

MARIA LEÔNIA CHAVES DE RESENDE

VISÕES DA CONQUISTA: VERSO E REVERSO

(As missões jesuíticas nos séculos XVI/XVII)

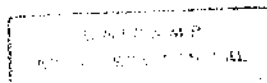
Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de História do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas.

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 02/12/93

Schall

Campinas

Outubro/1993



94000000

AGRADECIMENTO

Gostaria de agradecer ao CNPQ e à FAPESP, que me garantiram, nestas épocas tão difíceis, a possibilidade de desenvolver a pesquisa e a dissertação. Sem o auxílio da bolsa, não seria possível realizar esse trabalho.

À Profa. Sílvia Hunold Lara, pelas inúmeras leituras críticas sempre aguçadas e estimulantes, as quais, ainda que em parte, procurei incorporar na versão final. As suas observações criteriosas foram sempre "boas para pensar"! Ao prof. Robert Slenes pelas suas sugestões e suas palavras tão generosas de incentivo. Ao Prof. Sidney Chalhoub, que extrapolou todas as minhas expectativas fazendo da orientação um exercício constante de interlocução, quero, sinceramente, agradecer. Estou certa de que ele saberá dimensionar o quanto a sua disposição franca, corajosa e rigorosa na orientação me fez chegar ao fim desse trabalho. Certamente, o maior legado desses professores se deve à ousadia, firmeza e competência com que eles têm enfrentado a tarefa de recuperar e reconstruir uma "outra" História. A todos eles, minha profunda admiração, porque com eles reaprendi o ofício de ser historiadora.

Ao Prof. Leonardo Fígole, pela gentileza em aceitar meu convite para compor a banca. Estou certa de que sua contribuição será inestimável.

Ao professor John Monteiro, pela cordialidade com que me atendeu, lendo e comentando parte da dissertação. Aos professores José Carlos Reis, Andréia Lisly Gonçalves (UFOP), Alcimara Zanetti

Pugliesi, aos colegas do DECIS (FUNREI) porque me estimularam e foram, cada um a sua maneira, companheiros de todas as horas.

Aos meus colegas do mestrado, com quem compartilhei o prazer do convívio e dos debates acadêmicos acalorados.

Sou grata aos funcionários da Biblioteca Central da UNICAMP, em especial Sandra Lanne, Esther Bertoleci da Biblioteca Nacional e Marcos Lemos do Museu Nacional. Todos eles com sua dedicação, me pouparam horas de procura, ajudando-me a localizar os documentos que eu procurava ansiosamente.

Aos meus dez irmãos, em especial a Luíza (in memoriam) e Zelinha, que sempre vibraram com minhas escolhas, apoiando-me, à toda prova, sem restrição. Aos meus pais, Francisco e Vanda, que, com sua luta indizível, conseguiram me transmitir a garra e determinação que sempre me sustentaram nos momentos de desânimo. Vieram da minha família aquelas motivações que extrapolam e, em alguns momentos, até superaram, as responsabilidades acadêmicas para vencer mais essa etapa. Por isso dedico esse trabalho a eles.

Ao Giovani, na certeza de que realizaremos tantos planos por diversas vezes adiados.

Esse trabalho não traz o mérito de todos que me auxiliaram, mas espero que ele seja um longo começo.

SUMÁRIO

| | |
|---|--------|
| 1 - A CONSTRUÇÃO DA ETNO-HISTÓRIA GUARANI | p. 1 |
| 2 - VISÕES DA CONQUISTA | p. 47 |
| 3 - OS MESTRES DO ABANHEÉNGÁ | p. 105 |
| 4 - A PAJELANCA: ENTRE A CURA E A CRUZ | p. 166 |
| 5 - MISSÃO SEM MAL | p. 240 |
| 6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS | p. 300 |
| 7 - FONTES | p. 304 |
| 8 - BIBLIOGRAFIA | p. 307 |

INTRODUÇÃO

A CONSTRUÇÃO DA ETNO-HISTÓRIA GUARANI: O debate historiográfico

"Os estudos constroem-se sobre outros estudos não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas coisas. Cada análise cultural séria começa com um desvio inicial e termina onde consegue chegar antes de exaurir seu impulso intelectual".

(Clifford Geertz, A Interpretação das Culturas)

I -

A característica dominante da vida intelectual, durante a Idade Média, foi a imposição da Igreja de uma obediência indiscutível à autoridade e de submissão às doutrinas e declarações sancionadas por ela. A sua posição se enveredava em preceitos de verdades dogmaticamente estabelecidas, de hostilidade a todo estado de dúvida, investigação ou inquérito, rejeitados como pecaminosos. O próprio mundo para a Igreja já era, por si só, deteriorado - pervertido, invadido pelo pecado, o mundo estava condenado. Um mundo moribundo, um mundo a ser desprezado. A Igreja assumia, assim, a ruptura com a vida terrena, criando como alternativa os seus mosteiros: locais tutelares, espaços erigidos contra os assaltos do mal, símbolo de isolamento, de ascensão, degrau por degrau, rumo à pureza. Os mosteiros foram a redoma do mundo imaculado cristão: um crivo que apenas deixava passar tudo o que fosse puro, mantendo no exterior, nas trevas, a imundície e

todas as misérias humanas - eis, precisamente, o que o mosteiro queria ser.

Mas, opiniões heréticas introduziriam um inevitável confronto: uma visão de mundo do Oriente tinha-se infiltrado no Ocidente. Incrementou-se a comunicação de idéias e o horizonte intelectual abriu-se consideravelmente. A atitude do livre inquérito começou a bafejar o Ocidente. As tentativas da Igreja para extirpar esses mal presságios foram logo empreendidas tanto pela força militar quanto pelo peso da argumentação. Obrigada a lidar com esse novo dado, pressionada, a Igreja parte para uma nova concepção e prática de evangelização. Não mais reduzida ao cristianismo monasterial, isolada, encerrada no grilhão dos mosteiros impenetráveis e inacessíveis, trancada em seus redutos, distantes, a igreja passa a carregar, então, uma nova vocação universal: o agenciamento da palavra divina.

A Companhia de Jesus foi um de seus principais recursos para trabalhar essas contradições: aquelas, sobretudo, que pendulavam entre o religioso e o pagão. Não mais restrita à reclusão medieval, ao ascetismo monástico e às exortações freqüentes à renúncia terrena, a Companhia de Jesus empreendeu um novo tom à pregação de Evangelho. Abandonando um certo ar de resignação dos mosteiros, marcados pelo isolamento incondicional do mundo, a Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola, em 1510, incorpora a militância de um novo espírito e método de evangelização. Assim, a formação da Companhia de Jesus, no século XVI, determinou uma nova diretriz para a transmissão, divulgação e expansão do credo religioso católico. Com essa motivação, a Ordem de Jesus, fruto dessa nova atitude da Igreja, impõe a opção missioneira - ao cristianismo contemplativo se sucede o militante. A

tarefa da ordem, definida dentro desse espírito da Contra-Reforma, era a de recuperar ou cooptar novos adeptos para a Igreja. A América, com a vastidão de nativos, foi vista então como um vasto campo que motivou a Companhia.

A Companhia de Jesus, dessa forma, implementava um tipo de ação evangelizadora caracterizada por sua organização cristão-militar, originária das idéias de seu fundador, que visava à criação de uma milícia seleta, a milícia de Cristo. Inácio de Loyola compreendeu que a atitude cristã oportuna não se curvava à postura reentrante e introspectiva da Igreja. Muito pelo contrário, a reedificação do catolicismo exigia uma intervenção social, uma participação eficaz: é com essa vocação universal e no espírito da expansão ultramarina que os inacianos empreenderão a aventura da conquista religiosa nas terras recém-descobertas. Criando uma tática especial de atuação e trabalho, de ação e obras, a Companhia rompeu as fronteiras da Europa e, no Novo Mundo, estabeleceu as premissas que imprimiram uma prática inusitada de colonização. (1)

Os membros da Companhia de Jesus, com sua retidão, enfrentaram o Novo Mundo e nele registraram seu projeto de evangelização, resultado da política expansionista cristã: uma nova atitude, um outro discurso que se impõe frente ao desafio da conquista espiritual dos novos territórios, fruto dos "descobrimientos". Nessa perspectiva, os jesuítas romperam com o modelo tradicional de cristianização, incorporaram a laicização do saber religioso e inauguraram, sobretudo, uma prática moderna de catequese, elaborada a partir da experiência nas missões jesuítas na América.

Atuando, inicialmente, pela pregação aos indígenas nômades, os padres instituíram as "missões itinerantes ou ambulantes". Esse momento marca a fase inicial da chegada dos jesuítas, pela primeira vez na América, no Brasil em 1549 com a expedição de Tomé de Souza e em Salta, em 1586, a convite de Francisco de Vitória, dominicano e bispo de Tucumã. Na América hispânica, o jesuíta português Manuel de Ortega, o irlandês Thomas Field e o espanhol Salonino fixaram-se no Guaira, atual Mato Grosso, percorrendo como andarilhos as matas em busca dos infiéis para a doutrinação. No entanto, as missões volantes, muito embora tivessem obtido algum êxito, não tinham logrado a construção de comunidades cristãs, sólidas e duráveis. As reduções ou aldeamentos seriam o espaço necessário para concretizar e garantir a conversão das almas indígenas. Era preciso, portanto, implementar outro sistema de evangelização, semelhante ao realizado na província do Peru.

As missões esporádicas já haviam sido superadas anteriormente e, dessa forma, frente à concessão do vice-rei Toledo, em 1576, os jesuítas tiveram a primeira experiência reducional, às margens do lago Titicaca, entre o Peru e a Bolívia, edificando, na província do Peru, a redução Juli. Do período de 1586 até 1608, o reconhecimento de que os jesuítas poderiam estabelecer outras reduções amadureceu. O Paraguai, convertido em província independente em 1607, tornara-se apropriado, em determinadas regiões, ao "exercício" das missões fixas. As condições eram favoráveis, em princípio, na medida em que o próprio governador do Paraguai, Hernandarias de Saavedra, afirmava ao rei de Espanha a impossibilidade de subjugar os cento e cinquenta mil índios na região do Guaira. Por outro lado, aliado a isso, a influência

pessoal do visitador das províncias do Paraguai, Tucumã e Rio da Prata, Dom Francisco de Alfaro, instigava ao Pe. Torres, Provincial do Paraguai, a idéia de conjugar as comunidades guaranis aos interesses da corte: apresentar as missões como Estado-tampão na fronteira do Brasil português. (2)

Para essa conquista arriscada e perigosa que prevê estratégias e táticas bem delineadas, a Companhia inicia com os pagãos de além-mar uma experiência ímpar e particular. Entre os cursos dos rios Paraná, Paraguai, Uruguai, os aldeamentos, independentes, sob a proteção do governador Saavedra e de seu sucessor, Martin Negroni, e afastados da ingerência dos colonos, as reduções puderam ser consolidadas. Cataldino e Maceta, os padres enviados de Assunção pelo Pe. Torres, em 1609, acataram sua missão. Com o afinco e determinação da Ordem, escolhendo detidamente as áreas de assentamento, os padres ocuparam regiões de clima ameno e aprazível, de fácil acesso e defesa, guarnecidos de água e madeira. Dessa maneira, agruparam o gentio para a formação das reduções com pólos iniciais de trezentos indígenas que se avolumavam vertiginosamente, chegando a alcançar cerca de oito mil guaranis. Foi dessa forma que surgiu a primeira redução, em 1610, N. Sra. de Loreto, fundada às margens do rio Piraga e ao norte do Iguacu, no Brasil atual.

O período que marca a presença dos jesuítas (1610/1758) traz a ocupação geográfica de uma grande extensão territorial: todo o sul do atual Paraguai, as atuais províncias de Corrientes e Misiones e toda a parte oeste, sul e norte do Rio Grande do Sul, constituindo as trinta reduções guaranis - 8 em atual território paraguaio, 15 na Argentina e 7 no Brasil, conhecidas como os "Sete Povos". A fundação

das missões é o nosso tema de investigação. São esses aldeamentos o recorte do nosso trabalho. Essa será a fronteira territorial da pesquisa, embora, por diversas vezes, ultrapassaremos esses limites, abordando também a experiência na América portuguesa. É que os jesuítas da América hispânica, por diversas vezes, se reportam à experiência dos jesuítas no Brasil. Por isso, trataremos em algumas ocasiões das missões brasileiras.

Em 1750, as missões, depois de enfrentarem incontáveis barreiras, atingiram sua derrocada final. Sobre as comunidades guaranizadas a ruína e o infortúnio iriam se abater. Era a ruptura final do Tratado de Limites. As transformações definitivas que se impuseram às comunidades tinham, no entanto, um longo antecedente. A permanente ameaça e as inúmeras incursões dos paulistas na região missioneira obrigaram os jesuítas a contínuas transmigrações dos povoados. Os ataques frequentes contra as reduções iniciaram em 1612, logo após a sua fundação, e cresceram por volta de 1623/1632, quando foram destruídos os povoados do Guaira. Posteriormente, em 1636, os "mamelucos" portugueses arrasaram com as missões do Itatin e Tape, propiciando a concentração final na região dos rios Paraná e Uruguai. Essa perseguição dos bandeirantes deflagrou no século XVIII, em 1756, a "*Guerra Guaranítica*", resistência armada dos guaranis que se negaram a abandonar a região, sob a pressão do Tratado de Madrid. O tratado estabelecia uma troca: a permuta da Colônia de Sacramento pelas sete reduções. (3)

A cessão dos territórios condenou a permanência dos jesuítas e guaranis, conforme o acordo assinado em 1750, e obrigou a se amputar da região missioneira grande parte do seu território, abrangendo as

estâncias, os "yerbales", as florestas mais ricas e vastas. Apesar das intervenções diplomáticas, os jesuítas não obtiveram senão prorrogação do prazo para a entrega dos territórios. A emigração significaria o abandono do trabalho empreendido na região. Ainda assim, a mobilidade dos povoados era vista com apreensão, tomada como recurso extremo, já que implicava no desarraigamento do meio natural indígena que havia sido incorporado como habitat natural, argumentava a Companhia. Em 1756, os jesuítas, diante do esforço de organização das missões e da constante desagregação das comunidades, negaram-se a ceder à ocupação portuguesa, levando a expulsão definitiva da Ordem em 1768.

A essa derrocada final as missões não mais se soergueram, mas a sobrevivência da profunda interferência na comunidade guarani trazia para a História o marco ímpar do processo de cristianização no Novo Mundo - e é sua singularidade que estimulou o interesse e aprofundamento dessa experiência inédita na América. Acompanhar a trajetória do processo de catequese indígena, no momento da fundação das missões é, pois, a nossa intenção.

II -

A Conquista da América não foi um fato isolado do panorama econômico do século XVI e XVII. Mas se todo espírito mercantilista e expansionista motivou a colonização, ele não é suficiente para explicar o confronto interétnico entre os povos, entre as culturas diferentes, entre guaranis e jesuítas. Ao lado de uma lógica material

há o processo de conquista espiritual, uma lógica impregnada do simbólico que não pode ser esquecida, sob o risco de nos vermos enredados num economicismo reducionista.

Hoje, especialmente com as comemorações dos quinhentos anos da conquista da América, esse tema volta à pauta de discussões. Lá se vão os quinhentos anos desde a chegada dos primeiros europeus na América! No entanto, se a atenção para o espírito colonizador produziu tantas obras, pouco, de fato, conseguimos compreender sobre os povos indígenas nessa época. Hoje é possível falar de uma cosmovisão ibérico-cristã, estabelecendo identidades ou diferenças, por exemplo, na mentalidade e intervenção dos espanhóis e portugueses. Mas não podemos dizer o mesmo dos povos que aqui se encontravam. Os esforços de pesquisa atentam justamente nessa direção.

Sabemos que o impacto da dominação não deve ter se dado da mesma forma. Muito porque havia diferenças profundas entre os nativos. Diferenças de caráter econômico, sócio-político, religioso e, sobretudo, cultural. Enfim, eram etnicamente diferenciados. Entretanto, quase sempre não reconhecemos essas particularidades. Falamos dos índios americanos e não nos perguntamos quem são eles. Todos são tratados como uma massa homogênea, um único perfil, uma única identidade, quando, na realidade, isso demonstra bem nossa incompreensão. É justamente na superação do conceito do índio genérico, que não existe, é que vamos superar nossos preconceitos e incompreensões.

Para reconhecer essa alteridade, esse caráter próprio de cada nação indígena, é imprescindível aproximarmo-nos da historicidade específica de cada um daqueles povos. Nesse sentido, vamos descobrir

que se o povo indígena foi objeto de um processo de espoliação, foi também protagonista, sujeito de sua história. Suas estratégias de luta e resistência foram, assim, próprias a cada nação. Por isso, se queremos resgatar a dinâmica da conquista, temos que rastrear também o entendimento dos nativos, a partir de suas interpretações, que foram muito particulares. O nosso objetivo é, pois, recuperar a visão dos guarani, uma das nações mais expressivas na América do Sul, de sua experiência reducional, no projeto missioneiro da Companhia de Jesus. Nessa perspectiva, revisitamos a documentação, passando do texto, produzido pelos jesuítas ao contexto cultural guarani.

Vamos, antes disso, fazer um breve percurso sobre o que se produziu em torno da experiência missioneira. Nesse trajeto, vamos justamente perceber o quanto a percepção do guarani não teve relevo algum e quase sempre foi relegado como tema secundário.

A bibliografia sobre a presença jesuítica entre os guaranis é bastante extensa.⁽⁴⁾ Esgotá-la é impraticável não só porque se refere a uma infinidade de questões, adensado pelo debate que se instaurou no século XVIII, como também pela amplitude dos temas abordados, marcando, com isso, uma multiplicidade de interpretações. Além disso, mais de três séculos se passaram e as missões coloniais continuam a suscitar controvérsias.⁽⁵⁾

Apesar disso, é possível recuperar a temática central que estimulou as investigações mais representativa sobre as missões jesuíticas, estabelecendo como eixo a relação da Companhia com o processo colonizador. A idéia recorrente na historiografia é aquela em que procura detectar até que ponto a Companhia de Jesus tornou-se uma "agência" ou não do colonialismo, ora dependente ora autônoma em

relação ao Estado.

A primeira vertente tenta demonstrar que os jesuítas, representantes da Igreja, teriam sido coniventes com o projeto colonizador do Estado. A intervenção da Igreja seria, então, conjugada aos interesses da Coroa que visava ao controle sobre o Novo Mundo. A Igreja e a Coroa, nesse sentido, seriam comparsas, faces de uma mesma moeda. Essa noção que percebe a cumplicidade entre a Coroa e a Companhia de Jesus encontrou em Felipe Baêta Neves sua melhor expressão e defesa:

"A expansão ocidental é, na realidade, bifronte. Supõe uma incorporação territorial, além da incorporação espiritual. (...) O Império deveria ser uma imagem do Reino Celeste e o Imperador recebia uma investidura do poder daquele que era o Rei dos Reis (...) Apesar da não unanimidade ideológica quanto aos limites do poder e os papéis restritos de cada um dos Chefes, o que importa é acentuar a interdependência - mais ou menos amigável, mas sempre existente - entre Fé e o Império quanto à necessidade de anunciar o Evangelho onde ele não era conhecido". (6)

Essa é também a opinião de Arno Kern, que adota uma posição bem semelhante, ao tratar das missões na América hispânica:

"os jesuítas desempenharam um papel político (...) diretamente sob a autoridade da monarquia espanhola, através de seus representantes locais, devido às concessões feitas pelo papado romano, por meio do real patronato. Estavam igualmente sujeitos às autoridades da própria Santa Sé (...) A conquista da América, militar e religiosa, foi realizada por uma ação unitária, que agregou o altar ao trono e da qual os missionários sempre dependeram". (7)

A autonomia ou não da Companhia de Jesus, de fato, reaviva um debate anterior. A historiografia do século XVIII, frente às ameaças de expulsão da Companhia de Jesus, empenhou-se em considerar o caráter benevolente das missões. Influenciados pelos Iluministas, as instituições missionárias são comparadas às da República de Platão, ou ainda, inspiradas nas utopias de Tomas More ou Campanella.⁽⁸⁾ Essa visão criou raízes na historiografia e abriu uma nova leitura: as missões acabaram por se transformar em um complexo independente da Coroa.

O século XX recupera o debate: a polêmica sobre a transformação das missões em "república autônoma". Resultado disso foi a publicação do livro *"A República "Comunista" Cristã dos guaranis"* de Clovis Lugon, defensor da experiência missionária colonial independente do Estado. O seu principal argumento é que as missões se constituíram em um esforço para a transformação da sociedade como um todo. Na tentativa de resgatar a edificação jesuítica, Lugon propõe a tese de que as missões se tornaram um "locus" privilegiado para uma prática inusitada, que conciliou os ideais comunistas com os valores cristãos. A convivência do Cristianismo nas comunidades indígenas concretizou, então, uma utopia, transformando-se as missões em um exercício audacioso e precursor dos tempos modernos:

"A concretização da liberdade não foi, talvez, metodicamente desenvolvida em todos os domínios, mas graças à organização democrática da propriedade e do trabalho, graças à descentralização administrativa que

fazia de cada redução uma espécie de pequena república autônoma, no quadro das leis gerais, pode-se afirmar que os guaranis viveram, realmente, num sentido tanto de liberdade como de segurança. A República Guarani apresenta-nos, em resumo, um sistema de comunidade intermediária entre o comunismo primitivo e o comunismo evoluído, o comunismo personalista que entrevemos para além do capitalismo (...)".⁽⁹⁾

Pablo Hernández se opôs à proposição da autonomia das missões, mas ressalta o teor paternalista da colonização da Ordem. Enfatizando mais as leis que a moral, atitude própria do século XIX, procurou demonstrar que os jesuítas estavam mais intimamente ligados às determinações da Coroa. Eles fizeram senão aplicar a legislação colonial espanhola que os amparava em sua proposta. Hernández transforma os jesuítas em funcionários dos reis católicos ao mesmo tempo que endossa a atuação da Companhia como benevolente.⁽¹⁰⁾

Aurélio Porto, levando ao exagero esse caráter benevolente, considera os jesuítas como verdadeiros predestinados. Despojando-se dos bens materiais, renunciando aos desejos mundanos, os jesuítas puderam realizar uma obra gigantesca bafejada pelo Senhor. Porto não se intimida em envolvê-los na aura da santidade e quase propõe uma hagiografia:

"Operários humildes da vinha do Senhor, obscuros obreiros de um monumento imperecível de Fé, na renúncia de todos os bens terrestres, sem ambições, praticando o bem entre os selvagens e procurando, com o sacrifício das próprias vidas, trazê-los ao redil de Cristo, eles avultam nesse cenário grandioso, circundados por um halo de santidade".⁽¹¹⁾

A noção da utopia missioneira permaneceu na historiografia mais recente mas foi, contudo, colocada em outros termos. Não mais circunscrita à visão idílica de Lugon, ou ao exotismo de Porto, a utopia é percebida como um questionamento contínuo frente ao mundo colonial. Essa é a perspectiva que Bartolomeu Melià sustenta. Se Melià endossa o caráter utópico, em contrapartida, reconhece que as reduções não chegaram a se opor realmente à política colonial. Para o etnólogo, a proposta jesuítica não se defrontou com a estrutura colonial em suas raízes. Quando esse questionamento chegou a ser político não pôde prosseguir e fracassou.

De qualquer forma, haveria uma autonomia e independência da proposta jesuítica, dentro do contexto colonial, considerada como atentado ao poder do Estado e/ou do aparelho eclesiástico. As missões teriam sido uma experiência isolada, segregada e à margem do mundo colonial. A Companhia tornara-se, assim, um *"poder dentro do poder"* como ficou conhecida essa interpretação. Essa independência da Ordem jesuítica seria, então, responsável pela destruição da experiência missioneira na medida em que se opusera às pretensões do Estado. Nas palavras de Melià:

"(...) estas misiones formaram un complejo aparte. Esta segregación, sin embargo, fue la medida de su grandeza y al mismo tiempo el obstáculo, que las llevaría al fracaso (...) y es cierto que las reducciones llegaron a tener una tal base socio-económica autónoma que daban la impresión de ser un Estado dentro del Estado". (12)

A historiografia parece ter tido como contraponto para a análise sobre a participação jesuítica essas duas tendências principais: a Companhia se conjuga com os interesses da Coroa ou, em uma segunda hipótese, os jesuítas estavam alheios à colonização eclesiástica e estatal. O fato é que, se os jesuítas não comungaram com a colonização do Estado, não estiveram alheios a ela. Não se pode deixar de reconhecer divergências e coincidências no seio dos projetos colonizadores: estratégias ora diferentes ora convergentes, variações ou combinações com as formas de controle da comunidade. Se a política jesuítica não foi discrepante em relação à Coroa, pois significou a tentativa de controle dos indígenas e de seus valores culturais, ultrapassou esse limite. A atuação da Ordem dissolveu-se em uma diversidade de técnicas de controle sem, no entanto, se confundir ou sujeitar-se às restrições da política estatal.

Se as pretensões dos jesuítas se aproximaram das do Estado, a sua conduta foi, contudo, diferenciada. Eles mantiveram uma identidade própria para conduzir o seu projeto. Em última análise, se não foram discordantes no objetivo, o foram nos meios de concretizá-los. É essa forma particular e específica que nos conduz ao seu tratamento na História. Por essa razão, consideramos que aqui cabe a primeira ressalva. Devemos desviar a pergunta. À perspectiva do "para quê" se sobrepõe o "como": de que maneira a intervenção da Companhia de Jesus foi decisiva para se almejar o controle da comunidade guarani. Dotados de uma estratégia eficaz, os jesuítas inauguraram uma maneira peculiar de contato interétnico.

No entanto, essa ponderação não esgota o problema. Deve-se ter em conta que a historiografia, ao tratar das missões, quase sempre pretendeu fazer a história da Companhia de Jesus. Essa conduta levou a um pêndulo de valores ora pela indelével defesa da Companhia ora pela sua detração, imbuída de cunho anticlerical. Assim, ao limitar a essa polêmica, quase sempre estéril, imprimiu uma visão unilateral, reduzida ao âmbito dos jesuítas. Por isso mesmo fez da história uma via de mão única.

Embora o conhecimento da realidade cultural guarani devesse ser uma questão preliminar para a análise do processo reducional jesuítico, pouco ou quase nenhuma atenção se deu a ela. Afinal foi apenas a partir do princípio deste século que o indígena passa a ocupar algum relevo nos estudos etnográficos. Até então o indígena, quando considerado, foi denegrido sob o peso do "irracionalismo" e "selvageria" (13) ou, por outro lado, interpretado como "frágil" e "incapaz" (14)

A Antropologia contribuiu decisivamente para o conhecimento sobre a sociedade guarani. A descrição do indígena, as hipóteses sobre a cultura e o modo de ser passam a ser sistematizados na literatura etnológica. Um dos mais expressivos estudos é o de Curt Nimuendajú Unkel, pesquisador alemão do início do século. Conviveu com os guaranis e integrou-se com tamanha intimidade na tribo que foi adotado e recebeu seu nome: Nimuendajú, "aquele que conseguiu um lugar para si". A sua obra é imprescindível para o conhecimento da cultura guarani. Para o antropólogo, a vida e o mundo guarani giravam em torno da religião, cujo fundamento é a palavra. Descreve o mito da criação e destruição do mundo, com seus heróis e xamãs, as atividades dos pajés

e sua dança coreografada. A sua tese sobre a migração guarani na procura da "terra sem mal", por razões religiosas, desdobrou-se em outros trabalhos relevantes. (15)

Na década de 50, outra autoridade na etnografia guarani aparece: León Cadogan. Sua produção foi considerável e teve como preocupação central elementos da etno-história, organização social e política, língua e religião. Reiterando Nimeundajú, mostra que a palavra ocupa um lugar fundamental na vida indígena. O conceito de alma implica essencialmente no conceito da palavra. Elaborou uma série de ensaios sobre a mitologia, temas que vão da morte à encarnação e ressurreição. Ocupou-se da etno-história do Mbyá do Paraguai e do seu processo de aculturação. Esses estudos se transformaram em esteio para uma política indigenista que esteve presente ao longo de sua atividade nos anos de 46 a 73, denunciando a discriminação e abusos contra os índios. (16)

No percalço de Cadogan e Nimeundajú, Egon Schaden realizou suas pesquisas em várias aldeias guaranis no litoral paulista e, posteriormente, com os Kayová e Nandeva do Mato Grosso. Como eixo de suas investigações buscou conhecer o "ethos" tribal guarani. Analisou os elementos fundamentais da religião e da cosmovisão indígena, assim como o significado do paraíso. Sobre a problemática da aculturação, aponta as reminiscências e as seqüelas do contato com o cristianismo colonial. (17)

Também o nome de Alfred Métraux é marcante na etnologia guarani. Mitologia e messianismo são seus enfoques principais, ressaltando, mais uma vez, a relevância da religião para os guaranis. Elaborou uma síntese da cultura e fez menção às fontes documentais da

conquista colonial. (18) Mas é, sem dúvida, Bartolomeu Melià um dos mais profundos conhecedores da universo missioneiro colonial. Introduzido por Cadogan ao mundo guarani, em 1969, Melià volta-se para o passado e revisita o guarani "conquistado" e "reduzido". Utilizando-se do acervo documental da Companhia e dos viajantes, busca, com um grande empreendimento e fôlego de pesquisa, a memória do povo guarani. Publica uma série de ensaios de etno-história, condensados no livro "*EI Guarani conquistado e reducido*", resgatando a experiência missioneira. (19)

Esses autores podem ser considerados os pilares da etnologia guarani. De Nimuendajú a Cadogan, de Schaden a Melià, o universo guarani passa a ser redescoberto. Mas, do ponto de vista da etno-história da conquista pouco se aprofundou. Se a historiografia colonial se deteve excessivamente na prática dos jesuítas e pouco ou quase nenhuma referência fez ao indígena, as pesquisas atuais centraram-se no guarani contemporâneo, na busca do seu "ethos" cultural. O processo da conquista, contudo, embora tenha sido um dos momentos de maior expressão da cultura guarani, pouco foi abordado. Por outro lado quando abordado, levou a conclusões, hoje, já superadas, como o aclamado conceito de aculturação.

III -

O contato entre culturas tão diferentes desencadeou um fenômeno que a Antropologia chamou de aculturação ou "sistema

intercultural". Esse tradicional conceito implica no intercâmbio e circularidade de idéias, dos padrões de comportamento e das formas de sentir e vivenciar a existência que recai, com incidência marcante, sobre o povo dominado. Os fenômenos de aculturação apresentam um leque enorme de formas e variantes, sendo quase impossível mapear toda sua expressão. No caso da América espanhola, Wachtel traçou uma tipologia desses fenômenos de aculturação. Na primeira manifestação, teríamos a "integração", associada aos casos de aculturação espontânea em que o dominado incorpora valores e a simbologia da cultura estrangeira por vontade própria. Sem negar sua própria cultura, os dominados se apropriam de alguns elementos de acordo com seus interesses imediatos.

O segundo tipo, a "assimilação", ligada à aculturação imposta, implica a imposição de cima para baixo de valores, baseada na força e coerção do grupo dominante. Os efeitos foram desastrosos na vida cotidiana, pois desestruturaram culturalmente toda a simbologia dessas populações nativas. Para o autor, a aceitação ou resistência à cultura dominante refletia os ritmos diferenciados do processo de aculturação. (20) É preciso matizar essas idéias que povoam os estudos etno-históricos.

Um dos exemplos mais típicos é a análise de Egon Schaden, com quem travamos uma conversa, por ter tido uma ascendência marcante sobre tantos outros pesquisadores. Egon Schaden, no seu ensaio sobre os *"fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos"*, se dedicou ao estudo das fases da aculturação religiosa dos guaranis. Ele procurava recuperar o sistema religioso guarani original, anterior à época das missões jesuíticas, e as reminiscências da catequese colonial. A sua tese fundamental foi a

de que a maioria dos grupos contemporâneos do Brasil meridional ou dos países vizinhos apresenta em seu sistema mítico-religioso uma considerável semelhança e correspondência com o Cristianismo. Isso lhe pareceu não ser apenas uma analogia, mas aí persistir, em grande escala, o patrimônio transmitido pelos padres da Companhia. (21)

Frente à inexistência de descrições satisfatórias sobre a cultura guarani pré-jesuítica (decorrendo daí, do seu ponto de vista, a dificuldade de se determinar em que proporção se perpetuou a marca da ação cristianizadora colonial), Schaden propôs uma análise do sistema religioso contemporâneo com referência ao que nele se encontra de semelhante ao Cristianismo. O seu procedimento foi ver quais os ensinamentos jesuíticos foram absorvidos pela religião tribal, nela se integrando.

Com preocupações muito semelhantes, Curt Nimuendajú, ao investigar a função e o significado dos relatos míticos sobre a origem e a destruição do mundo na vida religiosa dos Nandéva e os Apapokúva, aldeados em Bauru, afirmava, pelo contrário, que não havia uma correlação direta com a ideologia cristã. Schaden, contudo, discordava de seu interlocutor. O seu ponto de vista era muito claro: a religião guarani, sofrendo profundas influências cristãs, assimilou durante longo período elementos cristãos. (22)

A primeira preocupação de Schaden foi perceber vestígios de um "personagem central" no universo religioso da comunidade indígena. Ao seu ver, seria o primeiro indício da influência dos missionários no sentido de imprimir no espírito indígena a noção do Deus cristão. Ou seja, a sobrevivência da idéia de um Ser Supremo, de natureza profundamente ética, de um ser onisciente, beneficente e onipotente,

criador do universo e da humanidade e autor dos preceitos morais seria indício suficiente para aquilatar a influência cristã no universo religioso indígena. (23) Para o antropólogo, está claro que, na atualidade, os grupos guaranis têm, em sua mitologia, uma figura máxima, reverenciada nas preces e no culto em geral e com atributos tais que se pode afirmar, sem restrições, que correspondem à concepção cristã. Tal crença remontaria à época da catequese jesuítica.

Outro vestígio é a idéia de paraíso que, pelas diversas formas que se apresenta nas tribos, indicaria reminiscências da intervenção da Companhia. O *"mito da terra de salvação e imortalidade"* é um dos principais componentes para a formação da imagem do Paraíso. Contudo, junto a essa noção associa-se a idéia da bem-aventurança espiritual, que não implica, necessariamente, em um legado cristão. Por exemplo, entre os Mbuá, o estado de pureza da alma e o aprimoramento das qualidades pessoais, o *"aguydjê"*, é atingido por exercício constante de danças rituais, com práticas de jejum, abstinência, celibato. Essas práticas são exigências para o cacique. Para o autor, o espírito de bem-aventurança deve ser entendido como elemento primitivo porque os rituais não têm aspecto formal comparável ao que de correspondente ocorre no Cristianismo. (24)

Para Schaden, algumas exteriorizações na verdade não representaram uma assimilação. De fato, o legado dos missionários transformou em diversos aspectos a doutrina pagã, mas em alguns aspectos apenas no sentido de torná-la mais pagã ainda, pela introdução de elementos que, mesmo assimilados pela comunidade guarani, vieram, contudo, acentuar os próprios valores centrais da doutrina e cultura indígena. (25) É o que ele depreende também da

cerimônia do batismo e da presença da cruz entre os guaranis.

Em relação ao batismo, muito embora o ritual tenha a finalidade de identificar a alma reencarnada no recém-nascido e designar um nome apropriado a ele, além da utilização da água benta para a unção da criança, a significação essencial do batismo cristão - a idéia do pecado original - não está presente nessa iniciação ritualística. Nessa perspectiva, o sacramento foi reinterpretado em termos da cultura aborígine, que o despiu de tudo o que com ela não se coadunasse. A analogia com os rituais cristãos não pode ser interpretada como uma conexão direta com o legado missionário: procissões, aspersiones com água benta, o gesto da bênção, a denominação da criança, entre outras coisas, são para o autor, uma herança da cultura indígena.

O mesmo ocorre com a presença da cruz entre os Nandéva e Kayová. A cruz teve propriamente um sentido cristão, para além da sua mera presença ou de sua denominação como tal para os Kayová, porque está associada à idéia de "boa nova" - sentido muito próximo ao cristão. Assim, consonante com sua tese, a simples presença da cruz entre os Nandéva ou Kayová não é o suficiente para assegurar uma sobrevivência da catequese jesuítica ou a adoção de idéias cristãs. (26)

"Os elementos autóctones se revelaram por longo tempo bastante fortes para resistirem a qualquer mudança essencial em sua significação e em suas funções". enfatiza Schaden. (27) E acrescenta ainda que a religião guarani, na sua primeira fase da aculturação (época colonial), reinterpretou idéias e práticas de origem cristã a partir de seus próprios valores autóctones, e numa segunda fase e, só

então, com o contato mais intenso, obrigou-se a uma recristianização e transformação de sua estrutura social. (28)

A tentativa de Schaden de pincelar da cultura guarani atual elementos que pudessem ser semelhantes ao cristianismo, herança dos jesuítas, ou, em contraposição, elementos essencialmente autóctones, abre a possibilidade para duas considerações importantes.

A primeira parece girar em torno do "*modo de ser guarani*" - "*ñande reko*" (29) - ou seja, elementos que criam uma "*identidade*" étnica do guarani. Aquelas características que, em última análise, são inerentes, irredutíveis ao "ser" guarani. (30) Schaden, como vimos, afirma que "os elementos autóctones se revelaram por longo tempo bastante fortes para resistirem a qualquer mudança essencial em sua significação e em suas funções". (31) Parece ser consensual que o guarani, enquanto guarani, resguarda o seu "*ñande reko*", "o seu modo de ser". É exatamente isso que o faz ser um guarani. Contudo, a afirmação de Schaden pode conduzir a uma idéia de estabilidade e estagnação cultural, de forma a se entender a cultura como imóvel e linear. Para o autor, o que conta é resgatar a essência inalterável do nativo, ou no outro lado da moeda, registrar os elementos que marcam a tradição cristã.

Essa discussão deve ser, assim, verticalizada. A influência de Geertz também será decisiva. A cultura (32) deve ser aqui entendida como uma "*ordem de significação*", uma forma de ler o mundo e as coisas. A cultura não é uma abstração, descolada da realidade. Muito pelo contrário, a cultura imputa à realidade, às coisas, aos fatos, uma forma específica, particular de se interpretar essa mesma realidade, pois dá a ela uma significação própria.

As coisas não têm uma razão em si, independente do que se possa fazer com elas. Nessa perspectiva, a cultura norteia a compreensão da realidade, ela constrói o significado das coisas, e, por conseguinte, é também parte dessa realidade, porque é a partir dela que a realidade se torna inteligível, e as coisas passam a ter uma significação. Sobre essa existência real da cultura, Clifford Geertz enfatizou que *"os atos culturais, a construção, a apreensão e utilização de formas simbólicas são acontecimentos- sociais como quaisquer outros, são tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura"*. (33)

Mas, para além disso, a cultura deve ser compreendida também dentro da sua historicidade, dentro do seu próprio tempo. Para a história, a cultura deve ser mais que isso. A cultura deve trazer em si uma dinâmica: é ao mesmo tempo uma forma de compreender os fatos, mas é também parte deles, porque, embora haja uma compreensão que anteceda e preceda à realidade, essa forma específica de ler o mundo é confrontada, todo o tempo, com a realidade. A cultura é uma *"virtualidade"*, uma *"potencialidade"* (34), pois informa sobre os significados das coisas. Mas é também *"experienciada"* e *"vivenciada"* pelas pessoas - é, portanto, empírica, real e histórica. Os sujeitos colocam os significados das coisas à prova empírica, confrontam sua interpretação do mundo com os acontecimentos, e, na medida em que suas respostas não são suficientes, sua interpretação é reavaliada. Nessa perspectiva, diríamos que a cultura tem uma *"historicidade"*.

Essa perspectiva é uma contribuição inestimável de Marshal Sahlins, com quem compartilhamos a noção de que a História deve ser compreendida como *"ordenada culturalmente de diferentes modos nas*

diversas sociedades", e ao mesmo tempo, "esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os signos são reavaliados quando realizados na prática". As pessoas organizam seus projetos a partir da compreensão preexistente da ordem cultural. Nesses termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação. Para o autor o que importa é compreender como a História transforma a ordem cultural e como a História é ordenada a partir da lógica cultural. Assim o contato entre nativos e o europeus implicou em uma transformação da ordem nativa, porque nas relações históricas, os nativos reproduziram seus valores culturais, imputando-lhes um novo sentido. (35) Afinal, deparamo-nos com culturas diferentes e historicidades também diferentes - indígenas e europeus no século XVII.

No Brasil na década de setenta, os antropólogos retomam os estudos de situações de contato interétnico, revendo todas as imagens forjadas a partir de leituras muito semelhantes as de Schaden. Um dos maiores nomes nessa nova tradição é, com certeza, Roberto Cardoso de Oliveira. Abandonando a perspectiva consagrada da "aculturação", considerada por ele como "um amálgama" e "mistura de coisas diversas entre os sistemas culturais em conjunção", os estudos do antropólogo foram promissores. As suas indagações sobre "identidade étnica" foram, decisivamente uma inflexão nos trabalhos da década de sessenta que viram nas relações interétnicas um "fenômeno irredutível ao processo de aculturação". (36)

Recuperando a contribuição de Fredrik Barth, em "*Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*" (1969), Cardoso de Oliveira redefine a identidade étnica "no processo" da

situação de contato. Isso significa que existe uma *"identidade latente"* que é renunciada em nome das circunstâncias em que se encontra o grupo, mas ao mesmo tempo, pode ser evocada e atualizada. Mais que um sistema de valores fossilizado, a cultura de contato confere dentro do próprio processo um conjunto de representações que *"o grupo étnico faz da situação de contato que está inserido e nos termos da qual classifica (identifica) a si e aos outros"*. (37)

É em oposição ao outro que o grupo recria sua-identidade, no sentido da *"contrastividade"*, ou seja, *"quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam: é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação de nós diante do outros"*. Por isso mesmo esse processo implica também em uma reelaboração acionada pela situação de contrastividade e exige do grupo *"adequar-se às condições de existência emergentes ou recém-instituídas"*. (38)

Voltados para esse novo dado, muitos historiadores vão beber da fonte antropológica, incorporando essas inquietações na sua disciplina. (39) A primeira expressão disso foi procurar se despir do etnocentrismo, lição maior da Antropologia. A história começa a admitir o outro como diferente, inserido no seu tempo. Nessa combinação instigante, a Antropologia histórica ou História antropológica, enfatizando a questão cultural como eixo de suas inquirições, elege mais uma vez seu velho objeto com atenção: o nativo. Não mais submetido aos olhares que o reconheciam como exótico e extravagante, o indígena passa a ser pensado a partir de seu próprio agenciamento histórico. Informado por uma cultura própria, mas não

estável e fossilizada, o nativo é reconhecido como um ator social que faz a sua leitura da realidade à sua moda. Estimulada por todas essas indagações, e sobretudo informada pelas ilações do pensamento frutífero de Cardoso, Manuela Carneiro irmanou com brilhantismo o tom antropológico às preocupações étno-históricas.

Para a autora, a desordem que o branco impôs fez com que a resistência indígena tenha se apegado a alguns traços culturais que, reafirmados, preservaram a identidade do grupo. Esse é um processo recorrente de afirmação étnica: alguns traços que asseguram, diante do confronto com o outro, a continuidade e a singularidade do grupo. Mas o mais relevante nesse processo é o fato de que o critério para a definição étnica passa pelas soluções próprias dos nativos que *"se identificam e são identificados como tais pelos outros"*. Portanto, a identidade étnica é exclusivamente de alçada e em função de uma auto-identificação da comunidade envolvida. Essa definição, como explica Manuela Carneiro, dá primazia à identificação do grupo em relação à cultura que ele exhibe. Isso implica que traços culturais podem variar, sem que isso afete a identidade do grupo. Por isso, a cultura é dada como essencialmente dinâmica e reelaborada constantemente.

Inspirados nisso, não podemos mais aceitar as interpretações correntes. A cultura original de um grupo étnico em contato intenso, como na colônia, não se perdeu ou se fundiu simplesmente. Ela adquiriu novas formas, nova função. Os trabalhos de etnologia vem demonstrando, à luz dos complexos processos de resistência cultural, quanto é inútil buscar os critérios de autenticidade cultural, na medida que a cultura é constantemente reelaborada. Nesse sentido, quando se afirma que determinados grupos conservam sua integridade sócio-cultural, entende-

se que eles buscam explicações, através das quais interpretam e se adaptam às situações mais diversas. O que é mantido ou conservado intacto - ou abalado na relação de dominação - faz parte de uma dinâmica própria a cada cultura.

Essa nova forma depende, necessariamente, da cultura que se colocou como contraponto, em contrastividade. Como bem coloca Manuela Carneiro, existe uma "*bagagem ou acervo cultural*" e dela se toma o que é operativo para garantir a distinção do grupo.⁽⁴⁰⁾ A escolha dos elementos dessa bagagem, embora não seja arbitrária, está ligada à cultura em contraste, no nosso caso, a dos jesuítas.

Se entendemos bem, poderíamos então indagar sobre as interpretações então em curso na História (ancoradas por uma perspectiva já questionada na Antropologia) de que o processo de aculturação indígena se deu com a chegada dos inacianos. O processo de reelaboração cultural, frente à chegada do outro, não alterou em essência o fundamento da identidade étnica guarani. No que alterou, esteve impregnada de uma reformulação própria ao universo cultural guarani.

Dentro desse ponto de vista, a afirmação de Egon Schaden está presa ao pressuposto de que a cultura é estável, inerte e de que o "*pensée sauvage*", expressão tão cara a ele, persiste quase como uma estrutura inalterável e permanente. Se a cultura não é permanente, mas reconstruída e reinventada todo o tempo, a compreensão da cultura guarani também requer sua historicidade, o seu momento na História. Esse é o segundo aspecto que consideramos relevante ressaltar: para se compreender o processo de confronto interétnico entre os guarani e jesuítas há de se resguardar o momento histórico desse acontecimento,

ou melhor, desse "evento". (41) Recuperar historicamente essa questão é colocar, sob a ótica indígena, a reelaboração, a representação do processo de catequese empreendido pelos jesuítas que não significou o abandono dos laços tribais guaranis. Talvez, pelo contrário, tenha reafirmado os elos do grupo indígena.

Schaden, ao propor a reelaboração do cristianismo a partir dos próprios valores religiosos autóctones, procurava dismantlar uma visão disseminada na historiografia indigenista de uma assimilação irrestrita e definitiva da doutrina cristã. Em grande parte, essa historiografia sobre a época missioneira colonial tem se esvaziado em discussões que se polarizam ora pela defesa da Companhia ora por apontar a responsabilidade incondicional dos missionários na aculturação guarani, como vimos. (42) Essa historiografia não dá ao indígena a possibilidade de, a partir de seu próprio "modo de ser", "oñade reko" guarani, ter feito a sua própria leitura da experiência da catequese.

A análise de Schaden tem um mérito indiscutível, pois relativiza afirmações às vezes superficiais e até mesmo grosseiras nesse pêndulo de juízos de valores da historiografia. O seu trabalho, nesse sentido, depõe contra a idéia que subjaz aos textos comprometidos em denunciar a atuação jesuítica: se não como a responsável pela aculturação indígena, a visão de um "paternalismo" sutil que vê o indígena como mero receptor de uma imposição doutrinária. Contudo, se Schaden avançou nesse sentido, abandonou a perspectiva histórica desse processo. Não se vê, nem ao menos sugerido no seu texto, a noção de que a cultura está inserida em uma determinada conjuntura histórica e, por essa razão, seu trabalho

incorre, muitas vezes, no tratamento da cultura como um bloco homogêneo e imutável. Schaden não pensa nessa relação dentro de sua própria historicidade, de seu tempo, no século XVII, e por corolário, suas afirmativas muitas vezes incorrem no risco de um anacronismo.

