como jesuíta.

Nessa ampla literatura que tratou do paraguaio, considere existirem dois grupos distintos de textos, que denominei de *bibliografia tradicional* e *acadêmica*. O primeiro grupo, que abordo nesse tópico, é formada por textos ligados aos padres da Companhia, que escreveram “em favor da beatificação e santificação ou em datas comemorativas ligadas a sua figura” (OLIVEIRA, 2010, p. 421), e se dedicaram a construir trabalhos que popularizassem e promovessem a figura de Gonzáles a um público mais amplo, gerando devoção.

Dentre os autores que insiro dentro desse arco tradicional, estão Carlos Teschauer (1909, 1918, 1919, 1921, 1928), José María Blanco (1929), Herbert Thurston (1935), Luiz Gonzaga Jaeger (1933, 1936, 1940, 1952), Arnaldo Bruxel (1977), Angel N. Acha Duarte et al. (1978), Clement James McNaspy (1989), Rafael Carbonell de Masy (1994/1996, 1998), dentre outros. Cada um desses escritores (em sua maioria padres jesuítas), escrevendo em momentos distintos do século XX, buscaram a construção de biografias sobre Gonzáles (ou de partes de sua vida),

²⁸ Em trabalhos recentes analisei a forma como a imagem do paraguaio foi elaborada nos textos de Teschauer (1909, 1919) Jaeger (1940, 1952) e Blanco (1929). Ver: “A construção da imagem de Roque Gonzáles de Santa Cruz a partir do olhar de outros jesuítas: Carlos Teschauer e Luís Gonzaga Jaeger, século XX” (2020) e “Construindo uma vida por meio da Escrita: Roque Gonzáles de Santa Cruz em José María Blanco, 1929” (2021). Os dados desta dissertação, portanto, apresentam uma discussão mais aprofundada desses dois textos.

visando a popularização de sua vida e martírio para um público mais amplo (visto que foi somente após a beatificação dele, em 1934, que um culto popular mais expressivo se desenvolveu (OLIVEIRA, 2010), o que aponta para uma clara estratégia propagandística).

A maior parte dos escritos da vida de Gonzáles foi produzida no Rio Grande do Sul, Argentina e Paraguai, locais onde ele nasceu e desenvolveu sua atividade missionária. Seu papel crucial como fundador de missões e de pacificador de populações indígenas locais garantiu um status diferenciado a ele. Como afirmou Luiz Gonzaga Jaeger (1952, p. 7-8) o direito pela “posse” do santo era compartilhado por pelo menos quatro locais. Primeiramente o Paraguai, onde ele nasceu, se tornou jesuíta e desenvolveu seus primeiros trabalhos missionários. A Argentina, onde fundou missões e algumas das primeiras povoações (Concepción e Posadas), e cuja morte ocorreu no espaço que na época estava incluído dentro da área de influência do bispado de Buenos Aires. Também o Uruguai, que além de ser espaço onde desenvolveu atividades missionárias, e porque denominava, à época, todo esse espaço onde os jesuítas estavam atuando, como Província do Uruguay. Por fim o Brasil, onde, em lugares como o Paraná, e, especialmente, o Rio Grande do Sul, Gonzáles desenvolveu atividades missionárias, onde ele e seus companheiros foram mortos, e onde seria erguido o primeiro santuário em sua homenagem.

Dessa forma, o que se apresenta, nesse contexto, é a atuação de um missionário jesuíta em um amplo espaço colonial sem fronteiras claramente definidas que, no século XX (momento de escrita dos textos mais importantes sobre sua figura), estaria caracterizado por divisões nacionais, o que dificultou a definição de pertencimento do considerado santo. A construção documental sobre Gonzáles, assim, também seria permeada pelas fronteiras dos construtores de suas biografias (inclusive com claro regionalismo, como se verá abaixo), e isso teria impacto no próprio processo de canonização dele, como será discutido no capítulo quatro do presente trabalho.

Isso, porém, só compreende uma parte (embora muito importante) do que foi escrito sobre o “mártir do Caaró”. Desde sua morte, vários textos o citaram em algum grau, e embora meu interesse, aqui, seja focar nos trabalhos centrados exclusivamente em sua biografia, é útil citar alguns desses textos. Para isso, é interessante apontar a divisão feita José María Blanco (1929, p. 13-14), que define os escritores entre “*antigos y modernos historiadores*”, fazendo uma análise de toda a produção historiográfica sobre a expansão jesuíta no Paraguai colonial, e do papel de Gonzáles nela.

Para ele, essa escrita “antiga” ofereceria muitos erros de cronologia, e seria incompleta nas informações (penso que por falta de acesso à documentação completa que estava perdida),

descuidando de detalhes e repetindo erros de antigos cronistas. Seu levantamento traz autores jesuítas como Nicolás Del Techo (1657); Giulio Cesare Cordara (1750); Pedro Lozano (1750); Pierre François-Xavier Charlevoix (1756); Padre Guevara (1910); João Pedro Gay (1863)²⁹; Eusébio Nieremberg (1889); Carlos Teschauer (1909). Esse último seria, para Blanco, um divisor de águas, onde uma nova historiografia sobre Gonzáles estaria surgindo, e que designaria esses “modernos historiadores” aos quais estava se filiando. É importante apontar que essa aparente falta de documentos pelo desaparecimento de manuscritos não era consciente para esses outros autores jesuítas citados por Blanco, que, aparentemente, não tinham ciência da existência desses documentos.

Outro autor que pode ser inserido dentro dessas crônicas antiga é Antonio Ruiz de Montoya, jesuíta que atuou no mesmo campo missionário de Gonzales, e que deixou escritos sobre esse espaço (seja em cartas anuais, seja em crônicas mais extensas) e sobre a atuação do paraguaio. Montoya é um dos cronistas jesuítas mais importantes do século XVII, e o que deixou uma das produções mais expressivas para compreender a expansão da Companhia na cristianização da América platina, e dos conflitos que esta gerou. Ele também dedicou dois capítulos referentes à Gonzáles na sua obra *A Conquista Espiritual*, descrevendo sua atuação, e a morte dele e seus companheiros perante Ñezú, destacando suas qualidades missionárias (RUIZ DE MONTOYA, 1985, p. 196-203).

As referências mais antigas ao missionário, portanto, advêm de textos que buscavam a construção de um quadro da expansão da atuação da Companhia de Jesus na Província Jesuíta do Paraguai. Sua atuação, assim, é pensada dentro de um contexto alargado, que, de certa forma, me parece não trazer tanto brilho e excepcionalidade para sua trajetória, como as hagiografias centradas exclusivamente em sua figura, uma vez que a apresenta no conjunto das atividades que se quer destacar³⁰.

²⁹ Acredito que tenha havido um erro de digitação no texto de Blanco, visto que ele cita a obra “História da republica jesuítica do Paraguay: desde o descobrimento do rio da prata até nossos dias”, do padre Gay, como tendo sido publicada em 1663, e não em 1863.

³⁰ Essa construção narrativa da figura de Gonzáles, dentro de um quadro mais amplo, permaneceu viva dentro da historiografia jesuíta, e no século XX seriam publicados textos como o de Furlong, de 1962, focado nas missões de povos Guarani, um volumoso apanhado histórico sobre a atuação dos jesuítas na América. Como seria de esperar na exposição desse tema, a ação de Gonzáles é explorada pelo autor, que o define como encarnando (ao lado de figuras como o governador Hernandarias), os princípios colonizador, apostólico e cultural de forma muito elevada (FURLONG, 1962, p. 349-356). As referências a ele, porém, são breves, e espalhadas pelo volume, sempre inseridas dentro do contexto mais amplo da cristianização dos Guarani pela Companhia, e da fundação das missões. Ele é apontado, pelo autor, como um “Crisóstomo guaraní”, por seu grande conhecimento da língua nativa, aprendido desde criança, mas cujas habilidades linguísticas competiriam com outros missionários como Marcial de Lorenzana, Diego de Boroa, Claudio Ruyer, Grancisco Díaz Taño, José Cataldino, Simón Masseta, Alonso de Aragona, Ruiz de Montoya, dentre outros (FURLONG, 1962, p. 326). Assim, embora ressaltando as grandes qualidades de Gonzáles, ele parece ser inserido por Furlong como um dos elementos desse sucesso missionário,

É importante citar também, para entender o estilo que seria reproduzido nos trabalhos posteriores sobre Gonzáles, a carta que o padre Juan Bautista Ferrufino enviou ao rei espanhol em 1629. As cartas produzidas pelos jesuítas em missão, apresentavam, ao seu final, o registro daqueles que haviam morrido no período correspondente ao da narrativa que elas encerravam, fazendo o elogio das virtudes dos companheiros. Nesse texto³¹, Ferrufino realiza uma espécie de breve hagiografia do mártir, e esse pode ser considerado o primeiro trabalho a organizar os dados sobre ele do nascimento até a morte. O importante, para a discussão aqui empreendida, é que o

esquema narrativo elaborado por Ferrufino para dar conta ao rei do acontecido trazia os componentes infalíveis para uma boa hagiografia: nascimento nobre, infância iluminada pelas *luces de la gracia*, uma vida casta e virtuosa, uma entrega heroica ao apostolado, enfrentamento dos inimigos da fé, uma morte exemplar e um milagre testemunhado (OLIVEIRA, 2010, p. 429) [grifo no original].

Os textos subsequentes sobre o paraguaio seguiriam essa mesma estrutura, com ênfase em algum ou outro elemento de sua vida. Seria só no início do século XX, com o encontro da ampla documentação perdida na Argentina, porém, que os autores teriam acesso a fontes que permitiriam uma análise mais detalhada da vida de Gonzáles, e que as primeiras hagiografias propriamente ditas surgiriam. A partir desse ponto, divido o texto com base nos autores mais importantes a se debruçar sobre a vida do “mártir do Caaró”, ainda dentro dessa literatura que considero tradicional, o que permitirá uma avaliação das semelhanças e diferenças entre os trabalhos.

2.2.1 Roque Gonzáles em Carlos Teschauer: entre a história do Rio Grande do Sul e a santidade

Dentre os principais autores a escrever sobre Roque Gonzáles, Carlos Teschauer merece destaque, por sua contribuição não só para a popularização da imagem desse, mas, também, da história do Rio Grande do Sul para um público mais amplo. Ele é considerado o primeiro hagiógrafo de Gonzáles, e uma base a partir do qual trabalhos subsequentes seriam elaborados. Para entender seu ativismo na causa de canonização do “mártir do Caaró”, porém, é necessário, primeiramente, uma rápida contextualização sobre seu trabalho enquanto jesuíta e historiador.

uma das peças que constituiria um todo mais amplo, e não apenas um sujeito excepcional, como muitos de seus hagiógrafos fariam.

³¹ Presente na íntegra em Blanco, 1929, p. 517-539.

Nascendo em 1851 em Bernstein (no então Grão-ducado de Hesse, hoje Alemanha), e falecendo em 1930 em São Leopoldo (Rio Grande do Sul), teve formação acadêmica e religiosa na Alemanha, Áustria, Holanda e Inglaterra, sendo ordenado como jesuíta em 1874. Parte da necessidade desse estudo internacional se deu pelo contexto conturbado do governo de Otto von Bismark³², cujos conflitos com a Igreja Católica levaram à expulsão dos jesuítas em 1872. Chegando ao Brasil em 1880 para atuar como pároco, Teschauer foi adjutor ou vigário nos municípios de São Sebastião do Caí, Montenegro e São Leopoldo (onde lecionou por um breve período), além de exercer funções em institutos em Porto Alegre, como o Colégio Anchieta. Realizando diversas visitas pastorais não só no Rio Grande do Sul, mas nos estados de Santa Catarina, Rio de Janeiro e na Argentina, Teschauer manteve contato com uma ampla gama de indivíduos, auxiliando diversas instituições, além de realizar pesquisas em arquivos em muitos outros locais, do Chile ao Paraguai e da Espanha a Roma (TORRES, 1998).

A marca mais importante deixada por Teschauer, e a que interessa ao presente trabalho, porém, seria no campo das ideias. Historiador, linguista, etnográfico e folclorista, ele foi um dos sócios fundadores do atual Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRGS), onde explorou muitos temas distintos (da história e etnologia ao geográfico, do biológico [com fauna e flora locais] ao cultural, linguístico e folclórico), e influenciou toda uma geração de pesquisadores. Além disso, contribuiria constantemente para o contato com outras instituições, sendo sócio do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP), Rio Grande do Norte (IHGRN), Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico de Pernambuco (IAHGP), e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), e mantendo correspondência com institutos do Ceará, Paraná, Minas Gerais e Bahia (IHU, 2002).

Seu ativismo e valorização dos regionalismos, deixaria uma marca importante para seu trabalho sobre Gonzáles e sobre a história do RS, mas reflete, também, uma preocupação com a defesa da ação jesuíta na construção desse espaço. Sua obra principal foi a “História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros Séculos”, publicado em três volumes, entre 1918 e 1922, que se distingue por inserir as missões jesuíticas dentro da historiografia rio-grandense, incorporando-as ao processo de formação da cultura do estado, informação que deve ser

³² Num processo conhecido como *Kulturkampf*, que ocorreu em diversos países da região no período, representando a luta dos Estados-Nação nascentes pela autonomia frente a estruturas tradicionais como a Igreja Católica. Esse contexto desfavorável para os jesuítas na Alemanha recém unificada gerou a transferência de padres da Companhia para outros locais como o Japão, os Estados Unidos, o Chile, o Brasil etc., e a onda de jesuítas que chegou no Rio Grande do Sul na segunda metade do XIX, como Teschauer, também foi tributária desse movimento (LEITE, 2014, p. 169).

compreendida nos quadros do intenso debate sobre as matrizes lusa ou platina da formação histórica do Rio Grande do Sul³³ (TORRES, 1998, p. 21; IHU, 2002).

A defesa da importância missionária para a construção do estado, e crítica contundente que fez aos ataques antijesuíticos estava justificada, pelo próprio Teschauer, na busca da “verdade dos documentos”, acusando os historiadores que criticavam a Companhia de Jesus³⁴ de intelectuais que vendiam romance por História (TORRES, 1998, p. 22). A posição profissional e intelectual de Teschauer, presente nesses textos, foi definida, por ele mesmo, da seguinte maneira:

Os princípios e normas que presidiram este trabalho são os da rigorosa crítica histórica moderna e de imperturbável imparcialidade, tendo sempre por norte a lei suprema, recomendada por Leão XIII aos historiadores a quem sem diferença de credo generosamente franqueou os arquivos do Vaticano. A primeira lei da história é que não ouse dizer coisa falsa, a segunda que tenha a coragem de dizer a verdade inteira (TESCHAUER, 1918, p. vii).

Aqui, fica evidente a sua pretensa busca de uma visão objetiva e imparcial da história, advinda de um aporte positivista de cientificidade que foi adquirida pela ciência histórica nas últimas décadas do século XIX, ao qual se filiaram Teschauer e outros jesuítas que se dedicaram ao campo historiográfico. Além disso, a análise dos textos dele aponta que essa premissa e intencionalidade de objetividade não se sustentam, já que, como afirmou Torres (1998, p. 22-23), a redação de Teschauer se preocupa com o engrandecimento de figuras que valorizem e amparem sua visão de que o sistema missionário foi imprescindível para a construção do estado, e que os jesuítas teriam empreendido um papel crucial para cristianizar e civilizar indígenas e colonos na Província jesuítica do Paraguai, juntamente com a Coroa espanhola.

Isso, para além da clara intenção de valorizar o sistema missional, também funciona como forma de defesa contra os ataques que a Ordem sofreu ao longo do tempo, defendendo que as ações da Companhia estariam em consonância com as leis e decisões do trono hispânico,

³³ A questão foi tema da Tese de Ieda Gutfreind intitulada “A construção de uma identidade: a historiografia rio-grandense de 1925 a 1975” (1989), com as considerações deste trabalho tendo sido retomadas e criticadas por Letícia Nedel, em sua Tese “Um passado novo para uma história em crise: regionalismo e folcloristas no Rio Grande do Sul (1948 - 1965)” (2005). Esses trabalhos discutem, em parte, sobre o longo e vigoroso debate, que ocorreu durante várias décadas do século XX, sobre o pertencimento da formação histórica do Rio Grande do Sul a uma matriz lusitana, ou a uma matriz platina, mais ligada aos espanhóis. Isso envolveu muitos embates políticos e ideológicos, que buscaram uma identidade regional (a partir de elementos como a posição do estado em um espaço de fronteira, o trabalho com o gado, o passado missionário etc.), que estaria em oposição ou conexão com um nacionalismo brasileiro, e todos os efeitos daí decorrentes. É preciso pontuar que, para Nedel, é importante considerar outras influências e debates ideológicos paralelos que influenciaram nesse contexto, como a influência de RJ e SP, os influxos internacionais, o advento de modelos culturalistas de análise etc., algo que Gutfreind não teria feito (NEDEL, 2005, p. 19-20).

³⁴ Críticas da tentativa de criar um império teocrático na América, algo que já vinha sendo insinuado sobre os jesuítas desde o período pombalino.

e, assim, retirando o estigma, veiculado em incontáveis textos, de terem se insubordinado e estimulado o levante dos povos indígenas missioneiros contra os espanhóis que tentavam fazer cumprir as determinações do Tratado de Madri. Isso foi uma das principais causas para a literatura antijesuítica atacar os padres da Companhia, e um dos alegados motivos para a expulsão da Ordem das colônias.

Tudo isso é importante para pensar a forma como Carlos Teschauer construiu os textos sobre Roque Gonzáles, e alegar sua santidade. O primeiro desses trabalhos, intitulado “Vida e Obras do venerável Roque Gonzales de Santa Cruz – Primeiro Apóstolo do Rio Grande do Sul”, foi publicado em 1909, e pode ser pensado como o primeiro texto de fôlego centrado exclusivamente no “mártir do Caaró”. Sua história iria ser novamente explorada pelo autor no primeiro volume da já referida “História do Rio Grande do Sul dos dous Primeiros Séculos”, (1918-1922). Nela, Teschauer dedicou os capítulos III e IV à exposição da vida de Gonzáles, dessa vez de forma mais sucinta, e conectada a um quadro histórico mais amplo dos primórdios da colonização europeia do RS. Embora continue recebendo um status diferenciado, aqui o mártir está inserido dentro de um contexto histórico alargado, de forma semelhante ao que aconteceu com trabalhos de jesuítas que construíram uma história da expansão da Província Jesuíta do Paraguai, como apontado anteriormente, com Gonzáles sendo um dos muitos sujeitos históricos importantes para a colonização do estado.

Há, ainda um pequeno texto intitulado “A lingua Guarany e o Venerável P. Roque Gonçalvez ou não compreendiam bem os jesuitas a lingua indígena no Rio Grande do Sul”, de 1921, que constitui uma separata da Revista do IHGRS, de apenas 25 páginas. Nele, Teschauer busca a desconstrução de um texto que teria lido sobre Gonzáles (que não parece ser citado no trabalho), que informaria que os jesuítas do período colonial não compreenderiam bem o tupi-guarani. Sem utilização de elementos gramaticais, vocabulários ou etimologia, Teschauer busca a interpretação histórica da documentação para desconstruir esse argumento. Aqui vão aparecer muito claramente os embates da Companhia de Jesus contra uma literatura antijesuítica que os atacava de terem transformado a língua Guarani, ou de ter transcrito, a partir de termos errados, conceitos cristãos para serem entendidos para os nativos. Para Teschauer, portanto, seria um “erro gravissimo do acusador em condemnar o que tantos e tão graves varões, tão santos e doutos, eminentes na lingua, tinham approved e ensinado e que sem contradicção em tantas dioceses tinha sido recebido, executado e usado” (TESCHAUER, 1921, p. 13).

Por fim, um livro bastante pequeno (tanto em tamanho do volume, 15,5 x 9,5 cm; quanto em conteúdo, contendo apenas 93 páginas), intitulado “O primeiro Apostolo do Rio Grande do Sul”, foi publicado por Teschauer em 1919. O estilo um pouco mais simples de escrita, e a

forma sucinta e rápida com que aborda os temas, desde a colonização do Paraguai, passando pelo nascimento e formação de Gonzáles, até seu martírio em 1928, aponta para um texto voltado para a popularização e promoção da figura do jesuíta para um público leigo mais amplo. A indicação, na folha de rosto, de se tratar de uma “Edição Popular” confirma que ele foi concebido como uma peça de divulgação do mártir, o que, penso, já pode ser entendido como uma tentativa de levar adiante o processo de beatificação de Gonzáles, visto que, nesse momento, a documentação que possibilitou a reabertura dos trâmites em Roma já havia sido encontrada, e Blanco estava em vias de publicar, no ano seguinte, seu trabalho com todas as fontes primárias.

Todos esses trabalhos de Teschauer, independentemente de seu formato mais ou menos completo do ponto de vista da exposição da vida de Gonzáles, trazem um tom semelhante, que é o de destacar sua excepcionalidade e martírio santo, que teria sido a base sobre o qual a civilização posterior seria construída. Apresentando-o como o “protomartyr e apóstolo do Rio Grande do Sul”, além de “fundador das Sete Missões” (TESCHAUER, 1909, p. 9), Teschauer constrói um texto, para Oliveira (2010, p. 432), com vários regionalismos, mas com a aparente intenção de popularização da imagem de Gonzáles, sem citar a questão do processo de beatificação³⁵ (que ainda estava parado), diferentemente de Blanco. Penso, porém, que isso só pode ser considerado verdadeiro para o trabalho publicado em 1909, como visto acima.

A obra de Teschauer, portanto, teria tido, como ponto de partida, a percepção do autor do aparecimento do jesuíta paraguaio em diversas passagens da construção inicial do estado, mas sem ter nenhum trabalho amplo que centrasse a análise nele. Isso, porém, não impede a compreensão de uma clara intencionalidade de elevar a figura de Gonzáles, e destacar sua excepcionalidade de “infatigável apóstolo” que “regou, com suor e sangue, campo tão afamado”, e forneceu “nova orientação a toda actividade missioneira na América do Sul” (TESCHAUER, 1909, p. 19).

A estrutura de todos os textos dele segue a tradicional, com a exposição da vida de Gonzáles desde o nascimento até a morte, ressaltando os principais pontos de sua formação e atividade missionária. Algo que chama a atenção é a intenção de elencar, no apanhado histórico anterior ao nascimento de Gonzáles (e que, portanto, dá sentido à sua atuação), uma série de sujeitos históricos que seriam importantes para a colonização inicial do Rio Grande do Sul,

³⁵ A reedição da obra de Teschauer, em 1925 e 1928, no período do tricentenário do “martírio”, revela não apenas seu valor para a historiografia do tema (OLIVEIRA, 2010, p. 433), mas, também, o quanto ela pôde ser utilizada como promotora da santidade de Gonzáles num momento de efervescência nas ações pela sequência do processo em Roma. A 3ª ed., de 1928, possui ampliações e alterações. Embora não busque, aqui, apontar as diferenças entre as versões, utilizarei elementos de ambas as edições.

sempre regados, no texto, por adjetivos engrandecedores. De Solís e Caboto (que realizaram as primeiras expedições de exploração do estuário do Prata), até o governador Saavedra (que, além da proximidade com Gonzáles, teria sido o construtor do plano para a “conquista pacífica” do território), há a clara intenção, de Teschauer, de fornecer um pano de fundo histórico que traga “credibilidade e legitimidade ao relato hagiográfico” (OLIVEIRA, 2010, p. 433), e, além disso, que justifique as ações e dê sentido à morte posterior de Gonzáles.

A vida dele, em Teschauer, parte de uma infância prodigiosa, onde, nascendo em uma família com nobreza de sangue e de valores,

O menino Roque herdou, com a nobreza do sangue, a piedade de seus progenitores, e assim conservou sem mancha sua inocência, prodígio pouco menos que desconhecido no meio da dissolução e desenvoltura de costumes daqueles tempos coloniais entre bárbaros [...] Certo dia deram os pais com a falta do estremecido filho. Angustiadíssimos mandaram imediatamente gente à procura dele, receando muito da tenra idade do filho de apenas doze anos e dos perigos dos tigres e de outras feras. Depois de longos e desconsolados dias de pesquisa o encontraram, 15 leguas distante da cidade, no meio de denso matto, onde numa ermida estava com dois camaradas, a ler vidas de santos (TESCHAUER, 1919, p. 11-12).

Portanto, o “mártir” teria sido marcado pela origem nobre, em lar cristão e afastado do ambiente de depravação moral que a Assunção do período viveria. A infância prodigiosa e imaculada, portanto, já indicaria uma predestinação de Gonzáles para a santidade, mas, também, a tentativa de aproximação dele da história de Jesus. Segundo o relato bíblico, presente em Lucas, 2:41-52, Jesus teria desaparecido, também aos 12 anos, no Templo Sagrado de Jerusalém, sendo encontrado, três dias depois, entre os doutores da Lei debatendo as Escrituras. Dessa forma, ao trazer um elemento da infância de Gonzáles, que é pouca conhecida e possui fontes escassas (para dizer o mínimo), assim como a de Cristo na Bíblia (com os primeiros 12 anos dele apresentando um vazio de informações), Teschauer busca um paralelo para confirmar a santidade do paraguaio. Essa estratégia de associar, no texto, a ação do virtuoso a passagens bíblicas, ou a outros santos do cânone cristão, sempre foi bastante comum em hagiografias, para elevar o valor da prática de suas virtudes cristãs pelo indivíduo biografado, e inseri-lo dentro da tradição, a partir dos elementos que sempre foram considerados importantes para definir uma santidade. Essa técnica também seria empregada por Blanco e Jaeger, como se verá adiante.

Para o caso da infância de Gonzáles, isso deixa claro que o “Padre Teschauer perfila os eventos da infância de Roque González numa cadeia de causalidade cujo fim já se conhece” (OLIVEIRA, 2010, p. 434). Ou seja, seu primeiro período de vida seria um passo elementar para a santidade na fase adulta, um princípio promissor que conduziria a um final glorioso:

Esta fidelidade, com que correspondia o jovem Roque á graça, premiou-a o Creador, derramando com mão prodiga favores extraordinarios sobre aquelle privilegiado coração, parecendo apressar-se a tomar posse desta alma, para que, arrebatada pela formosura infinita, a nada mais aspirasse sobre a terra senão á gloria do senhor e á salvação das almas (TESCHAUER, 1928, p. 18).

Passando para o período adulto do paraguaio, e de sua ordenação sacerdotal³⁶ (primeiramente diocesana), ele seria descrito, por Teschauer, como já apresentando o desejo de missionar entre os indígenas da região. O primeiro grupo no qual ele teria contato missionário seria o Maracujá³⁷, entre os quais iria dedicar os primeiros anos de seu trabalho como sacerdote. Sua vida como padre diocesano seria modificada pela designação para ser pároco da Catedral de Assunção, no qual permaneceria por alguns anos. Com seu bom trabalho na função, o bispo Diocesano “querendo conserval-o nas fileiras do clero secular, pretendia nomeal-o vigario geral, quando o jovem sacerdote entrou em 1609 na Companhia de Jesus, julgando achar nella abrigo seguro contra os perigos das prelaturas” (TESCHAUER, 1909, p. 20). Aqui se apresenta uma definição (presente nos outros autores sobre Gonzáles) de que, em uma atitude de extrema modéstia, ele teria negado essa honraria, fugindo da distinção que alcançaria nessa posição, e seria mais uma prova de sua humildade e fuga dos louros do mundo, em troca da busca pela cristianização em searas mais difíceis e com menores chances de receber prêmios imediatos. Então com 40 anos, esse foi o momento em que entraria na Companhia de Jesus.

Esse seria o período de construção do Gonzáles jesuíta, que determinaria muito de seu legado, e como seria lembrado no futuro, tanto por escritores quanto por leigos devotos de sua imagem. Um dos pontos mais importantes para perceber como Teschauer definiu o paraguaio, portanto, é a sua descrição do período missionário dele, indiscutivelmente o intervalo de tempo que determinaria a forma como ele seria apropriado por essa historiografia posterior:

Os vinte annos do seu lidar apostólico apresentam uma seria ininterrupta de fadigas e sofrimentos e um exercício continuo das mais abnegadas virtudes. Converteu milhares de almas no Paraguay e Rio Grande, fundou nada menos de dez reduções, dando a estas e nellas ás futuras, organização adaptada ao character e índole dos selvagens, no que foi imitado pelos seus successores [...] Sendo elle o primeiro que nas mattas do Rio Grande do Sul abriu brecha á cultura christã, merece com razão o titulo de primeiro civilizador e apóstolo desta parte da União Brasileira. De índole ao mesmo tempo austera e benigna, sabia tão bem temperar o rigor da autoridade com a condescendência de affavel doçura, que a todos ganhava a afeição. Para vencer difficuldades e supportar fadigas por amor de Christo, parecia de ferro. Sua abstinência não se limitava ao deleitoso, passava ao necessário, sobretudo no que diz respeito ao somno e alimento. Não é, pois, de admirar que tanta virtude, merecendo-

³⁶ À qual seus contemporâneos de Assunção teriam, segundo Teschauer, ocorrido em peso e júbilo para ver “aquele espectáculo de piedade de modéstia [...] [daquele] que durante os annos da juventude tinha sido por suas virtudes a edificação e o encanto da cidade” (TESCHAUER, 1928, p. 19).

³⁷ Citado dessa forma no texto de Teschauer, provavelmente se refere ao grupo Maracajú/Maracayú.

lhe o premio celeste, grangeasse também a veneração dos coevos e o assombro dos pósteros (TESCHAUER, 1909, p. 111-112).

Nesse trecho, uma série de importantes detalhes precisam ser destacados. Primeiramente, a associação do trabalho missionário de Gonzáles entre os indígenas (desde os Guaicuru, no início de sua vida como jesuíta, até os Guarani) como um longo período de proações e renúncias materiais e espirituais, que somente uma alma inspirada e sustentada por Deus poderia suportar³⁸. Segundo, a observação do número de 10 missões que teriam sido fundadas por ele, e a estimativa de indígenas convertidos nesses trabalhos, que aponta que seu esforço missionário, durante vários anos, teria sido uma base sólida na qual todas as missões jesuítas subsequentes (cujo exemplo mais lembrado é sempre o dos Sete Povos, no atual Rio Grande do Sul) iriam ser construídas e modeladas, com um pretense respeito a elementos nativos (adaptando a mensagem cristã a sua língua e compreensão) e contribuindo para a colonização posterior. Não por acaso, Teschauer vai definir que a planta que Gonzáles fez da nova povoação (para o caso de seus trabalhos na região do Guairá [hoje Paraná, no Brasil]) seria a mesma utilizada nas missões posteriores (TESCHAUER, 1909, p. 26-27), o que confirmaria esse papel pioneiro do paraguaio, e seu impacto no projeto missionário jesuíta mais amplo.

Terceiro, a intenção de tornar Gonzáles em um primeiro desbravador e colonizador das terras do sertão do Rio Grande do Sul (até então pouquíssimo conhecida pelos colonos europeus), um dos “heróis” que teria iniciado a colonização e cristianização de um amplo espaço “selvático” e considerado incivilizado, com indígenas “bravios” que se opunham à presença dos espanhóis. Com ele, portanto, teriam sido dados os primeiros passos para toda a civilização que dali floresceria. Outro ponto a destacar é a personalidade de Gonzáles descrita por Teschauer, que misturaria a austeridade ante os vícios dos nativos (repetindo as mesmas reprimendas que ele teria feito aos seus semelhantes de Assunção mesmo nos anos da juventude) e a amabilidade que conquistaria os corações e atrairia os que estavam sendo

³⁸ Há pequenas referências, na bibliografia sobre Gonzáles, de que ele sofreria de um mal no coração, o que constantemente causaria problemas para o exaustivo trabalho missionário. Segundo Teschauer, “no meio de tantos trabalhos, era como que um vaso de soffrimentos phisicos e moraes. Um achaque chronico no coração causava-lhe taes ancias que por vezes temia perder o uso da razão. Mas, incomparavelmente mais lhe pesava na alma a cruz constante de escrupulos pungentes, avidez d'alma, desamparo, tristeza interior. Escreveu ao provincial: – Trago a cabeça fatigada, como que partida com tão contínua afflicção” (TESCHAUER, 1919, p. 81). Aqui, para além do citado problema cardíaco, há a clara indicação de que o padre paraguaio deveria sofrer de ataques de melancolia e, talvez, depressão. O fato, porém, passado muito brevemente pelo texto, dificulta na investigação mais aprofundada da extensão desses problemas psíquicos, já que a intenção de engrandecimento da figura que se visava promover traz a necessidade de diminuir ou evitar a demonstração da fraqueza desta. Em um trabalho futuro, porém, considero interessante voltar a explorar a questão de forma mais pormenorizada.

cristianizados, agindo, assim, como um pai que repreende os erros dos filhos³⁹, mas que sabe elogiar os avanços e virtudes. E, por último, e associado ao primeiro ponto da citação, as dificuldades enfrentadas durante o trabalho missionário, cuja forma de suportar de Gonzáles, com “resignação” e “fortaleza”, somente poderia ser feita por alguém com espírito acima da maioria dos homens, alguém “agraciado” por Deus. Nesse contexto missionário, portanto, e encontro com os nativos,

a honra de anunciar-lhes o evangelho estava reservada ao nosso heroico desprezador de perigos e mestre exímio no trato com os indígenas. Levando por única arma uma cruz e um quadro da virgem intitulado “a conquistadora”, empreendeu a conquista espiritual daquela região em que armas hespanholas debalde procuraram penetrar (TESCHAUER, 1909, p. 27-28).

Com profusão de adjetivos engrandecedores, e uma descrição do período missionário de Gonzáles, portanto,

Teschauer explora com habilidade as situações de perigo enfrentadas por Roque González. O triunfo sobre as dificuldades, o desprezo pelos castigos que os trabalhos missionários impõem ao corpo e o destemor da morte, são virtudes que o acompanharam em toda sua vida apostólica. Cada situação de perigo enfrentada é uma oportunidade de celebrar seu heroísmo e sua fé incomuns (OLIVEIRA, 2010, p. 436).

A descrição da morte de Gonzáles é um ponto crucial no relato de Teschauer. Ñezú, um dos artífices do evento, é retratado com um cacique e pajé “soberbo e sensual”, que tinha sinceridade duvidosa nas palavras e ações, além de ser “respeitado como chefe supremo pela eloquência nativa de que dispunha, tão apreciada entre índios e pela arte mágica que se gabava de possuí” (TESCHAUER, 1918, p. 47). Ao expor o levante que ele liderou, Teschauer aponta que o plano de ataque aos padres jesuítas não teria partido dele, mas de Potivará, indígena fugido de uma missão da região. Potivará é que nutria pelos inacianos grande rancor, e quem teria envenenado o coração já corrompido de Ñezú, convencendo-o, por meio de uma falsa crença nos seus poderes mágicos e de muitas mentiras sobre os padres, a realizar o levante. A fonte das informações de Teschauer parece ter vindo do inglês Robert Southey, o que revela seu desconhecimento do texto de Ferrufino, supracitado (OLIVEIRA, 2010, p. 439). O padre, dessa forma,

cria um jogo de oposições entre Roque e *Nheçum/Potirava* por meio de adjetivos que definem o ser e o caráter das personagens. De um lado, o venerável, o intrépido, o

³⁹ Gonzáles teria sido primeiro a introduzir o “castigo corporal no regimento das aldeias”, em 1612 (TESCHAUER, 1909, p. 27), o que aponta para sua intenção de reprimir os erros cometidos pelos nativos.

glorioso; de outro, o apostata, o soberbo, o sensual, os malfeitores, movidos por um *odio figadal* ao cristianismo. Contra esse *odio*, o amor e a ternura de um coração que, mesmo depois do violento *martyrio*, *perdoou aos verdugos*. As palavras que saíram do coração de Roque, e ouvidas por *varias testemunhas*, são *dignas de discípulo de Christo* e revelam sentimentos próprios dos mártires, como *S. Estevão*, que *orara pelos perseguidores* (OLIVEIRA, 2010, p. 440) [grifos no original].

Aqui, mais uma vez, o aparato hagiográfico clássico se faz presente, com a aproximação das ações de Gonzáles às de um santo tradicional como São Estevão (considerado o primeiro mártir católico), e a construção, pelo contraste de adjetivos, de um quadro que favorece a santidade do “mártir” paraguaio. Além disso, a existência de inimigos odiosos da “verdadeira fé”, que se oporiam à “mensagem amorosa” trazida por Gonzáles. Elemento muito importante para entender esse embate entre os indígenas com os jesuítas, e a sociedade colonial de forma mais ampla, é a descrição de Teschauer sobre as ações que Ñezú teria feito após a morte dos padres:

A primeira cousa que fez, foi pôr saque á capella e, reservando para si os paramentos ou por zombaria ou em signal de triumpho mostrou-se ao povo revestido de casula. Ordenou-lhes fossem apresentados todos os meninos baptizados para os desbaptizar, como elle dizia. E tinha inventado um proprio rito para este acto de deschristianisação: limpou-lhes a lingua e o peito com uma concha, como para dar a entender que lhes apagava da alma o effeito e o character do sacramento. E como si quizesse inicial-os em outra religião diametralmente opposta, rebaptizou os meninos, deitando-lhes agua sobre os pés d’uma cabaça escondida debaixo de seus vestidos, fazendo acreditar o nescio vulgo numa origem magica do liquido” (TESCHAUER, 1918, p. 54).

Numa leitura contemporânea, percebemos a tentativa de uma apropriação simbólica, pelos nativos, do ato de batismo realizado pelos padres. A “descristianização”, dessa maneira, seria uma estratégia criada naquele momento para arrancar o poder e sinais cristãos marcados neles, de forma a voltar a costumes próprios, retomando o poder simbólico dos pajés e caciques, abalado pela instituição das missões⁴⁰. Assim, “se o batismo era a porta de entrada dos indígenas

⁴⁰ Não por acaso, há referências, na documentação, de que “Ñezú se referia ao padre Roque como *hechicero de burla e fantasma*. E duas ou três passagens nas narrativas jesuíticas sugerem que os índios consideravam os padres como feiticeiros” (OLIVEIRA, 2010, p. 323) [grifo no original]. Destruir os aparatos dos padres após sua morte, portanto, teria um aspecto simbólico muito mais profundo, que tentava diminuir seu poder e o impacto sobre a tribo. Além disso, a destruição completa do corpo dos padres, arrancando o coração, esquartejando e queimando-os junto das igrejas, indica a clara intenção de apagar todos os traços deles. Nenhum dos padres desse contexto teria sido devorado pelos indígenas, como acontecia com inimigos de guarani depois de terem sido capturados, e isso pode ter acontecido por uma série de motivos. Como aponta Oliveira, “Carlos Fausto levantou a hipótese de que a danificação e inceneração dos corpos era uma forma de evitar uma “vingança xamânica” e negar aos padres a tão propalada imortalidade. Baseado nas descrições de Montoya, Fausto sugere que a imortalidade era um dos pontos em disputa. A beira da morte, os missionários afrontavam aos seus matadores dizendo-lhes que podiam matar o corpo, mas não a alma” (OLIVEIRA, 2010, p. 326). Isso teria acontecido com Gonzáles, que, segundo os relatos dos indígenas presos e interrogados após, teria falado ternamente com os indígenas mesmo depois de considerado morto, e com o também padre Cristóval de Mendoza, o que, penso, estimulou os nativos a tomarem medidas para alcançar a completa destruição não só do corpo, mas da alma dos padres. Em uma sociedade como

para o cristianismo, o desbatismo era uma inversão do rito para desfazer o feitiço do padre. Era devolvido ao índio o seu ser antigo, o que o reintegrava nas tradições religiosas do grupo. Era o feitiço usado contra o feiticeiro” (OLIVEIRA, 2010, p. 329).

Embora não seja minha intenção, nesse trabalho, a discussão mais ampla da dimensão indígena, dos elementos culturais nativos e das trocas simbólicas envolvidas nessa relação, é necessário apontar que eles estão diretamente imbricados na vida e morte de Gonzáles. Como conclusão à análise dos trabalhos de Carlos Teschauer sobre o paraguaio, é importante destacar que ele

compôs sua hagiografia com muitas limitações documentais, se comparado a Blanco e Jaeger. Não teve acesso, por exemplo, às cartas de Boroa, Ferrufino, Romero e Trujillo, sobre a morte de Roque. Suas fontes principais foram as cartas anuais, os processos instaurados no século XVII, que leu na obra de Blanco⁴¹, a Conquista Espiritual de Montoya e a obra de Techo. Apoiou-se também em historiadores como Southey, Lozano, Charlevoix e Guevara. Em relação às fontes, vale lembrar o inestimável auxílio que recebeu de Pablo Hernandez. Em viagem a Buenos Aires em 1904, Hernandez, que juntava material para escrever *Organización social de las doctrinas Guaraníes*, disponibilizou-lhe um amplo repertório de fontes sobre as reduções jesuíticas que estavam em seu poder (OLIVEIRA, 2010, p. 441) [grifo no original].

Assim, mesmo com essas limitações, Teschauer conseguiu construir textos que deram conta de todos os requisitos de uma hagiografia clássica, com adição de elementos históricos. Seu trabalho deixaria uma marca fundamental na historiografia riograndense, mas, também, em autores que se debruçaram sobre a vida de Gonzáles depois dele, como Blanco e Jaeger, como se verá abaixo.

2.2.2 Roque Gonzáles em José María Blanco: a solidez documental em nome da canonização

De todos os autores que dedicaram trabalhos ao padre Roque Gonzáles, José María Blanco é, certamente, o mais importante. Sua *História Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, Mártires del Caaró e Yjuhi*, publicada em 1929, em Buenos Aires, segue

a Guaraní, que tinha o costume de enterrar seus mortos, sempre que possível, com cerâmicas que impedissem o espírito que ficava com o corpo de voltar para a tribo para os atormentar os vivos (inclusive colocando comida e água junto ao corpo para evitar que o corpo fosse consumido por um espírito ruim), possivelmente haveria um receio dos amotinados que os padres representariam algum risco para a tribo mesmo depois da morte (sobre as práticas mortuárias dos Tupi, cf. RIZZARDO, 2017).

⁴¹ Lembrando que isso não é verdadeiro para os primeiros trabalhos de Teschauer, visto que ele os lançou antes da publicação da *História Documentada de Blanco*. Somente a reedição de sua obra contaria com esse suporte material mais alargado.

sendo o texto com fontes mais ricas sobre o “mártir”, abarcando toda a documentação então disponível sobre Gonzáles, incluindo os manuscritos dos primeiros passos do processo de canonização, abertos ainda em 1629. Além disso, ela possui uma longa hagiografia que usa a documentação como fonte histórica para confirmar as informações.

Esse texto é fruto de um jesuíta de seu tempo, e, portanto, para analisar o trabalho de José María Blanco sobre Gonzáles, considero fundamental pensar, primeiramente, quem ele foi, e de que época e local falou, já que o texto que escreveu sobre o “mártir do Caaró” foi um dos pilares para a retomada e conclusão do processo de beatificação deste, em 1934. As informações biográficas sobre o padre Blanco são escassas e difíceis de serem encontradas⁴². Penso que isso explique porque mesmo trabalhos acadêmicos amplos sobre Gonzáles, como o de Oliveira (2010), não tragam elementos biográficos sobre ele. Acredito que isso é uma perda importante, visto que Blanco é o hagiógrafo mais importante sobre o “mártir do Caaró”, e saber quem ele foi contribui para pensar como e porque escreveu esse texto.

Blanco é um dos muitos jesuítas acadêmicos que se dedicaram a estudos em múltiplas áreas do conhecimento, com formação mais ampla. Nascendo em 16 de novembro de 1878 em Silleda (na província de Pontevedra, Espanha) e falecendo em 9 de agosto de 1957 em Buenos Aires, Argentina, imigrou com seus pais para este país no final do século XIX, entrando em 1892 no seminário diocesano local. Ele ingressaria na Companhia de Jesus quatro anos mais tarde, sendo enviado para a Espanha, após o noviciado, para realizar estudos de filosofia, entre 1898 e 1905, se dividindo entre Saragoça e Tortosa. Enquanto ministrava aulas de matemática e física no colégio de Saragoça, fez estudos durante os verões em Tortosa em ciências, sob direção do padre Jaime Pujiula (um jesuíta espanhol especialista em História Natural e Biologia). A formação em teologia de Blanco se deu entre 1908 e 1912, também em Tortosa, e após realizar a última parte dos exames da Companhia, entre 1912 e 1913 em Manresa, voltou para a Argentina (STORNI, 2001).

Após ordenado, Blanco iria dar aulas no Colégio Del Salvador de Buenos Aires, e, depois de um ano lecionando no seminário de Montevideú, seria designado para ensinar astronomia, química, ciências naturais e física no seminário de Villa Devoto, em Buenos Aires, onde ficou de 1916 a 1923. Ministraria essas matérias ainda no mesmo colégio de Salvador

⁴² Em uma pesquisa rápida na internet, apenas inserindo o nome de Blanco, nem é possível achar dados sobre ele, e mesmo pesquisadores como Paulo Rogério de Oliveira não se preocuparam em historicizá-lo. Sempre referido apenas como José María Blanco nas fontes e trabalhos publicados por ele, e por outros pesquisadores que o citaram, seu nome completo é José María Blanco Gerpe, e apenas com o último sobrenome é possível achar alguns dados. Embora em países hispânicos o sobrenome paterno seja colocado antes do materno, a falta desse último sobrenome dificulta sobremaneira no encontro de informações biográficas sobre Blanco, que, mesmo quando encontradas, não são aprofundadas.

entre 1923-1936 e 1943-1957, período entremeado pela aceitação para ser reitor do colégio de San José de Córdoba, entre 1937 e 1942 (STORNI, 2001).

O campo de trabalho mais importante de Blanco para o objeto dessa dissertação, porém, se deu na escrita científica. Publicando vários artigos na revista *Estudios* desde 1916, e sendo seu diretor entre 1925 e 1957, escreveria em diversos outros periódicos (incluindo *El Mensajero del Corazón de Jesús*, além de ser um dos fundadores da revista *El Salvador*) sobre temas diversos, incluindo a devoção, os Exercícios Espirituais e a história. Blanco ainda realizaria, por mais de 20 anos, conferências científicas em muitas cidades da Argentina, e seria um assíduo participante da *Academia Literaria del Plata*, da qual foi diretor⁴³.

Dois de seus trabalhos mais importantes seriam a *História Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, Mártires del Caaró e Yjuhí*, de 1929 (que é o trabalho sobre o qual aqui me debruço), e a *História Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del hermano Diego de Montalbán de la Compañía de Jesús, Mártires de Elicura en Arauco*, 1937 (STORNI, 2001). Ambos esses textos seguem uma estrutura muito semelhante, tanto no tratamento das fontes quanto na organização interna, e considero que podem ser pensados como textos de fôlego visando a promoção da imagem de “virtuosos” da Companhia, para mover os seus processos de beatificação. É preciso citar, ainda, que ele publicou, em 1931, mais um livro centrado em Gonzáles, intitulado *Los mártires del Caaró e Yjuhí: compendio de la historia de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, primeros mártires de las misiones guaranícas*⁴⁴.

A contribuição de Blanco para a história e devoção da Companhia, não só na Argentina, mas também no Chile, Uruguai e Paraguai, portanto, seria importante, e, no caso de Roque Gonzáles, fundamental para pensar a vida e morte dele. Seu interesse em muitas áreas distintas, da física e química à história e psicologia por trás dos Exercícios Espirituais, é prova da formação plural dos jesuítas, e de um sujeito em busca de uma compreensão mais ampla de muitos temas. Isso, porém, não apaga a intencionalidade da sua escrita, especialmente em obras

⁴³ Compreendendo, aqui, que o ambiente intelectual que Blanco desenvolveu seus trabalhos deve ter sido permeado, em parte, pelas ideias da Nueva Escuela Histórica Argentina. Sobre o tema, cf. Mariana Schlosser, 2020.

⁴⁴ Só tomei conhecimento desse texto no final da escrita do presente trabalho. Ele não é citado por outros trabalhos que pesquisei, e não foi encontrado nas bibliotecas que tive acesso. Acredito, porém, que deva ser uma versão da hagiografia que ele escreveu na *História Documentada*, porém mais resumida e sem a ampla documentação primária, semelhante aos textos de Teschauer e Jaeger. Sua publicação, em 1931, corresponde ao período em que o processo de beatificação de Gonzáles estava novamente em andamento, e penso que foi mais uma das obras utilizadas para gerar devoção e tensionar a sequência dos trabalhos no Vaticano.

como a História Documentada, o que deve motivar em cuidados metodológicos para a leitura de seu texto.

É preciso definir que a grande importância da obra de Blanco se dá pela reunião e publicação do grande volume de documentos sobre a vida de Gonzáles, resultado dos primeiros passos do processo de beatificação, aberto pouco depois da morte do mártir. Todo esse volume de escritos, porém, acabou sendo perdido por algum motivo desconhecido, e o processo ficou, por um longo tempo, parado. Foi só no início do século XX que a documentação foi encontrada no Archivo General de la Nación, na Argentina, e pôde ser utilizado para a reabertura dos trâmites para a beatificação de Gonzáles, no Vaticano.

Blanco foi o padre jesuíta que ficou encarregado, então, de analisar todo o vasto volume de manuscritos e construir um texto que os utilizasse como forma de provar a santidade do “mártir do Caaró”. Embora a obra resultante desse estudo (a História Documentada, de 1929) traga elementos historiográficos úteis para pensar a vida de Gonzáles, e métodos de análise centrados numa cientificidade histórica vigente no período, a intencionalidade do texto não foi, em nenhum momento, ocultada. No Prólogo do volume, Rômulo Carbia afirma que “dirigido primordialmente a justificar la aspiración de las repúblicas del Plata, a que el Padre Roque González de Santa Cruz y sus compañeros martirizados por la Fe, asciendan a la glorificación del altar” (CARBIA, 1929, p. 8). Isso aponta a clara intenção de promover a imagem do mártir, tanto para um público mais amplo quanto para agentes da então Congregação dos Ritos, que estavam lidando com a reabertura da causa. Esse foi o período das comemorações do tricentenário do martírio, como se verá no capítulo 4, e a obra do padre Blanco, e suas ações, vêm para alimentar e auxiliar nessa construção simbólica.

Carbia vai adicionar, logo depois, que “en el se aborda el asunto de esa conquista, sino, en especial, porque se lo trata con serenidad científica, sobre elementos documentales de incuestionable significación, y sin otro objetivo cierto que el de la exposición de la verdad” (CARBIA, 1929, p. 8). Aqui se apresenta uma visão positivista do século XIX, e que ainda trazia efeitos nas primeiras décadas do XX, de que era possível construir conhecimento científico objetivo, a partir de documentos fidedignos, e não contaminados pela subjetividade de seus autores. O que Carbia busca ressaltar sobre o trabalho de Blanco, portanto, é a cientificidade da obra e o afastamento de hagiografias tradicionais: “La hagiografía nos tiene acostumbrados a desbordes de entusiasmo poco propicios a la serena contemplación de la verdad histórica. Creo que por ese flanco no será batible el nuevo libro” (CARBIA, 1929, p. 8). O trabalho de Blanco, dessa forma, se distanciaria de uma tradição hagiográfica católica mais geral, que, a partir de construções retóricas engrandecedoras e acríicas, cheias de adjetivos

rebuscados, induziria à veneração do virtuoso biografado, passando por cima da verdade histórica.

Iniciando, na Introdução, por um rápido levantamento dos trabalhos que haviam citado a trajetória de Gonzáles, Blanco vai ressaltar, como visto anteriormente, como todos eles pecavam pela ausência de cuidado com algumas informações (tanto em cronologia quanto pelos fatos trazidos), e pela falta de acesso às fontes primárias que ele possuía. Mais do que isso, fica aparente que Blanco se coloca como um historiador moderno (ao lado de Teschauer, que teria sido, para ele, o fundador dessa nova historiografia sobre Gonzáles), que apresenta um texto liberto das amarras hagiográficas e de estilo, com metodologias mais capazes de alcançar a verdade dos fatos. Isso vai ser acompanhado e complementado, após, pela apresentação da visão metodológica que ele acreditava ter imprimido no texto:

No será [...] necesario echar mano de magnificencias de estilo, ni siquiera para trazar el fondo verdaderamente legendario sobre que se proyecten en toda su magnitud los acontecimientos. Nos bastará ir ordenando los dichos de los actores y de los testigos presenciales inmediatos, para que descuelle la persona por sí misma con la sencillez homérica de quien narra los propios heroísmos, como si se tratara de cosas ordinárias. Y ese es el critério que nos guía en estas páginas, en las cuales la originalid ha de consistir en que el historiador hable lo menos posible, dejando la palabra a los que conocieron intuitivamente las cosas (BLANCO, 1929, p. 11).

Aqui fica evidente uma metodologia muito influenciada, como observado, pelos historiadores positivistas do período de forma mais geral, mas que, também, revela uma tradição de escrita jesuíta, como se verá adiante. O autor deveria, assim, desaparecer do relato, evitar o uso de figuras retóricas que influenciassem na construção do objeto, e apenas apresentar os dados dos documentos tal e qual foram registrados. Dessa forma, Blanco acreditava que, falando o menos possível, e deixando os personagens do passado (que construíram os manuscritos, e que haviam visto e interagido com os eventos da vida e morte de Gonzáles) que analisava aparecerem, era possível chegar a uma verdade absoluta, cristalizada no tempo pelo documento, e que evidenciaria a santidade do mártir.

Para além da consideração de que essa estratégia metodológica para a escrita da história hoje é pensada como inadequada e até motivada por uma crença ingênua na objetividade do documento, e de que o pesquisador não é neutro em suas considerações e está diretamente imbricado na narrativa (como visto na discussão sobre biografia), essa metodologia alegada por Blanco não se sustenta quando se parte para o estudo do que ele escreveu sobre Gonzáles. Na introdução ao “mártir do Caaró”, ele vai declarar que

La vida del Padre Roque González de Santa Cruz, que nace entre el estruendo de las armas, y crece entre las faenas de los indios, y sube las gradas del altar con el perfume de su pureza; que entra a formar parte de las milicias de Cristo para consagrarse por entero a la salvación de las almas, y remonta los ríos caudalosos, y cruza las selvas enmarañadas, y penetra en las chozas de los indios para llevarles con la luz de la fe las divinas esperanzas de sus eterno destinos, envueltas en las ventajas temporales de la vida civilizada; que deprecia los peligros de la vida, y chega hasta el derramamiento de su sangre, después de cual se goza em las Reducciones por él fundadas (BLANCO, 1929, p. 17).

Aqui se tem a apresentação de um ser imaculado, que teve, durante toda a vida, um objetivo claro de cristianizar populações indígenas, e um caminho unilinear, glorioso até na morte, sem dúvidas ou desvios (muito semelhante à Ilusão Biográfica criticada por Pierre Bourdieu). Isso é complementado pela consideração do contexto histórico conturbado do início da colonização do Paraguai, e no qual Gonzáles cresceu:

Pero así como los nenúfares extienden sobre las aguas estancadas y corrompidas el manto verde de sus hojas acorazonadas, y se cubren de flores blancas con la pureza de la nieve, que perfuman con sus aromas el ambiente em que se vem obligadas a crescer; así a hidalguía española, en la que la fe cristiana va entrelazada a la pureza de la sangre, produjo flores de pureza y hasta de heroísmos, aun en medio de la corrupción de la sociedad em que se ha visto forzada a desenvolverse (BLANCO, 1929, p. 35).

A vida de Gonzáles, para Blanco, portanto, só vai ganhar tanto brilho pelo contraste com o ambiente de deturpação de valores e moral que era o Paraguai no final do século XVI e início do XVII. Essa consideração poética de Gonzáles como uma flor nascida em um ambiente pútrido, aliás, não é somente dele, e traz semelhanças com a forma como Carlos Teschauer (1909), o descreve. A referência à qualidade do trabalho deste, por Blanco, na introdução do texto de 1929, confirma a conexão e a influência do padre radicado no Rio Grande do Sul para a escrita do jesuíta espanhol. Esse trecho ainda seria aproveitado por Jaeger, como se verá adiante.

O Gonzáles que se apresenta em Blanco, portanto, é um ser com condição nobre e diferenciação de seu entorno. Isso, que está presente em praticamente todos os trabalhos sobre o “mártir do Caaró”, para além de uma mera consideração da sua pretensa aproximação de uma nobreza de sangue, tem outros significados latentes. Ao discorrer sobre a formação inicial do Paraguai colonial, Blanco vai apontar como o pequeno número de europeus que vinha nas primeiras expedições para a América, em sua maioria homens, que para viabilizar uma colonização, tiveram que tomar mulheres indígenas para casar e constituir famílias que

permitissem o início dos povoamentos⁴⁵. Isso gerou uma sociedade profundamente miscigenada em todos os sentidos, com uma integração entre o universo nativo e o espanhol, mesmo que o componente indígena tenha sido reprimido e visto como nocivo. Prova disso é a consideração de Blanco de que a “mestiçagem disseminou corrupção dos costumes” (BLANCO, 1929, p. 33).

Dessa forma, afirmar que Gonzáles possuiria um sangue nobre e diferenciado garantia não só uma distinção e aproximação do poder, mas o reforço dos valores considerados positivos da cultura europeia, e condenar a nativa, vista como fonte do pecado. Ele seria, portanto, um indivíduo que, pela graça divina nele depositada, teria ficado imune às influências nocivas de seu meio desde o nascimento, para alcançar o perfeito cumprimento da vontade de Deus durante sua vida. Esse espírito virtuoso teria se desenvolvido, para Blanco, desde a infância do padre paraguaio:

Sus coetáneos le veían con admiración crecer en edad, sabiduría y gracia, delante de Dios y de los hombres. Y ese, que es el elogio que el Espíritu Santo tributa al Verbo hecho carne para la redención del mundo en las horas ocultas de su infancia, es también el compendio de la vida inocente y activamente virtuosa del Padre Roque González, en el tiempo en que se dispuso a ser instrumento dócil y útil en manos de la divina Providencia (BLANCO, 1929, p. 48).

Aqui, há, novamente, a clara aproximação de Gonzáles da vida de Jesus e das passagens bíblicas em Lucas 2:52, onde é afirmado que ele “crescia em sabedoria, em estatura e em graça”, e em Lucas 1:80: “o menino crescia e se fortalecia em espírito”; onde a infância de Cristo (que foi pouco descrita na Bíblia, como a do paraguaio é descrita na documentação), é vista como um momento de contínuo crescimento em graça e sabedoria. Isso, como visto anteriormente em Teschauer, é uma estratégia clássica de hagiografias, de realizar a conexão do virtuoso biografado ao cânon bíblico e cristão, sempre buscando referências anteriores que possam engrandecer o santo, e aumentar suas virtudes. Como destaca Sobral (2005, p. 101), é comum o uso, em hagiografias, de trechos como esses de Lucas, que revelam a precocidade do biografado, e em geral são empregados em conjunto com construções narrativas como a consideração de que o biografado, na infância, tinha mais interesses em orações do que em brincadeiras.

Além disso, esse trecho de Blanco aponta para o reconhecimento precoce dos contemporâneos das virtudes de Gonzáles, que teria reputação em toda a região mesmo antes

⁴⁵ Não entrando, aqui, nas relações mais amplas e complexas que os indígenas possuíam de formar, com a entrega de mulheres, laços de compadrio e parentesco que pudessem favorecer e fortalecer as alianças políticas, que, muitas vezes, não eram percebidas em toda a sua extensão simbólica pelos espanhóis.

da realização de seus feitos missionários. Esse seu relacionamento com a sociedade e os indígenas do Paraguai seria, ainda, melhor explorado pelo autor na seguinte passagem:

Su genio de caudillo del bien que se desprende de todas las narraciones que de su vida hacen los testigos oculares, tuvo éxitos rotundos, dándole el dominio de las almas, porque supo apoderarse de ellas haciéndose todo a todos desde sus primeros años. Bondoso y paciente em las impertinencias, cariñoso hasta la benignidad com los buenos, desprendido hasta la prodigalidad con los necesitados, sencillo con los mayores, tuvo para con los iguales la condescendencia de la virtud, que engendra todas las simpatías del compañerismo sano (BLANCO, 1929, p. 46).