Essa é a visão adotada também por Gambini, já prometida no sub-título do seu livro: *O Espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Para esse autor, "*o processo de aculturação - a palavra certa seria destruição cultural - era apresentado aos índios como um convite, (...) sua curiosidade [indígena] deve ter pesado, pois de fato muitos acederam*", alcançando a meta maior da ordem que foi a de "*destruir a identidade cultural dos indígenas*", inaugurando um processo que não se arrefeceu no decorrer de mais de quatro séculos. (43)

O indígena é considerado como incapaz de se contrapor, através da reelaboração dos elementos que, combinados com sua crença original, redefinem e redimensionam os valores cristãos pregados à comunidade. Nesse sentido, não se pode deixar de levar em conta que, se ao indígena lhe foram impostos valores doutrinários cristãos, por outro lado, ele os reconstruiu sob o prisma de sua própria cultura. Como diria Sahlins, a mudança cultural se dá "*induzida por forças externas mas orquestrada de modo nativo*". (44) Portanto, valorizamos aqui o conceito de História que não está atrelado a um pressuposto mecânico, linear, de determinações. Ou seja, no nosso caso, o fato de ser uma "lei" (ou quase) a relação imediata do contato entre jesuíta/guarani levar à aculturação.

Ao considerar a "reinterpretação" dos índios, procuramos quebrar com essa visão estereotipada e abrir a possibilidade de se

perceber a História com o movimento e dinâmica de seu próprio tempo. Colocado nesses termos, o processo de aculturação se relativiza. Ao colocar o processo de confronto interétnico na História, tendemos a romper com uma idéia teleológica, bastante presente na produção acadêmica: antes mesmo de uma análise detida da pesquisa, as possíveis hipóteses que norteiam a investigação já são um "*a priori*"; no nosso caso, a relação jesuíta/guarani já seria, por si só, indicador de uma relação de aculturação.

Se podemos depreender tais contribuições, a partir do ponto de vista da História, nos parece que a mesma lógica não pode circunscrever apenas o universo indígena. Devemos considerar que, se o índio redimensionou a doutrina que lhe era imposta, de uma maneira similar, embora diferente, os jesuítas se viram obrigados a reformular, frente àquela situação inusitada, o processo de conversão. Conforme nos lembra Bartolomeu Melià, numa imagem magistral, o empreendimento de conversão supôs também, embora de maneira diferente, a própria conversão dos jesuítas. (45)

O que também estamos querendo dizer com isso é que não se pode imaginar a prática da Companhia também como um modelo definido e acabado o qual, ao ser colocado em prática, não se fez da mesma maneira redimensionado. É tão presente e comum a concepção de um "projeto colonizador", fechado em si mesmo, que nos sugere um poder absoluto conferido aos missionários na sua implementação. Os fatos não são obrigados a se submeterem à lógica pela qual foram concebidos, e, nesse sentido, os jesuítas não podem, enquanto enteléquia, impor à realidade o que pensaram realizar. Os projetos e intenções da ordem nem sempre se adequaram à realidade de forma modelar, sem a

contrapartida, nesse caso, do indígena. Certamente pretendemos com essa afirmação considerar que esse projeto não se constituiu como um "arranjo" montado e esquadrinhado, mas se conformou a partir da experiência missioneira. Não se contempla o fato de que ao intuito da Companhia houve a contrapartida indígena, com sua resistência, reinterpretação e adequação à sua própria cosmovisão - "ñande reko" - e, por outro, os jesuítas também se viram persuadidos, pelas exigências de experiências frustradas na tentativa de conversão, em se adaptar àquela conjuntura ímpar.

Perceber aquele momento histórico, das missões jesuíticas, dessa forma, pode nos ajudar a compreender o processo que ali se deu, dentro de seu fluxo, ou seja, no circuito de seu próprio tempo. "Historicizar" essa relação de confronto interétnico, resguardando os limites daqueles homens, inseridos no seu tempo, os séculos XVI/XVII, pode, com certeza, ajudar a traçar, com mais segurança, como esse processo foi se construindo e se efetivou em um marco da conquista colonial.

Para isso é necessário travar com a documentação uma leitura pendular: que vai da proposta jesuítica à leitura do indígena, recuperando, justamente, essa tensão entre jesuítas e guarani - a diversidade de percepções. Sob o ponto de vista do missionário, mostrar como ele se "ajustou" para realizar seu intento - a conversão do gentio é também resgatar para a História uma relação tensa entre jesuítas e guaranis e o processo que ali se deu, que de forma alguma deve ser visto como pronto e acabado - mas que se construiu frente às condições e exigências daquele momento. Mostrar que nessa relação de forças, muitas vezes o "resultado" cumpria um "significado" muito

particular tanto para os jesuítas quanto para o guarani.

IV -

Contudo, o reconhecimento de culturas diferentes, com historicidades diferentes, como a dos jesuítas e indígenas, remetem o historiador para uma questão de ordem metodológica. Como apreender essa historicidade própria de cada cultura, no nosso caso dos guaranis, no confronto interétnico da época da conquista? Como podemos depurar as impressões dos guaranis com uma documentação registrada pelo punho jesuítico? Por isso se colocam duas questões fundamentais: como fazer a "leitura" indígena se não temos outra documentação que não aquela registrada pelo crivo jesuítico? Nesse sentido se coloca o segundo problema: é possível resgatar "*o modo de ser guarani*", "*ñande rekó*", e a sua reelaboração dentro daquele período histórico? Esse é, portanto, o nosso desafio.

Para Darton, é necessário interpretar e elucidar o universo cultural estranho a nós, através "*de perguntas novas ao material antigo*". E acrescenta, com um conselho muito prático sobre esse esforço de interpretar: "*os outros povos são diferentes e precisamos começar com a idéia de captar a diferença*".⁽⁴⁶⁾ De fato, essa é uma preocupação muito procedente e, se nos atentarmos, pode nos ajudar a deslindar o nosso primeiro obstáculo.

Mas é certamente com Geertz, de quem tanto nos apropriamos, que esse tema aflora com grande vigor. Ele também concorda que a

questão básica na interpretação está na busca dos significados e ressalta o problema dos *"nossos dados"*. Lembra que são, na verdade, *"nossa própria construção das construções de outras pessoas"*. Para superar tal impasse, ele propõe a busca de *"uma descrição densa"*. Enfim, sua preocupação é nos situar no contexto próprio de cada cultura. Só assim, no universo do historiados, é possível fazer um trabalho hermenêutico dos documentos históricos à disposição, produzidos a partir da visão do colonizador. Torna-se necessário limpar esses documentos de sua carga etnocêntrica e, no nosso caso, *"crioulla"*. Tal empreendimento pressupõe depurar do manuscrito jesuítico o entendimento guarani.

Fazer isso é depurar de um manuscrito estranho, cheio de conotação, emendas e comentários tendenciosos, seus sinais mais límpidos e transparentes. Por isso é necessário contrastar, e, sobretudo, fazer um grande esforço de interpretação, *"explicando explicações"*, descobrindo a trama dos significados onde se viram enredados aqueles homens.

Sobre o primeiro aspecto, entendemos ser um exercício de garimpagem. Exercício porque supõe uma interpretação, tentando *"salvar o dito"* de um discurso da possibilidade de *"extinguir-se"*, como dizia Clifford Geertz. Essa abordagem nos dá o acesso ao mundo conceitual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido mais amplo, *"conversar com eles"*. Quando se trata do trabalho do historiador, a fenda é ainda maior porque tratamos de discurso sobre os fatos e a nossa interpretação deve dar conta não daquilo que pensamos que os sujeitos históricos fizeram, mas daquilo que eles pensaram ter feito. É mais uma vez, nas palavras de Geertz, *"explicar*

explicações", fazer a "construção das construções" de outras pessoas, tudo isso no interior do ponto de vista dos agentes históricos. Caso contrário, vestiríamos nossas próprias concepções com aura de fatualidade. É a partir disso que se pode recuperar a "historicidade" dos fatos, pensando junto com eles, a partir dos critérios de seu tempo e de sua cultura.

Essa tarefa é um exercício, porque implica um aprendizado de não se ver perdido num mundo diferente, numa realidade distante. E mais ainda, quando se tem um discurso de outra época (jesuítico), tratando de outra realidade também diferente (indígena), temos um labirinto de informações que cabe ao historiador mapear.

Por isso, é garimpagem, no sentido de se escolherem trilhas e demarcá-las. Portanto, priorizamos para essa tarefa dois caminhos. Primeiro, selecionamos os escritos sobre os primeiros contatos, marcados pelo período de 1609 - 1650. É no momento da redução, ou seja, da circunscrição do indígena nas missões, que a contradição entre o ser indígena e o ser cristão aparece mais expressivamente. É justamente esse o momento de tensão que culmina na afirmação de cada cultura, então, em risco. Por outro lado, essa opção se justifica porque o que se pode extrair da documentação, com valor etnográfico, está diluído, sobretudo, nesses relatos dos primeiros contatos.

A vastidão da documentação sobre as missões jesuíticas fez com que estabelecêssemos um critério seletivo a fim de não só viabilizar a pesquisa, em tempo hábil, como também privilegiar aquele suporte documental que fosse capaz de responder às questões as quais nos colocamos: como já foi dito, o de resgatar a tensão entre os jesuítas/guaranis, no processo de confronto interétnico - a prática da

conversão e a contrapartida indígena.

Esses relatos descrevem as primeiras entradas e narram a fundação das missões. O principal registro, desse período, de 1594 a 1639, está na "*Carta do Pe. Alonso Barzana a Juan Sebastián*" (1594)⁽⁴⁷⁾ e na "*Conquista Espiritual*" do Pe. Antonio Ruiz de Montoya (1639)⁽⁴⁸⁾. Nesses relatos, encontramos também as famosas *Cartas da Companhia de Jesus*, chamadas "privadas" porque circulavam entre os jesuítas. Nelas se podem resgatar inúmeras informações de valor etnográfico, a partir da descrição dos primeiros contatos com o indígena.⁽⁴⁹⁾ Há também as *Cartas Anuais*⁽⁵⁰⁾, que são os relatórios anuais sobre as atividades da Companhia, onde se sistematizavam todas as informações a serem enviadas ao Pe. Geral. Não podemos deixar de mencionar as "*Instruções*" e "*Regulamentos*"⁽⁵¹⁾ dos Padres superiores, conhecido por Geral, onde prescreviam, de forma bastante precisa e detalhada, a conduta da Companhia. Esses documentos nos possibilitam perceber até que ponto as determinações da Companhia se efetivaram na prática.

Dos "*Livros*", é de fundamental importância, além da "*Conquista Espiritual*" do Pe. Montoya, a "*Breve relación de las Misiones del Paraguay*"⁽⁵²⁾ do Pe. Cardiel, onde relata a vida apostólica dos jesuítas. Nessa perspectiva encontram-se também os "*Memoriais*" do Pe. Montoya (1643/1644/1646) e o do Pe. Taño (1636)⁽⁵³⁾. Ainda assim, recorreremos como apoio aos "*Autos*", "*Cédulas Reais*", "*Peticões*", "*Ordenanças*", "*Ofícios de governadores*" e "*Cartas das autoridades*", quando for necessário.⁽⁵⁴⁾

Desse acervo, embora não seja exatamente um caderno de campo, com dados etnográficos, pode, contudo, se extrair informações, mesmo

que fragmentadas, que nos permitam rastrear as características da reelaboração do "modo de ser" guarani nos séculos XVI e XVII, especialmente no período entre 1609 (fundação da primeira missão) e 1650 (estabelecimento definitivo dos povoados) - marcos cronológicos da pesquisa. Bartolomeu Melià, um dos maiores representantes da etno-história guarani, afirma a esse propósito:

"De todos modos, las referencias respecto a los guaranis de los siglos XVI y XVII, aunque dispersas y por lo mismo difíciles de ser inventariadas y detalladas, no dejan de ser numerosas y ricas en contenido. Incluso, a pesar de lo dicho, no faltan algunas páginas en las cuales se presenta un cuadro general de como el jesuita llegó a ver lo que creyó más característico del modo de ser guarani". (55)

Em relação ao segundo aspecto, em parte, vai ao encontro com a primeira questão. Resgatar "o modo de ser" guarani é também uma tentativa de se atravessar o discurso jesuítico e subtrair dele, na sutileza das descrições, o que é irredutível à cultura guarani. Atravessar porque, quase sempre, é pela oposição e negação do "modo de ser" indígena, dos seus costumes, que os jesuítas se referem à comunidade. Por essa razão, a exegese do texto deve ser feita às avessas, no sentido de reconstruir o "ñade raka", o "modo de ser" guarani. Como é um trabalho insano, ou pelo menos que exigiria toda uma vida de pesquisa, recuperar todo o perfil cultural indígena na situação de contato (se é que isso é exeqüível!), optamos por uma conduta temática.

Assim, à medida que mapeamos a documentação, selecionamos quatro temas para analisar o contato entre jesuíta e indígena, e que enfim, constituem os capítulos da dissertação. No primeiro capítulo, "*Visões da Conquista*", de fundo, tentamos retomar o velho tema da chegada do europeu, já amplamente discutido. O nosso intento foi demonstrar já, nesse primeiro contato, como as imagens se dirimiram naquele momento. Contrapondo-se a uma visão dos viajantes, voltada para a exuberância da natureza e dos nativos, os inicianos imprimiram todo um discurso detratório da terra e do gentio, tomados pelo domínio satânico. Do outro lado, o nativo fazia sua leitura. É essa construção do outro que nos interessou nesse momento. Para tanto, utilizamos de algumas narrativas de viagens dos principais cronistas do período.

No segundo, "*Os mestres do Abanheínga*", verticalizamos nossa pesquisa, abordando a relação dos padres com o cacique guarani, na tentativa de conversão. Aqui procuramos realizar nosso propósito: resgatar, no labirinto dos diversos relatos, urdido pelos padres, a resposta indígena à tentativa do contato. Nele, fazemos o exercício efetivo de traçar as leituras dos jesuítas e indígenas que, embora destoantes, não inviabilizaram a penetração da Ordem religiosa e tão pouco implicaram a conversão dos nativos, como se propagou.

Seguindo a mesma trilha, no terceiro capítulo, "*A pajelança: entre a cura e a cruz*", tratamos dos dissabores entre os pajés e os padres, na disputa pelo lugar privilegiado do sacerdócio. Da mesma forma, adotamos como ponto de partida a idéia de que também esse momento, o da permanência da Companhia, não determinou a sujeição dos guaranis. Especialmente, momento de tensão, ele traduziu à sua maneira os recursos adotados pela Companhia, baseados na imposição dos

castigos a fim de ordenar aquele mundo aos paradigmas cristãos. Por outro lado, a resistência ou acomodamento dos indígenas aos seus referenciais culturais se fez presente e marcante.

No último capítulo, "*Missão sem Mal*", enfim, elegemos como enredo o caos, com as privações, doenças, pestes, preagem das bandeiras e encomendeiros, que assolaram as missões. Como desfecho para a dissertação, encerramos com a desarticulação dos primeiros povoados, com tribos inteiras abandonando os aldeamentos, migrando para outras regiões em função da carência e do tumulto que essas tribulações causaram. É mais: os nativos, reelaborando uma prática ancestral - a busca da "terra sem mal" - vão se armar de todos os argumentos e estratégias persuasivas para salvaguardar os laços tribais. Para os guaranis, as missões vão ter uma conotação muito própria e distante do intento da Companhia de Jesus.

Nessa perspectiva, o que alinhava todos os capítulos é a intenção de recuperar a densidade da experiência missioneira no pêndulo que vai do jesuíta ao guarani. É tentar demonstrar que as leituras que se fizeram, embora dissonantes, não impossibilitaram o convívio entre jesuítas e guaranis.

Concebidos como um espaço aberto a múltiplas leituras, os acontecimentos na época da catequese não podem ser apreendidos como entidades cujo significado se colocaria em termos unilaterais, reduzido à visão dos jesuítas. Há de reconhecer que estiveram presos na rede contraditória das imagens e utilizações que os agentes históricos e culturais, jesuítas e guaranis, construíram. Assim, a realidade missioneira deve ser revisitada, reconstruída à maneira pela qual cada um dos envolvidos naquele processo criou uma significação

própria.

A experiênica reducional dos guaranis também teve uma construção, uma leitura própria dos nativos, informados por uma cultura que norteou a interpretação da comunidade. Esse lugar não é o lugar dos padres, porque a considerar o que vamos ver, os guaranis criaram uma explicação, uma motivação muito diferente que a intenção dos membros da Companhia de Jesus. No mínimo temos que reconhecer uma pluralidade de significados para o processo de conquista.

Longe de terem a absoluta eficácia aculturante que lhe atribui a Companhia e, com demasiada freqüência, a historiografia colonial, as estratégias de conversão a que os inacianos recorreram implicaram num lugar de distanciamento, de desvio, de reinterpretacão dos guaranis. É uma "atenção oblíqua" onde a cultura guarani pôde contruir uma coerência própria do procedimento dos padres. De fato, toda as atitudes dos jesuítas se prestaram à uma releitura, à reapropriação, ao desvio, e, por que não, à desconfiança e resistênica cultural dos guaranis. De maneira surpreendente os guaranis não vão assimilar o conteúdo doutrinário, pelo contrário, parecem ter obliterado, acentuado ao extremo certos valores centrais da própria identidade tribal, mas no sentido e no processo de constante reelaboracão.

O que importa identificar é a maneira como, nas práticas, nas suas representacões, se cruzaram e se imbricaram diferentes formas culturais. O mais significativo nisso foi a polaridade entre o que os padres pensaram ter criado e a contrapartida guarani, que reelaborou, de maneira bem própria, as imagens forjadas pelos inacianos. Portanto, as interpretações dos padres não foram de forma alguma as representacões feitas pelos indígenas. As missões só adquirem sentido

através da diversidade de interpretações que, enfim, construíram significações muito diversas.

Enfatizando a perspectiva guarani, parece que a etno-história é o caminho. Etno-história, aqui, não no sentido de se fazer a história da nação guarani, mas de se resgatar a percepção indígena da conquista dentro de suas próprias categorias. O que se deve ponderar é que as missões significaram um encontro, um contato entre duas sociedades distintas, duas culturas diferentes. - Portanto, a compreensão do processo de conversão, que lá se realizou, implica também o entendimento desses dois mundos: o jesuítico e o guarani. É perceber que, no contato interétnico, cada visão de mundo se colocou a partir de sua própria percepção frente ao "Outro".

Se a pedagogia jesuítica deve ser analisada, porque se mostrou criativa e original, deve-se considerar a contrapartida indígena. E a resposta guarani aparece justamente no momento de sua redução. Em uma situação crítica em que se sentem ameaçados na sua identidade, na preservação dos seus valores culturais, os guaranis expressaram, talvez como em nenhum outro momento, a sua percepção de mundo, registrando o modo de ser de seu povo.

INTRODUÇÃO

NOTAS:

- 1 - Essa análise é brilhantemente desenvolvida por Luiz Felipe Baêta Neves, **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e Repressão Cultural**. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978. pp. 27/28/29. Compartilha dessa visão Ruggiero Romano, op. cit., p. 17.
- 2 - Sigo aqui as indicações de Ramón Gutierrez, **Las misiones jesuíticas de los guaraníes**, Rio de Janeiro, Fundação Nacional pró-memória (UNESCO), 1987
- 3 - id. ibidem
- 4 - Sobre a volumosa historiografia sobre os guaranis, ver: **MELIÀ**, Bartolomeu. **O Guarani: uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987; **BALDUS**, Herbert. **Bibliografia crítica da etnologia brasileira**. Vol. II, 1968.
- 5 - Os frequentes litígios em que a Companhia de Jesus se viu envolvida, o que antecedeu a sua expulsão, em 1758, produziram um primeiro debate travado entre os jesuítas e seus opositores. Ver a respeito: **TOICT**, Nicolás, S. I. **Historia Provinciae Paraquariae Societatis Iesu**. Liège, 1673; **JARQUE**, Francisco. **Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Pamplona, 1687; **LOZANO**, Pedro, S. I. **Historia de la Compañía de Jesus de la Provincia del Paraguay**. 2 vols. Madri, 1754-55.
- 6 - Cf. Luiz Felipe Baêta Neves, pp. 27/28/29. Compartilha dessa visão Ruggiero Romano, op. cit., p. 17.
- 7 - Cf. Adorno A. Kern, **Missões: uma utopia política**, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982, p. 261
- 8 - Apesar da aversão aos jesuítas, os homens ilustrados da época, notavelmente, inclinaram-se a reconhecer traços de humanidade nas missões. *"O estabelecimento do cristianismo no Paraguai, por iniciativa dos jesuítas espanhóis, parece, em certos aspectos, o triunfo da humanidade"*, afirma Voltaire. Montesquieu reiterava quando admitia que era para a Companhia de Jesus, *"um título de glória ter sido a primeira a mostrar nessas paragens a idéia de religião aliada à de humanidade; reparando as devastações dos espanhóis"* e curando *"as maiores feridas que o gênero humano aí receber"*. Ou ainda de maneira bastante elucidativa, a alegoria de D'Alembert de que os jesuítas, *"soberanos nesse vasto país, tornam felizes, ao que se assevera, os povos que lhes obedecem e que eles lograram dominar sem o emprego da violência"*. Apud: Clovis Lugon, op. cit., p. 16/19
- 9 - Cf. Clóvis Lugon. **A República "Comunista" Cristã dos Guaranis (1610/1768)**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, pp. 336/340.

- 10 - Cf. Pablo Hernández. **Organización social de las doctrinas guaraní**. Barcelona, 1913.
- 11 - Cf. Aurélio Porto. **História das Missões Orientais do Uruguai**. Ministério da Educação e Saúde. Publicações do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 9, Rio de Janeiro, 1947, p. 621
- 12 - Cf. Bartolomeu Melià. **EL Guaraní Conquistado e Reducido**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Universidad Católica, vol. 5, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 1988, p. 124.
- 13 - A desqualificação do indígena aparece, sobretudo, nos escritores eclesiásticos que alimentam a discriminação racial. Hernández chegou a afirmar: "*Los indios Guaraníes (...) eran un pueblo en estado de decadencia, que cada vez iba acercándose más a la degradación que llega a la semejanza con los animales irracionales (...) [Los vicios] los habían reducido a la condición de no tener entendimiento de hombres adultos sino por intervalos*". Cf. Hernández, op. cit., vol. I, p. 83. Na mesma direção, Furlong (1962, pp. 70-79) e Bruno (1966) dedicam comentários discriminatórios sobre o guarani, depreciando-o frente ao ideal do homem "europeu".
- 14 - Veja-se, por exemplo, a afirmação de Gambini: "*A destruição de culturas autóctonas -em decorrência da conquista ou contato tem sido um dos tópicos centrais dos estudos etnológicos das últimas décadas (...). Sem exceção, a perda da individualidade cultural implica o fim do grupo: alguns poucos indivíduos podem sobreviver, mas uma existência vegetativa já não tem mais nenhum traço de força, orgulho, criatividade ou vontade (...)*" "*A conversão das almas, glória máxima da obra missionária, foi o ponto de partida (...)* para que possamos perceber de que modo os jesuítas começaram a destruir a identidade cultural dos indígenas". Cf. Roberto Gambini, **O Espelho do índio: Os Jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988, pp. 191/192
- 15 - Cf. Curt Nimuendajú Unkel. **Apontamentos sobre os guarani**. Trad. e notas de Egon Schaden. Revista do Museu Paulista, VIII, São Paulo, 1954, pp. 9-57. Sobre trabalhos que influenciou, ver Métraux, 1927; Schaden, 1945; Clastres, 1975.
- 16 - Sobre esses temas, ver: *Informe sobre los indios Mbyá-guaraníes. Así es*, año II, n. 12, Asunción, 1963, p. 22; *En torno al bai ete-ri-va guayakí y el concepto guaraní del nombre*, In: **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**. Vol. I, n. 1, Asunción, 1965, pp. 3-13. *En torno a dos plantas y un animal sagrado de los guaraníes*, In: **Suplemento antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**. Vol. II, n. 2, Asunción, 1967, pp. 299-314
- 17 - Ver de Egon Schaden. **Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos**. São Paulo, 1964 - Tese apresentada ao concurso

para a cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da U.S.P., p. 103 Para Geertz, os aspectos morais de uma dada cultura, os elementos valorativos são o "ethos". é " o tom, o caráter e sua qualidade de vida, seu estilo moral e estético". Enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo "visão de mundo". é o quadro que elabora das coisas, seu conceito de si mesmo, da sociedade. op. cit., p. 143

- 18 - De Métraux, **A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribus tupi-guaranis**. Prefácio, trad. e notas do Prof. Estevão Pinto. Brasileira, Vol. 267, São Paulo. 1950. p. 421; *O índio guarani de Alfred Métraux*. Trad. de Dante de Laytano, **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. ano VII, n 9, Porto Alegre, 1958, pp. 35-78.
- 19 - Bartolomeu Melià. **EL Guaraní Conquistado e Reducido**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Universidad Católica, vol. 5, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 1988.
- 20 - Nathan Wachtel. **Los Vencidos**:. Los Indios del Perú frente a la Conquista Española (1530-1570). Madrid, Alianza Editorial, 1976 pp. 116/120
- 21 - Cf. Egon Schaden. **Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos**. São Paulo, 1964 - Tese apresentada ao concurso para a cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da U.S.P., p. 103
- 22 - id. *ibid.*, p. 105
- 23 - A presença marcante do Cristo, o *Pai Kuwará(ry)* ou *Kay* para os Kayová; *Ñanderykey* para os Ñandéva; *Korahy* para os Mbuá assegura, ao seu ver, a afirmação de que houve uma "inclusão da figura de Cristo no Panetão primitivo". Cada tribo, contudo, dá um sentido específico para o Cristo: para os Mbuá o "*Kétxu Kiritu*" ou "*Kétxuíta*" inserido na sua mitologia, se confunde com o deus solar ou outra divindade; entre os Kayová, ele aparece como divindade ou espírito celeste. Schaden chama atenção para a ligação entre o termo "*kétxuíta*" e a palavra "jesuíta" das antigas missões, apontando essa designação como sobrevivência da empresa missioneira. *id. ibidem*, p. 108
- 24 - Alguns procuraram no Zênite como os Apapokúva de Nimuendajú, outros no centro da terra; e a maioria buscou no leste a "*Terra sem Males*". Para os Nandéva de Jacareí, o paraíso era alcançado desde que "se praticasse jejum, se despojasse dos desejos mundanos e com as rezas fervorosas e danças ritualísticas, almejariam o "*além do oceano*". A "*Terra do Nunca Acabar*" ou a "*Terra do kétxuíta ou kétxu kiritu*" era o alvo dos Mbuá e entre os Ñandéva ou Kayová o reino estava no céu. *id. ibidem*, p. 123
- 25 - *id. ibid.*, pp. 125/126

- 26 - id. *ibid.*, p. 136 No mito da criação, a cruz (o Pau Eterno trazido por Nanderuvuçu que sustenta a Terra dos Nandéva) é um elemento autóctone; enquanto outra cruz que aparece na seqüência do relato desse mito cosmogônico (xvyrá joacá - paus cruzados) contem similaridade com a cruz cristã e deve ser considerada como uma adoção da época colonial.
- 27 - id. *ibid.*, p. 136
- 28 - id. *ibid.*, pp. 137/38
- 29 - "Nande rekó" é o termo empregado pelos guaranis para dizerem de que forma se reconhecem como diferentes dos "outros". Sobre a etimologia dessa expressão ver em Bartolomeu Melià, *op. cit.*, pp. 5/6
- 30 - Sobre o conceito de identidade, Guillermo Raúl Ruben afirma que, de forma geral, foi entendido como "a *determinação e certa dimensão irredutível da qual toda sociedade ou grupo humano seria portador*" (p. 84) e na acepção contemporânea, este conceito estaria estreitamente ligado com a idéia de irredutibilidade: "A *idéia de irredutibilidade funciona estabelecendo, simultaneamente, a marca e os limites, socialmente elaborados, que permitem a reprodução da sociedade, evitando a cisão entre esta e o indivíduo, ou seja, a desagregação social*". (p. 88) O termo irredutível é aqui associado à noção de ser um traço distintivo "indecimonível". (p. 84) Cf. Guillermo R. Ruben, "A Teoria da Identidade: uma crítica" - *Anuário Antropológico*, ano 86, Ed. UNB, Tempo Brasileiro, 1988.
- 31 - Cf. Egon Schaden, *op. cit.*, p. 136
- 32 - Para Clifford Geertz, com quem compartilhamos o conceito de cultura, seu significado denota: "um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida". Cf. *A Interpretação das Culturas*, Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1973, p. 103
- 33 - id. *ibid.*, p. 106
- 34 - "A ordem cultural, enquanto um conjunto de relações significativas entre categorias, é apenas virtual. Existe meramente "in potencie". Portanto, o significado de qualquer forma cultural específica consiste em seus usos particulares na comunidade como um todo. Mas esse significado é realizado, "im presentia", apenas como eventos do discurso ou da ação. O evento é a forma empírica do sistema". Cf. Marshal Sahlins, *Ilhas de História*. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, p. 190

- 35 - id. *ibid.*, p. 7
- 36 - Cf. Roberto Cardoso de Oliveira, **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976, p. 16
- 37 - id. *ibid.*, p. 23
- 38 - id. *ibid.*, p. 36/48
- 39 - Diversos historiadores se apropriaram dessas questões. Com preocupações bem semelhantes, mas muitas vezes levando a respostas diferentes, alguns autores retomaram a questão polêmica da cultura popular e erudita. Cf. Carlo Ginzburg, **O queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo, Companhia das Letras, 1987. Cf. Robert Darnton, **O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro, Graal, 1986. Um balanço muito estimulante é feito por Roger Chartier, **A História Cultural: Entre práticas e representações**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990.
- 40 - Cf. Manuela Carneiro. *"Etnicidade da Cultura Residual nas Irredutíveis"*. In: **Revista de cultura e Política**, CEDEC, 1 (1): 35/39, 1979, p. 36 As exposições feitas aqui se basearam em Manuela Carneiro da Cunha, **Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade**, São Paulo, Brasiliense, 1987. Algumas dessas considerações também se encontram em Alcida Ramos, **Sociedades Indígenas**. São Paulo, Ática, 1988
- 41 - Sahlins entende o "evento" como a relação entre o sistema simbólico e sua existência enquanto acontecimento: *"um evento não é somente um acontecimento no mundo, é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico (...) o evento é a interpretação do acontecimento e interpretações variam"*. Cf. Marshal Sahlins, *op. cit.*, p. 191
- 42 - O conceito de aculturação está ligado a uma série de significados, mas o mais preponderante é o sentido de se "desvirtuar" uma cultura, o que já traz em si uma contradição. O uso recorrente desse termo carrega a concepção de que existe uma "estabilidade" cultural e que o contato interétnico entre grupos diferentes implica que um dos grupos se veja despojado de suas características culturais, sendo, portanto, aculturado. Quando nos remetemos a esse conceito, deve-se considerar, portanto essas ressalvas iniciais.
- 43 - Cf. Gambini, *op. cit.*, pp. 192/195
- 44 - Sahlins, *op. cit.*, p. 9
- 45 - Cf. Bartolomeu Melià, *op. cit.*, pp. 122/123
- 46 - Cf. Robert Darnton, *op. cit.*, p. 14

- 47 - Publicada por Guillermo Furlong, *Alonso Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián*, Buenos Aires, Ed. Theoria, 1968
- 48 - Recorremos à publicação da "*Conquista Espiritual*" do Pe. Montoya, nos **Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, vol.VI, (1878/79), com o título de "*Manuscripto guaraní da Biblioteca Nacional sobre a Primitiva Catequese dos Indios das Missões*", traduzido para o português pelo Dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira. Também adotamos a tradução contemporânea de **Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Trad. Arnaldo Bruxel. Porto Alegre, Martins Livreiro Ed., 1985.
- 49 - **Manuscritos da Coleção de Angelis**, vol I, II, III, sob a organização de Jaime Cortesão, publicados pela Biblioteca Nacional, respectivamente em 1951, 1952, 1969.
- 50 - Utilizaremos da publicação das Cartas Anuas, em parte, nos **Manuscritos da Coleção de Angelis** bem como nos **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, XX, Buenos Aires, 1929
- 51 - Publicado por Pablo Hernández, em apêndice, em **Organización social de las doctrinas**, Barcelona, Gustavo Gili, vol I/ II, 1913.
- 52 - Publicado por Pablo Hernández, op. cit., p. 514/613
- 53 - Publicado por Pablo Hernández, op. cit., respectivamente p. 620/526/531 e p. 563
- 54 - Esse acervo está publicado em sua maioria por Pablo Pastells. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay** (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según dos documentos originales del Archivo General de Indias, extractados y anotados por el. Tomo I, II, Madrid, Librería General de victoriano Suárez, 1912.
- 55 - Cf. Bartolomeu Melià, op. cit., p. 96

CAPÍTULO I

VISÕES DA CONQUISTA

VISÃO DO ALÉM-MAR

Entre o Armazém do Reino ao poente e o Terreiro do Trigo ao nascente, estendia-se o trecho deslumbrante do estuário onde o Tejo, marginando o Paço da Ribeira e a Rua dos Mercadores, ia dar vazão aos descarregamentos do Brasil recém descoberto. As caixas, fardos e tonéis se empilhavam nos arredores dos armazéns da Casa da Índia. Lisboa, capital do reino, tornava-se o centro mercantil. Sevilha foi também cenário desse alvoroço que chegava ao Velho Mundo. Se os portos eram o endereço certo para as mercadorias, foram mais ainda fonte da curiosidade e expectativa seiscentistas. Lá gente de todo feitio se misturava para se saciar com a chegada das naus.

Costumes, trajes, línguas, religiões se confundiam no alvoroço de homens que se acotovelavam nas ruelas, impressionados com a nova situação. Escravos, comerciantes, marujos, aventureiros, soldados,

missionários, se embaralhavam no meio da turba. A avidez dos homens cultos se misturava à bisbilhotice da gente simples. Aglomeravam-se nos cais, interessados pela opulência e notícias do Novo Mundo. É que a descoberta da América trouxera não só a admiração pelo Novo Mundo que se descortinava como também estimulava a curiosidade sobre a terra estranha e seus habitantes desconhecidos. Todos se debruçavam sobre os casos estranhos e incomuns daqueles aventureiros que encantavam a muitos. Naqueles tempos nada se comparou à longa-espera pelos viajantes e cronistas.

Os viajantes, depois de enfrentarem a ira dos raios e tempestades, os bramidos das ondas, içavam suas velas, humilhando o orgulho da natureza e aportavam novamente na Europa. Traziam muitas novidades. Novidades, por vezes, surpreendentes... Os seus relatos transbordavam de acontecimentos inacreditáveis. Das entranhas dos mares ou da terra, apareciam figuras horrendas e insólitas. Seres jamais concebidos eram descritos em detalhes. Toda a estranheza brotava das inúmeras crônicas que insuflavam a curiosidade européia.

Ao se depararem com a América, os viajantes e cronistas, num esforço de reconhecerem aquele mundo tão estranho e extravagante, reavivavam da memória as suas próprias tradições. Das névoas da antiguidade, renasceram os mitos dos monstros que passaram a povoar todo o imaginário do conquistador. Compassadamente, o imaginário europeu foi impregnando de lendas e fantasias a terra recém-descoberta. A América vai nascer assim sob esse signo do simulacro, da cópia, da repetição de um mundo que já estava prefigurado na cultura popular européia.

A América, de fato, não era um Novo Mundo, como então ficou mundialmente conhecida pelas penas de Vespúcio; ela fora recontada e relida, segundo o imaginário europeu da época. Os cronistas do século XVI, influenciados pela leitura das narrativas de viagens anteriores, reproduziram muito desses relatos em seus escritos. Por serem muito populares, influenciaram decisivamente esses aventureiros seiscentistas. A partir dos relatos de Marco Pólo a Pierre d'Ailly, os viajantes iam recriando aquele mundo distante - a América. Como bem nos coloca Lucien Lefvre, ao recuperar a importância dos sentidos para o homem seiscentista, "o tato, o olfato e a audição eram os sentidos mais importantes", pois "só se via o que se podia ouvir". Em uma imagem esplêndida, ele resume: "Primeiro ouvir, depois ver". Assim, o olhar dos cronistas se contagiou das narrativas fantásticas e viagens extraordinárias pelos confins do mundo de seus antecessores. Já não registravam, viam ou observavam senão a raridade, a estranheza e a singularidade - sintomas da "vertigem da curiosidade" que tomou conta da percepção do conquistador.⁽¹⁾ Fizeram, assim, de suas crônicas, muitas das vezes, arremedo de outros escritos.

Na esteira dos relatos, os mapas identificavam a fantasia do imaginário europeu, rascunhando o Novo Mundo com a paisagem do maravilhoso. As alegorias sobre o além-mar, colecionadas também na iconografia dos mapas, atlas e cartografias, mais que registros geográficos reafirmavam o sintoma do imaginário europeu. Jesin Ulsius, cartógrafo do século XVI, ilustrava a América do Sul repleta de seres extravagantes como os homens sem cabeça, amazonas e antropófagos. Israel Silvestre e François Chaveau desenharam gravuras em guache da festa realizada por Luís XIV, em 1662, colocando os índios

acompanhados de sátiros e unicórnios como se pertencessem à mesma terra imaginária. Com inúmeras tiragens, as cartografias familiarizavam a América à imaginação. Talvez tenha sido essa uma das maiores originalidades da conquista da América: o encantamento que produziu fez com que aqui se vislumbrassem os seres, até então, habitantes da imaginação. Esses relatos, cosmografias e mapas, primeira documentação da América, transformaram-se em uma crônica do maravilhoso e do fantástico. (2)

Esses aventureiros e conquistadores não descreveram a América, a imaginaram; não a descobriram, mas a inventaram. O europeu foi recriando aqui a exuberância das figuras extravagantes, habitantes de terras longínquas e desconhecidas. Inventário de estranhezas, esse acervo, digno de admiração, povoou as novas terras com seus monstros e figuras lendárias. Confirmavam, assim, as narrativas fantásticas que ocuparam há muito o seu mundo maravilhoso - mundo cheio de aventuras a dar inveja até mesmo a Homero. Como relata Thevet, um dos narradores dessas extravagâncias, a sua experiência nas viagens provava o quanto esse mundo era capaz de acomodar todas as criaturas - *"experiência tirada dos resultados das navegações marítimas e das longínquas viagens terrestres"*. (3) Não há dúvida de quanto seu olhar remissivo estava impregnado pelo enredo de outras crônicas.

A origem de tamanha variedade de monstros e seres excêntricos, longe de serem frutos da imaginação fértil e criadora dos cronistas, se remonta aos fenícios. Renomados mercadores, esses homens de negócio tentaram resguardar a sua preponderância comercial com o Oriente. Para isso, criaram para seus possíveis concorrentes os riscos e desventuras na travessia para a Ásia. Terra desconhecida, de onde as informações

eram difíceis e demoradas, a Ásia era território fértil para nela povoarem apenas seres lendários e extraordinários. Esse foi o ardil que os fenícios criaram para seus rivais. Os rumores se espalharam e asseguraram a exclusividade fenícia.

No logro dos fenícios, surgem as sereias e ciclopes, imortalizados pelo gênio de Homero no seu mundo de divindades encantadoras e ao mesmo tempo aterrorizantes. As sereias, sedutoras e pérfidas, enfeitiçavam com sua beleza e charme os marinheiros ingênuos e românticos. Aos naufragos que escapavam de sua frieza e dissimulação, ainda restava enfrentar os ciclopes, terríveis monstros com apenas um olho e guardiães de terras distantes.

Contudo, as penas criativas dos poetas reservaram para esses seres um destino muito maior que a simples tarefa de cobrar com o terror e pânico a ousadia dos rivais dos fenícios. Eles foram consagrados como personagens da odisséia seiscentista, atuando em papéis contrastantes: ora repulsivos ou admiráveis; ora nobres ou indignos. Esses seres demoníacos ou divinos saíram da ficção para participar das ambições e sacrifícios, das grandezas e misérias daqueles homens. Entes fabulosos foram, enfim, a própria metáfora do Novo Mundo.

As figuras insólitas e apavorantes de Santo Isidoro de Sevilha ao monge inglês Rogério Bacon, de Marco Pólo ao belga Mandeville, se celebrizaram nos escritores de cosmografias e narrativas de viagens do século XVI. Foram pródigas nessas referências e de muito efeito cênico. Mas, foi com certeza d'Ailly um dos que mais influenciou esses escritos. Cardeal e reitor da Universidade de Paris, d'Ailly recolheu da tradição grega de Plínio, Estrabão e Plutarco, as maravilhas das

terras extraordinárias e prodigiosas. As fantasias do "*Imago Mundi*" encantaram toda a Europa em proporções espantosas. Seu livro fora devorado por uma boa parcela da população que se deleitava com suas histórias excêntricas e incomuns. A envergadura de seus relatos se legitimava na medida em que, sendo escritor arguto e perspicaz, expatriou esses entes para a Índia - país distante e desconhecido o bastante para nele só chegar a imaginação e o devaneio dos europeus.

Assim, a Índia vai dar morada aos pigmeus, anões gestados durante três anos, ou ainda aos gigantes em constante conflito com os leões alados. Os brâmanes que se queimavam nas fogueiras por amor, os canibais que comiam por piedade seus velhos pais, as crianças nascidas brancas e transformadas em negras ao morrer são algumas das excentricidades, contadas por d'Ailly, que extasiaram seus leitores. São dele também as narrações sobre os carismaspi, homens de um só olho como os ciclopes; ou os cenofevros, seres de um único pé mas velozes como a brisa. O seu prestígio fez com que os viajantes do século XVI reanimassem seus lendários habitantes. Todo esse mundo, cortejo de seres aterrorizadores e sinistros, muito comum ao universo quinhentista, foi incorporado pelos viajantes que vão fazer desses personagens os protagonistas do novo mundo.

O alcance surpreendente do livro de d'Ailly não deixou de encantar também nosso velho conhecido Cristóvão Colombo. Colombo se impressionou com "*Imago Mundi*" de d'Ailly e também com a obra de Mandeville, "*O Livro de Maravilhas*". Baseado nesses livros, reproduziu muitos desses relatos na América.⁽⁴⁾ Ele não foi, contudo, o único a reproduzir na América os casos extravagantes da Índia. Outros viajantes europeus vão recriando na América a exuberância das figuras

incomuns, habitantes de terras distantes e desconhecidas, reafirmando, assim, o que se ouvia falar nas narrativas fantásticas dos seus contemporâneos. Nesse sentido, os viajantes já haviam adotado uma forma de ver o novo, na verdade impregnando-o com o olhar do passado.

Também o Brasil, a Terra de Santa Cruz⁽⁵⁾, vai ser oficina de imaginação. O espanto com suas maravilhas fez de seus primeiros relatos patrimônio de uma memória indescritível. Universo de histórias impressionantes, as crônicas do Brasil, no século XVI e XVII, não foram menos instigantes e curiosas. Mas se o cronista vai transportando esses seres fantásticos, também vai recriando um universo a partir das suas experiências e do que as próprias peculiaridades dessas terras apresentavam. Mas essa é outra história...

Anchieta, um dos mais notórios jesuítas, escreveu a pedido do seu Provincial um relatório minucioso das curiosidades do Brasil. Seu Superior fez tal solicitação para que se atendesse *"ao voto e desejos de muitos que escrevamos acêrca do que succeder conosco que seja digno de admiração ou desconhecido nessa parte do mundo"*.⁽⁶⁾ Flagrante visível da curiosidade que instigava não só o povo mas também aos irmãos da Companhia de Jesus, o pedido é imediatamente atendido. Sobre os estranhos fenômenos da natureza como as causas do afastamento ou aproximação do sol, do curso dos astros, das declinações das sombras, da dimensão da lua, que ora aumentava ora diminuía, Anchieta não se propôs tocar, pois, como reconhecia humildemente, eram por demais difíceis de explicar. Mas se dessas esquisitices não falou, não se poupava em relatar minuciosamente as extravagâncias da fauna e da flora. E seus casos eram tão espantosos como os de outros viajantes.

Anchieta impressionou a todos com os relatos sobre a estranheza dos animais. Talvez seja por isso que todo tempo, de maneira bastante didática, faça um longo esforço para desenhá-los ao leitor, comparando-os, naquilo que se podia, aos animais conhecidos lá na Europa. Anchieta prossegue falando dos "pastadores de ervas", robustos como os porcos, dentuços como a lebre e domesticáveis tal como os cães. Outro, feio como a mula, tinha os pés divididos em três partes numa extremidade e, na outra, um beico proeminente que emitia assovios. Esse bicho, vagando à noite, cortava as matas com seus chifres, para descansar somente durante o dia. Aliás, Frei Vicente de Salvador se debruça sobre as mesmas descrições comparativas. Das extravagâncias, pasmou-se com uma cobra que se nutria nos seios de uma mulher ou do monstruoso peixe que tinha a pele por escama.

Dos animais que se podiam comer, Anchieta não se conteve nas descrições, muitas vezes, asquerosas. Havia animais cuja carne era tão boa para se comer que cheiravam a almíscar, principalmente, nos testículos, onde o cheiro impregnado era mais forte. Os "Rahú", como foram chamados pelos nativos, eram outra especiaria. Compridos e roliços, esses bichos nasciam entre as andorinhas, e deles se fazia um guizado. Adultos, se metamorfoseavam em borboletas, outras vezes em ratos, para o estranhamento dos leitores. Depois do cortejo de animais exóticos, o jesuíta demonstrava aos incrédulos a perplexidade dessas terras. Exibia pedras incomuns que encontrara, pois havia nelas uma particularidade admirável: ao ser tocada em qualquer parte mostrava-se flexível à mão como um couro. (7)

Se essas descrições vão arrebatando os leitores, outras também vão pasmando. Dos mares e rios, se revive a lenda do homem-peixe que,

no Brasil, vai receber o nome de upupiara. Já divulgada pela Europa medieval, a história enternecia de fascínio: o esperma dos naufragos, devorado pelos peixes, inseminava suas fêmeas que geravam um ser híbrido. Meio homem e meio peixe, esse monstro aterrorizava os mares com sua ferocidade. Traíçoeiro e atraente, ele seduzia o banhista para as águas e num abraço letal sufocava sua vítima, que era arrastada para as profundezas. Léry, Gandavo ou Gabriel Soares de Souza, renomados cronistas da época, certos das proezas desse-homem-marinho, assombraram-se com os corpos das vítimas, flutuantes e desfigurados, sem olhos e genitália - único alimento apreciado pelos upupiaras.

Deixando as águas turvas dos rios, o "*Hipupiàra*", o demônio d'água para os índios, se escondia também no abismo do vasto e espantoso mar, "*de nam menos estranheza e admiracão*". Gandavo dedica uma passagem inteira de seu famoso tratado sobre "*O Monstro marinho que se matou na capitania de Sam Vicente no anno de 1564*". Para assegurar a credibilidade de seu caso tão animoso, reproduz um retrato desse monstro no fim do capítulo, tirado por um natural da região. A descrição do mancebo Baltezar Ferreira, com quem o monstro travou uma batalha renhida, é assombrosa. Apenas com a visão desse animal, o jovem ficou perturbado e contou: "*Era quinze palmos de comprido e semeado de cabellos pelo corpo, e no focinho tinha humas sedas mui grandes como bigodes*". E se o realismo desses fatos não era convincente, Gandavo argumentava com tom de grande intimidade que nas novas terras "*tudo se pode crer, por difficil que pareça: porque os segredos da natureza nam foram revelados todos ao homem*". (8)

É também dessas misteriosas águas que se revelavam outros seres apavorantes. Nas praias freqüentavam outros fantasmas como os

Baetata, "res ignis" como lhes nomeava Anchieta. Todo de fogo, esse ser flamejante só se via à noite, rasgando a escuridão com o seu facho resplandecente e cintilante, naturalmente temido por todos.⁽⁹⁾ Em terra firme, o convívio com os séquitos da monstruosidade vai se diversificando. Através do testemunho "ocular" do descobridor, toda a extravagância asiática ia se adaptando na América. Os homens de rabo, acéfalos, sem boca ou nariz, toda essa gente estranha dos delírios dos viajantes imigrou para a América.

Thevet, envolvido pelas maravilhas que essas terras produziam, bebia da mesma fonte. Não se intimidava em reconhecer que cá existiam monstros até mesmo de forma humana e confirmava com ares de bom entendedor da matéria: *"E disso estão cheios os escriptos dos poetas, - desses satyros, faunos, nynphas, dryades, hamadryades, oreades"*.⁽¹⁰⁾ Nessa passagem, o cronista manifestava o quanto as suas referências se pautavam na narração de outros viajantes: a veracidade dos seus relatos se confirmava porque outros poetas também mencionaram a existência desses seres. Imagens para aqueles homens reais e próximas do cotidiano que inundaram suas crônicas e relatos.