Esse trecho é importante não só para perceber como Blanco descreve as relações de Gonzáles com a sociedade paraguaia colonial circundante, mas, também, como elas influem na construção hagiográfica. Ao defini-lo como um “*caudillo bondoso*”, há a clara intenção de opor ele à imagem dos *caudillos* do período, governadores que, até então, haviam causados muitos conflitos e golpes pela tomada e manutenção do poder na região. O pano de fundo histórico trazido para contextualizar o início da colonização americana, e como a região de Assunção passou por embates pela legitimidade dos governadores, é indicativo dessa intencionalidade de opor as ações de Gonzáles a desses sujeitos, em forma de contraste moral.

Além disso, a descrição da habilidade na missionarização, e porte social diferenciado com todos os estratos sociais, aponta para um sujeito com aptidões particulares para o relacionamento com o outro, que saberia adaptar sua mensagem e postura ao emissário conforme a necessidade, e que interagiria com todos os estamentos presentes na região. Gonzáles, vindo de família nobre da Assunção colonial, com um irmão que foi, em um período, o governador interino da cidade, e com outro irmão casado com uma filha do governador Saavedra, certamente teve oportunidade de interagir com as altas esferas do poder hispânico, mas, também, pela ação missionária, com muitas populações indígenas, e com os colonos nos períodos em que foi pároco na Catedral de Assunção. Assim, certamente teve a chance de entrar em contato com interlocutores de várias origens, e isso moldou seu *modus operandi* enquanto jesuíta. Em Blanco, porém, isso aparece como uma habilidade natural de Gonzáles, como se ele a houvesse adquirido de nascença, não tivessem havido conflitos com os sujeitos com quem interagiu⁴⁶, e ele tivesse personificado uma postura uniforme e clara em todos esses encontros.

⁴⁶ Em uma passagem, Blanco cita um conflito envolvendo Gonzáles, quando as constantes críticas de seus colegas contra ele, pela falta de paciência com os novatos, e sua resistência para ensinar-lhes a língua guarani, chegaram ao Geral Mucio Vitelleschi. Este escreveu, então, uma advertência para o padre paraguaio, nos seguintes termos: “Muy gran lengua me dicen ser el Padre Roque González, que está en el Paraná; pero como la condición no es apacible y anda con escrúpulos, síguese poco gusto en sus compañeros; avisolo a Vuestra Reverencia para que procure de él de las cosas; una, que se vaya a la mano tratando con más suavidad y afabilidad; otra, que con la misma enseñe la lengua a sus compañeros, poniéndole delante lo mucho que en ello servirá a la Divina Majestad,

Sua dedicação à cristianização de populações indígenas, ainda, confluiria com o próprio momento histórico vivido no Paraguai. O sistema de *encomiendas*, então vigente, na prática levava à servidão de muitos indígenas, que eram utilizados pelos colonos europeus em todos os trabalhos. Alguns grupos nativos se sentiam oprimidos por esse modelo, e ofereceram resistência para o avanço europeu (não por acaso, Blanco aponta que os “Guaraníes, que desde que fueron encomendados, andaban siempre ansiosos de su libertad” (BLANCO, 1929, p. 90)). Dessa forma, “o abandono das doutrinas e os males trazidos pela ‘encomienda’ havia lançado os indígenas das regiões próximas de Assunção numa miserável servidão. Roque parecia ser o homem certo para resgatá-los” (OLIVEIRA, 2010, p. 444).

São comuns, na literatura sobre o paraguai, assim, as referências a forma como os indígenas eram tratados pelos colonos, e como isso impactou na ação missionária de Gonzáles. Foi preciso muita negociação e avanços lentos para ele conseguir penetrar no sertão americano, e são constantes as indicações de que os nativos tinham receios de aceitar a ação dos jesuítas, temendo que seria apenas um primeiro passo para a dominação dos espanhóis, o que os fazia limitar o avanço dos missionários⁴⁷ (o próprio Ñezú teria aceitado a instalação da redução do Caaró à contragosto).

cooperando con ese medio al bien espiritual de esas almas” (BLANCO, 1929, p. 81). Essa dura advertência não é escondida por Blanco, que a considera, porém, de forma admirada e quase indignada, como injustificável, visto a falta de outras referências, na documentação, a quaisquer atos nocivos cometidos por Gonzáles (que, pelo contrário, só deixariam registrados elogios à sua conduta e virtudes). Para Blanco, portanto, “echarse en cara esos defectos” (BLANCO, 1929, p. 81) é absurdo e desnecessário, e ele questiona a própria veracidade das queixas enviadas pelos colegas do paraguai, e um excesso na advertência do Geral. Jaeger também citou esse trecho, e, da mesma forma que Blanco, aponta que essa seria a única referência a um evento negativo envolvendo Gonzáles de ser diminuída “porque no processo de beatificação, o Promotor Geral da Fé, cujo ofício é examinar, criticar e atacar com implacável rigor todos os pontos vulneráveis do candidato às honras dos altares, nem sequer tomou conhecimento desse aviso do padre geral, embora o padre José Maria Blanco o tivesse mencionado expressamente no seu depoimento feito em 1929 na cidade de Buenos Aires” (JAEGER, 1940, p. 139). A advertência para Jaeger, dessa forma, revela estranheza, e a única explicação para ela seria um engano, um mal entendido causado por “algum missionário novato, *ardente estudioso do guarani*, [que] ao procurar padre Roque para lhe socorrer com as dificuldades da língua, pode não ter encontrado a melhor disposição do atarefadíssimo mestre. Descontente e precipitado, o *discípulo* teria escrito uma carta ao padre Vitelleschi. Mas os atentos hagiógrafos se apressaram em desfazer o engano e devolver ao herói a reputação imaculada. Afinal, generosidade e paciência, segundo os critérios de santidade, são virtudes indispensáveis ao candidato a santo” (OLIVEIRA, 2010, p. 431) [grifos no original]. As relações de Gonzáles, dessa forma, precisam ser colocadas em toda essa perspectiva hagiográfica que procura apagar ou diminuir as faltas e conflitos em torno da figura do virtuoso.

⁴⁷ Não esquecendo, aqui, que nem todos os grupos e caciques estavam de acordo com o relacionamento com os europeus, já que a concentração nos povoados missionários, reduzindo-os em um local fixo, trazia impactos para a captação e produção de alimentos, a forma de moradia, a forma de celebrar e de relacionar com o espiritual, os modos de se relacionar com a morte, de construção dos laços familiares (com a imposição da monogamia sendo um dos motivos pelos quais caciques como Ñezú estariam descontentes com os padres), e até a forma de dar nomes às pessoas e aos objetos. Isso, trazido em muitos textos, revela um relacionamento, com os padres jesuítas, bem mais complexo do que a mera consideração de que as *encomiendas* sozinhas impediriam seu avanço. Mesmo assim, essa instituição de trabalho certamente impactou as relações iniciais, e ajudam a explicar porque, por longos anos, Gonzáles não pôde avançar para o interior do Rio Grande do Sul, impedido pela belicosidade dos Guarani que estavam descontentes com o tratamento recebido pelos espanhóis. Esse relacionamento, portanto, era mais denso e complicado do que pode parecer a princípio. Em uma troca de cartas com o irmão, Don Francisco, que

A ação missionária de Gonzáles, dessa forma, é inserida, por Blanco, no contexto histórico da colonização inicial do território, e da criação da Província Jesuíta do Paraguai:

Cuando la provincia del Paraguay estaba en sus laboriosos comienzos, quiso el Señor enriquecerla con un varón apostólico, adaptado ya al ambiente de la vida sacrificada de las selvas, profundo conocedor de la psicología india, poseedor de todos los resortes de la lengua guaraní, de gran ascendiente por las vinculaciones de su familia entre los españoles, y de tan relevantes prendas entre el clero de aquella época en la Asunción (BLANCO, 1929, p. 64).

Diferente de outros trabalhos históricos supracitados, porém, que diluíam as ações do paraguaio dentro desse quadro mais amplo, Blanco tem a preocupação de enfatizar sua excepcionalidade e papel crucial para o sucesso inicial da ação jesuíta entre os nativos. Esse papel de “virtuoso destemido” ante as dificuldades de cristianizar nativos descontentes com sua presença (muitos deles mantendo costumes e vícios considerados terríveis pelos padres), é complementado, por Blanco, pelo que Oliveira (2010, p. 445), considera como um “rosário das virtudes do herói”, que é desfiado no texto:

Rudo para los trabajos, incansable para la fadiga, intrépido para las dificultades, generoso para dar la vida en tantos peligros arrojados por Cristo, se yergue la figura del Padre Roque González serena y conquistadora, que fué menester la derribaran de un golpe de itaizá, para atajarle los pasos de sus conquistas [...] Su fe inquebrantable, y los fuegos de su caridad envueltos en los resplandores de su esperanza, con la cual olvidado por completo de sí mismo, corría desalado a abrirles a los infieles las puertas del paraíso (BLANCO, 1929, p. 75).

A tônica do trabalho missionário de Gonzáles, no texto de Blanco, portanto, vai ser sempre definida por esses elementos edificantes, e a ampla capacidade apresentada. Ela seria marcada pela multiplicidade de funções que teve que desempenhar, muitas vezes por necessidade, nas missões. Dessa forma, era “menester que se multiplicase, haciendo de médico, agricultor, catequista e intermediário de paz entre los indios⁴⁸ (BLANCO, 1929, p. 93). A

então era Tenente Geral de Assunção, e que acusava os jesuítas de levarem os indígenas a resistir aos trabalhos que estariam obrigados a fazer, Gonzáles realizou uma enfática defesa dos nativos, e revelou um conhecimento fino das disposições reais sobre o tema. Acusando a ganancia dos *encomenderos* de causar muitas violências e castigos aos indígenas, Gonzáles aponta que estes teriam, muitas vezes, retirado dos jesuítas os nativos que seriam cristianizados. Dando o exemplo de Hernandarias, aponta como ele os deu liberdade a muitos indígenas, e defende o fim dos abusos, dizendo que nenhuma disposição real os autoriza. Sobre os *encomenderos*, cita ainda que eles não pagavam aos nativos o que lhes era devido, e que se recusava a confessar gente que fez tanto mal, e que não reconheciam seus pecados, quanto mais restituir os indígenas e reabilitar-se. Para Blanco, essa disposição mostra “la profunda convicción del valiente misionero, acerca de la justicia que asistía a los indios, y de las energias con que estaba dispuesto a luchar contra cuantos pretendieran cerrar la puerta del evangelio con las sombras de la esclavitud (BLANCO, 1929, p. 116).

⁴⁸ Há algumas referências ao padre Gonzáles desempenhando o papel de médico durante surtos de doenças entre os indígenas em algumas missões. Isso traz elementos úteis para pensar, a partir dos trabalhos de Guillermo Furlong (1994) e Eliane Deckmann Fleck (2014), dentre outros, o papel complexo realizado pelos jesuítas nas

precariedade de bens e ferramentas, assim, desempenhava um papel importante na organização das missões, e os jesuítas precisavam fazer adaptações e empreender uma série de funções que não diretamente as espirituais.

Muito minucioso com os dados e as fontes, Blanco vai descrever todos os avanços missionários de Gonzáles, do Paraguai à Argentina, do Uruguai ao Rio Grande do Sul e ao Paraná, abrindo caminhos para o sertão até então nunca trilhados por europeus, que trouxeram glória para Assunção, e garantiram a admiração de seus contemporâneos:

Hijo de padres nobles, emparentado con el tres veces Gobernador del Paraguay, Hernando Arias de Saavedra; hermano de Francisco González de Santa Cruz, varias veces Teniente de Gobernador de la Asunción; hombre de alta significación entre el clero secular, que para huir las honras curiales se despidió del mundo y entro en la Compañía de Jesús, fué derramando un torrente de luz con las hazañas legendarias que trazaron la trayectoria de sus conquistas espirituales (BLANCO, 1929, p. 233).

Toda essa construção hagiográfica, da vida e morte de Gonzáles, é complementada, por Blanco, pela apresentação dos arquivos que possuem documentos ou textos sobre o tema, a exposição dos passos tomados para a beatificação do paraguaio desde 1629, e uma descrição completa dos festejos do tricentenário do martírio, com as atividades desenvolvidas em cada colégio, Igreja e cidade. Além disso, há a exposição da chegada do coração de Gonzáles à América depois de quase 300 anos em Roma, e documentos que comprovariam sua autenticidade.

A documentação que se segue, e que abrange a maior parte do volume, está separada de forma lógica, partindo do Processo Ordinário instituído em 1629 em Buenos Aires, e passando para todas as cartas anuais que tratam de Gonzáles, desde seu período em vida, até o que se escreveu sobre ele após 1628. No final, um apêndice reúne outras cartas, enviadas para a *Real Audiência de la Plata* e para o monarca espanhol, dando conta dos acontecimentos envolvendo o “mártir do Caaró” e seus companheiros. A documentação ocupa 364 páginas do volume, e é o apanhado mais rico disponível para levantar as informações sobre a vida e morte dos jesuítas, e a que vem alimentado estudos sobre Gonzáles desde então, servindo como base para a fundamentação da reabertura do processo de beatificação.

reduções, que, não raro, tinham que fazer adaptações com elementos locais para garantir a sequência dos trabalhos. Como apontado por Ivone Del Valle, pensando sobre a corporalidade dos jesuítas, e as referências, nos documentos, à necessidade de ter um corpo super humano para suportar as dificuldades nas missões, era preciso “un cuerpo capaz de multiplicarse, desdoblarse y hacer la labor de vários hombres: actuar en la misión como arquitecto, ganadero, músico, administrador, evangelizador. Una serie continua de actividades que mantenían al misionero laborando sin descanso para crear de ‘la nada’ (el desierto, el baldío, la montaña) una vida civilizada con la transmisión de determinadas tecnologías (arquitectura, ganadería, agricultura) que transformarían el entorno y la vida de sus habitantes” (DEL VALLE, 2009, p. 67).

O trabalho de Blanco, de 1929, precisa ser pensado como inserido dentro do esforço pela retomada do processo de beatificação de Gonzáles, que estava parado há bastante tempo pelo desaparecimento da documentação. A clara intencionalidade da escrita, com o uso de adjetivos engrandecedores e passagens poéticas, e a apresentação da vida do mártir como um todo uniforme e unidirecional, visa a promoção da imagem dele, e comprovação de sua santidade. Além disso, essas considerações aproximam o trabalho de Blanco de textos hagiográficos clássicos, mas revela muito, também, de uma historiografia jesuíta.

Mesmo assim, é preciso apontar que o autor, mais do que outros pesquisadores do tema, teve muito cuidado com a checagem de informações, citação dos arquivos e bancos de dados que utilizou, e uso bem pensado da documentação disponível. Além disso, corrigiu erros trazidos por textos anteriores, fazendo, dessa forma, uma revisão bibliográfica mais crítica que seus pares.

Tudo isso, porém, não o faria escapar da repetição de fórmulas hagiográficas tradicionais, de uma visão unilinear da vida de Gonzáles, encadeando os documentos em um transcurso coerente e lógico, e colocando o ideal de um jesuíta “santo” como a tônica que definiria todos os passos de sua vida, desde a mais tenra infância, até o glorioso martírio, em 1628. Blanco, assim,

é o melhor exemplo do historiador científico, rigoroso com datas e documentos, e do hagiógrafo devoto, que celebra a todo instante as virtudes e o heroísmo do candidato a santo [...] Blanco é o grande exemplo da fusão, no melhor estilo bollandista, do historiador com o hagiógrafo. Realizou com grande habilidade o cruzamento das duas áreas ao promover a glorificação do santo apoiado em ampla base documental. A concepção da obra, uma *historia documentada*, já indica o lugar da história na hagiografia (OLIVEIRA, 2010, p. 442-443) [grifo no original].

Não se pode, portanto, pensar na História Documentada, sem refletir sobre todo esse contexto do início do século XX, quando houve o reimpulso para a sequência dos trabalhos de beatificação de Gonzáles. Blanco, especialmente, esteve diretamente envolvido nesse processo, e participou ativamente nos festejos do tricentenário do martírio, estando presente no momento da abertura do relicário contendo o coração do “mártir”, que veio de Roma para a América após séculos. Isso tudo permite ver essa obra basilar para se entender Gonzáles como fruto de um momento histórico importante, tanto do ponto de vista da escrita histórica e hagiográfica quanto da devocional.

2.2.3 Roque Gonzáles em Luiz Gonzaga Jaeger: o regionalismo e o lugar de pertencimento de um santo

O último dos três mais conhecidos autores jesuítas a dedicar obras à vida de Roque Gonzáles, Luiz Gonzaga Jaeger, assim como Teschauer, faz parte do grupo de historiadores jesuítas gaúchos⁴⁹ do século XX. Nascido em 1889 em Bom Jardim (atual Ivoti, Rio Grande do Sul), e falecendo em Porto Alegre em 1963, Jaeger foi padre jesuíta, professor e historiador. Iniciando os seus estudos eclesiais no então Seminário Menor São José, de Pareci Novo, partiu para a Europa no ano de 1909, passando por diversos locais como Portugal (onde ingressou na Companhia de Jesus), Holanda e Saxônia (atual Alemanha), para realizar sua formação.

Jaeger enfrentou uma prisão em Portugal em 1910, e só foi liberto pela intervenção do embaixador brasileiro em Lisboa, Conde de Selir e do Cônsul da Suíça⁵⁰. Se dirigiu, então, para o noviciado na Holanda, em Exaten⁵¹, iniciando os estudos em Filosofia em Valkenburg, e concluindo sua formação no então Seminário Maior de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, onde foi ordenado sacerdote em 1922 (POPPINO, 1965, p. 99; LEITE, 2014, p. 175).

Em 1924 seria designado para o Colégio Anchieta, em Porto Alegre, onde trabalharia como secretário, prefeito geral de disciplina e professor (além de outras funções) até sua morte, em 1963. Assim como Carlos Teschauer, Jaeger é conhecido por sua dedicação à pesquisa histórica e participação no IHGRS, no qual foram companheiros por algum tempo. Se dedicou aos estudos da História do Rio Grande do Sul, especialmente do período das Missões. Sendo um dos fundadores do Instituto Anchietano de Pesquisas (IAP) em 1956, que se tornaria uma referência nos estudos de Arqueologia e Antropologia, cuidou das publicações históricas da instituição, e auxiliando nas demais. Jaeger se dedicou ainda na contribuição a vários periódicos dos jesuítas na região, e ao lançamento de outros, como o “Notícias para os Nossos Amigos”, em 1941; e a coleção Jesuítas no Sul do Brasil, publicada em seis volumes.

⁴⁹ Assim como Teschauer, Jaeger não possuía formação específica em História, sendo ambos diletantes que foram apontados como historiadores pelos textos posteriores, por seu trabalho no IHGRS e em outras instituições de trabalhos historiográficos, e pela escrita de trabalhos históricos sobre a região. É nesse sentido que a consideração deles enquanto historiadores é feita aqui.

⁵⁰ Isto ocorreu quando um levante feito pelo Partido Republicano Português levou à derrubada da monarquia constitucional e a instituição do modelo republicano. Jaeger teria sido preso junto com seus colegas de estudo pelos revolucionários, porém, não encontrei referências a sua real participação no evento.

⁵¹ Jaeger ficou gravemente doente pelo impacto das más condições enfrentadas na prisão em Portugal, que lhe legaram um problema de tuberculose crônica que os médicos acreditavam que lhe custaria a vida. Com o tratamento, porém, ele conseguiu se recuperar parcialmente. Os estudos foram novamente interrompidos após algum tempo, sendo necessário um período de 10 anos para se restabelecer, passado na Colômbia.

Seu papel como escritor, portanto, foi importante para a popularização de temas científicos entre os leigos, e pelo contato próximo que sempre manteve com a comunidade. Seu maior plano como historiador, porém, era a produção de uma grande e completa História da Província Sul-Brasileira, esforços no tema foram impedidos por seu falecimento, em 1963. Os seus manuscritos inacabados seriam, postumamente, organizados e publicados por um colega de Ordem, Arnaldo Bruxel (POPPINO, 1965, p. 99-100; LEITE, 2014, p. 175-176).

Elemento importante, para a presente dissertação, é que Jaeger foi um dos principais promotores da causa de beatificação de Roque Gonzáles e seus companheiros Alonso Rodríguez e Juan del Castillo, publicando uma série de textos onde discutiu não só a vida dos então candidatos, mas, também, buscando clarificar questões até então obscuras, como o local do martírio deles. Essa última questão foi abordada por Jaeger em dois pequenos textos, “A descoberta do lugar do martírio de Roque González de Santa Cruz e Afonso Rodríguez”, de 1933, e “Tragédia do Pirapó. A descoberta de ‘Assunção do Ijuí’, lugar do martírio do beato padre João del Castillo, S.J.”, de 1936, com 14 e 19 páginas, respectivamente. Seu trabalho, cruzando mapas e documentos, entrando em contato com pessoas da região para colher informações, e realizando escavações arqueológicas (em um modo ainda bastante rudimentar e sem as técnicas e cientificidade que esses trabalhos alcançariam após a década de 60), foi o responsável pela definição do local onde teria ocorrido a morte de Gonzáles, Rodrigues e Castillo. Esse esforço de Jaeger permitiu a construção posterior dos santuários do Caaró e de Assunção, no Rio Grande do Sul, que guardam e mantêm viva parte da memória dos “santos missioneiros”⁵².

Ele lançaria, sobre Gonzáles, ainda, “Os heróis do Caaró e Pirapó”, em 1940, e “Os heróis do Caaró e Pirapó”, em 1952⁵³. Esses dois textos mais amplos sobre a vida dos “mártires” possuem várias semelhanças e trechos em comum (sendo o de 1952 uma segunda edição revisada), e por terem sido lançados após a beatificação deles, em 1934, não podem ser

⁵² Não entrei, neste trabalho, no debate sobre a patrimonialização da morte de Gonzáles, e toda a construção turística que, nas últimas décadas, utiliza a figura do mártir do Caaró e seus companheiros (além da de Ñezú) como fonte de simbologia para alimentar o crescimento da renda local e a elaboração de um “espírito missioneiro”. A tese de Oliveira, de 2010, lida de forma bastante sólida com a questão, e percebe as múltiplas camadas envolvidas nessa elaboração, como o “presentismo” utilizado pelos guias locais para fazer os turistas “entrarem” em um passado estático, alcançável pela visita aos locais que envolvem a vida e morte de Gonzáles, e que os convida para reflexão, autodescoberta e aprendizado, em um espaço que gerou contatos interétnicos cristalizados no tempo e espaço.

⁵³ Cujo título completo, na folha de rosto, é “Os Bem-venturados Roque González, Afonso Rodríguez e João de Castillo, Mártires do Caaró e Pirapó”, que faz parte da série “Jesuítas no sul do Brasil”, do qual constitui o primeiro volume. Essa série contaria ainda com uma biografia do padre João Baptista Reus, escrita pelo padre Léo Kohler; a “História das missões orientais do Uruguai”, de Aurélio Porto, em dois volumes; e “A Fisionomia do Rio Grande do Sul”, do padre Balduino Rambo.

percebidos como inseridos dentro do movimento de promoção da causa de Gonzáles para incentivar a sequência dos trabalhos no Vaticano nesse período. Isso, porém, não pode levar à falsa consideração de que Jaeger não participou ativamente dele. A data de 1940, para a publicação do primeiro livro, não é desprovida de sentido, e marcou o quarto centenário da fundação da Companhia de Jesus. Em seu início, ele traz uma dedicatória de Jaeger à Ordem, o que deixa clara a intencionalidade de homenagear os jesuítas por meio da construção da hagiografia de um grande “mártir” americano dela, o primeiro filho da América a ser beatificado pela Igreja (OLIVEIRA, 2010, p. 449).

Além disso, enquanto membro do IHGRS, ao lado de Teschauer, Jaeger bebeu da mesma fonte historiográfica, e esteve presente durante a publicação da terceira edição do livro do colega, em 1928, que, como visto anteriormente, foi lançado em comemoração aos 300 anos do evento. O IHGRS, dessa forma, esteve diretamente empenhado na promoção da imagem de Gonzáles (OLIVEIRA, 2010, p. 448). Jaeger, como citado, enquanto membro dessa instituição, publicou dois pequenos textos sobre sua busca pelos locais em que as mortes dos três padres teriam ocorrido, e, dessa e de outras formas, contribuiu ativamente nas mobilizações para a construção de um culto popular a eles, sendo um dos padres da região que mais lutou pela conclusão do processo em Roma.

Em sua produção, Jaeger, da mesma forma que Teschauer, traz muito claramente uma influência da historiografia jesuíta, mas, também, da que era produzida no IHGRS nesse momento. Ele possui uma escrita condicionada por uma série de pressupostos tradicionais da Companhia de Jesus, valorizando a herança missioneira dos séculos XVII e XVIII para o nascimento da história e sociedade rio-grandenses (um tema considerado nobre no período), defendendo o trabalho missionário dos jesuítas frente a uma historiografia antijesuítica, e elevando figuras chave nesse processo, como Gonzáles. Isso, porém, precisa ser pensado, também, dentro de um contexto mais amplo. Esse momento, final do XIX e primeiras décadas do XX, foi marcado por debates historiográficos intensos sobre o pertencimento da história (isto é, do passado e das “origens”) do RS a uma matriz lusa ou a uma mais ampla, “matriz platina”, como citado anteriormente. Não é minha intenção, aqui, entrar em um debate sobre quantos rios de tinta já foram escritos, mas apenas ressaltar como ele influenciou diretamente na construção das obras de Teschauer e Jaeger:

Até o fim do século XIX dominou no estado o discurso historiográfico denominado por Ieda Gutfreind de “matriz lusitana”. Filiavam-se a essa “matriz” os historiadores que enfatizavam a influência da cultura lusitana na região. Esses historiadores minimizavam as aproximações do Rio Grande do Sul com a região platina. No final do século XIX constitui-se um outro discurso historiográfico que, salientando as

singularidades do estado, vai enfatizar a importância do Prata para a formação histórica do Rio Grande do Sul. As missões jesuíticas orientais vão ser valorizadas como parte da história rio-grandense. As duas matrizes “representam a busca da identidade político-cultural do território sulrio-grandense” [...] Os trabalhos de Teschauer e Jaeger filiam-se à “matriz platina”. Os dois autores derivam a *civilização rio-grandense* das explorações e fundações jesuíticas no oeste do estado. Roque González é apontado com o *fundador dessa brilhante civilização*, conforme a apresentação do livro de Teschauer (OLIVEIRA, 2010, p. 448) [grifos no original].

Embora Teschauer, como visto, traga o componente rio-grandense em seu texto, ele vai ser mais acentuado na escrita de Jaeger⁵⁴. Como natural do RS, esse padre vai valorizar a morte do “mártir” no território gaúcho, e seu papel para a formação das reduções nesse espaço. Ambas as obras (de 1940 e de 1952), portanto, vão começar ressaltando um embate sobre o local de pertencimento da memória de Gonzáles e companheiros. Para Jaeger, pelo menos cinco nações reivindicavam, de forma justa, o pertencimento dos “mártires”: o Paraguai (no qual Gonzáles nasceu [“sendo um filho legítimo de Assunção”], foi formado e desenvolveu seus primeiros trabalhos missionários), a Espanha (da qual Afonso Rodríguez e Juan del Castillo eram originários). Também a Argentina (onde os padres missionaram, Gonzáles fundou a vila de Concepción, uma das mais antigas povoações da região, tendo morrido num espaço que, então, fazia parte do Bispado de Buenos Aires [o que levava, segundo Jaeger, os argentinos a se referir a eles, legitimamente, como mártires rio-platenses]), e o Uruguai (onde não apenas missionou, mas também representava o “teatro de atividade” dos padres, que era chamado de Província do Uruguai). Por fim o Rio Grande do Sul⁵⁵ (onde eles desenvolveram importantes trabalhos missionários e onde foram mortos pelos Guarani) (JAEGER, 1940, p. 9-10; 1952, p. 7-8). Para Jaeger, porém, havia uma solução possível para essa questão:

Mas como os santos tiram ordinariamente os seus títulos do país que santificaram com os seus trabalhos ou que regaram com o seu sangue, ninguém por certo porá em dúvida que o nome de Mártires riograndenses lhes cabe com toda a justiça, porquanto o solo do extremo sul do Brasil lhes bebeu o sangue, e o Rio-Grande-do-Sul lhes conservou inolvidável memória e lhes ergueu o primeiro santuário nos pontos exatos em que tombaram, vitimados pelas armas dos guaranis gaúchos (JAEGER, 1952, p. 8.).

Jaeger, dessa forma, ao considerar o Rio Grande do Sul como espaço mais importante para carregar a memória dos “mártires” no título da beatificação, entra em uma construção

⁵⁴ Não por acaso, Jaeger auxiliou na escrita e publicação de obras como a “Enciclopédia rio-grandense”, em seis volumes, e de textos sobre a introdução do gado no Rio Grande do Sul, as invasões bandeirantes do estado (nas primeiras décadas do XVII), sobre o clero durante a Farroupilha, sobre a expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759 etc., o que aponta sua dedicação e interesse pela história do estado.

⁵⁵ Sem referência ao Brasil, o RS parece ser citado por Jaeger como um espaço próprio, o que reforça seu regionalismo.

retórica que Paulo Oliveira (2010, p. 428) define como “mistura de hagiografia com laivos de regionalismo”, elevando a terra gaúcha a um patamar superior no direito pela memória de Gonzáles e companheiros, por ter sido o local onde o sangue dos jesuítas verteu e teria fecundado a terra, dando origem à civilização rio-grandense. Esse evento traumático seria, portanto, uma base sobre a qual toda a história posterior do estado seria edificada.

A consideração de que muito do esforço para a retomada do processo de beatificação em Roma tenha sido movido por jesuítas sediados no RS, certamente influenciou nessa visão de Jaeger, e foi um dos entraves para o seguimento do processo na Congregação dos Ritos, já que a definição de “mártires riograndenses” não corresponde ao desejo papal de canonizar aqueles que possam representar a fé cristã e servir como exemplo para os fiéis universalmente, e não apenas em um espaço regional (NUNES, 2021). Em Jaeger, portanto, estão misturados

o jesuíta, universal nas suas aspirações, e o historiador patriota, apegado ao seu torrão. O diálogo entre o universal e o local resulta da combinação de duas concepções de história – da Companhia de Jesus e do IHGRS – que se entrelaçam em torno da figura de um santo que, ao mesmo tempo em que é uma entidade universal, a devoção popular que dá sentido a sua santidade é estritamente local (OLIVEIRA, 2010, p. 449).

Aliado a isso, Jaeger inicia ambos os textos por uma postura metodológica muito semelhante à de Teschauer e Blanco, apontando que

Se a obra que ora oferecemos ao leitor carece das qualidades que em biografias similares se requerem, duas pelo menos julgamos poder afiançar que a distinguem: a de ser *completa* quanto à cópia de documentos até hoje descobertos e a de ser *exacta* na exibição dos factos históricos. Podem, pois, os amigos dos três mártires estar certos de que nada de importante ficou esquecido, bem como de que todas as afirmativas são abonadas por autoridades fidedignas (JAEGER, 1952, p. 6) [grifos no original].

Além da apresentação de uma crença na possibilidade de alcançar uma objetividade por meio dos documentos (algo que o conecta à tradição historiográfica jesuíta, e que nesse momento [metade do século XX], já parece se mostrar impermeável, pelo menos no RS, à renovação historiográfica que vinha questionando o uso dos documentos como relatos absolutos), o uso de destaque para as palavras “completa” e “exata”, por Jaeger, deixa clara a sua intencionalidade de reforçar uma cientificidade de sua biografia de Gonzáles. Da mesma forma que os autores anteriores, ele vai ressaltar que seu texto está conectado com a documentação mais recente sobre o tema, preocupada apenas na exposição da verdade dos fatos, e copiando as informações presentes nos documentos integralmente, sem nenhuma distorção estilística.

É importante frisar que Jaeger teve acesso a um *corpus* documental de fato muito superior ao que Teschauer usou para a escrita de seus textos. Para além da própria obra de Teschauer (1909, 1918, 1928), Blanco (1929), Astrain (1902-1909) e Pablo Hernández (1913), ele também consultou a *Positio Super Introductione Causae*, que foi o documento que reuniu o processo e as definições que levaram à beatificação de Gonzáles, Afonso Rodríguez e Juan del Castillo, em 1934, consulta essa perceptível no volume que tive acesso, como se verá no capítulo 4.

Jaeger faz uma apresentação de Gonzáles que se aproxima muito daquela percebida em Teschauer e Blanco:

Singularidade análoga, na ordem moral, observamos na sociedade pútrida do Paraguai, durante o último quartel do 16º século, na qual nasceu, germinou e cresceu vicejante nenúfar, fidalga flor que perfumou com seu aroma não só aquele meio ambiente contemporâneo, senão ainda até ao dia de hoje continua enlevando com seu odor quantos dela se aproximam. Essa encantadora flor é Roque González de Santa Cruz (JAEGER, 1952, p. 26).

O que aparece nesse trecho (para além do tom poético e rebuscado) é a definição de uma sociedade colonial repleta de pecados, onde a santidade era rara de aparecer e difícil de ser praticada no dia-a-dia. Esse trecho é muito semelhante àquele presente em Blanco, citado anteriormente, que faz um paralelo de Gonzáles como uma flor bela e perfumada nascida em um pântano pútrido, uma Sodoma e Gomorra moderna nas Américas. Jaeger, nesse estilo hagiográfico tradicional, construiu, por meio do contraste com uma sociedade moralmente decaída, uma elevação da figura do paraguaio.

Ele apresenta, assim como os anteriores, um capítulo introdutório sobre a colonização do Paraguai, ressaltando a sucessão de governadores que lutaram pela tomada e manutenção do poder, e os 12 anos de vacância da Catedral de Assunção, que causaria o avanço da degradação moral. Jaeger prepara, assim, o terreno para justificar o nascimento e crescimento de Gonzáles, apresentando-o como um enviado por Deus para socorrer as almas, e que abrilhantou não só seu meio, mas permaneceu iluminando a história posterior, sendo “predestinado pela providência para mimoso de Deus e dos homens” (JAEGER, 1952, p. 27). Isso é confirmado, algumas páginas depois, quando ele aponta que

Efectivamente, Nosso Senhor na sua amorosa e insondável providência predestinara Roque para si, a fim de exaltá-lo entre os contemporâneos e pósteros como luzeiro e guia no escabroso e difícil caminho da salvação. A inocência baptismal, – a mais linda flor da juventude, a jóia de mais fino quilate da alma, – ele a cultivou com o máximo de cuidado e carinho incedível em toda a sua vida (JAEGER, 1952, p. 34)

Gonzáles ocupa, nessa perspectiva, a posição de um escolhido de Deus para levar adiante sua vontade, nascido predestinado para a santidade e para a salvação desse espaço corrompido. Ele cultivaria uma vida casta (seguindo as virtudes da prudência, justiça, coragem e temperança), e dando exemplo aos contemporâneos e posteriores, que poderia ser emulado e seguido, mostrando a todos o caminho correto do cristianismo.

Todo herói, todo homem predestinado, tem uma infância diferente que o singulariza. Roque preferia as preces aos brinquedos. Escondia-se muitas vezes atrás de paredes e arbustos, onde, ajoelhado, falava intimamente com Deus. Mesmo a desaprovação dos outros meninos *travessos e levianos*, que *atiravam-lhe pedrinhas e torrõezinhos*, não o incomodava (OLIVEIRA, 2010, p. 452) [grifos no original].

Da mesma forma que os autores anteriores, Jaeger apresenta uma infância exemplar do paraguaio, cheia de orações (recolhendo-se até em um milharal da chácara da família ou atrás de paredes e arbustos para rezar), auxílio nos serviços religiosos, ressaltando (com base no depoimento de Gabriel de Insaurralde, que foi companheiro de infância de Gonzáles) que ele sempre trabalhou em prol da fé e teve desprezo pelas coisas mundanas; e sendo até comparado, pelo autor, com o Samuel bíblico, pela precocidade na fé (JAEGER, 1952, p. 29), o que, mais uma vez, traz a aproximação do virtuoso biografado com uma figura do cânone cristão. Para Jaeger, portanto, “estes são os traços da educação profundamente cristã, recebida ao colo e sobre os joelhos da mãe, que devia de ser uma santa, exímia na arte sublime de plasmar o coração do filhinho nos moldes do santo temor de Deus, do ódio a todo o pecado, do amor à oração é à virtude” (JAEGER, 1952, p. 31), o que deixaria clara a infância prodigiosa, com pais preocupados com seu avanço na fé.

Assim como Teschauer e Blanco, Jaeger aponta para a fama de santidade que Gonzáles gozaria desde a infância, e cita vários depoimentos de colegas da meninice dele como do já citado Gabriel de Insaurralde, Alonso Cano, Garcia de Céspedes e Francisco Árias de Mansilla, (recolhidos quando dos processos iniciais de beatificação, ainda em 1629), que confirmariam sua dedicação precoce ao cristianismo. Alguns deles, inclusive, estariam presentes no famoso evento da infância de Gonzáles, citado em todos os textos, sobre sua fuga, aos 12 anos, para o sertão de Assunção. Os meninos, entre 12 e 14 anos, teriam sido persuadidos por Gonzáles a sair de casa, e levado consigo somente o *Flos Sanctorum*, para ser seu alimento espiritual. Um dos meninos, porém, teria fugido do grupo e voltado para a cidade, contando para seus pais o ocorrido, o que levou à busca dos meninos, encontrados a 12 léguas de Assunção. Essa busca de Gonzáles por um distanciamento do mundo leva, para Oliveira, a uma reflexão sobre as leituras sobre os santos:

É possível que os retiros de Roque no ermo das florestas e a vida casta que levou tenham sido influenciadas pelas leituras das vidas dos santos, os heróis dominantes daquela época, e pelo desejo de imitá-los. Pelos depoimentos das testemunhas que o conheceram, fica a impressão de que Roque perseguia um ideal de vida e conduta moral característica dos santos (OLIVEIRA, 2010, p. 452-453).

Penso, porém, que, embora essa ideia esteja correta para a compreensão de um ambiente religioso mais amplo, e da forma como muitos noviços viam nas histórias dos santos exemplos de conduta a serem seguidos e imitados, também parte do princípio que as fontes tragam a verdade sobre os eventos, e que Gonzáles realmente tenha agido dessa forma, algo que não é possível de ser afirmado. Acredito que a estrutura narrativa muito semelhante desse evento em todos os principais textos que falam do paraguaio pode apontar para uma construção hagiográfica que trata a questão como um elemento fundante da santidade de Gonzáles, do que propriamente para ações concretas.

Para Jaeger, esse evento vai, ainda, revelar outras características do mártir, que conectam ele ao seu futuro como missionário:

Este único incidente nos patenteia, por um lado, o alto grau de perfeição moral que Roque havia atingido, embora o modo escolhido de servir a Deus não fosse o mais adequado; e por outro lado, já nos fornece uma significativa amostra da sua pronunciada facilidade em dominar seu semelhante, movendo um pugilo de colegas não a executar algum feito quixotesco, ou alguma caçada temerária, senão a fazer penitência no sertão e a entregar-se à reza, ocupações normalmente pouco atraentes para rapazes. E já aqui podemos chamar a atenção do leitor para esse particularíssimo dom de Roque –, o de saber subjugar os homens com a sua palavra inflamada e o seu olhar irresistível prenda essa amplamente explorada, para a prática do bem, pelo futuro missionário dos guaranis e utilizada como arma com a qual repetidas vezes chegou a desarmar hordas inteiras de selvagens enfurecidos. Tão conhecido se tornou essa qualidade entre os seus irmãos de hábito, que um dos missionários, ao saber do assassinato do padre Roque, logo indagou se lhe não havia sido possível olhar para os verdugos ou dirigir-lhes a palavra, pois, se tal sucedesse, eles não se teriam atrevido a tocá-lo (JAEGER, 1952, p. 33).

Aqui, vai ser apontada, com ainda mais ênfase do que nos autores anteriores, a pretensa habilidade de Gonzáles para os relacionamentos interpessoais, que vão marcar muito de seus trabalhos enquanto jesuíta. Sua aptidão missionária, segundo Jaeger, seria reconhecida por seus pares desde cedo, com Gonzáles sendo visto como capaz de realização de feitos importantes entre os indígenas, tanto que a Companhia abreviou seu noviciado⁵⁶ para enviá-lo a uma missão complicada entre os Guaicurú, indígenas belicosos que estavam causando grandes problemas a

⁵⁶ Esse período de estudos é marcado por muitas lacunas documentais, e nem Blanco foi capaz de determinar onde exatamente ele o realizou. Sua abreviação, porém, claramente aconteceu, com o envio de Gonzáles para a missão dos Guaicurú menos de um ano depois da entrada na Companhia.

Assunção, em 1610 (JAEGER, 1952, p. 63). Como visto anteriormente, com os longos períodos em que ele foi impossibilitado de ir para o interior do continente pelos conflitos entre indígenas e *encomenderos*, que ofereciam riscos para o trabalho dos padres, nem sua pretensa habilidade de oratória e olhar penetrante, citado em fontes, foi capaz de garantir seu rápido e constante avanço missionário. Mesmo assim, da mesma forma que Teschauer e Blanco, em Jaeger vai ser ressaltado o “carinho” e “dedicação” do paraguaio para com os indígenas:

De feito, achando-se Roque possuído de verdadeiro amor para com a alma do índio, cujo idioma falava desde criança, assim que se ordenara, aos 23 anos de idade, com pasmo geral deu de mão ao carinho dos seus e às comodidades da Capital, para viver nas brenhas entre seus infelizes irmãos, sem remuneração de espécie alguma, levando unicamente por seu abrasado amor a Deus e aos homens [...] Aonde ia ele? Para o mato, em busca dos selvagens; ia viver no meio deles, compartilhar a sua extrema pobreza e miséria, – ele, o fidalgo, o dedicado filho da cidade! (JAEGER, 1952, p. 49).

Aqui, fica aparente que ele teria abandonado todos os confortos possibilitados por seu nascimento nobre e os cargos eclesiásticos prestigiosos, em busca da salvação das almas nativas no interior das matas americanas. A própria entrada na Companhia de Jesus, por Gonzáles, revelaria, para Jaeger, para além de um exercício de humildade já citados por outros autores, apontaria para dois pontos importantes: primeiro “a de a Companhia não aceitar nunca prelatura eclesiástica, a não ser por ordem expressa do Papa; segundo, a de os filhos de Santo Inácio dedicarem o melhor das suas energias aos pobres índios. Não era justamente isso que Roque procurava e desejava tão sinceramente?” (JAEGER, 1940, p. 61). Essa filiação de Gonzáles a Assunção, porém, seria primordial para o bom andamento e sucesso de sua atividade missionária, como Jaeger aponta:

Sua família, rica e bem-fazeja, como seus generosos amigos de Assunção, não deixariam de fornecer-lhe abundância de provisões e medicamentos com que pudesse matar a fome aos seus protegidos, cobrir-lhes a nudez, curar-lhes as feridas e doenças, alegrar-lhes os olhos com um mundo de quinquilharias, tudo acompanhado de palavras e modos que cativavam a alma simples do inculto selvagem (JAEGER, 1952, p. 50).

A origem de Gonzáles, portanto, teria desempenhado um papel primordial para seu sucesso como missionário, e pensar nessas redes de relações de que sua família participava, certamente permite perceber o inter-relacionamento dos jesuítas com esse poder colonial hispânico, que determinava muitos dos avanços que teriam. Na história de Gonzáles, especificamente, todos os seus momentos de expansão para o interior são precedidos por algum contato com governadores de Assunção, o que confirma que a missionarização ficava, muitas

vezes, à mercê das flutuações e tensões políticas e dos períodos de embates mais ou menos intensos entre europeus e indígenas (WRIGHT, 2006). É preciso ressaltar, nesses últimos trechos trazidos, como Jaeger apresenta os indígenas como

criaturas simplórias, mergulhadas nas trevas da ignorância e da gentildade, e desgraçadas pelo serviço pessoal. Os adjetivos e expressões que emprega para caracterizar o estado em que se encontravam – *coitadinhos, pobres bugres, inculto selvagem, desafortunados silvícolas*, – produzem um poderoso efeito de vitimização dos índios e, por decorrência, de agigantamento das qualidades dos missionários, que iam ao encontro das necessidades dos *pobres índio* com elevados conceitos de justiça e liberdade (OLIVEIRA, 2010, p. 457) [grifos no original].

Dessa forma, mais uma vez, pela ferramenta narrativa do contraste, a “santidade” e “excepcionalidade” de Gonzáles vão ser ressaltadas no texto, e, mais do que isso, reforçar a ideia de que a ação missionária da Companhia de Jesus era necessária para cristianizar e civilizar nativos incapazes de evoluir sozinhos e ascender a um patamar aceitável de civilização valorizada pelos europeus. A sequência do texto vai se dar pelo uso dos mesmos elementos presentes em outras hagiografias de Gonzáles, com a cópia dos documentos disponíveis, e a construção da vida missionária do paraguaio de forma bem ordenada e sequencial, elaborando, em capítulos, cada avanço, fundação de redução, e decisão tomada por ele. Há muitas semelhanças com a obra de Blanco, inclusive com a cópia de trechos dessa. Como bem apontou Oliveira, porém,

O que diferencia uma hagiografia da outra é o acentuado ufanismo de Jaeger. Na obra de Blanco, Roque é um herói Rioplatense. Na obra de Jaeger, um herói riograndense. A impressão que fica, após a leitura da obra, é que tudo se encaminha e converge para a entrada de Roque no Uruguai, a exploração do solo riograndense e o *martírio* em Caaró, no Rio Grande do Sul (OLIVEIRA, 2010, p. 459) [grifo no original].

A valorização regional de Jaeger, dessa forma, serve para perceber uma escrita condicionada não só pelos cânones hagiográficos da Companhia de Jesus, mas, também, do IHGRS, como visto anteriormente. Um diferenciador do texto de Jaeger com relação aos anteriores se dá pelo uso de muitas fotos de locais por onde Gonzáles teria andado, e de gravuras que se construíram posteriormente sobre ele e seus companheiros. A maioria desses locais foi revisitada pelo autor nesses anos de trabalho que precederam e ultrapassaram a beatificação, e os dois pequenos textos sobre o encontro dos espaços de “martírio” estão, aqui, ampliados e com maiores detalhes, com fotos das escavações arqueológicas e dos materiais encontrados, como cruzeiros, facas, canecas, utensílios etc.

O final da obra conta, ainda, com um perfil que Jaeger denomina de “Fisionomia Física e Moral dos Três Mártires”, buscando uma caracterização física e das virtudes deles. Aqui, o autor vai definir, novamente, seu trabalho de forma bastante tradicional, e apontaria possíveis riscos que estaria correndo ao escrever sobre as virtudes dos santos:

Mas, ao chegarmos a este ponto, devemos confessá-lo com lhanza, o historiador imparcial e sereno, – que temos procurado ser no decurso de toda esta hagiografia, – sente-se gravemente tentado a se transformar em panegirista, a fim de celebrar as glórias do maior filho do nobre Paraguai, o bem-aventurado padre Roque González de Santa Cruz (JAEGER, 1952, p. 342).

A conclusão se dá com um capítulo sobre os milagres atribuídos aos três jesuítas, o que fornece um pano de fundo para unir seu “martírio” com a intercessão fornecida aos fiéis até o momento de escrita da obra. Segundo Jaeger, não haveria sinais de milagres praticados pelos três padres durante a vida, mas, logo após o “drama sangrento do Caaró”, aconteceu o que ele, de forma apaixonada, denominou a “Quádrupla maravilha” do martírio, a saber: o coração de Gonzáles que teria falado com os indígenas mesmo depois de arrancado de seu peito e lançado às chamas (o que, junto com a flecha inserida nele, seriam uma tentativa desesperada dos agressores de parar a voz), o apodrecimento das mãos dos responsáveis pelas mortes dos padres, sendo, assim, rapidamente descobertos; a terceira seria ocasionada pelo ataque dos sublevados à redução de São Nicolau, quando a tentativa de atear fogo na palha seca que cobria a igreja falhou; e, por fim, o castigo imposto pelas tropas espanholas aos indígenas revoltados (JAEGER, 1952, p. 348-349). Tudo isso vai levar ao século XX, quando novos milagres atribuídos aos mártires seriam importantes para fundamentar a beatificação, e, algumas décadas após o trabalho de Jaeger a canonização dos mártires, como será melhor discutido no capítulo 4 do presente trabalho.

Com essa exposição, se percebem, na escrita de Jaeger, muitos elementos compartilhados com outros textos sobre Gonzáles, com uma vida linear e casta desde a infância, um trabalho exemplar como jesuíta, integralmente dedicado a salvação dos indígenas, uma morte santa e reconhecida desde cedo, e uma trajetória de milagres após o martírio. Jaeger se distancia desses, porém, por um ufanismo riograndense acentuado, que tentou creditar, a Gonzáles, o papel de fundador (com seu exemplo, construção das reduções e sangue), toda a civilização gaúcha posterior.

Isso marcou a constituição de Jaeger enquanto jesuíta, como historiador do IHGRS, e, também, como agente ativo na promoção da imagem de Gonzáles e companheiros, visando a conclusão do processo de beatificação. Ele foi o último dos três historiadores jesuítas mais

lembrados a focar escritos na vida Gonzáles, e, a partir desse momento, uma série de textos menores e menos significativos (em informações novas) iriam surgir.

2.2.4 Roque Gonzáles em outros autores: diversidade dentro de uma história comum

Nesse último tópico da historiografia que considero tradicional, trago uma análise mais rápida de textos menores que enfocaram na figura de Gonzáles, mas que, cada um à sua forma, trouxeram novos elementos ou metodologias para pensar sua trajetória. De forma geral, são trabalhos mais curtos, não buscando amplas biografias do mártir, mas trazem outras abordagens para se referir a ele.

O primeiro, intitulado “The First beatified Martyr of Spanish America: Blessed Roque Gonzalez. (1576-1628)”, foi publicado por Herbert Thurston em 1935 na *Catholic Historical Review*. Embora tenha sido lançado logo após a beatificação dos “mártires”, e entre o período em vieram a luz os textos de Blanco e Jaeger, é um texto mais curto de periódico. O começo de seu trabalho é bastante pertinente, visto que, ao citar muitos outros jesuítas e franciscanos martirizados no período colonial inicial na América, e que ainda não haviam ascendido às honras dos altares, sugere que Gonzáles mereceria destaque por não ter sido um padre enviado da Europa para o Novo Mundo, mas ser um filho da terra (THURSTON, 1935, p. 371). Isso teria impacto em sua beatificação e canonização, como se verá no capítulo 4.

Chama a atenção seu agradecimento aos membros da então nova Sessão Histórica da Congregação dos Ritos, que havia sido há pouco tempo criada pelo Papa Pio XI em 1930, afirmando que essa inovação traria muitos ganhos para os interessados em realizar pesquisas “sérias” na área. Isso porque, segundo Thurston, para aqueles acostumados com os sumários de virtudes (*Summarium de Virtibus*) emitidos pela Congregação nos três séculos anteriores, marcados por erros tipográficos, impressão “miserável”, com organização “confusa” e uma “tradução dúbia” para o italiano; a Positio da beatificação de Gonzáles se apresentaria como uma revelação de avanços no cuidado com os documentos (THURSTON, 1935, p. 372), e esse volume foi a fonte utilizada por Thurston para a construção de seu texto.

O autor vai definir o paraguaio como “Protomartyr of Latin America”, e ressaltar a velocidade da abertura de sua causa de beatificação, apenas cinco meses após o martírio. A história de sua vida inteira seria descrita como “an astonishing record of determination, courage and endurance” (THURSTON, 1935, p. 374), e vai seguir uma rápida e tradicional exposição sobre os principais pontos que a marcaram, da infância ao martírio. Interessante é a citação ao

evento da fuga de Assunção na adolescência, que ele define como sendo entre os 14 ou 15 anos, e não aos 12, como autores anteriores haviam apontado.

Sobre o martírio, algo que chama atenção é sua consideração que os testemunhos do “coração falante” de Gonzáles foram colhidos de segunda mão, visto que nenhuma testemunha ocular do fato teria aparecido no Processo de Beatificação. Mesmo que tenha havido a derrota dos amotinados, e vários deles tenham sido aprisionados, apenas o cacique cristão Santiago Guarecupi teria passado por interrogatório, e trazido as “duas surpreendentes ocorrências”. A primeira foi a do coração de Gonzáles, que é acompanhada pela exposição de uma “maravilha ainda mais bizarra”, que foram as feridas e queimaduras que apareceram nas mãos dos responsáveis pelas mortes dos padres (THURSTON, 1935, p. 379-380), e que, em autores como Jaeger, são citados como um inexplicável sinal divino que facilitou na descoberta dos culpados. Como Thurston aponta, porém, essas feridas não tinham aparecido antes deles serem presos pelos espanhóis, e no caso de Maranguá, que teria sido o responsável pelo primeiro ataque com a itaizá (o machado de pedra) na cabeça de Gonzáles, ele estava com as mãos apodrecidas e em pior estado (THURSTON, 1935, p. 380). Isso deixa subentendido que foram os espanhóis que puniram os indígenas após a prisão, e que não foi uma reação milagrosa de Deus para revelar quem havia realizado o parricídio.

Outro ponto que merece destaque é a consideração de que, por mais que as mortes de Juan de Castillo e Alonso Rodrigues tenham sido ainda mais violentas que a de Gonzáles, Thurston não pretendia trazer uma narrativa mais detalhada de suas mortes, porque eles eram nascidos espanhóis, e viviam há apenas 12 anos na América, a maior parte dos quais passados em Buenos Aires estudando e se preparando para as missões, enquanto Gonzales tinha o direito de ser requerido, em *stricto sensu*, como um santo americano de fato, por ser paraguaio (THURSTON, 1935, p. 381). Isso deixa aparente a diferenciação de tratamento entre os três jesuítas, que, apesar de serem pensados em conjunto na canonização como “mártires das missões”, estão encabeçados por Gonzáles e sua imagem. Isso será melhor discutido no capítulo 4.

Com essas considerações sobre o pequeno texto de Thurston, que penso que tenha sido construído como uma peça de divulgação dos recém beatos para os católicos da América do Norte, parto para a breve análise do texto que, certamente, é o que mais destoa dos demais em termos de estilo de escrita, o livro “Padre Roque: a epopéia da libertação guarani”, do padre Arnaldo Bruxel, de 1977. Bruxel, jesuíta nascido em Arroio do Meio, RS, em 1909, e falecido em São Leopoldo, em 1985, tem conexão com Teschauer e Jaeger, por sua participação, durante muitos anos, no IHGRS. Embora ele não tenha tido uma produção escrita prolífica, executou

trabalhos fundamentais, microfilmando a coleção De Angelis e transcrevendo parte dela, organizando acervos, e visitando arquivos europeus e da América Latina, deixando um legado de mais de 250 mil páginas de documentos (LEITE, 2014, p. 179).

Considerado um dos maiores conhecedores de seu tempo das missões jesuíticas do período colonial, Bruxel deixou, para a posteridade, uma obra sobre Roque Gonzáles, que chama a atenção porque, diferentemente das hagiografias de seus colegas do IHGRS, preocupados com a exatidão histórico-documental, é um romance histórico que usa a vida do paraguaio como pano de fundo. Demonstrando muita imaginação, o jesuíta vai trazer todos os principais pontos da vida de Gonzáles, do nascimento à morte, encadeados em forma de narrativa romanceada, com a criação de personagens fictícias com as quais ele interage e desenvolve suas atividades.

Esse suporte narrativo da literatura deu, a Bruxel, a chance de preencher lacunas documentais e de pensar o paraguaio de forma muito mais livre de amarras científicas, o que dá, à trajetória de Gonzáles, contornos mais épicos. Embora não tenha, aqui, a intenção de uma análise mais detida da obra, visto que ela apenas trata de uma forma romanceada os fatos já apresentados em autores anteriores, é interessante citar alguns poucos trechos. Na famosa passagem da fuga dos jovens de Assunção, vai ser mostrada a busca deles por homens da cidade. Um deles, Don Pero Pericón, que seria casado com uma filha de Cabeza de Vaca, vai apontar (por meio de Bruxel) que

– Garanto que foram os padres que meteram estas ideias malucas nas cabeças dos nossos filhos! Já bastava a doídice dos de corda branca. Agora ainda vêm os jesuítas com os seus exercícios ou sei lá como se chama aquela droga... Dizem que quem sai dos exercícios deles, espirra fogo e fumaça e marra em tudo que encontra pela frente. As conseqüências estão aí! Eles e nós metidos nos maiores perigos! – Ora, seu alfaiate, respondeu o vaqueano, não há perigo algum! – Perigo algum?!... Quando o chão formiga de cobra venenosa, e atrás de cada moita se encontra um tigre, pronto para saltar em cima da gente! E índio brabo que nem mosca! Quem sabe se já não encontraram já os nossos filhos, engordaram e mataram-nos, e nós teremos que ajuntar os seus ossos como sabugo de milho, que porco-do-mato comeu e espalhou por aí?! [...] – Então Don Pero Pericón pensa que os padres têm a culpa?! – Não penso! Sei que têm! Se pelo menos os jesuítas não tivessem posto água na fervura. Mas são piores que os franciscanos. E seus alunos mais inteligentes são sempre os mais virados entre todos. Garanto que foram o Roque e o Gabriel que levaram nossos filhos para o mato. Que o meu – graças a Deus! – nem vai à janela sem pedir licença à sua mãe. Não é em casa que ele aprende tais estrepolias (BRUXEL, 1977, p. 22-23).

Esse trecho um pouco anedótico fala das tensões que certamente existiam entre padres e colonos da região, e de diferenças consideradas pelos leigos entre as formas de trabalho das ordens religiosas. O papel de Gonzáles como motivador dessa fuga, embora apontado como uma possibilidade, porém, parece ser diluída e diminuída no texto de Bruxel. Além disso, a

passagem aponta para os perigos encontrados fora dos limites da cidade, com animais e indígenas ferozes (com os tradicionais estereótipos sobre suas culturas), que podiam atacar viajantes. Esse ponto é reforçado, logo depois, pelo pensamento de um dos homens que estava junto no grupo:

O alfaiate pensava que, em primeiro lugar, os padres deviam ensinar os mocinhos a ficar em casa, com os seus pais e suas irmãs, onde nada, absolutamente nada, lhes poderia acontecer. Para que andar dia e noite, atrás dos índios, quando era melhor pegar fogo nos quatro cantos do Paraguai e queimar, duma vez por todas, esta sevandija do mato, que só atrapalhava a vida dos brancos civilizados. Índio bom, só mesmo o índio morto (BRUXEL, 1977, p. 23).

Embora exagerado, o trecho permite pensar os conflitos envolvendo colonos com os assuncenhos e os indígenas, e como a ação missionária dos padres, que, muitas vezes, não era bem vista, sendo considerada um atraso no avanço da civilização. Isso foi verdadeiro para muitos espaços de expansão colonial, sendo que no Brasil são evidentes as disputas entre os jesuítas e os colonos em torno do trabalho indígena. O papel de Gonzáles de defensor dos nativos é exposto, por Bruxel, em algumas passagens, como em uma conversa com o colega Marcial de Lorenzana, quando se dirigiam, a cavalo, para uma redução:

– Padre Lorenzana, é como lhe digo! Passei dez anos como cura da catedral e sei como andam as coisas com os índios. Uns tratam bem os índios, conforme à lei das “encomiendas”. Mas outros tratam-nos mal. E estes são a grande maioria. Hoje prometem mudar e cumprem a palavra por algum tempo. Depois, porém, deixam-se arrastar pelo mau exemplo dos outros, pela ganância de enriquecer depressa e pela impunidade geral em vista da parcialidade de todas as informações. Os índios, ingênuos ou intimidados, concedem sempre todo contra si mesmos. Assim as coisas vão de mal a pior e só mesmo podem. Seria preciso, em primeiro lugar, obter uma lei que realmente protegesse com eficácia o índio. As que existem, na aparência mostram-se boas, mas sempre deixam um furo para o branco escapar... (BRUXEL, 1977, p. 77).

Esse caráter de defensor dos indígenas, que é apontado em Gonzáles, também revela muito da dinâmica colonial, onde as leis régias tinham dificuldade de ser aplicadas em um ambiente distante do centro metropolitano, com poucos agentes para impô-las, e com fiscalização frouxa ou inexistente. Essa animosidade com relação ao papel dos jesuítas é apontada, mais uma vez, quando dois personagens estão em uma conversa ante um ataque dos Guaicuru:

– Guaicuru e guaicuritim!... Eis uma boa distinção para tapear que não fizeram nada. Isto de convencer índio é bobagem! É utopia! E nós temos que pagar o pato, para os padres terem o prazer de experimentar se utopia dá ou não dá certo! É uma injustiça que brada dos céus! – Injustiça?! – Claro que injustiça! Pois quem conquistou esta terra para Deus e para o rei? Fomos nós ou foram os padres? Nós os que derramamos

o nosso sangue aos borbotões ou os padres, sentados em suas poltronas estofadas tomando chá com velhas beatas?!... Se nós conquistamos esta terra, se nós livramos o índio de ser comido por outro índio, se nós lhe trouxemos a fé, os mandamentos de Deus e d'El-Rei, e lhe mostramos por nosso exemplo como vive um homem decente e um bom cristão, não termos por tudo isso o direito de pedir que o índio nos busque uma carga de lenha ou um balde d'água?... A injustiça está da parte do índio e dos que o acobertam e não da parte dos conquistadores desta terra! (BRUXEL, 1977, p. 103-104).

O ponto de vista dos padres na questão das encomiendas e a relação com os colonos também é exposto na narrativa, quando o padre Romero, em uma conversa com o provincial sobre a exigência da câmara de Assunção (quando o irmão de Gonzáles estava comandando a cidade), da entrega de mais nativos pelos sacerdotes para o trabalho dos colonos, aponta as questões mais amplas envolvidas nesses embates:

Significa o fim de tudo... Os índios perdem a confiança para sempre. E com isto o fim do Guairá, do Paraná, do Uruguai, dos Tapes até o Mar. Querem converter a cruz de Cristo em força para o índio que nela confia. E que disse o padre Roque?... – Disse e diz que escreveu uma carta, que lhe vão tinir os ouvidos por muito tempo a Dom Francisco. Antes morrer, do que deixar cobrir a cruz de Cristo com tamanha infâmia! [...] – Tenho em meu arquivo a carta em que o próprio Padre Geral nos recomenda que não nos empenhemos tanto a favor dos índios e contra os brancos... Esta ordem absurda tem a sua explicação. Na nossa Cúria Generalícia em Roma entram montes de cartas reclamando contra a atitude da Província do Paraguai na questão dos índios: não só de leigos, de bispos e curas seculares, mas também de padres da Companhia de Jesus e da nossa Província... Sentados nos seus colégios, só ouvem a gritaria na cidade e sente o seu efeito na “caixa” da casa. Há leigos que não se pejam de nos dizer que nos encheriam a casa de presentes até o telhado, se afrouxássemos a proteção dos índios (BRUXEL, 1977, p. 129).

O que se percebe, portanto, na escrita de Bruxel, é o romanceamento de uma série de estereótipos e visões sobre os indígenas, a missionarização e o sistema colonial, que vão servir como pano de fundo para justificar e explicar a atuação de Gonzáles, e sua “excepcionalidade”. Mesmo uma passagem que aponta uma recomendação do Geral da Companhia para evitar os conflitos com os colonos por causa dos abusos que estavam cometendo (algo que, em uma certa literatura antijesuítica, poderia ser usada como uma conivência com a exploração), a diminui como uma necessidade de manutenção dos trabalhos da Ordem no âmbito local.

Por fim, o martírio de Gonzáles e companheiros é precedido por elementos interessantes. Em uma conversa entre esse e o padre Francisco Xavier Jarque, sobre o envio de Juan de Castillo para o Pirapó, e sobre quem iria assumir o Caaró:

– O Rodriguez diz que ali tem mais direito que outros para as durezas do começo... Terei que atender os seus pedidos. Nestes dois lugares tudo vai bem por enquanto. Espero que continue. Mas pode também virar de repente. Menos talvez pelos próprios pagãos do que por algum apóstata que ande no meio deles. Dizem que entre os pagãos

do outro lado do Uruguai anda um que se chama Potiravá... Mas nós não podemos recuar. A bandeira tem que avançar, mesmo que caia alguém com ela na mão. A grande esperança de sataná é a covardia dos padres! Veremos dentro de poucos meses... (BRUXEL, 1977, p. 198).

Esse trecho, de caráter edificante, busca demonstrar como Gonzáles, ao planejar a sequência do trabalho missionário seu e dos colegas próximos, estava ciente da presença de conjuradores que poderiam causar problemas, mas que estaria pronto para morrer em nome da fé. Isso é trazido, para além de elevar a virtuosidade dele no texto, para dar conta de um universo mental de entrega integral ao projeto missionário pelos jesuítas, independentemente das dificuldades e perigos encontrados. Um último ponto importante a ser ressaltado é a forma como Bruxel construiu a conjuração que levou ao martírio dos padres. Como muito bem expôs Oliveira,

Na visão romanceada de Bruxel, Ñezú não protagoniza a *conjura*. Potiravá é o grande antagonista de Roque. Foi ele quem convenceu os outros caciques a se rebelarem, inventando uma aliança entre os padres e os bandeirantes. A resistência de Carupé em acatar suas ordens é reveladora. Bruxel nos leva a crer que nem Carupé nem Ñezú teriam motivos para matar os padres. O problema não eram os *pagãos*, mas os *apóstatas*, disse Roque ao padre Jarque naquele diálogo imaginado. A apostasia é o abandono da fé, uma deserção que pode, por vezes, vir acompanhada de uma rebelião, como a de Lutero, que além de abandonar a igreja, expôs publicamente os seus erros. Enquanto o gentio está aberto à conversão, o apóstata é alguém que se afastou deliberada e definitivamente. É um desertor, um inimigo. Identificar a responsabilidade da *conjura*, sem base documental satisfatória, com a apostasia de Potiravá seria uma forma de não identificá-la com os guarani? A trama seria então o gesto isolado de um apóstata rancoroso que envenenou os caciques guarani contra os padres? (OLIVEIRA, 2010, 471-472) [grifos no original].

Isso permite perceber como Bruxel, apesar de construir seu texto com base nas hagiografias clássicas de Gonzáles, traz uma perspectiva um pouco diferente, tentando controlar a narrativa de forma a retirar a visão negativa sobre os Guarani que atacaram os padres. Portanto, além de trazer uma abordagem estilística bastante original, por ser um romance histórico, a obra de Bruxel busca elaborar sentidos novos, que se adequem a visões de seu tempo.

Outro trabalho pertinente sobre o tema foi “Padre Roque González: atualidade de um evangelizador”, publicado por diversos autores como Angel N. Acha Duarte, Hugo Storni, Bartolomeu Melià, Rafael Veslázquez, Jerônimo Irala Burgos, José A. Gómez-Perasso, entre outros, em 1978, ano do quarto centenário do nascimento de Gonzáles. A partir de textos curtos desses pesquisadores, organizados em uma série de eixos temáticos, o trabalho busca uma exposição de diversos elementos no entorno da imagem do paraguaio. Não aparecer, portanto, o Gonzáles jesuíta, o tempo entre os Guaicuru, o período na redução de Santo Inácio, sua defesa

dos Guarani frente aos *encomenderos*, seu papel linguístico do tupi-guarani, o fundador de reduções, o desbravador do Uruguai, o seu testemunho de fé, sobre missão e colonização e sobre as reduções e a cultura nacional.

Esse trabalho busca apresentar Gonzáles como um homem que

viveu de uma maneira extraordinariamente atual alguns dos problemas de seu tempo, e por esta razão seu passado ainda é um presente; seu passado não é somente um fato e exemplo histórico, e sim profecia que ultrapassa o tempo. De certa maneira, pode-se dizer que a dinâmica de sua vida ainda não terminou e, na atualidade, ainda espera ser terminada [...] Sua vida se moveu em três principais dimensões. Em primeiro lugar, a pregação da palavra de Deus e a implantação da cruz de Cristo; em segundo lugar, a luta pela justiça, e em terceiro lugar, um trabalho de mudança de estruturas sociais, econômicas e culturais (DUARTE et al., 1978, p. 5-6).

A partir desses eixos principais, dos quais os demais se irradiam, e da consideração de que, na vida de Gonzáles, “se encontra uma palavra evangélica ininterruptamente reatualizada” (DUARTE, 1978, p. 5), a obra, dessa forma, busca trazer elementos que apontem para a atualidade da vida de Gonzáles, como bem indicado no título do livro. A história dele não acabou com a morte em 1628, mas seguiria influenciando o presente, sendo revisitada por diferentes textos, e o trabalho de 1978, dessa forma, procuraria evidenciar isso.

Os autores vão apontar, assim, a atuação de Gonzáles naquele que

era o *problema* de seu tempo: o problema social. Os índios do Paraguai do século XVII eram violentamente privados de sua liberdade natural, arrancados de suas terras, destruídos em seu modo de ser, escravizados, às vezes de maneira aberta, outras vezes de maneira mais camuflada, por outros homens adventícios que só buscavam proveito econômico e a satisfação de seus sonhos de honra e prestígio. Com os espanhóis tinha cegado a sociedade colonial e colonialista com todas as suas injustiças, e com algo ainda pior que suas injustiças: a justificação jurídica, por vezes até religiosa, dessas mesmas injustiças [...] Contra essas injustiças se levantou o Padre Roque de uma forma radical para seu tempo: deixava bem claro que quem cometia tais injustiças contra os índios não era cristão [...] se pode ler entre as linhas da atuação do Padre Roque um desejo de fazer das reduções que ele fundava, uma contra-colônia em que o indígena fosse evangelizado e também civilizado, sem ser colonizado (DUARTE et al. 1978, p. 6-7) [grifo no original].

O que se percebe, portanto, é o avanço, nesse período, de um movimento historiográfico que revisitou a historiografia clássica sobre a colonização espanhola e portuguesa, a partir de uma perspectiva que reconhecesse os seus impactos nocivos para os indígenas⁵⁷. Dessa forma,

⁵⁷ As últimas décadas do século XX conheceram uma renovação historiográfica que passou a valorizar uma “história vista de baixo”. No caso das populações indígenas, naquele momento, isto traduziu-se em uma vertente que foi chamada de “visão dos vencidos”, tendo como um de expoentes a obra o “Paráiso Destruido”, de Bartolomeu de las Casas que, escrita no século XVI, encontrou grande repercussão na sua reedição. Os mais conhecidos autores desta vertente são Miguel León Portilla, que lançou a “Visão dos Vencidos. A tragédia da conquista narrada pelos astecas”, de 1959; e Nathan Wachtel, autor de “Los vencidos: Los indios del Perú frente

ao ressaltar o problema das *encomiendas* e do abuso do trabalho indígena, apontando-a como um problema social, esses autores reforçam os elementos negativos trazidos pela colonização, mas apenas para engrandecer a imagem de Gonzáles, apresentando-o como um defensor dos nativos e suas ações enquanto jesuíta como “um desejo de fazer das Reduções que ele fundava, uma contra-colônia em que o indígena fosse evangelizado e também sem ser colonizado” (DUARTE et al. 1978, p. 7). Isso parece estar inserido, ainda, em uma estratégia de defesa da imagem da Companhia, sempre ciente dos ataques de uma literatura antijesuítica, e, no caso do Paraguai do período da escrita do livro, de onde alguns dos autores vinham, numa conjuntura de dificuldades da Companhia diante da cena política do país, como se verá um pouco mais no capítulo 4. Nesse contexto, a redução vai ser apresentada como um “lugar em que o índio fosse cristã e politicamente livre” (DUARTE et al. 1978, p. 7), e o projeto missionário jesuíta, como distante da destruição causada pelo avanço colonial. Evidência disso é a publicação, nesse livro, da já citada carta escrita por Gonzáles a seu irmão (p. 63-69), onde defende os indígenas frente aos abusos que os *encomenderos* estavam cometendo, e os pedidos de Francisco para a liberação de mais padres das reduções para o trabalho braçal.

O livro é composto por artigos de Angel Acha Duarte (p. 16-28), que trata da igreja paraguaia de 1600, com sua organização, instalações, formação do clero secular, chegada sucessiva das diferentes ordens religiosas e suas ações (como o sínodo de 1603, que reforçaria a necessidade dos *encomenderos* evitar abusos no trato dos indígenas), e de Hugo Storni (p. 30-37), sobre a chegada e desenvolvimento dos jesuítas no Paraguai, o que vai ser construído como pano de fundo histórico para explicar a atuação de Gonzáles. Há, ainda, artigos sobre as populações indígenas entre as quais o paraguaio atuou, como “os Guaicurus de ontem e os Tobas de Hoje”, de José Antonio Gómez-Perasso (p. 43-45), “Morte e sepultamento entre os Guaicurus” e “O problema da agricultura entre os Guaicurus”, dois parágrafos retirados de José María Blanco (p. 46-47). Sobre o Guarani, há textos como “Novas casas – nova agricultura” e “Os trabalhos linguísticos do P. Roque” de Melià (p. 56-59; 72-75), “As reduções jesuíticas de Guaranis”, de Juan Villegas (p.79-86) etc., que buscam realizar um apanhado breve, mas amplo, de diversos temas em torno da ação de Gonzáles.

a la conquista española (1530-1570)”, que resulta de sua tese, publicada pela primeira vez em 1971. Essa revisão historiográfica seria pensada e reformulada nas décadas seguintes, pelos novos problemas trazidos, como o exagero no foco da violência (física e simbólica), que percebia os indígenas como massa apática e oprimida frente aos ataques (que na prática mantinham o foco da leitura na ação europeia), sem espaço de manobra e negociação, e sem perceber as múltiplas trocas culturais e miscigenação gerada nesse processo. Mesmo autores como Wachtel questionaram as próprias obras posteriormente, e penso que o texto de Duarte et al., sobre Gonzáles, foi influenciado e construído a partir desse ambiente historiográfico específico.

Chama atenção a estrutura livre do livro, com artigos mais completos, e outros que não passam de poucos parágrafos (ou mesmo um parágrafo, como os trechos retirados de Blanco), sem uma organização muito clara entre seu ordenamento. O texto, dessa forma, pode ser pensado como uma junção de vários pequenos trabalhos sobre a temática das missões no Paraguai, mas que são unificados em torno da imagem de Gonzáles, buscando, assim, uma figura “santa” para amarrar as ideias de defesa das missões jesuítas e de seu papel benéfico para os indígenas.

Outro trabalho, publicado originalmente no Paraguai em 1983 (um ano antes dos 50 anos da beatificação de Gonzáles e companheiros), em português em 1988 pela Edições Loyola, e republicado na Colômbia um ano depois da canonização, em 1989, foi “Un Conquistador sin espada. ‘San Roque González de Santa Cruz’”, do jesuíta Clemente J. McNaspy. Mais uma das obras que buscaram uma revitalização do jesuíta em um momento de comemorações (e de aproximação da canonização dele), a apresentação aponta que

El acierto es sobre todo en que acerca la vida y la obra, la personalidad y espiritualidad de este gran jesuita paraguayo a todos nosotros, en un momento en que el mundo y Paraguay necesitan modelos reales de fe y humanismo. La manera en que Roque González de Santacruz vivió, creando soluciones a problemas de todo orden, puede servirnos para no pocos de nuestros actuales problemas. Quién sabe si hasta problemas de urbanismo y socio-política encuentran orientación en aquel fundador de ciudades y padre de grandes comunidades (McNASPY, 1989, p. 11).

Aqui, mais uma vez, fica aparente a intencionalidade de mostrar a atualidade de Gonzáles, e como sua atuação missionária, sua luta em defesa dos indígenas, e sua resiliência frente às dificuldades, mesmo diante da morte, poderiam ser utilizadas como fonte de inspiração para os cristãos do presente. Para o autor, a obra se justifica porque

Aunque existe abundancia de documentos sobre la vida de Roque González, no hay una vida breve, reciente, escrita según los criterios históricos y accesible al lector común que no tiene tiempo y oportunidad para consultar esa documentación. Este libro no pretende ser original. Me apoyo en lo que está ya publicado en libros de documentos (McNASPY, 1989, p. 14).

McNaspy, dessa forma, buscaria suprir uma demanda por uma obra breve sobre o “mártir do Caaró”, acessível para todos os leitores, já que os textos e documentos de Blanco e do processo de beatificação permaneciam (e ainda permanecem) bastante restritos. A consideração de que o livro não pretendia ser original, e estava amparado em todos os trabalhos clássicos sobre Gonzáles, deixa clara sua intenção de apenas promover a imagem do paraguaio para uma audiência do tempo.

De fato, a obra segue uma estrutura bastante tradicional, com a exposição do ambiente inicial da colonização no Paraguai, seguida pela apresentação da vida de Gonzáles de forma ordenada e coerente, com a transcrição de trechos dos documentos presentes no trabalho de Blanco, e acompanhando os mesmos temas e principais eventos. Seu valor, portanto, foi muito mais de divulgação que a busca por um texto inovador e que trouxesse novas perspectivas.

Dois textos mais recentes sobre Gonzáles foram publicados por Rafael Carbonell de Masy na revista *Pesquisas História*, do IAP, em 1996 e 1998. O primeiro, “Roque González de Santa Cruz, S.J. A la luz de documentación inédita”, busca uma exposição de alguns documentos inéditos que foram encontrados sobre Gonzáles:

- I. Oficio presentado por los presbíteros Roque González de Santa Cruz y Francisco Sobrant al Cabildo de Asunción, a 2 de julio de 1602;
- II. Carta de concesión de poder general sobre bienes y derechos, a 30 de abril de 1609;
- III. Certificación en favor del Capitán Francisco Vallejos, a 3 de agosto de 1615;
- IV. Billeto del P. Roque dentro de otro del P. Diego de Boroa, a 10 de diciembre de 1617;
- V. Carta anua del P. Roque sobre la Misión de Itapúa, 1618;
- VI. Estado de la Reducción de la Encarnación formado por el P. Diego de Boroa, a 26 de octubre de 1619.

Essa documentação foi dividida, pelo autor, entre “Comunicaciones escritas, distintas de cartas” (itens I a IV), e Cartas (itens V e VI). Seu texto busca a apresentação dessa documentação com uma discussão sobre seu conteúdo. Segundo Carbonell, às vezes esses textos “dan la impresión de cosas irrelevantes en la vida de los santos; sin embargo, gracias a servir a Dios en esos pormenores y dentro de sus circunstancias, los santos son ejemplos inspiradores que alientan a la entrega personal irrepentible de cada uno...” (CARBONEL DE MASY, 1994/1996, p. 232).

Vão ser apresentados, então, documentos de Gonzáles enquanto presbítero da catedral de Assunção, denunciando a falta de cuidado com a instrução religiosa que os filhos de espanhóis estavam recebendo; dele, enquanto cura da catedral, concedendo uma carta de poder geral a quatro pessoas que poderiam o representar juridicamente (ocorrida no ano em que ele ingressou na Companhia de Jesus); um texto de Gonzáles certificando os serviços prestados pelo capitão Francisco de Vallejos, que liberou indígenas aprisionados por ladrões, e ajudou os padres, o que o fez escrever um documento recomendando Vallejos, para o recebimento de mercê e remuneração dos governadores. Além disso, um pequeno bilhete de Gonzáles encontrado dentro de outro do padre Diego de Boroa, dirigido ao mesmo Vallejos, o felicitando

pelo reconhecimento pelas autoridades indígenas (CARBONEL DE MASY, 1994/1996, p. 232-247).

Quanto às cartas, seguem o padrão de uma clássica ânua jesuíta, com uma exposição breve dos principais trabalhos desenvolvidos nas reduções, as condições de trabalho, crescimento dos indígenas aldeados etc. Vão ser apontados, também, os esforços dos jesuítas para evitar as intervenções dos soldados espanhóis nas missões, que, na prática, só causavam conflitos com os já desconfiados nativos (CARBONEL DE MASY, 1994/1996, p. 247-261). Todos esses textos são precedidos por uma pequena introdução, onde Carbonel expõe o conteúdo do documento, e é seguido pelo mesmo, que foi atualizado para um castelhano moderno, para mais fácil compreensão. Não há, porém, nenhuma análise mais pormenorizada dos textos, ou uma utilização deles em uma compreensão mais alargada do mártir.

Um trabalho mais crítico foi publicado por Carbonel de Masy no volume seguinte da revista *Pesquisas História*, em 1998, intitulado “La Familia de San Roque González de Santa Cruz”. Nele, o jesuíta busca a discussão de um tópico um pouco obscuro da trajetória de Gonzáles, sua família, que apesar dos muitos documentos se referindo, segue tendo peças faltando. Segundo o autor, geralmente os biógrafos do paraguaio utilizaram o trabalho de Ricardo de Lafuente Macháin (*Los parientes del beato Padre Roque González de Santa Cruz*), publicado logo após a beatificação de 1934, e que foi um passo seguinte ao texto de Blanco; mas mesmo no momento da canonização dele por João Paulo II, em 1988, ainda não havia biografias correspondentes sobre eles (CARBONEL DE MASY, 1998, p. 5).

Como Carbonel ressalta, o debate sobre a família de Gonzáles “parecia un tema secundario respecto al martirio” (CARBONEL DE MASY, 1998, p. 6), e os principais autores a tratarem do paraguaio inseriam a família dele apenas para construir sua filiação inicial, a base nobre sobre a qual construiria sua santidade. As muitas dificuldades de encontrar documentos se referindo à família do jesuíta, com a troca de arquivo onde ela estava depositada, ainda no período de Saavedra, e mesmo a divisão de parte dela em vários arquivos em países da América do Sul, a deterioração da documentação colonial etc., impuseram limites ao que pesquisadores como Lafuente Macháin puderam explorar no tema. Além disso, e reforçando o primeiro ponto, Carbonel aponta que

Con miras a la beatificación de los tres mártires jesuitas entregados a la evangelización guaraní, lo más apremiante era probar el hecho del martirio, coherente con sus vidas. Desde tal perspectiva, los veintidós años de Roque González de Santa Cruz, previos a su ordenación sacerdotal, y los diez años y medio como sacerdote diocesano (en total, 32 años transcurridos en Paraguay antes de entrar en la Compañía de Jesús), pasaron muy a segundo plano. Para reconstruir su vida en relación a su familia, a su

sociedad y su iglesia diocesana, el Archivo Nacional de Asunción no fue consultado con la dedicación y el tiempo merecidos (CARBONEL DE MASY, 1998, p. 7).

A partir dessas deficiências, Carbonel constrói um texto em que busca expor as informações descobertas sobre os pais do jesuíta, Bartolomé Gonzáles e María de Santa Cruz. Seu pai teria chegado jovem ao Rio da Prata, na armada de Pedro de Mendoza, e atuado como escrivão. Os dados sobre a mãe do paraguaio são ainda mais escassos, e dificultam uma clareza na construção de uma história familiar. Isso porque, a partir da consideração de todos os filhos que são creditados ao casal pela historiografia clássica, haveria um tempo reprodutivo muito alargado de María de Santa Cruz, considerando que Bartolomé chegou na região em 1536, e Gonzáles só teria nascido por volta de 1576, quando teria convivido com netos dos outros conquistadores da expedição de Mendoza. Esse fato levou Carbonel a discutir, durante todo o trabalho, três hipóteses sobre o fato: a possibilidade do pai de Gonzáles ter postergado o casamento durante muitos anos; a possibilidade de ter tido filhos naturais antes do casamento, e posteriormente, os ter nomeado da mesma forma que os filhos legítimos; ou, a possibilidade de ter se casado duas vezes (CARBONEL DE MASY, 1998).

Embora faltem dados documentais para completar o quebra-cabeça, o trabalho de Carbonel é importante para demonstrar um filão de pesquisa para ser explorado, com a busca de novas fontes, tanto em arquivos da América do Sul quanto na Espanha, para entender melhor a formação familiar de Gonzáles, e as redes que uniram seus pais a famílias europeias e ao poder colonial. Isso, em uma perspectiva mais ampla, também aponta para uma análise de como as primeiras duas gerações de colonizadores espanhóis chegou e se desenvolveu na América, o que permite analisar como seriam construídos os primeiros relacionamentos familiares no espaço americano, junto com a mestiçagem e as integrações com as culturas indígenas, que seriam a base para toda a civilização posterior.

Por fim, um texto lançado em comemoração aos 350 anos do martírio, em 1978, foi “Roque González de Santa Cruz, o missionário-mártir e a autenticidade da relíquia de seu coração”, do jesuíta Arthur Rabuske, publicado na revista Estudos Leopoldenses. A capa do volume, intitulado “Mártires das missões – 1628-1978”, ressalta a centralidade e importância da comemoração. Na apresentação esse fato vai ser apontado de forma bastante clara:

É com intenso júbilo que apresentamos este número especial da Revista Estudos Leopoldenses, em comemoração aos Mártires das Missões, pelo transcurso do 350º aniversário de seu martírio, ocorrido em novembro de 1628. Tantos anos depois dos acontecimentos históricos da região do Caaró e Pirapó, junto ao rio Ijuí, temos melhores condições de julgar os fatos. O historiador consciencioso sabe que não pode analisar os acontecimentos de séculos passados à luz dos conceitos atuais. Estes fatos

devem ser julgados dentro de seu ambiente e de acordo com as concepções da época. De outra forma o historiador se expõe ao risco de interpretações falsas e até injustas [...] Os sacerdotes todos são “missionados” por Cristo e pela sua Igreja. Por isso tem como obrigação levar a doutrina do evangelho a todos os povos. O P. Roque González e seus companheiros, são heróis, pois, segundo o chamamento de Cristo, levaram o evangelho às culturas mais esquecidas e abandonadas, para que estas também fossem santificadas pela vontade do Pai, que quer reunir todos os povos em sua Igreja como “a galinha reúne os pintinhos...” Por essa missão divina eles sacrificaram todas as comodidades de uma cultura mais “avançada” em nossos conceitos, e enfrentaram todas as asperezas da vida, oferecendo o próprio sangue por esta missão (HECKLER, 1978, p. 1-2).

Aqui se apreendem uma série de concepções importantes, desde a manutenção de uma visão triunfante e memorialista do martírio de Gonzáles e companheiros, seu papel fundamental enquanto cristianizadores de povos que estavam na obscuridade civilizacional, permeado por elementos hagiográficos, e a própria concepção histórica, que aponta que não é possível olhar o passado com os olhos de hoje. Como percebido anteriormente, porém, essas concepções de história levam somente a uma defesa do legado missionário jesuíta, com a crítica a uma literatura antijesuítica.

Quanto ao artigo de Rabuske, está dividido em duas partes. Na primeira, é feita um apanhado rápido e resumido da vida de Gonzáles, recheado de adjetivos engrandecedores e passagens piias, considerando que “parece que o Pe. Roque enxergava seu carisma ou vocação especial na evangelização dos índios. Por outra, anelava consagrar-se de todo aos indígenas, a serem cristianizados e afastados da exploração através das ‘encomiendas’” (RABUSKE, 1978, p. 6), ou que “Roque se apresenta em Santo Inácio Guaçú, como aliás alhures, como mensageiro de paz e amor, e não como representante de dominação ou de conquista militar a ferro e fogo” (RABUSKE, 1978, p. 8). A estrutura rápida e resumida do texto busca trazer, no menor número de palavras, o destaque para Gonzáles, ressaltando sua “excepcionalidade” e papel “crucial” como civilizador da região.

A segunda parte do texto relata o martírio, a busca pelos restos mortais dos três padres, o encontro do coração de Gonzáles, e documentos que corroboram a autenticidade da relíquia (RABUSKE, 1978, p. 11-20). Isso pode ser pensado dentro de um movimento de questionamento de relíquias de santos, acusados de serem falsas e usadas apenas para construir devoção popular. Em análise mais ampla, porém, o texto de Rabuske segue os cânones tradicionais de hagiografias, mas em um formato bastante reduzido, apenas para marcar a comemoração de 350 anos do martírio, lembrando a figura de Gonzáles, e ressaltando sua excepcionalidade.

Cabe citar que, apenas muito recentemente, descobri a existência de alguns trabalhos menores sobre o paraguaio, como do padre Léo Kohler (vice postulador da causa de

canonização de Gonzáles e companheiros), autor de uma biografia sobre João Baptista Réus na coleção “Jesuítas no Sul do Brasil”, e que também escreveu uma pequena obra intitulada “Os Três Heróis de Caaró”, publicada em 1976. Embora não tenha tido acesso ao texto, a tese de Rogério Oliveira informa sobre ela:

A obra, segundo o próprio autor, não passa (...) *de um apanhado da grande obra feita pelo saudoso historiador P. Luis Gonzaga Jaeger S.J. (...)*. Foram dois os motivos que levaram padre Kohler a condensar *o longo texto do P. Jaeger*. Primeiro, *o de prestarmos um serviço real e eficiente à Causa da Canonização dos nossos Mártires Rio-Grandenses (...)*. Segundo, levar ao conhecimento de *muitos e grandes devotos os veneráveis mártires*: “Pensamos aqui, antes de tudo, na condição do nosso povo piedoso, que em geral não possui os meios precisos para adquirir grandes obras e nem ainda dispõe do tempo necessário para a sua leitura proveitosa. Tendo em vista todas essas razões concretas, fizemos o presente texto e cuidados de sua edição, que mostra um cunho de preferência popular”. Corroborando a hipótese aqui levantada, padre Kohler esclarece que teve *uma grande preocupação em facilitar o texto do P. Jaeger, fugindo às suas expressões mais difíceis e privando-o de um aparato científico. Desta forma servimo-nos, na medida do possível, de um estilo menos complicado ou mais acessível para muitos entre os nossos leitores* (OLIVEIRA, 2010, p. 464) [grifos no original].

Esse livro, portanto, estaria inserido dentro do que Oliveira denominou “Hagiografias populares”, livros mais diretos, com escrita mais simples, fuga de termos teológicos complexos, e foco nos eventos mais importantes da vida de Gonzáles, visando a promoção para um público amplo⁵⁸. Podem ser incluídos, ainda, nessa categoria, “Os Mártires Riograndenses”, de Fernando Pedreira de Castro, que não apresenta fontes ou autores, mas que parece ter sido baseado nos escritos de Blanco e Teschauer. Segundo Oliveira, porém,

Apesar do título, não há em nenhum momento o ufanismo encontrado em outros autores. Castro sequer menciona o Rio Grande do Sul. A narrativa, embora bastante resumida, segue fielmente o modelo hagiográfico. Alguns desenhos, sem indicação da autoria, ilustram a trajetória dos mártires (OLIVEIRA, 2010, p. 464).

Outros trabalhos como “Roque González e Companheiros”, de Roque Schneider, lançado no ano da canonização, em 1988, pela coleção Heróis da Fé; Estanislau Kreutz, com “Santos Mártires das Missões” de 1998, e o próprio “O primeiro Apostolo do Rio Grande do

⁵⁸ Os textos mais importantes sobre a vida de Gonzáles foram construídos cheios de fórmulas teológicas e hagiográficas clássicas, e se constituem enquanto instrumentos para serem usados por indivíduos que tinham impacto real no andamento da causa de canonização: “Expressam-se em textos rebuscados, cifrados, com inúmeras citações de documentos e anexos enormes, longe do alcance dos fiéis. A obra do padre Blanco, por exemplo, passa das setecentas páginas, e vem acompanhada de um volumoso anexo de documentos. Não é direcionada ao grande público, mas para um leitor distinto, de dentro e de fora da igreja, capaz de influenciar no processo de difusão e popularização dos feitos de Roque González e, conseqüentemente, no processo de santificação. O mesmo pode ser dito das obras de Teschauer e Jaeger. Apesar de apresentarem um porte mais modesto, e de se dirigirem pretensamente a um público mais amplo, são escritas em linguagem culta, distante das obras de consumo popular” (OLIVEIRA, 2010, p. 462).

Sul”, de Carlos Teschauer, já analisado aqui, seguem a mesma estrutura mais informal e simples, com tamanho menor e texto mais direto, visando a popularização da imagem de Gonzáles para um público mais amplo. Isso se fez necessário, porque

Quando o santo não é popular, como no caso de Roque González, e não existe uma devoção espontânea à sua figura, essas pequenas obras assumem grande importância na comunidade católica. Os leitores não especialistas tinham nessas obras acesso a informações e a trajetória dos mártires que dificilmente encontrariam noutro lugar. Essas hagiografias, que começaram a aparecer por volta de 1925 e continuaram a ser publicadas até as vésperas da canonização em 1988, eram peças importantes da intensa propaganda visando divulgar e popularizar a figura do padre Roque entre os fiéis (OLIVEIRA, 2010, p. 466).

Tudo isso leva à percepção da existência de uma grande variedade de construções narrativas sobre Gonzáles, que, apesar de se ancorarem em formas hagiográficas tradicionais, clássicas da Igreja, possuem maneiras distintas de ressaltar a excepcionalidade de Gonzáles. O que é comum, porém, é o reforço da ideia da santidade do paraguaio, e a intencionalidade da promoção dele, seja para motivar a sequência dos processos de beatificação e canonização, seja para a divulgação para um público mais amplo, buscando a popularização de sua figura, e a construção de um culto leigo.

Para Oliveira, ao se referir aos principais textos que centraram a análise em Gonzáles,

As hagiografias dedicadas a Roque González são herdeiras da tradição bollandista inaugurada no século XVII e da história científica do século XX. Situam-se numa fronteira difusa entre a história e a hagiografia. Ora realça-se o homem, o sujeito histórico, o missionário dos tempos coloniais, ora o predestinado, o mártir que virou santo. Mas o que predomina é uma fusão dos dois gêneros. As narrativas históricas, centradas em documentos, que mostram as atividades do padre Roque num contexto colonial, são revestidas de uma aura de santidade e predestinação. História e hagiografia são integradas num esforço combinado para revelar a vida e obra do homem que trazia dentro de si o santo (OLIVEIRA, 2010, p. 426-427).

Essa junção de elementos históricos e hagiográficos nas narrativas contribui para a construção de uma cientificidade e pretensa objetividade nos relatos, que, dessa forma, ganham base mais sólida para assegurar a sequência da canonização de Gonzáles. Carlos Teschauer, José Maria Blanco e Gonzaga Jaeger, os mais destacados autores a escrever e lutar pela causa,

fundiram os dois gêneros narrativos para produzir, ao mesmo tempo, um efeito de realidade, de veracidade, e outro de glorificação e devoção. Suas obras são hagiografias travestidas de história, com pretensão científica. A estrutura narrativa e a intenção são hagiográficas, mas a legitimidade é dada pela história. A história fornece os recursos de retorno ao passado, de leitura da documentação e a comprovação do que se diz; a hagiografia, por sua vez, trabalha sobre a matéria fornecida pela história

para erguer um monumento ao santo. Todas as obras foram escritas antes da canonização (OLIVEIRA, 2010, p. 427).

Considerando, porém, todos os trabalhos aqui analisados, que foram centrados em Gonzáles, mesmo aqueles lançados após a efetivação da beatificação e da canonização, se percebem estruturas argumentativas muito semelhantes:

Os hagiógrafos do padre Roque destacam sempre o nascimento numa família nobre e devota de Assunção, a infância pura e voltada à Deus, o sacerdócio e a recusa de honras, a entrada na Companhia de Jesus, o noviciado e o batismo de fogo entre os temidos guaicurus, o apostolado bem sucedido no Paraná, a entrada heróica no desconhecido Uruguai, o glorioso martírio e o milagre do coração. De um autor para outro o que muda é a ênfase colocada num ou noutro episódio e a carga de adjetivos e adereços que marcam as etapas da vida do mártir (OLIVEIRA, 2010, p. 431).

Isso pode ser inserido e compreendido dentro da “ilusão biográfica” de Pierre Bourdieu, debatida anteriormente, percebendo a vida de Gonzáles como unilinear, com um princípio, meio e fim bem definidos, com ações sem dúvidas ou incertezas, e ligadas a uma construção teleológica, que via a sua “santidade” como determinada desde o nascimento. Também se percebe a conexão com uma tradição hagiográfica católica, que moldou a forma de construção de textos sobre virtuosos. Embora essa escrita (cultivada desde as origens do cristianismo) não tenha ficado impermeável às mudanças de cada tempo, mantém a intencionalidade de elevação do santo, e da confirmação de sua pretensa excepcionalidade.

Porém, possivelmente a prova mais clara das alterações na escrita sobre Gonzáles sejam os textos de Bartolomeu Melià, que citaria o mártir em seus estudos mais amplos sobre as missões jesuítas e as relações dos inacianos com os indígenas. No clássico *El Guaraní Conquistado y Reducido*, o jesuíta dedica um capítulo a Gonzáles, que já parte de uma premissa distinta de outros textos anteriores, a da “inculturação” do paraguaio. Ao analisar de forma detida a atuação de Gonzáles, a partir de conceituações antropológicas como “verificação”, “adaptação” e “inculturação”, Melià buscou entender como ela, nos textos disponíveis, explica seu relacionamento com os indígenas nas reduções.

Ao apontar a adaptação dos jesuítas à língua tupi-guarani (inclusive com o Sínodo de Assunção, de 1603, que reforçou a obrigatoriedade e necessidade de aprender a língua para evangelização mais eficiente), Melià ressalta a importância de Gonzáles nesse contexto, que teria recomendado o ensino da língua indígena no colégio de Assunção. Aqui, é interessante apontar que ele traz ao foco, rapidamente, a reprimenda do Padre Geral, para que Gonzáles tivesse mais tato no ensino da língua aos seus companheiros. Diferentemente de Blanco e Jaeger que, como visto, acharam a advertência exagerada e mesmo inexplicável, Melià aponta que

Gonzáles se prontificou a iniciar essa função, mas logo se manifestou “su poca disposición psicológica y tal vez poca capacidad didáctica para dicho trabajo” (MELIÀ, 1986 p. 135). Isso demonstra um pesquisador preocupado na busca de uma visão menos marcada por elementos edificantes (em alguns pontos), e a consideração do caráter humano de Gonzáles.

Outro ponto a ser destacado é a consideração do grande trabalho missionário empreendido por Gonzáles. Após citar a personalidade “fuerte y ‘conquistadora’, combina la entrega humildad y servicial con la capacidad para convencer y la intrepidez para imponerse, habiendo captado en parte el movimiento psicológico de la idiosincrasia guaraní, que obedece al ‘dueño de la palabra’” (MELIÀ, 1986 p. 137), o autor vai apontar que esse prestígio e autoridade diminuía e tinham dificuldade de ser impostas conforme o afastamento do centro de conquista, Assunção, o que teria complicado e atrasado o avanço reducional de Gonzáles e companheiros. Além desses problemas, Melià ainda vai debater sobre as adversidades adaptativas biológicas nas missões:

De la falta de adaptación ecológica suelen provenir desajustes funcionales, enfermedades, melancolías, nostalgias... La adaptación ecológica se da sobre todo en la comida, en la habitación, en el dormir, en ser capaz de sufrir clima, “aires” y plagas... Pero se extiende también a la adaptación al “ethos” corporal: modo de sentarse, de caminar, de mirar, de satisfacer las funciones fisiológicas, y otras rutinas. El Padre Roque no parece haber sentido dificultad en adaptarse a la comida. Come lo que los indios, de quienes incluso mendiga su sustento (Blanco 598). Pero esto no va sin un cierto esfuerzo [...] Roque González, criollo, acusa otro régimen alimenticio y ciertamente otras apetencias y gustos, no sólo en desear comer carne y pan, sino hasta verduras (MELIÀ, 1986, p. 138).

Esse trecho permite a percepção de elementos importantes da ação dos missionários na vida nas reduções, com a necessidade de adaptação a uma dieta nova, ou pelo menos, mais limitada em alguns componentes que a encontrada em assentamentos europeus mais prósperos. Para o caso de Gonzáles, ele vai apontar sua dificuldade para se adaptar à falta de carne, pão e verduras, o que certamente trouxe impactos para seu corpo. Embora melhor adaptado que outros colegas, por ser um filho do Paraguai, que, nesse período, era ainda muito influenciado pelo contato com os nativos, e que já consumia elementos da colônia, Gonzáles também sofreu os efeitos dessa mudança rápida de ambiente, quando avançou para missionar ao interior do continente⁵⁹.

⁵⁹ “La adaptación del criollo tendrá la dificultad de dar el paso sutil de la diferencia dialectal; usando las mismas palabras, viviendo la misma patria, habla ya una lengua diferente, está ya en otra nación. De hecho, más que haberse adaptado a la lengua, se adapta la lengua, y el misionero es entendido, no tanto porque haba el lenguaje del otro, cuanto porque el otro ya se ha hecho al lenguaje del primero. Roque no viene de fuera; vive lo guaraní en una transformación desde dentro, un proceso cultural y político ya incoado, y del cual él es incluso un gestor. Su adaptación le permite no estar fuera del proceso nuevo” (MELIÀ, 1986 p. 139). Essas considerações permitem

Essas três passagens deixam clara a postura distinta de Melià frente ao trabalho de Gonzáles, que não busca diminuir ou ocultar possíveis traços menos nobres sobre ele na documentação, mas ressaltar seu papel como um homem de seu tempo, sujeito a obstáculos e problemas enfrentados no relacionamento complexo com os seus pares e com os nativos. Essas dificuldades não envolveram apenas as relações interpessoais e debates teológicos sobre vícios e virtudes no espaço missional, mas todos os elementos do cotidiano, como a adaptação a uma nova vida no sertão.

Bartolomeu Melià, enquanto jesuíta e antropólogo que passou longos períodos em aldeias indígenas, viveu na pele muitas das dificuldades encontradas no contato prolongado com um outro diferente, que estão presentes nos textos coloniais dos padres, e, penso, adquiriu uma visão muito distinta sobre o passado missionário jesuíta que outros escritores sobre as missões que não tiveram essa experiência. Isso vai definir, inclusive, a forma como ele descreveu a conjuração que levou ao martírio de Gonzáles e companheiros:

Bartolomeu Melià, ao se referir ao *martírio* de Roque González e a oposição que os *sacerdotes indígenas* moviam contra os missionários, tomou o discurso de Potiravá, extraído da *relación* de Ferrufino, como um discurso anticolonial. Potiravá era um *apóstata*, o que para Melià quer dizer *um fugitivo de la opresión colonial*. Seu discurso, *aunque trasladado del guarani y perjudicado*, é um discurso político que trás uma *análisis del mecanismo colonial*. Os discursos atribuídos a Ñezú, por sua vez, são *mais especificamente religiosos*. Existe, como notou Melià, uma grande semelhança das palavras acusatórias lançadas sobre os padres em outros momentos por índios *infieis* com as de Potiravá (OLIVEIRA, 2010, p. 341) [grifos no original].

Portanto, para além do embate entre um jesuíta e um cacique, Melià aponta que é preciso pensar em um encontro mais alargado entre o europeu e o indígena, em um local de fronteira, não propriamente física, mas cultural, um espaço que estava em um processo de miscigenação importante. Essa concepção de encontro cultural mais alargado, os impactos nocivos da colonização, e as ações dos indígenas (como a rebelião de Ñezú) como uma forma de resistência

pensar, muito fortemente, a questão do *corpo*, e dos impactos que a vida missionária colonial traria para ele. Embora não seja minha intenção pensar profundamente sobre o tema no presente trabalho, é importante considerar como o corpo físico e psíquico dos padres sofria grande impacto durante os longos períodos passados em reduções, e em contato com povos de culturas tão distintas da sua. Um trabalho mais recente a estudar o tema, de Ivonne del Valle, de 2009, ressalta os grandes efeitos físicos e mentais sobre os missionários, que não raro, tinham doenças causadas pelo psíquico, de forma que “en las fronteras coloniales [...] el abuso del cuerpo era requisito *sine qua non* de la evangelización” (DEL VALLE, 2009, p. 67). A vida longe dos centros europeus ou de colonos, permanecendo entre grandes grupos de nativos com culturas distintas (Gonzáles mesmo missionou entre grupos distintos do Paraguai), e não raro nocivos a sua presença, as pragas, animais ferozes, desconforto pelas instalações precárias, alimentação deficiente, esforços físicos para a edificação de habitações, igrejas e outras construções, enfrentamento de pajés indígenas; tudo contribuía para tornar o trabalho muito difícil, e o corpo físico dos padres sofreria esse impacto diretamente. O martírio passado por Gonzáles e companheiros é a demonstração extrema desse sofrimento, mas não é, nem de longe, a forma mais comum pela qual os jesuítas missionários padeceram.

ao avanço dos europeus, como citado, estão inseridas dentro de um período da escrita histórica do final do século XX, que, incorporando aportes antropológicos e etnohistóricos (dos quais Melià foi um dos precursores do uso na escrita na História na América), constituiu uma revisão dos cânones sobre o período colonial.

Nessa perspectiva, considero que Bartolomeu Melià foi o pesquisador que fez a passagem de uma historiografia devocional sobre Gonzáles, para uma historiografia já propriamente amparada por elementos acadêmicos contemporâneos, com uma visão mais ampla e preocupada com a crítica às fontes. A formação antropológica do autor, assim, representou um passo fundamental para sua visão sobre a ação do missionário entre os indígenas, e dos efeitos nocivos do sistema colonial nesse processo.

O mais importante de perceber nessa renovação historiográfica, para o presente trabalho, é como a escrita sobre Gonzáles se alterou profundamente ao longo de um período alargado. Desde textos hagiográficos clássicos, preocupados somente em engrandecer sua vida, visando a promoção para o avanço da causa de beatificação e canonização, até os textos de Melià, foi um longo processo, que envolveu a alteração da escrita da própria História e sobre o indivíduo, com a absorção de novas influências, conceitos e metodologias de outras áreas, que enriqueceram a análise. Essa escrita engajada na defesa das culturas indígenas, que apareceria nas últimas décadas do XX, teria impactos profundos na forma de fazer História desde então, e permanece presente em outros trabalhos, inclusive na produção contemporânea, como se verá no próximo tópico.

2.3 Roque Gonzáles de Santa Cruz na *historiografia acadêmica*

O último ponto do presente capítulo traz a análise de poucos textos já propriamente acadêmicos contemporâneos a focar Gonzáles. Embora diversos dos trabalhos citados anteriormente podem ser considerados como acadêmicos em seu tempo (especialmente de Jaeger, Blanco, Teschauer e Melià⁶⁰), estou pensando, aqui, em textos construídos com base em uma concepção acadêmica contemporânea, centrada na construção de dissertações, teses e artigos, sem pretensão de popularizar a imagem de Gonzáles, e por autores de fora da esfera religiosa.

⁶⁰ Os trabalhos de Bartolomeu Melià devem ser avaliados em outro parâmetro, visto que não apenas ele obteve títulos acadêmicos a partir de pesquisas relacionadas ao trabalho missionário jesuíta, como esteve, sempre, ligado a Institutos Acadêmicos, como o Centro de Estudios Paraguios, CEPAG.

São dois os acadêmicos que construíram textos recentes, a partir do começo do XXI, sobre Gonzáles: Ezeula Lima de Quadros e Paulo Rogério de Oliveira, este último sendo o mais prolífico na produção sobre o “mártir do Caaró”. Ele vem a ser, também, até o momento, o último pesquisador a construir um trabalho de fôlego sobre ele desde Jaeger. Penso que a análise desses textos é importante para refletir sobre como Gonzáles foi apropriado em um período moderno, já razoavelmente distante da efetivação da canonização, e, portanto, liberto de muitos dos interesses religiosos envolvidos nas circunstâncias anteriormente descritas.

2.3.1 Roque Gonzáles em Ezeula Lima de Quadros: o ativismo indigenista e o embate entre conjuntura e estrutura

O trabalho de Ezeula Lima de Quadros⁶¹ sobre Gonzáles foi construído em sua dissertação de Mestrado, de 2001. Esse texto foi publicado como livro em 2012, intitulado “A defesa do modo de ser guarani: O caso de Caaró e Pirapó em 1628”, versão utilizada como base para esta análise. Ela ainda publicou um artigo, em um livro organizado por Júlio Ricardo Quevedo dos Santos e Sérgio Venturini em 2018, intitulado “Caaró e Pirapó de 1628 e a “Venganza” dos Cristãos”.

A Apresentação do livro da dissertação, escrita por Júlio Ricardo Quevedo dos Santos, traz a tônica do trabalho:

a narrativa muito bem construída por Ezeula instiga os pesquisadores porque ela abandona os lugares comuns de análise, avança além das teses já consagradas e nos apresenta novas possibilidades no entendimento da questão: as situações de conflitos, de violências no encontro entre os indígenas e os jesuítas e como decorrência as perseguições e os massacres às comunidades indígenas criminalizadas pela morte dos padres, e; outra forma de interpretar os acontecimentos é a recuperação da interpretação cultural do modo de ser guarani. Estas duas possibilidades articuladas são os pontos fulcrais da narrativa proposta por Ezeula, porque apresentam os indígenas como sujeitos históricos que assumem com força o protagonismo dos acontecimentos que consubstanciam situações típicas da conquista espiritual empreendidas pela Companhia de Jesus e da atuação dos indígenas, que em meio aos conflitos inerentes ao processo de colonização, souberam negociar, interferir, interagir nos acontecimentos históricos (QUADROS, 2012, p. 9).

Aqui, fica aparente a associação de Ezeula Quadros a uma escrita indigenista, que dê conta da agência dos nativos no processo colonial, e dos impactos trazidos pelo encontro com

⁶¹ Ezeula Lima de Quadros, nascida no Carajá Grande (então parte integrante do município de Santo Ângelo, hoje Jóia, RS), foi professora em colégios tanto na rede privada quanto pública, e teve participação na publicação de alguns textos como “Milho: do Pilão à indústria”, de 1986, “Missões – uma história de 300 anos”, de 1990, “Odão, a história de uma instituição de ensino”, de 2004, dentre outros.

os europeus. Considero que o texto dela, dessa forma, se aproxima das teorizações de Bartolomeu Melià e do ambiente historiográfico das últimas décadas do século XX, que seria refinado até a atualidade, com a busca de lançar luz e trazer para o centro do palco os indígenas.

Segundo a autora, o foco do estudo recai sobre a análise do episódio do martírio de Gonzáles e companheiros, inseridos no contexto histórico da época, e os motivos que levaram os indígenas a oferecerem resistência ao sistema colonial e reducional:

A partir da análise dos registros sobre os fatos aqui referidos, busca-se o *porquê* da efetivação dos mesmos [do ataque aos padres], tendo como objetivo defender a ideia de que o principal motivo que levou os índios a matarem os jesuítas foi o desejo de defenderem o seu *modo de ser Guarani*, ou seja, de preservarem ou manterem sua identidade cultural e continuarem sendo eles mesmos, sem o jugo de *estrangeiros* (os padres) que queriam subjuga-los a uma nova realidade de vida (QUADROS, 2012, p. 13) [grifos no original].

Buscando um afastamento dos textos clássicos sobre o evento, que consideraram a morte dos padres como barbárie, atos de selvageria e brutalidade, Ezeula Quadros acredita que tenham sido produzidos por homens brancos (tanto os jesuítas quanto os colonizadores), que não refletiram sobre os motivos simbólicos da cultura Guarani que teria levado ao ataque. Seria necessário, portanto, buscar nas entrelinhas, silêncios e omissões das fontes, o aspecto nativo, que escapa às lógicas dos europeus. É sintomática de uma forma de pensar mais ligada a “visão dos vencidos” as afirmações de que as venerações aos “mártires” ressaltam apenas o lado do evento que foi narrado pelos jesuítas, ou que nas fontes, e na historiografia que dela surgiu, não consta a visão dos nativos sobre seus atos constantes e variados de rebelião e resistência ao sistema colonial, ressaltando, especialmente, o componente de belicoso (QUADROS, 2012, p. 14).

Isso vai ser seguido, um pouco depois da exposição dos textos e fontes pesquisadas, por suas referências ao trabalho de Melià, que, segundo a autora, fundamentaram os enfoques sobre a defesa dos Guarani ao seu “modo de ser” (o *ñande reko*). Além disso, Ezeula Quadros buscou no movimento da História das Mentalidades uma ferramenta para entender a ação dos jesuítas e as relações com os nativos, seus modos de pensar e agir, com as “heranças inconscientes e às representações, com referências relacionadas às motivações que levam à geração das opções, das ações e das reações individuais ou coletivas” (QUADROS, 2012, p. 17). A autora se utilizou, ainda, de elementos da História Cultural, do “inconsciente coletivo” de Philippe Ariès e do “sistema de representações mentais e “imaginário coletivo”, de George Duby, para pensar nas ações mais imediatas dos sujeitos; além de outros elementos auxiliares de autores diversos,

de “identidade cultural”, “transculturalidade” e “circularidade cultural”, a “conquista espiritual” e “fronteira”.

Tudo seria amarrado pela utilização do conceito de “longa duração”, de Fernand Braudel, para pensar as estruturas de maior permanência no comportamento do corpo social, e que Quadros aplicou para explicar a cultura Guarani. Aqui, nasce um problema metodológico importante do trabalho da pesquisadora, visto que ela segue considerando o uso da longa duração para explicar as ações do Guarani, mas, o tempo todo, apenas narra um evento específico, o martírio de Gonzáles e companheiros, sem trabalhar outros eventos correlatos que poderiam estar encadeados a ele no contexto colonial, e que justificariam pensar em uma longa duração para explicar a repetição de atos de ataque dos Guarani para defender seu modo de vida durante séculos.

Penso que isso aponte para um embate mal resolvido entre a conjuntura das reduções dos jesuítas do início da Província do Paraguai (aqui enfocando Gonzáles e companheiros), e estruturas tradicionais dos nativos, que seria debatido fortemente pelos pesquisadores no decorrer das últimas décadas do século XX; também a ideia de cultura, identidade e não dinamismo das sociedades nativas, que estava bem dentro de uma tendência da época de marcar a ideia de “resistência”. Isso já está melhor definido nos textos de historiadores atuais, mas não foi muito bem explicitado pela autora.

A análise que interessa o presente trabalho compõe o terceiro capítulo da obra de Quadros, sendo os outros dois uma espécie de “preâmbulo” composto pela autora⁶². É somente nesse ponto que ela constrói uma breve biografia do jesuíta, ressaltando seu trabalho missionário entre diferentes grupos indígenas e espaços, e particularizando o Rio Grande do Sul, com um relato dos eventos de 1628, e o papel de Ñezú nele. A descrição da vida de Gonzáles é bastante tradicional, com a reprodução de trechos de obras sobre ele, preparando o terreno para o embate que acabaria com seu “martírio”. Após narrar a morte dos padres, e a punição dos culpados, Ezeula aponta que o papel de Ñezú foi menor do que se supõe, e que ele nem teve participação direta na morte dos jesuítas, tendo fugido com parte de seu povo

⁶² O primeiro capítulo narra a formação da Companhia de Jesus, seu espírito e contexto histórico, e uma análise da cultura Guarani, desde antes da chegada dos europeus, especialmente centrada no *Ñande Reko*, ou modo de ser do Guarani, que determinaria as escolhas e formas de agir do grupo, e sua interação com o mundo. O segundo capítulo é centrado no relacionamento entre os jesuítas e o Guarani, com a formação das reduções na Província Jesuítica do Paraguai, as motivações e visões dos inicianos para levar adiante a cristianização dos nativos, e a realidade do Guarani reduzido em uma zona de fronteira. O movimento dos jesuítas para a América, e a visão que traziam sobre os indígenas (que foi se alterando ao longo da conquista e do relacionamento nas missões), é trabalhado, pela autora, para ressaltar como a chegada dos padres representou um “confronto entre o seu *modo de ser* e o *modo de ser* indígena” (QUADROS, 2012, p. 86). Por fim, o quarto capítulo apresenta uma discussão sobre a defesa do modo de ser Guarani, a partir da representação cultural, e dos discursos que foram escritos sobre o tema, como em Ruiz de Montoya.

posteriormente, o que parece diminuir sua construção como um articulador dos ataques, da mesma forma como Melià fez (QUADROS, 2012, p. 127-130).

Esse tom está presente, também, no artigo “Caaró e Pirapó de 1628 e a ‘Venganza’ dos Cristãos”, publicado por Ezeula em 2018. Aqui, é interessante a citação de que, ao ser ordenado jesuíta, Gonzáles assumiu o *modo de ser* da Companhia, e lutou, em sua missionarização, pela sua expansão. Dessa forma, os eventos do “martírio” representariam o embate entre modos de ser diferentes. O restante do artigo é uma construção da morte dos padres, e, especialmente, da vingança contra os nativos, com a perseguição dos considerados culpados, além da consideração, mais uma vez, do papel de Ñezú (como líder da rebelião) como apenas uma construção da documentação jesuíta. Ezeula aponta, a partir de uma exposição de elementos construídos pela literatura posterior, que a visão do Guarani sobre os eventos não está presente, e que a morte dos padres representava, para eles, a defesa de seu modo de ser (QUADROS, 2018, p. 79).

Algo que chama atenção, no trabalho da pesquisadora, é que o papel relativamente pequeno de Gonzáles, que serve apenas para fazer o contraponto às ações do Guarani, consideradas, o tempo todo, como uma defesa de seu modo de vida tradicional e antigo. O que se percebe, portanto, é que enquanto autores como Teschauer construíram seus textos em defesa da “causa do mártir”, Ezeula Quadros, por outro lado, escreveu em defesa da “causa do Guarani”.

Pode-se concluir, assim, que os trabalhos desta autora estão inseridos dentro dos embates historiográficos das décadas finais do século XX, que foram mais intensos em 90 e início de 2000, que, pelas comemorações dos 500 anos da chegada dos europeus na América, buscaram uma renovação das bases da historiografia sobre o tema. O papel dos indígenas nesse processo foi muito estudado, e uma nova historiografia, que buscava tirar a preponderância dos europeus no processo, ressaltando os impactos da colonização, como citado anteriormente, tentou se afirmar. Entretanto, o foco na violência dos espanhóis e portugueses, e das ações dos nativos como uma mera reação e defesa de seu modo tradicional, dessa forma, mantêm o foco todo no europeu, e não promovem uma real alteração na visão, que seja mais focada nos indígenas⁶³.