Relatava com grande entusiasmo que teve em sua companhia por quase um mês um bicho quadrúpede, com o rosto semelhante ao de uma criança. Esse ser exótico, conhecido por "HaÜ" ou "HaÜthi", se alimentava apenas das folhas das árvores da mesma forma como algum parente próximo seu que habitava Constantinopla e vivia exclusivamente do ar. Aqui, talvez, estivesse se lembrando dos seres que sobreviviam apenas do odor dos frutos e flores no Ganges, na Índia, de quem d'Ailly também falava. O paralelo não parece ser fortuito. Léry descrevia com minúcias o maior dos hay: do tamanho de um grande cão

d'água, com o ventre pendurado coberto de pêlo pardo-escuro, nunca o viram comer. Julgavam, por isso, que vivia da brisa dos ventos, comentava. Das espécies que se alimentavam dessas matérias tão fluidas, à moda dos casos de d'Ailly, havia também no Brasil alguns pardais que se alimentavam do orvalho e eram gerados por borboletas. (11)

As impressões do Brasil, então chamado "*Terra dos Papagaios*", se espalhavam com rapidez e entusiasmo. Toda a literatura seiscentista, compartilhada pelos viajantes, aventureiros, cronistas, estrangeiros e missionários revelava uma inevitável expressão de deslumbramento diante da paisagem exótica e selvagem, ao mesmo tempo manancial de riquezas inesgotáveis e promissoras que denotavam, sem sutileza, também o caráter colonial dessas terras. (12) O Brasil nascia assim também sob o signo da dualidade que se mesclou: do real e irreal, do fantástico e do provável, da fábula e do fato. Os relatos com descrições exóticas da fauna e flora, dos animais fabulosos e extravagantes, das raridades zoológicas e da desmesura de sua grandeza alcançaram enorme popularidade e acabaram por encantar os europeus. Rico nas cores, abundante em alimentos, exuberante na fauna, a silhueta dessas terras estimulou a imaginação européia. Como Thevet admitia num flagrante, a natureza se comprazia em variar as suas obras tanto no mar como em terra. As mãos dos artistas, descontentes com o que já existia, enriqueciam ainda mais sua obra em cores e imagens. (13) Sintoma do quanto o Brasil foi oficina da imaginação e do olhar dos cronistas, expressões que o formão europeu recriou.

É com esse formão que Caminha, nosso escrivão, fazedor de alegorias, esculpirá um Brasil promissor e ao mesmo tempo encantador:

"A terra em si é de muito bons ares (...) as águas são muitas e infindas. E em tal maneira é grandiosa que querendo aproveitá-la, tudo dará nela, por causa das águas que tem". (14) Essa visão edênica do Brasil será repetitiva entre os escritores da época. A *"História da Província de Santa Cruz"*, obra publicada ainda no período de vida de seu autor, Gandavo, era curiosa. De estilo simples, característica pouco comum entre os portugueses da época, sua obra foi marcante. Um dos propagandistas da imigração no governo de Mem de Sá, Gandavo descreveu, em meados do século XVI, essa terra como fértil e viçosa. Toda coberta de altíssimos e frondosos arvoredos, não havia frio que ofendesse os frutos que a terra produzisse. As águas sadias e saborosas, a abundância de frutos do mar por toda a costa, a fartura de mantimentos, a caça de diversos gêneros faziam dessa região um Eldorado.

TamANHos foram os louvores dessa terra, entoados por Gandavo, que aqui não havia pessoas pobres pois todos viviam abastados. Tais predicados, reintera extasiado, até mereceriam outro *"livro mais copioso e de maior volume onde se compreendessen por extenso as excellências e diversidades das cousas que ha nella para remedio e porveito dos homens que la forem viver"*. Ele também insistia nas qualidades dessa província, indiscutivelmente considerada a melhor para a vida do homem que qualquer uma das outras da América, por ser de modo geral de bons ares, fertilíssima, e *"deleitosa e aprazível á vista humana"*. (15) Com certeza se Gandavo se referia às virtudes dessa terra, numa postura clara de propaganda, fazia também alegorias expressas aos seus nativos.

Se a exuberância da natureza encantou os cronistas foi, sem dúvida, ao nosso índio a quem se dedicou maior atenção. Com a descrição do gentio, essas terras vão criar a sua originalidade, marcar sua peculiaridade, desenhar seu próprio perfil. Compassadamente, ainda que destituído de sua humanidade, o gentio começa a tomar proporções significativas nos relatos e se transforma, realmente, no centro de interesse. Essa foi a peculiaridade do Novo Mundo. De uma forma muito particular o índio dimensionava a especificidade da colônia.

Não é surpreendente que uma natureza tão pródiga em extravagâncias deixasse de incluir como contraparte uma humanidade farta em desmesura. Era de se esperar, pois, uma atitude bem própria daqueles homens que, imersos em sua inspiração inicial, especulassem sobre as possíveis origens dos nativos. Quase um século depois, essas idéias foram sistematizadas em um retrato bastante intrigante do pensamento da época. Enleado no espetáculo dessa nova "humanidade", o padre Gregório Garcia traçou os pilares das explicações, ainda nos meados do século XVII, em torno da *"Origen de los Indios de el nuevo mundo"*. O gosto pelas interpretações alegóricas, marcantes na literatura seiscentista, adquiriram feições curiosas. Tentando justificar aquela humanidade tão diversa, ou seja, dos nativos, afirmava que algumas espécies adquiriram diferenças acidentais e se fizeram monstruosas. Pautando suas explicações na disposição da terra ou nas influências das constelações celestes, a monstruosidade, argumentava, podia ser também fruto de um pecado da natureza que inaugurava uma deformidade engendrada, por exemplo, entre espécies diferentes ou por tentação diabólica. (16) Com riqueza de detalhes,

descrevia casos em que mulheres cederam aos encantos do demônio e geraram figuras horrendas e abomináveis.

Confirmando suas teses explicativas, apoiava-se nos historiadores e geógrafos antigos como Flínio, Solino, Pomponio Mela que relataram muitas dessas anomalias. Daí, a explicação plausível para os pigmeus ou anões, e para os homens de uma só perna e com pés tão grandes que se serviam deles para se cobrirem do sol. Outros ainda, contava entusiasmado, tinham orelhas tão grandes que delas se aproveitavam como agasalho. Dos Arimaspos, homens de apenas um olho ou duas pupilas, havia muitos indícios, sem contar com os acéfalos e que, por isso, tinham a boca nos ombros. Dos renomados Astomos, seres sem boca, que viviam dos odores das raízes, flores e frutos silvestres, Garcia também faz longa descrição.

Crédulo na existência desses homens, Garcia argumenta que, a despeito de alguns considerarem esses casos como fábula, não há porque duvidar, pois:

"no nos debe parecer absurdo, i disparate, que asi como en cada Nacion, i Linage de Hombres monstruos, los ai tambien en todo el Genero Humano. Y cierto es cosa digna de admiracion, que haviendo hecho Dios solo un Hombre, del qual han producido los demas por natural descendencia, an venido à tener tantas, i tantas diferentes formas, que no parecen ser de una especie, ni ser una la Generacion Humana". (17)

Convicto de sua hipótese, concluía determinado que os índios não procediam de uma mesma nação ou gente, tão pouco haviam caminhado ou navegado do velho mundo como supunham alguns autores. Para ele, a

origem era diversa: dos Cartagineses às tribos perdidas que mencionou Edras, dos habitantyes da Ilha Atlântica de Platão aos gregos, Chinos ou Tartaros. Para Garcia, por via de guerra ou conquista, os índios foram se mesclando de tal maneira que, na linhagem, costumes, línguas a que haviam escapado mestiços diversos, originou essa nova nação. (18)

Por isso, não é admirável encontrar no Peru homens extravagantes como aqueles *"que carecen del orificio para expelir los excrementos, à los quales proveiò Naturaleza de una virtud atractiva para que con ella chupen, e atraigan la sustancia del manjar, que ponen guifado junto à la boca"*. (19)

Este texto, obra prima e rara, exprime e deslinda, sem igual, o universo cultural do homem seiscentista. Não é aleatório que muitos dos viajantes e cronistas tenham percebido nas nações indígenas vestígios de tantas extravagâncias. O Pe. José de Santa Tereza Ribeiro justificava muitas dessas deformidades, ao denunciar a cópula maldita entre mulheres e macacos. Para ele, esse acasalamento teria originado a anomalia em toda uma nação indígena, facilmente reconhecida pelo rabo de três ou quatro palmos que carregam no fim da espinha dorsal. Simão de Vasconcelos, na sua famosa Crônica da Companhia de Jesus, mencionou também outra anomalia de *"anões de estatura tão pequena, que parecem afronta dos homens, chamados Goyazis"*. (20)

Os Tupinambás relatavam que no sul habitava uma nação de anões, assim como uma outra tribo cujos pés eram voltados para trás. Com certeza, os índios se referiam ao curupira, que é dessa forma frequentemente representado. Conta a lenda que os curupiras, espectros noturnos ou antes demônios, atacavam muitas vezes os índios no mato, surravam-lhes com acoites, machucavam-nos e até mesmo matavam.

Povoavam as matas, exigindo dos andarilhos prendas como forma de pedágio para que não lhes fizessem mal algum. (21)

Dos povos gigantes, também há informação de uma nação brasileira que *"he de gigantes, de dezeseis palmos de alto, valentissimos (...) aos quazs todos outros pagam respeito"*. (22) Desses Curinqueans, como os nomeou Simão de Vasconcelos, Nóbrega, o renomado missionário jesuíta, também nos deu notícias. Os Gaimarés, descrevia o Provincial, eram homens enormes e temidos entre todos-os outros. (23) O país dos gigantes, o Regio Gigantum do mapa de MÜNster de 1540, correspondia à região da Patagônia, assim nomeada por Fernão de Magalhães, pelo enorme tamanho dos pés dos seus nativos. Pigafetta confirmava essa versão ao contar que eram tão altos que qualquer homem chegava apenas a altura de sua cintura. (24) Toda essa estranheza como os homens acéfalos, com olhos nos ombros e buracos no peito em lugar da boca, foram também reconhecidos por um cartógrafo no século dezessete. (25)

As narrativas de viagens, por tantas extravagâncias, foram assim tomadas, muitas vezes, por fábulas ou crendices. Cada viajante foi considerado por certos historiadores como um contador de mentiras, um embusteiro espertalhão que contava suas invencões, patranhas e lorotas aos europeus curiosos e sedentos de novidades. Mas de fato aquelas mentiras estavam destinadas a encantar todo o mundo. Não uma mentira banal, mas aquela peculiar e específica que faria da fábula um acontecimento peculiar do século XVI. As narrativas não eram uma mera falsidade, fruto de uma mentalidade capciosa e desvirtuada dos viajantes e cronistas seiscentistas, mas sugeriam uma capacidade bastante original dos homens daqueles tempos. Portanto, não

desprestigiavam a verdade, mas, mais que isso, nos remeteram a uma situação em que tais fantasias foram compartilhadas por todos como possíveis.

O que temos que levar em conta é que tais "falsidades" produziram um significado próprio à cosmovisão daqueles homens e que têm um certo sentido em sua cultura, num determinado momento histórico. O povo acreditava na verdade das crônicas sem dimensionar sua veracidade porque o que importava era a possibilidade de se imaginar aquele mundo. A crença popular depositou a sua verdade na vitória da fantasia, um arranjo convincente e possível de impressões fugidias e passageiras. O homem do século XVI, homem de buscas e descobertas, trabalhou com hipóteses, com o incerto, com o duvidoso e é natural que as descrições não lhe fossem absurdas. Os acontecimentos insólitos irromperam como uma experiência própria da tradição cultural européia onde os fatos fora do comum eram explicáveis e plausíveis. O real e irreal conviviam assim na trivialidade do cotidiano, contagiando a realidade com a sedução daqueles relatos estranhos.

É a vertigem do desconhecido que abre àqueles homens o convite para essa viagem. Assim a persuasão daquelas cartas e crônicas surgiu justamente pelo fato de o leitor ter contato com uma literatura que ele já estava preparado para receber, e não exigiu, em contrapartida, nenhum esforço de adaptação. As narrativas nada fizeram senão confirmar as suas expectativas. O poder de convencimento das crônicas estava, portanto, na verossimilhança, na probabilidade, na possibilidade dos relatos que não transgrediam o contexto cultural daqueles homens.

Os viajantes, se não tiveram o propósito crítico e probo, foram perscrutadores da cultura popular européia; no entanto, a historiografia pôde desconsiderá-los algumas vezes em nome da "verdade" que não se encontrou em seus textos. A idéia, então, de que as crônicas de viagens estavam repletas de absurdos e, portanto, que a elas não se deve dar crédito, não se sustenta. Essa é a reputação que Thevet, por exemplo, tem entre escritores como Capistrano de Abreu que considerava seus escritos "*mixto de observação, de credulidade e de invencionice*" ou Gilberto Freire, que aconselhava essa leitura como se fosse um "*romance*". (26) Nessa perspectiva, o salto que se poderia dar é tratar essa documentação não como conhecimento dos fatos, mas compreendê-la inserida no imaginário da cultura popular. Mais que a verdade foi a aceitação das crônicas que importou. Se a lição de Marc Bloch nos é inspiradora, só podemos encarar aqui a mentira "*à sua maneira como um testemunho*". Ou como bem nos lembra Febvre, "*um homem do século XVI deve ser inteligível não relativamente a nós, mas aos seus contemporâneos*". (27)

Enfim o Brasil passou a ser a morada daqueles entes que, dispersos na fantasia européia, vagueavam por terras desconhecidas e distantes. As comparações são tantas que chegam a ser enfadonhas. Errantes, essas figuras aqui aportaram e encontraram refúgio. Por essas terras foram adotados: os licornes, pigmeus, homens acéfalos, cenofevros, ciclopes; todos, imigrantes do devaneio do homem quinhentista, atravessaram os oceanos para renascerem da imaginação dos viajantes. Por outro lado, do universo brasileiro, não se pode deixar de mensurar o quanto também as crenças e lendas indígenas contribuíram decisivamente para que essas histórias aflorassem com

tanto prestígio e vigor. Adaptados, remodelados, adequados ao universo próprio dessas terras, todos habitaram o Brasil: goiázis, icanpanomas, matuiús, HaU, upupiaras, baetatás. Marcadas pela presença de espectros, fantasmas ou duendes como o Anhangá, o baetatá, o curupira, a cultura indígena se prestou muitas vezes para reforçar esse mundo surreal. (28) Sem reconhecer a cultura indígena em sua alteridade, as lendas celebraram a visão do Outro.

Esse universo povoado de extravagância também se alternou. Muitas vezes, a exuberância do gentio foi colocada com frequência. Desde "*Mundus Novus*", a mais notável carta de Américo Vesúcio para Pedro Lourenço de Médici, a América foi descrita em dimensões apaixonantes. Sendo uma das publicações que mais influenciou a mentalidade européia na construção da América como eldorado, com enorme sucesso e alcance popular, esse testemunho foi o que mais fascinou, constantemente reimpresso nas suas várias edições em italiano, francês, alemão e latim. (29)

O aventureiro florentino enalteceu a geografia americana com seu clima ameno e aprazível que produzia alimentos em abundância. Mas foi, contudo, a descrição de sua gente que encantou seus leitores. O assombro europeu na América foi essa humanidade tão distante dos mundos de então. A índole inocente e cândida dos índios que desconheciam a propriedade, a moeda e o comércio, os enobrecia. Sua liberdade social era proporcional a sua liberdade moral: sem fé, leis, ídolos ou templos. (30) Esses atributos seriam celebrizados entre os cronistas e viajantes que repetiram nas palavras de Vesúcio o instinto natural dos nativos. "*Vivem todos mui descansados sem terem outros pensamentos senam de comer, beber*" e é com certeza por essa

razão que sua língua carece de três letras: "*Nan se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nan têm Fé, nem Lei, nem Rei*", diziam alguns cronistas de cá. (31)

A nudez era então tema recorrente. As mulheres de uma beleza extraordinária eram ninfas sedutoras: seios duros, pele sedosa, corpo carnudo. Com toda essa plasticidade sensual ainda se entregavam ardorosamente às fantasias amorosas, para o deleite e agrado do europeu. Afinal, não podiam se guardar delas, insinuava Américo. Comentava ainda que durante sua estadia de dez meses na América:

"as mulheres (...) ainda que nuas e libidinosas sejam, nada de falhos nelas, os corpos têm muito formosos e asseados, nem tampoucos tão feias quanto qualquer um talvez estimar poderia, porque, ainda que camosas sejam, falta a par disso a fealdade (...) Uma coisa milagrosa a nós pareceu que entre elas nenhuma se visse que tivesse as mamas caídas; e aquelas que tinham parido pela forma do ventre e na estreiteza em nada se diferenciavam das virgens, e nas outras partes do corpo semelhante pareciam, as quais por honestidade omito. Quando com os cristãos se unir podiam, pela sua demasiada libido conduzidas, toda sua pudicícia contaminavam e deitavam". (32)

Possuindo quantas mulheres desejassem, os homens poderiam se regozijar com as artimanhas que elas criavam para fazer do ato de amor um ato excitante e libidinoso. (33) Artimanhas também anotadas cuidadosamente por outros cronistas e que com certeza levavam seus leitores ao delírio.

Os nativos provocaram grande arrebatamento na imaginação popular européia. No Brasil, desde a primeira descrição, feita por

Pero Vaz de Caminha, o gentio foi o maior objeto de curiosidade. Caminha recomendava que era, de fato, o gentio *"o melhor fruto da terra"* e ele seria a *"principal semente que o Rei deveria lançar"*. Os índios eram dóceis, ingênuos e espontâneos, valorizava Caminha ao compará-los aos seus conterrâneos civilizados. Às mulheres exaltou sua beleza, formosura e sensualidade. Seu encantamento pela mulher indígena de certo até causou constrangimento aos brios da mulher européia. Em um trocadilho picante referia-se à *"vergonha"* de ambas: *"sua vergonha [índia] tão graciosa que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhes tais feições provocaria vergonha, por não terem as suas como a dela"*. Caminha concluía ferinamente que a índia não tinha vergonha porque as suas *"vergonhas [eram] tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras"* que até mesmo os homens *"de as muito bem olhar"* não se constrangiam. (34)

As notícias sobre a vida venturosa dos indígenas difundiram-se rapidamente. Sobretudo após a publicação da *"Carta do Piloto Anônimo"*, contemporânea à de Pero Vaz, que divulgava em detalhes esse outro mundo para a Europa: homens e mulheres, nus, vivendo em estado natural e sobrevivendo da caça e pesca, alimentos fartos na região. *"São homens cor de bronze e vão nus sem vergonha alguma"*, *"as mulheres são belas de corpo e trazem os cabelos compridos"*. (35)

A carta de Antonio Pigaffeta, companheiro de Fernão de Magalhães, decanta a liberdade sexual, a volúpia e a vida fácil das mulheres. Completamente despidas, se entregavam aos brancos com naturalidade e inocência. Na sua breve passagem pelo Rio de Janeiro, invoca de maneira picante sua relação sexual com uma certa índia que ousou introduzir na sua genitália um prego de ferro do tamanho de um

dedo. Aturdido, ele não entendeu a intenção: se ela desejava roubá-lo ou adornar o seu corpo de maneira inédita e fora do comum. (36) A libertinagem sexual é aquarelada com tanto matiz que a extravagância das mulheres chega a ser comparada com um *"poldro, que nunca tivesse sofrido freio"*. (37)

Não é preciso imaginar o quanto essas narrativas foram apreciadas pelo Velho Mundo. Decerto foi o relato minucioso dos hábitos e costumes lascivos do gentio que levou o sucesso também para Ulrich Schmidel. Sua obra, com primeira edição em 1567, atravessou o século XVI com sucessivas edições em várias línguas e foi lida com vivo interesse. Exorta os encantos das índias, sobretudo, quando *"degustados no escuro"*, comentava com picardia. (38) Abbeville, missionário capuchinho, também se comprazia ao contemplar tolerantemente os corpos frescos e bronzeados dos nativos tintos pelo sol. (39)

O tema da excessiva devassidão sexual de que desfrutava o gentio é retomado no século XVII, com as descrições da volúpia das orgias públicas - fato que não causava embaraço à comunidade. Também não chocava mais aos europeus que conheciam essa terra *"já por demais descrita e conhecida em França"*, anotava Pyrard de Laval. (40) Sem dúvida fazia aqui referência ao alcance que as obras de seus conterrâneos, Léry e André Thevet, tiveram na Europa. Viajantes religiosos também do século XVI se incumbiram de divulgar suas aventuras pelo Brasil, principalmente, de descrever, sem reservas, o nosso "selvagem". Suas obras foram sintomas das dissensões entre calvinistas e católicos.

André Thevet, monge franciscano, acompanhou Villegaignon, o grande entusiasta da construção de uma colônia francesa no Brasil. Como amigo de Calvino, Villegaignon abriu as portas aos huguenotes perseguidos. Com essa concessão, o pastor Jean de Léry parte de Genebra a convite para pregar aos calvinistas. Pouco depois se envolve em conflitos religiosos e toma o partido dos fugitivos, obrigando-o a se refugiar na França. Ensaio de tolerância religiosa, a experiência da França Antártica foi descrita de forma bem distinta.-Por um lado, a perspectiva católica de Thevet, que permanece três meses na colônia, aliás motivo para as críticas de Léry. Por outro lado, Léry, o expoente da visão da contra-cultura da Reforma.

A obra "*Singularitez de la France Antartique*" de Thevet, uma edição de gravuras que reproduzia o índio "in natura", esgotou-se rapidamente com o interesse exagerado do público. Em parte também por ser a primeira descrição da conquista do Brasil meridional pelos franceses. O nudismo e a poligamia serão seus temas prediletos. Apesar de exaltar o índio em sua alegria, honestidade e inocência não deixou de tratar as mulheres como "*Evas dissolutas que se serviam de todos os processos para fazerem provar aos túbios Adões o fruto envenenado*". (41)

Opondo-se a Thevet, Léry, missionário protestante, foi um dos mais autênticos panegiristas do bom selvagem. Ao se referir às acusações de que o convívio com a nudez quase sempre incitava à volúpia e à luxúria, o padre protestante rebatia, considerando menos atraente a "*nudez grosseira das mulheres (...) do que comumente imaginam*". Com certeza fazia menção aqui ao interesse descomedido dos europeus pelo assunto. E ainda acrescenta, para a irritação e espanto

das mulheres européias, que:

"os atavios, arrebiques, postiços, cabelos encrespados, golias de renda, anquinhas, sôbre-saias e outras bagatelas com que as mulheres de cá se enfeitam e de que jamais se fartam, são causas de males incomparavelmente maiores que a nudez habitual das índias, as quais, entretanto, nada devem às outras quanto à formosura". (42)

Seu trabalho teve peso sobre a opinião pública na medida em que recorria freqüentemente a comparações curiosas entre o mundo europeu e a comunidade indígena. Contrapondo-se à desumanidade e a barbárie dos civilizados, Léry fez a apologia do índio brasileiro:

"(...) nem bebem eles [os índios] nessas fontes lodosas e pestilentas que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam o corpo e consomem o espírito, essas fontes em suma que, nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e avaréza, os processos e intrigas, a inveja e ambição". (43)

Levados pelas mãos dos viajantes e cronistas, o índio é descrito naquele clima cálido e tropical como um ser livre e inocente. Como Adão e Eva, filhos primitivos da Natureza, exibiam candidamente seus corpos. *"Vão nus"*, exclamava o Piloto Anônimo. *"Nudi e formosi"*, acentuou Américo. O nudismo foi o assunto eleito por outros inúmeros cronistas: é que, no momento dos primeiros contatos, a perfeição e a formosura dos corpos estiveram também associadas à

inocência de suas almas. Por isso a repetição desses louvores se tornou monótona. Caminha não se constrangia em contar que, muitas vezes, se celebrou missa na presença de índias nuas. Aliás experiência vivida já na primeira missa realizada na Terra de Santa Cruz, quando os fiéis, encabulados com a nudez de uma índia, lhe deram um pano para se cobrir, sem contudo a ela incomodar.(44) Toda essa pureza mapeava o éden, localizado para além do Equador, que aqui se confirmava.(45)

Os escritos dos viajantes, aventureiros, cronistas, estrangeiros como Hans Staden, Thevet, Léry, Pigaffeta compartilhavam com colonizadores como Pero Vaz de Caminha, Pero Lopes de Souza, Gandavo, Gabriel Soares de Souza uma inevitável expressão de deslumbramento diante do exotismo da paisagem americana, ao mesmo tempo manancial de riquezas inesgotáveis. Tal visão cada vez mais tomava conta da Europa. Como contraponto a esse momento de enlevado deslumbramento, esse encanto vai se alternando com detrações. A imagem bela e gentil da indianidade se converte em canibalismo e selvageria. Contemporâneos dos viajantes e cronistas, os inacianos vão apresentar uma leitura muito diversa. Se a percepção dos viajantes esteve fortemente ligada à idéia da exuberância, da extravagância, da esquisitice, para os inacianos esse não era o retrato mais fiel.

Aos nativos, centro de interesse dos jesuítas, os inacianos também vão dedicar especial atenção. A partir de uma rede de comunicação estabelecida pelas incontáveis cartas que circulavam entre os discípulos de Loyola, os padres desenharam um outro perfil do nativo que atravessou a Europa, África e Ásia, nas suas diversas missões espalhadas pelo mundo. É sobretudo com os jesuítas como Nóbrega, Anchieta e Montoya que aquela imagem sedutora dos nativos,

entoada pelos cronistas, se distorce, criando um outro retrato para os indígenas, repleto de tom negativo e difamador. A extravagância é matizada. A malícia ou picardia dos cronistas é nuancada com adjetivos que passam a denotar um visão detrativa. As anomalias são sintoma indiscutível da presença satânica.

É também dessas informações dos jesuítas que a América vai se desenhando, em especial seus habitantes. Muitos padres certamente leram avidamente os relatos, especialmente de seus irmãos jesuítas como Anchieta que, possivelmente considerado confiável, foi fonte fidedigna. Anchieta, sem conseguir saciar a sede de curiosidades, depois das longas descrições desde os bichos peludos comedores de formigas voadoras às cobras peçonhentas que derrubavam navios, deve ter chocado a muitos, quando, sem cerimônias, abordou as extravagâncias dos índios. Uma passagem bastante surpreendente e maliciosa é aquela em que repete o caso já relatado por Vespúcio. Nela um índio, a fim de excitar seus desejos libidinosos, aplicava nas partes genitais um pequeno animal que, ao contato com a pele, queimava ardentemente. Essa prática incitava ao prazer sensual, complementava, *"porque tais partes, com a esfrega, incham"*. (46) Observador atento, não podia deixar de mencionar as mulheres nuas que *"não sabem se negar a ninguém"*. Importunavam os homens para se jogarem nas redes, pois tinham *"por honra dormir com cristãos"*. (47)

Mas seriam outras as qualidades marcantes do gentio: feras, bestas, brutos, bocais, bárbaros passam a ser alguns dos atributos recorrentes adotados pelos padres da Companhia. Conotações assumidas muita das vezes pelas artimanhas dos escritos dos jesuítas. Afinal não é fortuito que Mateus Nogueira, o interlocutor do *"Diálogo sobre a*

conversão do gentio", composto por Nóbrega, compare o gentio aos "cães, em se comerem e matarem e são porcos por vícios, na maneira de se tratarem". (48) A conversão penosa e demorada se devia, continuava o padre, devido à "rudeza e bestialidade" dos nativos e a pregação em nada se frutificaria já que ecoava no "deserto às pedras". (49)

Padre Cardiel, um dos renomes das missões do Paraguai, em sua famosa relação, não se continha em descrever os índios como "*los más barbaros, sangrientos é incultos del mundo (...)* Sus vicios dominantes eran la lascivia y lujuria de bestias, la embriaguez, la venganza y la hechiceria". (50) Tudo isso se justificava pela presença cotidiana do demônio. Expressão disso é a carta ânua de 1615, pouco depois da fundação da primeira missão. Padre Pedro de Oñate, com o intento de fazer os nativos acudir ao seu Deus, se desanimava diante de tantos empecilhos "*pues el demonio temeroso de salir de su posesion procuraba todas los estorvos posibles*". Possessão de Lúcifer, as tribos indígenas reconheciam nele sua adoração, expressa pelos seus pecados terríveis. As bebedeiras eram fonte de repugnância. Por ser "*vicio universal*" era o pecado mais difícil de ser corrigido "*por el mal habito que tienen todos*". O furor com os "*feiticeiros demoníacos*" foi tema de copiosos comentários. Esses eram "*mas bestias sangrientas que hombres*", concluía o padre. A antropofagia, outro dano diabólico, impedia a obra de Deus, desfeita "*miserablemente entre los dientes de las fieras*". A tudo isso o padre comentava que se maravilhava que o "*demonio tuviese tanta pacienza i que nos huviese dejado sosegar algun tiempo en el pecho la raiva que le desacia las entrañas de ver trumphar a Jesus*".

Em tempos de conquista para o rol da cristandade, os padres jesuítas se assombravam com a poligamia. Desfrute para os viajantes, o erotismo das índias era considerado progenitura satânica. A feminilidade da mulher, então entoada pelos viajantes, é criticada severamente pelos jesuítas. Para Padre Antonio Sepp, um dos renomados inacianos da América Hispânica, as mulheres eram a *"imagem de duma Fúria Infernal ou dum fantasma, duma medusa ou megera com os cabelos amarrados como se fossem serpentes"*. O tom desafina em contraponto com os relatos dos viajantes. Se a nudez fora motivo de sedução, agora é descrita animalizada: *"(...) A parte mais bonita dessas mulheres infernais, elas os mostram como os bodes"*. Nelas reconhece os trejeitos do *"macaco infernal"*. Contra tudo isso os padres tinham que travar uma grande batalha já que o principal objetivo dos inacianos era desbaratar aquele *"tyrano que tantos siglos avia sin contradición gozar de aquella provincia"*, tomando o sentio por seus filhos. Daí a importância dos jesuítas que, opondo-se a ele com veemência, *"se deshace el demonio de ravia viendo lo que poco antes era su morada"*. (51)

Compondo esse cenário, as amazonas, também lendárias, foram pródigas no Brasil. Esse caso é bastante exemplar não só porque desconhece e desconsidera a cultura indígena como também interdita seu significado para os nativos. Talvez tenhamos aqui um dos mais expressivos exemplos de como a visão dos jesuítas distorceu o enfoque dos viajantes. O mito das amazonas, mulheres guerreiras, herança de Heródoto, atravessou séculos e se celebrizou em Eneida de Virgílio. Narradas em suas diversas versões, foram enfim conhecidas por serem exímias no manejo das armas. A fim de que com maior destreza

dominassem o arco e a flecha, essas mulheres amputavam um de seus seios, motivo de grande choque dos que por elas se interessavam. Além disso, a tradição conta que, segregadas, mantinham relações sexuais esporadicamente e apenas preservavam as meninas, fruto de suas uniões efêmeras. (52) No Brasil, parece ter sido Pero Magalhães Gandavo quem noticiou a popularidade deste mito no nordeste. Pouco tempo depois seu contemporâneo, Gabriel Soares de Souza, relata que entre os Ubirajaras havia *"guerra com umas mulheres que dizem ter uma só teta, que pelejam com arco e flecha e se governam e regem sem seus marido, como se diz das Amazonas"*. (53)

O jesuíta Cristobal de Acuna, no século seguinte, encontrou notícias do mesmo tipo de mulheres na Colômbia. Impressionado com a divulgação desses relatos em tantas nações, comentava, seguro da existência das nativas guerreiras: *"Se elas não existiram, foi preciso que a maior das mentiras do Novo Mundo se passe pela mais constante de todas as verdades históricas"* e *"concordando todas as suas informações, umas e outras, não é crível que uma mentira tivesse se enraizado em tantas línguas e nações, com tantos visos de verdade"*.

O missionário Cypriano Barraza, fundador da missão dos moxos, registrou também a lenda nessa mesma região onde os índios as nomeavam por *cunhá-puiara*. Informado pelos próprios índios, dizia ele, havia *"una Nacion de mugeres belicosas, que en cierto tiempo del año admitian en sus tierras à los hombre: que matabam á todos los hijos que parian: que teniam gran cuidado de criar à sus hijas y que de tempiana edad las acoitumbraban à las fadigas de la guerra"*. (54) Sob juramento, Fernando de Ribeira depôs que ouvira falar das mulheres

combatentes na região do Paraguai. Com refinada descrição da região do Maranhão, o padre Samuel Fritz, também missionário jesuíta, reportava-se às amazonas, trazendo à baila seus costumes: *"viven en un divorcio casi continuo con sus maridos, à quienes ván à visitar una vez sola en el año, y que ellos las pagan la visita el año siguiente: que en el tiempo de sus reciprocas visitas fe hacen grandes banquetes, (...) tienen estos la obligacion de sustentarlas, prepararles la comida, y servir las"*. (55)

Gandavo afirmava em 1576 que tal inversão se encontrava entre os tupinambás. Aqui o cronista certamente tentava inspirar-se no celibato das ordens religiosas, sugerindo a castidade entre as sacerdotisas, embora seu próprio relato o contradiga. A comunicação como marido e mulher indicava seguramente uma inversão também sexual:

"Algumas índias há que também entre os Tupinambá determinam de ser castas, as quais não conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios, como se não fossem fêmeas. Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão à guerra com seus arcos e flechas, à caça, perseverando sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve, com quem diz que é casada, e assim se comunicam e conservam como marido e mulher". (56)

Como não poderia deixar de relatar, Thevet se debruça sobre as explicações da presença das mulheres guerreiras no Brasil. Buscando a fonte asiática, encontrou a resposta na transmigração das mulheres scythas, de que trata Virgílio em Eneida, quando após a guerra de

Tróia se dispersaram por todos os lados. Mais uma vez o olhar do europeu se transforma em um caleidoscópio que fragmenta o universo do novo mundo e faz arranjos conforme a sua própria compreensão. Como supunha o cronista, a presença das mulheres guerreiras implicava, naturalmente, numa associação com a mulher amazona, decantada na tradição popular. (57)

Mas são os jesuítas que imputarão à visão mitológica dos viajantes uma outra noção, imbuída dos valores religiosos. Distantes da visão onírica, impregnados pelos preceitos da Igreja Católica, a Companhia de Jesus desfez a interpretação mitológica dos viajantes. Não é excesso dizer que detrações são introduzidas. Ao jesuíta Pero Correia, um dos primeiros da terra, não escapou a notícia sobre as mulheres guerreiras. Entre os vários testemunhos importantes de Pero Correia há um, de 1551, enviado ao padre João Nunes Barreto das missões jesuíticas da África Negra, em que o autor lista uma série de "perversões" de natureza sexual entre os índios, com o intuito de se certificar se havia os mesmos pecados entre os africanos.

Ao comparar os nativos com os mouros, escreve aos seus Irmãos na África, que aqui *"ha muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas. A maior injúria que lhes podem fazer é chamal-as mulheres"*, comenta. (58) Para o padre a versão mitológica se transforma em *"pecados contra a natureza"*.

No próprio Vocabulário da Língua Brasilica, de 1621, os inacianos são obrigados a reconhecer os pecados de sodomia entre os nativos. *"Cacoibaeguira"* é o vocábulo para definir tais índias como *"o machão que não conhece homem e tem mulher e fala e peleja como"*

homem". Como aponta o dicionário, essa expressão "*ter mulher*" significa "*manteúda*" na designação jurídico-eclesiástica do português arcaico, indicador de concubinato, coabitação e parceria sexual. (59)

Entre os documentos que se referem a detalhes da vida dos colonos e índios, nenhum será mais explícito que os registros da Inquisição. As famosas Visitações do Santo Ofício também seguiram na mesma direção. Apesar de só excepcionalmente os índios serem objeto de confissões ou denúncias, foram os padres jesuítas, especialmente Luís de Grã e Fernão Cardim, grandes auxiliares do ofício do inquisidor. Dos casos julgados delituosos, os movimentos religiosos de cunho messiânico e as práticas sexuais desviantes foram as principais acusações sofridas pelos indígenas.

Perseguidas pelos braços da Inquisição, as índias foram apontadas como transgressoras da natureza. Em Salvador, durante a Primeira Visitação (1591-1592), há indicações de transgressões dessa ordem entre as mamelucas que prestavam serviços para os colonizadores. Guiomar Pinheira, filha de uma índia com um homem branco, depôs que, quando pequena, sua tia "*Ihe levantou a camisa e arregaçando assim suas fraldas, se poz por encima dela, e ajuntando seu vaso natural com o vaso natural dela, fez com ela como se fora homem com mulher, tendo deleitação por espaço de tempo*". Isabel Marques, filha do Cônego Diogo Marques com sua índia, delatou aos inquisidores que manteve relações sexuais com Caterina Barbosa e "*chegaram ao torpe ajuntamento de seus vaso dianteiros como se fora homem com mulher*". (60)

Em Pernambuco as delações prosseguiram. Maria de Azevedo, também mameluca, declarou que "*entrando por uma câmara da fazenda onde moravam, viu estar no chão, detrás da porta, deitada de costa, uma*

negra brasileira chamada Vitória, que ora é escrava dela denunciante, e sobre ela deitada com as fraldas levantadas, Maria Lucena, mameluca, 30 anos, solteira, fazendo como se fora homem com mulher o pecado de sodomia, e logo que a viram, se ergueram e lhe rogaram que se calasse". E como se não bastasse, reiterava, foi obrigada a expulsar Lucena posteriormente de casa porque "fora achada fazendo o pecado nefando com outra brasileira chamada Margayda". As declarações da depoente foram confirmadas por Mônica, nativa do sertão pernambucano, que acusou a ambas de tê-las visto "tendo ajuntamento carnal". (61)

Nesse sentido, o universo indígena, quando não submerso ao olhar europeu impregnado de suas fantasias e tradições, foi reduzido aos preceitos do cristianismo, sob pena de heresia. Para a comunidade indígena, a Companhia de Jesus foi sua principal expressão. A exposição de atos proibidos como a sodomia, fornicação, bigamia, mancebia emergiam das delações que alimentavam os Tribunais. Mas são nas próprias cartas cotidianas dos padres da Companhia que as denúncias superam as expectativas. Nelas fervilham a abscenidade do Novo Mundo: Clérigos que permitem a mancebia de portugueses com índias, cristãos casados que se juntam às índias, mulheres índias que andam atrás dos meninos órfãos portugueses do colégio da Bahia, índios luxuriosos, poligamia entre os índios, índias que pecam contra a natureza e mestiços torpes e dissolutos.

Naturalmente, os padres filtraram o universo indígena com o seu olhar, impregnado pela religião, reduzindo esse mundo à idéia de um mundo pagão. Mais que um Novo Mundo, para os inacionos esse era mesmo um Velho Mundo! Envoltos pela religiosidade, aos jesuítas cabia extirpar, em nome da tradição guerreira da Ordem, os profanadores da

doutrina e ganhá-los para a "vinha do Senhor", transformando-os em um seráfico povo de Deus. Por isso o objetivo da Companhia era o de tomar "posse desse país pagão, na grande esperança de justamente aqui, sob o vexilo da Santa Cruz, ganhar esses bárbaros selvagens para a Igreja cristã e de justamente mais tarde erigir uma redução". (62)

VISÃO D'AQUÉM MAR

Se o momento dos primeiros contatos foi ocasião favorável para que a curiosidade europeia fosse satisfeita, instigada pela excentricidade que se lhes apresentava, o mesmo aconteceu com os nativos que se alvoroçaram com aquele acontecimento. A documentação, embora revele dados importantes em relação ao espanto europeu com a nova realidade e, naturalmente, não dê igual relevo ao comportamento indígena, traz, contudo, nas suas entrelinhas, relatos sugestivos. Esse momento é, portanto, de uma densidade etno-histórica fabulosa, na medida em que o encontro entre europeus e índios se torna um espaço de interlocução entre as culturas que se manifestam de maneiras diferentes. É o instante privilegiado em que cada um constrói uma representação do que pensam compreender do outro.

Um aspecto importante a se considerar inicialmente é o fato de os índios terem sido "encontrados" em tempos diferentes, o que implicaria em reações também diferentes.⁽⁶³⁾ Não se pode deixar de levar em conta também que o indígena nunca foi um bloco homogêneo. Muitas foram as diferenças entre eles e que não se limitaram à organização sócio-política, econômica e religiosa mas também à diversidade cultural. Tratamos de grupos étnicos diversos, culturalmente distintos, assentados em regiões também diferentes, o que exigiria, em princípio, um tratamento apropriado a cada um deles. Por isso o impacto, causado pelo encontro do europeu, propiciou

reações diferenciadas. Entretanto, embora reconheçamos os limites que nossa leitura possa impor, não nos ativemos a essas diferenças por enquanto.

Buscamos condensar todas as informações com o objetivo de reconstruir a percepção que os nativos tiveram da conquista, já que os registros são parcos e fragmentados. Nossa opção também se justifica pelo fato de que a própria documentação vai nos revelando atitudes bastante comuns e muito semelhantes entre os índios do sul ou do litoral, pelo menos no que se refere à essa primeira documentação. (64) Contudo, se nos limitássemos apenas a isso, pouco revelaríamos do "ethos", da cosmovisão, ou da historicidade própria dos guarani. Afinal é esse nosso intento. Nesse sentido, procedemos a um tratamento indistinto nesse primeiro momento para num segundo momento, então, buscarmos a peculiaridade do contato entre os guaranis e jesuítas, a partir da experiência missionária ibérico-cristã, resgatando a perspectiva indígena da conquista.

Os cronistas, pouco satisfeitos em descrever incansavelmente o gentio, almejavam enviá-los para a Europa. Hábito comum entre os viajantes, eles levavam de cada região amostras de plantas, animais, e por que não, de sua maior atração, os seus habitantes. O interesse foi tão surpreendente que o próprio rei e a rainha da Espanha foram os padrinhos de batismo dos primeiros neófitos a pisarem solo europeu. Acolhidos com entusiasmo, Simão de Vasconcelos relatava que o nativo brasileiro foi *"recebido em Portugal com alegria do Rei e do Reino. Não se fartavam os grandes e pequenos de ver e ouvir os gestos, a falla, os meneios daquelle novo individuo da geração humana. Huns o vinhão a ter por Semicapro, outros por um Fauno, ou por alguns*

daquelles monstros antiguos, entre poetas celebrados". (65)

A algazarra com que receberam o gentio revela a curiosidade do europeu sobre o tema. Essa comparação do índio ao fauno, ser mitológico com pés de cabra, cornudo e cabeludo sugere o aliciamento dos leitores. Tal alusão dá a impressão de que os índios foram percebidos de maneira bem semelhante às descrições dos cronistas que, com seu enorme sucesso, impregnaram o olhar dos seus conterrâneos. A visão dos viajantes, afinal, impõe ou, se quisermos, é compartilhada com seus compatriotas.

Quase sempre os índios foram levados nas primeiras expedições como curiosidades, ora para se tornarem informantes sobre as terras descobertas ou ainda para serem escravizados. (66) Colombo já na sua primeira viagem de regresso não se conteve e carregou consigo dez índios dos quais apenas seis sobreviveram. A nau Capitânia transportou poucos exemplares na sua primeira expedição mas nem sempre essa foi a estimativa mais exata para o tráfico de nativos. Segundo Magnaghi, Vespúcio, ao cruzar as ilhas Bahamas, capturou duzentos e trinta e dois indígenas. As proporções desse resgate, podemos supor, não foram assim tão desprezíveis, embora não nos seja possível precisar os números exatos. O tráfico parece ter sido comum mas os índices, dispersos por toda a documentação, estão em frases soltas e curtas e, por isso, são difíceis de serem levantados.

No que se refere ao Brasil, a Coroa não colocou em xeque a liceidade do comércio indígena, embora regulasse sobre os métodos e a quantidade permitida no tráfico, a fim de preservar seus interesses na sua política indigenista. De qualquer forma o que indicam documentos tais como o Regimento da Nau Bretoa, a Nova Gazeta do Brasil, as

Cartas de Doação das capitâneas é que havia interesse claro nesse tráfico. É o que revelam também as recomendações e proibições à exportação dos nativos que sobrecarregam as ordenações. Pautadas na bula de Paulo III, que resguardava a liberdade dos indígenas, inclusive os que não se sujeitassem à fé cristã, as ordenações procuravam controlar o tráfico, recorrendo aos argumentos de cunho religioso. Confirmadas, simultaneamente, pelas bulas e cédulas reais, essas medidas, contudo, não impediram a deportação dos índios.

Demonstração disso foi o Regimento da Nau Bretoa de 1511 que, apesar de proibir expressamente o envio de índios brasileiros a Portugal, conforme reproduz Varnhagen, teve tão pouco efeito. Pela ordenação régia de D. Manuel ao capitão Cristóvão Feres, proibia-se à tripulação capturar nativos que externassem o desejo de viajar "livremente" para a Europa. O desaparecimento deles transtornaria os que ficassem, causando descréditos aos portugueses, supunha com perspicácia a instrução:

"Não trarei na dita nau em nenhuma maneira nenhuma peça das naturais da terra do dito Brasil que queira cá vir viver ao reino porque se alguns cá falecem cuidam esses de lá que os que matam paa os comerem segundo entre eles se costuma". (67)

No entanto, nos próprios assentamentos da Bretoa constam registros de índios escravizados que ela mesma transportou, como nos termos dos escravos que somam trinta e cinco nativos enviados para o reino. Em 1570, por uma provisão de março, o rei proibia

terminantemente a ida de nativos escravizados para o reino. A partir dessa data, o direito de exportação de 26 índios ou "peças" por ano, sem reservas, garantido pelas cartas de doação de terras era eliminado. Decerto também essa proibição não foi respeitada, conforme demonstra a preagem de trezentos índios brasileiros pelo "Perna de Pau", cognome do almirante Cornelius Jol. A inobservância dessas determinações e expedientes demonstra bem o que em geral ocorria. A captura de indígenas parece ter sido bastante comum.

Caminha contava que no segundo dia, após a chegada, o piloto Afonso Lopes tomou dois homens da terra, mancebos de bons corpos e os levou ao capitão. Na nau foram recebidos com muitos agrados e festejos. Permaneceram a bordo da nau Capitânia e, depois de receberem regalos e presentes, voltaram para a terra com Ribeiro, degredado de Portugal, com o objetivo de *"aprender seus usos e costumes"*. Mas a hospedagem não surtiu o efeito desejado e a tentativa do degredado fracassou. Quase sempre expulsos pelos índios, os degredados foram repetidas vezes renegados e sua permanência à noite, vetada. Sem uma alternativa imediata, o capitão interrogava aos tripulantes se não lhes parecia melhor capturar pela força um par daqueles homens para os mandar ao Rei. Isso sem contar com os arcos, barretes de penas de aves coloridas e os exemplares de flechas que, seguramente, seriam despachados para a Europa. Os chefes da esquadra se opunham à idéia de levar, pela violência, o gentio, porque percebiam que, com a morte de algum deles na travessia, com certeza, os que ficassem ressentir-se-iam e hostilizariam aos brancos.