⁶³ Como bem enfatizou Oliveira, “A América que emerge dos textos condenatórios da conquista assemelha-se uma entidade homogênea e a-histórica, dilacerada por séculos de espoliação. Forja-se uma identidade continental sob o signo da derrota e da famigerada conquista e exploração europeia. Denunciar as arbitrariedades, a exploração e a brutalidade dos conquistadores, evidentemente, é de suma importância [...] Mas não é suficiente. A prática da violência, física ou cultural, se dá dentro de um quadro de referências históricas, religiosas e morais, característico de cada época, sem o qual a violência torna-se gratuita e igual em toda parte [...] Este tipo de uso da história acaba gerando esquemas interpretativos binários e maniqueístas que, geralmente, vitimizam as populações indígenas e

Acredito que essa ideia de relacionamento dos colonos e indígenas como apenas pautado pelo confronto direto, está profundamente impresso no texto de Ezeula Quadros, que embora reconheça as trocas culturais mais amplas entre os grupos, e o processo de miscigenação, esteve totalmente focado em provar a ideia da resistência do Guarani, meramente ilustrada pela morte de Gonzáles e companheiros. Assim, quer parecer que a análise proposta pela autora para os eventos de Caaró, subvertem a proposta das elaborações anteriores, no sentido de criar outros “mártires”, se me é permitido usar o termo no sentido figurado.

Ou seja, se nas elaborações anteriores as narrativas se ocupam de construir o personagem Roque Gonzáles como vítima de sua entrega à evangelização, de seu trabalho em favor dos indígenas, aqui se constrói o “indígena”, “o Guarani” como vítima de um processo de violência. Gonzáles, dessa forma, tem um papel de apenas instrumento narrativo para a efetivação da defesa do Guarani de seu modo de vida, da mesma forma, que, em textos anteriores, os indígenas que ocupavam um papel subalterno no evento.

2.3.2 Roque Gonzáles em Paulo Rogério de Oliveira: o embate pela memória e o papel de Ñezú

Por fim, o último autor a centrar seus trabalhos em Roque Gonzáles foi Paulo Rogério de Oliveira⁶⁴, que focou nele sua tese de doutorado de 2010, e uma série de artigos. Sua tese, intitulada “O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o *glorioso martírio* do *venerável* padre Roque Gonzáles nas *tierras de Ñezú*”, data de 2010. Além disso, os artigos “A rebelião de Ñezú: em defesa de ‘su antiguo modo de vida’ (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628)”, “O ‘Martírio’ e o Processo de Canonização do padre Roque

as estigmatizam como oprimidas – assim como os trabalhadores modernos, herdeiros sociais do infortúnio histórico – e tiranizam os conquistadores – e os agentes imperialistas, herdeiros dos meios de produção e dos mecanismos de opressão. Evidentemente não se trata de negar nem minimizar a violência e os efeitos devastadores da conquista sobre as populações americanas. O esforço aqui é no sentido de tentar restituir à palavra os significados que o século XV, XVI e XVII, ou os sujeitos envolvidos na conquista da América, atribuíam a ela. Isto não tem absolutamente nada a ver com justificar a conquista a partir da moral vigente naqueles tempos (OLIVEIRA, 2010, p. 352-353). Ressaltar somente a violência, dessa forma, obscurece outras relações desenvolvidas durante o processo de colonização, e as trocas frutíferas entre europeus e indígenas. A historiografia dos últimos 20 anos vem buscando, aos poucos, desenvolver de forma mais apurada esse processo, com menos essencialismo e visões maniqueístas, e complexificar o relacionamento, tanto entre jesuítas e nativos, quanto dos colonos com eles.

⁶⁴ Oliveira possui Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Maria, Mestrado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina e Doutorado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É professor do Programa de Mestrado em Gestão de Políticas Públicas (PMGPP), do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação (PPGE), do Programa de Pós-Graduação em Direito das Migrações Transnacionais (PPGDMT), da Especialização em Relações Internacionais Contemporâneas, e dos cursos de História e Relações Internacionais, da Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI), atuando nas áreas de Migrações Globais e Políticas Públicas, Ensino de História, Teoria da História e Historiografia, Gênero, História e Relações Internacionais e Política Externa Brasileira.

González de Santa Cruz”, “Padre Roque González: entre a história e a hagiografia”, “A rebelião de Ñezú contra os Hechiceros de Burla (Pirapó, Província Jesuítica do Uruguai, 1628)”, “O historiador, o santo, o feiticeiro e o tempo: notas sobre um diálogo ‘impróprio’”, vêm sido publicados sobre o tema desde 2010, mas, por serem apenas recortes de sua tese, com pequenas alterações, não serão abordados aqui.

A tese de Oliveira é, inquestionavelmente, o texto mais amplo e completo sobre a vida de Gonzáles desde Jaeger, avançando para temas como a patrimonialização feita nos santuários dedicados aos “mártires”, e nas cidades que exploram o passado missioneiro como fonte de renda, analisando fôlios turísticos e discursos de guias de agências locais. Assim como Quadros, Oliveira buscou um estudo sobre o encontro dos jesuítas e indígenas no início das reduções do Paraguai, e a morte de Gonzáles e companheiros. Oliveira, porém, conseguiu ir além e analisar esse encontro de forma mais ampla e menos dependente de uma visão que evidenciasse apenas os aspectos violentos do contato. Ele parte de uma premissa semelhante, de que a

morte do padre representou o ato radical de uma tensão entre universos radicalmente diferentes. O colonialismo aproximou, chocou e fundiu os universos indígena e jesuítico. Nesse contexto, missionários, caciques e pajés se enfrentaram em disputas de poder pelo controle da comunicação com o sagrado (OLIVEIRA, 2010, p. 4⁶⁵)

Mesmo com um aporte semelhante, Oliveira conseguiu avançar na questão dos elementos simbólicos que estavam presentes nesses contatos, e na forma como a história do martírio foi contada e apropriada ao longo de um período alargado, por vários sujeitos com interesses distintos. A canonização de Gonzáles, e o esquecimento a que Ñezú foi lançado, portanto, são estruturas ao redor das quais Oliveira construiu seu trabalho, e que falam de um embate pela memória dos acontecimentos, fundamentalmente um conflito narrativo.

Em termos de fontes, a tese é impressionante, citando e discutindo quase todos os textos e documentos disponíveis sobre Gonzáles, nas 516 páginas totais de trabalho⁶⁶. A estruturação

⁶⁵ Oliveira só começou a numeração do trabalho, em números romanos, nos agradecimentos, e, em números arábicos, na Introdução. Os resumos ficaram sem nenhuma numeração, então utilizo a numeração do PDF do trabalho.

⁶⁶ A tese está dividida em seis partes: a primeira dedicada à “Correspondência Epistolar e Etnografia Jesuítica”, que discute a historiografia e outros escritos da Companhia de Jesus, e as relações construídas por meio das cartas dos padres; a segunda, intitulada “A Margem Cristã”, que aborda o início da Província Jesuíta do Paraguai, da missionarização, e das relações com os nativos; a terceira, denominada “A Margem Indígena”, que, de forma semelhante à Ezeula, explora o Ñandé Rekó, as tradições guarani, a resistência ao projeto colonial, mas que, de maneira mais densa e bem fundamentada, discute sobre os pajés, caciques, messianismo guarani, relacionamentos políticos internos das aldeias, e, por fim, o papel de Ñezú e as interpretações sobre ele, essa parte sendo a mais densa e longa da tese. A quarta parte, intitulada “Virgem Conquistadora: Uma Ponte Entre Dois Mundos”, explora os sentidos da conquista da América, o papel simbólico de Nossa Senhora (que era carregada junto de Gonzáles com um quadro da Conquistadora). A quinta parte, “A Vida Póstuma de Roque González”, discute sobre a patrimonialização do mártir, do processo de canonização, e das relíquias; e, por fim, a última parte, intitulada

do texto, porém, é bastante interessante, e parte do presente, com a visitação de Oliveira à região missioneira, para pensar o passado que foi construído no local, e a maneira como esse espaço elaborou e ressignificou esse passado de contatos entre os jesuítas e os indígenas. O Gonzáles que aparece em Oliveira é mais bem definido que em trabalhos anteriores (como em Quadros), e há uma saudável crítica aos textos de uma hagiografia tradicional. Fica claro que a intenção do autor não foi de produzir mais uma trajetória sobre o “mártir do Caaró”, mas de perceber como sua vida foi utilizada por outros autores para pensar o contexto colonial.

Temas correlatos, como a “missão por redução”, trazida por Melià, vão ser bem explorados na tese, e os elementos da cultura indígena ganham destaque. Considero, assim, que o que Oliveira denominou de “margem indígena”, é, provavelmente, sua maior contribuição para o tema de Gonzáles, já que ele conseguiu abordar os elementos da cultura Guarani (desde sua origem e traços fundamentais, até as chefias e messianismo), e conectá-los ao processo de colonização, das reduções e o papel do paraguaio neles.

Portanto, a partir da análise do que foi escrito sobre Ñezú na literatura jesuíta, e da consideração de todo o ambiente que levou ao martírio, Oliveira buscou uma análise mais ampla das circunstâncias do embate entre os indígenas e jesuítas, da reação dos europeus, e da forma como ele foi retratado nos textos. É muito interessante sua crítica ao texto de Ferrufino, tomado por muitos escritores jesuítas como um relato fidedigno do “martírio”, mas que, escrito cinco anos após os eventos, não teria como ter acesso a algumas das falas dos nativos que somente ele insere. O papel central de Potiravá na conjura, nesse texto, que alguns autores como Melià, Montoya, Techo, Charlevoix, dentre outros, utilizaram para diminuir a participação de Ñezú, portanto, não pode ser medido:

Como não conhecemos as circunstâncias em que [Ferrufino] obteve estas informações, e pelo detalhe curioso de Potiravá não ter sido sequer mencionado pelos testemunhos indígenas ou pelos outros padres, sobrevem a dúvida e a dificuldade de aceitar sem questionamentos o seu discurso, e confirmar sem mais o seu protagonismo no desfecho dos acontecimentos. Corre-se o risco de supervalorizar uma personagem que, antes de qualquer coisa, parece cumprir um papel retórico na Relación de Ferrufino. Não se descarta também a possibilidade de Ferrufino ter destacado Potiravá da trama para colocar na sua boca um poderoso discurso condenatório do colonialismo, para chamar a atenção do Rei. É possível também que o Procurador tenha simplesmente enfatizado exageradamente o papel de Potiravá na conspiração. Ou isto, ou uma negligência generalizada dos outros testemunhos sobre a importância dessa personagem (OLIVEIRA, 2010, p. 342-343).

“Roque González: entre a história e a hagiografia” discute sobre os textos que trabalharam sobre o paraguaio, com foco em Teschauer, Blanco e Jaeger.

Embora Oliveira não construa uma passagem conclusiva em que trabalhe melhor a questão, essa discussão me parece um indicativo da forma como ainda há um campo importante a ser explorado, focando em Ñezú, da forma como ele foi construído e invisibilizado em muitas obras, ou tratado como um símbolo de maus hábitos da traição e perfídia indígena, e como ele se relaciona com Gonzáles em um nível simbólico:

Ao contrário do padre Roque, Ñezú caiu no esquecimento, e quando foi lembrado, quase sempre nas hagiografias dedicadas ao padre, foi como o impostor diabólico que traiçoeiramente tramou a morte dos missionários que vinham para salvar e defender os índios. E o fez por inspiração satânica. A historiografia jesuítica o condenou a uma triste nota de rodapé numa longa narrativa sobre as virtudes e glórias de Roque González. A historiografia sobre as lutas indígenas nas Américas praticamente o ignorou (OLIVEIRA, 2010, p. 467).

A oposição que Oliveira faz entre Gonzáles e Ñezú, enquanto polos opostos de um confronto mais amplo, entre uma margem indígena e uma margem europeia, portanto, não foi apenas marcada por batalhas com tacapes e espadas, mas, também, com a pena. O contraste narrativo entre o Gonzáles “santo”, “virtuoso” e “comedido”; e entre o Ñezú “cruel”, “traidor” e “entregue a suas paixões carnis”, representa um dos pilares das hagiografias sobre o “mártir do Caaró”, e penso que Oliveira conseguiu, muito bem, modernizar a discussão, e retirar a capa hagiográfica tradicional dessas discussões, que até trabalhos como o de Quadros apresentam. Embora a tese tenha falhas, e não apresente uma conclusão, é uma fonte importante de dados e de *insights* para pensar a relação de Gonzáles e de Ñezú com a sociedade circundante e o que foi edificado com base em sua relação.

Com esse trabalho, se encerra a análise da literatura centrada em Gonzáles da presente dissertação, mas inicia outra, aquela que fundamentou a beatificação e canonização dele. Um processo que está ligado com as raízes do cristianismo, e à forma como os cristãos lembram e veneram seus virtuosos.

3 DA CAUSA DOS SANTOS (OU COMO PRODUIZIR BEM-AVENTURADOS): O “MARTÍRIO” E A “SANTIDADE” DE GONZÁLES PENSADOS NA MODERNIDADE

“a vida de santo indica a relação que o grupo mantém com outros grupos. Assim o “martírio” predomina lá onde a comunidade é marginal, confrontada com uma ameaça de morte, enquanto a “virtude” representa uma igreja estabelecida, epifania da ordem social na qual se inscreve” (CERTEAU, 1982, p. 269).

Em 16 de novembro de 1989, 361 anos e um dia após a morte de Roque Gonzáles de Santa Cruz, na cidade de San Salvador, El Salvador, os jesuítas Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Amando López, Joaquín López y López, Juan Ramón Moreno, Ignacio Martín-Baró, além da funcionária da residência dos padres, Elba Julia Ramos, juntamente com sua filha, Celina, de 15 anos, foram brutalmente assassinados por soldados do Exército Nacional salvadorenho. Esse ataque foi apenas um dos muitos eventos sangrentos da guerra civil de El Salvador, que, de 1979 e 1991, dividiu o país, mas teve grande peso simbólico, sendo lembrado por membros da Companhia de Jesus até a atualidade (MACHADO, 2019).

Ignacio Ellacuría, considerado a figura central do grupo, era um nome de destaque na crítica das injustiças estruturais de El Salvador, filiando-se à Teologia da Libertação que via, no pobre, um campo privilegiado de ação dos clérigos, valorizando os elementos históricos e concretos da atuação de Jesus, e encarnando, assim, o papel de denunciador dos problemas sociais do país, o que lhe legou, com a morte junto de seus companheiros, o título de “mártir cristão”⁶⁷. Esse evento é significativo para a presente pesquisa por representar a continuidade dos assim denominados “martírios” de jesuítas, iniciados na Idade Moderna, e do qual o de Roque Gonzáles é apenas um dos muitos exemplos.

Desta forma, a morte e a subida de Gonzáles às honras dos altares, assim como a de Ellacuría, não podem ser analisadas de forma isolada, mas compreendidas em um ambiente que possibilitou que ocorressem, que definiram as formas como foram apropriadas de maneira específica pelos textos citados no capítulo anterior, e que seguem tendo influxos na espiritualidade cristã atual. Isso implica uma análise da forma como a santidade foi construída e institucionalizada pela Igreja Católica, por meio de instrumentos para canonizar, debater sobre a construção social da santidade, além de uma breve análise da primeira modernidade como um momento de produção de “santos”.

⁶⁷ Título dado por seus irmãos da Companhia de Jesus, que ainda não foi reconhecido oficialmente pela Igreja.

3.1 O que é um santo? A evolução da causa da santidade ao longo do tempo

A história da Igreja Católica foi marcada por um constante refinamento dos ritos e instrumentos de controle e organização. Esse longo processo de aperfeiçoamento e alteração da estrutura burocrática responde e reage aos momentos históricos passados desde sua gênese, tornando a entidade uma estrutura viva e vibrante que permite conhecer muito da História Ocidental, especialmente. Dentre os aparatos mais importantes da instituição, se encontram aqueles relacionados com a canonização de figuras que deram prova de resiliência evangélica frente às dificuldades de seu período, e que, assim, são evocadas, pelos eclesiásticos e leigos, como modelo de conduta e fé para toda a comunidade católica, como exemplo a ser seguido pelos cristãos no dia-a-dia, e como mediadores perante Deus e os homens, intercedendo pelos que pedem sua ajuda.

A estrutura dos processos para beatificação e canonização, dessa forma, sofreu muitas mudanças no decorrer dos séculos, e segue sendo fruto de alterações e modernizações, se adequando ao tempo e as evoluções do próprio Código de Direito Canônico (CDC)⁶⁸, a partir do trabalho da Congregação para a Causa dos Santos. O próprio conceito de santidade se modificou profundamente ao longo da história⁶⁹, e teve acepções distintas tanto para os clérigos como para a piedade popular. Atualmente, segundo o Catecismo da Igreja Católica (CIC)⁷⁰, os

⁶⁸ “O objetivo do Código não é, de forma alguma, substituir, na vida da Igreja ou dos fiéis, a fé, a graça, os carismas, nem muito menos a caridade. Pelo contrário, sua finalidade é, antes, criar na sociedade eclesial uma ordem que, dando a primazia ao amor, à graça e aos carismas, facilite ao mesmo tempo seu desenvolvimento orgânico na vida, seja da sociedade eclesial, seja de cada um de seus membros. Como principal documento legislativo da Igreja, baseado na herança jurídico-legislativa da Revelação e da Tradição, o Código deve ser considerado instrumento indispensável para assegurar a devida ordem tanto na vida individual e social como na própria atividade da Igreja. Por isso, além dos elementos fundamentais da estrutura hierárquica e orgânica da Igreja, estabelecidos por seu Divino Fundador ou fundamentados na tradição apostólica ou em tradições antiquíssimas, e além das principais normas referentes ao exercício do triplice múnus confiado à Igreja, é necessário que o Código defina também certas regras e normas de ação” (Constituição Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*, de Promulgação do Código de Direito Canônico De João Paulo II, disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html>). Dessa forma, o CDC funciona como o documento central para legislação da Igreja, iluminando as decisões dos clérigos e regendo toda a matéria jurídica. Este código passa por revisões periódicas para se manter atualizado aos tempos enfrentados pela instituição.

⁶⁹ Não entrarei, aqui, em debates mais profundos sobre a historicidade do termo “santo”, em sua concepção no grego, em outras sociedades da Antiguidade, ou nos primeiros séculos do cristianismo. Sobre o tema cf. PICCONE CAMERE, 2020, p. 69-75.

⁷⁰ Durante o Concílio Vaticano II (1962-1965), foi demandado, pelo Papa João XXIII (1958-1963), a compilação e apresentação, para toda a comunidade cristã, do resumo da doutrina cristã. Porém, foi somente durante o pontificado de João Paulo II (1978-2005), e passados 20 anos da realização do Concílio, que, em uma Assembleia Extraordinária do Sínodo dos Bispos de 1985, foi solicitado ao Papa a elaboração de um compêndio das crenças cristãs em um só livro, adaptado aos tempos atuais. O Papa designou o então cardeal Joseph Ratzinger como responsável por um grupo de trabalho que, realizando intercâmbios e debates com parte ampla do episcopado da Igreja (entre outros teólogos, catequistas etc.), fez o levantamento dos pontos centrais da doutrina católica necessários para compor o compêndio, e foi responsável pela redação do texto, entregando o volume para apreciação papal, que foi aprovado e divulgado para toda a Igreja Católica em 1992 (CIC, 1993, p. 8-11). Esse

santos são aqueles que viveram conforme o Evangelho e praticaram as virtudes da fé com auxílio do Espírito Santo, de forma que

Ao canonizar certos fiéis, isto é, ao proclamar solenemente que esses fiéis praticaram heroicamente as virtudes e viveram na fidelidade à graça de Deus, a Igreja reconhece o poder do Espírito de santidade que está nela, e ampara a esperança dos fiéis, propondo-lhes os santos como modelos e intercessores. [...] “Não é só por causa do seu exemplo que veneramos a memória dos bem-aventurados, mas ainda mais para que a união de toda a Igreja no Espírito aumente com o exercício da caridade fraterna. Pois, assim como a comunhão cristã entre os cristãos ainda peregrinos nos aproxima mais de Cristo, assim também a comunhão com os santos nos une a Cristo, de quem procedem, como de fonte e Cabeça, toda a graça e a própria vida do povo de Deus” (CIC, 1993, 828; 957, p. 204, 230)⁷¹.

A veneração aos indivíduos considerados beatos ou santos, portanto, não ocorre somente para relembrar seres humanos que praticaram um modo de vida de acordo com as virtudes da Igreja em nível heroico⁷², mas, também, para o fortalecimento da coletividade católica, que se acerca mais de Cristo por meio da intercessão da comunidade dos santos, e permite o aperfeiçoamento constante dos fiéis, aproximando-os da vontade de Deus, no que é conhecido como um “processo de santificação”. O santo seria não só aquele que “vive em união com Deus através da Graça de Cristo e recebe a recompensa da vida eterna” (GALLICK, 2017, p. 9), mas que, por ter alcançado o “prêmio celeste”, pode interceder a Deus pelos que oram com fé, e ser vetor da realização de milagres; além de um exemplo a toda a comunidade cristã de como vencer as adversidades da vida em nome da fé. Portanto, a

principal característica do santo é ter sido escolhido por Deus para se manifestar sobre a terra em seu lugar, como um instrumento ou um intermediário, seja através de milagres, seja por virtudes ou um comportamento excepcionalmente religioso em sua existência terrestre. Essa escolha assume a forma de uma vocação que se manifesta em um momento da existência da pessoa eleita, nela se encarna até a morte e a conduz à santidade (LE GOFF, 2014, p. 54).

volume tem sido utilizado, desde então, como fonte de acesso ao resumo das verdades defendidas pela Igreja, à luz do Evangelho e da tradição.

⁷¹ A numeração após o ano de publicação é o dos parágrafos do CIC.

⁷² Santo Agostinho teria sido o primeiro a dar o título (originalmente pagão e ligado a confrontos bélicos) de herói aos mártires cristãos. Desde então, o conceito se expandiu e passou a englobar, também, todos os outros sujeitos cujas virtudes e obras superam as das “pessoas comuns”. Alguns dos elementos mais importantes para entender o conceito, porém, vieram do Papa Bento XIV: “In order to be heroic a Christian virtue must enable its owner to perform virtuous actions with uncommon promptitude, ease, and pleasure, from supernatural motives and without human reasoning, with self-abnegation and full control over his natural inclinations” (WILHELM, 1910). Dessa forma, a virtude heroica seria uma prática das virtudes cristãs (caridade, esperança, fé, prudência, justiça, temperança, fortaleza, castidade) em tal grau que se tornaria como uma “segunda natureza” do indivíduo, uma fonte de energia que o move e dá forças para enfrentar todas as dificuldades diárias. Essa prática exemplar das virtudes, porém, não parte somente da vontade humana, mas, principalmente, por meio da graça divina: “Por tal heroicidade entendemos não só o cumprimento dos mandamentos e a vida na graça de Deus de forma permanente, mas também um plus, um certo quê de superabundância da graça, manifestado nas circunstâncias as mais diversas e inclusive adversas ou difíceis” (MAMEDE, 2015).

Além disso, “habiendo dejado que el Espíritu Santo guiara sus vidas, los santos han sido capaces de brindar respuestas originales y audaces, enraizadas en el Evangelio, a los desafíos propios de su tiempo” (PICCONE CAMERE, 2020, p. 68). Os considerados santos, dessa forma, se apresentam, em cada período histórico, como aqueles que se adaptaram às dificuldades sem deixar de lado a busca pela perfeição de virtudes.

Para o caso de Roque Gonzáles, como visto no capítulo anterior, essa definição de “eleição divina” esteve presente na maioria das elaborações sobre ele, e marcou como ele foi pensado e apresentado. A sua figura, porém, permite analisar essa questão de forma mais ampla. É preciso considerar, por exemplo, que ele morreu em 1628, em um período histórico específico, marcado pela expansão colonizadora para áreas até então desconhecidas pelos europeus, e onde a possibilidade de uma morte violenta, entendida pela Igreja como “martírio”, estava bastante presente, tanto pelo encontro com nativos contrários à dominação europeia, quanto, na Europa, com as agitações sociais das Reformas Protestantes.

Embora seu processo de beatificação tenha sido aberto poucos meses depois de sua morte, em 1629, foi somente concluído em 1934, e sua canonização ocorreria em 1988, em um contexto histórico e religioso muito distinto. Esse longo período de 360 anos entre a morte e canonização de Gonzáles deve ser sempre enfatizado em estudos sobre ele, visto que reflete alterações na forma como a santidade foi percebida por leigos e pela Igreja durante esse longo recorte temporal, além da maneira de beatificar e canonizar impactada por novas regras e modelos mais valorizados de conduta para um “virtuoso” em cada período histórico.

O longo processo de transformação da santidade católica pode ser dividido, dessa forma, em pelo menos seis grandes momentos distintos: séculos I a V, séculos V a X, séculos XI a XV, séculos XVI ao XVIII, século XIX a 1917, e do Concílio Vaticano II até o término do pontificado de João Paulo II. Cada um desses períodos foi marcado por posições históricas diferentes vividas pela Igreja Católica e o Cristianismo de forma mais ampla, que influenciaram na forma como a santidade se constituiu e foi valorizada.

Partindo do período inicial, no qual havia uma intensa perseguição e proibição da prática de seus cultos pelo Império Romano, e os cristãos se qualificavam enquanto indivíduos ameaçados de “martírio” por professar sua fé, o cristianismo passaria a ser tolerado após o reinado de Constantino Magno (306-337), iniciando o extenso percurso de institucionalização da fé católica, que acontece até os dias atuais. Desde o princípio, se formou, nas comunidades cristãs, o costume de rememorar os seus membros falecidos que haviam representado um exemplo de conduta e de entrega à fé, e isso seria um elemento fundamental para o

desenvolvimento do culto aos santos, junto com a lembrança dos profetas e outros “virtuosos” bíblicos (PICCONE CAMERE, 2020, p. 71-75).

A veneração dos santos era, também, um ato litúrgico. Eles eram lembrados no culto através de uma “lista de bem-aventurados” (daí o sentido da canonização, que é a inclusão do santo num cânon, uma lista oficial da Igreja). Havia cânones locais e regionais, que eram trocados entre igrejas e mosteiros. Essas listas eram, originalmente, compostas pelos nomes dos “martirizados”, por isso, eram conhecidas como *Depositio Martyrum*, tendo como início e centro o dia 25 de dezembro, dia de nascimento de Jesus, o “mártir” modelo por excelência do cânon cristão (CUNNINGHAM, 2005, p. 17). Somente no século XVII e das Reformas (que trouxe muitas críticas para a forma como eram construídas as devoções a santos) que se adotou um cânon único para toda a Igreja. Porém, é preciso frisar que o “processo de fazer santos [...] era muito mais complexo, mais informal, e certamente menos controlável do que uma simples compilação de listas” (WOODWARD, 1992, p. 64), e tinha acepções diferentes para os fiéis e para os clérigos.

Surgindo com espontaneidade, essa prática passou, gradualmente, a receber maior atenção dos eclesiásticos. Com o progressivo fortalecimento da autoridade dos bispos, eles teceram críticas e realizaram muitos cortes aos excessos que poderiam ser perigosos para a manutenção da comunidade cristã, como a veneração dos considerados heréticos. Regras específicas surgidas em sínodos permitiram que os bispos impedissem (mesmo que de forma ainda incipiente) cultos fora das normas e sem o controle da sua autoridade. Eles começaram, então, a interferir na produção das listas de santos (os *sanctorale*, calendários de santos, e nos cânones), exigindo relatos completos da vida e milagres destes. Se aprovado, o nome do considerado virtuoso era incluído em um dia do calendário local de santos, e seus restos mortais trasladados para um altar, processo que passou a significar a oficialização da canonização. Assim a autoridade para canonizar foi, pouco a pouco, indo para as mãos das autoridades eclesiásticas (PICCONE CAMERE, 2020, p. 75-76).

A necessidade de coibir os frequentes abusos fez a voz do Papa ser cada vez mais requerida pelos bispos para resolver as questões. A autoridade papal, porém, ainda precisaria passar por muitos conflitos político-teológicos com o clero e a devoção popular para ser aceita por toda a comunidade cristã (WOODWARD, 1992, p. 65). Os papas nesse tempo enfrentaram e negaram algumas canonizações feitas por bispos, buscando reforçar sua prerrogativa para defini-las. Isso permite pensar como a santidade, mais do que apenas uma concepção teológica estanque, precisa ser percebida como um fenômeno multifacetado, que só

pode ser considerado na integração entre a visão oficial da Igreja, a da piedade popular, e os conflitos entre os sujeitos envolvidos em sua definição.

Alguns pontífices, particularmente, foram fundamentais nesse processo. Alexandre II (1159-1189), iniciando uma linhagem de papas juristas, proibiu a veneração pública de figuras com fama de santidade sem passar por análise papal. A prática não se encerrou de imediato, o que exigiu a ação de outros papas. Inocêncio III (1198-1216) instaurou uma “reserva pontifícia” para canonizar, retirando o poder dos bispos locais para decidir quem é venerável, buscando a universalidade e, assim, diminuir as particularidades regionais dos santos escolhidos pelas comunidades, o que era potencialmente nocivo para a unidade doutrinária. Gregório IX (1227-1241), por fim, igualmente reafirmou a autoridade papal, organizando a Inquisição Pontifícia, que também ajudou no processo de racionalização dos processos de canonização (MATOS, 2014, p. 35-37; WOODWARD, 1992, p. 66). Esses passos, surgindo aos poucos, foram se sedimentando na prática, e formaram a base do que é o processo de canonização da Igreja Católica até os dias atuais, com a escrita de biografias e coleta de depoimentos seguindo primordiais.

Nesse momento, o papado estabeleceu a criação das categorias de beato e santo. O beato podia ser venerado localmente, na aldeia ou cidade, mas não fora disso; enquanto o santo era aprovado para veneração por toda a Igreja. Há, também, restrições de culto nessa distinção, como (para o caso dos beatos) a possibilidade de ter uma missa ou divino officio realizado em seu nome, mas não podendo ser feito ritos em sua memória durante festas de toda a Igreja. Além disso, a iconografia sobre esse indivíduo não pode conter coroas ou diademas, mas apenas raios de luz saindo de sua cabeça, de forma centralizada (MACKEN, 1910, p. 1-3). Essa distinção surgiu da prática, visto a impossibilidade do papado de conter totalmente as expressões locais de veneração. No caso de Gonzáles, por exemplo, sua beatificação, em 1934, permitiu que ele, Rodrigues e Castillo fossem venerados somente em âmbito regional, nos espaços que estiveram envolvidos no seu processo (Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai), e foi somente em 1988, após a canonização, que foi permitida sua veneração por toda a Igreja.

Para pensar a subida de Gonzáles às honras dos altares, os dois períodos mais importantes foram a Idade Moderna (no qual não só viveu e morreu, mas que, também, possibilitou que sua trajetória fosse construída), e o século XX (no qual ele foi beatificado e canonizado). Do ponto de vista da santidade e sua edificação, esses momentos são primordiais, já que foram marcados por profundas alterações nas bases sobre as quais a Causa dos Santos foi trabalhada.

Às vésperas da Reforma Protestante, no século XVI a Europa se identificava como uma sociedade carregada de santos e de sua influência. Assim, teria havido o que Matos definiu como “controle absoluto do papado”, sobre o processo da causa dos santos, especialmente pelo contexto conturbado passado pela Igreja, com o movimento reformista atacando e deslegitimando o culto aos santos e relíquias consideradas sagradas, acusando-o de idolatria, o que exigiu respostas da cúria romana e o reforço dos dogmas católicos (MATOS, 2014, p. 42-49). O processo, porém, envolveu muitos embates político-teológicos e avanços lentos. Esse período foi caracterizado pelo retorno da violência e perseguição, com mortes violentas de muitos cristãos (tantos católicos como das igrejas protestantes que estavam se desenvolvendo) e reforço dos ideais de santidade dos primórdios do cristianismo, com a ideia de martírio e de ida para locais perigosos e entregar a vida, se necessário, em nome de Cristo, muito presente. Além disso, a Expansão Marítima, que possibilitou o avanço dos europeus para novas terras, abriu também novos campos de atuação missionária, muitos deles perigosos para os clérigos.

Nesse momento, houve críticas intensas, pelos protestantes, à própria noção de santidade católica, e da intermediação dos santos, que atrapalharia a adoração exclusiva de Deus, e geraria até o risco de uma espécie de politeísmo. A realização do Concílio de Trento (1546-1563), porém, reafirmando o poder dos santos católicos e as propriedades milagrosas das relíquias deles, por menor que fossem (mas reservando aos clérigos a autoridade de aprovação do culto a esses artefatos⁷³), garantiu o reforço da veneração a esses indivíduos canonizados, e a continuidade da autoridade do papa sobre as questões doutrinárias e da prerrogativa para santificar (PICCONE CAMERE, 2020, p. 79-80).

Por um lado, o Concílio de Trento reforçou a santidade e a veneração dos santos, reservando para si o direito exclusivo de regular os cultos de relíquias; por outro, realizou críticas profundas aos abusos, e os bispos foram instruídos a evitar exposição de novas relíquias sem análise e aprovação prévias, reforçando seu papel de instruir e educar o povo sobre a forma

⁷³ “Seja desterrada completamente toda a superstição na invocação dos santos, na veneração das sagradas imagens e relíquias, afugente-se toda a ganância sórdida, evite-se também toda desonestidade, de modo que não se pintem nem adornem as imagens com formosura escandalosa nem abusem as pessoas, das festas dos santos, nem da visita às relíquias para conseguir propinas ou embriagar-se, como se o luxo e libidinagem fosse o culto com que se devesse celebrar os dias de festa em honra dos santos [...] Também não será permitido novos milagres, nem adotar novas relíquias, sem que tenham o reconhecimento e aprovação do Bispo. E este, logo que se certifique de qualquer motivo deste tipo pertencente a elas, consulte alguns teólogos e outras pessoas piedosas, e faça o que julgar conveniente à verdade e piedade. Em caso de ser necessária a eliminação de algum abuso que seja duvidoso ou de difícil resolução, ou realmente ocorra alguma grave dificuldade sobre estas matérias, aguarde o Bispo, antes de resolver a controvérsia, a sentença do Metropolitano e dos Bispos co-provinciais no concílio provincial, de modo que não se decrete qualquer coisa nova ou não usada na Igreja até o presente, sem consultar antes o Pontífice Romano” CONCÍLIO ECUMÊNICO DE TRENTO Sessão XXV Celebrada no tempo do Sumo Pontífice Pio IV, em 03 e 04 de dezembro de 1563.

correta de veneração, mantendo vigilância para evitar a manutenção desses abusos (CUNNINGHAM, 2005, p. 61-62).

Do ponto de vista dos processos de canonização, Trento reforçou que apenas aqueles com aprovação em processo canônico poderiam ser elevados a santos, vendo esses processos como um importante instrumento dentro de seu planejamento de reforma e evangelização, já que enfatizou que apenas no seio da Igreja os fiéis encontrariam meios de ascender à santidade (CUNNINGHAM, 2005, p. 63). Assim, embora vivendo na sociedade, os cristãos deveriam buscar a santidade no seu dia-a-dia, à luz da instrução dos clérigos.

A própria escolha de candidatos para subir às honras dos altares nesse momento reflete esses ideais, com nomes como Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Filipe Néri, Teresa D'Ávila, Carlos Borromeo, sendo canonizados nesse período. Essas figuras representam mais uma trajetória de luta em defesa da fé católica, zelo apostólico e poderosa vida espiritual do que propriamente pelos milagres realizados, além de terem sido fundadores ou reformadores de ordens religiosas, e missionários⁷⁴. Isso reforça o perfil prioritário de canonizações que deveria iluminar o catolicismo nesse período de embates com o protestantismo, e a mensagem trazida à Igreja e à comunidade de fiéis pelos novos santos.

Seguindo esse espírito, houve reformas importantes, a partir de 22/01/1588, com a criação da Congregação dos Ritos (com a Constituição Apostólica *Immensa Aeterni Dei*), pelo Papa Sisto V (1585-1590), que retirou vários santos do cânon oficial, inserindo novos⁷⁵; mas foi somente com Urbano VIII (1623-1644), que o controle pontifício sobre a canonização passou a ser total, proibindo a veneração pública e publicação de livros com vidas de santos não canonizados, a não ser para cultos antigos (medida paliativa que visava não criar guerra com piedade popular, vista a impossibilidade de controle total sobre a forma como o povo venerava os santos, especialmente os já considerados clássicos) e inserindo a diferenciação entre “beato” e “santo” (PICCONE CAMERE, 2020, p. 81-84). Houve a codificação mais precisa das normas de canonização, incorporando avanços nas ciências histórica e médica, mas mantendo o direito canônico e precedentes como base dos processos.

⁷⁴ Outros nomes canonizados anteriormente, ou no mesmo período, como São Luís (rei dos Franceses), Santa Isabel (rainha de Portugal), Santo Antão do deserto etc., podem ser incluídos nessa ampliação do conceito de santidade, e do perfil mais valorizado para ascender às honras dos altares nesse momento.

⁷⁵ A intenção dessa Congregação era regular o culto divino e tratar das causas dos santos. O cardeal e prefeito emérito para a causa dos santos, Jose Saraiva Martins, separa a história desse órgão em quatro momentos: 1588-1634 (período de formação e passagem de um método tradicional de trabalho para novas formas), 1634-1740 (período de reestruturação, abandonando formas antigas de santificação, e codificação mais precisa de seus instrumentos de trabalho, realizada pelo então cardeal Prospero Lorenzo Lambertini, que se tornaria no Papa Bento XIV), 1740-1917 (período de consolidação da instituição, com poucas alterações nas suas regras), e 1917-1983 (período de codificação, com avanços importantes, como a criação da sessão histórica em 1930, e a grande reforma trazida por João Paulo II em 1983, que adaptou algumas normas e acelerou os processos) (MARTINS, 1999).

O período moderno, portanto, foi marcado por grande agitação do ponto de vista da estrutura responsável pela canonização, com diversos embates com o protestantismo, pelo reforço do papel dos santos para a comunidade cristã, e a sedimentação, por meio dos pontífices, de um sistema responsável pela análise das causas de santidade.

O segundo momento importante para pensar a evolução da causa dos santos, e o impacto que tiveram para a beatificação e canonização de Gonzáles e companheiros, foi o século XX. Do ponto de vista da santidade, esse século foi marcado por alterações em muitas das bases sobre as quais os processos vinham, há séculos, sendo construídos. É preciso considerar, portanto, que a beatificação do paraguaio, em 1934, e a canonização, em 1988, ocorreram em ambientes distintos.

Primeiramente, durante o Concílio Vaticano I (1869-1870)⁷⁶, foi solicitada a elaboração de um novo Código de Direito Canônico, partir da percepção da confusão e sobreposição de muitas leis e códigos canônicos que haviam se multiplicado ao longo dos séculos (alguns que poderiam inclusive se anular e obscurecer as decisões). Essa revisão só foi efetivada com o Papa Pio X (1903-1917), que encarregou o cardeal Pedro Gasparri da tarefa. Esta durou 12 anos, e o novo CDC foi promulgado por Bento XV (1917-1922) em 1917, entrando em vigor no ano seguinte⁷⁷ (MATOS, 2014, p. 50-51). Foi nesse Código que as regras para canonização de papas anteriores (como Sisto V, Urbano VIII e Bento XIV) foram organizadas e compiladas de forma universalizante, incorporando-as às demais normas jurídicas da Igreja. Elas estão dispostas no tópico *De Causis Beatificationis Servorum Dei et Canonizationis Beatorum*, definindo que cabe exclusivamente à Congregação dos Ritos⁷⁸ trabalhar nos processos de santificação. É desse período que data a campanha, retomada e aprovação do processo de beatificação de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, que estava diretamente perpassado por toda esses instrumentos do CDC de 1917.

Um dos momentos mais importantes, para a canonização dos padres, foi o período do Concílio Vaticano II (1962-1965) até o fim do pontificado de João Paulo II (1978-2005). Divisor de águas para toda a prática da Igreja, o Vaticano II redefiniu as bases nas quais ela atua socialmente na modernidade, se aproximando dos fiéis, retirando a distância de culto que havia sido estabelecida há muito tempo, inserindo as línguas vernáculas como principais dos

⁷⁶ Geralmente pouco lembrado, o Vaticano I foi o responsável por reforçar (para os tempos contemporâneos) o dogma da infalibilidade papal quando proferida *ex cathedra* (ou seja, a partir do trono de São Pedro) para questões doutrinárias, de fé e moral.

⁷⁷ O Código de Direito Canônico de 1917 está disponível de forma *on-line*, e pode ser acessado na íntegra em: <<http://www.intratext.com/X/LAT0813.HTM>>.

⁷⁸ Esta congregação mudou de nome várias vezes, sendo referida, atualmente, como Congregação para as Causas dos Santos. O sentido de seu trabalho, porém, continua sendo o mesmo.

cultos (até então, o latim era a língua predominante), e garantindo uma participação mais intensa dos leigos na prática cotidiana da Igreja⁷⁹. Embora esse concílio não tenha tratado mais detidamente dos processos de beatificação e canonização, houve algumas discussões envolvendo o tema. Alguns clérigos como Arcebispo de Mechelen-Bruxelas, Leo-Jozef Suenens (um dos indivíduos mais influentes e ativos dentro do Vaticano II, como moderador e conferencista), defendeu, em discussões, que a forma de canonizar havia se tornado “refém da burocracia vaticana”, demorada e centrada somente em Roma. Sua sugestão para a resolução da questão passava pela volta do direito de beatificar para os bispos locais e conferências episcopais de cada país⁸⁰, o que garantiria uma maior diversificação dos candidatos e a aceleração dos processos (MATOS, 2014, p. 66).

Embora as suas ideias não tenham gerado alterações reais na estrutura da Causa dos Santos, foram importantes para aumentar o consenso de que era preciso reformas mais profundas. Alguns dos outros conferencistas eram Giovanni Maria Montini, Karol Józef Wojtyła e Joseph Ratzinger (que se tornariam, depois, nos papas Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI, respectivamente), e cada um deles trabalharia em seus pontificados para a alteração e simplificação da estrutura da canonização.

O principal Papa a ser lembrado como alterador dessas estruturas, porém, segue sendo João Paulo II, que, como poucos pontífices na história da Igreja, se preocupou com os santos, e conduziu uma série de reformas administrativas que simplificaram e aceleraram os processos da Congregação para a Causa dos Santos⁸¹, a partir da publicação da encíclica *Divinus*

⁷⁹ Até então, a Igreja era atravessada por uma visão muito dogmática e de defesa da ortodoxia e dos cultos tradicionais. O reforço da figura do Papa, com o Vaticano I, reafirmou a ideia de que o pontífice de Roma seria a figura central e mais importante da Igreja, e que tudo deveria girar em torno de suas decisões. Dessa forma, “a realidade era pensada de forma essencialista, imutável e a perspectiva histórica não era suscitada, na verdade, era por vezes condenada igualmente com a modernidade. As perguntas importantes eram aquelas internas à própria teologia da Igreja que não se deixava questionar pelas inovações científicas ou existenciais das pessoas. Estas críticas à modernidade foram amplamente discutidas pelos Papas anteriores ao Concílio Vaticano II (1962-1965) e, por vezes, tais documentos, tinham um conteúdo extremamente dogmático e condenatório” (MATOS, 2014, p. 68). O “cansaço” gerado por esses embates contra a modernidade levaram à escolha, em conclave, do Papa João XXIII, um cardeal de 77 anos, para o comando de Roma, e que foi visto inicialmente apenas como um Papado de transição, que manteria a estrutura após o período sofrido da Segunda Guerra Mundial. O que não era esperado é que esse pontífice convocaria um concílio amplo, que modificaria definitivamente a Igreja e a faria entrar na modernidade tão criticada por seus predecessores. O Vaticano II, então foi convocado apenas três meses após sua entronização, num momento em que o “clero parecia achar um Concílio algo supérfluo, custoso e perigoso, já que estavam acostumados a confiar na administração romana em questões de dogma e moral” (MATOS, 2014, p. 69). Ele representou uma modificação central, não condenando formas modernas, como o Vaticano I fez, mas defendendo uma revisão dos cânones até então centrais para a ação da Igreja. Embora João XXIII tenha falecido após a primeira sessão do Concílio, seu sucessor, Paulo VI, deu sequência e o concluiu, fazendo valer as decisões modernizadoras do concílio, que geraram uma “predisposição para o diálogo ecumênico, inter-religioso, com as ciências e em especial com a história e sociedade contemporânea” (MATOS, 2014, p. 71).

⁸⁰ No Brasil, esta estrutura é representada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

⁸¹ As normas para observar na instrução diocesana das Causas dos Santos, promulgadas em 1983 pelo cardeal Pietro Palazzini, estão disponíveis em: <<https://bityli.com/10EwHL>>.

*Perfectionis Magister*⁸². Sua ampliação do conceito de santidade, à luz da ideia do Concílio Vaticano II de que todos os católicos, religiosos ou não, eram chamados à santidade, garantiu um número de beatos e santos oficializados nunca visto em papados anteriores. Além disso, muitos países ganharam seus primeiros santos para venerar, fugindo da tradição de santos europeus e religiosos. Roque Gonzáles, inclusive, foi canonizado por João Paulo II em 1988, sendo o primeiro jesuíta nascido na América a ter a veneração autorizada pelo papado (OLIVEIRA, 2014).

As reformas do Papa polonês, porém, não podem ser pensadas como fruto somente da iniciativa de seu pontificado, e descoladas do desenvolvimento histórico enfrentado pela Igreja no século XX (especialmente pós Vaticano II). O Papa citado anteriormente, Paulo VI, no final da década de 1960, já havia instituído uma discreta comissão para estudar meios de simplificar os processos de canonização:

Paulo VI tinha dois objetivos em mente: primeiro, sentia que o exame e verificação de santidade devia repousar menos no direito canônico e mais na teologia e nas ciências humanas, principalmente história e psicologia. Segundo, ele queria que o processo de fazer santos fosse repensado e revisto segundo os princípios da colegialidade do Concílio Vaticano II. À luz desses princípios, os bispos locais deveriam ser vistos não como simples legados do Papa, mas como sucessores do colégio original de 12 apóstolos e, desse modo, co-responsáveis com o Papa pelo governo da Igreja (WOODWARD, 1992, p. 87).

A percepção da necessidade dessas alterações não vinha só desses pontífices, mas, também, de uma parcela considerável do clero, visto que os processos da Causa dos Santos eram considerados muito demorados, burocráticos e custosos para a Cúria Romana, como visto anteriormente. As discussões dos advogados contra e a favor os candidatos duravam anos, e muitas causas de santidade ficavam paradas por décadas (ou mesmo séculos), sem avanços efetivos⁸³. Quando o candidato era reconhecido como santo, muitas vezes a veneração a sua figura já havia diminuído muito, dada a demora na decisão da Cúria, e ele se tornava um santo sem seguidores, praticamente desconhecido mesmo em sua região de origem. Os debates várias vezes estéreis e que cumpriam meramente exigências formais apenas reforçavam a visão de uma burocracia desnecessária, que havia perdido o verdadeiro sentido de averiguar a validade da causa dos santos. Isso aumentava cada vez mais a lista de processos engavetados e sem resolução, o que exigia medidas da Cúria.

Pensando nisso, a partir das definições da comissão estabelecida em seu pontificado, e

⁸² A encíclica, em português, está disponível na íntegra em: <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister.html>.

⁸³ Causas como a de Roque Gonzáles são exemplos desse processo de lentidão e burocracia exageradas.

desejando por um lado levar adiante a reforma litúrgica e a colegialidade dos bispos decretadas pelo Concílio Vaticano II, e por outro promover uma atualização nas leis relativas às causas dos santos segundo a mentalidade do nosso tempo, Paulo VI (1963-1978) publica em 1969 a Constituição Apostólica *Sacra Rituum Congregatio* renovando a Sagrada Congregação dos Ritos, dividindo-as em duas: a Congregação para as Causas dos Santos que irá responder por tudo que diz respeito as beatificações dos servos de Deus e as canonizações dos beatos, bem como a conservação das relíquias sagradas, e a Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos (MATOS, 2014, p. 73).

A então renomeada Congregação para a Causa dos Santos foi dividida em três sessões: a Judicial, a do Promotor Geral e a Histórico-jurídica (continuação da anterior Sessão Histórica, criada por Pio XI em 1930). Foi acompanhada por algumas alterações importantes, como a possibilidade de solicitação de abertura de processo de beatificação por qualquer leigo (em vez de somente pelo bispo local), e a união dos processos Ordinário e Apostólico em um só Processo Diocesano, acabando com a divisão até então corrente, na qual o Ordinário era responsabilidade dos bispados locais, e o Apostólico da jurisdição do Vaticano. A partir desse momento, todo o processo de busca das documentações e entrevista de testemunhas pode ser conduzido localmente. Não se pode pensar, porém, que as reformas de Paulo VI trouxeram mudanças profundas para a Congregação, ou que invalidaram a reforma posterior de João Paulo II, visto que

como o Motu Proprio *Sanctitas Clarior*, de Paulo VI [sic] (1963-1978) modificou apenas o modo de introduzir uma causa e não o seu tratamento, o sistema de fazer santos continuou como estabelecido no CDC de 1917, ou seja, refém dos debates entre o Advogado e Promotor da Fé, cabendo aos teólogos, requerentes e postulantes o papel de coadjuvantes no Processo. As mudanças empreendidas por Paulo VI (1963-1978) não surtiram o efeito desejado e as pessoas interessadas, principalmente os bispos diocesanos, que continuaram solicitando modificações mais substanciais na lei que regulamentava os processos de fazer santos (MATOS, 2014, p. 75) [grifo no original].

Dessa forma, a promulgação das reformas no trabalho da Congregação pelo pontífice polonês, em 1983, não pode ser vista como uma renovação e modernização repentinas ou como desnecessárias dentro de um contexto de mudanças progressivas, e produto somente da visão de Igreja que esse pontífice tinha⁸⁴, mas como a culminação de um longo período de debates,

⁸⁴ Especialmente porque este Papa teve, durante seu pontificado, uma visão e ação bastante conservadoras e de manutenção de estruturas tradicionais da Igreja, além do afastamento, repressão e silenciamento de indivíduos e grupos considerados progressistas, e que, portanto, desafiavam essa visão tradicionalista. O caso mais emblemático foi a condenação do movimento da Teologia da Libertação, que pregava uma renovação da Igreja, mas foi reprimida duramente pelo pontífice e por cardeais como Joseph Ratzinger (que seria o sucessor dele no trono de Pedro) e Bernardin Gantin (prefeito da Congregação dos Bispos e que perseguiu e ameaçou bispos progressistas em vários países), afastando figuras como Leonardo Boff (apenas um dos mais de 150 clérigos e teólogos atacados

avaliações de muitos teólogos e homens da Igreja e pequenas modernizações, que percebiam a necessidade de alterações mais amplas que adaptassem esse trabalho aos tempos contemporâneos, respondendo aos anseios sociais e às determinações do Concílio Vaticano II. O foco da instituição, portanto, teria uma mudança, que

não seria o paradigma da busca da verdade sobre a vida de um santo. Em vez disso, a Igreja empregaria o modelo acadêmico da pesquisa e redação de uma dissertação doutoral. As causas seriam aceitas ou rejeitadas segundo os cânones da historiografia crítica, não pelos argumentos de advogados rivais. O relator, na verdade, substituiu tanto o Advogado do Diabo quanto o de defesa. Só ele era responsável pela qualificação do mártir ou das virtudes do candidato. Ficava para os consultores teológicos aprovar ou reprovar o seu trabalho (WOODWARD, 1992, p. 89).

As mudanças mais significativas no processo, trazidas pela reforma de João Paulo II⁸⁵, foram a definitiva concentração dos trabalhos no bispado onde a causa de santidade está sendo requerida, valorizando a Igreja local; a extinção do cargo do advogado de defesa e do Promotor da Fé (popularmente conhecido como Advogado do Diabo), que atrasava o rápido avanço dos trabalhos; a criação do Colégio de Relatores, para descortinar a verdade por traz da vida do candidato; a redução para cinco anos para a abertura de processo, em vez dos 50 tradicionais; e, por fim, a mudança de foco do Direito Canônico para a História, valorizando mais o conhecimento histórico-científico para a definição da santidade.

No primeiro ponto, a concentração do andamento de boa parte do processo na diocese local garante a diminuição da burocracia e movimentações dos trabalhos entre o Vaticano e o bispado onde a causa foi iniciada. Quanto ao cargo de Promotor da Fé, ele foi criado por Sisto V em 1587, complexificando e causando mais dificuldades para o avanço dos processos, dado que esse magistrado tinha como função reunir informações e argumentos contrários ao avanço

em processos e interrogatórios quase inquisitoriais, desligados de suas funções, proibidos de publicar livros e de falar publicamente em nome do catolicismo) do seio da Igreja. Os ataques se deram pela consideração da proximidade desse movimento com ideais e debates do ideário político-econômico-social de esquerda (como a preocupação com o pobre, a busca pela formação de comunidades de base que se contrapusessem e atacassem os males econômicos causados pelo sistema econômico capitalista, a resistência aos governos ditatoriais que dominavam a América Latina, além da proposta de uma maior participação dos leigos na vida da Igreja e desta na sociedade em geral, o que era nocivo para a estrutura clerical e os privilégios dos altos cargos da Igreja) perigosos para a ortodoxia. Esses embates causaram a consideração de seu pontificado, por alguns teólogos mais progressistas como José Comblin e Karl Rahner, como uma “noite escura”, “Igreja invernal”, “período do terror” (IHU, 2017). As ações de João Paulo II, porém, embora bastante claras e marcando a visão que ele queria perpetuar na Igreja enquanto Papa, não são isoladas, e pontífices como o Papa Pio XII já haviam feito declarações contrárias a visão política de esquerda, como na encíclica “*Divinis Redemptoris*” (divulgada em 1937), que é uma crítica ferrenha ao Comunismo, considerado ateu e nocivo para o catolicismo como um todo. Esse texto está disponível em português em: http://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

⁸⁵ Para uma análise mais minuciosa dos pontos trazidos não só na constituição *Divinus Perfectionis Magister*, de 1983, mas nos outros documentos de seu pontificado que legislaram sobre a Causa dos Santos, cf. MATOS, 2014, p. 78-81.

da ação, gerando longos embates, que duravam meses ou anos, e, não raro, apenas multiplicavam desnecessariamente a burocracia. Esta era ampliada porque, em 1631, Urbano VIII tornou os pareceres do Promotor da Fé necessários em todos os pontos dos processos, atrasando ainda mais os trabalhos da Congregação (BURTSELL, 1907).

Após as reformas de João Paulo II, houve a transformação desse promotor em um “Prelado Teólogo, cabendo-lhe a função meramente administrativa de escolher consultores teológicos para presidir reuniões” (MATOS, 2014, p. 81), e acompanhar o andamento dos processos. Isso acelerou muito o avanço das causas, e é um dos motivos pelos quais esse Papa proclamou tantos beatos e santos em um curto período de tempo. Essa constituição, especificadamente, realizou a mais profunda alteração na Causa dos Santos desde as Reformas Tridentinas do século XVI. Como a figura do Promotor da Fé ainda era ativa no momento da beatificação de Roque Gonzáles, sua presença no processo analisado não deve ser esquecida.

Além disso, um ponto crucial conectado a essa extinção dos cargos dos advogados foi a criação do Colégio de Relatores, que se tornou o responsável pelo estudo e apresentação da verdade sobre a vida do candidato e supervisionar a escrita da *Positio*. Para a escrita desse texto, houve o aumento da importância do método histórico-crítico, de forma que “o tratamento sobre a verdade da vida, virtudes, martírio de um candidato é agora mais focado nas ciências históricas do que no direito, fazendo com que as candidaturas não sejam mais reféns dos infundáveis debates” (MATOS, 2014, p. 81).

Acontece, nesse sentido, o crescimento da importância do postulador nos processos pós 1983, visto que ficou sob sua incumbência a escrita de uma biografia crítica sobre o candidato à canonização durante o processo diocesano, que é utilizada pelo Colégio de Relatores para construção dessa *Positio*. Isso exigiu a atualização de seus conhecimentos, especialmente historiográficos, o que demonstra a formação cada vez mais cuidadosa dos agentes especializados que trabalham nesses processos, e o afastamento da piedade popular e do culto espontâneo. Canonizar se tornou atividade de profissionais com formação ampla e domínio de conhecimentos específicos, que trabalham com experiência e analisam cientificamente as causas de santidade. Mesmo os sinais sobrenaturais como os milagres, passam a ser objeto de intensos estudos e verificação, e não tomados aprioristicamente como sinal da intercessão do candidato à santidade.

É importante destacar, aqui, como a concepção de santidade se alterou consideravelmente durante o século XX, quando essas reformas aconteceram, não só na Igreja, mas entre os leigos. Com o processo cada vez mais intenso de laicização e de diminuição do espaço da religião na sociedade, toda a noção do santo e de seu papel na comunidade também

foi modificada. Dessa forma, houve a transformação da “conception of saints in the twentieth century: namely, the saint as outsider both in terms of being outside traditional religious practice and also as witness against the political-social situation which they consider inhumane and venomous” (CUNNINGHAM, 2005, p. 109). Embora vistos como deslocados numa sociedade cada vez mais laicizada, eles passariam a ser encontrados, pelo Vaticano e a Congregação para a Causa dos Santos, cada vez mais entre os leigos, sem a necessidade de realização de votos religiosos. A santidade, à luz do Concílio Vaticano II, finalmente passa a ser vista como alcançável por todos os cristãos que se dediquem ao aperfeiçoamento espiritual e à realização de boas obras, e não apenas por poucos humanos excepcionais.

Nessa perspectiva, as reformas movidas por Paulo VI e João Paulo II, simplificando e acelerando o processo de canonização, promoveram uma “contiguidade cronológica entre a existência do candidato, os depoimentos das testemunhas, a efervescência da devoção, propiciando uma santidade mais atual e passível de ser modelo para a sociedade contemporânea” (MATOS, 2014, p. 86), aproximando mais o santo da comunidade que o gestou, e fortalecendo os laços com a santidade de forma ampla.

É curioso pensar nesse contexto da santidade do século XX, quando Gonzáles, Castillo e Rodrigues foram beatificados e canonizados, após mais de 300 anos, visto que se apresenta uma aparente contradição das modificações que vinham ocorrendo no perfil preferencial⁸⁶ dos candidatos durante esse século, especialmente após o Vaticano II e o pontificado de João Paulo II. Os três jesuítas possuíam elementos tradicionais valorizados para a canonização: serem pertencentes a uma ordem religiosa de prestígio, a Companhia de Jesus, terem sido “martirizados” em nome da fé, e terem apresentado sinais sobrenaturais (como o coração incorrupto de Gonzáles e a forma como os seus assassinos foram descobertos pelas pretensas feridas estranhas que desenvolveram nas mãos após o ocorrido). Apesar de não possuírem os traços mais modernos pós Vaticano II, porém, também tiveram sua causa beneficiada pelas alterações e simplificação dos processos da Causa dos Santos. Eles não se enquadrariam dentro da visão de santidade que cresceu em importância durante a segunda metade do XX, mas, após décadas de espera após a beatificação, foram canonizados por João Paulo II em 1988, o que

⁸⁶ Esse “Perfil prioritário”, que é apontado por Camere como “perfiles institucionales. Estos habrían sido modulados de acuerdo a los intereses de diversos grupos, especialmente de los obispos locales, encargados de autorizar y promover su culto; de ciertos *lobbies*, financiadores del proceso; y de los hagiógrafos, responsables de su narración (*vita* o *miracula*). Detrás de estos acomodamientos ‘subyace la lucha por defender la fe y por legitimizar la autoridad de personas particulares y grupos en el seno de las comunidades cristianas que delinearón los modos para definir la naturaleza de la santidad en sí misma” (PICCONE CAMERE, 2020, p. 76) [grifos no original]. O que denomino de perfis de santidade, portanto, são os modelos que são mais valorizados para ascender às honras dos altares durante cada período histórico na Congregação para a Causa dos Santos, a partir do perfil dos diferentes pontífices.

mostra como a Igreja, apesar de alterar historicamente os instrumentos para a análise da causa dos santos, e incorporar novos perfis preferenciais nos processos, nunca deixa de lado a valorização dos martirizados e dos santos tradicionais que estão na origem do cristianismo⁸⁷.