Mas parece que a força era um recurso desnecessário e pouco eficiente. Era visível a euforia e algazarra com que o gentio

festejava a presença daqueles homens que singraram os mares. Todos estavam ansiosos para subirem à nau e celebrarem o acontecimento como uma festividade. Pero Vaz comentava que se lhes acenavam do convés, chamando-os a vir à nau, "aprontavam-se logo para isso, de modo tal que se os convidássemos a todos, todos viriam". Encantados com aquelas embarcações bizarras, os nativos logo se dispunham a aceitar qualquer convite daqueles homens estranhos, rodeando sempre à volta de seus batéis, maravilhados com as roupas, a estatura, a "efígie e hábitos" dos europeus. (68)

Se os europeus se extasiaram com a nova descoberta, parece que os índios também se maravilharam com a presença daqueles homens. Figafetta relatava que com sua chegada o céu desatou em chuva. Casualidade oportuna, pois que a eles dispensaram "veneração" e "respeito". Essa passagem é muito elucidativa:

"A casualidade fez com que dispensassem à nós veneração e respeito. Há dois meses fazia uma grande seca no país e justo com a nossa chegada o céu se desatou em chuva. Eles atribuíram isto à nossa presença. (...) Ao nos verem colocar ao mar nossas chalupas, pensaram que as mesmas eram filhas dos navios e que estes as alimentavam (...) começaram sua dança e seu cântico, levantando o dedo indicador para o céu, para dar-nos a entender que nos considerava como seres desconhecidos do alto". (69)

Além disso e, talvez com maior significado, *supunham que fossem do céu*, como também depõe o autor anônimo da Nova Gazeta do Brasil, carta publicada no início do século XVI:

"(...) O navio está, sob a cobertura, carregado de pau-brasil e na cobertura está cheio de rapazes e raparigas comprados. Pouco custaram aos portugueses, pois na maior parte foram dados por livre vontade, porque o povo de lá pensa que seus filhos vão para a terra prometida". (70)

Para mais os incitar, o famoso capitão Binot Paulmier Gonneville prometia-lhes que aqueles que para além-mar fossem, se ensinaria o manejo das artilharias, assim como aprenderiam a fazer facas, espelhos, machados e *"tudo quanto viam e admiravam entre os cristãos"*. (71) Esse encantamento também é apontado pelo piloto anônimo que conta o quanto os nativos ficavam *"maravilhas das cousas que lhes haviam sido mostradas"*. (72)

Se o entusiasmo dos nativos, ansiosos por conhecerem os céus, animava as sucessivas viagens para o outro lado do Atlântico, lá chegando, a frustração era certa. Da expedição de Caminha, afinal, uns quatro ou cinco foram levados para servirem como pajem. Esse seria o destino de muitos. Uso freqüente e comum entre os portugueses, eles lançavam mão dos índios para deles se servirem. Aos homens, cabia a execução dos trabalhos pesados e, muitas vezes, tratados como animais, foram enterrados como mulares. Às mulheres, merecedoras de atenção especial, serviam-se ora como mucamas ora para a satisfação dos desejos sexuais. Sina de muitos, os céus pareciam ser mesmo um inferno.

Os que aqui ficavam continuavam a reverenciar os visitantes. Entre os guarani, Cabeza de Vaca, em 1541, teve essa mesma impressão. Os líderes Añiriri, Cipoyay, Tocanguanzu, quando souberam da sua

chegada, saíram para recebê-lo, carregados de mantimentos e muito alegres, demonstravam *"grande prazer com sua vinda"*. Do tratamento cordial dispensado à sua expedição, Cabeza de Vaca deixou inúmeros registros. Na aldeia do principal Pupebaje, contava que *"deixou os índios deste povoado tão alegres e contentes que pulavam, dançavam e cantavam de prazer"*. Ao se aproximar de Assunção, depois da travessia do Iguacu, a comitiva foi recepcionada por uma multidão de crianças e mulheres que ofereciam graciosamente vinho de milho, pescado, batata, galinha, mel, veado e, *"em sinal de paz e amor, levantavam as mãos para o céu"*. (73)

Essa parece ser uma explicação bastante razoável. Anchieta, o apóstolo do Novo Mundo, confirma essa interpretação. Tão logo os nativos nomearam seus visitantes, ficou evidente a impressão de que os tinham em alta conta. *"Caraíba"*, assim lhes chamavam. Caraiba, explicava Anchieta *"(...) quer dizer como coisa santa ou sobrenatural; e por esta razão colocaram esse nome aos portugueses, logo quando chegaram, tomando-os por coisa grande, como de outro mundo, por virem de tão longe sobre as águas"*. (74) Certamente não poderia ser outra a opinião entre o gentio que se impressionou com a exuberância das naus que cá aportaram. Assim o europeu é associado ao sobrenatural.

É o que também relatava Thevet. Os *"selvagens"* se admiravam com os cristãos, então nome dado a todos os estrangeiros. *"A vista de homens tão estranhos, como eram para elles os christãos"* (...) *"acreditaram tratar-se de prophetas, assim os honrando como se fossem deuses"*. Nomeando-os *"Mairs"*, palavra que designava o homem solitário, o apartado, os indígenas reputavam aos europeus a qualidade de seus pajés que, em retiro nas matas, eram venerados como homens dotados de

capacidades mágicas. (75) Os guarani também se referiam aos cristãos como "karai". Montoya, o renomado jesuíta da América hispânica, responsável pela elaboração de um dos mais importantes dicionários históricos da língua guarani, deu como acepção do vocábulo "carai" a possível associação que os nativos fizeram dos cristãos com seus pajés. A palavra com que *"honraron a sus hechizeros universalmente y assi lo aplicaron a los Españoles, y muy impropriamente al nombre christiano, y a cosas benditas, y assi no usamos -dél en estos sentidos"*. (76)

Dobrizhoffer recupera a mesma conotação que repousava ainda no século XVIII. Apesar de longo, seu comentário é bastante expressivo:

"Los brasileños llamaban carayba, a quienes tienen virtud para hacer milagros, por donde dieron ese nombre a los europeos recientemente venidos, ya que veían aquellos artefactos, antes desconocidos por ellos y que les parecían superar las fuerzas de la naturaleza. De aquí que también los guaraní, cuya lengua es muy parecida a la brasileña [entenda-se tupi], a los españoles, así como a cualquier europeo, los llaman hasta hoy caray". (77)

O que tudo indica, então, é que o índio imprimiu ao europeu o significado de "sobrenatural", atribuído indistintamente a todos os estrangeiros. É Léry, ao fazer sua relação, quem entre outros explicou o porquê de tal veneração. Conta que os Tamoios, ao falarem das grandezas de Deus, associavam os europeus com seus ancestrais. Recordavam que entre os seus antepassados já *"havia muitas luas, de quantas senão recordavam, que contavão que entre elles estivera hum*

homem barbado (...) o qual dizia coisas admiráveis de Deos, e porque os seus não escutarão, elle os amaldicoara, e que depois tiverão de passar por desasocego e penalidades das guerras, com a dispersão das tribus". (78)

O relato de Léry não deixa dúvidas. Demonstrava que os visitantes eram recebidos com cordialidade e entusiasmo porque os índios supunham que os europeus haviam convivido com seu antepassados. Assim, o entusiasmo dos índios para seguirem viagem com os visitantes, considerado um grande privilégio, está bastante claro na documentação. A viagem poderia simbolizar um reencontro com os entes sobrenaturais. Um canal, talvez, para deslindar a linhagem dos seus antepassados. Thevet também fez referência ao "maior dos carahibas", ou seja, um profeta que teria convivido com os índios em tempos imemoriais. A esse ente chamavam de "Pai Zume ou Sumé". Ele teria deixado registros cravados nas rochas e caminhos. O seu poder era tão esplendoroso que o rio se abria para sua passagem e as flechas não lhe feriam. Estarrecido com esse caso, Nóbrega se certificou se tal crença tinha fundamento real.

Convencido da estadia de São Thomé entre os tupinambás, a quem por descuido chamavam de Zomé, o padre jesuíta encontrava, para sua admiração, os vestígios das pegadas do santo apóstolo. Do Brasil, o santo teria caminhado a pé até o Paraguai. É o que crê o missionário inaciano, Antonio Ruiz de Montoya, que também falava das marcas nas pedras. Encontrou os mesmos vestígios entre os Chachapoyas, outras ainda na terra dos Calango e também no povoado chamado Carabuco. A boa acolhida aos padres jesuítas entre os guaranis, nas terras do reputado cacique Tayati, foi tributada à tradição entre os índios de um antigo

"sancto padre chamado Thomé". Montoya contava que os índios revelaram a presença do apóstolo. Sobre ele, um cacique reproduzia a fala de Tomé: *"Destas cousas que acabo de vos-ensinar haveis de esquecer-vos mais tarde, porém passados muitos annos hão de vir outros padres que me-substituirão na vossa terra. Elles tambem como eu virão, nas mãos trazendo a cruz e o que vos-tenho ensinado farão ouvir aos filhos de vossos netos (...)"*. Estes, afirmava o cacique que tomou a defesa dos jesuítas, reconhecendo nos padres a profecia do ancestral, *"são aquelles que o sancto padre deu a conhecer antigamente aos nossos avós"*.

A segurança da presença do apóstolo para Montoya assim como de outros irmãos da Companhia de Jesus se apoiava nas pegadas deixadas pelo próprio apóstolo, incrustadas no percurso que fez, até chegar àquelas paragens tão distantes. Além disso, pela indicação dos Urinsayas, o Padre Sarmiento teria feito escavações para recuperar a cruz enterrada durante mais de quinhentos anos e enfim, expor a relíquia para adoração pública. Tal crença se explicava, aos olhos dos missionários jesuítas, pelo papel evangelizador do apóstolo Tomé, o *"Pay Tuma ou Zume"* que profetizara aos seus fiéis a chegada dos padres. Essa teria sido a razão de os índios se referirem aos padres como *"Pay Abaré"*, ou seja, *"aquele que tem outra vida"*. (79)

É certamente também por esse motivo que os índios se encantavam com os cristãos. Estimulados, desejavam ser como os cristãos, repetindo os gestos e atitudes dos jesuítas. *"Os Gêntios aqui vêm de muito longa a ver-nos pela fama, e todos mostram grandes desejos. É muito para folgar de os ver na doutrina, e, não contentes com a geral, sempre nos estão pedindo em casa que os ensinemos, e*

muitos delles com lágrimas nos olhos" como relata Nóbrega pouco depois de sua chegada. Talvez tenha sido Pero Lopes de Souza o primeiro europeu a noticiar a forma emotiva com que os aborígenes recebiam seus novos hóspedes. Descrito como um estranho costume, os índios faziam grande alarido, se pondo aos pés do visitante e ali, chorando e clamando, ao mesmo tempo que recitavam as coisas passadas de seus ancestrais. Essa experiência foi assinalada por outros cronistas como Thevet, Léry, Gandavo, Cardim entre outros. Em *"Diálogos da grandeza do Brasil"*, tal cerimônia era seguida de grande hospitalidade quando os índios *"agasalham [o visitante] o melhor que podem"*. (80)

Numa da mais sugestivas passagens sobre isso, Padre Romero, um dos jesuítas no Paraguai, até mesmo invertia o ritual de recepção. Recebido com muita algazarra e expectativa, o cacique Ytupayu insistia para que o padre fundasse um povoado. Sensibilizado, o padre se espanta com a hospitalidade para com um estrangeiro, tratado como um igual:

"Quien no se deritiera en lagrimas y se bañara de gozo viendo esta mocion del cielo y estas ovejas descarriadas buscar a su Pastor que a un hombre extraño (...) pedir la vida de sus almas y recibille con brazos abiertos en sus tierras y entregarse todos a sua voluntad como si conociessen o fuesse alguno de su nacion". (81)

No início da catequese, os padres se viam obrigados a conter a imensidão de gentios que a eles recorriam a fim de se tornarem cristãos:

"(...) pregavam-lhes, e terminada a practica iamos dizer a Missa. Terminado o Evangelho faziamos sair da Igreja os não baptizados e deixamos ficar só os baptizados, elles saiam só de má vontade, e invejosos tinham em muita conta a sorte dos que se deixavam ficar; por essa razão vinham sempre com acodamento a ouvir a palavra de Deus, com o intento de mais depressa se - tornarem christãos, e arredando de si tudo quanto pudesse embarçar o seu baptismo". (82)

Tudo indica, pelo menos nos primeiros tempos, o grande prestígio dos jesuítas que muitos disputavam o privilégio de serem batizados. Na Capitania de Pernambuco, conta Vicente Rodrigues, também inaciano, que a fama corria de seis a sete léguas e todos vinham oferecer prendas, carregados de fardos de milho. Falanges de indígenas clamavam pelas bênçãos, colocando suas oferendas aos pés da cruz, hábito, aliás muito comum para com seus pajés. Ao Padre Nóbrega, relatava Antonio Pires, temem e reverenciam. Essa é seguramente a informação que circulou nas inúmeras cartas internas da Companhia. Com tantos privilégios e estímulos aos recém-convertidos, muitos se acotovelavam desejando o sacramento. Para conter essa avalanche de gente, os padres passaram a restringir os favorecidos:

"Grande é cá a inveja que estes Gentios têm a estes novamente convertidos, porque vêm quão favorecidos são do governador e de outras principais pessoas, e si quizessemos abrir a porta ao Bautismo quase todos se viriam a bautizar; o que não fazemos senão aos que conhecemos serem aptos para isso (...) e também para que não tonem a retroceder, mas que fiquem contentes e firmes". (83)

No momento dos primeiros contatos, muitas vezes, os padres foram acolhidos na hospitalidade costumeira dos índios. De fato, é inegável, como vimos, que os nativos, tomados pela surpresa do contato e assombrados com aqueles homens tão diferentes, tenham se entusiasmado com a chegada dos visitantes. Para Bartolomeu Melià, o acolhimento dispensado aos jesuítas por parte dos guaranis pode -ser explicado conforme *"as normas da hospitalidade indígena, a curiosidade que sua chegada despertava e a simpatia que se estabelecia com estes homens amáveis e desarmados que sabiam acariciar crianças e velhos"*. (84)

Alfred Métraux, apontado como um dos maiores especialistas na abordagem antropológica do encontro entre jesuítas e guaranis, sugere que foram os presentes dos padres, especialmente os machados de ferro, que encantaram os nativos: *"A política dos jesuítas triunfou por diversos motivos, mas se lermos atentamente cartas e relatos que nos descrevem seus primeiros contatos com uma tribo selvagem, notaremos o papel primordial que o ferro desempenha nisso"*. (85) Identificado o "índio reduzido" pela posse da cunha, as missões seduziram os indígenas com seus atrativos e novidades, produzindo uma "revolução tecnológica" e uma "guerra de símbolos". Nessa mesma linha, José Maria Blanco afirma: *"com cada uma delas [cunha] se ganha uma família que de boa vontade se deixa reduzir, por terem em que fazer suas canoas e sementeiras"*. (86)

Estimulando tal prática, os jesuítas recorreram ao oportunismo que eles próprios criaram. Para estimular a conversão ao cristianismo, muitos aproveitaram de recursos bastante convencionais. Favoreciam aos

convertidos em tudo quanto podiam. Daí, consequência mais natural, foi o vivo interesse pelo batismo de inúmeras tribos, convictos dos benefícios da unção.

Mas pouco duraria a eficácia de tais métodos. Para se assegurarem dos reais propósitos dos índios, os padres foram obrigados a fazer uma verdadeira triagem na seleção dos catecúmenos. Tão logo os nativos percebiam a mesmice de se tornarem cristãos, as privações imputadas ou a falta de privilégios, se desinteressavam pela vida cristã. Essas parecem ser algumas das razões que desestimulavam o gentio a se converterem.

Assim a permanência no seio da doutrina era pouco expressiva quando se compara com a desistência de tribos inteiras que retomavam seus velhos costumes e abandonavam a doutrinação. Afonso Braz, no Espírito Santo, não ousava batizar muito facilmente, ainda que com grande insistência o pedissem. O sacerdote receava a "inconstancia e pouca firmeza" dos neófitos. É que muitos, apesar de convertidos, abandonavam a doutrina e inclinavam-se aos seus antigos costumes. Como testemunha o mesmo padre:

"Tem-se cá mui pouca confiança nelles porque são mui mudaveis, e parece aos homens impossivel poder estes vir a ser bons cristãos, porque aconteceu já bautizar os Christãos alguns, e tonarem a fugir para os Gentios, e andam depois lá peiores que dantes, e tornam-se a metter em seus vicios e em comer carne". (87)

Assim o tratamento passa a ser de igual para igual, sem mais nenhuma reverência. Tanto que tratam os cristãos como um dos seus, desprovido do arroubo inicial. Para a consternação dos próprios padres, reconheciam com ares de desânimo: *"Si mostram algum amor aos Christãos, é por cobiça que têm das suas cousas, e é tanta que, quando lhes não vêm outra cousa, lhes tiram os vestidos e depois lhes dão de comer com a condição de que arranquem as pestanas e barbas como elles, e vão caçar e pescar juntos"*.

Para os padres, se isso depunha contra suas intenções, a reclusão do gentio era a solução. Não é à toa que uma das primeiras medidas de precaução da Companhia de Jesus foi a de procurar regiões apropriadas para a criação de aldeamentos indígenas e a insistência em obter licença para reduzi-los nas conhecidas missões. (88) A outra era cooptar o gentio definitivamente para o seio da doutrinação. Eis aí todo o sentido dos contatos travados com o cacique.

CAPÍTULO I

NOTAS:

- 1 - Cf. "*O Homem do século XVI*", In: **Revista de História**, n. 1, Jan/mar, 1950, pp. 14/15/16. Laura de Mello e Souza, **O Diabo e a terra de Santa Cruz**, São Paulo, Companhia das Letras, 1986, pp. 21/23.
- 2 - Sobre os mapas e cartografias veja o artigo de Mary L. M. Del Priore, "*Retrato da América quando jovem*". In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 9, pp. 3-13.
- 3 - André Thevet, **Singularidades da França Antártica**, trad. Estevão Pinto, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944, p. 128. Sobre o teor de verossimilhança os textos de Thevet, veja o instigante artigo de Ulrich Fleischmann, Matthias Rohrig Assunção e Zinca Ziebell-Wendt, "*Os Tupinamba: Realidade e Ficção nos relatos Quinhentistas*", In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero, vol. 11, n. 21, set.90/fev.91, pp. 125-145. A expressão *Invenção da América* parece ter sido cunhado por Edmundo O'gorman em sua obra **Invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica e no sentido do...** São Paulo, UNESP, 1992, 218p. Para o autor, a "*chave para resolver o problema da aparição histórica da América estava em considerar este sucesso como resultado do pensamento ocidental e não como um descobrimento meramente físico realizado pela casualidade*".
- 4 - Observem-se as constantes e reiterativas menções que autores como Léry, **Viagem à terra do Brasil**, Coleção General Benício, vol. 5, março-abril, ed. Biblioteca do Exército, 1960, pp. 127/137/141/142 ou Thevet, op. cit., p. 183 fazem de autores ao nível de Plínio ou Plutarco. Por outro lado, veja o alcance que essas leituras tiveram como é o caso de Menocchio, conhecedor e leitor de Mandeville, conforme relata Carlo Ginsburg, **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 83. Sobre a influência de d'Ailly nos escritos de Colombo veja Tzvetan Todorov, **A Conquista da América - a questão do Outro**, São Paulo, Martins Fontes, 1983, p. 17. Veja sobre isso a interessante obra de Mikhail Bakhtin sobre a cultura popular medieval e renascentista em que ele acentua o caráter do grotesco com os gigantes, anões e monstros, "*num jogo insólito, fantástico e livre das formas vegetais, animais e humanas que se confundiam e transformavam entre si*", In: Mikhail Bakhtin, **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo, Hucitec, 1987, p. 4
- 5 - "*(...) Pedralvares (...) mandou alçar huma cruz no mais alto lugar da arvore, onde foi arvorada com grande solemnidade e benções de Sacerdotes que levava em sua companhia, dando á terra este nome de Santa Cruz*". Pero Magalhães de Gandavo, **Historia da Província de Santa Cruz e Tratado da Terra do Brasil**. São Paulo, Editora Obelisco Ltda, 1964, p. 26

- 6 - Cf. Anchieta, *"Carta que escreueo o Irmão ao Pe. Geral de São Vicente ao ultimo de Mayo de 1560"*, In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, op. cit., Vol. 1, p. 275
- 7 - id. *ibid.*, pp. 284/295/303. Frei Vicente de Salvador. **História do Brasil: 1500 - 1627**. São Paulo, EDUSP, 1982. pp. 72/70/74
- 8 - Gandavo, op. cit., p. 53. Léry, embora reconheça que não tenha presenciado nenhuma dessas atrocidades, descreve o monstro sem saber ao certo se se tratava de um *"tritão, sereia ou bugio marinho"*. op. cit., p. 148; Gabriel Soares de Souza, **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971, p. 280; *"Ha também nos rios outros phantasmas, a que chamam Igpupiára, isto é, que moram n'agua, que matam do mesmo modo aos Indios"*, relatava Anchieta. Cf. *Cartas Inéditas*, In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, Vol. I, op. cit., p. 304
- 9 - Anchieta, op. cit., p. 304
- 10 - Thevet, op. cit., p. 193
- 11 - Anchieta, *Carta de mayo de 1560*, In: **Anais da Biblioteca Nacional**, op. cit., p. 298; o jesuíta também reconhece a presença do *"aig"*; Cf. **Cartas Jesuíticas - Informações**, fragmentos históricos, Sermões, vol. III, Belo Horizonte, Itatiaia, 1988, p. 129. Léry sugere que o *"May"* apenas se alimentasse do ar, op. cit., p. 130/131
- 12 - Já no proêmio, Gabriel Soares de Souza ressalta a riqueza natural das terras brasileiras e as imensas possibilidades que ela ofereceria desde que *"El-Rei lhe ponha os olhos e bafeje com seu poder"*. Sua constante advertência à Coroa indica o descaso inicial da administração metropolitana e a necessidade de se resguardar a colônia da cobiça estrangeira. op. cit., p. 16
- 13 - Thevet, op. cit., p. 395
- 14 - Caminha, p. 94
- 15 - Pero Magalhães de Gandavo, op. cit., pp. 95/27. Tal necessidade é apontada também pelo escritor de *Diálogos das grandezas do Brasil* que, impressionado com a diversidade da natureza do Brasil, só seria capaz de dar conta em descrevê-la *"em grandes volumes para se haver de tratar de todas ellas"*, op. cit., p. 215
- 16 - Cf. **Origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales**, averiguado con discurso de opiniones por el padre prefentado Fr. Gregorio Garcia, Madrid, Imprenta de Francisco Martinez, 1729, pp. 57/58
- 17 - id. *ibid.*, p. 57/61
- 18 - id. *ibid.*, p. 315

- 19 - id. *ibid.*, p. 61
- 20 - Simão de Vasconcellos, **Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do novo mundo**. Tomo I, Lisboa, Officina de H. Valente de Oliveira, Impressor del Rey N. S., 1663, p. 31
- 21 - Anchieta, *op. cit.*, p. 303
- 22 - Apud Afonso Arinos de Melo Franco, **O índio Brasileiro e a revolução Francesa**, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1976, p. 6
- 23 - Cf. Manoel da Nóbrega, **Cartas Jesuíticas - Cartas do Brasil**, Vol. I, Belo Horizonte, Itatiaia, 1988, p. 98. A partir de agora, as referências das cartas dos jesuítas serão indicadas pelo título principal, o volume, a carta e a página respectivamente.
- 24 - Cf. Antonio Pigafetta. **A Primeira Viagem ao Redor do Mundo - O diário da expedição de Fernão de Magalhães**. Coleção Os conquistadores. L&PM Editores, Porto Alegre, 1985. "*Este homem era tão grande que nossas cabeças chegavam apenas até à sua cintura*". p. 62 "*(...) Nosso capitão chamou a este povo de patagões (devido ao tamanho de suas patas)*", p. 67
- 25 - Afonso Taunay, **Zoologia Fantástica do Brasil**, São Paulo, Melhoramentos, p. 64
- 26 - Veja por exemplo, a observação do Conselheiro Ordonhez: "*O que, porém, tão somente se-conclue d'esses escriptos é que sempre houve em todas as nações homena mentirosos, fanaticos e perversos, que abusam da credibilidade, ignorancia e fragilidade dos outros, para tirarem partido d'isso ou por vinganca*". In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, *op. cit.*, p. 304. Cf. **A Historia do Brasil** de Fr. Vicente Salvador, ed. de 1918, São Paulo, nota à página 146. Gilberto Freire, **Casa Grande & Senzala**, 3 ed., Rio de Janeiro, 1938, p. 82.
- 27 - Marc Bloch, **Introdução à História**. Publicações Europa-América, Coleção Saber (59), 1974, p. 85. Sobre a afirmação de Febvre, veja Roger Chartier, **A História cultural**, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p. 38
- 28 - Thevet, *op. cit.*, p. 210. Espírito temido, o "agnan" perseguia os índios, castigando-os; Léry, *op. cit.*, p. 214
- 29 - Ver sobre isso Roberto Levillier, "*As cartas e viagens de Vespúcio*", segundo Magnaghi, In: separata da **Revista de História**, n. 18, pp. 407-81, São Paulo, 1954.
- 30 - Cf. *Carta de 1502 a Francesco de Medici*, *op. cit.*, p. 71
- 31 - Sobre isso Cf. Thevet, *op. cit.*, p. 175; Cf. Gandavo, *op. cit.*, p. 54; **Diálogos das grandezas do Brasil**, In: **Cartas Jesuíticas -**

Cartas do Brasil, op. cit., pp. 266

- 32 - "(...) nos oferecem as suas mulheres, que não podíamos nos guardarmos delas", *La Lettera*, op. cit., pp. 95/115
- 33 - "(...) mulheres libidinosas fazem inchar os membros dos seus maridos (...) e por causa dessa coisa muitos deles o perdem e ficam eunucos", *Mundus Novus*, op. cit., p. 94
- 34 - Caminha, op. cit, pp. 98/82/81
- 35 - A edição utilizada é de Jaime Cortesão, *A Expedição de Pedro Álvares Cabral e a Descoberta do Brasil*, Lisboa, Portugal, 1967, pp. 228-262
- 36 - Antonio Pigaffeta, op. cit., p. 60.
- 37 - Apud Afonso Arinos de Melo Franco, op. cit., p. 24
- 38 - Apud afonso Arinos, op. cit., p. 25
- 39 - id. ibid, p. 29
- 40 - id. ibid, p. 27
- 41 - id. ibid, p. 26
- 42 - Léry, op. cit., p. 111
- 43 - id. ibid., p. 105
- 44 - Caminha, op. cit., p. 97; *Cartas do Brasil*, vol. I, op. cit., p. 142
- 45 - Refiro-me aqui a crença divulgada por Pierre d'Ailly de que o Paraíso Terrestre estaria localizado numa região temperada acima do equador. Cf. Todorov, op. cit., p. 17. "É certamente se o paraíso terrestre em alguma parte da terra existir, não longe daquelas regiões estará distando", estima Vespúcio. *Mundus Novus*, op. cit., p. 96. O mito do paraíso tem importância nas épocas dos descobrimentos que foram estimulados pela busca do Eldorado. Sobre o tema, ver a belíssima obra de Sérgio Buarque de Hollanda, *Visão do Paraíso*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1969
- 46 - Cf. Anchieta, "*Carta que escreueo (...)*", In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, op. cit., p. 289. Interessante notar que Vespúcio relata o mesmo fato em "*Mundus Novus*": "*Pois que as suas mulheres sendo libidinosas, fazem inchar os membros dos seus marido a uma tal grossura que disformes parecem e brutais, e isso com um seu certo artifício e a mordida de animais venenosos (...)*" , op. cit., p. 94
- 47 - Anchieta, *Cartas Jesuíticas*, op. cit., Vol III, p. 78

- 48 - Nóbrega, **Diálogos sobre a Conversão do Gentio**, op. cit., p. 230
- 49 - id. *ibid.*, p. 229 Esses juízos podem ser encontradas respectivamente, **Cartas Jesuíticas - Cartas Avulsas: Aspícueta Navarro e Outros**, vol. II, Belo Horizonte, Itatiaia, 1988, IV, p. 96; VI, p. 114; XX, p. 184; CXVIII, p. 174; XIX, p. 184
- 50 - Cf. Pablo Hernández, *Apêndice Documental*, In: **Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús**, Barcelona, Gustavo Gili editor, 1913, p. 518. A partir de agora, as referências às transcrições documentais desse volume serão indicadas como Apêndice Documental, seguida da página.
- 51 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., pp. 23/85/319/327/330/357/542. As afirmações de Sepp, veja Padre Antonio Sepp, **Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos**, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1980, p. 114. A partir de agora, as indicações referentes à essa fonte serão dadas pelo título principal, seguida da página.
- 52 - Sobre o mito das amazonas e a incorporação no universo brasileiro veja o artigo do Professor Luiz Mott, "*Amazonas: Um mito e algumas hipóteses*", In: **Revista de História**, vol. I, n. 1, 1990, pp. 13-35
- 53 - Gabriel Soares de Souza, op. cit., p. 337
- 54 - O mito das *cunhá-puiara*, como opina Métraux, foi disseminado por toda família tupi-guarani. Baldus também menciona essa lenda entre os Carajás. **Cartas Edificantes y Curiosas escritas de Las Misiones extranjeras**, por algunos misioneros de la Compañía de Jesus, 1699 - 1754, trad. Fe. Diego Davin, Madrid, Of. de la viuda de Manuel Fernandez, Imp. del Suprema Consejo de La Inquisicion y la reverenda camara apostolica, 1753/1757, Vol. VII, p. 117
- 55 - id. *ibid.*, Vol. VIII, p. 42
- 56 - Pero Magalhães de Gandavo, op. cit., p. 56
- 57 - Thevet, op. cit., p. 378 Ao seguirmos a leitura de Luiz Mott, no seu instigante artigo, as *cunhá-puiara* ou *çacoaimbaçuira* para os Tupinambás eram mulheres que invertiam seus papéis sociais e sexuais nas tribos. Para o autor, a inversão sexual, fartamente documentada em todos os continentes, é indicio de homossexualismo entre os nativos. Cf. Luiz Mott, op. cit., p. 23. Recorremos também a orientação de Florestan Fernandes que aponta a "*canalização dos sentimentos amorosos e eróticos em direção ao indivíduo do mesmo sexo, como forma de distensão emocional e satisfação sexual (...) também entre os tupinambá*". **Organização Social dos Tupinambá**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1963, p. 160
- 58 - **Cartas Avulsas**, op. cit., IX, p. 123
- 59 - Apud Luiz Mott, op. cit., p. 25

- 60 - **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Confissões da Bahia (1591-1592)**. Rio de Janeiro, Briguiet Editores, 1935, pp. 95/160
- 61 - **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco (1593-1595)**. Recife, Fundarte, 1984, pp. 37/49. Como desde 1646 a homossexualidade feminina passa a ser considerada "crime contra a castidade", os juizes inquisitoriais desinteressam-se de processar tais práticas e os relatos deixam de aparecer, perdendo-se pois uma valiosa fonte documental.
- 62 - Antonio Sepp, op. cit., p. 116
- 63 - Ver sobre isso a preciosa observação de Meliá: "(...) los Guaraní fueron "descubiertos" en tiempos y circunstancias diversas, que configuran relaciones y reacciones de muy distinta índole; no se puede confundir, por ejemplo, el contacto de los "cristianos" con los Cario de la región de Assunción, en 1537, con el que se establecía por primera vez entre los jesuitas y los Tape hacia em 1628, aun estando dentro de un único proceso colonial, hombres, métodos y perspectivas eran diferentes". op. cit., p. 18
- 64 - Como ressalta Alfred Métraux, etnólogo renomado, ao se deparar com essa mesma dificuldade, "as correspondências são especialmente frequentes entre tribus guaranis unidas por certos laços históricos, ou que pertencem a mesma corrente migratoria. As crenças, os mitos e certos ritos tupinambás, dos guaranis, dos guaraius, dos pausernas, dos chiriguanos e dos tembés mostram um ar de parentesco, que prova a unidade cultural dessas tribus em seus antigos tempos". op. cit., p. 35
- 65 - Simão de Vasconcellos, op. cit., p. 32/33. As pesquisas sobre os índios enviados para a Europa são preliminares. O autor que fez referência a eles é Afonso Arinos que dedica, especialmente, um capítulo ao tema. Recentemente, Leila Perrone-Moisés escreveu sobre as aventuras de Essomericq na França. **Vinte Luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil de 1503-1515**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 186p.
- 66 - Vespúcio vende, por exemplo, 222 prisioneiros índios no Porto de Cádiz para serem escravizados. op. cit., p. 119; "O capitão queria reter os dois mais jovens e melhor formados para levá-los conosco durante nossa viagem e serem conduzidos depois para Espanha" (...) Não se contendo em ter os homens, o capitão decidiu tomar também suas mulheres, para levar à Europa esta raça de gigantes". Pigafetta, op. cit., p. 65
- 67 - Sobre as publicações desse documento ver Francisco Adolfo Varnhagen, **História Geral do Brasil**, 7 ed., 1962, p. 89. A edição utilizada é de Carlos Malheiro Dias, **História da Colonização Portuguesa do Brasil**, Porto, Litografia Nacional, vol. 2, 1923, pp. 343-347. Uma análise desse regimento se encontra em Georg

Thomas, **Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640**. São Paulo, Ed. Loyola, 1981, pp. 27 e seguintes.

- 68 - Caminha, op. cit., pp. 78/80/85/89; "*Trouxe comigo para a França muitas dessas penas, principalmente as vermelhas e azuis*", Léry, op. cit. pp. 136/92
- 69 - Cf. Antonio Pigafetta, op. cit., pp. 60/63.
- 70 - A edição utilizada é a de Rodolpho Schuller. **A Nova Gazeta da Terra do Brasil**, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1914, p. 3
- 71 - Gonville, **Relação Autêntica, 1505**, Apud: Darcy ribeiro e Carlos De Araújo Moreira Neto, **A Fundação do Brasil**, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 22. **Relação do Piloto Anônimo**, op. cit., p. 229
- 72 - Piloto anônimo, op. cit., p. 230
- 73 - Cf. Cabeza de Vaca, **Naufrágios e Comentários**, trad. de Jurandir Soares Santos, Porto Alegre, L&PM Editores, 1987, p. 131/133/143. Outros casos semelhantes são apontados pelo autor, pp. 136/137/139/140/141.
- 74 - **Cartas Jesuíticas**, vol. III, op. cit., p. 332; Apud Melià, op. cit., p. 27
- 75 - Thevet, op. cit., p. 179
- 76 - Cf. Antonio Ruiz de Montoya, **Arte de La Lengua Guarani, ó mas bien Tupi por el Padre Antonio Ruiz de Montoya**, Nueva Edicion: mas correcta y esmerada que la primera, y con las voces indias en tipo diferente. Paris, (1876), Imprenta de Carlos Gerold Hijo, 1976 - Sobre a acepção e conceito de karai, ver a interessante "aventura semântica" que faz Bartolomeu Melià, op. cit., p. 17 et passim.
- 77 - Dobrizhoffer Apud Melià, op. cit., p. 27
- 78 - Cf. Léry, In: **Anais da Biblioteca do Rio de Janeiro por Balthazar da Silva**, Lisboa, 1834, Rio de Janeiro, p. 58
- 79 - Cf. *Primeva Catechese dos Indios Selvagens feita pelos padres da companhia e Jesus*, In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, vol VI., pp. 179/180/181/182/183/184; 176. Em "*Diálogos da grandeza do Brasil*", São Thomé aparece como aquele que introduziu o uso da mandioca entre os índios, p. 266. Sobre isso, ver, em especial, o capítulo que Sérgio Buarque dedica ao tema, "*Um mito luso brasileiro*", op. cit., pp. 104-125. A partir de agora, a referência será feita por *Primeva Catechese*, seguida da página.
- 80 - Gandavo, op. cit., p. 270
- 81 - Cf. **Coleção de Angelis**, Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615 - 1641), Vol III, Biblioteca Nacional, 1969, pp. 36/37. A partir de

agora, a referência será feita por Coleção de Angelis, seguida do volume e página.

- 82 - **Primeva Catechese...**, op. cit., p. 120
- 83 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, V, p. 103; XX, p. 184
- 84 - Cf. "O Guarani Reduzido", In: **Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais**. São Paulo, Ed. Paulinas, 1982, p. 14.
- 85 - Cf. Alfred Métraux, título, Apud: Bartolomeu melià, op. cit., p. 231
- 86 - Cf. José Maria Blanco, **Historia de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque Gonzáles de Santa Cruz, Alonso Rodríguez, mártires del Caaró e Yjuhi**. Buenos Aires, 1929, 627
- 87 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XII, p. 114; XIII, p. 147; **Cartas Avulsas**, op. cit., Vol II, VI, p. 114, XXIII, p. 206
- 88 - id. *ibid.*, pp. 144/173: Também ver **Documentos para la Historia de la Argentina**, op. cit., p. 353

CAPÍTULO II

JESUÍTAS: OS MESTRES DO ABANHEÉNGA

*"Se eu, pois, não entender o que significam as palavras, serei bárbaro para aquele a quem falo; e o que fala um bárbaro para mim." (I Cor., 14, 11)
(Citado pelo Pe. Montoya)*

As missões transformaram-se no lugar privilegiado para o exercício da proposta jesuítica; foram o espaço necessário e imprescindível para se tentar a edificação cristã. As missões, nesse sentido, além do campo de atuação, foram o intervalo histórico do reconhecimento da realidade indígena, discrepante e diferente, no sentido de conjugar aquele mundo às avessas aos ideais cristãos. Foi justamente para reconhecer o terreno alheio, o universo nativo, e cercear o seu "ethos" que a Companhia de Jesus favoreceu a redução dos indígenas. Naturalmente para realizar seu propósito maior: a conversão. Ao indígena caberia a aceitação da Lei Natural, ou seja, a Lei de Deus. Impõe-se, então, um sistema de regras e interdições: não odiar, matar, fornicar, adulterar, enganar, infamar, mentir e mexericar. Em contraposição às transgressões impôs-se a renúncia ao pecado pelo casamento, submissão à soberania de Deus e da Igreja pela

confissão e comunhão. Mas para garantir o sucesso da evangelização, os jesuítas enfrentaram grandes transtornos.

Além dos empecilhos acerca da natureza do gentio, a Companhia ainda se deparou com seus próprios dilemas de ordem ética e moral. Nóbrega, o provincial do Brasil, se vê embaracado com muitas situações. As suas cartas estão repletas de incertezas de como conduzir a catequese, especialmente dos nativos. No seu primeiro ano, hesitante diante de tantas perguntas desfechadas a ele por outros padres, solicitava insistentemente livros aos Irmãos de Portugal com o propósito de realizar suas consultas. Já não podia prorrogar em responder a todos que a ele recorriam como os Padres Diogo Jacomo e Navarro, ansiosos por uma orientação e esclarecimentos seguros.

Para se assegurar de seu procedimento, apelou ao seu Superior, Mestre Simão, para que se manifestasse: se poderia fazer confissão por intérprete, se era possível assegurar a presença dos gentios com cristãos na mesma igreja, se cantar ou verter orações para a língua nativa era perjúrio, se batizar e aceitar os índios nus na Igreja seria contra a lei, e finalmente, se a guerra contra os infiéis era justa. Todos, recursos frequentes da Companhia, geraram um debate acirrado dentro da própria Igreja. Apesar da falta de respostas, Nóbrega não se abateu. Destemido, acrescenta em tom ousado: *"Isso e as mais duvidas que o anno passado escrevi, as quaes ainda me não satisfizeram, faça Vossa Reverendíssima pôr em disputa no collegio de Coimbra e mande-me o parecer dos principaes lettrados da Universidade (...) no que cá devemos de fazer em tudo"*. Apesar dos incontáveis apelos, parece que Nóbrega não obteve respostas imediatas.

Os métodos pouco usuais de catequese, adotados por Nóbrega, se espalharam em profusão por toda a Ordem, mas não foram aceitos facilmente. Enseadas de debate teológico, a resistência e crítica logo apareceram. É o que denota claramente a controvérsia entre ele e o bispo D. Pedro Fernandes Sardinha por volta de meados dos quinhentos. Ao desembarcar em junho de 1552, com o intuito de "*sentir as cousas da Companhia*", D. Pedro logo se impressionou com os recursos usados para a catequese. Simão Rodrigues, Provincial em Lisboa, foi imediatamente notificado. Implacável, o bispo expediu um libelo de acusações. O prelado relatava as infâmias praticadas pelos inacianos em nome da conversão do gentio. Ao Superior dava a conhecer sobre as crianças portuguesas, órfãs adotadas pelos jesuítas, exaltando a Virgem em tom gentílico. Até mesmo os padres tangiam e dançavam, denunciava o prelado sisudo.

Condenando com rigidez esse método irreverente, que permitia até mesmo a profanação dos templos, adornados com peças indígenas, sem contar com os sermões e pregações proferidos em língua profana, o bispo desferia as mais árduas censuras. Certamente, abismou-se com a proposta inédita do Padre Manoel da Nóbrega. Nóbrega intencionava enviar meninos índios a Portugal para se aperfeiçoarem na doutrina e, na idade certa, ordenarem-se padres da Ordem. Tudo motivo de estarrecimento para o bispo.

Com maior peso, o cerne da dissensão não se resumia apenas nas estratégias profanas dos padres. Talvez, o que contasse nesse episódio fosse mesmo a clara opção que a Companhia havia feito pela catequese dos índios. Ao que parece, o bispo não considerava o gentio merecedor de tantas atenções em detrimento dos colonos cristãos. Na carta a

Thomé de Souza, Nóbrega deixa transparecer isso quando se referia ao bispo como virtuoso e zeloso na "reformulação dos Christãos, mas quanto ao gentio e sua salvação se dava pouco, porque não se tinha por seu Bispo, e elles lhes pareciam incapazes de toda doutrina por sua bruteza e bestialidade (...)" (1)

Num drama pessoal de não ferir os preceitos da Igreja Católica, absorto em suas ponderações, Nóbrega intrigava-se com o parecer do bispo que não o convencia com seus juízos. Ao desafeto do bispo, a defesa da Ordem, imediatamente empunhada por Nóbrega, o grande mentor da catequese do gentio, já insinuava o quanto as experiências no seio dos índios reformularam a prática jesuítica no Novo Mundo. Para os jesuítas, a adoção de certos ritos ou costumes do gentio não se contrapunha à doutrina cristã, contestavam sob a força do báculo bispal. Incorporá-los, já percebiam os padres, rendiam-lhes grandes proveitos. Com essa retórica, os padres inventariavam todos os recursos, dispersos nos escritos da Companhia, para edificar sua prática.

De fato, os jesuítas, compassadamente, iam construindo um novo projeto de atuação, inaugurando um método inédito de conversão. O depoimento abaixo, apesar de extenso, é uma pérola. Nele Montoya, alguns anos depois, propunha abertamente que se omitissem alguns dos mandamentos para o melhor proveito da catequese, que não raro assumiu características bem peculiares:

"Ao domingo nós lhes-pregavamos sempre sôbre costumes, porem sôbre aquelle mandamento de Deus que forma o sexto não quizemos fallar ainda de principio, só practicavamos disso com o que estavam doentes (...)"

nós temíamos que no seu desejo de ter qual muitas mulheres, ouvindo que com uma só devia se casar (...) e viver a vida inteira talvez fizessem muito difficil o cumprimento desse mandamento, não no-quisessem cumprir e afinal, anulada a sua renição a Deus não quizessem mais ouvir as sanctas prêdicas por não deixarem-se dos seus hábitos (...). Ouçam primeiro outros mandamentos de Deus, aprendam bem primeiro, habituem-se a cumprir outros mandamentos de Deus (...) e depois que crêdo nas penas que se padecem no inferno temerem-se dellas; então bem, nós por fim declaremos à turba o que se-contem nàquelle sexto mandamentos de Deus. Nós estivemos dous annos inteiros silenciosos em dizermos cousa alguma a respeito d'aquelle mandamento de Deus". (2)

O que é flagrante nessa passagem é, em primeiro lugar, o destaque especial à estratégia de conversão adotada pelos inacianos; em segundo, a necessidade de se curvar às vicissitudes e contingências históricas e culturais da comunidade indígena. Se essa passagem mostra bem a que ponto as concessões da Companhia, em nome da conversão, se deram, é mais ainda o sintoma do quanto as exigências e resistências indígenas se impuseram.

Aos Inacianos não restaram outro recurso que a intuição, amparada pelas experiências e vitórias na empresa do Brasil. Lançados num mundo de delitos e obscenidades, os jesuítas não tiveram outra alternativa senão seu próprio foro íntimo para orientarem-se naquele fascinante e confuso mundo. Lidar com aquele mundo devassado pressupunha estratégias de atuação. Os jesuítas vão, assim, usar de recursos bastante inovadores para a época. Queremos dizer com isso que, diferente do processo de conquista que se colocou pela força, a engenhosidade e sutileza da Companhia direcionaram toda a proposta de conversão. A sua posição é de "ganhar" os indígenas, "ganhar" -

palavra que se espraiava em toda a documentação apostólica da Ordem.⁽³⁾ A tais recursos chamamos de uma "política de aproximação", tema que abordaremos nesse capítulo.

Todos os recursos utilizados pelos padres, afinal, visavam a catequese. Mas, como conduzi-la? Estava colocada a questão e o espírito jesuítico ia encontrando suas próprias alternativas. Em nome desse objetivo, os jesuítas buscavam, na experiência cotidiana, aqueles recursos mais eficientes. A missão, nesse sentido, foi a resposta. A Companhia de Jesus não se empenhou pessoalmente em conquistar territórios e utilizar-se da força militar para encaminhar suas pretensões. A sua penetração foi original. Não recorreram ao poder coercitivo, que impunha limites corporais, que castigava impiedosamente, onde a intervenção se dava pela violência e opressão. Mas sobretudo primou por uma intervenção que se colocou de forma sutil e estratégica. O empreendimento dos jesuítas só pôde ser, assim, canalizado em uma única direção: a aproximação. É justamente nessa direção que a Companhia de Jesus *trilhará*, constituindo uma experiência fabulosa nos primeiros contatos.

A conversão significava persuadir e convencer. Portanto a língua, naturalmente, era o acesso fundamental. No Brasil, um ano logo após a chegada dos primeiros jesuítas no Brasil, o padre João de Azpilcueta Navarro, enviado por Nóbrega a Porto Seguro, já se preocupava com essa questão. Ele se incumbia de entender-se com "*bons línguas*", como eram chamados os intérpretes, para traduzir em idioma da terra, orações e sermões com fins catequéticos.⁽⁴⁾ Talvez, aventa Varnhagen, alguns dos degredados deixados por Cabral na primeira armada exploradora, já em avançada idade. Provavelmente um desses

acompanhantes de Navarra tenha sido o castelhano Francisco Brueza de Espinhola, "grande lingua", que adentrou sertão com o padre.

O contato com os caciques também surtiu efeito. Aproximando-se dos chefes indígenas, os padres se certificavam de que seu sucesso estava garantido. Entre os jesuítas da colônia portuguesa, o reconhecimento do papel do cacique já era patente. Pero Correia, jesuíta português, expressou como ninguém essa visão:

"(...) antes em cada povo ou aldeia ha um principal, de modo que é preciso andar de um lugar para outro a convertel-os e os tiral-os da muita barbaria e dos erros em que vivem, pois que entre elles ha alguns, tidos por santo, e a quem dão credito, que se alguma coisa ordenam de se fazer, logo a fazem; e si tivessem um Rei, convertido este, converter-se-iam todos". (5)

A utilização do cacique como mensageiro, no entendimento dos jesuítas, se não foi o bastante, é óbvio, para dimensionar o que possibilitou a penetração da Companhia no seio indígena, pôde, contudo, favorecer e facilitar os primeiros contatos. Vicente Rodrigues, ainda em 1552, explicitava esse seu procedimento:

"Primeiro, procura adquirir a boa vontade os Principaes, e depois com elles trato d,aquilo que aqui me trouxe, isto é: ensinar-lhes a palavra de Deus e o que a Magestade Divina manda (...) explico a criação do mundo, a incarnação do filho de Deus, e o diluvio, do qual têm elles noticia pela tradição de seus ascendentes e ainda fallo do dia do juizo, de que muito se admiram por ser cousa em que nunca ouviram fallar" (...) "e então pregamos na lingua delles sobre as cousas que importam a sua salvação, explicando

aquillo em que devem acreditar". (6)

No ano de sua chegada, em 1549, Nóbrega conta que um dos principais convertidos, na Bahia, afirmava entusiasmado que faria *"christãos a seus irmãos e mulheres e quantos pudesse"*. O padre ponderava, em tom de profecia: *"espero Senhor que esta ha de ser um grande meio e exemplo pra todos os outros, os quaes lhe vão já tendo grande inveja por verem os mimos e favores que lhe fazemos"*. Dez anos depois, em 1559, as predicções de Nóbrega se realizavam. Aos domingos e dias santos se fazia a missa e pregação em tupi e *"ha tanta gente que não cabe na igreja"*. *"O principal delles préga sempre aos domingos e festas pelas casas de madrugada a seu modo"*, informava Nóbrega aos padres e irmãos de Portugal.

Tal é essa expressão que Nóbrega, em 1552, enviava para Portugal meninos, selecionados entre o gentio, com fins bastante precisos. Seu intento era fazê-los padres da Companhia: *"Sabem lêr e escrever, e cantar, e são cá prégadores, e não ha cá mais que prender, e mandava-os para aprenderem lá virtudes um anno (...) para se ordenarem como tiverem idade (...) os quaes serão muito para a Companhia"*. Sua decisão, contava ao Provincial em Portugal, se devia à experiência no próprio Colégio dos meninos de Jesus que surtira um efeito surpreendente, pois as crianças andavam *"pelas aldeias com prégações e cantigas de Nosso Senhor pela lingua, que muito alvoroca a todos"*. (7)

Nessa ocasião, Pe. Aspilcueta Navarro já proferia missa e ensinava na língua nativa, traduzia a criação do mundo e a encarnação,

além dos demais artigos da Fé e mandamentos da Lei, especialmente o Padre Nosso.⁽⁸⁾ As peripécias do jesuíta foram descritas em detalhes no apêndice ao relatório quadrimestral de 1557: "*tinha traças originaes de orar, ensinar e corrigir: fallava aos indios fazendo visagens, dando gritos, batendo com o pé, para impressionar (...)*". Antonio Pires reconhecia a importância do trabalho de Navarro pelas suas preciosas traduções. Reclamava das dificuldades que todos tinham pela "*falta em carecer da lingua e não saber declarar aos Indios o que queremos por falta de interpretes que saibam explicar e dizer como queremos*".

Como boa parte dos irmãos da Companhia ainda não dominava com segurança a língua, muitos foram obrigados a recorrerem aos intérpretes. Abrindo mão do sigilo da confissão, coisa inédita e admirável da Companhia, compartilhavam suas dúvidas, sem maiores constrangimentos doutrinários. As dúvidas que recorriam das confissões eram propostas ao Padre Superior, à hora do repouso, para que desse sua resolução.⁽⁹⁾ Por essa razão, muitos se viram obrigados a pregar e administrar a missa através de um intérprete. Antonio Pires, preocupado com as opiniões a respeito de prática tão incomum, explicava:

"O interprete é uma mulher casada, das mais honradas da terra e das mais ricas, e não vos espanteis, Irmãos, em vos dizer as condições, por que com ser tal parece andar bebada daquelle mosto de que os Apostolos se embebedaram, pois faz o que muitos homens linguas se não atreveram fazer pela mortificação que nisso sentiam. (...) Com essa mulher confesso algumas Indias christãs, e creio que é melhor confessora que eu, por que é mui virtuosa".⁽¹⁰⁾

Com as investidas iniciais de Navarro no aprendizado da língua, o interesse de todos se agigantou. O Irmão Antonio Rodrigues entrava para a Companhia em 1553, em São Vicente, e aperfeiçoava o fruto de Navarro. Domingos Pecorela, *"perito na língua brasílica, fazia pelas aldeias grande fruto nos índios"*.⁽¹¹⁾ No colégio da Bahia, se instituíram várias aulas e classes, obrigatórias a todos os religiosos: a do idioma da terra teve seu lugar assegurado.⁽¹²⁾ Os padres se viram, dessa forma, obrigados a treinarem a língua nativa. No relatório quadrimestral de 1556 sobre as atividades no Brasil, Padre Ignacio era informado com grande entusiasmo dos resultados desse procedimento:

"(...)até então não se tinha ensinado com tanto concerto, nem tínhamos as orações da doutrina tão bem trasladadas e não havia sinão o padre Navarro que sabia a lingua razoavelmente. Mas agora que o Irmão Ihes começou a declarar em sua lingua os Artigos da Fé e as mais orações e fazendo-lhes praticas e declarações sobre ellas, lhe sobreveio um novo fervor, engodados, segundo eu cuido, pela novidade da causa. Assim que com antes não avirem sinão 12 pessoas, então se ajuntaram quasi duzentas, as quaes têm cobrado tanta devoção (...)".⁽¹³⁾

A fama dos jesuítas corria por toda terra. Antonio Pires, em 1552, expressava bem a importância dessa prática: *"O Padre Ihes deu [aos índios] por um Padre que fuisse letrado e prégador, porque esta fama de letrado faz muito ao proposito"*.⁽¹⁴⁾ Com essa conduta, a Companhia de Jesus incumbirá aos "línguas" da Ordem, o encargo da catequese. Por ser experiente no assunto, encarregaram ao irmão

Antonio Pires, *"das melhores linguas que temos"*, das novas entradas. Recomendavam ao seu substituto, o Pe. Ambrosio Pires, *"mui espessamente aprendesse a lingua em a qual por então se exercitava"*. (15)

O resultado foi esplêndido, contava o Irmão Antonio Blasquez, em 1556, na Bahia: *"como então lh'a declaravam na sua lingua, com algumas praticas e declarações della, cousa por elles nunca vista, cresceu em seus corações um novo desejo de aprenderem as cousas da Fé"*. (16) E acrescenta Francisco Pires: *"O fervor dos escravos com as pregações na lingua e doutrina é tanto que envergonham aos senhores, e melhor sabem a Doutrina Christã que os senhores"*. (17)

Simão de Vasconcellos, falando do Seminário na Bahia, a Confraria de Meninos Indios a cargo do Pe. Salvador Rodrigues, afirmava que o sucesso foi a tal ponto que era opinião de Nóbrega ser esse um dos métodos para se converter a gentilidade do Brasil. Para tanto, insistia na versão para a língua gentílica de tudo quanto se pudesse. Por serem os índios muito afeitos à doce harmonia dos cânticos, Nóbrega ordenou que se traduzissem para a língua da terra *"em solfa as orações e documentos mais necessários de nossa santa fé; porque á volta da suavidade do canto entrasse em suas almas a intelligencia das cousas do Céu"*. (18)

Fero Correia relatava o procedimento de Nóbrega. Querendo entrar pelo interior da terra, Nóbrega enviava adiante um irmão que sabia algum tanto da língua, o qual, o livrava de muitos perigos, observava astutamente o padre. Acompanhando Nóbrega em sua peregrinação, seguiam um Irmão e quatro meninos. *"Maravilhava-se muito a gente de cousa nova e recebia-os muito bem"*. (19)

Certo é que os jesuítas não abriram mão de seus métodos como fica claro, quase um século depois, quando entre os guaranis, o padre provincial Francisco Vásquez instruía e confessava através de seus intérpretes. Sua atitude também trouxe admiração a *"un dos curas, que espantado con a grande novedad pregunta se (era licito) confessar de aquella suerte"*. Se a cautela de Nóbrega ficou clara, pelo menos nos primeiros momentos, Padre Romero não hesitava e afirmava em tom categórico: *"no es posible q. viendo una miez tan copiosa y dispuesta no rompa con todo por cogerla"*. (20) Será precisamente essa a conduta adotada pelos jesuítas na América Hispânica poucas décadas depois.

Essa prática se disseminou nas inúmeras experiências da Ordem, e certamente nas missões paraguaias. O Pe. Aquaviva, Geral da Companhia da América Hispânica, no final do século XVI, precavia-se sobre esse assunto. Possivelmente aprendera a lição dos padres no Brasil, pelas inúmeras cartas que circulavam entre os inacianos. Na *"Instrucción para afervorizar en el ministerio de los indios"*, determinava ao Superior, responsável pelas missões, que não se ordenasse nenhum missionário, antes que dominasse fluentemente a língua nativa:

"aos ninguno de los N.N. se ordene de sacerdote sin que primero sepa bien la lengua: y para facilitar esto, que en tiempo de la tercera probación tengan tiempo señalado para ello: y que si acaso por no perder la ocasión, fuera necesario se ordenen antes de saberla, que no se ocupen en ministerios hasta saberla bien". (21)

O interesse da Companhia de Jesus sobre a língua foi tão vivo que suscitou um longo debate entre os lingüistas contemporâneos. Como afirma Mattoso Câmara, foi esse espírito que favoreceu a criação das chamadas línguas francas. A língua que falavam não era realmente a língua indígena, pois sua sistematização fora artificial, argumenta. Há nesse caso dos missionários um agravante a mais, pondera o lingüista: é uma sistematização simplificada feita para proceder à propaganda religiosa dentro do ambiente indígena. A "disciplinação" da língua guarani, ou seja, a criação de uma língua simplificada cria um corolário: retorna sobre o real para modelá-lo. O missionário, reitera Mattoso Câmara, *"fez um trabalho de disciplinação, de interpretação do tupi de acordo com certos ideais, certos preconceitos sobre a gramática latina. Usou a língua, assim disciplinada na catequese e o índio ao mesmo tempo que se aculturava religiosamente também se ia lingüisticamente adaptando"*. (22)

Nesse sentido, para o lingüista, a interlocução indígena se anula, apaga-se o falante originário, ou seja, o próprio indígena. Deriva daí a extinção progressiva da língua, dos seus sentidos e do próprio falante. Isso porque a produção dos textos, gramáticas, catecismos, sermões, cantigas e autos não foi, enfim, absolutamente concordante com o falar geral dos nativos. Através da extravagância sintática à moda lusa ou castelhana, como quer nos sugerir Mattoso Câmara, esses textos interferiram profundamente nas formas de representação da cultura indígena. A *"Arte"* de Anchieta, Montoya ou de Figueira (23) transformou-se em um importante instrumento de catequese e propagação da fé católica na medida em que, elaborados a partir do contato com os indígenas, traduziu para o idioma nativo o conteúdo

necessário à conversão.

Bartolomeu Melià, ao discutir sobre o bilinguismo do Paraguai atual, aponta para o processo e as diferenças entre os fenômenos lingüísticos do guarani nas reduções e o guarani "criollo". Ao tratar disso, afirma também no mesmo sentido que Mattoso:

"La lengua guaraní aun conservando su léxico esencial, tendía a darle un contenido semántico, cada vez más en consonancia con la nueva realidad socio-política que estaba procesando. La religión guaraní, por ejemplo, estaba desapareciendo y también desaparecían los semantemas ligados a ella, aunque algunos de ellos adquirían significado "cristiano". Fenómenos análogos ocurrían en otros campos semánticos, como el de la expresión política y otros valores sociales. (...) La escritura, a que fue reducida la lengua guaraní, las gramáticas, los diccionarios, los catecismos y sermonarios, así como la práctica epistolar, fueron instrumento para una standarización de los dialectos guaraní que entraron dentro de la reducción y también para una cierta manipulación por parte de los jesuitas. La reducción a escritura, la reducción gramatical y la reducción cultural también transformaban la lengua guaraní". (24)

A discussão sobre a importância do conhecimento da língua se aprofunda não só na exigência da comunicação com a comunidade indígena mas sobretudo pela realização, em sentido amplo, de uma política lingüística. Conforme aponta Rainer & Hamel, essa política se caracterizou:

"por una transformación de la base interpretativa de una etnia o grupo social (...) La transformación de la base interpretativa de una cultura consiste sobre todo en una ruptura o, por lo menos, modificación

qualitativa de la relación entre language y la experiencia cultural acumulada. En la medida en que una política del language prescribe qué patrones lingüísticos y qué lengua se deben usar en una determinada situación, interviene en las formas de percepción y apropiación de experiencias socioculturales". (25)

De fato Nóbrega admitia que tinha dificuldades para verter as orações para a língua nativa. E, com descaso, comparava a rusticidade do gentio nas coisas da Fé com a pobreza dos seus vocábulos. Sem dúvida, deve ter inserido termos e conceitos inexistentes na língua nativa, como reconhecia pouco tempo depois: *"Têm mui poucos vocabulos para lhes bem declara nossa Fé. Mas, contudo, damos-lhas a entender o melhor que podemos, e algumas cousas lhes declaramos por rodeios". (26)*

Nem sempre, contudo, esse será o pensamento recorrente. Aos poucos essa afirmativa se relativizou e tomou novos rumos. Em outros momentos, os próprios jesuítas reveriam essa posição e até mesmo comparariam a língua nativa com as línguas nobres européias. Talvez, por essa razão, outros estudiosos tenham sido unânimes em reconhecer a língua nativa como uma das mais perfeitas, harmoniosas de todas as vernáculos. Depositando nisso a demonstração do grau de civilização a que chegaram os guaranis, Moisés Bertoni ponderava que muitos pesquisadores foram incontestes em que essa língua era muito expressiva, rica, clara e concisa. Por suas qualidades não poderia ser falada senão *"por um povo que tivesse uma civilização correspondente"*, argumentava Bertoni. (27)

Toda essa discussão, por isso, deve ser nuancada. Se considerarmos que a língua foi um instrumento de controle e dominação,

como querem sugerir alguns, é preciso inserir essa questão em seu momento histórico. É preciso entender o procedimento dos jesuítas também a partir da conjuntura que estava colocada. Por isso, é fundamental percorrer com eles o momento dos primeiros contatos, instante em que a questão da comunicação seria o centro das preocupações da Ordem. Do ponto de vista do indígena, contudo, essa tentativa de aproximação, a partir da comunicação, tendo a língua como instrumento, foi interpretada de outra forma. Significou, muitas vezes, a afirmação de seus próprios valores.

Se a pedagogia jesuítica é motivo de atenção, porque se mostrou criativa e original, deve-se considerar a contrapartida indígena. E a resposta guarani apareceu justamente no momento de sua redução nas missões. Em uma situação crítica em que se sentiram ameaçados na sua identidade, na preservação de seus valores, os guaranis expressaram, talvez como em nenhum momento, a sua percepção de mundo. Resistindo à sua maneira, registraram, assim, o "ethos" de seu povo. Com esse objetivo, recuperamos essa trajetória nas missões jesuíticas da América Hispânica.

**O DISCURSO DA APROXIMAÇÃO:
ENSAIO DOS PRIMEIROS CONTATOS**

"De la sabiduría contenida en su propia divinidad y en virtud de su sabiduría creadora, creó Nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su propia divinidad. Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias antes de tenerse conocimiento de las cosas, creó aquello que sería el fundamento de la palabra".

(Teologia dos Mbyá-Guarani atuais)

"Assim como o Espírito Santo havia descido sobre os Apóstolos e os havia inflamado com as chamas do fogo divino, para que falassem com línguas de fogo e com esse fogo incendiassem o mundo inteiro, a fim de que este ardesse nesse seu amor - assim teriam chegado agora tantas línguas de fogo com os Padres missionários para inflamar estes pobres povos americanos abandonados e os fazer arder com o fogo do amor, que tinham trazido da Europa distante para que os pobres índios fossem instruídos na fé e vivessem no amor de Deus (...)"

(Fala de uma indígena guarani, citada pelo Pe. Sepp - 1691)

Em 1599, o rei da Espanha dava sua permissão à Companhia de Jesus para erguer missões religiosas na região do Paraguai. Sob a proteção do governador Hernando Arias de Saavedra, se implementou a propaganda religiosa no Guairá a cargo dos padres Cataldino e Maceta. Lá os jesuítas realizariam uma das mais fascinantes obras evangélicas do Novo Mundo. É nessa viagem fantástica e cheia de peripécias que vamos rever as primeiras tentativas de contato para fundar as tão desejadas missões. Experiência intrépida que marcará o destino de toda uma nação indígena: os guaranis.

Em 1609, os padres saíram de Assunção, em direção ao oriente, atravessando aquelas paragens, inóspitas e agrestes, num percurso, através dos rios, de trinta a quarenta dias, na tentativa de reduzir os indígenas em missões. Com duas árvores de boa espessura, atadas por varas de vime, construía-se uma balsa na qual os índios assentavam cana de bambu entre os troncos e levantavam uma choça. Revestiam-na com um telhado também de palha e cobriam-na com couros de boi. Com essa embarcação bizarra, os padres atravessavam rios perigosos e caudalosos que, no período das enchentes, mal permitiam sua ultrapassagem. É nela que os missionários passaram boa parte do tempo, como se em terra firme, entre seus escritos, leituras e seus exercícios espirituais, nessa longa trajetória até o Guaíra, durante a primeira tentativa de ocupação.

A chegada dos jesuítas na América hispânica nos lembra uma verdadeira epopéia. A tropicalidade é bem desenhada, descendo-se aos detalhes próprios da Companhia de Jesus. As terras indevassáveis ainda eram inundadas por chuvas e tempestades. Aos trópicos de natureza hostil e adversa se esbarrava a sagacidade da Companhia. A determinação da Ordem fazia das barreiras intransponíveis o estímulo para seu empreendimento. Assim, prosseguiram sua viagem a pé até o porto de Maracaju. De lá, por terra, caminhavam até encontrarem o grande salto do Paraná. O percurso, então, sempre se dava a pé por não comportarem cavalgadas aquelas regiões tão íngremes. Durante uma semana ininterrupta se andava por ásperos caminhos. Nos pântanos, a travessia se fazia apenas pelas pontas das árvores, amarradas pelos juncos, que as unia em uma ponte frágil e arriscada. A partir daí ainda avançavam pelas correntezas do Huibay, onde, rio acima, em oito

dias, deparava-se com Vila Rica do Espírito Santo. É de Vila Rica que eles partiriam para sua grande empresa: a conversão do gentio. Resolutos e destemidos, levando à mão uma grande cruz para mostrar sua pregação por meio daquela insígnia, os padres percorreram nessa primeira empresa dezoito anos de desventuras. (28)

Enviados pelo Padre Provincial Diogo de Torres, os jesuítas José Cataldino e Simão Masseta, apóstolos daquela gentilidade, já chegaram ao Guaira enfermos e sem assistência médica. Lá penaram até a convalescência. Obstinados em anunciar a salvação eterna, os padres perseveravam em nome da conversão do gentio, seguindo viagem ainda por mais dez ou doze dias. Aquelas alturas, guiados pela calmaria do Parapanê, rio desditoso e sem surpresas, navegaram à sua margem até, por fim, encontrarem um povoado, à beira, cercado por um grande arroio onde viviam cerca de duzentas almas. Ali assentaram o estandarte da cruz, ergueram uma pequena cabana como igreja e nomearam esse arrabalde com o título de Nossa Senhora de Loreto - a primeira missão. Anunciaram, assim, ao povoado e aos lugarejos vizinhos a razão de sua vinda: *"fazê-los filhos de Deus e libertá-los da escravidão e do demônio"*. (29)

Passados seis meses da ocupação das adjacências do Pirapó, onde se estabelecera a primeira missão da América Hispânica, Nossa Senhora de Loreto, e um ano desde que os dois missionários lançaram-se na empresa evangélica, o Padre Diogo de Torres enviou para aquela província dois novos jesuítas - os padres Antonio Ruiz de Montoya e Moranta. Por volta de 1611, Padre Montoya toma a liderança das fundações e seu nome seria lembrado na história como o grande mentor da conquista espiritual pela sua ação evangélica e pelas suas

produções literárias em língua guarani.

Sem temerem os percalços de seus empreendimentos, Montoya e seu companheiro partiram para a viagem que os levaria ao Guaira. Já pela metade do caminho, ficaram privados de seus tassalhos de charque e farinha de pão. Tolhidos de sua provisão, sobrevivendo do punhado de milho que, ao meio dia e outro tanto à noite, lhes era reservado, não foram muito além. Padre Moranta, diante da enfermidade penosa que contraiu, foi obrigado a interromper o curso da viagem e albergar-se no porto de Maracaju. Montoya, durante os poucos dias que permaneceu naquela região do porto, em suas peregrinações pelos campos ministrava os sacramentos aos índios que encontrava. Aproveitando-se da oportunidade, treinava o guarani, falava e ouvia o gentio, aperfeiçoando-se em sua língua, ao mesmo tempo que observava os costumes indígenas.

Ao retomar a viagem para Loreto, agora sozinho, Montoya depara-se com seus companheiros, Padre José e Padre Simão, em extrema pobreza. Com trapos remendados como roupa e tiras de couro trançadas como sapatos, os padres viviam em grande privação. A choça, as alfaias, utensílios domésticos e o sustento condiziam de modo pleno com os dos anacoretas. Pão, vinho e sal não se apreciava já por muito tempo. A carne de caça, vez por outra, traziam-lhes os índios em pedaços como esmola. Com parca alimentação - batata doce, banana, raízes de mandioca - e uma pequena sementeira de hortaliças e legumes, os padres se sustentavam, enquanto granjeavam o gentio.

A tarefa da conversão se impunha. Confrontar-se com aquela *"imensidão de almas perdidas"* aguçava a determinação dos jesuítas que ansiavam em *"ganhar terra e almas para o céu"*. Para tanto, os padres

José e Montoya precisavam penetrar sertão adentro para convidarem os índios a se reduzirem em povoações, em lugares que lhes haviam de apontar. Assim, enfrentando novos riscos e reveses, desbravaram florestas, alçaram serras até esbarrarem com outras terras indígenas.

Acompanhando essa expedição, seguiam um pouco a frente *"exploradores de terras para que eles, em se lhes oferecendo ocasião propícia, dessem informe a respeito dos intentos daqueles missionários"*. (30) Esse conselho, dado pelos próprios neófitos, índios recém-convertidos, tornou-se prática bastante comum nas inúmeras investidas da Companhia de Jesus que se seguiriam. Por essa razão, desde a primeira viagem dos Padres José e Simão, eles foram acompanhados por um vizinho do Guaira, a título de *"linguaraz"* ou intérprete. Assim, informava tudo aos jesuítas e se colocava como intermediário na comunicação entre os missionários e a comunidade. Nem sempre, contudo, a interferência desse intérprete da comitiva foi favorável.

Exemplo disso, haviam cometido os padres José e Cataldino que, acompanhados por um leigo espanhol, viram-se ameaçados de descrédito entre o gentio no Guaira. Os padres não perceberam que as intenções do intérprete eram, de fato, as de um negociante. A cada visita que ele fazia nas cabanas voltava ora sem seu chapéu ora sem seus pertences. Até, finalmente, ver-se reduzido aos retalhos que lhe cobriam o corpo e um lenço amarrado a cabeça. Estranhando aquele despojamento, perguntaram-lhe os padres o sentido daquela atitude. Prontamente o espanhol respondeu que *"os padres pregavam ao seu modo e ele do seu"*. Não sendo afeito às palavras, pregava em "obras": repartia tudo quanto trazia ou possuía para *"conquistar a vontade dos índios principais,*

porque, ganhos estes, os demais ficariam a sua mercê".

Posto isso, grande admiração tomaram os padres pelo zelo e perspicácia do espanhol. Não se aperceberam, porém, que, por detrás das suas atitudes se escondia um grande embuste: com cada uma das peças de que se desprovia, tinha ele comprado uma índia ou criança. Pouco restava aos missionários senão lamentar, se os índios não tivessem julgado que o "Jeilão" se fazia por ordem dos padres. Os jesuítas, desmoralizados diante da comunidade, recorreram a muitos esforços e explicações para recuperarem a confiança e, enfim, recobram novamente o crédito do gentio. (31)

Para resguardarem sua credibilidade, após essa experiência, os padres mudam sua estratégia de contato. Com freqüência, passaram a utilizar os próprios indígenas, recém-convertidos, nessa empresa. Algumas manobras desse tipo lograram também entre as entradas posteriores dos padres Ruiz de Montoya, José e Diogo de Salazar. Acompanhados pelos seus "informantes", agora dois jovens índios neófitos, um deles criado entre os missionários, os jesuítas prosseguiram sua empreitada. Antecipando-se aos padres, os índios anunciavam nas novas terras a determinação dos jesuítas em lhes pregar o Evangelho. Mas nem bem haviam se animado com sua arenga, pregando a boa nova ao gentio, os índios daquela localidade prenderam os intermediários com o desejo de matá-los. Com enorme alarido, oferecem-lhes *"de imediato mulheres, desafogo e liberdade de consciência"*.

Um deles, o índio convertido, resistiu à oferta, e nem mesmo se seduziu aos encantos bem afeiçãoados da jovem que lhe foi presenteada. Esquivou-se em olhá-la, redarguindo à insistência dos

"bárbaros" que os padres o ensinaram a não espiar as mulheres. E explicava em tom severo: já que era casado, "*pelos olhos entraria-lhe os pecados da alma*" e que a "*Lei de Deus proibia a desonestidade e o adultério*". Não se curvando às ameaças de morte, alegando a imortalidade da alma e o prazer eterno de se estar em companhia de Deus, o moço foi morto a punhaladas. Despedaçado pela fúria do pai da jovem, num acesso de raiva, o velho arremeteu-se contra ele e defendeu sua filha de tamanho desprezo. O outro, que logo se amancebara, pouco usufruiu de seus deleites. Ao cabo de poucos dias, em uma solenidade, festejaram com sua morte e devoraram-no. (32)

Assustados com a grandeza de tal atrocidade, puseram-se os padres a apressar os passos para a conversão do gentio e mudá-los em seu "*modo brutal de vida*". Assim, se asseguraram em um pequeno povoado, resguardando-se contra as investidas daqueles que, pouco satisfeitos com a degola dos informantes e assustados com a presença dos missionários na vizinhança, precipitaram-se como corja contra os padres. Aproximando-se o perigo que se acercava dos missionários, grande tumulto e perturbação tomou o povoado.

Mas a ameaça de morte pouco incômodo criou aos padres. Padre José, impávido e tranqüilo, resignado à fatalidade do destino, continuava a instruir aos índios na construção de um casebre que lhes serviria como igreja. Do Padre Montoya, não se teve qualquer reação. Também se consolou com a morte à espreita e se convencia ensimesmado: "*Sou um bom trigo de Cristo, e devo ser moído pelos dentes das feras, para me tornar pão limpo*". (33)

Esse infortúnio teria logo seu desfecho, se pela "*providência divina*", dizia Montoya, não lhes acoresse em visita um cacique

principal, em sua defesa. Fato é que esse cacique foi ao encontro dos perseguidores que já rodeavam a vizinhança do povoado. Com ar soberbo, aquele cacique mudaria a sorte dos padres. Ao defrontar-se com eles, fez um discurso sobre as razões que justificavam a presença dos estrangeiros:

"não tinham a finalidade de pelejar, pois estavam desarmados; não tirariam-lhe ouro ou prata, pois nada possuíam, queriam sim fazê-los filhos de Deus e ensinar-lhes o modo de bem viver". (34)

Convencidos pela contundência das palavras daquele cacique, os agressores regressaram às suas terras, de onde, brotaria, pouco tempo depois, uma nova redução - São Francisco Xavier. Nessa redução *"se recolheram aquelas bestas feras e se domesticaram, mudando-se em ovelhas mansas"*. Fez tal *"transformação a Palavra Divina e o batismo que todos receberam"*, que o gentio cresceu *"a cada dia na fé, na virtude e afeição aos padres"*, como nos conta Padre Antônio Ruiz de Montoya. Esse acontecimento seria de grande importância para a Companhia nas suas entradas posteriores.

Durante os dois longos meses seguintes, Pe. Montoya partiu para mais uma nova tentativa de contato. Tão logo percebeu vestígios de uma nova tribo, pôs-se a uma boa distância do povoado. Enquanto isso ia se *"informando a propósito dos costumes locais daquela província, procurando ao mesmo tempo dar daí àquela gente informes relativos à [sua] vinda e pretensões"*. Para estabelecer um contato amigável, enviava aos índios pequenos presentes, anzóis, facas, contos

de vidro, bastante estimados pela comunidade. O missionário, dessa maneira, buscava atrair os índios que o visitavam e, assim, fazê-los porta-voz de seu anseio em anunciar a salvação eterna naquelas terras. Entusiasmado com os resultados de seus emissários, que davam o sinal favorável ao primeiro contato com os índios, Montoya, ainda ao raiar do sol, pôs-se em uma canoa e remou durante aquele dia inteiro até a aldeia.

A sua chegada, no entanto, não foi tão hospitaleira como esperava. Percebendo um alvoroço dissimulado que pairava no ar, Montoya atravessou em vigília a noite, preparando-se para qualquer eventualidade. Logo cedo, nas suas orações, foi interrompido por um feiticeiro e convocado a explicar-se aos oito caciques que o aguardavam. Montoya imediatamente argumentou:

"com palavras amorosas e brandas como o desejo e seu bem [o] tinham guiado às terras [deles], sendo que não era em busca de ouro e prata, que eles não tinham, mas em favor de suas almas. A estas, embora entenebrecidas pela gentildade e pelos pecados, [ele] trazia algo que as houvesse de tornar brancas: era a água do batismo e neste a verdadeira crença em um só Deus, criador Universal". (35)

A despeito da ferocidade do feiticeiro, que atalhando-o na sua predicação, acusou-o de mentiroso e incitou a comunidade a "experimentar a carne [do] sacerdote, a qual julgavam ser diferente e mais gostosa que a de outra gente", parece que há nesse fato, além da mera descrição da saga dos jesuítas em suas primeiras entradas, indícios reveladores de uma estratégia peculiar da Companhia.

Se atentarmos para a passagem da fundação da redução de São Francisco Xavier, em que os padres José Cataldino, Diogo de Salzar e Montoya se viram emaranhados no ardil de uma emboscada dos índios, encontramos lá o refúgio dos missionários nas palavras persuasivas e convincentes de um velho cacique que instigava muito apreço entre os seus. Tomados sob sua proteção, o cacique discorreu em sua falação na defesa dos jesuítas: a chegada dos padres não tinha por objetivo a peleja, o combate; pois, estavam desarmados. Nem também vieram roubar-lhes ouro ou prata já que não os tinham. Almejavam fazê-los filhos de Deus e ensiná-los o modo de bem viver, afirmava o cacique naquela ocasião.

Montoya, já celebrado naquela ocasião em suas exéquias pelas mulheres, depositou *"ante as razões daquela bom cacique, a capitulação dos canalhas"*. Como podemos ver, a intervenção do cacique não só protegeu os padres como também facilitou a permanência do jesuíta na comunidade. Essas mesmas "boas razões" não foram, no entanto, suficientes ou eficazes, pouco tempo depois, na primeira tentativa de ocupação da província de Taioaba. Como presenciámos, ele lança mão dos mesmos argumentos, quando recolhido ao aprisco dos caciques e do pajé, justificando sua presença: que não ambicionava riquezas que lá não haviam e que o bem era seu guia. É evidente como reproduz os mesmos argumentos utilizados pelo cacique. Parece, então, que Montoya acreditou estar no argumento do cacique a decisão dos índios de não importuná-lo. Por essa razão, reproduziu esses argumentos em sua fala.

Contudo, fica a dúvida: por que o jesuíta, recorrendo à sua oratória contundente, tão própria da Companhia, utilizando-se dos mesmos argumentos, extraídos da própria fala do cacique, não obteve o

mesmo resultado, ou seja, não teve sucesso com o gentio? Essa pergunta que, num relance parece de pouca importância, pode, entretanto, revelar indícios de uma problematização no confronto interétnico entre jesuítas e guaranis. Entendemos que essa formulação pode direcionar o rumo de nossa investigação: como se deram os primeiros contatos, como foram conduzidos e qual foi a resposta dos nativos. Mas por enquanto, não nos adiantemos.

O contraste nessas duas passagens pode nos induzir a duas reflexões iniciais. A primeira aponta para o fato de que o livro de Montoya, *"A conquista Espiritual"*, ter sido uma obra de propaganda da edificação da Companhia de Jesus. Os jesuítas, em diversas ocasiões, foram acusados por seus adversários de viverem em luxúria e ostentação. As afirmações de Montoya serviram assim para solapar a idéia de que os jesuítas buscavam ouro e prata, tão vivos no imaginário europeu. Colocada na boca do cacique a afirmação da inexistência de riquezas naquela região, não só assegurava a legitimidade de tal declaração como também minavam os alicerces das acusações proferidas contra a Companhia de Jesus.

Por outro lado, esse relato de Montoya também poderia ter se prestado em desencorajar aqueles que, ávidos em aventurar-se pela América, seduzidos pelo ouro que brotava de suas entranhas, apenas adensariam o tumulto já causado pelos bandeirantes paulistas e colonos espanhóis. Muitas vezes esses homens foram responsáveis pelo descrédito da Companhia, o que causava muitos danos e agravos aos índios. Além de contradizerem o Evangelho, ainda disputavam com os jesuítas a ingerência sobre os índios que, aprisionados, se prestariam aos serviços dos espanhóis e portugueses. Daí, havia razões

suficientes para desestimular novos aventureiros. (36)

Nesse sentido, uma inferência possível é a de que, embora o Padre Montoya relute em admitir, o intento de seu livro foi o de tratar "*das virtudes e feitos dos operários daquela vinha*", os quais, tendo deixado suas pátrias, parentes e comodidades, enfiaram-se por terras estrangeiras, sacrificando-se à fome, à penúria e até mesmo à morte. Por tabela, ainda acovardar os ambiciosos, sórdidos e intrépidos aventureiros que colocavam em risco a preponderância da Companhia de Jesus na região.

Mas a preciosidade desse documento está justamente na possibilidade de se rastrear o processo da conquista, na leitura pendular que vai da Companhia de Jesus aos guaranis, como pensavam e como reagiram, dentro de suas próprias categorias. A segunda ponderação é, por isso, o objeto de nosso interesse: os primeiros contatos. Antes, porém, permitam-me uma pequena digressão.

A historiografia tradicional considera, na passagem acima, que a fala daquele cacique enuncia, por princípio, uma versão a partir da visão jesuítica. Por isso, registrada pelo punho dos jesuítas, aquela fala se perde como referência da posição indígena. Alguns, por isso mesmo, argumentam que, ao passar pelo crivo dos jesuítas, a fala indígena perde o seu "ethos", o seu lugar representativo do que seriam as palavras dos indígenas naquele momento. Essa interpretação criou raízes e trouxe duas consequências. A primeira é a de que, ao não reconhecer a possibilidade de se fazer uma leitura desse acervo documental, extraíndo da fala jesuítica uma leitura própria dos nativos do processo da conquista, relegaram ao anonimato o agenciamento histórico desse povo. Assim, circunscreveram a história

ao âmbito da Companhia de Jesus. Eduardo Hoornaert, um dos mais renomados historiadores da Igreja, referindo-se às missões jesuíticas, faz afirmações surpreendentes nesse sentido:

"Decerto nunca conseguiremos realizar acerca dos aldeamentos o sonho de Leopoldo Ranke: "escrever como foi realmente", não somente por falta de documentos mas sobretudo porque estes só representam o ponto de vista do missionário, não do indígena. A voz do indígena não foi registrada, nem o sofrimento dela nem muito menos seu ponto de vista". (37)

A outra consequência, e talvez a mais desastrosa, é interpretar a interferência do cacique, nessa passagem, como uma manifestação ou indício da submissão da comunidade indígena ao mundo ibero-cristão. Nessa perspectiva, a única leitura possível para alguns historiadores foi a do processo de aculturação, então, em curso. Portanto, a interpelação favorável do cacique não poderia ser considerada senão como manifestação do processo de dominação e intervenção da Companhia de Jesus. Expressão dessa interpretação é a afirmação seguinte:

"Com a dominação espanhola, o curaca [cacique] desempenha o papel de intermediário, está a serviço dos novos senhores, sua autoridade é frágil e despótica (...). Para conservar certos privilégios pessoais são levados a colaborar com os espanhóis, contra seu próprio povo". (38)

Nathan Wachtel, tentando demonstrar como se deu o processo de aculturação, aponta como principal manifestação, no caso do Peru, o "papel essencial do curaca". Para o autor, a atuação do cacique, "pela participação nas duas culturas (sic) e pela sua colaboração", assegurou o funcionamento do sistema. O cacique, ao colocar o seu poder tradicional a serviço dos espanhóis, permitiu a estes utilizarem as instituições indígenas pré-existentes "para apoiar o domínio do conquistador". (39)

Tzvetan Todorov, apesar de ter uma posição bem mais aceitável, apresenta "Malinche", uma nativa asteca, como "personagem essencial" no processo da conquista no México. Mostra que, além de sua utilidade como intérprete (espanhol/nahuatl), é sobretudo por uma "espécie de conversão cultural" que ela se torna fundamental: ela interpreta para Cortez "não somente as palavras, mas também os comportamentos". Por isso, foi considerada uma "aliada indispensável". (40) Tais procedimentos metodológicos, nos parece, devem ser questionados. Levada ao extremo, tal atitude nos induz à idéia de que, se os documentos à disposição dos historiadores tivessem sido feitos pelo próprio cacique, a história estaria, naturalmente, resolvida. Poderíamos, nessa hipótese, recuperar "exatamente" o que os indígenas pensaram, como agiram no processo da conquista e colonização. Como não é esse o caso, nós, historiadores, estamos fadados, por isso, a construir a história a partir e exclusivamente da Companhia de Jesus. Afinal, é o que sugere tal visão. E isso não é o bastante se queremos resgatar a dinâmica daquele momento.

De qualquer forma, o mero relato dos fatos e nem mesmo a repetição "ipsis verbis" das palavras do cacique, ou até mesmo fontes

documentais comprovadamente escritas pelos nativos, não nos garante a compreensão daquele momento. Adotar essa posição é negar as contribuições de ordem metodológica que, enfim, nos permitem abordar a documentação sob diversos enfoques, na medida em que outras questões são colocadas, novas perguntas são postas. Esse é precisamente o desafio do historiador. Creio, por essa razão, que essa conduta recorrente em alguns historiadores merece críticas severas, porque é por si só falaciosa e improcedente. (41)

Ainda assim, se não podemos assegurar que a fala do cacique foi ou não reproduzida pelo jesuíta de forma verossímil, é justamente através daquelas palavras que podemos entender como foram possíveis os primeiros contatos. Se a versão apresentada pelo jesuíta, naquele momento, não corresponde exatamente às palavras do cacique, argumentam alguns, certamente importa muito ver que o fato de o cacique falar em defesa dos jesuítas significou muito para aqueles que participaram daquele acontecimento. Por essa razão, há muito mais a se perceber do que simplesmente se enveredar nessa discussão: se as palavras são ou não fiéis à fala indígena. Impregnado de purismo, essa preocupação deixa escapar a significação dessa fala, a sua representação para aqueles homens.

Pouco significa a sucessão dos fatos, o que realmente aconteceu ou se a fala, reproduzida pela pena do jesuíta, atesta o que foi dito pelo cacique. *"A frase exata não interessa tanto quanto as associações por ela evocadas"*, como nos lembra Robert Darnton. (42) Aqui compartilhamos com seu argumento. Se não podemos afirmar que o discurso do cacique se deu tal qual foi reproduzido pelo jesuíta (de que aquelas palavras foram realmente o que o cacique teria dito)

podemos extrair daquela passagem muitas outras inferências que nos ajudariam a compreender os primeiros contatos.

Se com toda sua retórica persuasiva, recorrendo ao mesmo enredo, aos argumentos alegados pelo cacique em prol dos missionários, o jesuíta não obteve o mesmo sucesso entre o gentio, isso indica que, pelo menos em princípio, não importou "o quê" se disse para convencê-los. Por essa razão não é relevante saber se as palavras ditas pelo cacique condiziam ou não historicamente com a fala do chefe indígena. Resguardando as devidas proporções, é a fala do cacique que aponta para a dimensão social, para o sentido que aqueles indígenas deram ao discurso do principal. Afinal, o cacique evitou a chacina do padre. E aqui, consideramos, pode estar uma das chaves para se entender o processo dos primeiros contatos nos séculos XVI e XVII.

Como tentamos analisar, existe, em um primeiro momento, um sentido para a Companhia em depositar aquela "fala" nas palavras do chefe indígena. Não se pode negar esse primeiro dado. Mas para além disso, há ainda a possibilidade de outra consideração que foge a esse limite: perceber o que aquela fala, enunciada pelo cacique, pôde evocar para aqueles guaranis. Queremos afirmar com isso que há um "significado social" que se deve privilegiar: no nosso caso, atravessar o sentido das palavras daquele cacique - e tal é a expressão disso, que não nos parece aqui fundamental discutir, em princípio, o teor do discurso do cacique: "o quê" se disse. O que consideramos relevante é, acima de tudo, "quem" o disse. Em outras palavras, o que é revelador não é a fala, os argumentos usados, mas o fato de ser o cacique e não o jesuíta a enunciá-la. Isso pode fazer grande diferença. Nesse sentido, se nos fizemos claros, poderíamos

interpretar o insucesso de Montoya entre os da província de Taioba por não ser o cacique o porta-voz, aquele que falou em nome dos jesuítas - o seu mensageiro. O que pode parecer um adendo ou detalhe toma vulto em nossas indagações porque implicou em uma certa prática que deu contorno à intervenção dos jesuítas.

Mas, voltemos ao nosso relato e acompanhemos o rumo dos fatos - eles por si só mostrarão a força dessa conduta. Perseguidos pela torpe de índios, Montoya e sua comitiva foram atacados por flechas, deixando de flanco alguns dos companheiros. Nada adiantou a sua tentativa em reproduzir as palavras do cacique. Com o insucesso, ele percebeu que o recorrer ao argumento do cacique não garantia sua penetração no seio da comunidade. O cacique ou principal, como era comumente chamado, tinha ascendência sobre a comunidade, concluía o padre. Por isso era fundamental ganhá-lo.

Para Montoya, *"com sucesso tão adverso pretendia o demônio arredá-[los] de empresa tão importante, mas a avidez de ganhar tantas almas para o céu fazia olvidar esses trabalhos"*. Assim, decidiu-se novamente a fazer outro assalto àquele "alcácer", tão *"apetrechado de ardis do demônio e fortificado com tantos ministros seus"*. Acompanhado com o ânimo destemido daqueles índios que não se acovardaram, o missionário pôs-se a preparar uma nova investida. Com certeza, depois da experiência melindrosa do seu primeiro ensaio de contato, o jesuíta já havia percebido que para além das palavras, o "ventríloquo" dos missionários haveria de ser escolhido a dedo. Nada adiantou ter tentado recorrer aos mesmos argumentos do cacique que lhe salvara a vida anteriormente.

Como ele afirmava, *"em cristandade nova usa Deus de métodos novos (...) e ainda de águas de irrigação necessárias, para que plantas terras, como as dos índios, cresçam em virtude e aumentem a graça"*. Para percutir a palavra de Deus eram de importância crucial *"novos métodos"*. Referindo-se a essa estratégia, Montoya dizia: *"opera maravilhas com a gente simples, lhana e sem dorez"*. Foi por ver ao longe a força dessa descoberta que Montoya *"desejou ir ver o grande cacique Tayoba, por julgar que ganho ele, teria os demais de [seu] lado"*. Montoya, a partir da sua experiência, começava a usar o seu novo recurso: "ganhar" o cacique.

Fato é que, *"por vontade do Senhor"*, e certamente instigado pela curiosidade de ver o missionário, veio a aldeia um grande cacique acompanhado de sua mulher e dois filhos. *"Sinal evidente de amizade"*, deduziu, com argúcia, o padre. Acolhendo-o com muita honra, *"acariciando não pouco a seus filhinhos (coisa que aquela gente tem em grande estima)"*, Montoya, aproveitando-se do *"fascínio que sobre ele exercia"*, travou uma longa conversa. O padre aproveitava a atenção do cacique, que não afastava seus olhos do sacerdote, para criticar o modo de proceder intratável dos pajés. Acusavam injustamente os padres de serem monstros, com chifres na cabeça entre outros disparates, argumentava Montoya. O cacique, assegurado do grande logro que lhe foi pregado pelos pajés, e a pedido do jesuíta, não retardou em servir-se de embaixador junto ao seu velho companheiro - o cacique Taioba. (43)

Grande proveito tirou-se desse encontro: logo tratou o missionário de entrar, novamente, nas terras de Taioba. E o resultado não foi outro senão a acolhida do renomado cacique Taioba. Mas nem bem haviam penetrado, cravado a cruz em suas terras como marca da fundação

de uma nova missão, Taioba já pressentia, ao chamar toda sua gente, que uma cilada estava armada pelos feiticeiros. Batizado como Nicolau, Taioba ajuntou a todos. Ainda sem com quem acudi-los, meteram-se num bosque cerrado, aguilhoando os passos, até se verem livres da emboscada traiçoeira. Mata cerrada adentro, caminharam todo o dia, alimentando-se de feixes de fungos, raízes cruas de árvores e sobre o "bihao", folhas imensas, se improvisava uma mesa. Montoya, com o pesar de ver que com isso mais uma vez se fechava a porta ao Evangelho, resistia a tantas penas e tormentos, *"por ver que assim vencía ao Satanás"*.

A investida dos feiticeiros levou Montoya e muitos índios de Taioba às redondezas de Vila Rica, aquele pequeno povoado espanhol. Alvorocados, os espanhóis logo intentaram aprisionar o gentio para servirem-se do seu cativo. Montoya, que *"tinha por finalidade defender das mãos uma partida de gente, que já se lhe havia entregue, e era por seu intermédio que [ele] pensava conquistar os restantes"*, opôs-se de todas as formas, inclusive juridicamente, à invasão devastadora dos espanhóis. Negados os apelos, Montoya e o Padre Diogo de Salazar, já sem alternativas, aconselharam aquela gente que se refugiasse nas serras. E quando então, ao passar de oito dias, a calma reinasse, recomendavam os padres, os índios deveriam retornar ao posto demarcado. Lá os encontrariam e haveriam de tratar do bom assentamento de suas casas.

Os espanhóis, burlados em seu intento, julgando desonroso retornar às suas casas, sem nenhuma presa, ameaçaram instituir um processo. Ironicamente, acusavam aqueles índios de haverem pretendido matar, por outras vezes, os missionários. Por isso, devia se proceder

a algum castigo e sentenciar à força seus dois caciques. Se não tivesse o padre se informado disso com certa antecipação e precavido aquela gente de tal determinação, recomendando que fugissem para os bosques, com certeza pouco lhe haveria rendido nessa empresa. É que ao delatar as intenções dos espanhóis, colheu o jesuíta grande proveito. O padre tinha dado provas de que não tinha compromisso algum com os espanhóis como era de grande temor dos guaranis. Acusação, aliás, bastante comum, como veremos no capítulo quarto.

Passada a semana, voltaram os índios fugitivos, assinalaram os sítios, fizeram suas casas, roças e todos se batizaram. Assim, conclui o próprio Montoya, *"foram eles cobrando amor às palavras"* ajudado nisso pelos *"seus companheiros [os caciques] com as suas, falando bem aos gentios"*. Estes, *"verdadeiramente informados a propósito de [suas] intenções, apresentavam-se cada dia em tropas, trazendo consigo suas mulheres, seus filhos, seus enfermos, seus bens e pequenas posses"* para povoarem aquele posto e nele ouvirem a Palavra Divina.⁽⁴⁴⁾ Esses relatos são, pois, bastante elucidativos porque demonstram, pela sua exegese, uma conduta ímpar naquele momento dos primeiros contatos. Como alude Montoya, *"por armas essa gente foi inconquistável; conquistou-a pelo Evangelho (...) e com a caridade e paciência de Cristo"*.

Acompanhemos um pouco mais o que, a partir desse aprendizado, fizeram os jesuítas espanhóis em outras tentativas de contato que se seguiram à experiência com o cacique Taioba. O cacique Ayerobia, também convertido na redução de Santa Ana, batizado como Bartolomeu *"encarregou-se de (...) aguilhoar os gentios remissos ao batismos. Buscava-os e recolhia-os em sua casa, sustentava-os e, como se já*

fosse cristão muito antigo, doutrina-va-os na fé e quando, já instruídos a contento, apresentava-os ao padre para que lhes ministrasse aquele sacramento".

Na redução de São Carlos servem os índios de caçadores, visando juntar novos rebanhos. É Montoya quem relata entusiasmado: *"E esse, que hoje em rebeldia corre pelos matos, já manso amanhã, ajuda a nossos padres a rastrear outros, sendo assim que se leva avante a conquista espiritual".* Ou na redução de Caraó em que o famoso cacique, conhecido por Tambavê, tornou-se *"criado dos padres"* *"num ofício de caridade para com os enfermos bem como outros trabalhos humildes"*. Transformado em Paulo, *"grande foi sua eficácia em pregar a Cristo", (...)* *contribuiu na conversão de muitos gentios, os quais (hoje) gozam do batismo e da fé cristã"*. Nos conselhos que dava, insistia para que todos servissem a Deus e *"fugissem das persuasões fraudulentas dos feiticeiros"*. (45) Não seria outra a conduta na tentativa de catequese do gentio de Tebiquari que *"estava aun mui poco dispuesto y nada afeta a nosotros y assi no trate mas que de ganarlos hable, y procure ganar lo caciques de mas nombres"*. (46)

De certa forma, esse primeiro contato também significou penetrar, mesmo que sem o seu entendimento amplo, na cultura e cosmovisão indígena. O Padre Montoya, mentor e ideólogo das maneiras de se granjear o gentio, foi um etnógrafo à moda de seu tempo. Apesar de cerceado pelo horizonte religioso que se lhe impunha, não perdeu de vista a possibilidade de recriar "novos métodos" para a conquista espiritual do gentio. Se como vimos, a primeira tentativa foi malograda, serviu-lhe como demonstração: primeiro, percebe que a ajuda de um intérprete era eficiente, depois que esse intérprete nem sempre

auferia vantagens e, portanto, deveria ser bem escolhido.