Como ressalta Matos, porém, esses “modelos de santidade não devem ser pensados de forma evolucionista, no qual um modelo cessa e outro surge. O que vemos, portanto, são atualizações de modelos preexistentes que se misturam ou reaparecem através dos tempos” (MATOS, 2014, p. 28). Formas distintas de compreender a santidade e de praticar a veneração dos santos coexistem e se sobrepõem, e os “veneráveis” são apropriados de formas distintas pelos diferentes grupos sociais, gerando conflitos de legitimidade.

Evitar todo o erro nos processos segue sendo uma das principais incumbências da Congregação para a Causa dos Santos, mas a forma de se chegar a essa verdade foi se modificando durante o século XX, e as sucessivas reformas que essa estrutura sofreu serviram para refinar e modificar a forma tradicional de canonizar. Como se viu anteriormente, se recorreu cada vez mais à ciência histórica e médica, e as metodologias tradicionais de estudo dos candidatos sofreram grande diminuição de importância.

O que se percebe com todo esse panorama apresentado, portanto, é como os mecanismos para definição da santidade estão em constante explicitação e adaptação à cultura e linguagem própria de cada período histórico. Não somente do ponto de vista burocrático, mas também político, a burocratização da Igreja interfere de forma definitiva na piedade popular e na forma

⁸⁷ É interessante perceber como o século XX, considerado uma época de extremos tão bem descritos por Eric Hobsbawm, foi também crucial para a revitalização do conceito de martírio cristão, visto que uma quantidade enorme de católicos foi martirizada de diferentes formas nesses 100 anos, superando em muito os assassinados durante os três séculos iniciais do cristianismo, sob a perseguição romana. O genocídio armênio (realizado pelo governo turco, que teria matado de 800 mil a 1,5 mi de pessoas), a perseguição dos governos nazista e soviético (inclusive colocando grandes quantidades de cristãos em campos de concentração, ou fuzilando-os, como os padres poloneses durante a invasão na Segunda Guerra Mundial), os ataques aos cristãos na China pós Mao Tsé-Tung, os conflitos cada vez mais intensos nos países de maioria islâmica. Além disso, os embates internos violentos entre vertentes cristãs (como na Irlanda e na antiga Iugoslávia, onde os conflitos pela hegemonia político-econômica entre cristãos, protestantes e ortodoxos gerou massacres como o *Bloody Sunday*, em 1972 na Irlanda do Norte, no qual houve muitos mortos e feridos em um dia de protestos contra a política de desigualdade e perseguição aos católicos movida pelo governo britânico), os embates étnicos decorrentes do período da Guerra Fria e do processo de independização de colônias europeias na África e Ásia (CUNNINGHAM, 2005, p. 115-116). Do ponto de vista da Companhia de Jesus, os já citados casos de Oscar Romero e Ignácio Ellacuíra e companheiros (mortos em El Salvador em 1980 e 1989, respectivamente, mortos por suas críticas aos problemas sociais vividos no país, causados pelo longo e sangrento conflito armado), que são apenas alguns dos cerca de 57 jesuítas mortos nos últimos 50 anos por suas lutas pela justiça social e ecológica, e em defesa da fé cristã (IHU, 2019). Todos esses eventos levaram muitos milhares de cristãos à morte, o que aponta para um crescimento considerável do ideal de “martírio cristão”, revivendo a Igreja primitiva e o período das Reformas. Em sentido lato e técnico, portanto, eles são “mártires cristãos”, e teriam fortes chances de ascender à glória dos altares em um processo de canonização. Em sentido estrito, porém, há muitas outras questões presentes, como os envolvimento políticos desses martirizados (como no caso do bispo Oscar Romero, de El Salvador), que dificultam o avanço dessas causas. A santificação de Gonzáles e companheiros, dessa forma, apesar de apresentar traços de santidade tão tradicionais, não parece muito distante da santidade do século XX, visto que os “mártires” continuam se multiplicando, e os ideais de morte em nome da fé seguem vivos e pungentes na cristandade.

como os cristãos elegem e veneram seus santos. É preciso considerar, então, como “a burocratização da santidade caminha *pari passu* com estabilização do cristianismo como religião e o apogeu do papado enquanto instância que detinha autoridade sobre os assuntos espirituais, mas que também exercia influência em assuntos políticos e sociais” (MATOS, 2014, p. 30).

Nesse ponto, é importante ressaltar que a proclamação de santos é considerada fundamental, pela Igreja, como um meio de manter viva a fé da comunidade cristã, já que

El objetivo final de la canonización no son los siervos de Dios, sino los fieles. Son ellos los destinatarios y beneficiarios de la misma. Los santos no tienen necesidad de ser declarados como tales. Son los fieles los que tienen necesidad de que la Iglesia siga proponiendo continuamente nuevos modelos de santidad, capaces de ayudarles a interpretar en cualquier condición de vida el mensaje evangélico. Y son precisamente los santos los pioneros y los prototipos creativos de las formas de santidad necesarias en un determinado período (RODRIGO, 1988, p. 15).

Verifica-se, assim, uma complexa construção política, social e teológica envolvida na canonização, que reflete não somente questões doutrinárias, mas todo o contexto histórico-político-ideológico vivido pela Igreja e a sociedade que a circunda e legitima. Por isso, por mais que as modificações do processo de canonização tenham sido pensadas de forma a reforçar a autoridade papal, com a retirada “da vontade popular a seleção dos santos” (OLIVEIRA, 2014, p. 121), é preciso considerar, como afirmou Teixeira (2012, p. 650), que a ideia de santidade extrapola muito esse universo oficial burocratizado, havendo acepções locais, populares, comunitárias e espontâneas de eleger e se relacionar com os indivíduos considerados “virtuosos” na fé e com sua memória. É necessário frisar, então, que

the history of the saints also has possessed a lush (and sometimes uncontrolled) popular piety which has not always kept close to the formal liturgical life of the ancient church; indeed, it grew alongside (and not always in harmony with) the official liturgy. That popular piety was to be the concern of the reforming elements of the church in many and various ways (CUNNINGHAM, 2005, p. 31).

A sociedade é, dessa forma, uma entidade muito mais complexa e com muitos escalonamentos e formas de ver o sagrado (que se alteram historicamente) do que se pode pensar apenas pelo estudo da evolução da canonização oficial da Igreja. O considerado santo, portanto, não é uma entidade presa a regras e moldes oficiais, mas uma massa maleável sobre a qual os diferentes sujeitos envolvidos na sua veneração constroem sua visão única de santidade e prestam culto de forma particular. Isso também permite pensar em momentos

históricos específicos que foram mais suscetíveis para a produção de bem-aventurados, como o período em que Gonzáles viveu e morreu.

3.2 A primeira modernidade⁸⁸, a Companhia de Jesus e a produção de mártires

O período em que Roque Gonzáles viveu e morreu, a Idade Moderna, abre um período de sistemáticos contatos culturais entre a Europa e o restante do mundo, além de ser fundamental para a produção de “mártires”. O avanço dos europeus para locais tão distintos como a Índia, as Filipinas, o Canadá, o Japão, a Flórida, o Paraguai, a Angola, o Brasil etc., permitiu uma expansão do campo missionário sem precedentes para padres de diversas ordens religiosas, que empreenderam missões e buscaram expandir a mensagem cristã.

Esses avanços muitas vezes eram permeados por conflitos com grupos locais, o que aumentava o risco para os missionários, e produziu uma série de “mártires” que iriam ser lembrados, seja por meio de textos, seja com beatificações e canonizações. Como apontado anteriormente, com as agitações causadas pelas Reformas Protestantes, e com as expansões marítimas, cresceram as chances de sofrimento em nome da fé. Assim, “na história cristã, os mártires voltavam ao primeiro plano, não mais como monumentos, mas como eventos contemporâneos” (CYMBALISTA, 2010, p. 10), e houve o retorno a muitos dos ideais das origens do cristianismo, sendo a entrega pela fé uma das tônicas da reprodução de um modo de vida cristão. Dessa forma,

Across Europe, members of religious orders, including the Jesuits, Franciscans, and Carthusians, devoted particular attention to their own recent martyrs. Hundreds (in early seventeenth century Japan, thousands) more martyrs came from missions abroad. What early Christians had endured in the Roman Empire now, with overseas expansion, found its reprise as the living legacy of the paleo-Christian revival. As martyrs had helped convert ancient pagans in Europe, so they would do for modern pagans throughout the world. The universal Church was going global (GREGORY, 1999, p. 251-252).

⁸⁸ A expressão “primeira modernidade” vem do inglês “early Modern History”, que surgiu 1869, a partir de uma palestra do historiador William Johnson, em Cambridge. A partir desse momento, diversos outros historiadores de língua inglesa passaram a usar o termo, que estava sendo pensado como o momento de início das transformações na Europa, de ruptura com ideais da Alta Idade Média, e onde germinaram as estruturas que iriam transformar a face da Europa nos séculos seguintes. O conceito seria expandido pelos seguidores de Johnson de forma quase desmedida, e foi somente em 1940 que houve a definição, nos Estados Unidos, da expressão como múltiplas alterações históricas ocorridas entre os séculos XVI e XVIII. O termo ganharia popularidade entre os pesquisadores só na década de 1970, com autores como Peter Burke e Natalie Zemon Davis. Embora a expressão tenha sofrido críticas, concordo com CAÑIZARES-ESGUERRA; FERNANDES; MARTINS, 2017, p. 15-21, para quem este foi um período marcado por grande mobilidade, e essa é a definição do início da Idade Moderna. Embora sempre tenham havido movimentos em grupos humanos, esse foi o momento em que, pela primeira vez, a maior parte do mundo entrou em contato pela primeira vez. Isso, no contexto missionário de Gonzáles, tem muito significado, e é a partir dessa perspectiva que emprego “primeira modernidade” aqui.

Esse ideal universalizante cristão, reforçado pela expansão, estava no cerne do *ethos* da Companhia de Jesus, ordem nascida na Idade Moderna, e que logo foi inserida em campos missionários difíceis, como a Inglaterra anglicana, ou o Japão resistente às incursões estrangeiras. Desde seu surgimento, em 1534, e especialmente após seu reconhecimento papal como Ordem, em 1540⁸⁹, os jesuítas estiveram envolvidos em muitas polêmicas, não só com os Protestantes, mas com grupos dentro da própria Igreja Católica, que falam muito do período histórico em que a Companhia foi fundada, a modernidade. Isso gerou visões distintas sobre as ações da Ordem que definiu muito de sua história e de suas relações com o mundo. Assim, é preciso considerar, primeiramente, que

Amada ou odiada, a Companhia de Jesus nunca poderia ser ignorada. Ela iria tumultuar as certezas e hierarquias da Igreja Católica, transformar a paisagem intelectual, cultural e devocional da Europa e interferir nas sucessivas controvérsias da Reforma, da construção de impérios, do Iluminismo e da Revolução. O julgamento de sua história seria conflituoso (WRIGHT, 2006, p. 16).

Muitos desses conflitos nos quais estiveram envolvidos foram gestados pelo próprio momento histórico conturbado no qual a Companhia de Jesus nasceu. A intenção dos jesuítas, não era, pelo menos inicialmente, de enfrentar o avanço do protestantismo, mas de fortalecer a fé mesmo em locais de maioria católica como Espanha e Itália, ou de maioria pagã, como as colônias asiáticas e americanas. O tópico da defesa da fé, porém, se tornou importante para a Companhia pouco após sua fundação oficial, e ela passou a agir em locais ameaçados pelo avanço das Reformas (WRIGHT, 2006, p. 32-33). Por isso, apesar de ser lugar comum associar o nascimento da Ordem ao Concílio de Trento e a Contrarreforma, vendo-os como ponta de lança do catolicismo para enfrentar o avanço protestante, essa não foi nem a maior, nem a mais importante incumbência dos jesuítas, que participaram de forma intensa do avanço para as novas regiões que estavam sendo descobertas e ocupadas pelos navegantes europeus, locais inicialmente sem a presença de protestantes, como a América.

Seu projeto de ação mais amplo uniu, de forma relativamente homogênea, os membros da Ordem, que passaram a ser vistos como um “corpo de vanguarda da Igreja, orientada para a defesa e propagação da fé cristã” (COELLO DE LA ROSA; MARTÍNEZ, 2011, p. 12). Isso permitiu que os jesuítas tivessem uma penetração em muitos espaços, do campo educacional ao sacro, do missionário ao político, e com uma malha de membros espalhada por todo o mundo.

⁸⁹ Publicada pelo Papa Paulo III em 27 de setembro de 1540, a bula *Regimini Militantis Ecclesiae* foi o documento papal que aprovou a fundação da Companhia de Jesus.

Seu “Modo de Proceder” gerou visões dicotômicas sobre seu trabalho, mas que permitiu muitos avanços da Companhia rapidamente. Essa expressão, advinda de Loyola, busca resumir toda a filosofia de pensamento, doutrinas, ideias e ação da Ordem, deixando claras as suas intenções, as diferenças para outras congregações da Igreja, e marcando seu modo de vida (O’MALLEY, 2004, p. 25). Sobre esse ponto, é importante frisar que

La dinamicidad de esta concepción convirtió a la Compañía en una orden religiosa de gran movilidad que esparció a sus miembros como “peregrinos” por todo el orbe conocido. El cuarto voto de obediencia al papa los obligaba a acudir a cualquier frente misionero del mundo pagano o de la vieja Europa. Ese carácter móvil, itinerante, fue una de las principales señas de identidad de los jesuitas como unidad corporativa, configurando el espacio católico alrededor de la circulación de información, textos y objetos (COELLO DE LA ROSA; MARTÍNEZ, 2011, p. 13).

Embora Trento tenha reforçado a necessidade de diferenciação do clero para os fiéis, com melhor treinamento e distância de diversões mundanas, os jesuítas acreditavam que sua presença em todos os espaços seria propícia para edificação, ocupando tanto o âmbito social quanto o religioso. Talvez o campo de ação mais importante da Companhia, e que impactaria em todos esses outros espaços, porém, tenha sido o de missão, já que o “empreendimento missionário, apesar de nunca ter exigido o mesmo nível de mão-de-obra do trabalho educacional da Companhia [...] era vital pela forjar uma identidade jesuíta” (WRIGHT, 2006, p. 82). A expansão colonial forneceu à Ordem um espaço enorme para o avanço e para a ação em campos novos onde a fé cristã ainda não havia chegado.

Os jesuítas, dessa forma, formavam uma rede de indivíduos que, em constante contato com os superiores, estavam aptos a tomar decisões e se adaptar conforma a época e o local em que estavam atuando (O’MALLEY, 2004, p. 30). Assim, “as missões eram, num certo sentido, a culminação do ideal apostólico inaciano: ser um missionário era ser o melhor tipo de peregrino inaciano” (WRIGHT, 2006, p. 80). Não por acaso, o papel de missionário é o mais ressaltado nos trabalhos sobre Roque Gonzáles, e o que lhe rendeu uma aura de santidade pela luta para a cristianização, e morte em uma redução.

Muito dessa expansão tinha a ver com contatos culturais com povos ameríndios, que até então eram desconhecidos pelos europeus, ou com culturas orientais milenares que eram conhecidas somente tangencialmente pelos textos de viajantes cheios de visões distorcidas e fantasiosas, e pelos produtos que vinham pelas antigas rotas comerciais do Oriente Médio. Esses encontros culturais levaram à primeira reflexão antropológica da Idade Moderna, com os cânones bíblicos sendo incapazes de explicar a existência dos indígenas, povos até então desconhecidos pelos europeus (COELLO DE LA ROSA; MARTÍNEZ, 2011, p. 15). Aqui, a

escrita jesuíta vai ser muito importante, visto seu esforço em construir textos que incluíssem os nativos dentro da cosmologia cristã, no que Alexandre Coello de la Rosa e Teodoro Martínez (2011, p. 15) consideram uma “cosmologia cristianizada”⁹⁰.

As culturas estrangeiras intrigavam os europeus e eram intrigados por ela. Isso exigiu respostas específicas dos jesuítas, que não eram as mesmas em todos os campos missionários, e “nunca houve uma abordagem jesuíta uniforme das missões” (WRIGHT, 2006, p. 88). A América não era a Ásia, nem o Canadá, muito menos o Tibete e as Filipinas. Essa reflexão e ação, porém, só seria tão efetiva por causa de um traço específico que os jesuítas utilizavam no contexto colonial para interagir com outras culturas, a acomodação, ou assimilação cultural. A Companhia “era conhecida por sua disposição em se adaptar a certos aspectos de determinadas culturas [...] Mas algumas coisas sempre pareceram intoleráveis: tudo tinha a ver com traçar uma linha na moralidade” (WRIGHT, 2006, p. 119). Essa “assimilação cultural comedida” tinha origem nos primórdios da experiência missionária da Companhia, com figuras como Francisco Xavier, tido como um missionário modelar de toda a experiência jesuíta, e que estaria presente como lembrança constante entre os inicianos pelo mundo.

Tudo, portanto, estava voltado para o objetivo de cristianização das populações nativas das colônias. Esse trabalho, porém, estava diretamente conectado ao projeto colonial mais amplo, que envolvia o relacionamento com as Coroas e as autoridades locais. Embora não seja minha intenção, aqui, em aprofundar o tema, é preciso ressaltar que

ao longo de todo o mundo jesuíta, missão e lucro, império e evangelismo estavam destinados a entrar em colisão [...] calcular o componente religioso do império nunca foi uma tarefa simples. Um emaranhado de motivos sempre havia, e sempre haveria para impulsionar a aventura ultramarina europeia (WRIGHT, 2006, p. 102, 105).

Esses motivos iriam definir muitos dos rumos do trabalho missionário da Companhia que, não raro, ficava à mercê das flutuações e tensões políticas. Como no caso do contexto colonial nas Filipinas, estudado por Alexandre Coello de la Rosa, onde o avanço dos missionários e o impedimento deste em vários momentos esteve condicionado às tensões constantes com os governantes locais, que causou a morte de missionários e uma elevação das tensões com o poder europeu local. A impossibilidade de um ataque mais volumoso aos muçulmanos por parte dos soldados europeus na região, por falta de recursos militares e humanos, impediu o avanço por algum tempo, o que gerou tensões entre os padres e os

⁹⁰ Não entrarei, aqui, na temática da escrita jesuíta, que é extremamente rico, e moldou muito da identidade da Companhia. Sobre o tema cf. TORRES-LONDOÑO, 2002; MORALES, 2005, 2014; PEDRO, 2008.

governadores locais (COELLO DE LA ROSA, 2020). No caso da América de Gonzáles, por outro lado, após tentativas de expansão colonial e instituição do trabalho servil dos índios por meio do regime de *encomienda* para o interior do continente (por Hernandarias e outros governadores) ser frustradas pela resistência indígena, os missionários foram requisitados para pacificar esses grupos e garantir um avanço mais rápido e eficiente da colonização.

Isso demonstra como as relações entre missionários e poder colonial dependiam muito das circunstâncias locais, e dos embates enfrentadas entre as populações europeias e nativas em cada momento. O acirramento das tensões, não raro, levava a conflitos e a mortes de ambos os lados. Já em 1580, havia dezenas de padres e irmãos jesuítas “martirizados” pelo mundo, e o número continuaria subindo durante todo o período colonial, visto um clima geral de entrega total em nome da cristianização que os fazia ir para locais perigosos para a missionarização, e da Companhia de Jesus contendo “os religiosos mais predispostos ao martírio no início da Idade Moderna” (CYMBALISTA, 2015, p. 3), como afirmado anteriormente. A exploração desses eventos, por meio de imagens, gravuras e pinturas, nos colégios da Ordem⁹¹, favorecia a valorização do sacrifício dos padres e irmãos jesuítas, e ajudava a moldar uma identidade da Companhia, sendo importante frisar que, em alguns desses trabalhos artísticos, “todos os retratados apresentam a letra “B” antes de seus nomes, indicando que, com Loyola, todos os varões e mártires da Companhia eram também beatos, reforçando a ideia da Companhia como um corpo místico do qual seus mártires eram elemento estratégico” (CYMBALISTA, 2015, p. 8).

Dessa forma, pensando de forma global nos diversos campos de atuação dos jesuítas, em 1561, “o Padre Melchior Nunes Barreto descreve a Companhia de Jesus como uma comunidade de sofredores, da qual fazem parte os mártires da Ásia e África, as perseguições na universidade de Paris, mas também as glórias em Roma e os sucessos na conversão dos bárbaros no Brasil” (CYMBALISTA, 2015, p. 15). Assim,

Da mesma forma que eram candidatos ao martírio nas partes reformadas da Europa, os jesuítas ansiavam imensamente a morte pela Igreja em todas as partes do mundo, tratando seus próprios martírios como instrumento de conversão das almas e de fundação da Igreja nas novas terras, em uma estratégia global que era documentada, sistematizada, ilustrada. Faziam circular imensamente os registros dos martírios de seus irmãos por todo o mundo, em uma verdadeira cartografia espiritual,

⁹¹ A veneração sem autorização pontifícia era proibida em âmbito externo (fato reforçado em Trento), ficando restrito, dessa forma, aos colégios, residências e igrejas da Companhia, como instrumento para educação dos noviços.

complementar à cartografia técnica que se fazia naquele momento de todo o mundo. A Companhia de Jesus desenvolveu a sua própria comunidade de mártires, em que quase todos os dias do ano estavam bentos com o sangue despejado ao redor do mundo (CYMBALISTA, 2010, p. 60).

Essa valorização dos próprios membros falecidos, pela Companhia de Jesus, fez Cymbalista defini-la como uma “comunidade global de mártires”, unidos, entre outras coisas, pelos laços com os que tombaram dando testemunho da fé, que serviam de exemplo e força para a continuidade dos trabalhos. Eles eram lembrados, além de gravuras e pinturas, pelos menológios e martirólogos da Ordem, como em 1675, com a publicação do

maior dos compêndios de mártires da Companhia, o livro *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*, de autoria de Mathias Tanner, superior do colégio de Praga. O livro, que ficou conhecido como o “Martirólogo” da Companhia, listava mais de 300 mártires de todos os continentes (CYMBALISTA, 2015, p. 10) [grifo no original].

Esses textos podem ser vistos, assim, como “elogios fúnebres de personagens jesuítas considerados insignes, seja pelas virtudes religiosas, seja pelo ardor apostólico e missionário, propostos como *exempla vitae*, apresentando-as como um gênero próprio da historiografia jesuítica” (RODRIGUES, 2011, p. 2), e eram utilizados como leitura no momento de refeições nos colégios da Companhia, lembrando os “mártires” do dia. Tudo isso aponta para a enaltecimentos dos virtuosos da Ordem, que garantia a edificação e o incentivo para os membros seguirem unidos em torno do ideal cristianizador.

Trazendo uma visão panorâmica sobre os martirizados da Companhia de Jesus, ou que morreram em missões, podem ser citados Francisco Xavier (China); José de Anchieta (Brasil)⁹²; Abrahão George (Etiópia); Antonio Criminale, Rodolfo Acquaviva e seus companheiros (Índia); Edmund Campion (Inglaterra); Jacques Salés (França); Paulo Miki, João de Goto, Jacob Kisai, Carlos Spinola, Marcelo Mastrilli, Francisco Pacheco, João Batista Machado (Japão),

⁹² É importante citar que nomes como Xavier e Anchieta, que embora não ligados ao martírio, morreram em missão e seriam sempre lembrados pelos jesuítas e leigos como exemplos de entrega total à evangelização, e como modelos a serem emulados pelos membros da Ordem. Xavier foi estudado, dentre outros, por Wright (2006), que o insere dentro do contexto mais amplo da expansão colonial, e destaca seu papel de missionário jesuíta por excelência. Anchieta, por sua vez, foi estudado por Fleck (2009, 2010, 2015), que buscou a análise da forma como os discursos sobre ele foram construídos e utilizados por diferentes sujeitos com interesses específicos. Isso definiu o uso político de Anchieta no período da Ditadura Militar brasileira, num discurso de defesa nacionalista contra influências estrangeiras, que garantiu o apoio dos governantes ao incentivo para a sequência do processo de beatificação no Vaticano, que foi concluído em 1980.

Inácio de Azevedo, Pedro Dias, Bento de Castro (Ilhas Canárias⁹³), Alejandro López e Juan de Montiel (Filipinas) (CYMBALISTA, 2015; COELLO DE LA ROSA, 2020).

Esses são apenas alguns dos jesuítas que morreram em missão, seja em mortes naturais ou “martírios”, especialmente. Em alguns casos, os jesuítas foram apenas os representantes de grupos mais alargados de mortos, como os Quarenta Mártires do Brasil, ou os dezenas de martirizados no Japão, onde padres seculares e colonos também foram atacados. Portanto, da Europa à África, da Índia ao Japão e às Filipinas, muitos foram os padres e irmãos da Companhia que tombaram em missão. Na América, especificamente, houve um número expressivo de mortos. Só na região da Província Jesuítica do Paraguai (incluindo os atuais Chile, Argentina, Bolívia, Uruguai e o sul do Brasil), teriam sido 36 os jesuítas martirizados de 1612 a 1811, dentre os quais Gonzáles, Castillo e Rodríguez, como apontado no Quadro 1, adaptado de Page, 2011.

Quadro 1 – Jesuítas mártires da Província Jesuítica do Paraguai entre 1612 e 1811

Ano de falecimento	Nome do jesuíta	Idade	Lugar falecimento	Tempo vivido no Paraguai	Local de nascimento⁹⁴
1612-14/12	Aranda Valdivia, Martín Alonso, s	52	Arauco, Chile	-	Villarrica, Valdivia, Chile
1612-14/12	Montalbán, Diego de, c	-	Arauco, Chile	2 meses	México
1612-14/12	Vecchi, Horacio, s	35	Arauco, Chile	5	Siena, Itália
1628-15/11	<i>Castillo, Juan del, s</i>	32	<i>Caaró, Rio Grande do Sul, Brasil</i>	11	<i>Belmonte, Cuenca, Espanha</i>
1628-15/11	<i>González de Santa Cruz, Roque, s</i>	52	<i>Caaró, Rio Grande do Sul, Brasil</i>	-	<i>Asunción, Paraguai</i>
1628-15/11	<i>Rodríguez, Alonso, s</i>	29	<i>Caaró, Rio Grande do Sul, Brasil</i>	11	<i>Zamora, Espanha</i>
1634-3/7	Espinosa, Pedro de	38	Entre Santa Fe y Yapeyú, Corrientes	12	Baeza, Jaén, Espanha

⁹³ Compendo os denominados “40 Mártires do Brasil”, que foram “martirizados” quando se dirigiam para o país. Essas mortes nos navios eram comuns, tanto por conflitos marítimos como pelas dificuldades das viagens do período, com tempestades, doenças e motins. A devoção aos santos e mártires era importante, nesse contexto, como meio de busca de proteção e segurança para a travessia pelos oceanos, inclusive com encenação, nas naus, de peças sobre os “martírios” de santos tradicionais, e missas, buscando o favor celeste. Dessa forma, a “relação do mártir com o navio não era apenas casual, mas, sim, permeada de deveres, direitos e reciprocidades: o santo protegia o navio, mas sua população devia-lhe tributos” (CYMBALISTA, 2010, p. 57). Assim, o contexto difícil das viagens, e a valorização dos “mártires” pelos marinheiros devem ser incluídos, também, nesse debate.

⁹⁴ Na tabela do autor, é repetido, erroneamente, “Año fallecimiento” no título da última coluna.

1635-25/4	Mendoza, Cristóbal, s	45	Tapes, Rio Grande do Sul, Brasil	-	Santa Cruz de la Sierra, Bolívia
1639-17/1	Alfaro, Diego de, s	43	Caazapá-guazú, Rio Grande do Sul, Brasil	22	Panamá
1639-3	Alarcón, Sebastián, h	-	Chaco, Argentina	-	Asunción, Paraguai
1639-1/4	Osorio Valderrábano, Gaspar, s	44	Chaco, Argentina	17	Castrillo de Villega, Palencia, Espanha
1639-1/4	Ripari, Antonio, s	32	Chaco, Argentina	3	Casalmorano, Cremona-Itália
1645-22/3	Romero, Pedro, s	60	Itatín, Paraguai	38	Sevilla, Espanha
1645-22/3	Fernández, Mateo, h	-	Itatines, Paraguai	-	-
1648-7/11	Arias, Alonso, s	47	Itatines, Paraguai	12	Jaraicejo, Cáceres, Espanha
1649-4/4	Arenas, Cristóbal, s	55	Concepción, Misiones	21	Bárcena, Santander, Espanha
1666-?/?	Pizarro, Lucas, s	36	Mendoza, Argentina	?	Madrid, Espanha
1674-15/2	Mascardi, Nicolás, s	50	Santa Cruz, Argentina	?	Sarzana, Spezia, Itália
1683-27/10	Solinas, Juan Antonio, s	40	Chaco, Argentina	9	Oliena, Nuoro, Itália
1711-18/9	Cavallero, Francisco Lucas, s	50	Chiquitos, Bolívia	30	Villamueva de la Cueva, Palencia, Espanha
1715-?/12	Arce, Francisco José, s	63	Pataguá, Bolívia	41	Santa Cruz de la Palma, Tenerife, Espanha
1715-?/9	De Blende, Bartolomé, s	40	Payaguas, Paraguai	3	Brujas, Bélgica
1717-14/11	Elguera, Francisco Javier, s	25	Nahuel Huapi, Neuquén, Argentina	-	Santiago de Chile
1717-10/9	Mazo, José, s	59	Rio Paraná	36	Alcora, Castellón, Espanha
1717-9/9	Silva, Blas de, s	70	Rio Paraná	-	Asunción, Paraguai
1722-12/6	Niebla, Bartolomé, c	50	Rio Paraná	-	Castro del Rio, Córdoba, Espanha
1722-28/12	Sánchez, Mateo, s	70	Rio Paraná	48	Villanueva del Marqués, Córdoba, Espanha
1735-17/5	Lizardi, Julián, s	39	Concepción, Bolívia	18	Asteasu, Guipúzcoa, Espanha
1735-1/9	Werle, Tomás, s	49	Colonia, Uruguai	6	Munich, Baviera, Alemanha

1744-15/9	Castañares, Agustín, s	57	Salta, Argentina	-	Salta, Argentina
1747-25/7	Herrero, Santiago, s	30	Río Segundo, Córdoba	2	Rubí de Bracamonte, Valladolid, España
1756-6/10	Ugalde, Francisco, s	29	Piquete, Salta, Argentina	-	Larrabezua, Vizcaya, España
1763-28/12	García, Tomás, s	53	San Miguel, Rio Grande do Sul, Brasil	29	Velliza, Valladolid, España
1763-19/8	Guasp, Antonio Mariano, s	49	Sagrado Corazón, Chiquitos, Bolívia	29	Palma de Maiorca, Espana
1776-21/7	Grimau, José, c	58	Faenza, Ravena, Italia	-	Barcelona, España
1811-6/3	Videla, Juan Ramón, s	62	Roma, Itália	18	Mendoza, Argentina

Fonte: PAGE, 2011, p. 70-71 [grifos meus].

Nesse quadro, podem ser retiradas uma série de informações pertinentes sobre os jesuítas “martirizados” em missão na região. Primeiramente, a idade no momento da morte, que varia de 25 a 70 anos, o que aponta para a inclusão de indivíduos de todas as idades em trabalhos missionários, em muitos casos causada pela falta de braços suficientes para as funções⁹⁵ (como no próprio encurtamento do período de estudos de Gonzáles para a ida para reduções, citado anteriormente). Além disso, a consideração do tempo de permanência no Paraguai (não disponível para aqueles que não viveram nesse espaço), que é apontado como entre dois meses a 48 anos, indica o quão volátil podia ser o trabalho de um missionário, dependendo das flutuações dos conflitos com os nativos, ou sua colocação dentro da estrutura reducional (e não nos colégios), que aumentaria as chances de ser morto. Por fim, o local de origem dos jesuítas indica que a maior parte deles provinha da Espanha, com menores quantidades vindas da Itália e Alemanha, e de outros lugares da América.

É curioso que, para Gonzáles, Castillo e Rodrigues (grifados), há um erro, ao indicar que os três teriam morrido no mesmo local e dia, no Caaró, sendo que Castillo foi morto dois dias depois, no Pirapó. A presença dos três nessa tabela, porém, é importante para inserir seus “martírios” em um contexto mais amplo de missão dos jesuítas na América, que, ao longo de todo o período colonial, iria entrar, muitas vezes, em choque com interesses dos grupos indígenas, que realizariam ataques aos europeus. Alguns momentos específicos, como de 1628

⁹⁵ Ao lado do nome de cada jesuíta, foi inserida uma letra. Em consulta com um Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, pude confirmar que S foi inserido para sacerdote, H para Hermano Coadjutor e C provavelmente para Estudante Coadjutor. Essa última letra apresenta uma classificação diferente do usual, e provavelmente foi inserida por Page para diferenciar o estudante *Scolastico* do *Sacerdote*. O que fica claro, porém, é a imensa maioria de sacerdotes que foram mortos em missão na região do Paraguai, em comparação aos irmãos e estudantes.

a 1639, seriam particularmente importantes, com nove mortes registradas (incluindo Gonzáles e companheiros), e entre 1711 e 1722, com oito mortes. Mesmo assim,

apesar dos esforços sobre-humanos, e se considerarmos a extensão dos trabalhos missionários e os numerosos casos de martírios, poucos foram os santos americanos reconhecidos pelo Vaticano. A busca pelo reconhecimento dos santos, como no caso emblemático de Roque González, emprestou uma especificidade às hagiografias compostas na América: enquanto na Europa elas narram e divulgam, em grande parte, as vidas de santos reconhecidos, na América elas são compostas, na imensa maioria, visando a santificação (OLIVEIRA, 2010, p. 426).

A maioria desses jesuítas, dessa forma, nunca passaria por um processo de canonização para comprovação de sua santidade, e permanecem sendo lembrados como “mártires” apenas dentro da Companhia. Há casos como o de Julián Lizardi, que teve a causa iniciada dois anos depois de sua morte, em 1737 (embora de forma pouco organizada⁹⁶), com o processo permanecendo parada até que

el P. Kenelm Vaughan, hermano del cardenal obispo de Londres, visitó Tarija en 1875 y leyó en su biblioteca el libro de Lozano y luego descubrió los restos de Lizardi en la iglesia de San Bernardo. El hecho causó veneración y regocijo en el pueblo de Tarija, y Vaughan comenzó las gestiones para llevar el cuerpo a su tierra natal Asteasu, en el País Vasco, donde se levantó un mausoleo en su iglesia parroquial. Paralelamente se comenzó a trabajar en la beatificación del héroe mártir o Venerable P. Lizardi. Sus biografías sobreabundaron siguiendo a la de Lozano (1741), pero no prosperó el trámite en la Congregación para las Causas de los Santos (PAGE, 2011, p. 45).

Dessa forma “no todos los mártires gozan de la prerrogativa oficial y eclesiástica de autenticidad, aunque fue grande la preocupación de sus contemporáneos por llevarlos a los altares, ante el impacto que causaban sus muertes” (PAGE, 2011, p. 45). Isso aponta que houve, assim como para o caso de Gonzáles, a intenção de elevar às honras dos altares pelo menos alguns desses jesuítas, mas as dificuldades de seguir com as causas (provavelmente por falta de testemunhos, fontes substanciais, recursos e apoio popular) impediu que um número maior desses fossem reconhecidos como beatos e santos. Portanto, não deixa de ser surpreendente que Gonzáles, Castillo e Rodrigues tenham sido denominados como “Mártires das Missões”, e

⁹⁶ Em carta do Geral ao provincial do Paraguai, em 1937, há uma crítica às “omisiones se ha descuidado tanto en hacer Procesos, se llora ahora el no tener en los Altares algunos de tantos como que la Santa Fe han perdido la vida”. Recomienda después ‘que aun ahora no sería difícil vea Vuestra Reverencia, y examine, si sería asequible el poder justificarse, que el dicho Padre [Cavallero] o el Padre Lizardi hayan sido muertos in odium fidei; pues si esto fuese, debieran hacerse Procesos ante el Ordinario, antes que muriesen los testigos. Y para el caso que ninguna Luz haya se tuviese del modo de hacerlos, se enviaría de acá instrucción, con cuanto saliesen errados” (PAGE, 2011, p. 45). Dessa forma, um aparente descuido e falta de pressão do Provincial para a reunião de testemunhos e documentação para a construção dos processos que poderiam levar adiante causas de jesuítas “martirizados” como Lizardi parece ser o motivo da falta de sequência desses trabalhos.

carreguem, assim, um título tão abrangente, enquanto tantos outros membros da Ordem que morreram em situação semelhante, e no mesmo período, nem sequer passaram pela estrutura da Causa dos Santos. Isso apontaria para uma dificuldade de conseguir expandir a popularidade dessas figuras da Companhia em um contexto social mais amplo (OLIVEIRA, 2010, p. 397), que vai fornecer o *vox populi* necessário para o início e sequência de causas de beatificação e canonização, como se verá abaixo (no caso de Gonzáles, como visto anteriormente, um culto local a ele só iria se desenvolver após a beatificação, em 1934).

O mais importante, porém, é perceber como

Os mártires dos séculos XVI e XVII, principalmente missionários, reeditavam os martírios do início da cristandade, que espalharam o cristianismo rumo a diversas partes do mundo na antiguidade. Dessa forma, viabilizaram a cristianização das novas fronteiras, consagrando o solo com seu sangue divino e viabilizando posteriores processos de urbanização (CYMBALISTA, 2010, p. 43).

Dessa forma, ao avançar para novas terras, os missionários lançavam as bases para o avanço colonizador, e alguns deles, como no caso de Gonzáles, visto no capítulo anterior, seriam considerados por autores como Teschauer (1909), como pilares fundamentais para a formação da civilização riograndense e platina de forma mais ampla. Portanto, “quando o martírio efetivamente ocorria, a reação por parte dos jesuítas era de redenção: o martírio seria a confirmação divina da viabilidade da presença da Igreja católica na América” (CYMBALISTA, 2010, p. 66).

Em um contexto mais amplo de missão, se percebe que essa visão era semelhante em outros locais, como nas Filipinas. Coello de la Rosa, ao analisar o “martírio” dos jesuítas Alejandro López e Juan de Montiel (1632-1655) na corte do sultão de Magindanao Muhammad Dipatwān Qudrāt (ou Kudarat), nessas ilhas do Oriente, aponta como os construtores das hagiografias oficiais deles (Alonso de Andrade, Matthias Tanner; Francisco Combés, e Pedro Murillo Velarde), ressaltaram uma imagem de oposição entre “culturas antagônicas” (os europeus cristãos, e os nativos que haviam sido convertidos ao Islã), que reforce a necessidade do avanço colonial. A morte dos padres, particularmente, foi usada como forte motivador desse processo, alimentando o ideal de “guerra justa” e de punição aos parricidas. Para Coello de la Rosa, porém, além disso, houve a tentativa de usar esses elementos para ocultar as relações comerciais existentes entre os islâmicos e os europeus na região (COELLO DE LA ROSA, 2020).

De forma semelhante no caso de Gonzáles e companheiros, a perseguição e punição dos considerados culpados por suas mortes seguiu um padrão de “guerra justa” contra os infiéis,

que, ao realizar o parricídio, estavam autorizando o uso de força pelos europeus, para restituir a honra atacada. Isso tudo demonstra como os considerados mártires do período colonial foram fundamentais para o avanço colonizador, e representaram um componente simbólico importante da conquista de novos espaços pelos europeus, e, também, para a cristandade de forma geral. A Companhia de Jesus, particularmente, desempenhou papel crucial para esse processo, e esteve presente em todas as frentes missionárias abertas pelas navegações do período moderno, deixando muitos “mártires” que poderiam ascender às honras dos altares e ser usados como modelo de entrega evangélica.

A morte de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, assim, precisa ser compreendida dentro do período que a gestou, do contexto missionário, e da construção de causas de santidade em Roma. Por isso, penso que a primeira modernidade pode ser pensada como um momento de produção de “mártires” importante, e que definiria muito do avanço da Companhia, e que teria impacto para a causa dos santos. Isso influenciaria diretamente na beatificação e canonização de Gonzáles e companheiros, e na forma como eles seriam representados nos textos e considerados no processo. Este envolve a análise da documentação e testemunhos por uma série de sujeitos específicos, que trabalham para sua efetivação. Pensar na subida desses missionários aos altares, portanto, envolve a consideração dos agentes e dos mecanismos que permitiram a sequência dos trabalhos.

3.3 O processo de beatificação e canonização: agentes, estrutura e roteiro

Após a apresentação do panorama que envolve a dinâmica das alterações na canonização dos “virtuosos” da Igreja Católica durante períodos históricos específicos, e da análise do papel da Companhia de Jesus e de seus “mártires” dentro do contexto da modernidade, é possível partir para uma exposição dos mecanismos e passos efetivos pelos quais uma causa de beatificação e canonização deve passar para ser concluída. Esse processo, até as alterações de João Paulo II, em 1983, era composto de pelo menos nove fases específicas: fase pré-jurídica, fase informativa, julgamento da ortodoxia, fase romana, sessão histórica, exame do cadáver, processos de milagres, beatificação e canonização (WOORDWARD, 1992). Com esse procedimento, busco, aqui, compreender o desenvolvimento dos processos dentro da Congregação para a Causa dos Santos, e os mecanismos que foram utilizados para concluir a beatificação de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, com os agentes que trabalharam neles, e os passos específicos.

Primeiramente, é preciso caracterizar, rapidamente, o que se está entendendo, aqui, como uma “causa” de beatificação e canonização, que está diretamente conectada ao conceito de “processo”, para a Igreja:

A “causa” se refere ao conjunto de intenções e articulações simbólicas que estimulam e conduzem o processo de produção do santo – pensando a palavra processo de maneira mais ampla, fazendo referência, inclusive, à prática devocional – e isso transcende os limites jurídicos do processo e a atuação exclusiva dos eclesiásticos. Nos registros da “causa”, a comunidade de fiéis também tem agência e protagonismo sobre a futura beatificação/canonização (há uma certeza que isso um dia ocorrerá), pois através das orações ela pode intervir junto a Deus para que ele conceda o tão esperado milagre por meio da intercessão [...] Por fim, as relações entre a causa e o processo podem ser exploradas através de sua interdependência. A causa, sendo um conjunto de intenções e de ações simbólicas e práticas que visam a uma canonização, acaba por alimentar um processo que, por sua vez, só existe quando há movimento devocional, ou seja, demanda por milagres por parte dos devotos. Nesse ponto reside o problema de causas que são retomadas depois de muito tempo que ficaram paradas. Se não há orações, não há milagre; sem milagre, não há fama de santidade; e sem esta, por consequência, não há sentido em instaurar um processo. Por outro lado, sempre que um processo termina com resultado positivo, a causa ganha força (SOARES, 2019, p. 6-8)

Estou pensando a “causa” de beatificação/canonização aqui, portanto, como a série de ações consciente de agentes (seja clérigos ou leigos) para promover e sedimentar um grupo de apoio e incentivo para a sequência de um “processo” na Congregação para Causa dos Santos. Ambos os conceitos se retroalimentam, e são fundamentais para o candidato ser declarado santo. Todas as atividades visando a recuperação da memória de Gonzáles durante o século XX, portanto, estão inseridas dentro desse conceito, e é assim que busco seu uso nesse trabalho.

Após, é necessário especificar os agentes envolvidos nesses trabalhos da Congregação, já que o componente humano é muito importante para determinar o sucesso ou falha de uma causa. Ressalto que algumas dessas funções foram abolidas ou modificadas por João Paulo II, mas como a causa de beatificação de Gonzáles, Castillo e Rodrigues circulou e foi aprovada cerca de 50 anos antes de seu pontificado, é importante discriminar quem eram esses sujeitos e qual seus encargos.

Os primeiros são o *requerente de causa* e/ou *postulador*. O requerente é aquele que começa a mover as engrenagens do processo, solicitando a abertura de causa, e reunindo os subsídios para financiar o processo⁹⁷. Em geral, esse papel é representado pelo bispo da diocese,

⁹⁷ É preciso pontuar que o início oficial do processo só ocorre após a construção preliminar, pela Igreja, da opinião de que uma pessoa viveu de forma significativa de acordo com o Evangelho, e que esse candidato possui valor evangélico para a edificação da comunidade cristã. O processo daí decorrente, portanto, tem o intuito de comprovar que essa fama de santidade tem solidez. Essa ideia, embora tenha aparecido com a formação da veneração aos “virtuosos”, teria sido sedimentada na estrutura da Causa dos Santos no período moderno, e ficado evidente na

mas pode ser realizado por “cualquier fiel cristiano o entidad moral, por ejemplo, una diócesis, un instituto de vida consagrada, una asociación pía e, incluso, una sociedad civil, con tal que sea admitida como actor por la autoridad competente” (RODRIGO, 1988, p. 39). O requerente pode, também, ser o postulante da ação judicial, ou designar algum dos relacionados pela Congregação da Causa dos Santos para exercer a função, pagando-o pelos serviços, a menos que estes fossem feitos por caridade. O postulador, por sua vez, tinha um papel fundamental nos trabalhos, já que

sua responsabilidade era representar os que a suscitavam, e orientar a causa. Estes apresentavam a causa aos juízes, escolhiam as testemunhas do processo, pagavam as contas, e determinavam quais dos favores divinos teriam maiores chances de serem aceitos como milagres. Contudo o dinheiro para dar prosseguimento à causa, como explicamos acima, não advinha do postulante e sim de um requerente ou grupo interessado na causa, em geral, ordens religiosas que queriam ver um dos seus beatificados [...] O postulante ainda acompanhava a causa até o fim, ou seja, a festa de beatificação e depois de canonização, rascunhando os textos para as homilias do Papa e escolhendo as músicas (MATOS, 2014, p. 53).

Até o CDC de 1917 é definido que “o postulante poderia agir em nome próprio ou de terceiros, ser laico ou sacerdote regular em Roma. Os que agiam em nome de terceiros deveriam apresentar o seu mandato no tribunal antes de serem autorizados a exercer o seu cargo” (MATOS, 2014, p. 53). O postulador indica um vice-postulador para ficar no país do candidato e trabalhar em conjunto na causa.

O número desses agentes costuma ser bastante grande. Segundo Woodward (1992, p. 80), havia 228 postulantes arrolados pela Congregação da Causa dos Santos quando este fez sua pesquisa no final da década de 80. Para a época da beatificação de Gonzáles e companheiros (início da década de 1930), porém, não tenho uma estimativa do número de indivíduos que estava trabalhando nessa função, mas durante sua canonização, em 1988, o número deveria ser semelhante. A causa de beatificação de Gonzáles, Castillo e Rodrigues teve, como postulador, o padre palotino Frederico Schwinn, que indicou, como vice-postulador, Thomaz Travi. Para a canonização, o jesuíta Paulo Molinari foi o postulador, tendo o também jesuíta Léo Kohler como vice-postulador.

O papel do postulador cresceu muito após as reformas de João Paulo II, como citado anteriormente e, para Rodrigo (1988, p. 40-41), portanto, o postulador é, a partir de então, a alma da ação, com o êxito da causa dependendo de sua agilidade para a tramitação do processo, reunião de fontes e defesa frente à Congregação. Esse crescimento de importância da função

estrutura surgida com Bento XIV, no século XVIII, e que permaneceria com poucas alterações até as reformas de 1983 (MAZZOTTA, 2021).

tornou necessário uma formação mais refinada desses agentes, com um conhecimento mais apurado em Direito Canônico, Teologia e História.

As próximas figuras importantes para o andamento dos trabalhos eram os *relatores*, os *promotores da fé* e os *advogados de defesa*. Eles estavam presentes em todo o processo, sendo designados pela Cúria Romana. O relator era responsável pela escrita de todas as discussões nas sessões da ação, algo fundamental para registro e controle do andamento da causa. O promotor da fé, por sua vez, como apontado anteriormente no texto, era o responsável por escrutinar a vida do candidato à canonização e encontrar objeções para a sequência da ação. Seu trabalho poderia dar lugar a intensas batalhas com o advogado em favor da causa, que se arrastavam por longos períodos, às vezes por décadas (MATOS, 2014, p. 54). Quanto aos advogados de defesa, eles representavam a causa do candidato, defendendo-a diante a Congregação e se contrapondo às objeções do promotor da fé. Para exercer essa função,

o Can. 2018 [do CDC de 1917] informa os requisitos dos Advogados de defesa. Eles devem ter doutorado em direito canônico, ou, pelo menos, licenciatura em Teologia. Devem ainda ter feito um estágio ou com os advogados ou com a Promotoria Geral Adjunta da Congregação dos Ritos. Por fim, devem também portar o título de Advogado da Rota Romana (MATOS, 2014, p. 54).

O *Notário*, por sua vez, era o responsável pela autenticação de documentos, cartas, livros etc., e expedição de cópias “fidedignas dos originais”. Ele acompanhava o processo verificando a validade do que o relator registrou, autenticando o que foi escrito e falado por este, pelas testemunhas e pelos advogados nas sessões da ação. Por fim, uma das figuras que seguem primordiais no processo são as *testemunhas*. Elas fornecem informações úteis e asseguram a existência de uma “fama de santidade” que motive a abertura do processo. Uma gama extensa de pessoas pode ser testemunha nesses casos, como “parentes de sangue, aliança, familiares, e até mesmo heréticos ou aqueles que não professam nenhuma fé” (MATOS, 2014, p. 55), o que demonstra que o mais importante são as informações que trazem sobre o candidato a ascender às honras dos altares, e não a origem do informante. Para o caso dos candidatos falecidos há muitas décadas, e mesmo séculos, como Gonzáles,

a comprovação de que o candidato não era objeto de culto público e a comprovação das virtudes e martírios, poderiam ser provadas por testemunhas que ouviram os fatos desde que possuíssem uma reputação constituída na tradição pública e ininterrupta. Poderia ainda, ser utilizado como prova, documentos ou monumentos contemporâneos desde que autenticados pelos notários (MATOS, 2014, p. 55).

Além dos funcionários da Congregação, esses eram os principais agentes que trabalhavam nos processos. Sua integração e relacionamento marcava todo o andamento das ações, e mesmo que algumas dessas funções tenham sido abolidas ou modificadas pós 1983, demonstram a vitalidade do componente humano desses processos.

Partindo para a estrutura dos processos, inicialmente uma série de perguntas orienta a abertura dos trabalhos:

O candidato tem uma reputação de ter morrido como mártir ou por ter praticado as virtudes cristãs em grau heroico? Como prova dessa reputação, o povo pede a intercessão do candidato quando deseja favores divinos? Que mensagem ou exemplo particular a canonização do candidato trará à Igreja? A reputação de martírio ou virtude extraordinária do candidato se funda em fatos? Inversamente, há alguma coisa na vida ou nos escritos do candidato que sejam obstáculo à sua canonização? Especificamente: o candidato sustentou, ensinou ou escreveu algo pouco ortodoxo ou oposto à moral católica? Os sinais divinos atribuídos à intercessão do candidato são inexplicáveis pela razão humana e, portanto, milagres em potencial? Há algum motivo pastoral pelo qual o candidato não deve ser beatificado agora? Desde a beatificação do candidato ocorreram novos milagres por sua intercessão que possam ser aceitos como sinais divinos de que o bem-aventurado é digno de canonização? Haverá qualquer razão pastoral pela qual o beato não deve ser canonizado, pelo menos no momento? (WOODWARD, 1992, p. 77)

Esses questionamentos são importantes para filtrar possíveis problemas ou incoerências, e estruturar todos os trabalhos subsequentes. Se a maioria dessas perguntas tiver resposta positiva, o processo é aberto⁹⁸. Nessa fase inicial (chamada de Pré Jurídica), se formam os grupos de apoio e incentivo que reúnem recursos para custear o processo, encomendam biografias do candidato (construídas nos moldes tradicionais e hagiográficos) distribuem santinhos; tudo para motivar devoção e estimular o bispo local a abrir o processo ordinário pela causa do santo (WOODWARD, 1992, p. 78). A *vox populi*, portanto, é o ponto inicial da causa, e desempenha papel crucial para a sua efetivação, garantindo a promoção do candidato e construção de uma devoção local que fomente a abertura do Processo Ordinário pelo bispo local. Isso inicia os trâmites para o trabalho da Congregação para a Causa dos Santos⁹⁹. O bispo estabelecia, então, um “tribunal ou corte de inquérito, no qual o juiz convocava as testemunhas

⁹⁸ Estou utilizando, nesse trecho, tanto o tempo verbal presente quanto o passado, visto que alguns desses pontos foram modificados pós 1969 e 1983, mas ainda eram presentes quando a causa de beatificação de Gonzáles foi levada adiante e concluída, em 1934, e outros se mantêm até a atualidade.

⁹⁹ Até Paulo VI, somente o bispo local tinha autoridade para solicitar abertura de processo de beatificação. Após suas reformas de 1969, qualquer leigo (inserido dentro de uma coletividade religiosa ou não), ganhou o poder de requisitar uma ação na Causa dos Santos, desde que estivesse de acordo com as determinações canônicas, e o bispo consultasse o Vaticano para receber o *nihil obstat* (o “nada impede”, instrumento que assegura que não há impedimentos jurídico-canônicos para a sequência da ação). Isso, como é esperado, multiplicou muito a demanda de trabalho da Congregação, e o tempo de demora para a conclusão das causas aumentou, em vez de diminuir (MATOS, 2014, p. 75).

que deporiam a favor ou contra o candidato, sendo ainda questionados pelo Promotor da Fé e Advogado de Defesa” (MATOS, 2014, p. 52, 55).

Esse tribunal tinha a função de determinar se não havia culto público da figura¹⁰⁰ (mínimo de quatro testemunhas), levantar se havia provas da reputação de santidade e virtude heroica (mínimo de oito testemunhas, sendo que, em casos de um candidato pertencente a uma ordem religiosa [como é o caso de Gonzáles e companheiros], pelo menos metade dessas testemunhas não pode ser dessa estrutura, garantindo a imparcialidade do processo). Era solicitado, ainda, para os familiares, conhecidos e membros da mesma congregação, que enviassem cartas escritas do próprio punho para o bispo, solicitando a instauração da causa. O bispo, então, as encaminhava para o promotor da fé¹⁰¹.

A última incumbência desse tribunal era assegurar que houvesse material suficiente para embasar um processo na Congregação dos Ritos, levantando a documentação para provar que a santidade era baseada em fatos (MATOS, 2014, p. 55). Se a documentação arrolada por essa estrutura não sofresse objeções por parte do promotor da fé (que analisava os textos e ouvia testemunhas), o juiz determinava o encerramento do tribunal, e havia a

confeção de um relatório escrito por um copista, que era em seguida autenticado pelo notário. Uma cópia do relatório, chamada de '*Transumptum*', deveria ser feita à mão, e anexado os documentos originais. Feito isto, todo o material produzido era autenticado pelo notário e arquivado na diocese. Outra cópia também autenticada era enviada a Santa Sé. Uma vez que o Processo Ordinário foi instaurado e concluído, o candidato passava a se chamar Servo de Deus (MATOS, 2014, p. 55-56) [grifo no original].

Antes de 1917, o direito canônico exigia mínimo de 50 anos da morte do candidato para iniciar os trâmites em Roma. Isso visava o surgimento de um culto popular expressivo, que pudesse confirmar o princípio do *vox populi*, e não apenas indicar uma celebridade passageira estimulada pela mídia ou outros agitadores sociais (WOODWARD, 1992, p. 77-78, MATOS, 2014, p. 52). Essa definição, com poucas exceções, vinha sendo respeitada desde Urbano VIII, mas, com as sucessivas revisões do processo, o tempo de espera para iniciar os trabalhos diminuiu muito, especialmente do pontificado de João Paulo II em diante¹⁰².

¹⁰⁰ Lembrando que a veneração particular do candidato é permitida nesse momento, não podendo haver exposições e discurso públicos em sua homenagem em igrejas etc.

¹⁰¹ Essas cartas serão vistas no processo de Gonzáles, mais adiante nesse texto.

¹⁰² O próprio João Paulo II foi beatificado em 2011 (apenas seis anos após seu falecimento), e canonizado em 2014, o que demonstra como o tempo decorrido entre a morte do candidato e a abertura do processo na Congregação da Causa dos Santos foi reduzido consideravelmente, especialmente quando há interesse da Cúria Romana. Essa canonização acelerada, inclusive, gerou várias discussões públicas sobre a velocidade recorde do andamento do processo com relação a outras causas de santidade, como visto em <<http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL14788-5602,00->

Dadas essas primeiras dificuldades e recursos necessários para iniciar e manter um processo, se percebe o motivo pelo qual, geralmente, os grupos de incentivo que são formados e organizados por ordens religiosas, que conseguem sustentar os trabalhos ativos por mais tempo. Nesse sentido, a causa de Gonzáles foi mantida por 360 anos, mesmo que tenha havido um longo período de estagnação dos trabalhos, pelo desaparecimento da documentação. Assim, o processo envolve relações, promoção e publicidade pelos que acreditam na causa do candidato, confrontos no tribunal, consulta a cardeais conselheiros, levantamento de fundos para pagar os que trabalham pela causa etc.

A segunda fase de trabalho era a Informativa. Após o grupo de apoio e incentivo indicar ao bispo local a existência de um culto popular a uma figura da comunidade, este instaurava o Processo Ordinário, visando reunir documentação e testemunhas (contra e a favor), que provem à Congregação, em Roma, que havia uma fama de santidade genuína e sólida entre os fiéis, e que há material suficiente para sustentar o processo. Como citado anteriormente, após as reformas de 1983 houve a concentração do andamento de boa parte da causa nas dioceses. Isso se refere mais a processos diocesanos, não para o caso de candidatos ordens religiosas. O bispo local, portanto, ficou, de forma ainda mais presente, com a incumbência de investigar e levantar a documentação (CUNNINGHAM, 2005, p. 120). Ele analisa se o candidato não é cultuado publicamente (a veneração, nesse momento, deve ser privada, e não ser veiculada ou incentivada em igrejas e cultos públicos). Todo o material reunido nessa fase é arquivado na diocese e uma cópia é enviada a Roma lacrada (WOODWARD, 1992, p. 78-79).

Um terceiro ponto (diretamente conectado ao anterior) é o do Julgamento da Ortodoxia, tratando-se do momento em que o bispo local (ou o postulador) reúne todos os escritos (publicados ou não) do candidato, anexando-os no dossiê completo sobre o candidato a santo, enviando-os para Roma. Esses textos irão passar por escrutínio intenso para averiguar se se encaixam ou não dentro dos ensinamentos da Cúria. Os requerentes da causa podem rebater acusações de falta de ortodoxia do candidato nesse momento.

Além da análise dos escritos, são consultados os arquivos de todas as congregações da Igreja, para averiguar se não há nada de questionável contra o candidato, especialmente em matéria de fé e moral. Essa declaração se chama *nihil obstat* (nada impede), e é obrigatória nos

[CANONIZACAO+DE+JAO+PAULO+II+AVANCA+EM+VELOCIDADE+RECORDE.html](#)> e <<https://www.nsctotal.com.br/noticias/em-decisao-salomonica-francisco-declara-santos-joao-paulo-ii-e-joao-xxiii>>, esse segundo texto inclusive declarando que, antes de renunciar ao papado, Bento XVI teria deixado o “o trem da canonização nos trilhos, em alta velocidade”.

processos de canonização desde 1940¹⁰³, determinando que o processo pode continuar sem impedimentos canônicos (WOODWARD, 1992, p. 79).