Assim, tentou transformar o simples intérprete ou "linguaraz" em um indígena convertido, mas o insucesso persistia. Apesar disso, avançou por conta própria, sem sucesso. Com as novas entradas, percebeu que precisava de um "ventríloquo" - alguém que realmente intermediasse a relação jesuíta/indígena. Mas mais que isso, entendeu que ele não poderia ser qualquer um. Ao compreender a importância disso, logo se pôs a privilegiar o contato com o cacique - já notara que através dele, de sua interferência favorável junto a comunidade, utilizando-se dele como emissário da palavra divina, muito, mas muito mais se angariaria. E aqui, ele dimensionou seu ganho. Não é assim, aleatório o fato de que nas sucessivas entradas dos jesuítas muito se prezasse a conversão do cacique. Ao fazê-lo, os missionários encurtavam e aceleravam o rebento de seus frutos.

Espalhadas por toda a descrição da odisséia dos jesuítas, na fundação das missões, nos séculos XVI e XVII, estão pontuadas reflexões e considerações sobre como bem fazer a conquista espiritual - suas experiências, seus aprendizados, suas descobertas. Informações que, tecidas pela rede sub-reptícia de cartas e escritos que circulavam entre os irmãos da Companhia, serviam como manuais de catequese, um "breviário" de conversão do gentio. Se não podemos afirmar, com certeza, sobre um projeto de conquista, previamente elaborado, temos condições de assegurar que, a partir das inúmeras experiências realizadas, nos primeiros contatos, foi-se conformando uma prática que, como vimos, passa a orientar as intervenções da Companhia tanto na América Portuguesa como na Hispânica, poucas décadas depois.

Tentamos traçar o caminho que possibilitou a penetração da Companhia de Jesus, trilhando seus percursos, acompanhando junto com eles sua lógica. Ao se aproximarem do gentio, o que configurou uma certa estratégia de contato, os jesuítas acreditaram estar garantindo o sucesso de sua empresa. Com isso os padres acreditavam ter o domínio sobre toda a comunidade. No entanto, para o engano da Companhia, não parece ter sido bem essa a interpretação dos caciques. Se a conduta dos jesuítas pressupunha uma aproximação com o gentio para então convertê-los, parece não terem percebido que continuavam atados aos valores da comunidade guarani - o que certamente foi decisivo naquele processo.

Montoya, conforme ele mesmo declara, já havia compreendido o quanto se fazia importante cooptar o cacique. O primeiro alerta, a partir daquele episódio, foi a compreensão sobre as relações de poder na comunidade indígena. Mas, isso não bastou para os interesses dos jesuítas. Para muito mais eles haveriam de se atentar. O mais notável foi a descoberta da sustentação desse poder: é que a soberania e autoridade eram reconhecidas pelos guaranis não só por ser o cacique seu chefe mas pela forma que proferia sua arenga, sua fala. O que mais impressionava a todos era a enunciação, o discurso eloquente do seu chefe. O principal era bastante *"estimado e admirado pela sua nobreza e eloquência"*. reconhecia o jesuíta, que se serviria em muito dessa conclusão. Em uma das passagens mais brilhantes, o padre desvendaria os laços do poder entre os guaranis:

"Elles [os pagãos] têm também os seus chefes, que os regem e ordenam o como devem proceder. São os

homens principais. A elles se submette a demais gente e os acata obediente. Para a posição de chefe é de ordinario designado aquella que pertence a familia-de algum chefe fallecido, ha porém outros que com as suas bonitas fallas somente ajunctam gente, com as suas arengas a-persuadem e a-seduzem e afinal reduzem-n'a, e tornam-n'a sujeita (vassala). Essa gente em verdade cumpre os seus dictames, e os-venera como aquelles que sabem no que podem bem emprega-la. Para o principal preparam as rocas, plantam-n'as e fazem a colheita os seus camaradas, fazem tambem para elle a casa, e si o principal desejar as filhas de qualquer dos camaradas, o pai ll'as-dá sem procurar saber o que ha. Por esta maneira encontramos chefes que se tinham amasiado com 15, tinham outros 20 e outros ainda 30 mulheres". (47)

Certo é que se a interferência do cacique foi de fundamental importância, muito mais foi a força de sua persuasão. Para os guaranis, como apontou Montoya, "as falas bonitas" indicavam um grande valor. De fato, ele percebeu bem: o domínio sobre "palavra" era sinal de domínio e poder. A escolha do chefe, antes de tudo, se dava pela sua capacidade retórica. Nesse sentido, quem dominasse a língua, sua discursividade, detinha o poder sobre os outros. Apesar de longa, vale a pena reproduzir a citação de Montoya, por expressar de forma extraordinária o que percebeu tão bem entre os guarani:

"muitos se enobrecem com a eloquência no falar, pois tanto estimam a sua língua e é com razão que o fazem, porquanto é digna de louvor e merece celebrar-se entre as de fama. é com ella que agregam-se gente e vassallos, com o que ficam nobres eles e seus descendentes. Servem-nos seus plebeus, fazendo-lhes rocas, semeando e colhendo as safras, construindo-lhes casas e dando-lhes as suas filhas quando têm desejo delas". (48)

Percebendo a importância crucial e definitiva do eloquência no falar para a comunidade guarani, Montoya deixa São Francisco Xavier sob a guarda do Padre Francisco Díaz. Carregando consigo o valor da eloquência para o gentio, junto com Padre Cristóvão de Mendonza avançou para as terras ásperas e cheias de selva de Tayati. Ali fundaram novas reduções e retornaram para a província de Taioba. Naquelas terras de Tayati - nome de um dos principais caciques - ainda encerravam-se grandes empecilhos: esparramados entre os vales e serras, pregavam, *"tomados de erros e superstições muito grandes"*, a sua própria divindade. Todo o gentio os veneravam *"convencidos de seus disfarces e mentiras mal alinhavadas"*, resguardados pela *"extraordinária eloquência"*. Mais uma vez, Montoya teria que admitir a eloquência como um traço inestimável para os nativos.

O que podemos assegurar, como nos diz a documentação, é que o recurso da Ordem foi frutífero o bastante para dar contorno às inúmeras tentativas de contato com a comunidade indígena: nas diversas entradas o padre procurava o apoio do cacique. Contudo, essa estratégia não foi suficiente para assegurar a preponderância dos valores dos padres sobre os guaranis. Há de se tomar, portanto, as mesmas medidas para a percepção indígena e recuperar sua contrapartida.

Os padres se convenceram de que a intervenção favorável do cacique implicava na acolhida dos jesuítas, e por consequência, uma predisposição para a conversão. Todos se jubilavam com a iniciativa de vários caciques que assumiam o papel de pregadores na comunidade. No entanto, como observaremos nos relatos que se seguem, mesmo quando os padres eram aceitos na comunidade, era o cacique o responsável pela

predicação. Em todas as passagens o cacique era o pregador, o orador por excelência e, em nenhum momento, conferiu o lugar do púlpito para o jesuíta. Em diversos relatos encontramos os caciques se incumbindo da doutrinação.

Vejam, nos exemplo, como os caciques atuavam, conforme relatavam os padres: *"levanta antes del dia [como lo hacia antes en servicio del demonio] i hace una platica por todo el pueblo exortando a todos que amen á nros Padres i les dan gusto en todos siendo buenos, i frequentando la Iglesia, i tiene mucha gracia y abundancia de palabras i eficacia en ellas"*.

Sobre o cacique Neeazâ, depois de batizado e receber presentes, se comentava: *"de rara elocuencia como lo muestra su apellido, que tenia desde antes del bautismo i significa platica engazada, para explicar conforme a su frase el concierto i eficacia de las suyas"*. Dele muito proveito se obteve. A atuação de Caraguari foi também bastante fértil, pois *"era muy elocuente tanto q. los mismos padres se admiraban de él, pues, hacia con la gente lo que queria"*. Em São Cristóvão, os índios se ajuntavam com o desejo de serem batizados. Foi Antônio, um velho cacique, quem conseguiu tamanha façanha. Depois de batizado, voltou às suas terras, e se tornou *"instrutor da gente"*. Ao padre propunha: *"Aos nossos filhos sómente ao menos ensinam os padres e depois disso os nossos filhos por si mesmos poderão mui bem vir ensinar-nos"*.⁽⁴⁹⁾ O Padre Roque Gonzales, o famoso mártir das missões, enviado ao Paraná, *"despues de aver acariciado algunos caziques e indios del rio (...) entró en su tierra, oyeron la palabra de Dios en su propia lengua en q. hablava"*. Veremos que essa atitude será de valor inestimável para compreendermos a percepção dos

guaranis.

Nesse sentido, o cacique não poderia ser tão eficaz, como intermediário, se não contasse com a conivência de toda a comunidade. Por isso, não adianta muito pensar no cacique como mero ventríloquo, como pretenderam os padres, mas sim reconhecê-lo como o único agente capaz de convencer o gentio. Isso, naturalmente, foi muito importante, porque implicou no reconhecimento de que a legitimidade da fala estava ainda nas mãos do cacique. Assim, essa estratégia só se viabilizou a partir dos próprios limites que a cultura indígena impôs.

O que é importante ressaltar a essas alturas é que não somente os jesuítas definiram como realizar a aproximação mas a própria comunidade guarani imprimiu sua visão a essa escolha. Se os missionários perceberam que o confronto não era uma boa política e que o cacique era um instrumento imprescindível; por outro lado, a comunidade indígena elaborou oportunamente a chegada dos padres a partir dos seus próprios referenciais. O reconhecimento da importância do cacique e, sobretudo, do poder simbólico da eloquência, assegurou a penetração dos jesuítas na comunidade. Mas isso só foi possível porque o indígena, como vimos, era ainda o sujeito de sua própria fala. O cacique, por isso, não foi o embaixador dos jesuítas, seu ventríloquo, mas perseverava como aquele que era o detentor da fala, do discurso para a comunidade. Afinal, como percebemos, é ele, exclusivamente, quem prega aos indígenas.

De certa forma, ao abrirem mão, nesse momento, da predicação (porque acreditavam que o cacique realizava, com eficácia e proveito, esse papel), os padres estavam concedendo muito mais. Ao permitirem que o cacique exercesse o ato da pregação, sob a alegação de que

maiores frutos colheriam, os padres se viram enredados num outro ardil: de fato, estavam sujeitos aos parâmetros culturais dos nativos.

Não se pode deixar de reconhecer, portanto, a profundidade de tais relações. Vejamos, então, o quanto os jesuítas estavam imersos aos valores dos guaranis. Muito embora a língua aparentemente se constitua como uma estrutura linear, ela não tem a mesma significação e valor comuns a todos os povos. Na realidade, transgride essa aceção que lhe impõem e cria diferenças sensíveis, personalizando cada comunidade lingüística. Cada comunidade sobrepõe a sua língua uma maneira distinta, uma significação própria, caracterizando-a com a força de sua cultura. É justamente o que fizeram os guaranis.

Assim a comunidade guarani imprimiu à língua um sentido maior que o da comunicação: elevou a linguagem ao nível do reconhecimento próprio na comunidade. São com as "Belas Palavras", "Ñe'ẽ porã", que, na mitologia guarani, os profetas, "Karai", se comunicam com seus deuses. Bela linguagem, fala sagrada, lugar do encantamento onde a gênese dos deuses, do mundo e dos homens é entoada pelos seus chefes. São eles os senhores das Belas Palavras, do belo saber e em quem os índios reconheciam como os "Ñe'ẽ jara", os mestres das palavras.

De fato toda a comunidade guarani se estreitava com a simbologia da Palavra. No mito cosmogônico, os guaranis, explica Pierre Clastres, são eleitos dos deuses, cuja essência é a Palavra. Signo da substância humana, da antropogênese, a Palavra é a origem. Os homens definem-se como tais somente na relação que, através da mediação da Palavra, mantêm com os deuses. "Áyvu", a Palavra, é substância ao mesmo tempo do divino e do humano. Por isso, no cotidiano dos guaranis, em toda a sua existência, o sagrado, que é a

Palavra, atravessava o profano, a vida pessoal e social daqueles homens. Nessa perspectiva, todo seu mundo é resultado da intervenção dos deuses, ou seja, da Palavra.

A criança que nasce, por exemplo, ganhava existência ao lhe ser atribuído um nome, escolhido pelos deuses. O nome, aclamado pelo sacerdote, *"é quem faz-se-elevar-o-fluxo da Palavra; marca, sinal do divino sobre o corpo"*. Essa responsabilidade do sacerdote, a descoberta do nome eleito pelos deuses, era a marca da presença do divino na pessoa do recém-nascido. Revelado o nome aos pais, ele dá corpo a sua alma, que é a Palavra. Sua humanidade, sua existência é, ao mesmo tempo, a ascendência divina que se manifesta pela palavra, pelo seu nome. Por isso se diz do nascimento de uma criança de que *"uma palavra se provê de um assento"*. Da mesma forma, a morte significava a separação entre o corpo e a alma-Palavra que retorna à sua origem. (50)

Os guaranis eram os eleitos dos deuses. Foram eleitos como tribo, que descobriu o seu alicerce como lugar da Palavra enunciada pelos deuses. Por isso, faz sentido que a eloquência tenha sido um valor político para a comunidade. Aquele que detém o dom da palavra, a eloquência, é um escolhido. A linguagem para os guaranis, portanto, não se reduziu ao código lingüístico, mas primou pelo uso que dela se fez para criar uma "discursividade" de que compartilharam os indígenas daquela sociedade. A retórica, o poder persuasivo da linguagem tem por isso toda uma especial conotação para os nativos.

Esse discurso não era meramente pessoal, particular, próprio do cacique que se dizia "dono" de sua fala. O discurso do cacique esteve sujeito à ordem sócio-cultural guarani. Essa bagagem cultural

indígena só pôde emergir pela mediação do diálogo, onde a linguagem criou vida na busca do reconhecimento do Outro. Assim, o valor daquela discursividade existiu enquanto se toma o plural, quando se considera o conjunto da comunidade guarani. A fala do cacique era fundamental porque é nela que a comunidade se expressava, se reconhecia. Nesse sentido, essa maneira própria e peculiar de relação com a língua foi um dos grandes traços diacríticos que caracterizou o guarani colonial. A língua, mais que o sentido da comunicação pode ser, assim, considerada como um dos elementos da "bagagem ou acervo cultural" da comunidade indígena. Foi, por isso, marco do "ethos" do povo ou da cultura guarani.

Nesse sentido, fez muita diferença para os guarani ser o cacique o enunciador da pregação. Por isso, temos que reconhecer que esse foi um traço valorativo da comunidade. Para levar adiante a fundação das missões, a Companhia teve que levar em conta o universo indígena, foi obrigada a se sujeitar aos valores culturais dos guaranis, ou seja, admitir que o sucesso de seu empreendimento estava nas mãos do cacique. No entanto, para o indígena ele ainda era dono de sua própria fala, sem, em momento nenhum, delegar aos padres tal privilégio. Daí não fazer efeito algum os padres se utilizarem dos argumentos do cacique, pois o que é relevante para a comunidade guarani é o fato de ser o próprio cacique aquele que enunciava a prédica. Sem esse dado, certamente, o empreendimento da Companhia seria estéril e infrutífero. Foi essa a única possibilidade que permitiu uma abertura de contato com a Companhia. Nesse sentido, a tentativa de conversão do gentio pressupôs estratégias que tiveram um caráter peculiar tanto para os padres como para a própria comunidade

guarani. Foi uma experiência datada que envolveu interpretações diferentes do processo de conquista e que, portanto, deve ser revista sob a ótica dos atores daquele tempo. E é nessa teia de valores que os padres emaranharam-se.

Mas retomemos o rumo de nossos argumentos. Se, por um lado, o aprendizado da língua guarani buscou interferir, decididamente, e reformular a mentalidade indígena, facilitando a penetração de conceitos estrangeiros a essa realidade, como argumentam alguns; por outro lado, o empenho e dedicação da Companhia de Jesus em aprender com eficácia e prontidão a língua nativa, nos leva a outras considerações. Na Segunda Instrução de 1610, o Pe. Torres, esclarecendo sobre as ocupações em que se deviam dedicar os irmãos, assinalava para o empenho no aprendizado da língua e que esta *"se atendesse com muito cuidado sempre, não se contentando em sabê-la como se queira, mas com eminência"*.

Para atender tal exigência da Companhia, os jesuítas vão se dedicar com bastante afinco no aprendizado da língua guarani. Entre longas horas dedicadas aos estudos e exercícios espirituais, se propuseram a aplicação dos estudos: treinando a conversação ou vertendo orações e textos para o guarani. (51) Não parece ser fortuito o fato de os padres se prontificarem a cada dia a se aprimorarem e exercitarem, com fluência, à língua, como relata Oñate: *"hemos puesto este año muito cuidado na língua procurando falar novos vocabularios por meio de uns indios e assim la bamos muy bien desentrañando"*. (52) Se a intervenção do cacique foi vital, o domínio sobre a língua abanheénga era um imperativo. Por isso as recomendações são inúmeras:

"el examen particular sera de no perder punto en aprender y estudiar la lengua guaraní, y ejercitarla con los indios fuera del tiempo de oración y ejercicios espirituais, en todos los cuales, y principalmente en la misa, los encomendarán á Dios Nuestro Señor, la Compañía, esta provincia y necesidades de la Santa Iglesia". (53)

O domínio da língua, então, é encarado como uma dádiva divina, o consagrado dom das línguas. O provincial Pedro de Oñate, referindo-se às virtudes do padre Montoya, conta que ele se dedicava com afinco a *"uma arte e vocabulario en la lingua guarani e segundo me escrevem os padres arece que N. Sr. lhe há comunicado o dom das línguas segundo é a facilidade, brevedad e excelencia com que fala". (55)* O Padre Chavanag, algum tempo depois, reconhecia que a dificuldade da língua e seus caracteres, exigia um singular gosto pelos estudos. Mas dedicava-se com esmero ao estudo *"sin buscar en él otro agrado, ni aliciente, que su utilidad, para servir algun dia à la gloria de Dios con fruto". (56)* É certamente, com essa motivação que nas outras entradas dos jesuítas, a conduta tenha sido tão indistinta. Agora é possível entender por que os Superiores da Companhia chegaram ao ponto de exigir que não se ordenasse nenhum missionário, antes que dominasse fluentemente a língua nativa:

"aos ninguno de los N.M. se ordene de sacerdote sin que primero sepa bien la lengua: y para facilitar esto, que en tiempo de la tercera probación tengan tiempo señalado para ello: y que si acaso por no perder la ocasión, fuera necesario se ordenen antes de saberla, que no se ocupen en ministerios hasta saberla bien". (57)

Vejamos quais seriam as motivações para tantas recomendações. O chefe guarani era escolhido no seio da comunidade entre os mais bravos em combate, e o era com a mesma freqüência entre os que se destacavam pela excelência da arte da palavra, como os padres admitiram claramente. Para o indígena, reconhece também Clastres, *"falar é antes de tudo deter o poder. Ou ainda, o exercício do poder assegura o domínio da palavra: só os senhores podem falar (...). Palavra e poder mantêm relacionamentos tais que o desejo de um se realiza na conquista do outro, pois poder e palavra não subsistem senão um no outro (...). As sociedades indígenas não reconhecem ao chefe o direito à palavra por que ele é o chefe: elas exigem do homem destinado a ser chefe que ele prove seu domínio sobre as palavras. Falar para o chefe é uma obrigação imperativa, um dever do poder"*. (58) Há, portanto, uma atitude de admiração e respeito por parte dos guaranis frente à língua.

Por outro lado, os jesuítas, da mesma forma, ao se nomearem pregadores da fé cristã, têm também em sua "fala", em seu discurso, o seu instrumento essencial de trabalho. O ato de evangelização exigia que seu discurso persuadisse. Naturalmente, o aprendizado da língua nativa facilitaria a conversão. Esse importante aspecto colocava o jesuíta, potencialmente, em uma relação de interlocução com o indígena. A importância da retórica para os guaranis se aproximava, resguardando as devidas proporções, à necessidade estrutural dos padres frente à conversão que conjugava persuasão e convencimento.

Isso porque, pensavam os padres, o aprendizado da língua estabeleceria uma comunicação mais favorável, atendendo a uma estratégia de contato em que a língua era essencialmente o primeiro elemento mediador entre os jesuítas e guaranis. Essa semelhança na ênfase do discurso como sustentação do poder, uma valorização da "discursividade", da capacidade retórica, favoreceu a penetração dos jesuítas entre os indígenas. Mas parece que tal aprendizado extrapolou essa perspectiva. Deriva daí uma inferência possível: a necessidade do aprendizado da língua não se esgotou exclusivamente na possibilidade de comunicação. Essa necessidade ultrapassou também as razões de ordem pragmática, como aponta a discussão corrente entre os lingüistas. Esse interesse e afincamento exagerado pelo domínio da língua pode ser interpretado por outra via: os jesuítas se aperceberam que a língua guarani ocupava um lugar privilegiado para os indígenas. Tal é a expressão disso que a língua passa a ser tratada com respeito e reverência. É por perceber ao longe essa dimensão que Padre Chome se referia às línguas nativas com grande entusiasmo:

"Confieso, que teniendo algun conocimiento de la lengua, esta que mucho hallar en ella tanta majestad, y energia. Cada palabra es una definicion exacta, que explica la naturaleza de lo que quier dar à entender, y dà de ello una idea clara, y distinta. Nunca huviero yo imaginado, que en el centro de la barbarie se hablasse una lengua que, en mi juicio, por su nobleza, y harmonia, no es inferior à las que habia aprendido en Europa". (54)

As repercursões da doutrinação em língua nativa logo foram notadas. A exigência da presença de padres se tornou uma constante. Daí, quem sabe, é possível compreender uma das possíveis razões da conversão de tribos inteiras que se acotovelavam, disputando um lugar na Igreja para ouvirem as prédicas e sermões dos padres da Companhia, que então, eram ministrados em abanheénga. Talvez tenha sido mais um dos motivos que tanto seduziram os indígenas. Razão de comoção para os padres que se atropelavam para dar conta de tantas solicitações. Espalhada por toda a documentação dos primeiros contatos, os jesuítas são clamados a virem edificar suas igrejas e pregar:

"un dia de camino me estaban esperando cien yndios en un arroyo apartado de su pueblo por donde yo avia de pasar donde me tenian hecha una casita p. que me albergasse: en llegando me recibieron con mucha alegria y me dyeron que (...) donde estaban sus tierras avia mucha gente y que se querian todos juntar y tener pueblo grande e Padres q. les lebantasse cruz". (59)

O sucesso dessa conduta foi indizível. Foi vitoriosa a empresa, porque, explicava o padre, "dado que antes lhes ensinasse doutrina, todavia como então lha declaravam na sua lingua, com algumas praticas e declarações della, cousa por elles nunca vista, cresceu em seus corações um novo desejo de aprenderem as cousas da Fé". (60) No entanto, a dedicação dos jesuítas esteve, de qualquer maneira, mais uma vez estritamente sujeita aos valores indígenas.

A língua favorecia, naturalmente, a tradução do conteúdo cristão para os índios. Mas mais que isso e acima de tudo também

revelava em si mesma uma importância cultural para o guarani. A fala, aqui entendida como a capacidade retórica, foi um dos elementos mais valorizados entre os guaranis, como vimos. Esse fato colocou o jesuíta em uma atitude de respeito frente à língua, porque ela trazia um sentido divino e sagrado para os indígenas. A fala era, enfim, o fundamento da cultura guarani. Melià reconhece essa força e expressão para os guaranis:

"Dentro de una reducción que intentaba llegar hasta el núcleo de cultura guaraní, la lengua no podía dejar de ser tocada. La palabra es el alma: el Guaraní encuentra su fundamento en la palabra. También aquí quitarle la palabra sería arrancarle el alma". (61)

Embora as discussões lingüísticas tenham avançado na discussão sobre o sentido da língua guarani, composta e construída pelos jesuítas, nem sempre seu uso atendeu exclusivamente, pelo menos no início, ao objetivo de distorcer ou incluir conceitos no imaginário guarani. Como apontamos, o aprendizado da língua foi recurso imprescindível para o contato não só em função da comunicação, obviamente, mas sobretudo, porque estabelecia um possível vínculo entre eles. Tal vínculo se construiu na medida em que criaram uma perspectiva de identidade de valores.

Se o poder se estreitava tão intimamente com a fala, com o discursividade guarani e, ao mesmo tempo, era o que definia o respaldo da comunidade, legitimando o exercício do poder, então essa convergência de atitudes - o domínio sobre a palavra - criou uma

aproximação dissimulada, instigada e incentivada pelos jesuítas. Convergência oportuna e transparente: a comunicação, através do aprendizado da língua guarani, não foi senão a oportunidade de concorrerem, pela oratória e retórica, ao poder dentro da comunidade indígena. Essa parece ter sido a perspectiva do jesuíta. Uma perspectiva de sedução para a imposição. O Padre Joseph Drexio, nas entrelinhas, deslinda essa intenção da Ordem:

"para mas animarlos a que acudiessen con estima les hizo cargo dello en que les comenco a predicar de proposito, dio en acudir tanta gente que todos se maravillavan creciendo tanto de alli en adelante el concurso, (...) que ivan a oyrle predicar en la lengua guarani que se llenava la Iglesia toda". (62)

Em outra passagem semelhante é também o que nos faz crer Padre Nicolas Mastrillo:

"Con estas palabras avivadas con su natural energia y elocuencia favorecia Dios de manera, que en volviendo su espiritu en ellas vinieron a rendir el imetu mayor de la naturaleza (...) Ni a amaynado el fervor del nuevo predicador que continuamente exercita su oficio con grande provecho, por la autoridad que tiene todos, y conceto de su rara elocuencia, i asi no ceso de darle buenos consejos i exortarlos al temor de N. Senhor en lo publico y secreto, a quen atribuyen los padres la grande mudanza de toda esta gente, y aprecio que an cobrado de los mismos padres de la Iglesia y cosas sagradas". (63)

Para garantir a eficácia da conversão, certos da importância da língua, os padres, exaustivamente, se aperfeiçoavam no aprendizado da língua guarani, do abanheénga. No entanto, é precisamente pelo fato de o padre apostolar na língua nativa que ele continuava sujeito ao parâmetro de valor da própria comunidade que imprimia à língua um caráter sagrado. Ao se despojar do latim ou espanhol, em nome da língua nativa, os padres fizeram senão reafirmar os valores dos guaranis. O indígena, portanto, também fez sua leitura.

Em outras palavras, se a tradução de conceitos e idéias para o guarani interferiu na realidade conceitual do indígena, o mais importante, nos parece, é o fato de que, de uma forma sutil, os indígenas obrigaram os jesuítas a se submeterem às suas regras, aos seus valores. O papel do cacique, o valor da língua e, depois, a capacidade retórica foram um primeiro marco dessa relação. Nessa perspectiva, poderíamos afirmar que a penetração da Ordem de Jesus só foi possível porque a imagem que o indígena teve dos jesuítas não se distanciava do seu próprio referencial de valores já que, no primeiro momento, foi o cacique o enunciador do discurso e depois, a própria apropriação do jesuíta da língua nativa. Ou seja, a leitura que o gentio fez dos padres não se confrontava com a sua visão, com o "*ñande rekó*", o "modo de ser" guarani. Assim, os padres estiveram todo o tempo submetidos à apreciação e valores indígenas.

Ao mundo guarani os jesuítas tentaram impor a produção de novos hábitos, mas não introduziram novas formas de pensar a realidade, porque a considerar o que vimos, o indígena preservara os seus valores. Se foi possível aos jesuítas a sutileza e percepção da importância incontestável da "discursividade" para os guaranis, para a

comunidade ainda importava o fato de ser o cacique o enunciador do discurso ou de o padre proferir sua doutrinação em abanheénga.

Assim, a palavra, o discurso não foi mais tomado pelo seu caráter intacto, original, mas sugestionado por novas relações. Isso significa que, para além de uma mera intenção de comunicação, a língua foi utilizada como possibilidade de contato. Não um simples contato, mas a via de acesso aos valores da comunidade. E mais, tornou-se o elo de interação entre dois mundos tão diferentes. Isso nos obriga a reconhecer o fato de que a função primária da comunicação, do ponto de vista do jesuíta, não foi meramente a de esvaziar o mundo guarani, mas sim a de penetrar no seu mundo e, somente depois, procurar favorecer sua sujeição. Essa estratégia, essa relação interétnica foi ímpar no processo de conquista. No entanto, a Companhia de Jesus não destruiu mesmo que assim pretendesse. Desejou modelar e substituir, esvaziar e preencher. Com certeza, visava excluir, mas se viu obrigada a combinar, porque esteve sujeita aos parâmetros culturais dos nativos. Do ponto de vista do nativo, sua interpretação aponta nessa direção. O cacique, ao assumir as palavras dos jesuítas, estava em essência afirmando o "seu modo de ser", ou seja, dominando o seu discurso. Para eles, existia uma grande diferença entre o "quê se dizia" e "quem" dizia. Isso, nos parece, não é meramente um simples desvio da análise, é mesmo um deslocamento.

A prática de conversão comporta, nesse sentido, uma aproximação com o "modo de ser" guarani. Consideramos que essa aproximação tornou possível a coexistência entre jesuítas/guaranis e viabilizou a permanência da Companhia durante os primeiros contatos. O que reunia os guaranis era justamente a pregação - e aí o valor da

discursividade, da retórica. Porque, como tentamos elucidar, a língua guarani não foi somente um veículo ou canal de comunicação, mas parte indissociável da própria tradição cultural do povo guarani.

Essa prática de catequese está sistematizada no discurso jesuítico que penetra nas relações mais íntimas da comunidade. Entretanto foi a diferença de percepção entre os guaranis e jesuítas o instrumento mais eficaz para romper a distância travada entre as duas cosmovisões e favorecer o convívio, uma possível aproximação. Para tentar transplantar a palavra divina para o discurso guarani, fazer com que o índio a tivesse como sua própria fala, foi fundamental que os padres recorressem aos valores e tradição dos guaranis. Talvez essa seja uma possível explicação para a aceitação dos jesuítas na comunidade, do ponto de vista cultural indígena. Mas endossar a palavra do missionário não significou o abandono de seus valores. Se se pode depreender essa interpretação para os jesuítas, o indígena também se contrapôs. Ele, pelo contrário, reafirmava seus valores. Nesse sentido, parece que as interpretações diferiram: aquilo que o jesuíta acreditou como a apropriação do discurso indígena, era para o guarani a afirmação de seu próprio mundo.

CAPÍTULO II

NOTAS:

- 1 - **Cartas do Brasil**, op. cit., vol. I, p. 193; pp. 87/141/142; pp. 129/131
- 2 - **Primeira Catechese...**, op. cit., pp. 117/118
- 3 - Sobre isso, ver **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., pp. 32/48; 217/280/281. **Coleção de Angelis**, op. cit., Vol. III, pp. 98/99
- 4 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, IV, p. 97; V, p. 101
- 5 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, VIII, p. 120
- 6 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XV, pp. 160/161
- 7 - **Cartas do Brasil**, op. cit., vol. I, XIX, p. 179; IX, pp. 124/125; X, p. 131
- 8 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XXI; I, p. 76
- 9 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XX, p. 183
- 10 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, p. 102;
- 11 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XIII, p. 150
- 12 - Vasconcelos, op. cit., pp. 186/189
- 13 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XX, p. 183
- 14 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XIII, p. 147
- 15 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XX, p. 185
- 16 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XIX, p. 179
- 17 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XIV, p. 154
- 18 - Vasconcelos, op. cit., p. 118
- 19 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XVI, p. 163
- 20 - **Documentos para la Historia de la Argentina**, op. cit., p. 388/394/395; **Coleção de Angelis**, op. cit., p. 91
- 21 - **Apêndice Documental**, op. cit., p. 579
- 22 - Cf. Mattoso Câmara. **Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras**. Livro Técnico, MEC, Rio de Janeiro. A opinião acerca da construção intencional de uma língua artificial indígena é, contudo, divergente e

polêmica. Plínio Ayrosa, na sua tese **Dos índices de relação determinativo de posse no tupi-guarani** (1930) afirma que a produção dos textos da Companhia era "absolutamente acordes com o falar geral, e portanto, reflexos límpidos dos menores detalhes idiomáticos". As gramáticas, afirmava, "(...) resultaram da prática quotidiana e obrigatória da língua indígena (...) destinaram-se à aprendizagem daqueles que por único intuito falar a língua com a máxima perfeição e rapidez possíveis. (...) Usassem esses beneméritos (...) de artificios (...) e teriam falhado desde logo em face da incompreensão e do espanto dos nativos". Cf. Plínio Ayrosa, op. cit., pp. 13/15. Eni Orlandi também adota a perspectiva de Mattoso, Cf. Eni Pulcinelli Orlandi, **Terra à vista - Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo**, São Paulo, Cortez, 1990, pp. 84/96

23 - **Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil, feita pelo Pe. Joseph de Anchieta, da Companhia de Jesu. Em Coimbra, por Antonio de Mariz, 1595** (19 ed.).

Arte y vocabulario de la lengua guaraní, compuesto por el Pe. Ruiz, de la Compañía de Jesus. Em Madrid, por Juan Sanches, 1640. (1 ed.)

Arte de Grammatica da lingua brasilica, do Pe. Luis Figueira, Theologo da Companhia de Jesus. Lisboa. Na Officina de Manoel da Silva. 1621 (1 ed.)

24 - Cf. Bartolomeu Melià. op. cit., pp. 240/43

25 - Cf. Rainel & Ramel. "La Política del Lenguaje y el conflicto interétnico" In: Eni Pulcinelli (org.), **Política Lingüística na América Latina**. Campinas, Pontes, 1988. p. 45

26 - **Cartas do Brasil**, op. cit., vol. I, I, p. 73; V, p. 101

27 - Ramón Cardoso, **El Guaira - Historia de la Antigua Provincia**, Buenos Aires, Librería y Casa Editora de Jesús Menéndez, 1938, p. 24

28 - Pe. Antônio Ruiz de Montoya. **Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Trad. Arnaldo Bruxel. Porto Alegre, Martins Livreiro Ed., 1985, 1 ed. bras., p. 38. As descrições aqui apresentadas foram extraídas desse relato. Mas também são encontradas reproduzidas nos Anais da Biblioteca Nacional, Vol. VI, traduzido pelo Dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira. Recorreremos ao primeiro relato como referência. Quando for o caso, discriminaremos a indicação do texto original. A partir de agora, faremos menção à essa obra como **Conquista Espiritual**.

29 - id. *ibid.*, p. 40

30 - id. *ibid.*, p. 48. Criou-se o hábito entre os missionários de selecionar algumas crianças e jovens, educá-los e "suficientemente instruídos", escolhem-se alguns como "catequistas para influir sobre os outros". É o que nos conta o Pe. Guillelmo, em uma carta de 1731, ao Pe. Du Chambge. In: **Cartas Edificantes y Curiosas ...**, op. cit., p. 47. O acompanhamento de um "intérprete" será uma prática. Essa

indicação está nos textos jesuíticos. Além dos apontados, ver também a carta do Pe. Jacobo de Haze ao Reverendo Pe. J. B. Arendts, em 1718. In: **Cartas Edificantes y Curiosas**, op. cit., p. 210

31 - id. *ibid.*, pp. 38/48 Esses malogros são repetitivos. Pe. Sepp, autor da famosa **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos** em 1681, relata em uma carta ao Pe. Guillelmo Stinglhaim, Provincial da companhia na Alemanha, um incidente semelhante. Conta que um índio chamado Moreyra, *"muito acreditado entre os seus compatriotas e que entendia bem o espanhol"* serviu-lhes de intérprete. Os missionários, contudo, foram enganados pelo *"pérfido intérprete"* que, ao invés de transmitir as palavras dos padres, dizia aos índios que os jesuítas assim como os espanhóis iam *"fazê-los miseráveis escravos"*. Pe. Sepp, não se dando por vencido, seduz o indígena *"com ternura, sirva do Paraguai e outras regalias que sabia serem de seu gosto"* e logo que *"havia ganhado confiança"* pôs diante dos olhos dele *"o deplorável estado em que vivia"*. Totalmente transformado, Moreyra, *"com seu exemplo, influi muito na conversão de seus compatriotas"*. Cf. **Cartas Edificantes y Curiosas ...**, op. cit., pp. 385/86. No Brasil Navarro se queixava do intérprete que não traduzia o que interessava ao padre, **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, IV, p. 98

32 - **Conquista Espiritual**, op. cit., p. 84

33 - A idéia do martírio é vista pelos jesuítas como uma bênção. é o que nos faz supor a insatisfação do Pe. Martinho Urtazun que se *"lastimava por morrer em leito"* - *"o que julgava ser muito regalo, porque queria morrer arrastado e feito em pedaços por Jesus Cristo"*. Sobre isso abordaremos com maior detalhe no capítulo 3.

34 - A entrada em Loreto se encontra na **Primeira Catechese**, op. cit., p. 147, Montoya, op. cit., pp. 175/199/200 e seguintes.

35 - id. *ibid.*, p. 201

36 - Sobre essas acusações, veja, por exemplo, a defesa apresentada pelo Pe. José Cardiel, *"Breve relación de las misiones del Paraguay"*, In: Pe. Pablo Hernandez, op. cit., p. 586. Era muito divulgado nessa época a idéia de que havia um penhasco todo coberto de ouro. Resplandecente, a montanha reverberava o sol, e seu brilho ofuscava os olhos dirigidos a ele. **Documentos para la Historia...**, op. cit., p. 312

37 - Cf. Eduardo Hoonaert (org.) **Das reduções Latino-americanas à lutas indígenas atuais**, São Paulo, Ed. Paulinas, 1982, p. 7

38 - Cf. Laura Hurtado Galvan, "As reduções de Toledo no planalto peruano (1570-1580)", In: **Das reduções Latino-americanas à lutas indígenas atuais**, São Paulo, Ed. Paulinas, 1982, p. 23

39 - Cf. **Fazer História**, n. 1, Livraria Bertrand, Coleção Tempo Aberto, 1. ed. port., 1977, p. 166

- 40 - Cf. Tzvetan Todorov, **A Conquista da América: a questão do Outro**, op. cit., p. 97
- 41 - Nesse sentido, veja a título de exemplo, a obra de Lynn Hunt, **A Nova História Cultural**, São Paulo, Martins Fontes, 1992 onde se tem um balanço dessas contribuições.
- 42 - Robert Darnton, **O beijo de Lamourette**. Companhia das Letras, São Paulo, 1990, p. 300
- 43 - Todos esses relatos estão, respectivamente, em Pe. Ruiz de Montoya, **Primeva Catechese**, op. cit., pp. 199-221; pp. 52/84/110/111/163
- 44 - Esses relatos se encontram, respectivamente, em **Conquista Espiritual**, op. cit., pp. 163/114/115/116/118/120/122.
- 45 - As citações se encontram, respectivamente, em **Conquista Espiritual**, op. cit., pp. 224/208/204.
- 46 - **Coleção De Angelis**, op. cit., Vol. III, p. 98/121.
- 47 - **Primeva Catechese**, op. cit., p. 107
- 48 - id. *ibid.*, p. 52
- 49 - id. *ibid.*, pp. 357/358; **Documentos para la Historia**, op. cit., respectivamente pp. 359/735; pp. 327/328/359
- 50 - Cf. Pierre Clatres, **A fala sagrada - Mitos e cantos sagrados dos índios guarani**, Trad. Nícia A. Bonatti, Campinas, Papirus, 1990, pp. 17/111
- 51 - Essa preocupação será uma recorrência em toda a documentação. O missionário, ao se persuadir da importância do domínio da língua para a conversão do gentio, aplicar-se-ia no seu estudo. Esse interesse pelo aprendizado da língua como instrumento para a catequese é recomendação constante. Já em 1553, era esboçado pela Gramática do Pe. Anchieta. Cf. William Bangert, S. I. **História da Companhia de Jesus**. Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1985, p. 47 Em 1603, o Pe. Provincial Claudio Aquaviva, em uma Instrução para "afervorar a doutrinação dos índios", determinava que nenhum dos padres se ordene como sacerdote sem primeiro saber bem a língua e que nem a ele seja facultado ministrar a confissão ou mesmo sua promoção antes que domine com perfeição o guarani. Cf. **Apêndice documental**, op. cit., p. 578
- 52 - **Documentos para la Historia**, op. cit., p. 36
- 53 - Cf. **Apêndice Documental**, op. cit., p. 581
- 54 - **Cartas Edificantes e Curiosas...**, op. cit., Vol. II, pp. 308/309
- 55 - **Documentos para la Historia**, op. cit., p. 97

- 56 - **Cartas curiosas e edificantes...**, op. cit., vol. I, p. 239
- 57 - **Apêndice Documental**, op. cit., p. 579
- 58 - Cf. Pierre Clastres. **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978. p. 25. Cf. Clóvis Lugon. op. cit., p. 25.
- 59 - **Coleção de Angelis**, op. cit., Vol. III, p. 37
- 60 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XIX, p. 179
- 61 - Cf. Bartolomeu Melià, op. cit., p. 251
- 62 - **Documentos para la Historia**, op. cit., p. 427
- 63 - id. *ibid.*, p. 274

CAPÍTULO III

A PAJELANÇA: ENTRE A CURA E A CRUZ

I -

Os escritos da Companhia de Jesus revelaram, no momento das fundações, as inúmeras dificuldades que os padres tiveram que enfrentar. Essas dificuldades, contudo, não marcariam com tanto vigor as barreiras com que a Ordem se defrontaria na evangelização dos índios. O recurso de investir na utilização do cacique como "embaixador" dos jesuítas, no seio da comunidade, não foi suficiente o bastante para garantir a penetração efetiva da Companhia. Se a instrumentalização do cacique como porta-voz dos padres, no momento dos primeiros contatos, favoreceu a aproximação, não foi capaz, porém, de garantir a permanência dos inacianos. Assegurada a possibilidade de se fazerem ouvir, através da "concessão" do cacique, restava aos padres a tarefa de se afirmarem entre o gentio. Esse era, pois, um novo desafio. Um empreendimento que significava garantir a presença dos padres, o seu assentamento, para impor os preceitos cristãos. A evangelização era, enfim, o sentido de todo o empreendimento da Companhia.

Com essa determinação apostólica, os jesuítas comprometem-se, então, com aquele mundo, numa atitude não mais de resignação e complacência, mas inspirada na obstinação de atuar sobre a

mundaneidade terrena. É dentro desse espírito de intervenção e atuação, afinal, de combate, que Inácio inoculou o caráter militante da Companhia, idéia que os seus discípulos vão incorporar e perseguir.

Enviando seus membros do Extremo Oriente ao outro lado do Atlântico, a Companhia fomentou seu audacioso projeto de doutrinação de maneira extraordinária e inusitada. Para orientar empresa tão vasta e de porte incomparável, circularam cerca de seis mil cartas entre os inacianos, espalhados nos quatro continentes. Mas, seguramente, o maior legado que lhes deixou para sua instrução, inspiração e orientação, foram os "*Exercícios Espirituais*" e as "*Constituições da Companhia*". (1)

Das dez partes que compõem as Constituições, há nelas uma descrição minuciosa não só do caráter da Ordem como também de sua estrutura hierárquica e administrativa. Do ponto de vista do espírito da Companhia, esse documento inicia com o "*Exame Geral*", que é um resumo de sua natureza e finalidade, com o objetivo de esclarecer aos que aspiravam se tornar irmãos da ordem. A eles, se exigia total abnegação e despojamento e, por isso, a seleção de seus candidatos se fez rigorosa. As exigências eram inúmeras. O jesuíta deveria abandonar as predileções do mundo, amar a pobreza, renunciar ao direito individual de posse de quaisquer bens ou propriedades, além de preservar a castidade. Mas a obediência e disciplina foram as marcas mais profundas que a Ordem inscreveu em seus seguidores.

Essas qualidades serão conjugadas com o lugar transcendente que o espiritual ocupava na vida do inaciano, num esforço sobre-humano de buscar a purificação. Ideal que fez com que se dedicassem às

privações, aos sacrifícios, às renúncias, às penitências com grande entusiasmo:

"porque no deseo en esto sino agradarle más y servile. Y para esto he hecho algunas disciplinas y ayunos (...) se enciende mi corazón para abrazar cualquier trabajo, aunque sea perder la vida en ayudar á aquellas miserables gentes (...) "antes procuré con todos los medios posibles alcanzar á la parte donde haya mayor trabajo: porque es tanto el amor que siento, que me parece será escrúpulo de no hacer este voto (...)". (2)

Os jesuítas foram, assim, antes de tudo, devotos do sofrimento. Esse foi considerado o caminho da bem-aventurança para se purificarem. Nesse sentido, seus membros traziam consigo a contradição como escolha: a alegria na dor, a realização no despojamento, o êxtase no sacrifício. Afinal eram homens de seu tempo, de uma certa religiosidade; eram, enfim, membros da Companhia de Jesus.

Assim, se submetiam constantemente a privações e mortificações, e o principal instrumento foram justamente os "Exercícios Espirituais" que marcaram definitivamente a índole jesuítica. Essa pequena obra tinha por objetivo instruir os padres na prática e método de oração, a partir de um exame de consciência. Manual de meditação e contemplação, cuja finalidade era a de purgar os pecados de seus praticantes, os Exercícios não são, contudo, um livro para uma leitura despreziosa e descomprometida, mas um manual para ser pessoalmente posto em prática, como aponta Bangert. (3) O resultado que produz é justamente a aceitação dos desígnios e vontade de Deus,

revelação que os padres alcançavam pelo estado de graça em que se encontravam ao final dos Exercícios. Para tanto, Loyola dividiu esse manual em quatro partes, conhecidas como semanas, e sua prática se estendia por um mês ininterrupto. O fiel deveria fazer seu retiro espiritual e se submeter às passagens, sistematicamente organizadas e relatadas pelo fundador da ordem.

É importante resgatar, mesmo que rapidamente, as principais orientações dos Exercícios porque eles serão responsáveis por uma certa prática que os jesuítas levarão a cabo na América. Explicando: os Exercícios foram recurso freqüente dos padres na América com o intuito de expurgarem as figuras satânicas ou tentadoras que lhes apareciam. Como se sabe, a essência desse método está ligada à preocupação de se disciplinar o espírito, frente às tentações mundanas e diabólicas. A prática dos exercícios cumpria, portanto, o papel de purificar os padres para enfrentarem as suas próprias tentações pessoais. Além disso, na América, serviu para prepará-los a encararem os pecados de seu povo, quase sempre associado à ascendência satânica, na visão jesuítica, como vimos no primeiro capítulo.

O penitente deveria inclinar-se sobre si, indiferente às contingências da vida: saúde ou doença, riqueza ou pobreza, vida ou morte, a tudo deveria se sujeitar com resignação. Essa postura diante do mundo, fruto em boa dosagem dos Exercícios, construiu um único perfil do jesuíta, produziu uma caricatura de traços que, muitas das vezes, os identificava em sua postura. Impressão que se confirma entre os historiadores que leram as cartas jesuíticas e perceberam uma semelhança muito grande entre elas. De fato, não era só a semelhança do estilo retórico, mas também suas idéias e até mesmo um certo

comportamento padrão, moldado provavelmente pelos Exercícios.

Os Exercícios Espirituais, decerto, nos ajudarão a compreender a imagem que construíram em relação ao gentio e, acima de tudo, o comportamento dos padres. A primeira semana centrava-se na purificação do penitente. Com grande desconforto, sem alimentação adequada e noites mal dormidas, entre horas dedicadas à meditação em genuflexão e ainda abatidos pela fadiga de tantos padecimentos, os jesuítas, mesmo assim, se impunham à auto-flagelação. Com os açoites se puniam intermitentemente. Esse era o caminho da expiação dos pecados. Só, então, depois de se redimirem das suas culpas, poderiam se deleitar com o fascínio da comunhão com Cristo.