Dessa forma,

When the Informative Process on the reputation for sanctity is complete, the acts and minutes are sent to Rome to be examined by the Congregation, and if its decision is favourable the Sovereign Pontiff signs a decree ordering the Introduction of the Cause. When Rome has thus placed its hand on the cause, to use the language of Canon Law, the person in question has a right to the title Venerable. But this right does not imply that religious honour may be paid to him, all such honour being strictly forbidden until the stage of beatification has been reached. (MACKEN, 1910, p. 4)

O quarto momento (e um dos mais importantes), era a Fase Romana. Nesse ponto que os trabalhos começavam efetivamente na Congregação, e a responsabilidade da causa ficava sob responsabilidade de um postulador residente em Roma. Ele representava os que requereram a causa, junto de um advogado de defesa especializado em direito canônico. A Igreja tem uma série de profissionais do tipo que trabalha no Vaticano, e que são contratados pelos requerentes. Com o material fornecido pelos bispos, o advogado fazia uma defesa à Congregação das virtudes do candidato e fama de santidade, e do porquê a causa devia ser levada adiante (WOODWARD, 1992, p. 80). Começavam, então, debates entre advogado a favor e outro contra a causa¹⁰⁴, e as argumentações dos dois eram compiladas em um *Positio*, que continha o material até então reunido (e os debates entre os advogados) e que era estudado pelos cardeais e outros funcionários da Congregação. O *Positio* nada mais é, portanto, que um dossiê apresentado aos funcionários dessa estrutura, para definir se o processo formal deve ser levado adiante (CUNNINGHAM, 2005, p. 73).

Após a análise desse documento, os funcionários da congregação, em sessão solene, apresentam sua sentença, e o Papa expede o Decreto de Introdução, a não ser que tenha objeções. A partir desse momento, a causa passava a ser um Processo Apostólico, onde um novo conjunto de perguntas, produzidas pelo advogado de defesa e promotor da fé, orientava novos interrogatórios às testemunhas na diocese (podiam ser solicitadas novas testemunhas também), movido por juízes escolhidos pela Santa Sé.

¹⁰³ Havia proibição de abertura de processos sem o *nihil obstat* desde o século XVII, com Urbano VII, mas, nesse período, a concessão do documento ocorria pela Inquisição Papal, e não pela Congregação dos Ritos, visto que o processo era efetuado na Cúria Romana. Além disso, a declaração era negada, também, em caso de realização de cultos públicos do candidato a santidade sem o aval do papado (MATOS, 2014, p. 46).

¹⁰⁴ Esse embate não ocorre mais de forma tão intensa, visto que a função de promotor da fé, popularmente conhecido como “advogado do diabo”, foi abolida em 1983 por João Paulo II, como visto anteriormente.

O Processo Apostólico era uma versão mais refinada e rigorosa do Processo Ordinário¹⁰⁵, visando confirmar que a fama de santidade é legítima e baseada em fatos concretos. A documentação reunida era enviada para a Congregação e traduzida para uma das línguas oficiais¹⁰⁶, sendo examinado quanto ao respeito às “formas jurídicas” pelo subsecretário e sua equipe. Em caso positivo, “a Santa Sé expede um Decreto de Validade do Processo, garantindo seu uso legítimo”.

Após, o postulante e advogado de defesa escreviam um documento chamado *Informatio*, um resumo dos argumentos favoráveis ao martírio e/ou virtude do candidato, e ao qual era adicionado um “sumário dos depoimentos das testemunhas sobre os pontos que se queria provar” é adicionado (WOODWARD, 1992, p. 81). Com base nesse material, mais duas sessões de embate entre advogado pró e contra a causa ocorriam, uma com a presença dos cardeais da Congregação, e uma com a presença do Papa. Se for confirmado o martírio ou vida exemplar, ele ganha o direito a ser chamado de “venerável”. É importante ressaltar, porém, que segundo o CDC de 1917, apesar de ter recebido o reconhecimento papal, a veneração pública segue sendo proibida, enquanto o processo continua correndo (MATOS, 2014, p. 57).

Um quinto momento é denominado de seção histórica. Em 1930, o Papa Pio XI (1922-1939) criou uma seção histórica especial, responsável pelo estudo de causas antigas, nas quais não há testemunhas oculares, e para resolver questões que somente o embate judicial não pode solucionar¹⁰⁷:

Neste órgão, os consultores eram especialistas em história e ficavam subordinados a um Relator Geral, que tinha a incumbência de dirigir os trabalhos. Um causa histórica seguia os determinados procedimentos: (1) O Relator Geral, após a abertura regular do Processo Informativo examinava as partes de sua jurisdição e solicitava caso fosse necessário, novas investigações. Em seguida distribuía estes documentos entre os consultores de sua Seção. (2) Terminada a análise, os votos dos consultores e as conclusões do Relator Geral eram entregues ao Prefeito da Congregação dos Ritos e ao Promotor da Fé para que analisassem e fizessem objeções ou acréscimos. (3) Os consultores ainda tinham que responder, dentro de sua jurisdição, às objeções e

¹⁰⁵ É fundamental ter em mente que, após a reforma administrativa empreendida por Paulo VI, houve a unificação dos dois processos, visando acelerar os trabalhos. Assim, a coleta de toda a documentação necessária para o apoio de uma causa ficou nas mãos dos bispos locais, como citado anteriormente.

¹⁰⁶ Até o século XX, apenas o latim era utilizado para a documentação oficial da Igreja, mas com o passar do tempo, começaram a ser feitas traduções para o inglês, italiano, espanhol, francês etc., o que aponta para o crescimento da importância de países distintos para a fé católica, com mais causas de santidade vindo de falantes dessas línguas (WOODWARD, 1992, p. 81).

¹⁰⁷ Segundo Matos (2014, p. 64-66), isso é um dos indicativos de que, embora as normas para canonização tenham permanecido praticamente inalteradas desde Urbano VIII e Bento XIV, passando pelo CDC de 1917, já havia pequenas adições nos processos de canonização em papas anteriores a João Paulo II. Outra alteração ocorreu durante o pontificado de Bento XIV, que foi o primeiro a instituir um conselho de médicos que trabalhava junto com a Congregação. Embora importante, essa adição não causou uma distinção entre o parecer médico e o parecer teológico, e foi somente com Pio XII, em 1948, que se instituiu uma avaliação médico-científica independente dos condicionamentos teológicos, com peso científico incontestável pelos funcionários da Congregação.

perguntas do Promotor da Fé. O mesmo pontífice aprovou uma segunda mudança em Janeiro de 1939, quando ordenou a publicação das “*Normae Servandae in construendis processibus ordinariis super causis historicis*”, tornando supérfluo o processo “apostólico” para as causas históricas, no qual este passou a ser realizado num único processo de autoridade ordinária (MATOS, 2014, p. 65) [grifo no original].

Isso é particularmente importante em causas como a de Roque Gonzáles, nas quais as testemunhas oculares dos acontecimentos estão há muito tempo falecidas. Lembremos que foi justamente Pio XI, o responsável pela sua beatificação, em 1934, o que demonstra a valorização dessa seção nas causas de santidade concluídas em seu pontificado. Assim, o levantamento de documentação é primordial para garantir a sequência do processo, e por isso encontro do material relativo ao jesuíta, na Argentina, no início do século XX, foi fundamental para concluir o processo de sua beatificação. Essa sessão foi incorporada na Histórico-jurídica após as reformas de Paulo VI, em 1969, e ganhou importância central pós 1983, com João Paulo II.

O sexto momento desse processo é o exame do cadáver (ou restos mortais encontrados). A exumação ocorre algum tempo antes da beatificação, apenas para identificação. No caso de erros e os restos mortais não serem do candidato, a causa prossegue, mas os cultos nesse local são proibidos. Em caso de restos mortais incorruptos (ou seja, que não se decompõem após a morte, o que ocorre com muitos santos), a causa pode ganhar mais peso, mesmo que não seja considerada meramente um milagre, mas podendo acontecer de forma natural¹⁰⁸ (WOODWARD, 1992, p. 82).

O sétimo passo é a análise dos milagres. Até esse momento, os processos são perpassados por ações humanas e, portanto, considerados falíveis, e o que se precisa são milagres que comprovariam o favor divino para a causa. A confirmação desses, porém, é tão burocrática quanto o resto do processo. O bispo local reúne as evidências e testemunhos e, em Roma, um grupo de médicos e funcionários da congregação delibera se a cura tem (ou não) explicação humana e se foi a intercessão do candidato que o moveu (WOODWARD, 1992, p. 83). Isso é importante, já que, no caso da invocação de outros santos já oficiais, o milagre pode não ser creditado ao venerável. O Papa analisa a cura e emite um decreto formal (MATOS, 2014, p. 58).

No início da Igreja, os milagres eram aceitos mais facilmente, e isso gerou muitos abusos. Com o passar do tempo, cada vez mais exigências foram feitas para a confirmação desses sinais divinos, e a ciência médica foi cada vez mais requerida. Por isso, atualmente, para a confirmação de milagres são necessários laudos de médicos sem conexão com a Igreja. Tem-

¹⁰⁸ Se no Medievo isso é claro sinal de excepcionalidade divina, com as reformas das regras, isso não é mais uma indicação *sine qua non*.

se que provar, portanto, que Deus operou o milagre e que este foi possibilitado pela intercessão do candidato à santidade¹⁰⁹.

É interessante notar que o promotor da fé podia contestar, também, os milagres apresentados, e exigir mais consistência nas provas (CUNNINGHAM, 2005, p. 73), o que aponta para uma minúcia ainda maior nessa fase do processo, especialmente em um momento em que a medicina ainda não era tão avançada. Esse passo é importante, também, quando se percebe como muitos indivíduos considerados veneráveis nunca se tornaram beatos, visto que não apareceram milagres relacionados a suas figuras. Além da óbvia questão da dificuldade de comprovação de milagres, é preciso considerar que

Depois de 50 anos exigidos para abertura do Processo Diocesano, mais os anos que o Processo tramitava na Santa Sé, era provável que o Venerável caísse em esquecimento e não fosse mais objeto de intercessão pelos católicos. Os que a fama de santidade não diminuía, e tinham por assim dizer, fiéis extremamente devotos, que lhe solicitavam curas, estes teriam maiores chances de que duas destas curas fossem aceitas como sinais divinos pela Santa Sé, tornando-se conseqüentemente beatos (MATOS, 2014, p. 57).

O oitavo passo do processo é o da beatificação. Após passar por todas as deliberações com êxito, uma reunião com Papa define se é oportuna a beatificação. Se sim, este escolhe um dia, promulga-se uma “síntese apostólica”, e se define uma região para veneração (cidade, país, ordem religiosa etc.). A veneração, portanto, só pode ser realizada em âmbito local, sem cultos públicos fora desse espaço¹¹⁰. A causa fica parada até surgirem novos sinais da graça divina operada pelo santo, como novos milagres (e muitos processos ficam séculos parados nesse momento). Após outro processo (dessa vez de canonização), com a introdução de novos milagres (hoje não necessários), e depois de aprovadas todas as etapas de análise, o Papa proclama a Canonização com a respectiva “bula de canonização”, expondo nela a vida do santo e a mensagem que sua canonização traz para a Igreja (WOODWARD, 1992, p. 83-84).

Esse é o último dos passos dos dois processos de beatificação e canonização, e o que define que o candidato é, de fato, santo, e pode ser venerado publicamente e usado como exemplo por todos os católicos. A partir desse momento, ele é inserido no cânon oficial, e recebe um dia de veneração pública por toda a comunidade católica.

¹⁰⁹ Aqui o termo é *extraordinariedade*, ou seja, que não pode ser explicada por meios racionais, e nunca a ciência a poderá explicar (ex. um dia o sujeito não tinha um órgão, como um pulmão, e no outro dia tem os dois pulmões normais e saudáveis). Esse é o extraordinário considerado nesse processo.

¹¹⁰ No caso de Gonzáles e companheiros, portanto, essa veneração só podia ocorrer nos locais em que ele viveu e realizou seu trabalho missionário, e que requereram sua santificação.

Antes de concluir esse tópico, é interessante analisar, brevemente, como se dá a cerimônia de beatificação, visto que a publicação do documento da beatificação de Gonzáles, que será analisado no próximo capítulo, não é considerada suficiente para a transformação de *Servo de Deus* em *Beato*. É necessária a realização de uma cerimônia pública pelo Papa, um rito litúrgico com data, hora e local específicos, considerada uma “oficialização festiva” (trata-se de uma missa comum com o rito de proclamação, que é feito no início da celebração).

Como visto anteriormente, o culto dos considerados santos começou espontaneamente, e só foi com o tempo que a transladação dos restos mortais para uma igreja ou santuário passou a ser considerada a oficialização do reconhecimento da canonização. Com o aumento contínuo da prerrogativa papal para canonizar, a definição de dia e local para a veneração pública (no caso da beatificação) passou a ser delegada aos promotores da causa, por volta do século XIV. Essa concessão de um culto limitado, localmente, está na base do que ficou conhecido posteriormente como beatificação. A cerimônia podia ser realizada em mosteiros, mas eram proibidas solenidades externas (MATOS, 2014, p. 89).

Do ponto de vista estrito, porém, foi somente em 1662 que ocorreu a primeira beatificação em forma solene, na Basílica de São Pedro, durante o pontificado de Alexandre VII (1655-1677), quando Francisco de Sales foi elevado a beato. A partir desse momento, a Basílica de São Pedro passou a ser o local preferencial para essas cerimônias, que só se tornaram legítimas com a presença do Papa. Essa celebração litúrgica evoluiu, incorporando uma série de pontos específicos:

1. A presença dos cardeais da Congregação dos Ritos, dos consultores e do Arcipreste da Basílica Vaticana; 2. Apresentação de um breve papal pelo postulador da causa ao cardeal-prefeito da Congregação dos Ritos; 3. Na parte da manhã a leitura pública do breve na Basílica atestando o título de beato e a veneração legítima; 4. Canto do *Te Deum* e revelação da imagem do beato; 5. Recitação em honra do beato; 6. Incensação da imagem do beato; 7. celebração da missa pelo bispo; 8. No mesmo dia, o Papa ia até a igreja para adorar o beato; 9. Em seguida se celebrava solenemente a festa de beatificação (festum *beatificationis*) na igreja da localidade onde o novo Beato nasceu ou onde descansavam suas relíquias (MATOS, 2014, p. 90) [grifos no original].

Esses elementos permaneceram inalterados até o século XX, e foram reafirmados por vários papas, e houve pequenas alterações, como o momento da homilia papal em que ele expõe o exemplo trazido pelo santo para os fiéis, e o período do dia em que ocorre. Durante esse século, Pio XII e Paulo VI realizaram modificações na liturgia papal, e isso afetou essa cerimônia também. Este último pontífice elaborou, pela primeira vez, uma “fórmula de beatificação”, a ser proferida pelo Papa durante a celebração da mesma, e foi o que iniciou a tradição do pontífice de conduzir toda a cerimônia (antes bastava a presença dele). Outra

inovação foi trazida por João Paulo II. Se antes a Basílica de São Pedro era o local oficial para a realização da beatificação e canonização, após o pontificado dele algumas dessas cerimônias foram feitas em igrejas e santuários locais (como a canonização de Gonzáles e companheiros, que foi realizada no Paraguai em 1988).

Mesmo que tenham trazido alterações importantes nesses ritos, muitos da Cúria Romana acharam que essas práticas só levaram a mais confusão para os fiéis, visto que a fórmula proferida pelo pontífice era a mesma tanto na beatificação quanto na canonização, e a presença do Papa dava um ar de universalidade à cerimônia. Por isso, pouco depois de ser entronizado, Bento XVI decretou modificações, definindo que o prefeito da Congregação para as Causas dos Santos seria o responsável pela condução das beatificações, entre outras definições (MATOS, 2014, p. 93).

Com essa discussão, é possível apreender a complexidade envolvida no trabalho da Congregação para as Causas dos Santos, e da Cúria Romana de forma mais ampla, que envolve relações intrincadas entre uma grande quantidade de sujeitos ativos e países onde os estudos para a canonização se desenrolam. A estrutura é bastante burocrática, e foi absorvendo novos elementos e avanços científicos para garantir maior segurança nas decisões. As flutuações da política papal são importantes para a definição de quais causas devem seguir ou ser vetadas, e apontam, como indicado anteriormente, para a interrelação de interesses dos sujeitos que estão cuidando das causas, envolvendo muitos pontos que vão além da mera santidade e graça divina.

Isso permite pensar a santidade e a forma de canonizar historicamente, e como isso impactou na sequência da causa de Gonzáles, Castillo e Rodrigues. Suas vidas e mortes ocorreram na Idade Moderna, um período marcado pela expansão da Europa para novas terras, e no avanço missionário da Companhia de Jesus, que geraram um ambiente histórico especialmente propício para o “martírio” em defesa da fé. Isso, porém, não pode obscurecer a continuidade do ideal do martírio, que avança até a atualidade, e permite perceber como os valores ressaltados nos mártires do Paraguai pelos textos, e pela definição de sua santidade pelos processos de beatificação e canonização, seguem presentes na cristandade.

Depois destas essas considerações, é possível seguir para a análise do documento de beatificação de Gonzáles e companheiros, de 1932, que define muito da forma como ele, Castillo e Rodrigues foram apropriados e definidos no período contemporâneo. Esse processo seria a culminação de três séculos de esforço para levar adiante a causa, intercalado com períodos de letargia, que terminariam com o reconhecimento da santidade dos três jesuítas, em 1934, e seria um passo crucial para a canonização de 1988.

4 O PROCESSO DE BEATIFICAÇÃO DE ROQUE GONZÁLES E COMPANHEIROS COMO PRODUTO DE UMA CONSTRUÇÃO COLETIVA

“Para fazer um santo ou para comungar com santos já reconhecidos, há que saber primeiro a história deles. Na verdade, não seria exagero dizer que os santos são suas histórias. Desse ponto de vista, fazer santos é um processo pelo qual uma vida é transformada em um texto” (WOODWARD, 1992, p. 17-18).

Posadas, capital da província de Misiones, Argentina, fevereiro de 1978. Na realização de um encontro triannual de bispos do Rio Grande do Sul, Uruguai, Paraguai e Argentina, foi discutida a retomada do processo de canonização de Roque Gonzáles, Juan del Castillo e Afonso Rodrigues. Ele havia levado, em 1934, à beatificação do grupo de missionários jesuítas mortos no século XVII, enquanto desenvolviam trabalho de evangelização; e se mantinha vivo o interesse dos bispos de voltar com as mobilizações mais intensas visando a canonização, visto que, após a efetivação da beatificação, era necessário novos elementos para fundamentar a causa, como milagres. Nessa conferência, foi finalmente alcançado um “denominador comum para favorecer a unidade em prol da canonização”, definindo que os três jesuítas, a partir desse momento, seriam conhecidos como *Mártires das Missões*. Esse foi um passo importante, visto que, até esse momento, as denominações correntes eram “mártires riograndenses” e “mártires rio-platenses”, o que confundia os europeus que trabalhavam na causa (OLIVEIRA, 2010, p. 405), e denota um conflito regional pelo direito da memória dos padres.

Esse acordo levou à retomada do processo, com a exposição de um novo milagre com que foi agraciada Maria Catarina Stein¹¹¹, e a oficialização da canonização dos missionários,

¹¹¹ Os eventos considerados miraculosos que teriam ocorrido durante a fase de tramitação do processo de Gonzáles são pelo menos oito (para além daqueles já apontados, do seu coração e das feridas das mãos dos parricidas). O primeiro teria acontecido pouco antes da beatificação. Um jovem que vivia no delta do Paraná foi curado de uma grave epilepsia cardíaca, após ser desenganado pelos médicos, e ter rezado uma novena ao paraguaio. Outro caso ocorreu em Mendoza, Argentina, quando uma irmã da Companhia de Maria, que estava acamada há quatro anos por causa de uma tuberculose que havia comprometido seus dois pulmões, e em quem tratamentos médicos haviam se mostrado ineficazes, foi curada após realizar novenas aos “mártires”. Um terceiro milagre foi registrado em 1928, em Buenos Aires. Rosa Rébora di Muzzi, então com 80 anos, estava com um câncer no estômago, do tamanho de um ovo, que impedia sua digestão, e que os médicos consideravam incurável. Após receber uma relíquia de Gonzáles, e encostar ela nas partes em que mais sentia dores, se recuperou e logo conseguiu sair da cama. A maior parte dos milagres registrados, porém, ocorreu no Rio Grande do Sul, o que fez Jaeger declarar, em seu tradicional estilo ufanista e regionalista que “no Rio Grande do Sul, porém, as graças tem chovido mais copiosamente, seja pela maior devoção do povo a ‘seus’ santos, seja pela predileção dos beatos por esta terra, que enobreceram com seus trabalhos e santificaram com seu sangue” (JAEGER, 1940, p. 338). Os eventos miraculosos no estado durante o período anterior a canonização foram cinco. O primeiro teria ocorrido no dia da beatificação dele, 28 de janeiro de 1934, em Cachoeira. Uma irmã, professora em um colégio da cidade, estava com uma lesão ocular, e mesmo especialistas na área não conseguiram bons resultados com o tratamento com injeções, mesmo com várias tentativas. Um de seus irmãos, que era jesuíta e estivera presente na causa de beatificação (não é informado o nome dele), a convidou para participar de uma novena em honra aos “mártires”, que em breve seriam

por João Paulo II, em março de 1988, em visita apostólica à América do Sul. Frente a cerca de 500 mil pessoas, na cidade de Assunção, onde Gonzáles nasceu, o sumo pontífice proferiu a seguinte fórmula:

Pela autoridade de Nosso Senhor Jesus Cristo, dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo, declaramos e definimos que o Bem-aventurado Roque González e seus companheiros Afonso Rodrigues e João de Castilho, presbíteros e mártires, são santos e os inserimos no catálogo dos santos, estabelecendo que devem ser venerados com devoção em toda a Igreja (OLIVEIRA, 2010, p. 409).

A partir desse momento, Gonzáles, Rodrigues e Castillo foram considerados oficialmente santos, e puderam ser venerados por toda a comunidade católica. Esse foi o ponto culminante de um longo caminho de esforços para a edificação da santidade de Gonzáles e companheiros, e envolveu muitos passos cruciais. Eles tiveram seu “martírio” em 1628, e foram

beatificados). Participando das orações e colocando sobre o olho um pedacinho de seda que estivera em contato direto com o coração de Gonzáles, o olho foi totalmente curado. Quatro anos depois, em 1938, em São Sebastião do Caí, uma senhora de 61 anos foi internada no hospital local com dupla pneumonia, com desintéria e fraqueza no coração agravando a situação. Após o médico retirar 315 ml de água de um dos pulmões, comunicou a família da gravidade da situação. Dois dias depois, uma enfermeira informou a família que provavelmente a senhora não sobreviveria àquela noite. Nesse momento, entra em cena a religiosa que fora curada do olho quatro anos antes, e que, por acaso, estava no hospital para descansar. Ela era irmã biológica da nora da doente, e se dispôs a passar a noite em vigília com a enferma. Rezando para os três mártires pela recuperação, ela teria prometido mandar rezar nove missas. Na manhã seguinte, a enferma se encontrava muito melhor, e o médico, que chegou para retirar a água do outro pulmão, só conseguiu extrair a quantidade de uma colher de chá. Outro caso foi o de Fernando Onzi, de Caxias do Sul. Acamado por fortes dores na cabeça e vômitos, ele foi hospitalizado, e, após uma peregrinação por hospitais, e tratamentos sem solução (como uma fracassada cirurgia na barriga, onde não se encontrou nenhum problema), além da constante piora do doente, ele chegou a Porto Alegre. Após uma radiografia de sua cabeça, os médicos decidiram operá-lo. A intervenção não surtiu efeito, e ele foi mandado para casa, com os médicos não encontrando meio de ajudá-lo. O sobrinho do enfermo, Adelino Onzi, ao saber do ocorrido, enviou para os parentes um pedacinho de seda que havia tocado o coração de Gonzáles, e motivou a família a rezar com fé pela intercessão dos jesuítas. Realizando a novena ao pé da cama e colocando a relíquia na cabeça do enfermo, ele se recuperou. Houve, ainda, a cura de Carlos Cassel, que foi internado no hospital de São Leopoldo com uma dupla pneumonia. Após ser desenganado pelos médicos, e passar dias de sofrimento, o padre Acerete, teria recebido uma das relíquias de Gonzáles, e dito à superiora, após a celebração da missa matinal: “*Aquí lhe trago umas relíquias do beato Roque González (partícula de seda tocada no seu coração), precisamos que ele faça algum milagre, para a canonização.* Mas se fizerem alguma novena, não se esqueçam de invocar os três mártires, porque, não sendo assim, não serviria” (JAEGER, 1940, p. 349) [grifos meus]. Com a piora do estado de Cassel, a relíquia foi então colocada em suas costas, onde sentia mais dor, e ele iniciou o processo de melhora menos de uma hora depois, se restabelecendo completamente. O último milagre teria ocorrido com Maria Catarina Stein, de Santo Ângelo, Rio Grande do Sul, que estava com câncer terminal. Seu marido, que soube que o coração de Gonzáles estava passando pela região, se dirigiu a Serro Azul e rezou perante a relíquia. Quando voltou para casa, encontrou a esposa cheia de vida, sem o furo que tinha no pescoço, e curada do câncer. Ela viveria ainda 28 anos, e esse milagre foi particularmente importante, visto que, “em janeiro de 1985, os postuladores da causa pediram a Diocese de Santo Ângelo que investigasse mais a fundo o fato prodigioso. O reconhecimento oficial do milagre, segundo o postulador Paulo Molinari, S.J., foi decisivo para a conclusão do processo canônico” (OLIVEIRA, 2010, p. 405). Esses milagres foram apresentados em JAEGER, 1940, p. 335-352, e o último é o único que não foi citado, já que ocorreu após a publicação de seu livro. Não são citados, porém, nos textos de Blanco e Teschauer, o que é compreensível, visto que começaram a ocorrer após 1928. A intencionalidade de distribuição de relíquias pelos clérigos em hospitais, seminários, e paróquias, portanto, é um claro elemento que ajudou na expansão da veneração particular aos “mártires”, e do fortalecimento de um grupo de incentivo, além de possibilitar a chance de milagres pela intercessão dos candidatos ocorrerem.

reconhecidos como santos por seus pares desde a data dos acontecimentos. Logo após suas mortes violentas, nas mãos do cacique Ñezú e outros indígenas amotinados contra os padres, as notícias de milagres (como o coração incorrupto de Roque Gonzáles) se expandiram pela Província do Paraguai e chegaram até Roma. A fama de santidade e de “martírio santo” do paraguaio, especialmente, rapidamente levaram ao início do esforço, por seus companheiros jesuítas e autoridades locais, para levantamento da documentação e testemunhas que a comprovassem, instaurando-se processo de canonização nos meses seguintes.

Seria necessário esperar, porém, 306 anos até ocorrer a beatificação (em 1934, por Pio XI), e mais 54 para a canonização (em 1988, por João Paulo II), totalizando, assim, 360 anos de processos na Causa dos Santos. Diante do interesse precoce que a causa de Gonzáles e companheiros despertou¹¹², com o início oficial dos trabalhos, em 1629, pode-se indagar: por que o processo completo demorou tanto tempo para ser concluído?

O presente capítulo busca caminhos respostas a esse problema, além de analisar a *Positio*, documento oficial¹¹³ produzido pra efetivar a beatificação dos três “Mártires das Missões”, compreendendo-a como a culminação de um longo processo no qual forças sociais se mobilizaram para levar adiante a causa. Alterações na forma de canonizar (e na própria noção de santidade), e interesses diversos durante esse longo período são alguns dos elementos que estão envolvidos na conclusão do processo de Gonzáles, Rodrigues e Castillo no século XX. Esse capítulo, portanto, pretende mapear grupos de indivíduos e instituições interessadas na santificação de Gonzáles e companheiros, e como a situação político-social vivida no período influenciou na promoção dos jesuítas da causa, e na decisão papal.

4.1 O processo de Roque Gonzáles e companheiros: questões em aberto e a construção social da santidade

Primeiramente, é importante debater sobre um dos principais elementos que causaram a demora do andamento da causa de Gonzáles. Segundo todos os autores que trabalharam sobre o tema, a volumosa documentação sobre ele (incluindo cartas, transcrição de interrogatórios de

¹¹² “O fato salta aos olhos se considerarmos que em outras situações os processos levavam anos para serem instaurados. As investigações sobre Inácio de Loyola, por exemplo, foram instaurados trinta e nove anos após sua morte. Uma resposta plausível para a rapidez dos processos pode ser encontrada na popularidade e no enorme prestígio que Roque gozava entre os jesuítas que atuavam no Paraguai. Acrescenta-se a isso, as circunstâncias da morte e os milagres supostamente ocorridos nos dias que se seguiram a sua morte” (OLIVEIRA, 2010, p. 397).

¹¹³ “No jargão eclesiástico, a *positio* não se refere apenas à questão dos santos e beatos. Ela é uma espécie de dossiê relativo a um determinado assunto ou prática específica. Em sua constituição, além da petição ou pedido de estudo e análise da documentação que a acompanha, submetida pela parte interessada, devem estar presentes os pareceres e/ou os votos dos peritos e consultores que avaliaram a questão” (SOARES, 2019, p. 5).

testemunhas dos primeiros passos do processo na América, documentos do Império Espanhol e dos jesuítas sobre o paraguaio etc.), que fornecia embasamento suficiente para a sequência dos trabalhos da Congregação para a Causa dos Santos, desapareceu, e o processo acabou sendo arquivado por bastante tempo. A situação só se modificou no início do século XX, quando toda a documentação foi encontrada no Archivo General de la Nación. Quem retirou tais papéis de Roma e a colocou na Argentina é uma incógnita, e ainda não encontrei indícios do que possa ter ocorrido.

Uma série de dúvidas podem ser levantadas a partir desse fato: esse desaparecimento envolveria algum ato de má fé, com a intenção de parar o processo? Teria sido um engano? Quem teria o poder de retirar a documentação da guarda de uma congregação tão importante da Igreja e enviá-la para outro continente? Houve conivência de funcionários da instituição? Foi um ato de um indivíduo solitário ou de vários sujeitos? A citação, na peça de abertura do processo de beatificação (a *Informatio*), à supressão da Ordem Jesuíta, ocorrida no século XVIII, pode indicar que o processo de Gonzáles muito provavelmente foi prejudicado e parado também por esse motivo.

Nesse caso, a decisão de transferência da documentação para a Argentina pode ter sido tomada como medida protetiva, para preservar a documentação da intensa perseguição e destruição causada pelo espírito antijesuítico do período? Se sim, porque não se utilizar do arquivo da Ordem, em Roma, que seguiu abrigando uma enorme quantidade de documentação de todos os tipos sobre a ação da Companhia ao longo do globo, disponível até a atualidade? Por outro lado, o fato do processo ordinário, ainda em 1629, ter começado na Argentina, com o frei carmelita Pedro de Carranza (então bispo de Buenos Aires), pode apontar para a intenção de proteger esses documentos no âmbito local, onde a ação começou?

Acima de tudo isso, a documentação *realmente* foi retirada da Congregação, ou ela representa os manuscritos originais do processo, presentes na cidade onde a causa pela canonização dos missionários foi iniciada? Se não houve retirada da documentação de Roma, o que ocorreu com as cópias de textos do processo, como interrogatórios e escritos do candidato, que são sempre enviadas para a Congregação para a Causa dos Santos, após a realização dos trabalhos iniciais na diocese local?

Essas são questões que permanecem em aberto, mas que ilustram bem as tensões existentes na promoção de um candidato à canonização. O que parece ter acontecido, na causa de Gonzáles, foi um enfraquecimento do incentivo para a sua sequência. Nos séculos XVIII e XIX ela teria ficado relativamente esquecida (OLIVEIRA, 2010, p. 376), e embora, num primeiro momento, a supressão da Ordem tenha influenciado nesse esmorecimento, ele parece

ter ocorrido mesmo antes disso. Penso que as razões desse enfraquecimento nos trabalhos para a canonização de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, nesse período, sejam pelo menos duas: a falta de um culto popular; e uma diminuição do esforço dos pares da Companhia.

Primeiramente, a carência de um grupo popular empenhado na rememoração da imagem dos candidatos, gerando a *vox populi* (reconhecimento público da santidade do candidato, que tem papel importante para a sequência da causa), me parece ter desempenhado uma influência fundamental nesse esquecimento, mais uma vez pensando na pouca presença de cultos populares a santos jesuítas. Esse grupo de apoio e incentivo, que fornece uma assistência sistemática para a causa, lembrança constante e milagres pela intercessão dos candidatos (embora respeitando o princípio de não veneração pública e propaganda aberta para pressão e convencimento), é um pilar fundamental para a conclusão de processos de beatificação e canonização, e foi algo que só se formou, no caso de Gonzáles e companheiros, no século XX.

Depois, aliado a essa baixa adesão popular à causa dos três “mártires”, pode ter ocorrido ainda algo semelhante ao que transcorreu com a causa do missionário Julián Lizardi, cujo processo não recebeu o contínuo impulso pelo Provincial e colegas da Companhia, e acabou sendo arquivado, mesmo após uma tentativa de reimpulso, no século XIX (PAGE, 2011, p. 45). Aqui, o enfraquecimento da Companhia de Jesus, causado pelo período de perseguições que culminou com sua supressão, em 1773, certamente afetou todos os aspectos nos quais os jesuítas estavam envolvidos, como causas de santidade de candidatos da Ordem.

A dificuldade de manter uma causa, e de construção de uma base de apoio que garanta a sequência dos trabalhos, certamente teve efeitos para o caso de Gonzáles, Castillo e Rodriguez também, e após os primeiros passos para o processo, em 1629, com a reunião de documentação e testemunhos, deve ter sido difícil continuar o processo, especialmente com as tensões envolvendo a Companhia. Aqui, concordo com Teixeira (2012, p. 652), para quem a santidade é um fenômeno coletivamente construído, tanto do ponto de vista dos processos que de beatificação e canonização, como da sociedade que possibilita que esses sejam elaborados. Assim, são muitos os embates, negociações e divergências entre sujeitos que agem em um campo de disputas complexo e multifacetado.

Porém, mesmo com os empecilhos apresentados pelo desaparecimento temporário da documentação, e com o enfraquecimento da causa, houve novo impulso para a promoção da imagem de Gonzáles e companheiros no início do século XX, com a aproximação das comemorações do tricentenário da morte dos padres. Isso se deu, especialmente, com o surgimento de hagiografias escritas por jesuítas gaúchos, dos quais se destacam Carlos Teschauer (1909, 1918, 1919) e Luiz Gonzaga Jaeger (1952), como apresentado anteriormente.

Ambos utilizaram a documentação disponível sobre Gonzáles, que foi compilada na obra produzida por José María Blanco (1929), que serviu de base para o processo de beatificação, procurando trazer elementos documentais para embasar seus textos.

A partir desse momento, milagres tributados aos jesuítas começaram a ser noticiados e estudados pelos membros da Congregação para a Causa dos Santos e uma veneração aos “mártires” se desenvolveu, mesmo que lentamente no começo. De forma ampla, pode-se afirmar, então, que todos os passos da veneração de um santo (construção da piedade popular, escrita de biografias, e processo de canonização) são perpassados por todas essas flutuações históricas e ação dos sujeitos inseridos em sua sociedade e tempo.

No caso específico de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, encontrar a documentação original na Argentina serviu para embasar historicamente a escrita das hagiografias focadas em Gonzáles, e esses trabalhos foram motivadores para a retomada do processo, criando um grupo de apoio e incentivo para a sequência da causa¹¹⁴. Para Oliveira (2014, p. 118-119), diferentemente do ocorrido com outros candidatos à canonização, não foi a piedade popular *per se* que moveu o processo, já que o culto popular mais amplo aos três “mártires” só seria sedimentado de forma sólida após a beatificação, com a criação dos santuários do Caaró e o de Assunção (no Rio Grande do Sul). A veneração popular a eles, portanto, não surgiu prontamente, mas foi crescendo aos poucos durante o século XX, a partir da divulgação (por meio de biografias, artigos em revistas, homilias, livros etc.) de sua história por padres, especialmente jesuítas, nas vésperas e após a beatificação.

Pensando no conceito de Tempo de Santidade, de Igor Teixeira (2012), percebe-se como, a partir de um olhar retroativo desde a canonização, de 1988, até o martírio, de 1628, foram muitos eventos complexos que determinaram a sequência dos trabalhos da Congregação para a Causa dos Santos. Esses 360 anos totais de processo incluem o tempo desde a coleta de depoimentos das testemunhas da morte dos jesuítas, e de pessoas que conviveram com eles, além do levantamento de documentação primária, como as cartas enviadas por Gonzáles, Castillo e Rodrigues, e de textos falando sobre eles. Em seguida, a abertura da primeira fase do processo, na América, passando pelo enfraquecimento dos trabalhos, o desaparecimento da documentação e arquivamento da causa. Por fim, próximo ao tricentenário do “martírio”, com a retomada do esforço para efetivar a conclusão dos trabalhos, após a documentação completa ter sido encontrada na Argentina, acompanhado pelo aparecimento de milagres, o retorno do

¹¹⁴ “Os méritos da retomada do processo são atribuídos ao padre palotino Frederico Schwinn, que postulou a causa e incentivou os bispos do sul do Brasil e padres da Companhia a enviar pedidos a Roma” (OLIVEIRA, 2010, p. 404).

coração de Gonzáles para o Paraguai (em 1928¹¹⁵), a construção do Santuário do Caaró (que se torna importante espaço de devoção sobre os “mártires”), escrita de textos, reunião de recursos, fontes etc., que levou à reabertura do processo, e o reconhecimento de sua santidade pela Igreja.

Tudo isso reforça a ideia de que é necessário um grupo de incentivo, verbas e esforço de muitos atores sociais por um longo período (às vezes durante séculos), para concluir uma beatificação e canonização. Uma congregação religiosa como a Companhia de Jesus encarna muito bem esse papel, já que vai ter membros que, sucessivamente, trabalhem no processo por longos períodos (muitas vezes que excedem uma vida), mas é necessário apoio e integração com outros setores da sociedade. Isso leva à conceituação de “construção social da santidade”, de Hugo Ricardo Soares, que busca abarcar diversas ações envolvidas na promoção de um candidato à beatificação e canonização¹¹⁶. Esse

procedimento eclesiástico se desdobra em diferentes níveis de simbolização e que possui duas “frentes” ou sentidos de desenvolvimento: um que é interno à Igreja, voltado, portanto, ao convencimento da Congregação para as Causas dos Santos da pertinência e plausibilidade da santidade de Rodolfo; e outro que é voltado à comunidade de fiéis, em ações de divulgação da hagiografia produzida e de controle e correção da prática devocional que ocorre em diferentes lugares (SOARES, 2019, p. 1).

Analisando as mobilizações para levar adiante a causa do padre salesiano Rodolfo Komorek, que morreu na cidade brasileira de São José dos Campos, em 1949, e foi considerado venerável pelos salesianos e pela sua comunidade desde cedo, Soares busca uma análise de mecanismos utilizados para construção de uma base social de apoio, que garantissem a sequência da causa. Isso estaria, para o autor, dividido entre as ações para elaboração do processo canônico da beatificação, por meio da escrita de uma hagiografia que apontasse para a santidade de Komorek, visando o convencimento da Congregação para a Causa dos Santos; e

¹¹⁵ Encontrado junto aos demais restos mortais dos padres, o coração de Gonzáles foi arrancado de seu peito pelos indígenas, trespassado por uma flecha e queimado. Ele foi considerado uma relíquia e permaneceu até 1633 em Concepción, sendo levado para Roma, passando por sucessivas análises, permanecendo ali até 1928. Nesse ano, o então Geral da Companhia, Wlodimiro Ledóchowski, o doou “aos jesuítas da Província Argentino-Chilena e, finalmente, em 1968 foi transferido para a Igreja Cristo-Rei em Assunção do Paraguai” (OLIVEIRA, 2010, p. 388), ficando sob responsabilidade do Vice-Postulador da causa, Thomaz Travi. Apesar de disputas internas na América entre religiosos dos países interessados em guardar o coração do paraguaio (os mesmos estados platinos que Teschauer e Jaeger apontaram como merecedores na luta pela memória do jesuíta), ele ficou na nação de origem de Gonzáles. O coração seria, então, carregado e apresentado por Blanco pela Argentina, Uruguai e Paraguai, e pôde ser visto por muitos fiéis e clérigos, o que, certamente, ajudou no impulsionamento da causa. Em 1940 (seis anos após a oficialização da beatificação), a “relíquia” passou pelo Rio Grande do Sul, sendo exposto, ao longo de 43 dias, em dezenas de municípios (OLIVEIRA, 2010, p. 389).

¹¹⁶ Cabe citar que Vera Irene Jurkevics também trabalhou com uma perspectiva semelhante, em sua tese, de 2004, dando especial ênfase para os aspectos da religiosidade popular que se diferenciam da santidade institucionalizada, e os embates daí decorrentes (JURKEVICS, 2004).

pela “elaboração dos argumentos presentes no processo canônico que justificam teologicamente a prática devocional dos fieis” (SOARES, 2019, p. 2). Por fim, era importante a regulação da veneração local, coibindo possíveis abusos no culto popular. Partindo de uma perspectiva de estudos internacionais sobre o tema, Soares pensa então, sobre

o culto aos santos e a temática da santidade como um todo servem não só como fonte para se pensar a história religiosa propriamente dita, mas também para analisar outras dimensões do mundo social, como a política de alianças entre grupos, a circulação de relíquias e os sistemas econômicos, a moralidade de uma época etc. (SOARES, 2019, p. 3).

O tema da canonização e da produção simbólica dos candidatos abre, portanto, novas áreas para análise, e permite perceber a integração entre múltiplos sujeitos. Esse “material pode ser usado para pensar, por exemplo, relações e alianças políticas (e não necessariamente acordos ou resoluções teológicas) no seio da Igreja” (SOARES, 2019, p. 4). Com a ampliação sem precedentes dos candidatos elevados às honras dos altares durante o pontificado de João Paulo II (inclusive Gonzáles, Rodrigues e Castillo), uma ampla gama de estudos foi possibilitada no tema, percebendo

a santidade como um locus importante para a interlocução e compatibilização de sentidos entre as determinações ortodoxas da Santa Sé com as demandas cotidianas dos fiéis. O processo de produção social do santo se configura, portanto, a partir de um movimento dialético entre os diversos grupos e agentes interessados em determinada canonização (SOARES, 2015, p. 9).

Essa discussão é pertinente, para o presente trabalho, ao indicar a interrelação entre sujeitos, grupos e instituições para o incentivo de uma devoção popular ao candidato, que garanta a sequência dos trabalhos na Congregação para a Causa dos Santos. Embora, como citado, o papel da Companhia de Jesus tenha sido importante para mover o processo, com a busca de recursos, testemunhos, documentos, e construção de hagiografias, a participação de grupos de apoio de leigos foi crucial para sua conclusão, como se verá na análise do processo de beatificação de 1932, abaixo.

4.2 O processo de beatificação de Roque Gonzáles e companheiros: análise da estrutura do documento de 1932

Com essas considerações feitas, é possível seguir para a análise específica do documento de beatificação dos missionários jesuítas que estou investigando. Processos de beatificação e canonização geram documentos específicos, do qual o mais importante é o relatório final, onde são divulgados os documentos levantados durante a sequência dos trabalhos. Esse texto, denominado *positio*,

contém todos os documentos coletados e produzidos, no caso dos depoimentos colhidos, pelo tribunal diocesano, ou seja, em escala local. Ademais, ela apresenta os mencionados documentos de maneira que comprovem a santidade do candidato em questão. As *positiones* entraram em uso logo após a criação da “Congregação dos Ritos” na segunda metade do século XVII. Mas foi somente com o Código de Direito Canônico de 1917 que elas ganharam padronização, tanto na forma quanto no conteúdo. Passou-se a exigir nos três tipos mais gerais de *positiones* (virtudes, martírio e milagres) a presença de todos os depoimentos orais e documentais (a chamada *Acta processus*), os debates entre a Congregação romana e os postuladores da causa (*Acta causae*) e, por fim, uma lista ou relatório sobre os problemas ou dificuldades que as causas pudessem ter tido (SOARES, 2019, p. 5).

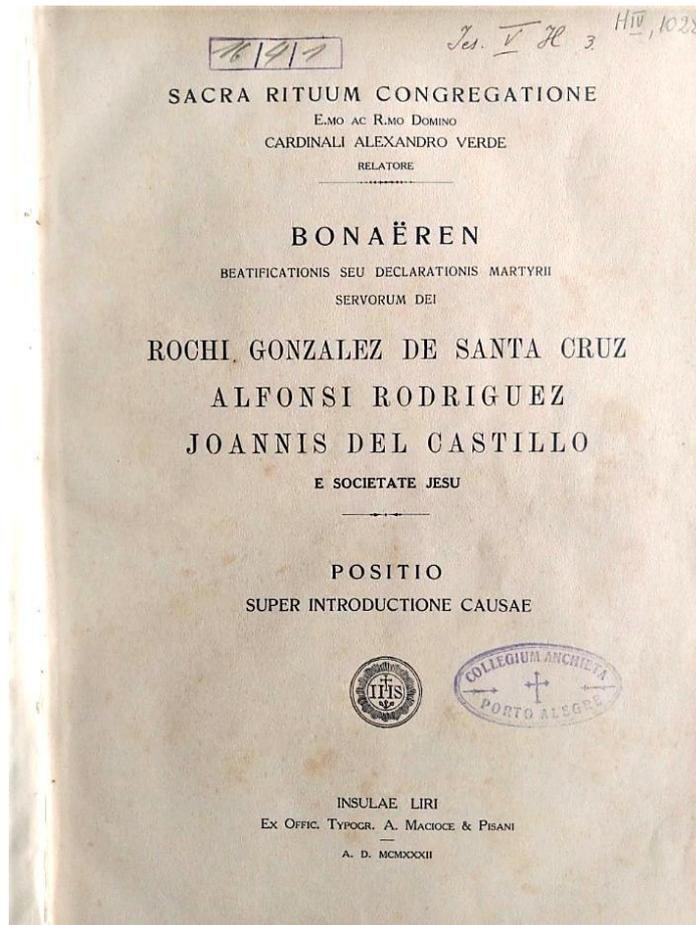
Para o caso da beatificação de Roque Gonzáles e companheiros, tenho acesso ao texto publicado em 1932 em Roma, a partir do qual a veneração local de suas figuras foi aprovada em 1934, pelo Papa Pio XI (1922-1939). O texto seguia as ordenações do Código de Direito Canônico de 1917, promulgado há relativamente pouco tempo, mas que tem suas bases dentro da tradição, desde Sisto V e Urbano VIII (nos séculos XVI e XVII), e que definia claramente a forma de trabalho da Congregação para a Causa dos Santos.

Intitulado *Bonaëren Beatificationis seu Declarationis Martyrii Servorum Dei Rochi Gonzalez de Santa Cruz, Alfonsi Rodriguez, Joannis del Castillo e Socitate Jesu. Positio Super Introductione Causae* (Figura 1), o volumoso tomo de 790 páginas agrupa não só o processo, mas, também, toda a documentação original utilizada nos trabalhos, que havia sido reunida por Blanco no início do século XX¹¹⁷. É importante ressaltar que as fórmulas são todas escritas em

¹¹⁷ “Além das *positiones* iniciais – *Positio super scriptis*, para avaliar a produção escrita do candidato; *Positio super non culto ou super cultu ad immemoriabili praestito*, que apresenta o material da investigação sobre o culto rendido a um santo antigo, mas ainda não canonizado –, o código de 1917 também estabelecia a necessidade de se confeccionar uma *positio* para uma discussão introdutória sobre a vida e as virtudes (ou martírio) do candidato. Essa discussão deveria abarcar os primeiros documentos recolhidos e produzidos na investigação local, os

latim (a língua para os documentos oficiais da Igreja), com alguns trechos no italiano. Esse documento é, portanto, uma posição formal da Congregação frente aos embates e documentação apresentadas durante todo o processo de beatificação (não contando com os embates necessários para a canonização, obviamente).

Figura 1 – Folha de Rosto processo de Beatificação de Gonzáles e companheiros



Fonte: RITI, 1932.

Impresso na tipografia Macioce & Pisani, ele é assinado pelo cardeal Alexandro Verde, o *Relator da causa*, que, como visto, era o responsável pelo registro de todas as discussões dos advogados e sessões oficiais, além de manter contato com os promotores da ação para controle

questionamentos feitos pelos peritos da Congregação Para as Causas dos Santos sobre esse primeiro material e as respostas a esses questionamentos dadas pelos encarregados do processo canônico. Na atual legislação, instituída pela Const. Apost. *Divinus Perfectiones Magister* de 1983, essas positiones menores foram anexadas às três principais: a *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis* (ou somente *Positio super vita et virtutibus*), produzida no caso de santos considerados “confessores”; a *Positio super martyrion*, para os mártires; e a *Positio super myro*, produzida somente num segundo momento de uma causa canônica, ou seja, após a comprovação das virtudes heroicas ou da veracidade do martírio como maneira de apresentar evidências de um milagre” (SOARES, 2019, p. 6) [grifos no original]. É interessante citar o CDC de 1917 e as mudanças de 1983, já que Gonzáles, Castillo e Rodrigues foram beatificados na vigência do primeiro, e canonizados durante a vigência do segundo.

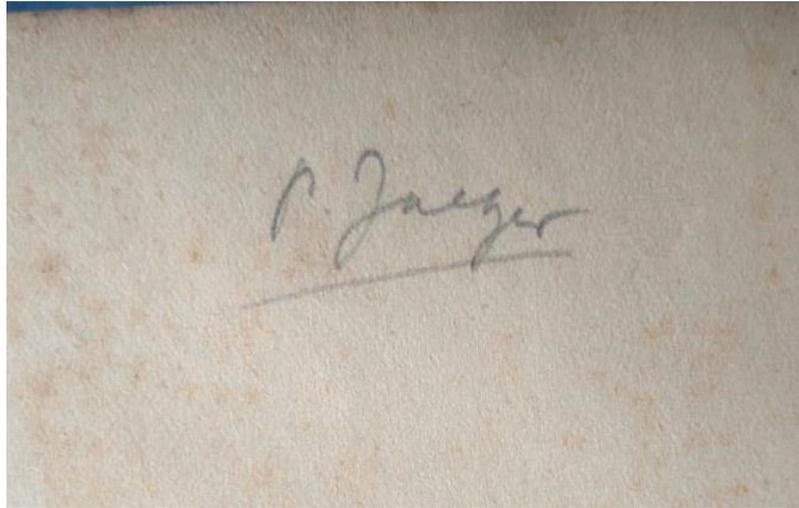
de toda a documentação arrolada. O relator era um cardeal indicado pela Congregação, que não podia trabalhar em mais de uma causa ao mesmo tempo, garantindo isenção e foco total (MATOS, 2014, p. 45). Quando a documentação do processo chegava a Roma, ficava sob a custódia de um postulante residente em Roma (no caso de Gonzáles, sob a responsabilidade do Postulador Geral da Companhia) que, junto do relator, era o responsável pela construção da *Positio Super* (MATOS, 2014, p. 83). A imagem do relator cresceu em importância após a reforma de 1983, visto que, com a extinção do cargo de advogado de defesa e do promotor da fé, ficou sob sua responsabilidade a demonstração das virtudes do candidato à beatificação e canonização, por meio da *positio*. Em 1932, quando foi publicado o texto de Gonzáles, porém, esses cargos ainda eram ativos, e o cardeal Verde aparentemente somente foi responsável pela compilação, acompanhamento e análise de todos esses trabalhos.

O volume, disponível atualmente na biblioteca do Instituto Anchietano de Pesquisas, tem um antigo carimbo, na folha de rosto, do Colégio Anchieta, de Porto Alegre, onde teria sido alocado inicialmente. Apesar de parecer um detalhe pequeno, isso me indica para a presença original desse raro documento na mesma instituição onde dois dos principais promotores da causa dos missionários, no século XX trabalharam (Carlos Teschauer e Luiz Gonzaga Jaeger). Como ambos agiram ativamente para a promoção da causa de Gonzáles, certamente acompanharam de perto todo o andamento do processo, e é natural que esse volume tivesse uma cópia em um local onde trabalharam, um colégio jesuíta tradicional onde havia uma sólida tradição de pesquisa. Teschauer, especificamente, falecido em 1930, não teve a chance de ver o processo de beatificação concluído, mas, certamente, teria utilizado o volume como fonte de pesquisa se tivesse tido a possibilidade.

A prova definitiva de pertencimento do volume está em uma folha em branco anterior à folha de rosto, onde está grifado, à lápis, “P. Jaeger”, no canto superior (Figura 2)¹¹⁸. Isso demonstra como Jaeger não só teve acesso ao documento, como o percebia como parte de sua biblioteca pessoal, o que é natural, visto seu intenso trabalho de promoção de Gonzáles.

¹¹⁸ Pedro Ignácio Schmitz e Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, jesuítas que conheceram e trabalharam com Jaeger pessoalmente, confirmaram, em comunicações pessoais, que se trata da assinatura deste.

Figura 2 – Assinatura do padre Luiz Gonzaga Jaeger



Fonte: RITI, 1932.

Legenda: Assinatura original de Jaeger, presente na primeira folha do processo de Beatificação de Roque Gonzáles e companheiros

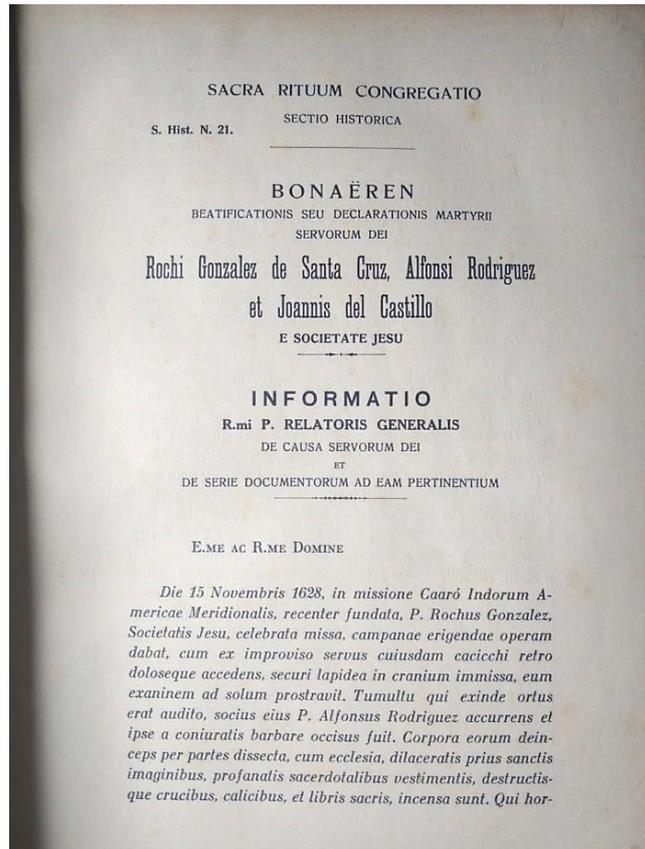
Esse documento foi construído a partir dos enfrentamentos realizados pelo advogado de defesa e o promotor da fé, à luz da documentação arrolada pelos promotores da causa, além das demais deliberações da Congregação. Ele se apresenta, portanto, como o passo final antes da beatificação, após a formação dos grupos de incentivo pela sequência da causa, abertura de Processo Ordinário, momento em que ocorria todo o levantamento de documentação, recolhimento do depoimento de testemunhas, o envio para Roma de todo o material, seguido pela abertura de Processo Apostólico¹¹⁹, onde havia nova análise do candidato por funcionários da Congregação, e passando pelos embates e sessões de discussão. Tudo isso culmina no documento de 1932, que expõe claramente a burocracia presente em processos de beatificação e canonização.

O texto inicia com um *Informatio*. No cabeçalho, abaixo do nome da Congregação, é assinalado *Sectio Historica*, acompanhado por *S. Hist. N. 21*, marcando que esse processo foi conduzido por essa sessão, que havia sido recém criada, em 1930, por Pio XI, e parece ter sido, de fato, um dos primeiros a passar por ela, visto a indicação de que seria o vigésimo primeiro processo a se beneficiar dessa reformulação¹²⁰.

¹¹⁹ Como visto anteriormente, o processo era dividido em dois, mas foi unificado em um só Processo Diocesano após a reforma de 1983.

¹²⁰ A Sessão Histórica foi criada para lidar com causas antigas que estavam paradas, e que não tinham possibilidade de continuar pela falta de testemunhos diretos. Dessa forma, “se consideran causas antiguas, o históricas, aquellas en las que el martirio o las virtudes heroicas o el culto inmemorial del siervo de Dios pueden ser probados solamente por medio de documentos. En estas causas no hay prisa alguna de interrogar a los testigos a los cuales

Figura 3 – *Informatio* composto pelo Relator Geral



Fonte: RITI, 1932.

Essa peça de abertura denominada *Informatio*, assinada pelo relator geral da instituição histórica (o monge Henri Quentin¹²¹), começa narrando sucintamente o martírio de Gonzáles, Rodrigues e Castillo¹²², inclusive o fato extraordinário de que o coração do jesuíta paraguaio teria falado para os indígenas após ser arrancado de seu peito. Após, apresenta um breve trecho de uma carta do então provincial Francisco Vásquez Trujillo, ao Geral da Companhia de Jesus

pueden testificar sólo sobre la fama de santidad, o del martirio. Lo importante es la investigación histórica” (RODRIGO, 1988, p. 52).

¹²¹ O monge beneditino Henri Quentin foi um destacado filólogo, dedicado aos textos bíblicos e martirológicos. Desenvolveu uma técnica original de análise e crítica de documentação, comparando textos e produzindo “árvores de relacionamento” entre diferentes versões e edições, para encontrar as origens e variações de cada texto, particularmente importante para os manuscritos bíblicos (de fato, ele ajudou na revisão da *vulgata*, o texto bíblico oficial da Igreja, no início do século XX). Foi indicado pelo Papa Pio XI para compor a Sessão Histórica da Congregação dos Ritos em 1930 (NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2020). O fato dele ter assinado a *Informatio* do processo de Gonzáles como Relator Geral demonstra como trabalhou ativamente nessa sessão, e ficou responsável pela análise de causas como a dos padres missioneiros. Não ficou muito clara qual a diferença dele, como relator, para o cardeal Verde, que é citado na folha de rosto como relator oficial da causa. Acredito, porém, que a função de Quentin estivesse mais relacionada à análise da documentação arrolada por Blanco, enquanto Verde cuidou do processo de forma mais ampla, avaliando todos os passos para sua conclusão.

¹²² *Informatio* é, na linguagem canônica, uma espécie de resumo dos argumentos favoráveis ao martírio e/ou virtude do candidato, como visto anteriormente, e era a síntese final dos longos debates entre advogado de defesa e promotor da fé (WOODWARD, 1992, p. 81).

na época, Mucio Vitelleschi, datada de dezembro de 1629¹²³. Nela, o provincial aponta duas coisas importantes que teriam vindo da morte gloriosa dos padres. A primeira foi o grande ânimo que poucos soldados espanhóis conseguiram incutir em muitos indígenas aliados, que trouxe muito medo nos inimigos amotinados. A segunda é a percepção de que os nativos estariam arrependidos e envergonhados de terem assassinado os padres e dado tanto crédito a Ñezú, que, junto com todos os outros feiticeiros indígenas que participaram de sua rebelião, estaria desacreditado pelos demais indígenas. Os caciques menos culpados dos martírios teriam sido libertados e ido propor a paz aos rebeldes, alcançando bons resultados. Nesse processo, teria havido grande festa e júbilo quando as tropas voltaram, carregando as relíquias dos martirizados. Estes já seriam considerados santos, e se esperava que fossem reconhecidos como dignos de veneração por toda a Igreja (RITI, 1932, p. VI-VII).

Após são informados os passos que foram tomados para instauração do processo para beatificação de Gonzáles e companheiros, desde março de 1629, quando o frei carmelita Pedro de Carranza (bispo de Buenos Aires) teria tomado as primeiras medidas legais para seguir com ele, com o processo informativo. A sequência dos trabalhos se daria em Corrientes em 1630, e em Candelária em 1631 antes de seguir para a Congregação (RITI, 1932, p. VII).

Um fato muito importante, citado a seguir no texto, é que, no início do século XX, os padres jesuítas presentes na América (após a Restauração feita em 1814, que revogou a Supressão ocorrida em 1773, que teria sido, penso, um dos motivos para a parada do processo de beatificação), empreenderam um movimento de recuperação de seus mártires e figuras significativas do período colonial. Isso estaria inserido no movimento de incentivo para a retomada do avanço para campos missionários na América e Ásia¹²⁴, e o esforço para a construção de uma história completa da Companhia¹²⁵.

¹²³ Presente em BLANCO, 1929, p. 483-515.

¹²⁴ Jan Philippe Roothaan, um dos primeiros Gerais da Companhia restaurada, dedicou especial atenção para o retorno de atividades missionárias e pastorais em antigos campos ocupados pela Companhia, como o Paraguai. Em carta de 3 de dezembro de 1833 a todos os membros da Ordem, intitulada “De missionum exterarum desiderio excitando ac fovendo” (Em inspiração e fomento ao desejo de missões externas), ele inspirou, nos jovens membros da Companhia, a intenção de avanço para locais fora da Europa. Isso levou a um novo período de expansão missionária, que acompanhou imigrações de grupos europeus como os alemães, e representou um recomeço para as atividades na América, por exemplo (RODRIGUES, 2014).

¹²⁵ Encorajado pelo Geral Luis Martin, foi estabelecido, em 1893, um “colégio de redatores”, em Madri, que tinha a incumbência de produzir versões críticas dos documentos fundantes da Companhia (os Exercícios Espirituais, as Constituições, cartas de Loyola e primeiros companheiros etc.). Além disso, essa estrutura também forneceu materiais para estudos de histórias regionais e nacionais onde a Companhia participou, tanto em países europeus quanto nas missões ultramarinas, a partir de métodos de pesquisa da História crítica contemporânea, ficando conhecido como *Institutum Historium Societatis Jesu* (IHSJ). Em 1894, foi lançado o primeiro volume da *Monumenta Historica Societatis Jesu*, que foi seguido por uma série de estudos sobre aspectos da Companhia, como a espiritualidade e os trabalhos missionários. Essa estrutura foi transferida, em 1930, pelo Geral Wlodimir Ledochowski, para Roma, na *Curia Generalizia della Compagnia di Gesù*, onde segue produzindo volumes que exploram a documentação da Ordem.

Foi nesse espírito que começaram as investigações que levaram ao encontro da documentação original na Argentina. Citando o trabalho de Blanco, e sua compilação de toda essa documentação levantada sobre Gonzáles, entre 1928 e 1929, que teria impressionado a Congregação dos Ritos e fornecido um novo começo para os trabalhos da beatificação, o relator aponta que sua função era determinar se os textos eram fidedignos e suficientes para comprovar a santidade.

As conclusões do relator são que não há nada nos manuscritos que atentasse contra a sequência dos trabalhos, nem se podia declarar que havia material insuficiente, ou que não houvesse, na atividade missionária de Gonzáles, falta de zelo apostólico ou virtudes singulares. Segundo ele, os testemunhos documentais não são limitados pelos testemunhos dos membros da Companhia de Jesus, mas por muitos outros, como dos leigos, padres de outras congregações etc. (RITI, 1932, p. IX).

A documentação foi disposta em ordem cronológica, e dividida conforme diferentes tipos. Entre as páginas X e XVI do texto, portanto, estão referenciados os documentos utilizados no processo, conforme os seguintes subtítulos:

1. Catalogi triennales Societates Iesu.
2. Epistolae a Servis Dei scriptae vel ad eos mandatae.
3. Documenta auctoritatis civilis ad missiones pertinentia.
4. Litterae annue Provincialium Soc. Iesu ad Praepositum Generalem missae.
5. Relationes de martyrio.
6. Processus Ordinarii antiqui.
7. Documenta ad Processuum prosecutionem pertinentia.
8. Processus ordinarius recentior apud Bonos Aëres annis 1929-130 constructus.

Se percebe, aqui, uma divisão bastante clara, partindo dos Catálogos Trienais da Companhia de Jesus, transitando por epístolas, documentos de missões relacionados a autoridades civis, as cartas anuais dos provinciais ao Geral da Companhia, os relatos do martírio compilados, o Processo Ordinário iniciado em 1629, passando para a documentação dos processos mais recentes. Esses subtítulos são acompanhados pela apresentação de todos os documentos presentes em cada sessão, que são indicados conforme a numeração romana. Em alguns casos, há pequenas explicações adicionais, como no tópico seis, do Processo Ordinário, onde são discriminadas as testemunhas interrogadas. Com isso, está disposta uma ampla gama de textos de todos os tipos, que permitem um olhar mais amplo não só sobre a figura, trabalho,

vida e martírio de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, mas, também, da ação da Companhia de Jesus na América, e de tudo o que se fez, após de suas mortes, para a beatificação, desde 1628.

Na sequência (RITI, 1932, p. XIX-XXVII), é apresentado um breve sumário onde estão dispostos cronologicamente (alguns tópicos com datas completas, outros só com o ano), primeiramente, um resumo da vida dos candidatos à beatificação, e dos fatos mais importantes de suas trajetórias, desde o nascimento até o “martírio”, e, depois, o progresso da causa, indicando os documentos que narram a instauração de processos, e mobilizações para seguir com os trabalhos. Todos esses são acompanhados pelo número do documento correspondente, e qual a página onde este se encontra no processo de beatificação.

Se nota, logo de imediato, a disparidade de documentação disponível sobre Roque Gonzáles em comparação com Afonso Rodrigues e Juan del Castillo, que são ofuscados pela figura do paraguaio, e receberam muito menos atenção. Enquanto a vida do primeiro é esmiuçada em cada detalhe por três páginas do sumário, os dois últimos receberam pouco mais de meia página cada um para apontar os fatos mais importantes de suas trajetórias. Isso indica uma possibilidade de reflexão interessante, focando na trajetória desses dois indivíduos menos conhecidos, mas fundamentais para entender o trabalho missionário de Gonzáles¹²⁶.

Após, e cobrindo grande parte do volume, estão dispostas as documentações levantadas por Blanco, que estão divididas conforme o esquema acima descrito. Portanto, da página três até a 671, é apresentada toda a documentação, indicando, abaixo de cada título, o nome do arquivo do qual ela advém, e a página da História Documentada de Blanco correspondente (quando o documento está nela). No último dos tópicos, correspondente aos documentos escritos após o martírio, e representando as mobilizações do processo, é interessante a presença dos interrogatórios completos movidos para comprovar a santidade.

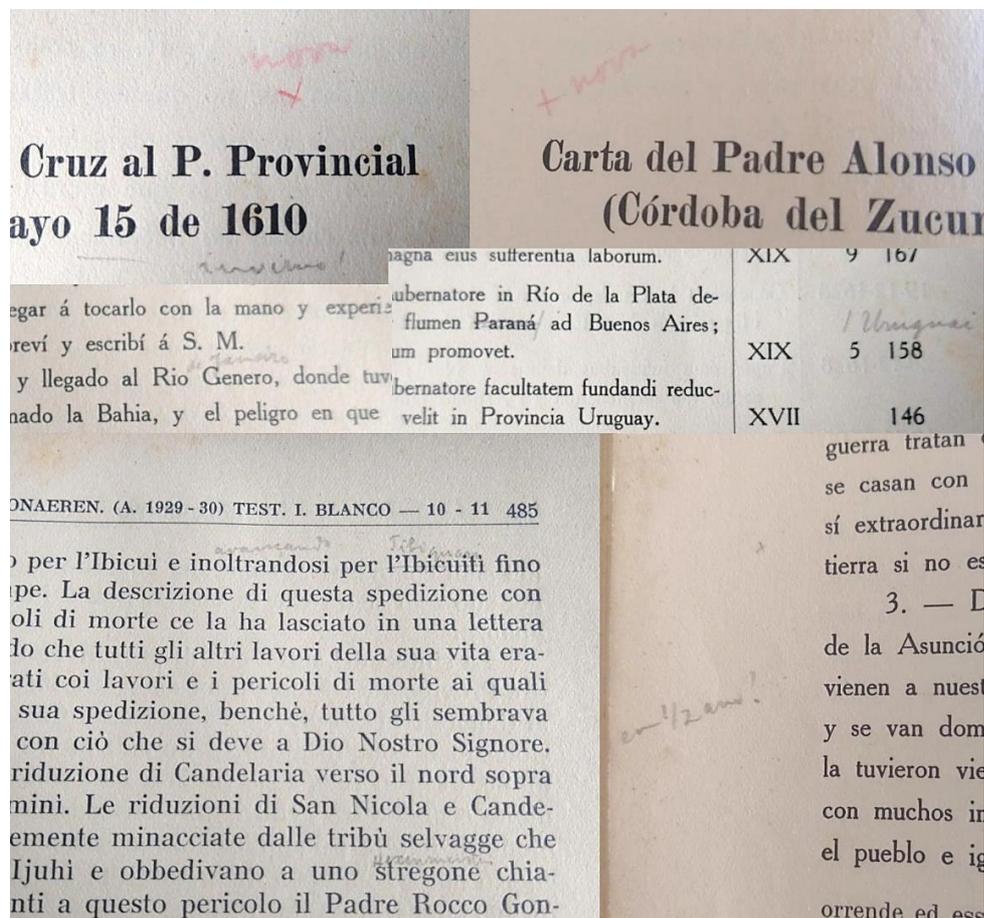
Algo importante de ser ressaltado é que, no rodapé de todas as páginas que contêm os documentos em espanhol, o texto original está traduzido para o italiano, o que, certamente, foi uma forma de facilitar a leitura dos documentos pelos funcionários da Congregação que não tivessem familiaridade com o espanhol. Isso demonstra todo um trabalho de análise e tradução dos documentos anterior às sessões da Congregação, que, com certeza, atrasou ainda mais o seguimento da causa.

É interessante apontar como, em vários pontos dessa documentação, se encontram rabiscos à lápis, correções pontuais e marcas de impressão digital em pequenos acúmulos de sujeira nas páginas. Em dois dos documentos, há a indicação “nova”, apontando que se tratam

¹²⁶ Essa diferenciação, que denomino de “à sombra de Roque”, tem muito a ver com a intencionalidade do processo de beatificação e canonização, como se verá mais adiante.

de textos desconhecidos do pesquisador (Figura 4). Essas notas e correções indicam a análise do texto por um estudioso com amplo conhecimento da documentação e das línguas utilizadas. Além disso, de alguém com intimidade com a causa, que visava encontrar pequenos erros de digitação ou revisão, que são normais num documento dessa envergadura. Tudo leva a crer que são pequenas notas de Jaeger, que, por ter assinado o volume, certamente o estudou com afinco, analisando todo o texto e a documentação minuciosamente, comparando com o material que já tivera acesso.

Figura 4 – Excertos de notas e rabiscos feitos nos documentos do processo de beatificação



Fonte: RITI, 1932.

Seguindo o texto, após a apresentação da documentação original levantada por Blanco, está disposta, entre as páginas 475 e 626, a transcrição dos processos iniciais da causa, com interrogatórios das testemunhas. É curioso como toda essa parte é escrita em italiano, com apenas os subtítulos e pequenas fórmulas estando em latim. Cabe ressaltar que esses textos estão presentes no livro de Blanco, porém em espanhol, tendo sido traduzidos para o italiano apenas na versão apresentada no processo de beatificação. Isso faz sentido, visto que o Processo

Ordinário era todo conduzido localmente, e os primeiros passos foram efetivados nas colônias americanas da Espanha ainda no século XVII, enquanto os trabalhos na Congregação ocorriam em Roma. Como afirmado anteriormente, foi somente ao longo do século XX que o uso de outras línguas além do latim e o italiano para a documentação canônica passou a ser mais comum.

Uma sessão seguinte que chama atenção, da página 623 a 671, é intitulada *Litterae Postulatoriae* (a.129-30) *ad S. Sedem missae pro Beatificatione Servorum Dei*, onde estão dispostos os nomes de autoras e autores de centenas de cartas¹²⁷, enviadas por clérigos, religiosos, irmãs e grupos de leigos de várias congregações, escolas, paróquias, apostolados da oração, associações, seminários, comunidades e grupos, pedindo pela sequência dos trabalhos, e que forneceria a *vox populi* que convenceria a Congregação da existência de uma veneração aos “mártires”, como será melhor discutido no tópico seguinte.

Após a apresentação de todos os documentos, uma sessão importante é a das Observações do promotor responsável pelo processo. Ali, estão dispostas as análises dos aspectos jurídicos que fundamentam a Causa de Gonzáles e companheiros, o estudo da fama de martírio e a reputação dos milagres realizados (RITI, 1932, p. 673-689). Essa sessão foi assinada pelo monsenhor Salvatore Natucci, que era promotor de fé da causa, e que, nessa função, tinha que encontrar argumentos contrários ao seguimento dela.

A última sessão, intitulada “*Responsio ad Animadversiones*”, corresponde às respostas do advogado de defesa da causa às observações levantadas no capítulo anterior. São 88 páginas, onde aparecem discriminados, seguindo a mesma divisão de tópicos da sessão anterior, os principais pontos discutidos para comprovar a santidade, mas de forma mais minuciosa e detalhada (RITI, 1932, p. 691-779). Se percebe, aqui, uma estrutura e forma de escrita ligadas ao direito canônico bastante clara, com formulações precisas que esmiúçam, nos mínimos detalhes, os argumentos para beatificar ou não os candidatos. Essa parte foi assinada pelo advogado de defesa, Juan Bautista Ferrata, e por Alonso Sterbini, e foi revisado por Aloisio Traglia, Subpromotor Geral.

Ela é seguida por um Apêndice intitulado *Le Missioni dei Gesuiti nell’antico Paraguay*, com trechos retirados do texto *Paraguay – Misiones*, do padre Ferdinando Pérez Acosta,

¹²⁷ Durante o século XIV, pós Avignon, houve um processo de burocratização importante da Igreja, que influenciou, também, nas canonizações. Como visto anteriormente, houve a exigência cada vez maior de cartas de recomendação de candidatos à canonização de bispos, reis, príncipes e outras figuras com relevância social (WOORDWARD, 1992, p. 67), e isso continuou a ser uma atividade fundamental dos grupos de incentivo para levar adiante os processos.

publicado originalmente na Enciclopédia Universal Ilustrada¹²⁸. Esse pequeno texto descreve a estrutura de uma redução do período, e acredito que tenha sido inserido como complemento histórico, para uma visualização mais rápida, pelos membros da Congregação, das missões e do contexto geográfico e histórico nas quais Gonzáles e companheiros trabalharam e foram mortos.

Um último elemento importante é a presença de quatro pequenos fólhos avulsos, que foram inseridos dentro do volume. Esses foram impressos em uma folha um pouco menor que a do processo, e, por isso, podem passar despercebidos em uma análise rápida do documento (Figura 5). Três deles são bastante semelhantes, intitulados *Decretum Bonaëren. Beatificationis seu declarationis martyrii ven. Servorum Dei Rochi Gonzalez de Santa Cruz, Alfonsi Rodriguez et Ioannis del Castillo e Societate Iesu*¹²⁹. Os três possuem quatro páginas, e cada um trata de uma questão específica, uma *Super Dubio*:

- *An sit signanda Commission introduction causal in casu et ad effectum de quo agitur;*
- *An constet de martyrio eiusque causa et de signis seu miraculis in casu et ad effectum de quo agitur;*
- *An stante approbatione martyrii et causae martyrii nec non dispensatione a signis seu miraculis ad tramitem can. 2116 Iuris Canonici, TUTO procedi possit ad sollemnem eorumdem Venerabilium Servorum Dei beatificationem.*

Essas questões podem ser entendidas, em tradução livre, como: “Comissão designada pela introdução causal no caso que está sendo tratado”, “Sobre as constatações de seu martírio, assim como de sinais ou milagres no caso que está sendo tratado” e “Visando a confirmação do martírio e a causa do martírio, com a aprovação da dispensa de milagres, de acordo com o Cân. 2116, o tutor da causa pode ou poderá proceder com a solene beatificação do Venerável Servo de Deus”.

Esses fólhos representam, assim, as chamadas Dúbias, ou argumentos levantados pelo Advogado do Diabo para questionar a validade do seguimento da causa. E é justamente esse teor das discussões presentes nos fólhos, que, certamente, representam os debates empreendidos pela Congregação durante as sessões que trataram da causa de Gonzáles e companheiros, e que permitem perceber, em parte, os embates internos necessários para a conclusão dos trabalhos.

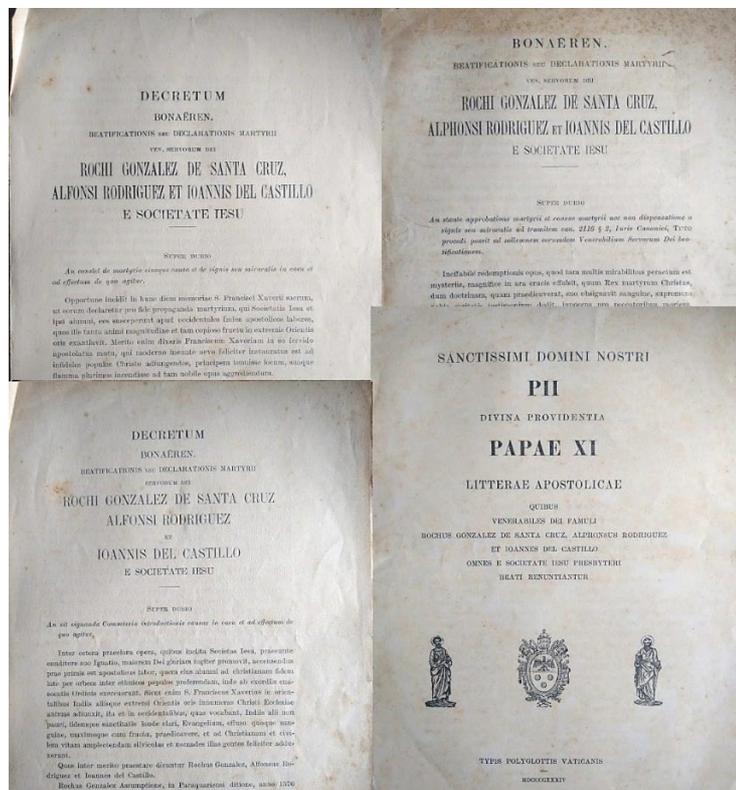
¹²⁸ Fonte: Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, Tomo 41. Barcelona: Hijos de J. Espasa, Editores, 1926. Para mais informações dessa extensa publicação cf. <<http://www.filosofia.org/enc/eui/eui.htm#p0>>.

¹²⁹ Um deles não possui o “ven.” antes do *Servorum Dei*.

Elas tratam de discussões sobre o “martírio” de Gonzáles, Rodrigues e Castillo, e como este fato liberta o processo da comprovação de um milagre imediato. É interessante, no terceiro fôlio, a citação a uma matéria do Código de Direito Canônico de 1917, a 2116, que está inserida dentro das determinações sobre os processos de canonização¹³⁰. Esse tópico do CDC aponta que, além do exercício heroico das virtudes com o martírio, são requeridos milagres derivados da intercessão ao Servo de Deus para o cumprimento da beatificação. Um inciso, porém, deixa claro que, se há provas documentais suficientes para sustentar o processo de martírio, mas as análises sobre milagres falham, fica a critério da Congregação decidir se os critérios são satisfatórios para seguir com ela.

Isso é particularmente interessante, visto que nem Blanco nem Teschauer trouxeram milagres dos candidatos em seus textos. O primeiro milagre (como visto anteriormente), só iria ocorrer em 1928, e demoraria anos até ser devidamente analisado, não sendo, portanto, do conhecimento dos autores nessa época, cujos escritos fundamentaram o processo de beatificação. Assim, a base documental que comprovaria o martírio de 1628, seria usado como elemento que dispensaria a necessidade de milagres intercedidos pelos três jesuítas.

Figura 5 – Fólios encontrados dentro do processo de beatificação



Fonte: RITI, 1932; PIO XI, 1932.

¹³⁰ Essa questão está disponível em: <<http://www.intratext.com/IXT/LAT0813/P7N.HTM>>.

O último dos fólhos é particularmente interessante, já que se trata da Carta Apostólica de beatificação de Gonzáles, Rodrigues e Castillo. Intitulado *Litterae apostolicae quibus venerabiles Dei famuli Rochus Gonzalez de Santa Cruz, Alphonsus Rodriguez et Ioannes del Castillo omnes e Societatis Iesu presbyteri beati renuntiantur*, o pequeno texto de sete páginas é assinado pelo então cardeal Eugenio Pacelli, que era o Secretário de Estado do Vaticano, e se tornaria, em 1939, com a morte de Pio XI, no Papa Pio XII. O título interno do documento aponta a fórmula “Para perpétua memória do fato” (*Ad perpetuam rei memoriam*), fórmula que inicia bulas papais que era assinadas pelo Secretário também, dando o tom de um documento que oficializa a beatificação dos veneráveis (PIO XI, 1934).

Esse pequeno documento me levou à descoberta da revista periódica onde se publicam os documentos oficiais da Santa Sé, *Acta Apostolicae Sedis*, que, no volume de 1934¹³¹, traz comentários oficiais da Cúria para as questões levantadas ao longo do ano pelo papado e as congregações. Dessa forma, o diário oficial aponta para a reunião ocorrida em 28 de novembro de 1933, na qual, com a presença do Papa Pio XI, a então Congregação dos Ritos (representada pelos prelados, consultores teológicos e outros funcionários), deliberaram sobre a validade da causa de Gonzáles, Rodrigues e Castillo. Nesse dia, também foi votada a aprovação da canonização do então beato Dom Bosco, fundador dos Salesianos. Isso mostra como vários processos, em diferentes pontos de andamento da ação, são discutidos concomitantemente, maximizando a reunião e a presença do pontífice. Em 18 de janeiro de 1934, em nova reunião, foi votada a aprovação da beatificação dos veneráveis (ACTA APOSTOLICAE SEDIS, 1934).

O fólho impresso de Pio XI, assinado pelo cardeal Pacelli, se encontra depois, nessa mesma Acta, entre as páginas 88 e 92. Os outros três fólhos, por sua vez, podem ser conferidos entre as páginas 101 e 104. Assim, é possível perceber que os impressos avulsos presentes dentro do processo de beatificação foram retirados da *Acta Apostolicae Sedis*, e são parte desse registro anual das atividades da Santa Sé e das Congregações, e das discussões que são empreendidas nos encontros.

Com essa exposição, é evidenciada a forma de construção da positio, e os passos formais passados pelo processo até a beatificação oficial dos três “mártires”, em 1934. Considerando esse texto como

¹³¹ O documento em PDF está disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-26-1934-ocr.pdf>>. Considero que esses documentos podem ser vistos, em analogia, como um Diário Oficial da União, que expõe as atividades realizadas e decisões tomadas pela Cúria Romana e Congregações ao longo do ano.

um documento eclesiástico, o processo canônico tem a função de tornar mais adequadas as narrativas mítico-hagiográficas sobre personagens santificados pelos fiéis e deixá-los mais condizentes com as determinações ortodoxas do conhecimento teológico. O documento produzido no processo, a positio, é, sem dúvida, o espaço onde essas negociações aparecem de maneira mais clara. Sua função é a de produzir uma “legenda”, para usar uma denominação popular dos textos hagiográficos. A “legenda” não é necessariamente uma biografia exaustiva ou fantasiosa do santo; ela se refere ao que “deve ser lido”, ao que é “exemplar” (SOARES, 2019, p. 18).

A positio de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, dessa forma, se apresenta como a culminação e explicitação de todos os esforços empreendidos por três séculos, por centenas de indivíduos (seja clérigos ou leigos), para a sequência do processo. Embora perpassado por múltiplos interesses e opiniões dos sujeitos historicamente situados, visto as alterações na estrutura da canonização durante esse longo espaço de tempo, todo esse esforço foi necessário para concluir a causa, e isso é claramente perceptível nas cartas apresentadas no texto de 1932, como se verá abaixo.

4.3 Das cartas enviadas em favor do processo de beatificação de Gonzáles e companheiros: em busca de um grupo de incentivo

Um dos elementos mais importantes presentes na positio de 1932, é a sessão intitulada *Litterae Postulatoriae* (a.129-30) *ad S. Sedem missae pro Beatificatione Servorum Dei*, que reúne o nome de centenas de sujeitos e grupos que enviaram cartas para a Congregação, solicitando a sequência da causa. Nunca analisada por nenhum pesquisador de Gonzáles, esse é um elemento riquíssimo para perceber a construção de um grupo de incentivo que garantisse o suporte para a continuidade dos trabalhos, e das redes de relações tecidas para produzir uma ação na Congregação para a Causa dos Santos.

Ao todo, são citadas 289 cartas recebidas pela Congregação, sendo divididas da seguinte forma: Argentina (167 cartas), Paraguai (41 cartas), Uruguai (25 cartas), Brasil (53 cartas), além de três cartas enviadas de fora da América. O texto, inicialmente, traz uma relação dos autores das cartas, e o local de origem, dispostos em numeração simples, e divididas conforme o país de envio; e somente após são inseridas algumas das cartas completas.

Antes da apresentação dos autores das cartas, é importante citar como existem diferenças na exposição dos nomes de cada país. A Argentina apresentou as cartas com nome do indivíduo ou grupo, sua função e local, além de, na maioria dos casos, o número de

assinaturas de cada grupo. Não há, porém, uma ordem tão clara, e, aparentemente, cada entrada foi feita a partir de pressupostos diferentes. Chama atenção a divisão feita após os 17 números, com a numeração recomeçando. Não pude determinar claramente a necessidade da separação das primeiras cartas, mas, aparentemente, os nomes dos argentinos e grupos mais ilustres a envia-las estão presentes nesse início, o que pode ter sido feito para destacar e valorizar a qualidade dos sujeitos.

O Paraguai enviou as cartas de forma semelhante, mas com dados mais sucintos, no geral, e uma organização mais clara, partindo sempre do nome da paróquia, colégio, oratório etc. antes dos nomes e número de assinaturas. Já o Uruguai, além de ser o país com menor número de cartas, também foi o que apresentou envios menos claros, que dizem o mínimo necessário para consideração de quem escreveu as missivas, e, em alguns casos, nem há a indicação do local de envio. Grupos obscuros como “Damas”, “Damas católicas” e “Outras firmas”, seguidos apenas do número de assinaturas, ou apenas o nome da instituição, fornecem uma consideração vaga e insuficiente para um estudo mais apurado do capital simbólico construído nesse país, e as redes de reações desenvolvidas. O Brasil, por fim, apresenta cartas com boas referências de grupo, local e funções dos sujeitos que enviaram as missivas, mas, em vários casos, faltam dados sobre o número exato de assinaturas.

Essas referências preliminares permitem a visualização dos dados presentes no Quadro 2, transcrito da positio de 1932.

Quadro 2 – Cartas enviadas para solicitar a beatificação de Gonzáles, Rodrigues e Castillo

Argentina	
Nº	Autor(es)/local
1	ARZOBISPADO DE BUENOS AIRES – <i>Carta firmada</i> por los S.res: Arzobispo de Buenos Aires Fray José Maria Botaro, Santiago A. Copello Obispo Auxiliar y V.rio General, Fortunato Devoto Obispo Auxiliar y V.rio General, Mons. Antonio Rocca V.rio G.ral.
2	Carta del Cabildo Metropolitano de Buenos Aires firmada por los Sres: Déan Marcos Ezcurraa, Arcediano Luis Duprat, Canonigos: J. A. Perazzo, Antonio Rocca, Manuel Ezaurdia, Pedro Ainciondo, Gustavo J. Francheschi.
3	Carta firmada por Mons. Miguel de Andreo, Obispo de Temno.
4	Carta firmada por Mons. Francisco Alberti, Obispo de La Plata.
5	Carta firmada por Mons. Fermín Lafitte, Obispo de Córdoba.

6	Carta del Poder Ejecutivo de Córdoba (Provincia) firmada por Sr. Gobernador Dr. José A. Ceballos. el Ministro de Obras Públicas, el de Hacienda y de Gobierno
7	Carta firmada por Mons. Juan Agustín Boneo, Obispo de Santa Fe.
8	Carta del Obispado de Santa Fe, firmado por Mon. Canale Oberti, Obispo Auxiliar.
9	Carta del Gobierno de Santa Fé, firmada por el Gobernador de la Provincia Pedro Gómez Cella.
10	Carta de la Municipalidad de Santa Fe (Provincia), firmada por el Intendente Ignacio J. Costa y Secretario.
11	Carta del Superior Tribunal de Justicia, firmada por el Presidente Sr. M. S. Salatín y 4 vocales.
12	Carta del Obispo de Paraná, firmada por Mons. Julián Martínez, Obispo Diocesano.
13	Carta firmada por el S.r Obispo de San Juan de Cuyo (Provincia).
14	Carta firmada por el Poder Ejecutivo de la Provincia de San Juan, firmada por el Dr. Modesto Pizarro Gobernador, 3 Ministros, el Jefe de Policía y el Presidente de La Suprema Corte de Justicia.
15	Carta firmada por el Sr. Obispo de Santiago del Estero, Mons. Audino Rodríguez y Olmos.
16	Carta de la Congregación Mariana del Pontificio Seminario de Villa Devoto (Seminario Menor), 83 Firmas.
17	Carta de la Congregación Mariana y San Luis Gonzaga del Colegio Salvador, firmada por la Comisión directiva y los congregantes varones (149 firmas).
Um taxado separa os primeiros 17 números, e a numeração recomeça até o final das cartas da Argentina.	
1	Firmas de la Curia de Santa Fé: Mon. J. A. Boneo, Obispo Diocesano. – Mons. Rafael Canale Oberti, Obispo Auxiliar y cinco curiales más.
2	Firmas de los profesores y alumnos del Pontificio Seminario de Villa Devoto, encabezada por el P. Provincial Luís Parola S.J., el P. Rector Ramón Lloberola y 20 Profesores. Siguen luego las firmas de 60 escolásticos S.J. y 216 Seminaristas del Clero Secular.
3	Firmas (30) encabezadas por el Sr. Obispo Fray Raimundo Harrisson de la Orden Mercedaria.
4	Firmas del Colegio del Salvador de la Compañía de Jesús (Buenos Aires). Superior, Profesores y alumnos seglares: 216 firmas.
5	Congregación de Maria Inmaculada y S. Luis Gonz. (Asilo de huérfanos) 45 firmas.
6	Congregación de Maria Inmac. y San Luis Gonzaga de Hurlingam (Bs. Aires), Firmas 26.
7	Congreg. de Maria Inmacul. Y San José, Buenos Aires – Capital – 75 firmas.
8	Congreg. de María inmaculada y San José de la Iglesia San Marón, (Buenos Aires), 56 firmas.
9	Congr. De María Inmaculada del Colegio Lasalle (Hermanos de las Escuelas Cristianas) 70 Firmas. (Buenos Aires, Cap.).

10	Congreg. de Maria Immaculada y San Luis de la Paroquia de Guadalupe (Buenos Aires, Capital). Firmas 165.
11	Congreg. de Maria Immaculada y San Luis del Colegio Champagnat (Hermanos Maristas). 72 firmas. (Buenos Aires, Capital).
12	Congr. de Maria Immaculada y San Luis Gonzaga de Regina Martyrum (Padres S. J.). Firmas 96. (Buenos Aires, Capital).
13	Congregación de la Buena Muerte. Iglesia del Salvador (de los Padres Jesuitas). (Buenos Aires, Capital. Firmas 1534.
14	Congregación de Jóvenes y niños de la Immaculada y San José del Colegio del Salvador de los Padres Jesuítas. (Buenos Aires, Capital). Firmas 166.
15	Señoras de sociedad – Buenos Aires – 202 firmas.
16	Exalumnas de Religiosas Esclavas del S. do Corazón – Buenos Aires – 83 firmas.
17	Exalumnas de Religiosas del S. do Corazón – Buenos Aires – 254 firmas.
18	Escuela Taller del Divino Rostro – 154 firmas.
19	Colegio de N. S. de la Misericordia y Asilo de Misericordia – Buenos Aires – Firman 23 religiosas y 162 alumnas.
20	Religiosas del S. do Corazón – Buenos Aires – 21 firmas.
21	Congregación del S. do Corazón de la Parroquia de San Pedro – Buenos Aires – 130 firmas.
22	Sociedad española de la Virgen del Pilar. – Buenos Aires – 1054 firmas.
23	Apostolado de la Oración del Colegio del S. do Corazón – Buenos Aires – 699 firmas.
24	Apostolado de La Oración de la Basílica de N. S. de la Merced – Firman el Director P. Ernesto Vallazza y 46 miembros.
25	Parroquia de la Immaculada – Belgrano – Buenos Aires – 108 firmas.
26	Congregación y Apostolado de la Oración – Parroquia de Regina Martyrum – 258 firmas.
27	Capilla de la Medalla Milagrosa – Buenos Aires – 44 firmas.
28	Apostolado de la Oración de Jesús Sacramentado – Buenos Aires – Firman el Director P. Mons. Santiago Ussher y 37 miembros.
29	Apostolado de la Oración – Parroquia de N. S. de Buenos Aires – 33 firmas.
30	Apostolado de la Oración de la Parroquia de la Immaculada – Buenos Aires – Firman el Director P. Eusebio Speroni y 68 miembros.
31	Apostolado de la Oración de la Parroquia de la Piedad – Buenos Aires – 102 firmas.
32	Apostolado de la Oración de la Iglesia del SS.mo Redentor – 415 firmas encabezadas por el Director P. Luis Couloumat. Lourdistas – Buenos Aires.

33	Centro Claret de la Parroquia del Inmaculada Corazón de María – Buenos Aires – 82 firmas encabezadas por el Director P. Eustaquio Vicaudi.
34	Congregación de Jóvenes de la Inmaculada y S. Luis Capulla del Cristo Rey – Buenos Aires – firman 11.
35	Colegio de la Anunciata – Buenos Aires – firman 204.
36	Colegio de la Santa Unión – Buenos Aires – Buenos Aires – firman 93.
37	Congregación Hijas de María de la Santa Unión de los S.S. C.C. – Buenos Aires – firman 367.
38	Asociación “Señoras Hijas de María” de la Santa Unión de los S.S. C.C. – Buenos Aires – firman 358.
39	Apostolado de S. do Corazón – Parroquia de Guadalupe – Buenos Aires – firman 20 con su Director P. Federico Rademarke.
40	Apostolado de la Oración – Parroquia de Monserrat – firman 175 encabezadas por el Director Salvador Etchegaray.
41	Apostolado de la Oración – Parroquia Santa Cruz – Buenos Aires – firman 582 encabezadas por su Director R. P. Andres d’Farrell.
42	Postuladoría de la Curia de La Plata – firman el Pro-Vicario General Antonio Macchioli; el Fiscal Andrés Calcagno y 4 curiales más.
43	Postuladoría de la Parroquia de San Ponciano La Plata – firman el Rector P. Prot. Ap. Mons. Federico Julio Rasore y 4 auxiliares.
44	Parroquia de San José – La Plata – firman el Párroco Pbro. Santiago Leitz y 2 auxiliares.
45	Seminario de La Plata – firman 124 encabezados por su Rector P. Dr. Zenobio Guiland y 8 Profesores.
46	Parroquia de San Fernando, Dióc. La Plata – firman 208 encabezados por el Párroco P. León Galarza.
47	Apostolado de la Oración – Miramar – Dióc. La Plata – firman 57 encabezados por su Director P. José De Luca.
48	Apostolado de la Oración de Ramos Mejiá – Dióc. La Plata – firman 47.
49	Apostolado de la Oración – Bahía Blanca – Dióc. La Plata – firman 125 encabezados por el Vicario Foráneo P. Pacella.
50	Apostolado de la Oración de la Parroquia del Pilar – Dióc. La Plata – firman 77 encabezados por el cura Vicario P. Silvio Braschi.
51	Apostolado de la Oración – Ayacucho – Dióc. La Plata – firman 42 encabezados por el Director Juan Otamendi Pbro.

52	Apostolado de la Oración – Adrogué – Dioc. La Plata – firman el Director P. Juan Piaget y 105 miembros.
53	Apostolado de la Oración de caballeros – Bernal – Dióc. La Plata – firman el Director P. Esteban Ponto y 52 miembros.
54	Apostolado de la Oración de Arrecifes – Dióc. La Plata – firman 16 encabezados por el Vice-director Mariano Guerra.
55	Comisión directiva del Apostolado de la Oración de Junín – Dióc. La Plata – firman 13 encabezados por el Director Vicente Vieira P.
56	Apostolado de la Oración – Dolores – Dióc. La Plata – firman 190 encabezados por el Director Juan B. Campagne Pbro.
57	Apostolado de la Oración – Campana – Dióc. La Plata – firman 48 encabezados por el Director Pbro Jesús Dominguez.
58	Apostolado de la Oración – Parroquia San Vicente Ferrer – Dióc. La Plata – firman 14 encabezados por el Director Argimiro González Pbro.
59	Apostolado de la Oración – Parroquia de San Franc. Javier – Ramalho – Dióc. La Platata – firman el Director Pbro. Manuel Olagüé más 16 miembros.
60	Apostolado de la Oración y Damas de Caridad de la Parroquia de Azul – Dióc. La Plata – firman 154 encabezados por su Director César Cáneas Pbro.
61	Junta directiva de Apostolado de N. S. del Carmen – General Rojo – firman el Director más 6 dirigentes.
62	Apostolado de la Oración de la Parroquia de la Inmaculada – Morón – Dióc. La Platata – firman 334.
63	Congregación Mariana – Hermanos Maristas – Luján – Dióc. La Plata – firman 35.
64	Asociación obrera de la S. da Familia – Córdoba – Dióc. Córdoba – firman 241.
65	Congregación de N. S. de Lourdes y San José para jóvenes – Córdoba – Dióc. Córdoba – (unidos a la asociación obrera de la S. da Fam.) – firman 29.
66	Congregación Mariana de la Inmaculada y S. Luis Gonzaga – Seminario Conciliar – Córdoba – firman el Director Mons. Dr. Luis Alvarez más 62 miembros.
67	Congregación de la Inmaculada y S. Luis – Iglesia de La Compañía – Córdoba – firman el Director R. P. Juan Castillejo S. J. mas 87 miembros.
68	Apostolado de la Oración de Villa Devoto – Dióc. Córdoba – firman 322.
69	Comunidad Dominicana – Córdoba – Dióc. Córdoba – firman 9.
70	Comunidad Franciscana – Córdoba – Dióc. Córdoba – firman 9.

71	Comunidad de Padres Escolapios – Córdoba – Dióc. Córdoba – firman 30.
72	Comunidad Mercedaria – Córdoba – Dióc. Córdoba – firman el Ex.mo Mons. Raimundo Harrison – Episcopus Podaliensis, más 33.
73	Comunidad Salesiana – Córdoba – Dióc. Córdoba – firman 21.
74	Religiosos del Corazón de Maria – Córdoba – Dióc. Córdoba – firman el Superior R. P. Ant. M. Pérez más 7 religiosos.
75	Comunidad Capuchina – Córdoba – Dióc. Córdoba – firman 6.
76	Religiosas de la S. da Familia – Córdoba – firman 8.
77	Religiosas de N. S. de la Misericordia – Córdoba – firman 28.
78	Religiosas Carmelitanas – Córdoba – firman 20.
79	Religiosas Dominicanas del Monasterio Santa Catalina – Córdoba – firman 33.
80	Religiosas Terciarias Carmelitanas – Córdoba – firman 33.
81	Religiosas Adoratrices (Argentinas) – Córdoba – firman 25.
82	Religiosas Adoratrices (Españolas). Córdoba – firman 36.
83	Religiosas Concepcionistas (Casa cuna). Córdoba – firman 13.
84	Religiosas Esclavas del Sdo. Corazón (Argentinas) – Córdoba – firman 59.
85	Religiosas Franciscanas enfermeras – Córdoba – firman 14.
86	Religiosas Franciscanas – Córdoba – firman 33.
87	Religiosas Concepcionistas – Córdoba – firman 32.
88	Religiosas Dominicanas – Córdoba – firman 31.
89	Religiosas de la S. da Família – Córdoba – firman 12.
90	Religiosas Mercedarias – Córdoba – firman 39.
91	Apostolado de la Oración – Residencia de Córdoba – firman 351.
92	Congregación Artesanos de San José – Córdoba – firman 151.
93	Congregación de N. S. de Lourdes y San José – Señoras – firman 197.
94	Apostolado de la Oración – Parroquia de N. S. de la Concepción – Rio Cuarto – Dióc. Córdoba – firman el Director Pbro Francisco F. Ferreyra más 153 miembros.
95	Apostolado de la Oración – Parroquia de Oliva – Dióc. Córdoba – firman el Director Pbro. Rafael Fernández más 292 miembros.
96	Parroquia de Villa Brochero – Dióc. Córdoba – firman el Sr. Cura, más 55 feligreses.
97	Parroquia de Moldes – Dióc. Córdoba – firman el Sr. Cura, más 56 feligreses.
98	Apostolado de la Oración – Seminario Bonaerense – Villa Devoto – Buenos Aires – firmada por el R. P. Diretor José M. Ponce de León y la junta directiva compuesta por 13 miembros.

99	Apostolado de la Oración – Obispo Trejo – Dióc. Córdoba – firman 368.
100	Parroquia de Nampacho 177 firmas, encabezadas por Fray Ramón Harrison Obispo titular de Podalia.
101	Carta firmada pur Francisco Proñonosa S.J., diretor de la Congregación de la Inmacuada y San Luiz Gonzaga de Santa Fé (Diócesis).
102	Congregación de la Inmaculada y San Luis Gonzaga – Santa Fé – firmas 102.
103	Carta de la Congregación de N.stra S.a de los Milagras de la Inmaculada de Santa Fé – firman 155.
104	Carta del Rector, profesores y alumnos del Colegio de la Inmaculada de Santa Fé – firman 44.
105	Parroquia de N. S. del Carmen – Santa Fé – firman 100 fieles.
106	Parroquia de N. S. de Guadalupe del Seminario de Santa Fé – firman 81.
107	Parroquia de Reconquista de Santa Fé (Diócesis) firman 359.
108	Parroquia del S. do Corazón de Paraná – firman 510 feligreses (Entre Rios).
109	Seminario Conciliar de Paraná (Dióc. Entre Rios) – firman el Director Pbro. José Zaninetti y 10 más.
110	Apostolado de la Oración de señoras de la Catedral de Paraná – firman 56 miembros.
111	Apostolado de la Oración del Liceo-Pensionado del S. Corazón de Jesús – firman 73 (Entre Rios).
112	Parroquia de los Stos. Justo y Pastor – Colón (Entre Rios) – firman 84.
113	Parroquia de N. S. de Orangú – Victoria (Entre Rios) 140 firmas.
114	Parroquia de Diamantes (Entre Rios) 74 firmas.
115	Consulado de la Rep. Del Uruguay de la Paz (Entre Rios) 17 firmas.
116	Parroquia del Perpetuo Socorro, – firman el Cura José Rebagliati, Jefe de Policia, el Juez de Paz, Gerardo Avila, y 23 más.
117	Parroquia de Sta. Ana – Crespo – (Entre Rios) – firman el Cura Conrado Hununel y 135 feligreses.
118	Parroquia de Valle Maria (Entre Rios) – firman 59.
119	Parroquia de la Concepción – Uruguay – firma el Cura S. Hamineto y 45 feligreses.
120	Apostolado de la Parroquia de Villa Lisa – (Entre Rios) – firman 53.
121	Hijas de Maria de la Parroquia de Villa Lisa – (Entre Rios) – firman 9.
122	Cofradia del S.mo de Villa Elisa – (Entre Rios) – firman 20.
123	Parroquia de Santa Rosa de Villaguay – (Entre Rios) 654 feligreses.
124	Apostolado de la Oración de Concordia (Entre Rios) firma el Director Pbro. F. Muro y 19 más.
125	Asilo de Huérfanas de Concordia (Entre Rios) dirigido par las Religiosas Merceclarias – 53 firmas.
126	Parroquia de José de Gualaguaychú – firman el Cura y 257 feligreses.
127	Carta del Apostolado de la Parroquia de San Augustin – San Juan (Dióc. De Cuyo) firmada pur el Director Pbro. Alonso Fernández y 12 miembros.

128	Firmas de Religiosas de Varias Congregaciones: firman: 11 Religiosas – San Juan (Dióc. Cuyo).
129	Consejo particular de Señoras de la Sociedad de San Vicente de Paul. San Juan (Dióc. de Cuyo) firman 10.
130	Asociación de Hijas de Maria del S.mo Rosario. San Juan (Cuyo) firman la Presidenta y 71.
131	Profesorado de San Juan (Dióc. de Cuyo) 105.
132	Señoras de la feligresa de San Juan (Dióc. de Cuyo) firman 115.
133	Apostolado de la Oración del Convento de San Francisco de Santiago del Estero (Dióc. de Santiago del Estero) firman el Director Fray Benito Corses y 93 miembros.
134	Apostolado de la Oración de Religiosos Esclavas del S. do Corazón – Colegio de Belén – Dióc. Santiago del Estero – firman 110 miembros.
135	Apostolado de la Oración del Centro de la Merced – Santiago del Estero – firman 458.
136	Sociedad potectora del Buen Pastor – Santiago del Estero – firman 150.
137	Sociedad de San Vicente de Paul – Santiago del Estero – 258.
138	Congregación de N. S. del Buen Viaje – Mendoza (Dióc. de Cuyo) – firman 367 miembros.
139	Apostolado de la Oración del Templo de Santo Domingo – Tucumán (Dióc. de Tucumán – firman el Director Pbro J. Battista y 143 miembros.
140	Apostolado de la Oración de la Parroquia del S.do Corazón de Buenos Aires – firman 297.
141	Apostolado de la Oración de la Parroquia de San Cristóbal – 85 firmas.
142	Apostolado de la Oración del Centro de la Compañía de Jesús de Santa Fé – firman 776.
143	Sociedad de Damas de Misericordia – Buenos Aires – firman 389.
144	Apostolado de la Oración de Navarro (Dióc. La Plata) firman el Director Pbro. Francisco Galván y 37.
145	Apostolado de la Oración de la Parroquia de Coronel Pringles (Dióc. La Plata) – firman el Director y 111.
146	Apostolado de la Oración de la Parroquia de Rauchu - Dióc. La Plata – firman el Director Pbro. Gumersindo Aguilar y 90.
147	Apostolado de la Oración de “Tres Arroyos” – Dióc. La Plata – firman 151.
148	Apostolado de la Oración de la Parroquia de San Carlos – Buenos Aires – firman 619.
149	Colegio de San Francisco de Sales de las Hermanas de Maria Auxiliadora – firman 18 Religiosas y 257 Alumnas.
150	Carta Postulatoria de Ex.mo Mons. Iulio Campero, Obispo de Salta – Rep. Argentina.
Paraguay	
Nº	Autor/local

1	Carta del S. Presidente de la República del Paraguay. Firma José P. Guggiari Presidente.
2	Carta del Sr. Arzobispo de Asunción – Firma Juan Sinforiano Arzobispo.
3	Firmas de 31 sacerdotes encabezados por D. Hermenegildo Roa, Vicario General, más la firma de 7 personas.
4	Firmas de magistrados y jefes en número de 63 encabezadas por los Ministros del Interior, de Hacienda y de Guerra y Marina.
5	Firmas de 35 Magistrados y personajes civiles encabezadas por el intendente municipal.
6	Firmas de 49 seminaristas encabezadas por Juan Benitez.
7	Parroquia de la Catedral, Asunción – firman 198 personas.
8	Parroquia de la Encarnación, Asunción, - firman 471 personas.
9	Santuario de Cristo Rey, Asunción – firman 1206 personas encabezadas por el P. Felipe Lérica S. J. superior.
10	Capilla del Perpetuo Socorro, Asunción – firman 158 personas.
11	Oratorio de San Francisco, Asunción – firman 343 personas, encabezadas por Fr. Vicente Agolas Com. De Tierra Santa.
12	Colegio San José, Asunción – firman 113 personas.
13	Colegio Maria Auxiliadora, Asunción – firman 482 personas, encabezadas por Sor Catalina Croce M. f.
14	Colegio de la Compañía de Santa Teresa de Jesús – firman 187 personas, encabezadas por Manuela de Jesús Aldasoro.
15	Colegio de HH. de la Caridad “La Providencia”, Assunción – firman 140 personas, encabezadas por la Hermana María.
16	Asilo Nacional de las HH. De la Caridad, Asunción – firman 408 personas, encabezadas por la Hermana Rafaela.
17	Parroquia de Villa Encarnación, funda por el P. Roque González – firman 875 personas.
18	<i>Las antiguas misiones</i> – Parroquia de San Juan Bautista de las Misiones. Parroquias de San Miguel, Florida y San Juan – firman 2765 personas encabezadas por el P. Gabino Rojas.
19	Parroquia de Villarrica del Espiritu Santo – firman 4317 personas encabezadas por el P. Marcial Colman.
20	Parroquia de Concepcion – firman 131 personas.
21	Parroquia de Villeta – firmas 590 personas encabezados por el personal directivo y docente de la Escuela.

22	Parroquia de San Lorenzo de la Frontera – firman 180 personas encabezadas por el P. Abella Parra.
23	Parroquia de San Antonio – firman 109 personas encabezadas por el Comisario.
24	Parroquia de Lambrare – Firman 177 personas encabezadas por el P. Abella Parra.
25	Parroquia de Humaitá – firman 150 personas.
26	Parroquia de Laureles – firman 409 personas.
27	Parroquia de Cangó – firman 571 personas.
28	Parroquia de Zobati – firman 376 encabezadas por todas las Autoridades del pueblo.
29	Parroquia de Horqueta – firman 771 personas encabezadas por todas las Autoridades del pueblo.
30	Parroquia de Belén – firman 205 personas encabezadas por el P. Rafael Maggi.
31	Parroquia de Caazapá – carta firmada por el Pbro. Guillermo Diaz y seguida por 737 firmas.
32	Parroquia de Ajos – firman 772 personas encabezados por el P. Isidro Ojeda.
33	Antiguas Misiones jesuíticas, Parroquias de Santa María y Santa Rosa – firman 1747 personas.
34	Parroquia de San Estanislao – firman 673 personas, encabezadas por todas las Autoridades del Pueblo.
35	Parroquia de Caraguatay – firman 515 personas.
36	Parroquia de Yegros – firman 886 personas.
37	Parroquia de Yuty – firman 6506 personas, encabezadas por el P. Pedro Fariña.
38	Parroquia de Barrero Grande – firman 441 personas.
39	Parroquia de Itá – firman 725 personas, encabezadas por todas las Autoridades del Pueblo.
40	Parroquia de Itapuá – firman 465 personas, encabezadas por el Padre Virgilio Roa.
41	Parroquia de S. Lorenzo del Campo Grande – Carta firmada por 946 personas, encabezadas por todas las Autoridades del pueblo.
Uruguai	
Nº	Autor/local
1	Carta del Ex.mo Sr. Arzobispo de Montevideo, Dr. Juan Francisco Aragone.
2	Carta del E.mo Sr. Obispo de Uruguayana, José Pinheiro.
3	Vicario General, y miembros de la Curia Eclesiástica de Montevideo – 16 firmas.
4	Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús – 32 firmas.
5	Hijas de María (Vicentinas) – 78 firmas.
6	Hijas de la Caridad de S. Vic. de Paul – 73.
7	Congregación Mayor de la Inmaculada y San Luis (Colegio Seminario S. J. Montev.) – 271.
8	Outras firmas – 32.
9	Parroquia de Maria Auxiliadora: Confradia del SS.mo (Caballeros) – 31.

10	Alumnos artesanos (Talleres D. Bosco) – 105.
11	Centro D. Bosco – 29.
12	Compañía S. Luis – 36.
13	Hijas de María – 40.
14	Devotas de Maria Auxiliadora – 34.
15	Guardia de Honor del Sg.do Corazón – 35.
16	Damas – 155 firmas.
17	Damas Católicas – 230 firmas.
18	Religiosas y Colegio de S. Teresa de Jesús – 192.
19	Hijas de María (Parroquia S. Francisco – 259+58
20	Colegio de los Padres Bayoneses – 146.
21	Religiosas del S. Corazón – 35 – Alumnas – 170.
22	Congreg. Inmaculada y San Juan Berchmans – 134.
23	Hijas de María (Parroquia Aguada) – 101.
24	Religiosas de la Visitación – 36.
25	Carta Postuladoría del Ex.mo Sr. Obispo de Salto (Uruguay) D. Tomás Gregorio Camacho.
Brasil	
Nº	Autor/local
1	Postulação da Diocese de Uberaba, firmada pelo bispo diocesano, D. Luis Maria de Sant'Anna.
2	Postulação da Diocese de Guascupé, firmada pelo bispo diocesano, D. Ranulpho da Silva Farias.
3	Postulação da Diocese de Sorocaba, firmada pelo bispo diocesano, D. José Carlos de Aguirre.
4	Postulação da Diocese de Belo Horizonte, firmada pelo Arcebispo D. Antonio Dos Santos Cabral.
5	Postulação da Pia Sociedade das Missões da Região brasileira, firmada pelo Superior da mesma, P. João Jop Rhia.
6	Postulação da Província Meridional da Companhia de Jesus no Brasil, firmada pelo seu Preposto, P. Pedro Lenz S. J.
7	Postulação da Diocese de S. Maria, firmada pelo Pro-Vigario Capitular, Mons. Aloyzio Scortegagna.
8	Postulação da Parochia de Ihuhy, firmada pelo Parocho, Mons. Armando Teixeira, e 75 parochianos.
9	Postulação da Cidade de Santa Maria, firmada pelo Pro-Vigario Geral, Mons. Luis Scortegagna, 16 sacerdotes e 97 parochianos.
10	Postulação da Intendência Municipal de Santa Maria, firmada pelo Intendente Manoel Ribas.

11	Postulação do Dr. Francisco Mariano da Rocha, laureado pela Universidade do Rio de Janeiro (Brasil), Presidente do Conselho Regional da União da juventude Cadente do Conselho Regional da União da juventude Catholica, na Diocese de Santa Maria e firmada pelo mesmo.
12	Postulação do Comité “pro Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz e Socios”, em Santa Maria, firmada pelo Presidente Laurentino Tagliari e pelo Secretario Francisco de Assis.
13	Postulação da Congregação Mariana de N. Senhora de Assunção dos Moços alemães da Cidade de Porto Alegre, firmada pelo Presidente P. José Hutter, S. I., pelo Secretario Alexandre Goecke e por 33 congregados.
14	Postulação do E.mo Snr. D. Becker, Arcebispo de Porto Alegre, firmada pelo mesmo.
15	Postulação da Congregação Mariana, Mediatrix de todas as graças, de Santa Maria, assignada pelo diretor P. Eduardo Walter, pelo prefeito Benjamin Moro e M. Tusizan.
16	Postulação do Municipio de Ijuhi, Rio Grande do Sul.
17	Postulação da Intendencia do Municipio de Ijuhi, Rio Grande do Sul, assignada pelo intendente Lurrael Barros, e por outras autoridades.
18	Postulação do parcho, parochianos, Congregação Mariana e Apostolado da Oração de Novo-Hamburgo e firmada pelo parcho José Blocmelhe S.J. [em baixo do nome do pároco, está grifado, à lápis, uma correção ao nome, provavelmente realizada por Jaeger]
19	Postulação do P. João Sop. Ptm. Parcho de Dafle-Veneta, diretor de três centros do Apostolado da Oração na dita parochia e director da Pia União de filhas de Maria, firmada pelo mesmo padre.
20	Postulação da Congregação de N. Snra. da Gloria de Porto Alegre, firmada pelo Prefeito da 1.a Secção Francisco Machado Carrion, pelo 1.o e 2.o Assistentes da mesma Secção pelo Secretario, por 5 consultores e o 2 congregados da Sec. 1.a; pelo Prefeito da 2.a Secção Geraldo Octavio Rocha, pelo 1.o e 2.o Assistentes, Secretario, 3 consultores e 1 congregado desta mesma Secção.
21	Postulação da Congregação Mariana, da Pia União de S. Vicente, e da Pia União dos Moços Católicos; firmada (de parte da Congregação Mariana) pelo Director, Mons. Enrique Rech; pelo Presidente Miguel M. Abil Juahar, pelo 1.o Secretario Darcy de Berbiquén; pelo Tésoureiro Vicente Bisogno; (de parte da P. União de S. Vicente) pelo Presidente Dr. José Lisboa Netto; pelo Secretário Waldomiro Rodrigues de Lima; de parte da Pia União de Moços Catolicos) pelo Director P. Leopoldo Kuhn; pelo Presidente Balthazar G. Barbosa; pelo Secretário Darcy de Berbiquén.
22	Postulação do Ver.mo Padre Damasco Conde, Párocho da Cidade de Caçapava na Diocése de Santa Maria no Brasil; firmada pelo mesmo.

23	Postulação da Congregação Mariana de N. Sñra. Rainha dos Apóstolos, da Catedral de Santa Maria e da Congregação Mariana da Imaculada Conceição do Gimnásio de Sant’Ana; firmada por Luiza Motta, Presidente da Congregação Mariana da Imaculada Conceição e pela Presidenta Palmira Fernandes, da Congregação de N. Snra. Rainha dos Apóstolos.
24	Postulação dos ex-alunos dos Irmãos Maristas de Porto Alegre, membro da Associação de S. Vicente de Paulo “Venerável Champagnat”; firmada por I. Bandeira, Presidente. Por Hermes Smith, Secretário; Onellio Velloro da Silveira, Tesoureiro; e por 10 membros.
25	Postulação da Congregação Mariana, no Gimnasio N. A. do Rosario, em Porto Alegre, firmada por 49 congregados.
26	Postulação do Irmão Maria-Adrien, Superior – Provincial dos irmãos Maristas, no Rio G.de do Sul, Brasil, firmada pelo mesmo.
27	Postulação do Padre Salesiano Teophilo Iworz, Reitor do Lyceo Municipal “Maria Auxilio dos cristãos” de Bagé, Rio Grande do Sul, firmada pelo mesmo.
28	Postulação dum Centro do Apostolado da Oração, firmada pelo parcho Mons. Henriche Rech, pela presidente e pela secretaria, e duma Congregação Mariana, firmada pelo Director Mons. Henrique Rech, pela presidente e pela secretaria.
29	Postulação dos Congregados da Congregação Mariana da “Mãe do Sahada” da cidade de Porto Alegre firmada por Aharo Magalhães, Prefeito: Acc. Ramtronda, 1.o Assistente; Adolpho Junior; 2.o Assistente; Paulo de Barros Selini, Secretaro; Ermani Pilla e Edmundo Marques, Consultores; P.e Werner, em lugar do Director, p.e Mühlen S.J.
30	Postulação dos Membros do Apostolado da Oração da Parochia de S. Leopoldo, na Archidiocese de Porto Alegre; firmada pelo Director, P.e Alfredo Bley S. J.
31	Postulação dos Membros da Congregação Mariana da Parochia de S. Leopoldo, na Archidiocese de Porto Alegre; firmada pelo Presidente, P.e Alfredo Bley S. J.
32	Postulação dos Membros do Apostolado da Oração entre as senhoras, na Parochia de S. Leopoldo, na Archidiocese de Porto Alegre; firmada pelo Director, P.e Alfredo Bley S. J.
33	Postulação dos Membros da Congregação Mariana da Virgem da Assumpção, do Seminario Maior de S. Leopoldo, na Archidiocese de Porto Alegre; firmada pelo P.e Antonio Schimöller S. J. Director; Pedro Stoellen, Prefeito; Guirino Joachim Bin, 1.o Assistente. Bernardo Marllmann, 2.o Assistente; Aloysio Gonzaga de Carvalho, Secretario; Fioravante Trevisan G. S. M.; Pedro Protasio Wastowski, Cesarda Cunha Vasconcellos, Consultores; Arno Antomtsch, tesoureiros; e 69 congregados.