Assim, na segunda semana, Cristo é introduzido e se apresenta como modelo do homem que, repudiando a vida mundana, escolhe a pobreza e a humildade, se entregando ao cumprimento da vontade do Pai. Os jesuítas deveriam embeber-se da figura de Cristo, buscar sua natureza e encontrar nEle o princípio básico do desenvolvimento espiritual. Identificando com Cristo, com sua trajetória de vida, deveriam, pois, subjugar os sentidos: só se avançava espiritualmente quando se dominava a própria vontade. O penitente, segundo Loyola, deveria *"ouvir os gritos dos condenados, respirar o fedor do enxofre do porão úmido dos navios e das coisas podres, experimentar a amargura das lágrimas e dos vermes que corroem a consciência"*. Um dos recursos frequentes foi o jejum, um meio eficaz para reeducarem seus sentidos.

Na terceira semana, a contemplação de Cristo no tormento de sua paixão e morte, levava o praticante a idéia de resistência ao sofrimento. A ressurreição, por isso, era o enfoque da última semana. O jesuíta, contemplado pelo amor de Deus, era, finalmente, tomado por um

êxtase. Depois de se submeter às orações contínuas e compulsivas, estado em que se concentrava, o penitente recebia as graças e reverberações místicas. é o fim dos Exercícios Espirituais. Realizados durante todo o mês, o jesuíta se reservava à privação de conforto, associada às penitências corporais com as poucas horas dedicadas ao descanso. *À "purificação do uso caótico dos sentidos, o enrijecimento do corpo e sua reeducação, o praticante deveria se identificar com Cristo o mais possível para sentir o que ele sentiria (...) entregando-se à penitência física".* (4)

Esse estado de graça não foi, contudo, meramente fruto de um ato de contemplação. Loyola se precavera e fizera com que o resultado dos Exercícios fosse prático e produtivo. Se o jesuíta recebia a graça da iluminação pela meditação pessoal, a essência do retiro era a descoberta de cada um de seu papel perante Deus. Esse Deus era ativo, atuante e criador. A submissão à vontade divina, revelada pela meditação, implicava, portanto, também na ação, no trabalho. A comparação da vida militar com as façanhas dos santos a quem Loyola se referia como *"cavaleiros de Deus"* e a apresentação de Cristo como um capitão ansioso em fazer de seus discípulos cavaleiros santos despertaram uma admiração irresistível nos seus discípulos. Espelhando-se na paixão de Cristo, para nela *"haurirem a coragem para sofrer as agruras da batalha"*, a vida dos santos é vista como um modelo. A penitência heróica e as árduas tarefas que eles empreenderam em nome de Cristo, contagiaram o espírito inaciano: *"Cristo é Rei, os Santos são seus cavaleiros e a alma humana é o campo de batalha dum combate renhido entre Deus e Satanás"*.

Ao confrontar-se consigo próprio e expiar seus pecados, o jesuíta alcançava a união com Deus e, então, se tornava apto para atuar sobre si e sobre o outro. É nesse sentido que a América vai ser um espaço privilegiado. É sobre os colonos e, acima de tudo, sobre o gentio, que toda carga de purificação vai se imprimir. É com essa motivação apostólica que muitos padres se entusiasmavam para vir para a América e aqui atuar:

"Más de diez años ha que deseo ir á las indias, para ayudar á la salvación de las almas que allí viven, no espantándome trabajos, por graves y peligrosos que sean, antes animándome más cuánto más trabajos dicen padecer nuestros padres (...) Oh mi Dios! Dando mi sangre si fuere menester por la salvación de los indios: yo no lo merezco!" (5)

Nas missões, para se uniformizar a atuação da Companhia, fez-se a *"Primeira instrução do Padre Torres para o Guaiá"*. Nela se reafirmava a gloriosa empresa da Companhia e criava os dispositivos para a instrumentalização dos jesuítas na conversão de tantos infiéis. Nesse documento de 1610, época da fundação das primeiras missões, a recomendação atentava para o próprio comportamento dos padres, que deveria ser impecável. Por essa razão, os padres se obrigariam à exata observação das regras nas missões, envolvendo-se num clima de *"orações, lição, exames, letanias e os demais exercícios espirituais ordinários"* com o objetivo de *"alcançar a familiaridade e comunicação com Deus encomendado por Ignacio e necessário para as missões"*. (6)

As ordens dos Superiores para que os padres realizassem os Exercícios são constantes e repetitivas. O padre Cataldino, um dos primeiros missionários, escrevia ao seu superior, em 1616, relatando com detalhes o procedimento dos padres:

"procuramos quanto é possível a observância de nosso instituto exercícios espirituais [lección], orações, exames e conferências (...) temos procurado guardar todo o possível as ordens de V. R. (...) e certifico a V. S. que com este modo de proceder se há feito muitos frutos que os sermões e práticas não se fazia (...)". (7)

Alguns anos depois, em 1627, o padre Nicolas Mastrillo confirmava essa determinação dos jesuítas. Provavelmente, uma forma de não sucumbirem ao turbilhão de pecados que devastava o Novo Mundo:

"Em cada uma destas reduções estão os padres que a tem a cargo, (...) guardando pontualmente a distribuição do tempo (...) e a seus tempos tem seus exercícios espirituais, renovação de votos, conta de consciência, conferência cada semana e finalmente tudo o que manda nossa regra (...)". (8)

Parece que tais preocupações surtiram efeito. O Padre Boroa, provincial no período de 1634 a 1640, escrevia para o Geral da Companhia, Padre Mucio, dando conta do quanto esse espírito havia tomado os jesuítas das missões. Esse sentimento compartilhado por tantos jesuítas é magistralmente explicado por ele:

"Consolóme (...) al acordarme de que era fruto de la paciencia y energia vigorosa de nuestros padres, con la cual sobrellevan de tal modo las privaciones de este destierro y desamparo que, por su entusiasmo por la salvación de los indios, parecen haber perdido toda sensación de sus trabajos y sufrimientos". (9)

Tudo isso era fruto de uma renovação constante dos votos, e da atenção aos Exercícios Espirituais, a que constantemente eram submetidos os padres das missões tal qual previa a ordem religiosa. Para garantir a persistência dos inacianos, todos os curas eram atentamente observados pelo seu Superior que *"toma cuenta de conciencia, y lee en presencia de todos, las faltas que en cada uno se han notado, para que se enmiende"*. (10) Em 1604, pouco antes da fundação de Nossa Senhora de Loreto, a primeira missão da América Hispânica, Claudio Aquaviva, Geral da Ordem, reconhecia esse mérito nos seus padres:

"pues con tanto fervor de espíritu se privaron de lo que santamente en otras partes pudieran tener, para que la Compañía, conservando siempre su buen nombre, crezca en merecimientos para Dios y su Iglesia, á cuyo servicio está consagrada". (11)

Mas tantos trabalhos só faziam estimular os padres. Afinal, são eles mesmos que acreditavam que as privações os aproximavam dos desígnios do Senhor. Essa motivação acompanhará de forma cabal o

pensamento dos inacianos. As passagens sobre as descrições de suas privações e mortificações, em nome da conversão do gentio, é recorrente. Até mesmo a morte foi motivo de júbilo:

"Al fin llegue a la tierra de promision, que si lo es para mi, pues ha tantos años que me la tiene Dios prometida, habiendome la hecho desear tanto tiempo que ay por aca tanto consuelo q. yo no se donde estan los trabajos y dificultades que pintam (...) al presente desseo ya otra cosa sino el dar esta vida y si mil tuviera (...) que antes merecia mil veces el infierno por mis grandes peccados". (12)

Sobre a morte do padre Martim Urtasum, Montoya comentava que ele se ressentia de ter de morrer na cama, considerando que seria mais bonito e mais glorioso *"si elle fosse arrastado, morto e espatifado pelo gentio"*. Poucos meses depois, Urtasum *"apareceu resplandecente"* à noite, e falou com contentamento ao velho amigo: *"Fortalece teu coração e não desanimas das tuas fátigas, sofre com paciência todas cousas ainda as mais penosas e olha para mim: assim como eu me acho contente, tal e qual em verdade ficarão contentes, todos aquelles que pelo amor de Deus se fatigarem"*. Muito bem a propósito, concluía: *"mas gloria sera de Nro Señor que le alcancemos la conversion con penitencias e oraciones"*. (13)

Da mesma maneira foi encarada a morte do Padre Cristóvão, levada a cabo pelos guaranis. Pe. Mastrili afirmava que a divina providência dispensara a *"este benemerito operario de más trabajos y ofrecerle más bién la ocasión del martirio para que con la efusión de su sangue acabase su vida de un modo más util a los otros y más*

glorioso a él mismo". (14) O Pe. Nicolas Ignacio Henart, advertido sobre as dificuldades que encontraria, se rejubilava. Preferia as missões do Itatin, "*por ser más pesada que otras*". Sobre ele, o seu companheiro missionário comentava:

"Muchas veces le vino el deseo de morir por cristo, y otras veces se tuvo por indigno de una gracia tan grande prefiriendo dejar a la disposición de Dios el género de su muerte (...)". (15)

O espírito que exprimem essas passagens nada tem de desesperador ou desanimador. Muito pelo contrário, a morte tem um lugar de bem-aventurança para os padres e era o sinal que selava o compromisso com o paraíso.

Esse juízo de como proceder será uma recorrência constante durante os cento e cinquenta anos de ocupação missionária. Longe de amenizar, o fato de se estar isolado com os nativos exige, pelo contrário, maior vigilância religiosa: era preciso se proteger da depravação daquela gente e, ao mesmo tempo, levá-la ao seio da igreja pelo exemplo. Nessa perspectiva, os Exercícios podem nos ajudar a compreender uma certa atitude dos padres frente ao Novo Mundo. Não podemos desconsiderar que as mortificações, sob diversas formas como a auto-flagelação, penitências, jejuns, abstinências foram um dispositivo particular e corriqueiro dos jesuítas. Todos esses recursos, numa forma bem peculiar de castigo, eram enfim os instrumentos, por excelência, para alcançar a purificação. Descrito nos "*Exercícios Espirituais*" da Companhia de Jesus, era uma

recorrência precípua de purgar os pecados dos discípulos e aproximá-los de Deus. Mas mais que isso é a influência sobre os índios, que também está em questão. Por isso, aos índios não deveria passar despercebido esse intento. Essa é uma preocupação que salta aos olhos:

"Pogán-se gran cuidado en el Catecismo, procurando que todos vayan entendiendo y percibiendo todos los misterios de nuestra santa fe, conforme á su capacidad: y siempre sean los sermones declarándoles algún misterio, artículo ó mandamiento, repitiéndolo muchas veces y usando de comparaciones y ejemplos". (16)

II -

Às leis do soberano impunham-se as leis de Deus. A primazia recaía, assim, sobre a lei da Igreja: não odiar, matar, fornicar, adulterar, furtar, enganar, infamar, mentir e mexericar. Todas transgressões celebrizadas pelos jesuítas que deveriam ser expurgadas. É sobre essa gama de pecados, prescritos pelos mandamentos de Deus, que a palavra dos jesuítas incidirá: renunciar ao pecado pelo batismo, confissão e comunhão. Desobedecer, pois, a lei de Deus, a lei natural, é acometer-se em pecado. Exirpá-lo foi a orientação. É todo esse arsenal de purificação que seria impingido sobre o Novo Mundo e, naturalmente, sobre os guaranis. Por essa razão, a noção do castigo e como infringi-lo avolumam as recomendações, sempre atentando para a

conveniência na sua aplicação. Nas instruções subseqüentes é reiterativa essa inquietação dos padres.

Esse manancial da conduta dos jesuítas está incluído no "Livro de Ordens", de onde emanavam as determinações quer das autoridades administrativas quer religiosas. Esse código compilou e registrou, de certa forma, o comportamento dos jesuítas para com os guaranis. Perdido nas prateleiras empoeiradas de algum arquivo público, podemos apenas recuperar parte dessa conduta, documentada nos regulamentos e nas cartas que analisamos. Havia, pois, uma espécie de código penal nas missões. Esse código sistematizava e descrevia os castigos a serem infringidos: as razões, o local, quando executá-lo, e na proporção adequada às transgressões.

Os delitos da carne são os primeiros elencados pela Companhia. Possivelmente porque esses eram também um de seus maiores tormentos. Freqüentemente ficavam atordoados com as ofertas de seus anfitriões que lhes concediam suas mulheres, com entusiasmo, para os deleites da carne. Alguns confessavam suas tentações diante da nudez tentadora. Diego de Alfaro varou a noite, escrevendo em pedacinhos de papel, orações à Virgem Maria, "*concebida sem pecado*". Montoya, contava seu hagiógrafo, se postou sobre um formigueiro "*para a defesa da virtude*". Esforçando-se para adequarem-se escrupulosamente as regras editadas pela Igreja, os padres ponderavam: A Lei reafirma a aliança legítima, o casamento monogâmico, entre cônjuges afins, com cópula genital para fins procriativos. Tudo o que contrariava essa máxima foi vista, pois, como excludente e marginal: sodomia, bigamia, mancebia.

No entanto, a cautela dos inacianos recomendava que tudo deveria ser muito comedido. Logo se percebeu que intimidariam os

índios se trouxessem a Lei a ferro e fogo. Sendo a poligamia o apanágio dos caciques, a intransigência só afastariam aqueles cujo auxílio pretendiam conquistar para afirmar sua autoridade. Daí, como bem demonstra a passagem seguinte, essa vai ser a primeira preocupação:

"(...) antes de os-baptizarmos ensinávamos a elle a lei santa do casamento, declarando-lhes que com uma unica mulher deviam casar-se, a qual só deviam manter sempre (...) foi bem devagar que nós os-instruimos a respeito daquela lei, levando-os a cumprirem-na". (17)

É esse imperativo que faz da aliança matrimonial, ainda bem cedo, uma prática costumeira. Precavendo-se de tantas uniões ilegítimas, teve-se por hábito consagrar o casamento, ao mesmo tempo, de noventa pares, unindo jovens de 17 e moças de 15 anos. Para evitar maiores danos nesse costume, Nóbrega se propõe a realizar de forma extensiva muitos casamentos entre o gentio ou ainda realizar a união entre eles. Para atender à essa necessidade, reivindica ao papa a concessão de dispensas matrimoniais, já que existia restrições em realizá-los quando houvesse afinidades de consaguinidade. Naturalmente, a incidência de parentesco entre gentio, mestiços ou mesmo cristãos era muito frequente:

"Será necessário haver de sua Santidade nisto largueza destes direitos positivos, e, se parecer muito duro ser de todo o positivo, ao menos seja de toda affinidade e seja tio com sobrinha, que é segundo grau de consaguinidade". (18)

O que será também reafirmado por outras vezes, inclusive décadas depois nas missões paraguaias:

"Ya tengo scrito que nos ayam del Papa poder para dispensar nosotros en todos estos casos con los hombres que en estas partes de infieles andan, porque unos duermen con dos hermanas y desean después que tenen hijos de una casar con ella y no pueden, otros tienen otros impedimientos de afinidad y consaguinidad y para todo, y por remedio de muchos, devria esto luego de impetrar, para sosiego y quietación de muchas consciencias y lo que tenemos para los gentiles devria tambien tener y aver para los chrystianos destas partes y a lo menos que del Papa se haya general indulto". (19)

Assim se legitimava a união, sem deixar de atentar para os impedimentos do sacramento matrimonial. Vale ressaltar que mesmo censurando os amancebados e repreendendo as práticas heterodoxas, os jesuítas abriam um grande precedente à ortodoxia católica. Ao sugerir ou pleitear dispensa matrimonial para regularizar a situação dos amancebados, a Companhia ampliava, pelas exigências da situação, sua visão. Enquanto a permissão não era concedida, os jesuítas realizavam a união *"in legae naturae"*, isto é, a união do casal sem o sacramento religioso. Era uma interdição que se conjugou com a permissão, desde que a coibição das transgressões estivesse sob o controle dos missionários. Entre o lícito e o ilícito, de qualquer forma, se interpunham as condições dos nativos a que a decisão missioneira foi obrigada a se sujeitar - o que nos parece bastante significativo.

Por isso mesmo, apesar das inúmeras tentativas dos padres, pouco frutos colheram. Muitos persistiam no seus costumes. Um cacique se entregou com seis de suas concubinas, o que, para o padre, era sinal de que havia se "submetido". Poucos dias depois Montoya se desapontava. É que não trouxera *"umas outras trinta a quem queria mais bem, e simplesmente as conservou bem escondidas"*, comentava o padre com todo desânimo. (20) A infração ou violação desses limites, propostos pela própria Companhia, os preceptores vão reagir. A mediação foi a punição, conforme descreve o regulamento de 1689 para as missões paraguaias no século XVII:

"(...) En los delitos de incestos, así de consaguinidad, y de enteados con madrastas y suegras, etc. y aborto procurado, se les encerrará por tiempo de dos meses, en grillos, y en este tiempo se les darán tres vueltas de azotes. Y nunca se pasará de este número. Yá los que incurrieran en esto, se les privará totalmente de oficios. Y á las mujeres, se les dará el castigo proporcionado á su sexo, exceptuando á las preñadas, que por ningún caso se las castigará mientras lo están". (21)

O concubinato, costume intolerável, era motivo de requinte nas correções. Esse costume guarani foi, certamente, o que mais horrorizou os padres, que o condenaram como promiscuidade e devassidão. Aos reincidentes na poligamia, os padres negavam a sepultura eclesiástica, *"um castigo de seu escândalo público"*. (22) O cárcere durante dois meses para os delitos de incesto ou aborto, acompanhado de uma série de açoites, era uma rotina comum. E se o castigo não fosse o bastante, a ira de Deus se incumbia de dar a paga aos conluios. É o que sugerem

os padres, como no episódio do casal amancebado que contraiu a variola, *"para singular ejemplo del castigo de Deus"*. (23) Resultado esplêndido, pensavam os padres, que constantemente faziam o balanço dos resultados de seus métodos:

"(...) donde saben resistir con xpianos temiendo temor de Dios y absteniendose de pecar por su respeto y assi en las confessions muchos hombres, mugeres y mancebos preguntados si an cometido algun pecado contra el sexto mandamiento, unos dicen no padre q. me acorde luego de Dios". (24)

Uma atenção especial foi dada aos rituais de embebedamento dos guaranis, com significado religioso para eles. Lugar da celebração da caça, pesca, foi imediatamente associado ao paganismo. Também considerado como pecado, os padres encontravam dificuldades em corrigi-lo. O padre Diogo de Torres aconselhava a visita à aldeia para descobrir os preparativos da bebedeira. Naturalmente recomendava cautela na luta contra aqueles disparates: sem negar a firmeza nas advertências propunha o castigo como último recurso. Para evitar um enfrentamento direto com a comunidade, o padre se aconselha com o cacique na sua maneira de proceder. Vendo que não havia forma de se emendarem, não tardou para que a punição fosse imposta aos infratores, metendo-os no cepo para açoitá-los:

"las borracheras an sido mas difficultosas de corrigir por el mal habito que tienem, desde muchachos y por ser vicio universal y asi difficultoso de ir la mano y castigar a los delinquentes". (25)

De certa maneira essa cautela dos padres atendia também uma certa diretriz. O castigo deveria ser reconhecido como o recurso legítimo para as infrações. É que se assim não o fosse, poderia incitar à rebeldia, temor que perseguia os padres. Em uma das cartas do padre Claudio, ele reconhece como ninguém essa preocupação. Desejando punir aos cristãos que comeram galinhas na quaresma, época de tradicional abstinência da carne, o padre se viu tomado pelo receio de um levante. Por outro lado, admitia que se não fosse adotada uma medida contra incidentes dessa ordem, negligenciando o episódio, corria o risco de perder o controle em tais danos. Reportando-se ao bom senso, fez convocar o cabildo e, entre eles, o fiscal, que era um dos "delinquentes":

(...) dei uma famosa repreensão conforme o mal exemplo e vendo bem disposto o negocio lhe mandei dar alguns açoites. Logo começaram a acusar os demais e todos foram açoitados com muita humildade". (26)

A prisão perpétua foi também uma recorrência como nos casos de homicídio doloso por envenenamento, prática usual na resistência guarani. A pena capital, embora fosse um recurso legal da época, não foi aplicada. Nas missões era proibida sua execução. Para os casos extremados, quando a prisão não era suficiente, o banimento das missões surtia efeitos visíveis. Assim, para cada crime, uma pena correspondente. Para cada delito, a medida justa, apregoavam os

padres. Consoante com esse princípio, às mulheres cabia uma série de vinte açoites, jamais superando essa estimativa.

Nesse ditame, as crianças eram punidas por um máximo de quatro ou cinco açoites, de acordo com a idade. Quase sempre, as crianças desobedientes eram expostas ao escárnio das outras, em função de uma negligência com as obrigações corriqueiras de um fiel, como a presença obrigatória na missa aos domingos:

"convocaron a la plaza un esquadron de los de su edad y como si le sacaran a hacer del justicia le sentaron en tierra, en medio a todos, y haciendose cada qual verdugo del pobre muchacho le cargaron de tantas salivas, que le dejaron no menos disforme que corrido y confuso, al son de las palabras que decian llamandole hijo del diablo que no oya misa en el dia verdadero (...) con que dexaron bien castigada la culpa que pudo tener". (27)

Violações de todos os tipos são observadas pelos curas. Aos neófitos, trabalhadores nos algodoais, pastores, fiadores, lavradores, vaqueiros, a penitência também era instituída. Dessa maneira, cumpriam os alcaides com a fiscalização a seu cargo. Cuidavam para que os índios não fossem "folgazões" nem "vagabundos", fazendo com que cada um trabalhasse nas "haciendas" ou "ofícios". Para isso, recorriam às visitas frequentes não só às sementeiras comunais como também aquelas particulares de cada índio. Encontrando algum desvio da ordem, o admoestava ou, se preciso, levava o infrator ao povoado para submetê-lo à apreciação do pároco. Ao sinal de qualquer desordem, privava o infrator do trabalho comunitário, o que implicava, como

represália, no racionamento de alimentos a que tinham direito. Se a urdidura do fio estivesse grossa ou mal tecida, ou ainda com pouco capricho, o "mayordomo" também imputava o castigo. (28)

Para dar conta das infrações, que foram muitas, em cada povoado construíram-se dois cárceres: para homens e mulheres. A prisão masculina ficava em frente à igreja, a das mulheres na "casa das recolhidas". Embora não permanecessem enclausuradas, eram açoitadas pelas mãos da sua Superiora, de acordo com sua delinqüência. O verdugo dos homens era o Alguacil mayor**** e entre eles era honra esse ofício. Os açoites eram aplicados no "rollo", uma espécie de patíbulo com uma coluna de pedra arrematada comumente por uma cruz, posta em público, que era a insígnia de jurisdição. Lá se atavam aqueles que haviam de sofrer o castigo ou ser expostos à execração pública.

Caso houvesse um descuido ou delito logo se trazia o responsável ao Cura. Se estivesse afastado das missões, deveria trazer o réu ao povoado para ser castigado publicamente. Bastava que o alcaide, sem atar ou acorrentar o infrator, dissesse: "Vamos ao Padre!". Na presença do padre, relatava: "Padre, este no cuidó de sus bueyés que llevo para arar sus tierras. Se los dejó solos juntos al maizal de esotro: y fué a otra parte. Entraron al maizal é hicieron un grande destrozo en él". O cura averiguava a dimensão dos danos e a responsabilidade do acusado. Expondo o delito ao infrator, ponderava com paternal repreensão: "Pues ha de dar tantos almudes de maíz á este tu projimo: y ahora vete, hijo, que te den tantos azotes". Assim, encarregava ao alcaide a execução das punições. Com humildade e sem demonstrar resistência, o infrator recebia sua paga e imediatamente beijava a mão de padre, dizendo: "Aguyebete, cheruba, chemboara chera

haguera hehe: Dios lo pague, Padre, porque me has dado entendimiento". (29)

Dessa forma, os alcaides tinham uma participação decisiva no controle social. No campo ou nas paragens afastadas das povoações era o olho vigilante dos jesuítas. Mas toda essa teia de controle, que se diluía pela comunidade, tinha na pessoa do padre o centro de decisão. Assessorado pelos membros cooptados da comunidade, o padre assegurava sua ingerência sobre a comunidade. Como bem a propósito sugere Pe. Cardiel, no século XVII, *"o padre é a alma de tudo: ele é para o povo o que a alma é para o corpo. Se se descuida de velar, tudo se desagrega"*. E agradecia a Deus, pela *"altíssima providência"* dar aqueles *"pobrezitos índios um respeito e obediência muito especial pelos padres"*, já que sem essa *"subserviência seria impossível governá-los"*. E acrescentava: *"pela inspiração divina puderam os padres eleger alguns para, por meio deles, dirigi-los para o bem e fazendo deles zeladores vigilantes sobre os outros"*. (30)

Mais que a graduação conforme a gravidade do delito e a proporção a quem se destinava, havia também uma conduta na aplicação das punições de acordo com a posição social que o infrator ocupava na hierarquia da comunidade ou do cabildo. Aos corregedores e alcaides não se podiam castigar sem licença do Superior da Companhia. (31) Consonante com tal prática, não se castigavam os caciques ou principais em público. Com eles se procedia com muita acuidade. Algumas repreensões, demonstrando estima, além de honrá-los com ofícios privilegiados e também vesti-los com singularidade em relação aos seus séquitos. Foi esse o procedimento que sugeriam as ordenações. Hernández, historiador das missões, abordando essa questão afirmava

que, nas missões:

"desde a muito tempo se prescrevera que se alguma vez fosse necessário admoestar ou castigar as faltas de algum cacique, isto haveria de ser feito em secreto e nunca em público de maneira que isso não abalaria a submissão que os índios deveriam professar". (32)

De fato a documentação é farta dessa motivação:

"trouxeram a praça onde a acoitaram que já era cristã e eu para honrar o velho Ihe chamei a meu aposento onde Ihe fiz dar sua parcela de acoites". (33)

A punição devia, ainda assim, ser sempre conjugada com a idéia de que *"como um pai castiga aos filhos que ama, assim [os jesuítas] castigam os que o merecem!"*. (34) Pe. Sepp, em um dos primeiros documentos sobre as missões, relatava tal procedimento:

"naturalmente não é o padre que pega no acoite, mas o primeiro índio que estiver à mão - e coça o delinquente assim como na Europa o patrão ao aprendiz. Assim são castigados grandes e pequenos e também mulheres. Castigar desta maneira paternal tem resultado extraordinário, também entre os bárbaros mais selvagens, de sorte que nos amam em verdade, como filhos ao pai (...)". (35)

Essa maneira paternal de aplicar a punição tinha uma justificativa muito particular. Uma certa dosagem de involuntariedade, consideravam os padres, impelia o indígena ao delito. Daí, eles não podiam ser responsabilizados com tanto rigor. Por esse motivo, aconselhava-se a mitigar a pena, pois *"a falta de conhecimento no índio diminui a sua voluntariedade"*.⁽³⁶⁾ Um dos mais renomados historiadores das missões percebe isso com clareza invejável:

*"o jesuíta deveria proceder com distinto critério, atuando mais como pai que como juiz - pois o próprio direito natural compreendia que sendo tanta a miséria*****, rusticidade e simplicidade dos índios e não tendo seus delitos tanta malícia, o juiz não estava obrigado a aplicar o rigor da lei, sem que tivesse de usar de benignidade ao infringir as penas que foram decretadas para espanhóis e não para índios"*.⁽³⁷⁾

Por essa razão, nas reduções novas, onde ainda não havia cristãos ou apenas poucos convertidos, não se impunha castigo de nenhum gênero. No regulamento de 1637, realizado pela VI Congregação Provincial do Paraguai, os Padres Antônio Ruiz de Montoya, Cláudio Ryer, Miguel de Ampuero e Francisco Dias Taño, nomeados pela grande experiência como missionários, recomendavam que, em relação aos infiéis, todos agissem com *"paciência para não fazer odiosa a fé"*. O objetivo disso, instruíam, é para que os jesuítas procurassem *"ganhar nome de padres amorosos, atentando para a justiça com misericórdia nos castigos ordinários"*. Essa advertência foi decisiva, se considerarmos, inclusive, o fato de que, entre os guaranis, os pais não aplicavam

castigo de nenhuma espécie. (38)

Mas, apesar disso, nem todos tiveram a complacência dos padres. A chegada dos jesuítas, como vimos, foi marcada por grandes dificuldades e sacrifícios de toda ordem. O Pe. Antônio Ruiz de Montoya, Superior das missões no Guaira, escreve em 1628 ao Pe. Nicolau Duran, então Provincial da Companhia, que frente às *"tribulações, angústias, fome e perseguições"*, apenas o *"invencível ânimo de ver e consolar seus filhos"* fez com que as primeiras expedições rompessem os montes e sobrevivessem aos *"caminhos incógnitos e inusitados"*. Em meio a tantos riscos, destinaram *"suas pegadas impressas nesta terra movediça para que servissem de guia àqueles [padres] que ainda viriam"*. (39)

É desse processo que nos fala o Pe. Nicolau Duran, em seus relatórios anuais, prestando contas sobre as atividades dos padres nas missões. Narrava compungido a viagem do Pe. Boroa da redução do Iguacu ao rio Paraná, em 1619, com o objetivo de reduzir, já em uma segunda tentativa, os índios daquela região. Como já de costume, se fez acompanhar por D. Paulo Arapizandu, cacique de S. Inácio. Plantou uma cruz em lugar conveniente e com a ajuda do cacique Arerapã, depois de recompensar os *"amigos"* com pequenos objetos estimados pelos índios, com o intuito de *"abrandar os rebeldes"*, fundou a missão de N. Sra. de Natividade de Acaraí. Com a carência de padres, a assistência dada àquela missão foi esporádica. Apenas alguns anos depois, em 1624, depois dos apelos dirigidos ao Provincial Pe. Nicolau Duran, é que chegou o inestimável apoio do Pe. Pedro Alvarez, enviado do Colégio de Buenos Aires. Assim puderam seguir seus planos. O Pe. Alvarez substituiu o Pe. Cláudio Royer, que prosseguiu viagem com o Pe. Boroa

para "*convocar a gente para ouvir a palavra de Deus*".(40) Enquanto isso, os outros padres se apressavam para garantir a catequese dos novos conversos.

Tão logo se assentavam as missões, garantidas pelo apoio do cacique, um dos primeiros recursos dos padres era apressar o batismo dos nativos. Informados por uma visão religiosa - voltada para a salvação - o significado da morte, compartilhado pelos inacianos, implicava a possibilidade de resguardar aos índios batizados a glória de Deus. Aos seus olhos, a morte tinha uma conotação positiva, pois selava o destino do gentio que, rompendo com sua cultura, "*seus vícios e pecados*", alcançava o reino dos céus. A morte, enfim, era a vocação dos padres, pois ela significava a renúncia ao mundo, elevando-os à condição da eternidade e das glórias divinas. Por isso mesmo, os padres logo se prontificaram em garantir o lugar no além-túmulo para os guaranis, especialmente os enfermos, prestes a se perderem. Por essa razão, quase sempre, iniciavam sua tarefa com os doentes, a fim de assegurar a entrada no reino dos céus. Com essa atitude, os padres encontrariam um dos maiores pilares da resistência à evangelização, os renomados pajés.

Os pajés, como eram chamados os sacerdotes religiosos, ocupavam um espaço privilegiado entre os guaranis. Eram os responsáveis pelas atividades que norteavam a vida social e religiosa dos guaranis. Eram eles quem afugentavam os maus espíritos. Eram os intérpretes dos agouros, anunciados pelos cantos dos pássaros, pelo rastejamentos dos lagartos. Revelavam o reduto da caça ou da pesca, predizendo o futuro. Garantiam o sucesso nas batalhas que empreendiam. Todo seu poder mágico trazia chuva, colheita e a própria vida. Aos

seus rituais mágicos atribuíam o poder da cura. Faziam-se de curandeiros *"chupando e fazendo cerimônias, contando muitas fábulas ao povo ignorante"*, contava o jesuíta, irritado com esses *"feiticeiros"*, com quem eram intencionalmente associados. (41)

Conhecidos como *"chupadores"* porque *"com embustes e enganos que usam, fazem crer aos ignorantes que chupando a parte doente dos enfermos retiram o tumor maligno, levando para isto alguma coisa parecida em sua boca"*, os pajés foram associados aos ministros do demônio, inimigos do cristianismo. Para os padres, os pajés personificavam o pecado capital do gentio porque era a própria encarnação satânica. Pe. Duran encarregou a todos que se dedicassem com todo afinho em *"destruir essa peste"*. (42)

Contra as intenções dos padres, valendo-se do valor da vida, os pajés vão se opor tenazmente. Apregoando os malefícios da unção, afugentam os enfermos. Metidos nos montes, fugindo do batismo, dezenas de guaranis, persuadidos de que morreriam, negavam-se ao ritual. Angustiado, o cura procurava se explicar, dizendo que *"o bautismo no dable la muerte, sino antes muchas veces sanaba el cuerpo juntamente con el alma"*. (43)

Enfrentando os jesuítas, denunciando-os como causadores de doenças e, sobretudo, disputando com eles o papel de sacerdote, o espaço religioso da cultura indígena, elo de mediação entre este mundo e o sobrenatural, acabavam por denegrir a imagem dos padres. Foi essa impressão, com certeza, que fez com que o gentio se precavesse dos padres, fugindo para o mato, outros queimando pimenta para não lhes entrar a morte; outros ainda rogando aos Padres que lhes não fizessem mal, *"tremendo de medo"*, relatavam os inacianos.

Nóbrega reclamava que *"são os maiores opositores que cá temos"* e *"fazem crer aos doentes que lhes metemos a morte"*.⁽⁴⁴⁾ Os pajés eram, pois, o principal obstáculo para a ação missionária, sempre dissuadindo os demais do aprendizado e da crença, acusando os jesuítas de intenção maléfica. Nas missões paraguaias essas reclamações inundam os escritos. Os padres Moranta e Romero, por exemplo, queixavam-se das dificuldades para se realizar a conversão dos nativos, *"a quem o demonio fez acreditar por meio dos feiticeiros que o batismo mata e assim recusam-se em recebê-lo"*.⁽⁴⁵⁾ Assim, muitos se esquivavam na presença dos jesuítas, negando-se às dádivas do batismo, temerosos com as ameaças dos pajés:

"no nos los deseaban ni aun mirar y era menester usar de muchas tracas y arduillos para bautizar alguno, quando estaban enfermo y aun entonces los escondian y como ciegos q. no lo sabian del bien q. provaban a sus hijos con aquel falso amor con q. los escondian de nosotros".⁽⁴⁶⁾

Muitos negavam a própria doença para não serem instruídos nas coisas da fé nem receber os sacramentos, dizendo que ao serem batizados, morreriam e que, com a extrema-unção, matavam-nos os padres. Isso sem contar com as cerimônias dos pajés, que convenciam os nativos de seus poderes, salvando-lhes, por diversas vezes, a vida:

"Supose qua avia algunos hechiceros los quales para enganar al pueblo se hacian curanderos chupando y haciendo las ceremonias contando muchas fabulas que el pueblo ignorante creya porque si el enfermo sanaba"

*atribuyan a su cura la salud que su dios avia
dado". (47)*

A todos esses danos dos "feiticeiros", os jesuítas logo se armaram. Ao "amigo do diablo", recomendava um padre, seria de bom tom que a eles, "*demos un apretón aunque entiendo que a de ser uno que mas nos an de ayudar*". (48) Com essa determinação, os padres desenvolveram sofisticados recursos de desmoralização, tentando seduzi-los para o cristianismo, ou nos casos de resistência, afugentá-los definitivamente do convívio das aldeias. Certamente essa firmeza para com os pajés tem um sentido bastante revelador: os "feiticeiros" eram essencialmente a força de resistência indígena.

Em uma passagem sobre as resistências dos índios, Pe. Ruiz de Montoya, no famoso documento "*A Conquista Espiritual*", contava sobre as acusações feitas aos padres. Decidido a liderar uma rebelião contra os padres, envergado de um rico vestido, todo feito de plumas de colorido variado, um deles armou-se com uma espada. Com grande ruído e estrondo, em preparação de guerra, soaram tambores, flautas e outros instrumentos. Na praça, juntou trezentos soldados com seus arcos e flechas, avançou sobre o alvoroço, falando com voz alta e com arrogância:

*"Irmãos e filhos meus, já não é mais tempo de
sofrermos tantos males e calamidades, como nos vêm
através dos que chamamos padres. Encerram-nos eles
numa casa - dir-se-ia igreja - e ali nos falam o
contrário do que fizeram e nos ensinaram os nossos
antepassados. Tiveram eles muitas mulheres, sendo que
estes [padres] nô-las tiram e querem que apenas nos
contentemos com uma. Isto não nos fica bem. Busquemos*

pois o remédio de tais males (...) honremos o modo de vida dos nossos antepassados e de que acabemos já com estes padres, e gozemos de nossas mulheres e de nossa liberdade". (49)

Como o resto da comunidade reagiu de forma negativa, ouvindo os apelo de outro cacique, Roque Maracanã, o rebelde desistiu de seu intento, *"rogando de joelhos e mãos juntas perdão"*. O padre José envolveu-o em abraços, *"como pai espiritual e verdadeiro amoroso pastor"*, admoestou-o que tomasse cuidado e escolhesse o caminho certo, pois tinha experimentado *"quão mal lhe haviam saído suas quimeras"*. (50)

Com essa disposição, os padres, inicialmente, tentaram persuadir os pajés. Na viagem à redução de Acaraí, em 1626, os padres Boroa e Claudio Royer fazem sua primeira tentativa de dissuadir a oposição do pajé. Sabendo que um grande feiticeiro que se *"vendia por grande sacerdote ou papa"*, chamado Ambacatig, conspirava para matá-los, o Pe. Boroa determina-se em ir ao encontro deste *"monstro do inferno"*, *"inimigo de Jesus cristo e que impedia a redução de muitíssimas almas"*.

O padre enviou, através de dois caciques de sua confiança, um recado *"muito amoroso"*, dizendo ao feiticeiro Ambacatig que não tinha razões para rebelar-se contra ele. Ele *"só vinha pelo grande amor que lhe tinha"* e não desejava outra coisa senão *"dar-lhe o conhecimento de seu criador"*, aconselhando-o a se reduzir com sua gente. Fato é que *"tocou o Senhor com sua infinidade misericórdia"* o coração obstinado do feiticeiro *"por meio deste brando recado"*. O feiticeiro respondeu, então, que estava pronto a obedecer em tudo que o padre quisesse.

Assim, confiante de que sua entrada já não seria indesejável, padre Boroa chegou às terras de Ambacatig, onde foi recebido afavelmente. Demarcado o limite da redução, Pe. Boroa assinalou um grande pedaço de terra para sementeira de Ambacatig e sua família como *"recompensa de sua conversão"*. (51)

O extermínio do feiticeiro não era boa política. O recurso à conversão trazia maior eficácia e proveito. Os padres haviam sujeitado *"seus ânimos inquietos e ferozes não mais que com a brandura de seu trato e eficácia da doutrina do céu"*, contava Montoya. A sedução ainda era a melhor alternativa e foi instrumento de submissão. Na carta ânua onde se relata o acontecido nos anos de 1628 a 1631, outras estratégias foram utilizadas para a conversão dos pajés. Um deles foi o *"mago"* chamado Caraguari. Caraguari era muito corpulento e feio, embora inteligente, descrevia o padre. Tinha a cabeça grande, metida entre os ombros; os dedos das mãos e pés retorcidos. Suas pernas raquíticas, sem força alguma, quase não se sustentavam. Vivia no alto da montanha, lugar inacessível, onde os infiéis levavam-lhe presentes a fim de receber em troca sua cura, suas adivinhações e a certeza de uma boa colheita. Certos de que essa idolatria era um entrave para a propagação da fé, muito mais porque já corria o rumor da *"construção de um templo para esse monstro"*, os padres tentaram seduzi-lo, assim como alguns anos antes fizeram com o feiticeiro Ambacatig.

Enviaram mensageiros com donativos e o convite dos missionários para que fosse às missões conhecê-los. Acompanhado de um grande séquito, Caraguari desce até as missões, onde é recebido com grande distinção e prestígio. Travado esse primeiro contato, os padres convidaram-no a participar das festividades religiosas que se

aproximavam. Pouco tempo depois, o pajé Caraguari retorna ao povoado, esperando novas honras, deduzia o jesuíta. O que não imaginava era o arдил que os padres armaram. Certos de que era *"ocasião propícia para desenganar essa pobre gente do monstro supersticioso"*, os jesuítas pregaram-lhe uma peça.

Os padres lhe induziram a que pintasse todo seu corpo, vedasse seus olhos e, assim, disfarçado, corresse atrás das crianças. Caso agarrasse alguma delas, seria premiado a contento. Mas não sabia o feiticeiro que os padres pensavam, de fato, em expô-lo ao riso e com isso desmistificá-lo. As crianças desempenharam bem seu papel, davam-lhe palmadas, burlando dos seus trejeitos desengonçados e dizendo: *"Que divindade tão famosa, que não sabe correr?"* Toda a comunidade, assistindo ao espetáculo, estalou em gargalhadas para *"o desprestígio do pobre"*. Ao escárnio dos espectadores, não lhe restou senão renunciar *"pública e espontaneamente a seus manejos mágicos"*. Convidado a permanecer na missão, foi batizado, pregando àqueles que procuravam seu auxílio de feiticeiro, falando-lhes: *"Eu não sou o mesmo de antes. Antes eu era um escravo do diabo e um embusteiro como ele para tirar-lhes proveito. Porém, agora sou filho de Deus, Nosso senhor e Criador e os ensinarei o caminho do céu. Mas minhas barbaridades de antes, não as farei nunca mais"*. (52)

Dessa forma, se a sedução não bastava, a humilhação foi uma política muito eficaz. O tratamento desdenhoso e vexatório desacreditava os pajés perante a comunidade. Fragilizado, depreciado, difamado, só lhes cabia o prestígio às avessas: o de usar seus tributos e carisma para reforçar os valores cristãos. A eles eram reservados alguns privilégios: ora o cercamento maior de terras como

ocorreu com Ambacatig ou um lugar prestigiado. Para os padres, dessa forma, os pajés se despojavam dos seus traços culturais demoníacos. Ali só mesmo a sua figura, já sem identidade do seu papel na comunidade, imaginavam os inacianos.

Se a sedução ou humilhação não fossem férteis, o enfrentamento era a alternativa, quase sempre combinado com práticas que desacreditassem os pajés. Esse foi o destino dos três feiticeiros: Chemboarti, Yaguarobi e Vapiri. Vapiri era renomado por sua grande façanha: assegurava que, após ter sido aprisionado e morto, no cárcere, pelos cristãos, ressuscitara - o que lhe devotou considerável glória e respeito.

Para Yaguarobi, de colossal tamanho, desproporcional e repugnante, como era descrito, ficou a reputação de poder mandar no sol, na lua e nas estrelas. Ao outro, a fama advinda da promessa de transformar-se em tigre e devorar os padres, sacristãos e todos os fiéis. Os caciques cristãos, agitados pelas constantes ameaças feitas aos missionários da Companhia, armaram-se com seus arcos e flechas, adornaram-se com plumagem de variadas cores e anunciaram aos padres a decisão de marcharem contra a impertinência dos *"ministros de safanás"*. Apoiando a iniciativa, os padres recomendaram, contudo, que nenhum mal se fizesse aos feiticeiros, mas que os trouxessem vivos à redução. Capturados os magos, o Pe. Francisco Díaz incumbiu-se de expô-los em público, na manhã seguinte, para a explicação dos divinos mistérios e aproveitar a ocasião, muito propícia, para *"examinar os índios sobre várias questões religiosas"*.

Inflamando aos catecúmenos, os padres exigiam explicações dos pajés. Bradando, inquiriam a todos sobre a doutrinação: se as

qualidades de Deus poderiam se aplicar àqueles "miseráveis indivíduos", se seriam realmente deuses, se haviam criado o universo e o governavam. Em resposta, contestava o gentio, num só coro. Um dos jesuítas, então, se dirigia aos cativos: *"Confesse! É verdade ou não o que proclamais com tanta desensatez? É verdade que estão a vossa disposição os tigres e duendes de que falais? Explique agora, diante de toda essa gente, em que consiste vosso poder e o que há de verdade em tudo que dizeis!"* Ao que pilhavam as crianças, imitando-lhes os adultos que dançavam, cantavam e ironizavam as profecias dos pajés. Nesse tumulto, os padres esbravejavam: *"Pois bem, facínoras! Mostrem, agora, vossas artes mágicas! Transforme-se em tigre! Apague o sol! Chame vossos ministros!"* Um dos índios, que assistia impávido àquele confronto, imediatamente denunciou outros infiéis escondidos no pântano, próximo à redução. Como percebeu Pe. Díaz, esse era o "sinal de como aqueles feiticeiros haviam perdido seu prestígio". (53)

Na missão de Encarnação, os índios castigaram o feiticeiro com severidade, que "caiu no arrependimento" junto com aqueles que lhes depositaram crédito. Pouco depois, visitando a redução, o padre falou a ele, *"procurando ganhá-lo com algumas doações e carícias que o levaram, finalmente, a sua transformação"*. Pe. Durán, fazendo um balanço de tal prática, comentava:

"Se nesta ocasião pretendeu o demônio valer-se da ferocidade e valentia destes índios, muito mais são as que servem a Deus (...) porque acompanham com muito contento e fidelidade aos padres nas entradas que fazem às novas nações, servem-lhes de escolta, asseguram suas vidas (...) e dão mil suas em defesa da de seu padre (...) para que se descubra mais a virtude da cruz de Cristo (...) trabalham os padres neste

milagre de render sua barbárie com uma palavra, a reconhecer o poder de Cristo". (55)

Foi esse o destino de pajé Ixquiraro, temido em todo o Paraná e Uruguai, "homem carnal e vicioso", que, "vestido na figura de diabo", foi cooptado e passou a reduzir muita gente. De "inimigo se fez tão amigo", ponderava o padre, que foi "um dos que mais ajudaram a reduzir os demais índios", pois, "tem grande eficácia em persuadir quando quer", relata ainda o Pe. Duran. (55)

Nem sempre, contudo, o Senhor tocava, pela sua misericórdia, a índole perversa dos feiticeiros e o desfecho não se dava com tamanho sucesso e facilidade. Daí os padres recorrerem aos castigos físicos:

"(...) demás pecados públicos con amor y entereza y a su tiempo los corrijan y castiguen, especialmente a los hechiceros de los cuales procuren tener noticias". (56)

E se a execração, a humilhação, associada à pregação, já não bastava para convencer e converter os feiticeiros, a penalização física, para além das dores corporais, mergulhava no universo simbólico da comunidade. Pe. Blázquez percebe o significado disso:

"Vimos o notável proveito que naceo de se castigar aquele feiticeiro, porque donde nem com rogos nem com importunações queriam vir a igreja, despois, logo como ouviam a campainha, acodiam todos (...) donde antes offereciam a seus feiticeiros, trazem a oferecer a igreja". (57)

Contra os pajés também se impôs o exílio. O degredo foi severa e especialmente direcionado contra eles. Eram tidos como *"muito prejudiciais"* e o *"desterro dos feiticeiro uma medida justa"*, consideravam os preceptores. (58) Assim, o desterro foi um artifício constante aos reincidentes, como já previa a Primeira Instrução do Pe. Torres. (59) Erouaca fora expulso pela sua perversidade ao devorar um menino cristão. *"O bárbaro, merecedor dos mais graves castigos, foi desterrado ao Paraná"*, pois não havia *"quem pudesse ser juiz competente para condená-lo a morte como convinha a esta classe de monstros incorrigíveis"*. (60) Foi o que se reservou também ao mago Chenombé, que instigou os seus *"discípulos de satanás"* a matarem o Pe. Francisco Céspedes. Desmantelada a cilada, foram exilados e enviados para as reduções de Itapua e Loreto, para viver lá com cristãos antigos *"sem que pudessem fazer danos"*. Assim, se precaviam de que pudessem articular uma resistência armada. Pouco tempo depois o padre tranquilizava-se: todos, sem exceção, foram *"presas de la viruela"*. (61)

Em outro povoado chegou um pajé que *"era um homem muito falso e inculcava-se como sendo deus fautor do céu e da terra, produtor das cousas que servem de alimento, e que punia com fome e miseria aos que o mettiam a bulha"*, ameaças recorrentes dos pajés. Orientado pelos padres, Maracanã, *"principal de boa condição e que era amigo de ouvir bem a palavra de Deus"*, designou três homens para desmascarar o falsário. O impostor dirigiu-se para Maracanã e disse: *"eu em que vendo chove, e os viveres somente por minha vontade se produzem, e*

aquelles que não acreditam em mim eu castigo inflingindo-lhes sempre cruéis enfermidades". Sobre ele se precipitaram três outros índios, amarraram-lhe ao pescoco uma grande pedra e o atiraram no rio, onde afogou-se, *"patenteando que elle não passava de um impostor"*. (62)

Esse tipo de conduta da Ordem foi responsável pela visão contraditória que encontramos na historiografia. A imposição do flagelo pelo azorrague, a privação da liberdade no cárcere, a proibição da realização do trabalho, o racionamento de alimentos, o desterro e, sobretudo, a exposição das transgressões e sua punição pública produziram uma leitura que recrimina e rejeita a atuação da Companhia de Jesus.