34	Postulação dos Membros da Congregação Mariana da “Virgem Immaculada” do Seminário Menor de S. Leopoldo, na Archidiocese de Porto Alegre; firmada pelo P.e Estevam Muser S. J., Presidente; Alverto Reichert, Prefeito, e 108 Congregados.
35	Postulação dos Membros da Congregação Mariana “Mãe tres vezes Admiravel” de Porto Alegre; firmada pelo P. Jorge Sedelmayr S. J., Director e 90 congregados.
36	Postulação da Diocese de Santos, firmada pelo bispo diocesano, D. José Maria.
37	Postulação da Diocese de Porto Nacional, firmada pelo bispo diocesano, Frei Domingo Carrérot.
38	Postulação da Diocese de Pesqueira, firmada pelo bispo diocesano, D. José de Oliveira Lopes.
39	Postulação da Diocese de Pouso Alegre, firmada pelo bispo diocesano, D. Octavio Chagas de Miranda.
40	Postulação da Prelazia de Foz do Iguassú, firmada pelo Administrador Apostolico da mesma, Mons. Guilherme Maria Philetzk.
41	Postulação da Diocese de Cafelandia, firmada pelo bispo diocesano, D. Attico Eusebio da Rocha.
42	Postulação da Diocese de S. Luís de Caceres, firmada pelo bispo diocesano, D. Luís Maria Galibert.
43	Postulação da Diocese de Campinas, firmada pelo bispo diocesano, D. Francisco de Campos Barreto.
44	Postulação da Archidiocese de Marianna, firmada pelo Arcebispo Metropolitano, D. Helvecio Gomes de Oliveira.
45	Postulação da Diocese de Juiz de Fora, firmada pelo bispo diocesano, D. Justino de Sant’Anna.
46	Postulação da Diocese de Jacarezinho, firmada pelo bispo diocesano, D. Fernando Tadei.
47	Postulação da Diocese de Joinville, firmada pelo bispo diocesano, D. Pio Freitas.
48	Postulação da Diocese de Curitiba, firmada pelo bispo diocesano, D. João Francisco Braga.
49	Postulação da Diocese de Ribeirão Preto, firmada pelo bispo diocesano, D. Alberto José Gonçalves.
50	Postulação da Archidiocese de Diamantina, firmada pelo Arcebispo de mesma, D. Joachim Silveira de Sousa.
51	Postulação da Diocese de Taubaté, firmada pelo bispo diocesano, D. Epaminondas Nunes de Avila e Silva.
52	Postulação da Diocese de Caetité, firmada pelo bispo diocesano, D. Juvencio Britto.
53	Postulação da Vice-Provincia Brasileiro – Allemã da Congregação do Santissimo Redemptor, firmado pelo Vice-Provincial da mesma, P.e José Francisco Waud, C. SS. R.
De outras partes do mundo (Ex aliis orbis regionibus)	
Nº	Autor/local
1	Litterae E.mi ac Rev.mi Card. Faulhaber, Archiepiscopi Monacensi, nominee Episcoporum Bavariae.

2	Litterae Ex.mi ac Ver.mi Francisci Hennemann, Episcopi Coptitan. Praef. Ap.ci Districtus centralis Promontorii Bonae Spei.
3	Litterae Rev.mi P. Petri Resch P. S. M., Rectoris Generalis Pallottinorum.

Fonte: RITI, 1934, p. 627-650.

Analisando o quadro acima, o primeiro ponto que chama atenção é a imensa superioridade do número de cartas enviadas da Argentina, que supera os envios de todos os outros países mesmo quando somados. Embora não haja uma resposta clara do porquê dessa disparidade, penso que o fato da causa ter sido iniciada em Buenos Aires, em 1629, e ter sido retomada após o encontro da documentação no Archivo General de la Nación, tenha desempenhado papel importante. Além disso, um jesuíta atuante no país, José María Blanco, foi o responsável pela análise desses manuscritos, e pela peregrinação, com a relíquia do coração de Gonzáles, recém vinda de Roma, por muitos lugares da Argentina, o que, certamente, foi crucial para a construção de uma devoção popular.

Quanto aos responsáveis pelos envios das missivas, há, inicialmente, uma exposição de nomes de destaque da política local, como o poder executivo, municipalidade e justiça de Córdoba, Santa Fé e San Juan; e do clero, como os arcebispos e bispos de La Plata, Córdoba, Santa Fé, San Juan e outros locais. Além disso, o então presidente do Superior Tribunal de Justiça, M. S. Salatín. Na sequência, após o recomeço da numeração, é apresentada uma ampla gama de grupos, desde a Cúria da diocese de Santa Fé, passando por seminários, colégios (cujo destaque vai para o de Colegio del Salvador, da Companhia de Jesus, localizado em Buenos Aires), congregações, muitos apostolados da oração, paróquias, comunidades, religiosos e religiosas, confrarias etc. Elas são dispostas em uma certa ordem por diocese, partindo de Buenos Aires e incluindo La Plata, Córdoba, Santa Fé, Entre Rios, Cuyo e Tucumán.

Os locais com maior número de assinaturas foram a Congregación de la Buena Muerte, da Iglesia del Salvador (dos jesuítas, em Buenos Aires), com 1534 assinaturas; da Sociedad española de la Virgen del Pilar, de Buenos Aires, com 1054; do Apostolado de la Oración do Centro da Companhia de Jesus, de Santa Fé, com 776; do Apostolado de la Oración del Colegio del S. do Corazón, de Buenos Aires, com 699 assinaturas. Também a Paróquia de Santa Rosa de Villaguay, de Entre Rios, com 654 assinaturas; o Apostolado de la Oración da Paróquia de San Carlos, de Buenos Aires, com 619; o Apostolado de la Oración da Paróquia Santa Cruz, de Buenos Aires, com 582 assinaturas; e a Paróquia do S. do Corazón de Paraná, de Entre Rios, com 510.

Com o somatório de todos os envios, se chega ao número aproximado de 27.195 assinaturas enviadas da Argentina para a Congregação em Roma. Se percebe que, apesar da presença de algumas autoridades civis a rogar pela causa (como o Cabildo Metropolitano de Buenos Aires, o poder executivo de Córdoba, e o Superior Tribunal de Justiça), a imensa maioria das cartas foi enviada por grupos católicos específicos, como apostolados da oração, religiosas e religiosos, além de congregações.

O grande número de apostolados da oração parece indicar uma forma de espiritualidade historicamente situada, em que os papéis dos grupos eram importantes para a sociabilidade nas paróquias, e para a união para causas. Os envios mais expressivos também são foram feitos das principais províncias argentinas, como Buenos Aires, Córdoba, Santa Fé, La Plata, Misiones e Entre Rios, que, provavelmente foram os locais onde a propaganda da imagem dos “mártires” foi mais intensa.

Partindo para o Paraguai, se percebe uma configuração bastante diferente dos envios com relação aos da Argentina. Primeiramente, o então presidente do país, José Patricio Guggiari¹³², é o primeiro listado, o que fornece um nome simbolicamente importante para defender a causa. Outros nomes relevantes do governo paraguaio também assinaram em nome da beatificação, como os Ministros do Interior, da Fazenda, da Guerra e Marinha (63 indivíduos, para ser mais exato), além de 35 magistrados e “personajes civiles” (provavelmente integrantes da administração local), que foram encabeçados pelo intendente municipal José P. Guggiari. De forma mais clara que a Argentina, portanto, o governo paraguaio esteve diretamente empenhado em levar adiante o processo de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, fato compreensível pelo fato do primeiro ter nascido no Paraguai, o que certamente desempenharia um papel central para a construção de uma imagem de destaque do país na região, caso o primeiro santo nascido na América fosse reconhecido como tal pela Igreja.

Além disso, a estrutura eclesiástica paraguaia e a comunidade dos fiéis também esteve particularmente empenhada na promoção de Gonzáles. Embora o número total de cartas enviadas à Congregação seja notavelmente menor que o da Argentina, a quantidade de assinaturas em cada grupo foi consideravelmente maior. Partindo da carta do então Arcebispo de Assunção, Juan Sinfiriano Arzobispo, é apresentada uma ampla gama de colégios e paróquias que pediram pela causa. Os locais com mais assinaturas foram a paróquia de Yuty,

¹³² José Patricio Guggiari Corniglione, nascido em Assunção, no Paraguai em 1884, e morto em Buenos Aires, Argentina, em 1957, foi político do Partido Liberal paraguaio, e presidente do país entre 1928 e 1932. Em 1931, após uma repressão sangrenta a manifestações, ele abandonou o cargo para ser julgado pelo parlamento do país, e, após ser absolvido, voltou para a presidência.

com 6506 assinaturas, a paróquia de Villarrica del Espiritu Santo, com 4317 assinaturas; as paróquias de San Miguel, Florida e San Juan, contando com 2765 assinaturas. Também as paróquias de Santa María y Santa Rosa (apontadas como “Antiguas Misiones jesuíticas”, com 1747 assinaturas; o Santuario de Cristo Rey, Asunción, com 1206 assinaturas, a paróquia de S. Lorenzo del Campo Grande, firmada por 946 personas, e que afirma incluir todas as autoridades do povoado, a paróquia de Villa Encarnación (que teria sido fundada por Gonzáles), com 875 pessoas; a paróquia de Yegros, com 886 assinaturas.

No geral, as cartas com mais de 400 a 600 assinaturas foram bastante comuns, o que levou ao número aproximado de 29.933 assinaturas do Paraguai solicitando pela beatificação, que superou o número total das argentinas, mesmo com um número menor de cartas. Isso demonstra uma mobilização de grandes grupos paroquiais no país, em vez de apostolados da oração e grupos menores, como na Argentina, e um claro esforço de grande parte do clero local para angariar assinaturas de muitos paroquianos. Além disso, a presença de parte da cúpula do governo civil nacional demonstra a unidade em torno da causa de Gonzáles, com a percepção do poder simbólico, para o espírito nacional, que poderia ser alcançado pela subida dele às honras dos altares.

Na sequência, o Uruguai, que, como mencionado anteriormente, foi o país com menor número de cartas enviadas, e com dados menos organizados. A figura de maior destaque do país a escrever para a Congregação foi o então Arcebispo de Montevideu, Juan Francisco Aragone, e é acompanhada por figuras ligadas ao meio religioso, sem aparecer nomes de autoridades civis, como nos países anteriores. O restante das cartas é de bispos, padres, congregações, e outros grupos mais obscuros, como “Damas”, “Damas católicas” e “Outras firmas”, que não permitem o mapeamento de sua origem. Esse, aliás, é um problema em todos os dados do Uruguai presente nessa sessão, e foram poucas as entradas com dados específicos da cidade de envio das cartas, paróquia etc.

Os envios com maior número de assinaturas foram da Congregación Mayor de la Inmaculada y San Luis, do Colegio Seminario S. J. Montevideo, com 271 assinaturas; as Hijas de María, da paróquia São Francisco, com um número de firmas indicado como 259+58, sem explicação do motivo da separação; as Religiosas del S. Corazón, com 35, e as Alumnas, com 170 assinaturas; os Alumnos artesanos do Talleres D. Bosco, com 105 assinaturas. Todas as assinaturas levam ao número aproximado de 2296 indivíduos do Uruguai solicitando a beatificação de Gonzáles.

Esse número, consideravelmente inferior ao dos países anteriores, precisa levar em consideração o tamanho do Uruguai, mas não altera o fato do menor cuidado no envio das

informações para a Congregação, que pode indicar um esforço menos efetivo para a construção de uma devoção a Gonzáles e companheiros no país.

Por fim é apresentado o Brasil, que teve poucas cartas de autoridades civis enviadas, e teve a promoção da causa realizada, especialmente, por jesuítas sediados no Rio Grande do Sul, como Teschauer e Jaeger. Embora com bons dados sobre os envios, sobre a função e local de cada sujeito, em muitas das entradas não foi inserido o número de assinaturas recolhidas, o que dificulta um cálculo do número total de indivíduos que assinaram. Citações como “Postulação do Municipio de Ijuhi, Rio Grande do Sul”, “Postulação da Intendência do Municipio de Ijuhi, Rio Grande do Sul, assignada pelo intendente Lurrael Barros, e por outras autoridades”, ou a referência apenas aos nomes dos grupos, fornecem poucas informações para uma quantificação mais precisa. Não parece, porém, ter havido envio de assinaturas por grandes comunidades, como ocorrido no Paraguai. Novamente, como a Argentina, há a citação, para o caso do Brasil, a grupos específicos de apostolado da oração, congregações, seminários, paróquias etc. que enviaram missivas.

Chama atenção a apresentação de uma carta enviada por um Comitê “pró Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz e Sócios”, da cidade de Santa Maria, que foi assinada pelo Presidente Laurentino Tagliari e pelo Secretário Francisco de Assis. Isso aponta para mobilizações mais intensas em certos locais, preocupados em fornecer uma base de apoio para a beatificação. Santa Maria, especificamente, enviou sete cartas à Congregação, o que indica um núcleo importante para a propaganda local da imagem de Gonzáles. Outras cidades do Rio Grande do Sul a escrever missivas foram Porto Alegre, São Leopoldo, Ijuí, Caçapava, Bagé, as duas primeiras sendo locais onde Teschauer, Jaeger e diversos outros jesuítas atuavam de forma vigorosa, e onde a propaganda da memória de Gonzáles foi mais acentuada. É preciso destacar a assinatura de Pedro Lenz, primeiro provincial da Província Meridional da Companhia de Jesus no Brasil após a restauração da Ordem, o que reforça o esforço da Ordem nos trabalhos.

Com um levantamento aproximado, se poderia falar entre 650 e 700 assinaturas enviadas pelo Brasil, número que, apesar de baixo em comparação aos países anteriores, precisa levar em consideração a preponderância da causa de Gonzáles, Rodrigues e Castillo especialmente no estado do Rio Grande do Sul, que foi o espaço onde eles desenvolveram importantes atividades missionárias, e onde foram mortos, sem uma influência tão grande nos outros estados do país (com exceção do interior do Paraná, que foi um campo reducional de destaque da Companhia de Jesus).

Mesmo assim, há a citação a cartas de diversos locais do Brasil, que foram enviadas, especialmente, por bispos de dioceses. Vão aparecer nomes de cidades como Belo Horizonte

(MG), Uberaba (SP), São Luís de Cáceres (atual Cáceres, MT), Foz do Iguaçu (PR), Cafelândia (SP), Campinas (SP), Mariana (MG), Juiz de Fora (MG), Jacarezinho (PR), Porto Nacional (TO), Sorocaba (SP), Joinville (SC), Curitiba (PR), Ribeirão Preto (SP), Diamantina (MG), Taubaté (SP), Caetité (BA) Pesqueira (PE), Pouso Alegre (MG), sendo alguns desses, locais bastante conhecidos e importantes do ponto de vista político nacional. Isso aponta para redes de integração entre religiosos, especialmente da Companhia de Jesus, que mantinham relacionamento com clérigos de outros estados (fossem da Ordem ou não), o que não só fortalecia os laços da Companhia, mas, também, ajudava na mobilização para causas como essa, tanto dos padres quanto das paróquias por eles conduzidas.

A conclusão dessa lista de cartas é feita com três missivas específicas, enviadas de fora da América: a do Cardeal Michael Ritter von Faulhaber, que foi Arcebispo de Munique por 35 anos e era conhecido como bispo da Baviera; do bispo Franziskus Xaver Hennemann, vigário apostólico emérito da diocese de Cape Town, África do Sul; e o reitor geral dos Palotinos, Petri Resch. Essas três missivas, enviadas por figuras eclesiais de destaque, certamente contaram pontos para a causa de Gonzáles e companheiros. É importante citar as relações com o bispo da Baviera, já que Teschauer nasceu na Alemanha, e fez parte de sua formação sacerdotal na região, o que certamente contribuiu para suas relações com jesuítas e outros membros do clero local. Além disso, o fato de Faulhaber ser cardeal não é por acaso, visto que a anuência do colégio cardinalício para a causa é fundamental para garantir seu sucesso¹³³.

Já a relação com os Palotinos é mais profunda, visto que o padre palotino Frederico Schwinn foi o postulador da causa de beatificação, e incentivou bispos do sul do Brasil e da região platina a enviarem cartas de pedido a Congregação (OLIVEIRA, 2010, p. 404). Isso demonstra como é possível estabelecer redes entre diferentes grupos e congregações da Igreja, que podem trabalhar juntos para a sequência de causas de beatificação e canonização.

Após a apresentação dos nomes de todas as cartas, algumas delas são inseridas na íntegra (páginas 651-670), sob o título “*Litterae Postulatoriae selectae*”, todas em latim. As missivas da Argentina foram: de José Maria Botaro, arcebispo de Buenos Aires; do Monsenhor Francisco Alberti, bispo de La Plata; do Monsenhor Juan Agustín Boneo, bispo de Santa Fé; do Monsenhor Fermín Lafitte, bispo de Córdoba; do executivo da Província de Córdoba, com o

¹³³ No livro de Jaeger de 1952, p. 283, foi inserida uma foto do então provincial da Companhia, Luís Parola, apresentando o coração de Gonzáles no relicário para o então cardinal Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli (que, cinco anos depois, seria ordenado como Pio XII), ajoelhado. Esse encontro teria ocorrido no Congresso Eucarístico Internacional de Buenos Aires, que foi realizado em outubro de 1934. Mais uma vez, a apresentação de relíquias e de elementos de uma causa para cardeais aparece como ponto importante para alcançar o sucesso do processo.

Governador José A. Ceballos, o Ministro de Obras Públicas, da Fazenda e do Governo; e do governo de Santa Fé. Do Paraguai: do presidente José P. Guggiari; e do arcebispo de Assunção, Juan Sinforiano. Do Uruguai: o arcebispo de Montevideú, Juan Francisco Aragone; do bispo de Uruguayana, José Pinheiro; do bispo da diocese de Salto, Tomás Gregorio Camacho.

Do Brasil, estão presentes as cartas: do bispo Attico Eusebio da Rocha, da Diocese de Cafelandia; e do bispo da Diocese de Curitiba, João Francisco Braga. Por fim as cartas do Cardeal Michael Ritter von Faulhaber e de Petri Resch, reitor geral dos Palotinos. Ao final, há a indicação de que essa sessão foi revisada por Aloisio Traglia, o assessor do Subpromotor Geral. A inclusão de algumas das missivas por extenso deixa clara a intenção de valorizar as figuras de maior destaque que enviaram cartas de recomendação pela causa de beatificação de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, garantindo prestígio à ação.

A análise desses textos leva à consideração da necessidade de um grupo de apoio e incentivo para a continuidade dos trabalhos, com as redes de relacionamento entre clérigos e leigos fornecendo uma base importante para reforçar a piedade e a veneração de figuras relevantes para a cristandade. Isso é fundamental porque,

Dada a complexidade de vencer todas as etapas e exigências para alcançar a “glória dos altares” é praticamente impossível uma canonização sem a ajuda de um “grupo de presión que disponga de especialistas, de tiempo y de fondos adecuados”. O “grupo de presión ideal, como aquele criado por Frederico Schwinn, es la congregación religiosa, la cual puede permitirse movilizar los servicios de un buen postulador, correr el riesgo de una perseverancia que a veces se prolonga más de un siglo y recoger las sumas necesarias para sufragar directa e indirectamente un proceso minucioso. A beatificação do padre Roque deve ser debitada dos esforços de padres, bispos e jesuítas do sul do Brasil, Argentina e Paraguai. Sem esta comunidade de pressão Roque cairia no esquecimento (OLIVEIRA, 2010, p. 404).

É preciso pontuar que o termo “grupo de pressão” (utilizado por Oliveira e outros autores), não impõe, necessariamente, uma constante influência e lobby para a sequência dos trabalhos na Congregação para a Causa dos Santos, visto que isso pode causar o arquivamento da causa, por tentativa de influência externa¹³⁴. Penso, então, que um “grupo de apoio e incentivo” seria mais adequado, visto que aponta para os pedidos para levar adiante a causa,

¹³⁴ A busca de propagandas e discursos públicos em homilias, do bispo Theodore McCarrick, de Nova York, para promover a causa de seu predecessor, Terence Cooke, por exemplo, afirmando sua santidade e levantando recursos rapidamente para tentar pressionar a causa em Roma, causou desconforto entre os responsáveis da Congregação, e uma advertência para tomar cuidado com o exagero da exposição pública (WOODWARD, 1992, p. 21-29).

mas sem pressionar ativamente a Congregação. No caso de Gonzáles, isso passou por uma busca pelos manuscritos perdidos do processo original, que fornecessem subsídios documentais para a fundamentação da causa, pela escrita de hagiografias que promovessem os jesuítas “martirizados” para um público mais amplo e distante temporalmente da data dos acontecimentos.

Ainda, nos países interessados em seu reconhecimento de santidade, pela disseminação de sua imagem em grupos católicos, pela propaganda, por meio da peregrinação da relíquia do seu coração por várias paróquias da região, e pela escrita de missivas rogando pela beatificação. Também, no contexto do Rio Grande do Sul, pelos esforços de Jaeger para encontrar os locais do “martírio” dos padres, o Caaró e o Pirapó, com escavações e construção do embrião do que seria o futuro santuário em homenagem aos jesuítas. Por fim, o encontro de milagres intercedidos por Gonzáles, que demonstram o avanço da edificação de uma veneração local, e garantem peso para o término do processo.

Tudo isso leva à visualização da elaboração um grupo de apoio e incentivo dedicado a levar adiante a causa de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, que foi sendo gestado lentamente, ao longo de muitas décadas de atividades, contatos, ações, propaganda etc. A análise do documento de beatificação, de 1932, dessa forma, permite a consideração de muitos dos contextos, sujeitos e tempos que estiveram envolvidos no sucesso da causa, e que foi a culminação de 300 anos de esforços. Mesmo que o processo tenha ficado parado por um período expressivo, pelo desaparecimento da documentação (e, possivelmente, outras questões referentes à Companhia de Jesus), a dedicação de muitos jesuítas, palotinos e membros da comunidade local, da Argentina, Paraguai, Uruguai, Rio Grande do Sul, e outros locais, foi primordial para a retomada e conclusão dos trabalhos da Congregação para a Causa dos Santos.

Embora 28 de janeiro de 1934, data da beatificação, por Pio XI, não tenha sido o término do caminho dos “Mártires das Missões” (mas apenas o início de um novo esforço para alcançar a canonização), representou um ponto crucial para o reconhecimento da santidade do primeiro santo nascido na América, trazendo efeitos a longo prazo para a religião e a política pontifícia na região. A intenção de papas como Pio XI¹³⁵, Paulo VI¹³⁶ e João Paulo II¹³⁷ de se aproximar

¹³⁵ Papa que, além de beatificar Gonzáles, também declarou Nossa Senhora Aparecida, em 1929, como a padroeira oficial do Brasil, passo crucial para a renovação da fé católica na região.

¹³⁶ Primeiro pontífice a realizar uma viagem para a América Latina, em 1968, na Colômbia, e que discursou em favor dos pobres do continente.

¹³⁷ Que realizou várias visitas pastorais à América, beatificou e canonizou americanos, e fez vários discursos voltados para o continente.

mais do continente americano teve, na causa de Gonzáles, um instrumento privilegiado. Prova disso foi a vinda do papa polonês, em 1988, em Assunção, para canonizar o paraguaio.

Além disso, o contexto político americano durante a canonização de Gonzáles, com as ditaduras civil-militares (como a do general Alfredo Stroessner, no Paraguai) não raro entrando em conflito com a ação da Companhia de Jesus, também influi nessa discussão. Não por acaso, o jesuíta Bartolomeu Melià, no livro “El Guaraní Conquistado y Reducido”, dedicou um capítulo, “Las siete expulsiones”, para o debate de momentos históricos em que membros da Companhia foram expulsos, por autoridades, de seus campos missionários. Além dos mais lembrados, como a que acabou com o projeto missionário na América espanhola, temporariamente, em 1767; Melià considera que a última expulsão (até o momento da escrita do livro), havia sido a feita pelo governo de Stroessner. Em conflito com vários padres da Companhia que estavam questionando seu governo, e se colocando ao lado de manifestações populares, ele exilou alguns dos jesuítas, como Francisco de Paula Oliva (conhecido como Pa’i Oliva no país), Luis Caravias, José Ortega, José Miguel Munárriz e José Oriol Gelpi, além de atacar o Colégio Cristo Rei e a comunidade na rua Cruz del Chaco, da Companhia, realizando roubos e prendendo o padre Munárriz (MELIÀ, 1986, p. 211-227).

Nesse contexto conturbado para a Companhia, o reconhecimento, em Assunção, pelo papa, da santidade de Roque Gonzáles, um “legítimo filho” do Paraguai, certamente teve um caráter simbólico profundo, que opõe a imagem de um jesuíta exemplar àquela negativa que Stroessner e outros governos tentavam imputar aos membros da Ordem. O santo paraguaio, portanto, tem usos simbólicos mistos e que vão muito além da mera veneração popular.

Por isso, acredito que os contextos da beatificação e canonização de Gonzáles (1934 e 1988) precisam ser pensados como distintos, tanto do ponto de vista da forma de erigir santos (com as alterações empreendidas no pontificado de João Paulo II) mas explicitando, também as redes de interesses e relações, os conflitos, apoio mútuo e política que estão envolvidas na promoção de uma causa à beatificação e canonização. Assim, concluo que é inegável que a santidade é, acima de tudo, uma construção coletiva.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória do jesuíta Roque Gonzáles de Santa Cruz foi marcada diretamente pelo tempo que o gestou. *Criollo* nascido em uma Assunção recém fundada, em que os primeiros povoadores dependiam amplamente das populações nativas locais, no caso específico, dos Guarani, ele se desenvolveu em um meio de contatos interétnicos intensos. Isso teria impacto em toda a sua vida adulta enquanto sacerdote, que, desde o começo, foi marcada pela missionarização entre nativos, seja entre o povo Maracajú, o Guaicuru ou o Guarani.

Enquanto padre da Companhia de Jesus, Gonzáles se dedicou integralmente ao avanço reducional, e foi um dos primeiros descendentes de europeus a entrar em certas áreas do continente, em territórios cheios de grupos indígenas francamente indispostos diante do avanço espanhol, seja pelos maus tratos sofridos pelo sistema de *encomiendas*, seja pela intenção, dos padres, de interferir em aspectos sensíveis de sua vida e cultura como a poligamia, a antropofagia e as bebedeiras. Essa constante fonte de atritos e tensões levou ao dia 15 de novembro de 1628, quando Gonzáles foi morto, no Caaró.

Mais do que um caso isolado e excepcional, porém, sua morte precisa ser compreendida dentro do contexto histórico da primeira modernidade, quando o avanço dos europeus para novos lugares do mundo, e a expansão missionária, causaram o encontro com culturas novas, muitas delas até então desconhecidas no Velho Mundo. Embora marcado por conflitos como os que levaram às mortes violentas de centenas de jesuítas pelo mundo (do qual o padre paraguaio é um dos exemplos mais lembrados), esses contatos também proporcionaram muito espaço para a reinvenção, a miscigenação e a construção de novas sociabilidades, traços culturais e expansão de ideias.

Mais significativo do que a vida e morte de Gonzáles, para o presente trabalho, foi o que se fez com sua memória depois de 1628. O reconhecimento precoce de sua santidade, pelos seus companheiros e conhecidos, com fatos descritos como extraordinários, como a sobrevivência do coração dele, arrancado do seu peito, trespassado por uma flexa e queimado, e as feridas que teriam aparecido nas mãos dos culpados pelo parricídio; além de sua vida considerada exemplar e sem mácula desde a tenra idade; forneceram bases sólidas para a rápida abertura do processo de beatificação, já em 1629.

Após as primeiras coletas de depoimentos e documentação, o processo entrou em um longo período de letargia, com o desaparecimento dos manuscritos, e uma aparente dificuldade de levar adiante a causa, a partir das conturbações vividas pela Companhia a partir de meados do XVIII. Foi somente no início do século XX, na proximidade dos 300 anos de sua morte, que

jesuítas e clérigos de outras congregações, especialmente do Rio Grande do Sul, iniciaram a mobilização para a retomada do processo, encontrando a documentação perdida na Argentina, e começando um esforço conjunto pela imagem do paraguaio, com escrita de hagiografias e propagandas para incentivo de uma piedade popular.

Isso tudo levou ao texto do processo de beatificação de 1932, que foi objeto especial da reflexão deste trabalho. Não explorado em estudos por pesquisadores anteriores, esse texto é rico em elementos que permitem perceber as estruturas e protocolos utilizados para fundamentar uma beatificação, mas, especialmente, para perceber as redes de relacionamento entre os sujeitos que trabalharam na causa. É preciso, porém, ressaltar os limites desse tipo de fonte. Apesar da enorme riqueza de informações apresentadas, não só sobre os missionários, mas também sobre a forma como a então Congregação dos Ritos trabalhava e fundamentava suas decisões no Direito Canônico, seu texto é complexo de ser analisado de várias formas.

Primeiro, são documentos de difícil acesso, especialmente para processos mais antigos, como o de Gonzáles (que ainda é, entretanto, bastante recente em comparação a todos os processos de beatificação e canonização dos séculos anteriores). Somente bibliotecas e arquivos especializados ou de congregações apresentam esses volumes, o que é ainda mais complicado para quem busca as documentações originais em cima dos quais os processos são estruturados. Deve-se lidar, portanto, não só com a raridade dos documentos, mas, também, com a deterioração do tempo sobre eles, que influencia no seu manuseio.

Segundo, a língua é uma barreira complexa, já que a maioria das ordenações e fórmulas processuais apresentadas estão redigidas em latim, com vários trechos em italiano do início do século XX, o que complexifica a compreensão do texto. Ferramentas atuais como o Google Tradutor auxiliam em alguns pontos, mas ainda são muito deficientes, especialmente para uma língua antiga e pouquíssimo utilizada atualmente como o latim, ou que não leve em conta as alterações de línguas como o italiano ao longo dos séculos. A plasticidade linguística, portanto, precisa ser levada em conta na tradução desse tipo de fonte.

Finalmente, as fórmulas e conceitos utilizados são bastante precisos e embasados em toda a tradição do Direito Canônico milenar na Igreja. Então, para uma análise mais profunda e focada nos detalhes das formulações do volume, é preciso conhecimento dos termos técnicos utilizados, referências feitas a outros documentos, na vasta literatura jurídica e teológica específica e na própria evolução histórica da Congregação para a Causa dos Santos, para entender como as decisões estavam embasadas. Isso, talvez, seja a maior dificuldade, já que exige um aprofundamento em uma gama bastante ampla de assuntos, conceitos e termos

técnicos, o que implica em estudos específicos de Teologia e Direito Canônico, que podem não estar relacionados ao foco dos temas pesquisados pelo historiador.

Esses pontos apontam para a dificuldade de trabalhar com esse tipo de fonte, mas não impedem que elas sejam usadas, mesmo que de forma parcial, para pensar os múltiplos contextos envolvidos no estudo de cada santo e na construção de sua beatificação e canonização. No caso específico de Roque Gonzáles, é interessante perceber como o longo processo de 306 anos até a beatificação, e de 360 anos até a canonização, passou por muitos momentos distintos, que marcam não só as transformações da Igreja e da Congregação, mas de toda a sociedade circundante.

A constante alteração e refinamento dos instrumentos de análise da Congregação para a Causa dos Santos, e as novas demandas da sociedade, portanto, representam papel primordial para pensar a beatificação dos missionários. Isso tudo pode ser percebido nesse documento, o que permite aprofundar a compreensão dos mecanismos e estruturas da Igreja, como eles se modificam historicamente, e como toda a causa dos santos pode mobilizar amplos setores da sociedade.

Mas o mais importante é perceber a construção de redes de clérigos e leigos em torno da causa de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, que foi se sedimentando e fortalecendo ao longo das primeiras décadas do século XX, e daria origem a centros de veneração como o Santuário do Caaró (no atual município gaúcho de Caibaté), o de Assunção (no atual município gaúcho de Roque Gonzáles), e a Igreja Cristo Rey (em Assunção, Paraguai). As cartas enviadas para a Congregação, da Argentina, Paraguai, Uruguai, Brasil e outros locais, rogando pela conclusão do processo, permitem uma visualização da dimensão desse esforço, e as mais de 60.000 assinaturas recolhidas no somatório dos dados dessas cartas representam o corolário dos trabalhos para a exposição da veneração que era prestada aos “Mártires das Missões” nesses países, ao longo de todos esses anos.

Mais do que isso, a presença, nessas missivas, de nomes como do então presidente do Paraguai (José Patricio Guggiari), autoridades locais, além de muitos arcebispos, bispos, padres, religiosos de centenas de cidades (com destaque para o arcebispo de Buenos Aires, José Maria Botaro; o arcebispo de Assunção, Juan Sinfioriano; o arcebispo de Montevideu, Juan Francisco Aragone; o preposto da Província Meridional da Companhia de Jesus no Brasil, Pedro Lenz; além do bispo alemão Michael Ritter von Faulhaber, o reitor geral dos Palotinos, Petri Resch) e leigos, além de diversas instituições, congregações, seminários, colégios (especialmente ligados à Igreja), e autoridades locais de diversos locais, deixa clara a importância que essa beatificação tinha para muitos grupos da região platina.

O elemento simbólico do reconhecimento do primeiro santo nascido na América não pode ser desprezado, e com certeza impactou nessas mobilizações. Aqui, penso que é preciso diferenciar os contextos da beatificação e da canonização de Gonzáles. Embora o meu foco, nessa dissertação, tenha sido a análise do processo de beatificação de 1932, é sempre importante apontar as alterações que tiveram espaço nos 54 anos até a canonização. Esse recorte temporal foi marcado, como afirmado anteriormente, pelas transformações ocorridas na Igreja, pela realização do Concílio Vaticano II, e a simplificação dos processos e no trabalho da Congregação para a Causa dos Santos, especialmente por João Paulo II. No contexto político americano, o avanço de governos militares, a partir da década de 50, causou agitação e o conflito com setores mais progressistas da Igreja, no qual muitos jesuítas estavam incluídos¹³⁸.

Assim, os interesses para a conclusão da causa de Gonzáles, que levaram à assinatura do então presidente do Paraguai, José Patricio Guggiari, em 1932, de uma carta à Congregação, não podem ser compreendidos como sendo os mesmos que os do governo de Alfredo Stroessner, quando da conclusão da causa, em 1988. O simbolismo representado pelo jesuíta paraguaio, dessa forma, abre espaço para outras análises. O governo de Stroessner, que estava no fim (o general seria deposto menos de um ano após a canonização de Gonzáles), entrou em conflito com muitos jesuítas (como visto no capítulo anterior), e a causa de um “mártir jesuíta”, nascido no Paraguai, e que representou valores de um catolicismo tradicional, poderia ser importante, para os membros da Ordem, como forma de se opor a uma visão negativa que era veiculada contra a Companhia (muito semelhante, aliás, aos ataques que os jesuítas sofreram desde sua fundação).

O Gonzáles venerável (predestinado para a santidade desde a infância, que cultivou as virtudes cristãs em nível heroico, e que acabou morto em total entrega à fé e à cristianização dos indígenas e ao avanço da civilização), que foi divulgado pelos defensores de sua causa por meio de hagiografias e textos de divulgação, representava um ótimo contraponto à imagem negativa que os detratores da Ordem propagavam. Defender a causa também era, portanto, uma forma de reforçar a posição da Companhia de Jesus no Paraguai. Isso é um ponto de partida para novos trabalhos, mostrando que há vários elementos e perspectivas que podem ser

¹³⁸ É preciso pontuar que esse contexto não foi o mesmo em todos os países platinos, visto que, como apresentou Fleck (2009, 2010, 2015), a ditadura civil-militar brasileira endossou o processo de beatificação do jesuíta José de Anchieta (concluído em 1980), apoiando as mobilizações para sua conclusão, e percebendo a causa como um importante meio de reforço do nacionalismo brasileiro. Portanto, a perspectiva trabalhada pela autora é oposta a que proponho para o caso do Paraguai no mesmo contexto temporal, o que indica estratégias distintas desses governos para lidar com os conflitos com ordens religiosas e religiosos em geral. Isso também aponta para como causas de beatificação e canonização precisam ser pensadas de formas distintas, já que apenas estudos comparados mais amplos podem contribuir para encontrar os padrões, repetições e diferenças nas estruturas de apoio aos candidatos.

utilizadas para o estudo sobre Roque Gonzáles, que fujam da mera reprodução de hagiografias tradicionais.

Tudo isso comprova a construção e dinâmica complexa que permeia a canonização de um santo pela Igreja, e como as relações sociais e de poder historicamente construídas influenciam diretamente no sucesso da causa dos candidatos (com a formação de um grupo de incentivo que forneça a visualização de que o “virtuoso” é reconhecido pela sociedade em que viveu como um santo). Essa dinâmica pode ser compreendida dentro do conceito de “construção social da santidade”, de Hugo Ricardo Soares, que busca integrar as ações realizadas desde a morte do indivíduo. Isso vai incluir o reconhecimento local, reunião de recursos, abertura de processo de beatificação, construção de um grupo de incentivo que forneça o *vox populi* que demonstre para a Congregação para a Causa dos Santos que o candidato possui uma fama de santidade, levantamento de documentação e testemunhos. Além disso, a escrita de cartas rogando pela conclusão do processo também é importante como demonstração do poder da devoção local ao candidato. Isso era ainda complementado, no caso do paraguaio, como visto, pela distribuição de relíquias, que poderiam reforçar a causa, e ocasionar possíveis curas milagrosas, que são um passo que favorece a conclusão de um processo de beatificação e canonização.

Esse elemento de construção social vai apontar para as escolhas conscientes dos indivíduos, que se unem em comunidades e grupos para preservar a memória do “virtuoso”, mas, também, para proporcionar meios para um reconhecimento de seus apontados valores cristãos, que podem ser modelos de conduta para todos os fiéis. Embora poucos jesuítas missionários tenham alcançado a oficialização da santidade (especialmente no contexto da América), a canonização de Gonzáles, Castillo e Rodrigues, em 1988, foi a abertura de portas para o retorno a vários processos que também estão a décadas (ou mesmo séculos) parados na Congregação para a Causa dos Santos, esperando mais evidências e um esforço coletivo para reabertura.

Deixo aqui, apenas como um exemplo, o caso dos jesuítas Martín de Aranda Valdivia, Horacio Vecchi, Diego de Montalbán, mortos por indígenas no Chile em 1612, no contexto da Guerra de Arauco, e que receberam a mesma alcunha de “mártires”. Eles foram biografados por José María Blanco, com a inclusão de documentação inédita, em forma idêntica à de Gonzáles e companheiros, em 1937. O processo de beatificação deles, aberto em 1665, que havia ficado parado, foi retomado em 1910, mas não teve, ainda, o mesmo final favorável dos jesuítas atuantes no Paraguai. Isso aponta mais uma vez, porém, para a integração dos “mártires das missões” a um contexto missionário e de processos de canonização mais amplo.

O Roque Gonzáles de Santa Cruz que emerge de todas essas discussões é mais do que um paraguaio, é mais que um jesuíta, e é mais que um santo. Ele foi sujeito diretamente envolvido no complexo processo sócio-histórico que marcou a Primeira Modernidade, permeado pelas mesmas influências que centenas de jesuítas espalhados pelo mundo, que passariam por mortes violentas, semelhantes à dele, em defesa da fé. Ele também foi, por meio das ações de muitos agentes sociais, por um “tempo de santidade” de mais de 300 anos, e especialmente a partir do século XX, tomado como um símbolo de uma época, uma vida que podia ser oferecida como exemplo para os cristãos e que poderia ser tratado segundo interesses e circunstâncias locais. Sobre isto, Oliveira (2010) recorda que a ponte que une o Rio Grande do Sul e a Argentina, em São Xavier, recebeu o nome do paraguaio, buscando representar valores de união, integração regional e um passado histórico comum que, em sentidos que vão além do concreto e aço, avançando para o campo simbólico.

Um indivíduo canonizado como Gonzáles, portanto, é um vetor que une o passado ao presente, e embora pareça ter uma história completamente explorada (tanto sob o aspecto religioso quanto histórico), ainda pode ser estudado sob muitas perspectivas novas, que complexifiquem os muitos contextos que se conectam a ele.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTA APOSTOLICAE SEDIS: Commentarium Officiale. Annus XXV I - Series II - Vol. I. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1934.

AGNOLIN, Adone. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. In: Marília de Azambuja Ribeiro. (Org.). **CLIO** Revista de Pesquisa Histórica - Dossiê Estudos Jesuíticos. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009, v. 27-1, p. 203-256.

BÍBLIA, N.T. Evangelho Segundo São Lucas. In: **BÍBLIA**. Sagrada Bíblia Católica. Tradução: Monges Beneditinos de Maredsous. 166 ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2006.

BIONDI, Franco Alvez. Traduzindo a *Devotio Moderna: De Imitatione Christi* e os “Irmãos e Irmãs de Vida Comum”. In: **Anais do Simpósio Estadual De História ANPUH/SP: História e Democracia: precisamos falar sobre isso**, 2018.

BLANCO, José María. **História Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, Mártires del Caaró e Yjuhí**. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada. In: **Fronteras de la Historia**. n. 12, 2007, p. 53-78.

_____. La escritura hagiográfica y el poder de la santidad: el caso de Pedro Claver. In: COELLO DE LA ROSA, Alexandre; MARTÍNEZ, Teodoro Hampe. **Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina [siglos XVI-XVIII]**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011, p. 31-59.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.) **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2006, p. 183-191.

BRUXEL, Arnaldo, S.J. **Padre Roque: a epopéia da libertação guarani**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

BURTSELL, R. Advocatus Diaboli. In: **The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company, 1907. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/01168b.htm>>. Acessado em: 26/06/2021.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge; FERNANDES Luiz Estevam de O.; MARTINS, Maria Cristina Bohn (Org.), **As Américas na primeira modernidade (1492-1750)**. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

CARBIA, Rômulo. Prólogo. In: BLANCO, José María. **História Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, Mártires del Caaró e Yjuhí**. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929, p. 7-9.

CARBONELL DE MASY, Rafael. Roque González de Santa Cruz, S.J. A la luz de documentación inédita. In: **Pesquisas História**, N° 29. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1994/1996.

_____. La Família de San Roque González de Santa Cruz, S.J. In: **Pesquisas História**, N° 30. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1998.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 5a. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, promulgado por 1917 por Bento XV. 1917. Disponível em: <<http://www.intratext.com/X/LAT0813.HTM>>. Acessado em: 15/06/2021.

_____, promulgado por S. João Paulo II. 4a. ed. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa; Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf>. Acessado em: 23/06/2021.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre. Diplomáticos y mártires jesuitas en la corte de Kudarat (Mindanao, Siglo XVII). In: **Espacio Tiempo y Forma**. Serie IV Historia Moderna, v. 33, 2020, p. 323-345.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre; MARTÍNEZ, Teodoro Hampe. **Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina [siglos XVI-XVIII]**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011.

CUNNINGHAM, Lawrence S. **Brief Histories of Saints**. MALDEN: BLACKWELL PUBLISHING, 2005.

CYMBALISTA, Renato. Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVII. In: **Anais do Museu Paulista**. N. Sér. v.18. n.1. São Paulo: USP, 2010, p. 43-82.

_____. A Companhia de Jesus nos séculos XVI-XVIII: uma comunidade global de mártires. In: **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História**. Florianópolis: UFSC/UFSC, 2015.

DEL PRIORE, Mary. Biografia: quando o indivíduo encontra a história. In: **Topoi**, v. 10, n. 19, jul-dez 2009, p. 7-16.

DEL VALLE, Ivone. **Escribiendo desde las márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII**. México: Editora Siglo XXI, 2009.

DOSSE, François. A biografia à prova da identidade narrativa. In: **Revista Escritas do Tempo**, v. 2, n. 4, mar-jun 2020, p. 7-36.

DUARTE, Angel N. Acha; STORNI, Hugo; MELIÁ, Bartolomeu et al. **Padre Roque González: atualidade de um evangelizador**. São Paulo: Edições Loyola, 1978.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Beato, Sim! Santo, Não! José de Anchieta, de Apóstolo e Taumaturgo do Brasil a construtor da nacionalidade. In: **Clio** - Série Revista de Pesquisa Histórica - N. 27-2, 2009, p. 9-50.

_____. **Entre a Caridade e a Ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América platina, séculos XVII e XVIII)**. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2014.

_____. De Apóstolo do Brasil a santo: a consagração póstuma e a construção de uma memória sobre o padre jesuíta José de Anchieta (1534-1597). In: **Locus: revista de história**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2015. p. 339-364.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; KASPER Rafael. Os lugares e os caminhos que celebram um beato: peregrinando pela Causa da canonização de José de Anchieta. **História** (São Paulo), vol. 29, n.1. São Paulo: UNESP, 2010, p. 149-169.

FRANZEN, Beatriz. **Os Jesuítas Portugueses e Espanhóis e sua Ação Missionária no Sul do Brasil e Paraguai (1580-1640): um estudo comparativo**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

FURLONG, Guillermo. **Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense**. Buenos Aires: Biblos, 1994.

_____. **Misiones y sus pueblos de guaraníes**. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1962.

GALLICK, Sarah. **O Livro das Santas**. São Paulo: Fontanar, 2017.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GREGORY, Brad S. **Salvation at stake**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HECKLER, Evaldo. Apresentação. In: **Estudos Leopoldenses**. Ano XIII, Vol. 14, n. 47. Mártires das missões – 1628-1978. São Leopoldo: Unisinos, 1978, p. 1-2.

IHU Online. Uma Viagem no Tempo. Ano 2, n. 16, 06 de maio de 2002. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao16.pdf>>. Acessado em: 12/05/2021.

_____. Jesuítas recordam companheiros mortos na luta pela justiça ecológica e social. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594204-jesuitas-recordam-companheiros-mortos-na-luta-pela-justica-ecologica-e-social>>. Acessado em: 27/06/2021.

JAEGER, Luiz Gonzaga. **A descoberta do lugar do martírio de Roque González de Santa Cruz e Afonso Rodríguez**. Separata da Revista do Instituto Histórico e Geographico do Rio Grande do Sul, Ano XIII, II semestre. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1933.

_____. **Tragédia do Pirapó. A descoberta de “Assunção do Ijuí”, lugar do martírio do beato padre João del Castillo, S.J.** Separata da Revista do Instituto Histórico e

Geographico do Rio Grande do Sul, Ano XVI, I Trimestre. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1936.

_____. **Os heróis do Caaró e Pirapó.** Porto Alegre: Livraria do Globo, 1940.

_____. **Os Três Mártires Rio-Grandenses.** Porto Alegre: Edições da Livraria Selbach, 1952.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da Igreja e os santos do Povo: devoções e manifestações de religiosidade popular.** (Tese de Doutorado). Curitiba: UFPR, 2004.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. A micro-história e o método da microanálise na construção de trajetórias In: VENDRAME, Maíra Inês; KARSBURG, Alexandre; WEBER, Beatriz; FARINATTI, Luis Augusto (Org.). **Micro-história, trajetórias e imigração.** São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 32-52.

LE GOFF, Jacques. **São Luís: Biografia.** Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. **Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LEITE, Luiz Osvaldo. Presença Jesuítica IHRGS. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do RS**, n. 148. Porto Alegre: IHGRGS, 2014, p. 167-183.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.) **Usos & abusos da história oral.** 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2006, p. 167-182.

LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de Escala: a experiência da microanálise.** Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 225-249.

MACKEN, Canon. **The Canonisation of saints.** Dublin: M. H. Gill & Son, 1910.

MAMEDE, Dom Valdir. **Breves reflexões acerca da santidade canonizável.** 2015. Disponível em: <<https://www.a12.com/redacaoa12/opiniao/breves-reflexoes-acerca-da-santidade-canonizavel>>. Acessado em: 24/06/21.

MARTINS, José Saraiva. Evoluzione Storica della Congregazione per le Cause Dei Santi. In: **Index ac Status Causarum.** Vaticano: Congregação para a Causa dos Santos, 1999, p. V-XVII. Disponível em: <http://www.jurecanonicomigliaccio.org/1/upload/1_evoluzione_storica_p1.pdf>. Acessado em: 25/06/21.

MATOS, Silvana Sobreira de. **A beata Chiara Luce e as transformações e/ou atualizações na santidade católica.** (Tese de Doutorado). Recife: UFPE, 2014.

MAZZOTA, Guido. **La santità e i processi di canonizzazione nella Chiesa.** Disponível em: <<https://www.iscom.info/system/files/download/La%20santità%20e%20i%20processi%20di%20canonizzazione%20nella%20Chiesa.pdf>>. Acessado em 07/07/2021.

MELIÀ, Bartolomeu. **El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistória**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, 1986.

MACHADO, Ricardo. Cenas de um filme de terror da vida real. Os 30 anos do massacre de Ignacio Ellacuría e seus companheiros. IHU. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594390-cenas-de-um-filme-de-terror-da-vida-real-os-30-anos-do-massacre-de-ignacio-ellacuria-e-seus-companheiros>>. Acessado em: 26/06/2021.

McNASPY, Clemente J. **Un Conquistador sin espada. “San Roque González de Santa Cruz”**. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM, 1989.

MELIÀ, Bartolomeu. **El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistória**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, 1986.

_____. Missão por redução. In: **Estudos Lepoldenses**, v. 25, n. 110-111. São Leopoldo: Unisinos, 1989, p. 21-36.

MORALES, Martín María. **A Mis Manos han llegado**. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639). Madrid: Universidad Pontificia ICAI-ICADE Comillas/Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005.

_____. Las cartas de los jesuitas, los pliegues de un género. In: **Historia y Grafía**, Año 22, N. 43. Cidade do México: Universidad Iberoamericana, 2014, p. 51-76.

NEDEL, Leticia Borges. **Um passado novo para uma história em crise: regionalismo e folcloristas no Rio Grande do Sul (1948 - 1965)**. (Tese de Doutorado). Brasília: Universidade de Brasília (UNB), 2005.

NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Quentin, Henri. In: **Encyclopedia.com**, 16/10/2020 <<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/quentin-henri>>. Acessado em: 14/07/2021.

NSC, Redação. Em decisão salomônica, Francisco declara santos João Paulo II e João XXIII. **NSC Total**, 26/04/2014. Santa. Disponível em: <<https://www.nsctotal.com.br/noticias/em-decisao-salomonica-francisco-declara-santos-joao-paulo-ii-e-joao-xxiii>>. Acessado em: 14/07/2021.

NUNES, Jefferson Aldemir. **Indígenas, Jesuítas e Colonos: o Guarani no Alto Vale do Rio dos Sinos e a ação inaciana entre os Carijó (séculos XVI e XVII)**. (Trabalho de Conclusão de Curso). São Leopoldo: UNISINOS, 2019.

_____. A construção da imagem de Roque Gonzáles de Santa Cruz a partir do olhar de outros jesuítas: Carlos Teschauer e Luís Gonzaga Jaeger, século XX. In: **Semina - Revista dos Pós-Graduandos em História da UPF**, v. 20 n. 1. Passo Fundo: UPF, 2021, p. 137-152. Disponível em: <<http://seer.upf.br/index.php/ph/article/view/11787>>. Acessado em 25/05/21.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

OLIVEIRA, Paulo Rogério. **O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque Gonzáles nas tierras de Ñezú.** (Tese de Doutorado). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2010.

_____. A rebelião de Ñezú: em defesa de “su antiguo modo de vida” (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628). In: **Anos 90**, 18 (34). Porto Alegre: UFRGS, 2011, p. 109-138.

_____. O “Martírio” e o Processo de Canonização do padre Roque González de Santa Cruz. In: **Revista Latino-Americana de História**, v. 3 n. 12. São Leopoldo: Unisinos, 2014, p. 117-133.

_____. Padre Roque González: entre a história e a hagiografia. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 8, 2015, p. 233-260.

_____. A rebelião de Ñezú contra os Hechiceros de Burla (Pirapó, Província Jesuítica do Uruguai, 1628). In: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos; VENTURINI, Sérgio. **Missões Jesuítico-Indígenas: antigos atores sociais, novas interpretações.** Santa Maria: Editora e Gráfica Curso Caxias, 2018, p. 21-55.

_____. O historiador, o santo, o feiticeiro e o tempo: notas sobre um diálogo “impróprio”. **Anos 90**, v. 27, Porto Alegre: UFRGS, 2020, p. 1-15.

PAGE, Carlos. **Siete Ángeles.** Jesuitas en las Reducciones y colegios de la Antigua Provincia del Paraguay. Buenos Aires: Editorial SB, 2011.

PEDRO, Livia Carvalho. **História da Companhia de Jesus no Brasil: biografia de uma obra.** (Dissertação de Mestrado). Salvador: Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2008.

PICCONE CAMERE, Carlos. Los procesos de canonización en la Iglesia Católica: Memoria histórica. In: QUILES GARCÍA, Fernando; GARCÍA BERNAL, José Jaime; BROGGIO, Paolo; FAGIOLO DELL’ARCO, Marcello (eds.). **A la luz de Roma – Santos y santidad en el barroco iberoamericano** Volumen I. La capital pontificia en la construcción de la santidad. Sevilla: Enredars, 2020.

PIO XI. **Litterae apostolicae quibus venerabiles Dei famuli Rochus Gonzalez de Santa Cruz, Alphonsus Rodriguez et Ioannes del Castillo omnes e Societatis Iesu presbyteri beati renuntiantur.** Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1934.

POPPINO, Rollie E. Obituary: Luis Gonzaga Jaeger, S.J. (1889-1963). In: *Hispanic American Historical Review* v. 45, n. 1. Durham: Duke University Press, 1965, p. 99-100. Disponível em: <<https://read.dukeupress.edu/hahr/article/45/1/99/158963>>. Acessado em 24/05/21.

QUADROS, Ezeula Lima de. **A defesa do modo de ser guarani: O caso de Caaró e Pirapó em 1628.** Porto Alegre: Renascença; Edigal, 2012.

_____. Caaró e Pirapó de 1628 e a “Venganza” dos Cristãos. In: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos; VENTURINI, Sérgio. **Missões Jesuítico-Indígenas: antigos atores sociais, novas interpretações.** Santa Maria: Editora e Gráfica Curso Caxias, 2018, p. 57-85.

RABUSKE, Arthur S.J. Roque González de Santa Cruz, o missionário-mártir e a autenticidade da relíquia de seu coração. In: **Estudos Leopoldenses**. Ano XIII, Vol. 14, n. 47. Mártires das missões – 1628-1978. São Leopoldo: Unisinos, 1978, p. 5-20.

RITI, Sacra Congregazione dei. **Bonaëren Beatificationis seu Declarationis Martyrii Servorum Dei Rochi Gonzalez de Santa Cruz, Alfonsi Rodriguez, Joannis del Castillo e Socityate Jesu. Positio Super Introductione Causae**. Roma: Typogr. A. Macioce & Pisani, 1932.

RIZZARDO, Fabiane Maria. **Sepultamentos dos mortos entre antigas populações do tronco tupi: Confrontando arqueólogos e cronistas quinhentistas**. (Dissertação de Mestrado). São Leopoldo: Unisinos, 2017.

RODRIGO, Romualdo. **Manual para instruir los procesos de canonización**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. *Ad ommium solatium et aedificationem*. Os Menológicos na Companhia de Jesus: gênese, desenvolvimento e reforma. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo: ANPUH-SP, 2011.

_____. O retorno da Companhia, a partir das Missões Populares dos jesuítas espanhóis, no extremo sul do Brasil (1842-1867). In: **Revista História e Cultura**, v. 3, n. 2, 2014, p. 316-337.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Conquista Espiritual**. Feita pelos Religiosos da Campanha de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

SCHMIDT, Benito (Org.). Luz e papel, realidade e imaginação: as biografias na história, no jornalismo, na literatura e no cinema. In: Ana Lígia Leite e Aguiar, José Francisco Serafim, Rachel Lima Esteves e Sandra Straccialano Coelho (Org.) **O Espaço Biográfico: perspectivas interdisciplinares**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 49-70.

SOARES, Hugo Ricardo. **Devoção, causa e processo canônico do padre Rodolfo Komorek: um estudo sobre a produção da santidade no catolicismo** (Tese de Doutorado). Campinas: UNICAMP, 2015.

_____. A produção social de um santo: etnografia de um processo canônico. In: **Reflexão**, v. 44, 2019.

SOBRAL, Cristina. O Modelo discursivo hagiográfico. In: **Modelo**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 97-107.

STORNI, Hugo. Blanco Gerpe, José María. In: O'NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín María (Dir.). **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús**. Vol. I – AA-Costa Rica. Madrid: Universidad Pontificia Comillas/Roma: Institutum Historicum, S.I., 2001, p. 459.

TEIXEIRA, Igor Salomão. Testemunhos, Memória e Narrativas: a História e a Historiografia dos processos de canonização. In: **Anais do XI Encontro Estadual de História da ANPUH**

RS. 2012, p. 648-660. Disponível em: <http://www.eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/18/1345201830_ARQUIVO_TestemunhosANPUHRS.pdf>. Acessado em: 12/07/2021.

TESCHAUER, Carlos. **Vida e Obras do venerável Roque Gonzales de Santa Cruz – Primeiro Apóstolo do Rio Grande do Sul**. Rio Grande: Pintos & C./Livraria Americana, 1909.

_____. **Vida e Obras do venerável Roque Gonzales de Santa Cruz – Primeiro Apóstolo do Rio Grande do Sul**. 3a. ed. Porto Alegre: Typographia do Centro, 1928.

_____. **História do Rio Grande do Sul dos dous Primeiros Séculos**. 1º Volume. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1918.

_____. **O primeiro Apostolo do Rio Grande do Sul**. Petrópolis: Centro da Boa Imprensa, 1919.

_____. **A lingua Guarany e o Venerável P. Roque Gonçalvez ou não comprendiam bem os jesuitas a lingua indígena no Rio Grande do Sul**. 2 ed. Separata da Revista do Instituto Histórico e Geographico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1921.

THURSTON, Herbert. The First beatified Marty of Spanish America: Blessed Roque Gonzalez. (1576-1628). In: **The Catholic Historical Review**, vol. XX, n. 4. Danvers: Catholic University of America Press, 1935, p. 371-383.

TORRES, Luiz Henrique. Carlos Teschauer e a historiografia rio-grandense. In: **BIBLOS**, 10. Rio Grande: FURG, 1998, p. 21-30.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas. Jesuítas: Escrita e Missão no Século XVI. In: **Revista Brasileira de História**, v. 22, nº 43. São Paulo: ANPUH, 2002, p. 11-32.

WOODWARD, Kenneth. **Fábrica de Santos**. São Paulo: Editora Siciliano, 1992.

WRIGHT, Jonathan. **Os Jesuítas: missões, mitos e histórias**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.