Garay, historiador anti-clerical, seguiu essa direção. Acusou os jesuítas de usarem o recurso da força bruta para reduzir os guaranis a uma organização servil. Ele afirmava que *"muitas mulheres grávidas abortavam ao receberem os açoites de maneira cruel"* e o chicote brandia *"dilacerando suas carnes em pedacos"*. Reforça sua opinião quando se refere às imposições dos padres que os levaram, por isso, a *"uma servidão perpétua e trabalhos eternos"*. (63)

Em contraposição, outros superestimaram a atuação missionária como benigna e complacente. Quando comparada à atitude dos espanhóis que submetiam, pela força, os guaranis, a intervenção da Companhia é vista com mais boa vontade. Assim, alguns autores endossaram a idéia de que os jesuítas teriam sido incomparavelmente benevolentes e paternais. Susnik, relativizando a posição de Garay, procurou demonstrar que, se a conduta da Companhia era coercitiva, não era uma atitude exclusiva da Ordem.

Para a autora, os povos leigos, situados no Paraguai, e que mantinham os indígenas no sistema de "encomienda" possuía sistemas penais altamente coercitivos. Existiam castigos, aplicados pelos espanhóis, para obrigar os indígenas a cumprir com suas obrigações, principalmente na produção do que era mais rentável para a administração. Além disso, os índios guaranis encomendados ainda sofriam castigos nas mãos dos seus encomendeiros, que maltratavam os seus "mitayos" e "Yanaconas", conclui a autora. (64).

Regina Gadelha também procura demonstrar essa exploração do trabalho indígena, apoiando-se no relato do Pe. Diego Gonçalves, em 1610. Se os índios fugiam, argumentava o padre, fugiam das malocas praticadas pelos colonos que os obrigavam à "maldita Servidubre". A autora acrescenta ainda que se, juridicamente, o índio era livre, e suprema a soberania da Coroa sobre ele, na prática sua condição era de escravo, tendo sido explorado ao máximo pelos colonos, apesar de todas as tentativas dos reis da Espanha, objetivando proteger a vida e liberdade dos nativos. (65) Antecipando-se a esse argumento, Garay se precavia, afirmando que "era preferível a sorte dos índios encomendados à sorte dos índios missioneiros". (66)

Preocupado em assinalar e distinguir os atributos de probidade, decoro e honradez dos missionários, Clóvis Lugon refuta enfaticamente tal ponto de vista. Como defensor vigoroso da Companhia, considerava "que o direito penal da República dos Jesuítas foi de uma benignidade extrema se comparado com o direito vigente nessa época nos países europeus mais avançados". O regime dos condenados também era, em geral, "de uma doçura sem par na época", reiterava com veemência o autor jesuíta. (67)

A severidade e o rigor apontados pela historiografia, ora tomados como defesa ora como manifestação de repúdio à conduta dos jesuítas, são, na verdade, o indício de uma atuação particular da Ordem. Menos importante que rastrear a sua conduta punitiva em relação aos guaranis, no sentido de atribuir juízos de valor, tentando justificá-la quando confrontada com a atitude dos encomendeiros e administradores ou, então, denegri-la pela aplicação de castigos horrendos, a indagação se enriquece na medida em que buscamos compreender como essa intervenção tinha um sentido muito próprio ao espírito da ordem religiosa.

Para além da reafirmação do poder da Companhia sobre a comunidade, a maneira de se tratarem as interdições foram bastante peculiares, de uma astúcia que ultrapassa uma leitura linear: nos interstícios dessa prática, os jesuítas compuseram, amoldaram, realizaram outra conduta que não se limita à igualdade castigo/tormento. Não podemos deixar de considerar a inserção dos jesuítas numa cultura norteadas pelas influências do seu condicionamento religioso. Para tanto é imprescindível perceber o jesuíta inserido nesse contexto, como tentamos situar na primeira parte do capítulo. Não enxergar a prática do castigo como um recurso recorrente dos inacianos é "des/historicizar" o comportamento daqueles homens, é retirá-los do seu tempo, esvaziá-los de sua dimensão de mundo. Analisar a questão, sem respeitar esse prisma, é abordá-la com olhos contemporâneos, destituindo-a de sua temporalidade própria. O que não significa, por outro lado, como querem outros pesquisadores, o pouco rigor imputado.

Essa é a opinião esposada, por exemplo, por Adorno Kern. Seu argumento é que a presença de apenas dois jesuítas numa aldeia de centenas de indígenas é indício de que a comunidade estava disposta a obedecer e a conformar sua conduta às regras institucionalizadas pelos curas. Sua colocação é, no mínimo, bastante curiosa. Para ele, admiravelmente, *"os guaranis obedeciam não por medo de serem punidos, mas por que acreditavam nas regras que lhes eram prescritas"*. O autor chega ao exagero em afirmar que *"foi mínima a contestação aos jesuítas porque a sua autoridade era considerada legítima"*. (68)

Utilizado para minimizar os métodos corretivos, adotados pelos jesuítas, essa afirmação não é suficiente para dimensionar o que levou a essa aceitação. Pode, por isso, induzir a uma leitura muito perigosa, ou seja, a idéia da resignação de toda a comunidade. Certamente, as implicações das punições infringidas no controle social devem apontar para outras indicações. Se podemos considerar tais informações, certamente não o fazemos por concordar com essa visão. Elas devem ser, no mínimo colocadas em outros termos. Os indícios, ou melhor, o volume considerável de relatos documentais sobre a resistência indígena não nos permite compartilhar dessas conclusões. Mas, por outro lado, há nessas assertivas um viés muito curioso que dá margem a outra interpretação. O que nos interessa ressaltar, por ora, é que, embora as visões adotadas pelos pesquisadores quase sempre sejam contraditórias, em torno da intervenção da Companhia, elas trazem, engendradas em suas afirmações categóricas, pistas para um entendimento que escapa a esse contraponto.

Ao recuperarem o processo de catequese, quase sempre os historiadores limitaram-se à perspectiva da Ordem, sem considerar a

contrapartida dos guaranis. Por isso, a atuação dos jesuítas tornou-se centro das atenções e não se buscou recuperar a resposta dos nativos. Cabe já a ressalva de que se a postura dos padres se prestou a atender essa exigência, a de sua Ordem, eles, certamente extrapolaram essas fronteiras. Pressionados pelos índios, os padres terão que se amoldar ao novo contexto. Assim, se os jesuítas compartilharam dessas práticas punitivas, próprias de seu comportamento religioso, também as redimensionaram. Tudo isso em função de uma realidade particular que compeliu uma reelaboração da prática adotada pela Companhia.

É uma atitude consoante com as circunstâncias daquele momento que orienta o comportamento dos missionários: um sistema de regras e interdições, de censura e repreensão, de castigo e temor que está envolto por uma política de sujeição e controle, apropriado e mensurado aos ditames da comunidade, conforme a documentação elucidou. A Companhia de Jesus, certamente, impôs a prática do castigo mas também minimizou-os pelo seu caráter paternal de intervenção. Esse é o viés de nossa leitura: a Ordem combinou de maneira engenhosa flagelo e benevolência, castigo e piedade. De forma elaborada e intencional, os padres vão favorecer uma relação de domínio sobre a comunidade, baseada na punição de caráter exemplar, mas comedido e apropriado e em consonância com os escalões da hierarquia indígena. Isso porque o castigo precisou ser amoldado à experiência missioneira dos guaranis. Se a intenção era manter os nativos nos povoados, o controle sobre eles procurou respeitar uma punição mais comedida e proporcional à importância do indígena para a comunidade. Nessa perspectiva, se a benevolência caracterizou a conduta da Ordem, muito se fez também em função das exigências dos guaranis. Esse é o sentido da atuação

jesuítica, própria da ordem que acompanha todos os níveis de intervenção dos padres.

Depreende-se daí mais que o caráter benevolente ou violento nas punições dos jesuítas, a importância de se dimensionarem também as respostas da comunidade guaranizada. Se as práticas punitivas dos jesuítas foram inéditas no processo de colonização, é possível que a resposta guarani também as tenha sido.

Se os castigos de ordem física não eram suficientes, os padres impressionavam os índios com suas ameaças. No cotidiano da catequese, valeram-se de estratégias mais sofisticadas para pôr em prática seu plano de conversão. Prescindindo agora do castigo, puseram em funcionamento a retórica do terrível, através da qual pintavam em tons tenebrosos o dia do Juízo Final. As aparições das forças infernais para aqueles de pensamento torpe, mundanos ou negligentes com as coisas da fé eram certas. Todo esse clima foi, ainda, urdido com a presença do demônio que se apoderava dos infiéis. Assim, é inarrável a quantos casos os padres se referem, denunciando o pacto satânico.

Uma índia que se esqueceu de confessar alguns pecados padeceu ouvindo gemidos sinistros, vozes inexplicáveis e se viu aturdida por um raio que despedaçou uma árvore, quase atingindo-a. De outra, saíam vozes estranhas de seu corpo e da sua boca. Assim, "*(...) no dejándole en paz aquel huésped intruso suplico el joven a sus parientes que le disciplinasen, hasta que saliese el demonio*". Outro índio, muito enfermo e temeroso das forças maléficas, prestes a expirar, quase ressuscitando, tomou o último fôlego, para pôr em dia sua confissão. (69) Tudo para a edificação do Senhor, concluía o padre.

Criou-se um clima de temor, esquadrinhado e vasculhado. E são os jesuítas que reconhecem isso quando declaram que todos se confessavam, até as faltas mais insignificantes, *"y esto con toda seriedad y entre lagrimias, porque temían mucho que Dios pudiesse encontrar una mancha en sus corazones"*. Este temor dos índios ao Deus cristão, punitivo e onipresente é bem marcado. Certa ocasião, o padre da redução de Concepción, intrigado com um indígena que insistentemente confessava a mesma falta, por diversas vezes, admoestou-lhe recomendando que não havia necessidade de se penitenciar todos os dias. O índio logo contestou - ele assim agia porque não estava certo de que Deus havia o-perdoado. Afinal, a peste insistia em se tomar aquelas paragens, argumentava o jovem. A compulsão para a confissão era, para os inacianos, um sintoma desse proveito:

"se confesaba mucho esta gente, hasta de las faltas más insignificantes y esto con toda la seriedad y entre lagrimas pq. temían mucho que Dios pudiese encontrar una mancha en sus corazones". (70)

O exagero chega ao ponto de um índio, Alonso Tau, de apenas vinte anos, temerário das tentações mundanas, dos desejos da carne, pedir aos padres para castrá-lo, pois temia não conseguir se resguardar de seus desejos. Outro, também esforçando-se para ser casto, se dispõe a arrancar seus olhos que ofender a Deus. Para dar conta de tantas transgressões, os padres registravam em um livro próprio as infrações de cada um dos membros da comunidade. (71)

Recuperando o tom sombrio do final do tempos, os padres, adeptos de uma visão apocalíptica, ameaçavam os índios com a ira de Deus. Afinal, a maior das punições, o juízo final, pintado ao sabor trágico e aterrorizador, foi recurso usual. Transpondo para o universo colonial os temores escatológicos, bem próprio da época da Reforma, os padres reavivaram, aqui, o prenúncio do final dos tempos. É Jean Delumeau quem recupera esse tempo como impregnado dos "medos escatológicos" e de que os jesuítas foram expoentes.⁽⁷²⁾ Com essa prática, os padres acreditavam colher grandes frutos. Toda sorte de ameaças serviu de exemplo pedagógico para os padres que atemorizavam os guaranis da vingança de Deus. Admoestando, o padre praguejava:

"Con ese mal exemplo y peores palabras ahuyentaba a otros. Fue amoestado varias veces amenazandole que dios le avia de castigar se no se emendaba y fue asi que con ese exemplo y otros semejantes se an amedrionado los demas". (73)

Tal prática também teve uma conotação bastante peculiar. A despeito da generosidade divina, poucas eram as chances dos nativos de se salvarem, convulsionados pelos pecados. Adotando a auto-flagelação, o padre expiava, em nome dos índios, seus pecados, ao mesmo tempo que impressionava a todos com aquele ritual macabro. Tais passagens denotam bem como no cotidiano das missões os padres prescindiram da força militar e imprimiram o temor como uma das estratégias mais bem acabadas da pedagogia de conversão. Frequentemente recorriam às mortificações também como instrumento para a conversão:

"Um padre (...) se expiou com umas disciplinas por todas as aldeias, pedindo a Deus que movesse seus corações, dizendo-lhe que se castigava a si mesmo por que Deus os não castigasse a elles tão grande mal (...) com que temiam o Senhor de maneira que por estes e outros castigos se vai pondo a terra em costume que os que se querem bautizar conhecem já que, si não viverem christamente que os castigará muito Nosso Senhor". (74)

Uma das passagens mais significativas, nessa questão particular, é o diálogo travado entre alguns jesuítas e guaranis. Apavorados com a disseminação de doenças e pestes, perguntam aos padres a razão de tamanha desventura. Às razões dos pajés, então desacreditados, humilhados e desmoralizados, os padres imediatamente respondem, lançando mão da pedagogia do medo, explicando-lhes que tudo era resultado da ira de Deus. Ao ouvirem dos padres que as epidemias eram instrumento da divina justiça, se organizaram rogando aos padres que lhe mostrassem o caminho para aplacar a fúria do seu Deus. Logo que tiveram a resposta, juntaram-se todos no povoado e, no dia indicado, acudiu uma enorme quantidade de gente:

"Al oír los indios de los padres que semejantes epidemias son instrumentos de la divina justicia, se fueron a ellos que organizasen solenes rogativas para aplacar a ira de Dios" (...) No aflojó nada en su violencia la pestilencia, pero se conoció claramente durante ella que había sido enviada de la mano de Dios, pues todos se esmeraron en prepararse a bien morir". (75)

Para os missionários, as doenças tiveram grande proveito. O resultado foi que *"temiam o Senhor de maneira que por estes e outros castigos se vai pondo a terra em costume que os que se querem bautizar conhecem já que, si não viverem christãmente que os castigará muito Nosso Senhor"*. Afinal, as ameaças aos nativos batizados que queriam seguir os feiticeiros tinham por argumento o deus punitivo e rigoroso: *"Não façaes pouco em Deus portandovos por tal maneira que vos-ha-de elle ensinar dolorosamente"*. (76) Da prédica dos inacianos, a retórica do medo tomou as ruelas das missões. Se não bastasse a devoção dos índios, os padres estimularam para que também os nativos se penitenciassem. É que, a considerar a lógica cristã, com tais práticas, eles acalmavam a ira do Deus. Vejamos uma passagem muito expressiva nesse sentido:

"Para guardar la santas pureza les sirven las mortificaciones corporales. Los hombres se azotan en cuaresma tres veces cada semana, (...) as mujeres se disciplinan secretamente, encerradas em su casa. Hasta la chicas están aficionadas a la penitencia, que al volver de sus labores se escondem para azotarse ocultamente". (77)

Pela força da descrição é justo, pelo menos, transcrevermos uma dessas passagens. Reproduzimos aqui o relato feito pelo Pe. Cardiel, missionário no século XVII, sobre as celebrações realizadas na Semana Santa. Ao som das matracas e alaridos, a procissão seguia estimulada pela compunção dos guaranis. Apesar de longa é tão

impressionante que não podemos nos furtar em que o leitor a aprecie:

"Van cesando estos alaridos ó llantos, y no se oyan sino cajas roncadas, clarines roncadas, el Miserere, y un grande confuso ruido de azotes, porque nadie habla una palabra. Azóntanse casi todos los que no van ocupados en llevar los pasos ú otro misterio. Su azote es una penca de cuero de vaca, sembrada de clavos, con las puntas hacia afuera (...) Con este horroroso instrumento se azotan tan sien tiento y al día siguiente, de las muchas heridas que se hacen con mucho derramamiento de sangre, están ya con costras, sin haberles aplicado medicina alguna". (78)

Para Gambini, o que é revelador é o comportamento psicológico dos jesuítas que pretendiam, e conseguiram, ao seu ver, *"reproduzir nos índios o mesmo comportamento, uma vez que estes eram a imagem projetada do pecado interior que visavam eliminar"*. (79) Dessa assertiva cabe, por enquanto, apenas uma ressalva: é certo que essa foi a pretensão dos jesuítas - extirpar os pecados também da alma indígena. Se conseguiram efetivamente, nos parece merecer uma reflexão mais detida à luz de uma outra interpretação, que é, enfim, o sentido de nossas investigações. Espera-se que o leitor, ao final das reflexões que aqui se pretendem fazer, esteja convencido de que essa idéia, tão comum na historiografia, mereça ser relativizada. Se por um lado essa interpretação é procedente, porque busca denunciar a cristianização imposta aos indígenas, é, por outro lado, filha de uma tradição teórica, marcada pelo conceito de aculturação. Mas, afinal, que implicações essas práticas tiveram no confronto entre os guaranis e os jesuítas?

Se os guarani não estiveram incólumes às influências cristãs, também como eles procuraram soluções, amoldaram suas respostas, e, tal como os padres, foram inclementes. Nesse sentido, há de se perceber a sutileza das questões e respostas instigantes que a comunidade indígena colocou naquele momento. Portanto, para se entenderem, com certa clareza, as punições inflingidas nos índios, devemos considerar, por um lado, as amarras de caráter religioso aos quais aqueles homens estavam submetidos e, por outro, e talvez bem mais significativo, o embate que, por detrás dessa trama, se travou. Nesse sentido, a adoção do castigo pode ter tido uma outra conotação para os guaranis que não aquela pretendida pelos padres. Por isso há de se compreender a ressonância dessa prática no seio da comunidade guaranizada, e que certamente, não sucumbiu ao estigma da aculturação.

Entusiasmados com o sucesso dessas práticas, os jesuítas se jubilam com a eficácia dos seus métodos. Em cerimônias públicas, os neófitos se impõem a disciplina do corpo com um ardor que faz os missionários se perderem em satisfação: aqueles homens que ainda ontem espalhavam tão furiosamente o sangue cristão ofereciam então o seu em honra de Jesus Cristo. Extasiados, concluíam:

"Fero la palabra de Dios es tan eficaz que les haze amar lo q. antes aborrecian y gustar de una cosa tan contraria a su natural, que agora casi es menester irles a la mano y quitarles los alfileres y cosas q. ponen en la disciplina para mas atormentarse (...) causando gran júbilo y consuelo a los padres ver en tales tierras como estas, tiranizadas antes de Satanaz, aquellos niños pequenitos q. aun no sabian casi pecar y ya tomaban instrumentos de dolor y penitencia para aplacar a Dios con ellos (...)" (80)

No entanto, talvez essa certeza deva ser nuançada. Se essa foi a interpretação dada pela Companhia, nem sempre ela surtiu o efeito esperado. É possível que o indígena, ao se deparar com a força persuasiva, no momento dos primeiros contatos, e a força coercitiva, no momento da permanência, tivessem desviado para eles suas atenções. Isso, contudo, não implica, que tivessem incorporado o que pretendiam os jesuítas. Tal é a força disso que convidamos o leitor para presenciar, junto conosco, o grande significado dessa prática para a comunidade guarani. Esses relatos, feitos pelos jesuítas, nos possibilitam uma aproximação: a leitura que a comunidade guarani fazia da estratégia de controle dos pajés parece distanciar-se da visão dos jesuítas. Mais uma vez parece que as interpretações diferiram. Os missionários acreditaram que, com a cooptação do cacique, sua acolhida estava garantida e que, com a execração do pajé, apoderavam-se do espaço sagrado.

O enfrentamento público com os pajés, como fizeram os jesuítas, de alguma forma abalou a relação que se estabelecera entre o feiticeiro e o indígena. Contudo, a desmoralização e humilhação do feiticeiro, diante da comunidade, não significou para os índios o abandono de suas crenças, como os jesuítas nos levaram a concluir em seus depoimentos. Uma leitura dessa induziria a afirmar que os laços culturais teriam se rompido, e que a força simbólica da execração do pajé resultou no descrédito da pajelanca. Afinal, essa era a intenção explícita da Companhia.

Esse tema inquietou a muitos historiadores e, especialmente, a Antropologia. Todos buscavam resposta para uma pergunta: por que os

indígenas crêem na magia? A resposta da Antropologia clássica, no final do século passado, entendeu que essa crença era uma tentativa ilusória de intervir no mundo. Ignorantes das leis que regem a natureza e subjugados pela sua impotência de decifrar os seus enigmas, os indígenas atribuíam às atividades mágicas a possibilidade de fazer realizar seus desejos. Preocupados em entender o universo primitivo, impregnado pelo temor dos espíritos poderosos e vingativos, tentavam desvendar se as crenças religiosas eram uma aberração. Munidos de uma crítica contundente às crenças, então consideradas apanágio da ignorância, aqueles homens desferiam, por tabela, um julgamento semelhante. Mas como entender que homens civilizados insistissem em atribuir à crença religiosa a base de suas explicações sobre infortúnios ou graças?

As investigações antropológicas sobre o xamanismo levaram, nas últimas décadas, a se desviar a origem da preocupação "por que as pessoas crêem?" para outra direção "qual o sentido da crença?". Nesse sentido, a Antropologia redimensionou sua atenção. Ao invés de tratar a questão da crença em termos de explicar a credibilidade ingênua dos indígenas, passou a tratá-la pela eficácia dos atos mágicos. Assim, o enfoque centrou-se no que a magia dizia sobre a comunidade. Nesse sentido, a magia deixou de ser considerada como uma manifestação individual e maliciosa do feiticeiro que se aproveitava da crença do grupo. Há uma tentativa de se quebrar essa interpretação, ao afirmar que mesmo que a magia seja fruto da criação de um homem está fundamentada em crenças coletivas.⁽⁸¹⁾ Nessa perspectiva, qualquer ritual ou cerimônia só tem significado pela eficácia simbólica.

Na comunidade guarani era o respaldo da comunidade que assegurava o lugar da pajelança. Através do feiticeiro, é a própria comunidade que se fez revelar. O que criou o lugar do pajé foi, pois, a crença da comunidade. Assim, o pajé existia porque, anterior a ele, existia a crença. A magia tinha, dessa forma, um caráter social. Nesse sentido, a construção do pajé foi um ato também social. As situações que descrevemos nos alertam para o fato de que, pelo menos no início do processo de evangelização, o guarani não abriu mão de seus valores. Pelo contrário, parece terem identificado nos padres o reforço de suas próprias crenças.

Por isso a eficácia da prática dos curas não levou a comunidade à renúncia de suas crenças, como supôs o Pe. Díaz entre tanto outros padres. Se o prestígio dos pajés Vapiri, Chemboarti e Yguarobi foi abalado, não se pode deduzir daí senão o descrédito "naqueles" feiticeiros. A versão jesuítica, muitas vezes endossada pela historiografia, de que, com a desonra dos feiticeiros, a comunidade cedeu aos engodos e logros da magia e se afiançou nos valores cristãos é uma leitura feita, exclusivamente, do ponto de vista dos inacianos. Essa interpretação endossa exclusivamente a visão que aqueles apóstolos da gentilidade faziam dos acontecimentos. Avancemos um pouco mais a análise da documentação, que ela descortinará as razões pelas quais resistimos a aceitar essa interpretação.

Pouco distante da redução de Acaraí, se estendia uma longa faixa de campo onde viviam muitos índios. Com o rosto e ombros cobertos pelos longos cabelos, esses nativos ficaram conhecidos por "campeiros" ou "cabeludos". Os padres desejavam "abrir alguma porta por onde entraria a luz do evangelho", mas "o demônio havia engendrado nesses índios" de tal maneira que trazia grande aborrecimento. Irritados com a presença dos jesuítas na vizinhança da redução de Acaraí, os campeiros convocaram todo seu povo para avançar contra o Pe. Cristóvão e seus seguidores.

Para garantir sua vitória, enviaram como espião um campeiro para se certificar do poder de resistência dos cristãos. Misturando-se com eles, o informante foi logo percebido. Dissimulando-se entre eles, o intruso foi capturado, absorto em sua admiração por aquele mundo novo que se lhe apresentava. Interrogado, o espião tentou se disfarçar em vão. Acusado de traição, o suspeito foi levado ao padre, "o tribunal de diferenças e delitos". Logo mandou açoitá-lo para que finalmente se confessasse.

Sem obter sucesso algum, determinou o padre Cristóvão que fosse atado e começou a rezar suas horas ao redor do cativo. Nem ao menos havia o padre aberto o livro de orações, "confundiu-lhe o demônio com seus embustes". Conforme relata o jesuíta, "como a toda essa gente tem o demônio enganado com mil superstições, fazendo-se, por meio dos feiticeiros, a consulta a seus oráculos", o rapaz, quando viu que o padre rezava com o livro que trazia às mãos, acreditou que o "Iupaguatia" (como eles chamam ao livro) revelava toda sua trama. O índio imediatamente conferiu poderes adivinhatórios ao padre.

Apressando-se, o indígena chamou o padre e disse-lhe: *"Padre, não me castigues mais! Há que me deixar solto, já que o "Tupaquatia" lhe há dito tudo o que se passa"*.

Essa conclusão do informante teve precedentes. Pouco tempo antes, ele fora notado em outra redução com o mesmo intento. Um dos curas da missão, precavido sobre isso, através das correspondências que circulavam entre as missões, adotou um procedimento, no mínimo, instigante. O padre insinuava ao preso, com as cartas nas mãos, que já conhecia seus objetivos. O índio, então, reconheceu no padre aquele que *"adivinhou o que estava por vir"*. É que o nativo teve a impressão de que o padre, ao receber cartas de outras missões, sabia *"o que ainda era secreto"*, conforme ele mesmo relata. (82)

Se para o padre o *"demônio havia confundido com seus embustes"* o espião campeiro, não nos parece ser essa, obviamente, a interpretação mais verossímil. Para aquele indígena, impressionado com as adivinhações que o padre fazia, não podia ser outra sua reação. Primeiro, através das cartas que recebera; depois, na ocasião em que fora preso. Para ele não restava senão a dedução, muito plausível, na percepção do índio, de que, no momento em que abria o livro, na sua presença, também recorria aos seus poderes para desvendar o ardil de suas trapacas. O indígena campeiro enxerga, em tal atitude, uma identidade entre o jesuíta e o pajé: a premonição. Essa é uma das características, afinal, que personifica o pajé entre os guaranis.

Nessa situação se encontraram também os índios ameaçados pela ira dos padres Cristóvão de Mendonza e Montoya. Ao descobrirem um templo erigido em nome dos mentores satânicos dos índios, os padres recolhem a ossada dos pajés. Queimados os cadáveres, os restos mortais

de grande veneração, sob os olhares atônitos e assombrados dos infieis, os padres vociferavam. Enquanto aspergiam água benta, exibiam um grande livro de acabamento requintado, bradando: *"Dikem este livro - a verdade que lhes prego, as maldições com que os ameaço, tudo isso está escrito aqui!"* (83)

Montoya, com suas ameaças, adota uma atitude bem própria dos pajés. Ao rechazar os *"feiticeiros praguejadores"* que, com suas blasfêmias e superstições diabólicas, intimidam os cristãos com as promessas de castigos e malefícios, Montoya parece disputar o poder com o pajé. Afinal, suas ameaças eram muito semelhantes às do pajé.

Se num momento havia uma total falta de sintonia, com a perseguição dos inacianos aos "feiticeiros", os curas vão pouco a pouco reformulando seu papel. O contato com a cultura guarani e a necessidade de disputarem com os "feiticeiros" a ascendência espiritual sobre os guaranis impuseram aos jesuítas um redimensionamento de suas funções, adaptando-se ao papel do pajé, que era, enfim, a atribuição da cura:

"Supose qua avia algunos hechiceros los quales para enganar al pueblo se hacian curanderos chupando y haciendo las ceremonias contando muchas fabulas que el pueblo ignorante creya porque si el enfermo sanaba atribuyan a su cura la salud que su dios avia dado". (84)

Com muito pouco a oferecer diante de tantas desventuras, doenças, epidemias, carestias, o comportamento dos jesuítas vai sendo "orquestrado" pelos guaranis. Talvez, por isso mesmo, havia uma

exigência por parte dos nativos de que os padres assumissem os rituais dos pajés, que consistia, entre tantas outras coisas, no ato de chupar os malefícios do corpo. Prática, como vimos, dos pajés. Se a princípio eram os salvadores das almas, voltados para a redenção espiritual dos índios, os jesuítas revêem as práticas de conversão, e passam a realizar rituais de cura, presididos pelos jesuítas nas igrejas.

"Entre outras enfermidades que com a ajuda sarou foi esta uma que, estando uma Índia mui ao cabo de camaras, e não tendo remedio os parentes com que as estancar, lhe fez uns emplatros com almecega e azeite (porque cá não ha outros remedios) e logo a deu sã, ficando por esta cura ácerca dos Negros em grãan reputação". (85)

Os índios que ficaram sãos eram de grande consolo para os padres, pela assiduidade com que passaram a frequentar a igreja e pelos donativos com que presenteavam os padres. Quando algum adoecia, comentava o padre, *"trazem-nos á igreja para que lhes demos saude com orações, e outros signaes que denotam dar fé e credito ao que se lhes prega"*. Os padres, com grande contentamento, contavam o quanto o gentio se alegrava com seus cuidados, pois foram apelidados do *"refugio de los afligidos y salvadores de cuerpo y alma"*. (86)

Recorrendo a sangrias, se transformaram nos novos pajés a quem os guaranis procuravam em casos de doença. Se não surtiam os efeitos esperados, à revelia dos familiares, batizavam e confessavam para garantir a redenção dos pecados:

"A los enfermos hacia su comida y se la repartia con mucho amor acudiendoles en lo temporal y espiritual con mucha puntualidad y cuidado, en qual era necesario (...) curando y sacramentando los enfermos porque entonces se coje lo que en todo año se siembra con tantas doctrinas y sermones como les hazemos". (87)

Por isso, o comportamento dos padres, em algumas práticas rotineiras, foram bem ao propósito da forma com que os próprios pajés agiam. Os jesuítas, quando faziam suas visitas aos enfermos para administrar os sacramentos, eram frequentemente acompanhados de outro índio. Esse era o Curuzuyá, o médico dos nativos, como admitiam. Não era pouca a admiração dos guaranis *"que pasan por allí y cuentan á los suyos con edificación"*. (88) Adotando práticas muito próprias dos pajés, os padres iam recuperando as *"ovelhas desgarradas"* ao mesmo tempo que procuravam desacreditar os antigos feiticeiros:

"acudiendoles con lo q. menester de comida y curandoles de sus enfermedades a quanto es posible de los quales an sanado muchos en el cuerpo y alma haciendo burla de sus echicheros de los quales antes tanto confiaban y respetaban temiendoles por Dioses q. daban la vida y muerte a quienes querian (...) y rebauticaron". (89)

Acreditando nisso, os padres se animam com a *"firmeza de caracter dos neófitos al deprecjar las artimañas de los hechicheros"*. Perseguindo os pajés que se refugiavam nos montes, numa *"verdadera caza"*, entregavam-nos aos padres para serem desacreditados como de praxe. (90) É por isso mesmo que Pe. Montoya foi considerado um grande

mago. Reconhecido pelos seus poderes e encantos, relatava sobre sua fama:

"O demônio lhes disse que tenho a alma do fabuloso feiticeiro que se chamava Quaraatí, que significa sol resplandecente. Por isso, entre eles corre o boato de que sou Tupã Ete, o verdadeiro Deus". (91)

Os índios, como admitia Montoya, reconheciam nos jesuítas um poder sobrenatural, essência da cultura religiosa indígena. Para os padres da Companhia, uma explicação razoável era a associação que faziam com o "Pai Zume". Havia, entre os guaranis, a tradição professada aos seus antepassados, transmitida de pai para filho, em diferentes nações e regiões, que, em um tempo futuro, chegariam às suas terras alguns sacerdotes, seus sucessores, para ensiná-los a palavra de Deus. Os guaranis, conta Montoya, ao vê-lo com a cruz em punho, não vacilaram em associá-lo ao que lhes predisseram seus ancestrais. Para os jesuítas não haveria outra interpretação senão aquela atrelada ao universo cristão: a presença do apóstolo São Thomé, como vimos no primeiro capítulo.

Muito possivelmente, ao perceberem que o jesuíta assumia o lugar do pajé - aquele que decifrava para os indígenas os mistérios da natureza e das divindades - os guaranis tinham, então, reproduzido o que seu "mago" recomendava:

"Este año fue el primero q. se entablaron los ejercicios santos de la quaresma en esta reduccion con

la disciplina de los viernes a que acudido muy bien y con mucho aprecio y assi venian a la disciplina mas de 300 yndios (...) para hazer penitencia de sus pecados como ellos dizian". (92)

Aterrorizados pelas ameaças dos padres, impressionados com o descrédito e desprestígio de seus pajés, os guaranis, desolados, parecem tomar como referência o comportamento dos inacianos. Afinal, como claramente reconhece um padre:

"el acote ordinario con que Nuestro Señor castiga a los rebeldes como la experiencia de muchos años a mostrado, acotando con enfermedades y muertes que el lo que comumenta se siente mas. Este suceso hizo buenos efectos en este pobre, porq. toda la noche se le fue en pensar que dios le castigaba y asi en amaneciendo hizo llamar al Pe. rogandole que pediese a Nuestro Señor le perdonase (...)" (93)

Aos olhos dos índios, tal atitude dos padres tinha um sentido. Talvez mais que o temor, um sentido muito diferente. É o que os padres mesmos são obrigados a reconhecer, pois eram os próprios guaranis que diziam. Para eles, os padres assumem definitivamente o papel de pajé; afinal, sobre eles a doença não se abatia. É que os índios *"não cuidam que a morte tenham de caber a todos os homens, e pensam que a morte pode pegar só a alguns"*, explicava também o padre jesuíta. Pensavam que, junto com o corpo do defunto, seguia a alma do falecido para fazer a sepultura. Por isso mesmo muitos enterravam os corpos de seus parentes em uma grande panela ou vaso de barro para que a alma pudesse respirar com folga. Apesar de batizados, reclamava, encontravam-se

alguns que acreditavam em tais alusões. Para os pajés, decerto, não poderia haver tamanho malgrado. A comunidade reconhecia os poderes dos padres. De maneira bem elucidativa, um depoimento demonstra bem o que pensaram os guaranis. O que mais espantava a todos é que, no meio de tantas penas, os padres saíam ilesos. Sem doenças, sem aflições, os inacianos impressionavam os nativos:

"los indios diciendo basostros si padres vivis y no nuestros echicheros q. mueren como nosostros y assi no trataban mas que de su slavacion haciendo traer a la igliessia para morir en ella y irse al cielo". (94)

Por outro lado havia, ironicamente, alguma semelhança entre eles. Tal qual os pajés, passam a se preocupar com as coisas terrenas. Anunciando as colheitas, os padres acenavam para as promessas de abundância de alimentos, chuvas férteis, entre tantas outras coisas. Tudo isso, dádiva do Deus cristão, que não hesitava em infringir castigos quando não atendido em suas solicitações. Castigos como doenças, pestes, má colheita e fome. Até mesmo o tipo de ameaças tão comuns entre os pajés é feita pelos jesuítas, só que com um novo sentido. O Pe. Diogo de Salazar, cometido por um acesso de raiva, repetia as ameaças dos pajés: *"aveis de acabar los q. se escondieron por los montes y seran comidos de tigres". (95)*

Tentando distorcer a impressão de que os padres eram grandes magos ou feiticeiros, idéia então disseminada, muitos jesuítas foram, por vezes, considerados pelos pajés como "imbae". Apontados como fantasmas, maus espíritos, eram acusados de irem àquelas terras para

"apartar os índios de seus velhos costumes e roubar-lhes todas as diversões, sua paz e tranquilidade". O Pe. Cataldino, em Santo Inácio, reclamava dessas acusações:

"Só o diabo fez virem estes padres a nossa terra, eles de certo com suas doutrinas novas querem deitar a perder e destruir o que nos foi ensinado por nossos defuntos avós: os nossos avós não eram mesquinhos a respeito de mulheres, a sua vontade eles tomavam e tinham muitas mulheres que lhes obedecessem (...) Não é possível desses feitos nós vivermos, arredemos de nós os malditos, mandando-os fora ou dando cabo deles para sempre". (96)

Os feiticeiros já compreendiam, então, que o seu espaço social estava abalado. Os padres, de fato, disputavam o seu lugar sagrado. É por isso que o fascínio que os padres exerciam sobre o gentio cristianizado atordoava os pajés. Tentando resistir a essa ameaça, os pajés juntaram esforços para desacreditá-los. Proclamavam que trouxeram as doenças, a morte, a fome. Acusando-os de fantasmas, de portadores da morte, ou até mesmo impondo a resistência armada, muitos buscavam recuperar sua identidade no seio da comunidade. Perguntado um dia aos índios o que lhe diziam seus "magos", referiram-se às ameaças dos pajés:

"decian q. este pueblo se avia de destruir y q. predicaban contra nosotros [padres] haciendo burla dello q. enseñabamos. Decian q. ellos eran hilos de dioses y criaban los maisales y comida y eran señores de las fantasmas de los montes y q. los tigres andaban a su voluntad y mataban a los q. ellos querian y q. los primeros q. avian de perecer avian de ser los q. se hacian xpianos y q. los q. trabajavan en el pueblo

se les avia de perder las comidas". (97)

Para "aterrorizar e semear o pânico" previam a destruição dos cristãos, rogando-lhes as feras e o tigres. Os monstros terríveis de colossal tamanho e de terrível aspecto cravariam suas lanças arrojadas sobre as missões, ameaçavam os pajés. Diziam que o eco das montanhas e selvas era a voz daqueles espectros, aguardando a chamada dos feiticeiros para a derrocada final. (98)

Sem obter sucesso, os pajés não se desanimaram. Operando sortilégios com os livros, imagens santas e procedendo ao cerimonial dos padres, os xamãs procuravam quebrar o feitiço, então maligno, dos padres. Como o prestígio dos jesuítas era inestimável, a reação mais significativa foi a reprodução dos rituais dos próprios padres, naturalmente, tentando alterar o seu sentido. O batismo, às avessas, realizado pelos pajés foi a maior expressão disso. Repetindo e utilizando os mesmos procedimentos dos padres, os pajés tentavam inverter a situação e recuperar o seu espaço, então ameaçado. Um deles foi preso e com ele "*se allaron q. traia las cosas q. usaban en sus bautismos (y el maior mal era q. el bautismo quedaba por echechero y bauticante)*". (99)

Em outra passagem muito simbólica, a resistência do feiticeiro Vapiri demonstra bem o que se difundiu entre os pajés. Pouco antes de ser capturado, realizava suas cerimônias e rituais mágicos, numa releitura de seu papel. Lavava todo o corpo dos indígenas, dos pés à cabeça, e dizia clamorosamente: "*Tytin decara ybagué!*" - o que queria dizer "*eu lhe batizo para tirar-lhe o batismo*", ou seja, "*eu*

desbatizo!". (100)

Chemboarti também se empenhou em remedar todos os ritos sagrados cristãos, construindo templos nos quais se reuniam toda gente para pregar-lhes. Simulava o batismo, e, tal qual os padres, imitava-os, dando os nomes aos "desbatizados". Isso explica a atenção desmensurada que os pajés davam aos objetos ritualísticos dos padres. Na relação da vida e morte de Padre Pedro Espinosa, depois de derrubarem-no a pauladas, apressaram-se para lhe tirar todas suas paramentas, que seriam depois utilizadas pelos próprios pajés nas suas cerimônias.

"otros bellacos consigo y todos comencaron a odunarse y para mejor engañar la gente echaron delante de si esta (...) de hechicheros baplicadores y embusteros q. uban entreteniendo la gente en los pueblecitos (...) donde engañaron a muchos de aqui y de S. Joachin y S. Xpoval y se comecaron a mudar los nombres y a hacerse de su banda y a gustar de la fiesta de comer carne humana haciendo mucho daño". (101)

Um pajé, vendo o crédito que os padres tinham com o gentio, "dizia que era seu parente". Impressionando os nativos, afirmava que ele próprio já morrera e passara desta vida e tornara a viver como diziam os mesmos Padres, e que, portanto, "cressem nelle". (102) Essa tentativa de ser associado aos padres fez com que os pajés reproduzissem algumas práticas dos padres:

"Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós (...) Si ouvem tanger á missa, já acodem e quanto nos vêm fazer, tudo fazem, assentam se de

gíolhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao Ceu e já um delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado (...) e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos". (103)

Muitas vezes reconhecem no comportamento dos padres práticas corriqueiras de seus xamãs. Padre De Mata relatava que os xamãs só alcançavam a honra e prestígio entre os seus "após um jejum rigoroso". Lívido e extenuado, estavam prontos para a ascese. No mesmo sentido é o depoimento do padre Du Toict que, em relação aos guaranis, dizia que seus "magos mortificavam o corpo e jejuavam". Em algumas regiões, aqueles que se dedicavam à feitiçaria conservavam-se castos. Não é improvável que logo tenham associado os padres, castos e verdadeiros jejuadores, aos seus pajés, como Montoya, escandalizado, foi obrigado a reconhecer.

Todos os recursos inventariados pelos jesuítas - os castigos, a humilhação, a desmoralização, a pedagogia do medo - foram recursos sofisticados para a catequese. No entanto, conforme procuramos demonstrar na análise da documentação, todo esse breviário de conversão, baseado nas promessas apocalípticas e do Juízo Final, fez com que o papel do pajé fosse, então, mais urgente. A comunidade deslocou para o jesuíta o lugar devotado aos seus feiticeiros. O que nos parece é que o significado religioso, e, portanto, social para os índios não se fendeu. Houve, assim, entre o padre e o gentio, uma leitura treslada, às avessas: para o jesuíta ocupar o espaço do pajé implicava o reconhecimento coletivo do índios de outras questões. Implicava, por excelência, a negação da "mentira" que o pajé encarnava. Por outro lado, na perspectiva do indígena, o padre passava

a ocupar um lugar que não deixou de existir: o lugar da pajelança, o lugar da magia. De fato, para os guaranis a crença na pajelança precedeu o pajé. Isso significava precisamente que a comunidade guarani desacreditou aqueles pajés, mas não o lugar do pajé, não o espaço da pajelança. Expressão maior disso é justamente o reconhecimento dos próprios indígenas que aclamavam os padres como grandes magos. Outro indício é o fato de os antigos pajés recorrerem aos rituais dos novos pajés. Impotentes, os padres vão assumir o que, em princípio, era o que os contrariava: a pajelança. Afinal, não é o ritual a atualização das crenças e valores sociais e religiosos? Não é no cerimonial que se reafirma a convicção na crença, que se comungam as mesmas motivações e disposição comum?

O convívio pacífico entre os jesuítas e feiticeiros impunha-se nos limites da submissão dos pajés. Como vimos, aniquilar o feiticeiro foi sempre um recurso derradeiro. O sucesso da política dos padres estava, quase sempre, em confrontar-se com eles, desmistificá-los e utilizá-los nos casos de edificação religiosa. A cada "conversão" de um pajé, significava o convencimento de centenas de guaranis. Mas, afinal, que convencimento foi esse senão fruto da ocupação do espaço da magia? Não é esse mesmo lugar que resguardava ainda seu prestígio? Motivo de litígio, ocupar o lugar da pajelança, enfim, não reafirmava a própria cultura indígena?

Essa questão, decerto, habita as fronteiras do universo simbólico dos guaranis. Por isso é muito difícil de mapear todas as implicações, mas o contraste entre a visão dos padres e dos nativos é evidente. Pulsa em toda a documentação, envolta nos meandros de muitos significados, uma tradução dos guaranis feita às avessas. Passagens

como as relatadas, no mínimo, recolocam novos dilemas sobre a experiência missioneira. Matéria de consenso para os historiadores, os recursos da Companhia para a subjugação foram tão extraordinários que alcançaram seu objetivo. A resignação dos guaranis ficou patenteada; vencidos pelo medo e castigo foram, por isso, vítimas da aculturação. Mas talvez não seja agora arriscado supor que toda a eficácia desses recursos tenha sido treslada pelos indígenas, ironicamente colocada no convívio aparentemente harmonioso entre duas realidades tão díspares, entre culturas tão diferentes. É, possivelmente, essa distorção, esse desalinhamento nas leituras dos jesuítas e guaranis que favoreceu a aceitação dos padres, como vimos, através da sua aproximação com os caciques, e, no segundo momento, reafirmada pelo espaço da pajelança que os curas passam a ocupar.

CAPÍTULO III

NOTAS

- 1 - Sobre as Constituições e Exercícios Espirituais veja Willians Bangert, S. J. **História da Companhia de Jesus**. São Paulo, Loyola, s/d. A autoridade e jurisdição se concentrariam fundamentalmente na Congregação Geral, uma espécie de assembleia de delegados da Ordem. Constituída basicamente pelos Provinciais e dois padres Professos de cada região ou Província, elegeriam o Geral, ofício vitalício e investido de poder para nomear os Superiores locais. Dentro dessa estrutura, seus membros se distinguem em graus. Os noviços escolásticos são os sacerdotes ou aqueles que ainda se preparam para esse ofício. Após o noviciado, pronunciam os votos simples e perpétuos da religião, seguido de uma formação intelectual e espiritual, chamada de "*Terceira Provação*", em que assumem os últimos votos. Aqueles que se distinguiram por grande capacidade e virtudes invejáveis faziam os votos solenes e assumiam a responsabilidade de seguirem para qualquer parte do mundo, onde quer que o Papa os enviasse. Esses são conhecidos como Professos. Os que se limitam a se consagrarem pelo voto simples são os Coadjuutores Espirituais. Há também os que não se destinam a receber a consagração da Ordem e devem se ocupar das tarefas temporais como a cozinha, a mecânica, a tecelagem, olaria, a lavação entre outras.
- 2 - **Apêndice Documental**, op. cit., vol. I, op. cit., pp. 572/573
- 3 - Cf. William Bangert, op. cit., p.
- 4 - Roberto Gambini. **O espelho índio**. Rio de Janeiro. Espaço e Tempo, 1988, p. 106
- 5 - **Apêndice Documental**, p. 571
- 6 - id. *ibid.*, p. 580.
- 7 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 148
- 8 - id. *ibid.*, p. 264
- 9 - id. *ibid.*, p. 547
- 10 - **Apêndice Documental**, op. cit., Vol. II, p. 552.
- 11 - id. *ibid.*, p. 579
- 12 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 147/148
- 13 - **Primeva Catechese**, op. cit., pp. 135/136 **Documentos para la Historia**, op. cit., p. 351
- 14 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 562

- 15 - id. *ibid.*, p. 541
- 16 - **Apêndice Documental**, p. 583
- 17 - id. *ibid.*, p. 581; **Primeva Catequese**, op. cit., p. 120
- 18 - **Carta Jesuítica**, vol. I, XIV, p. 148
- 19 - **Apêndice Documental**, op. cit., p. 50
- 20 - **Primeva Catechese**, op. cit., p. 140
- 21 - **Apêndice Documental**, op. cit., p. 598
- 22 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 740
- 23 - id. *ibid.*, p. 673
- 24 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 59
- 25 - "*(...) um pecado comum e antigo de emborracheria (...) e os alcaides andaram tão alerta que só um borracho cogieron a quem muito bem acoitaram e meretam no cepo (...)*". **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 33 *(...)* e *vendo que não havia ordem de emendar-se para ter mais força para corrigi-los fiz muitas vezes diversas comparações nos sermões e um dia chamamos aos alcaides e caciques juntos disse-lhes que queria saber seu sentimento sobre a borrachera e também como havíamos de corrigir e castigar aos borrachos (...)* *hablaram bien particularmente um cacique de muita capacidade dixo maravilhas afeando o vicio (...)* *com isto e alguns castigos (...)*". **Documentos para la Historia Argentina**, pp. 85/86
- 26 - id. *ibid.*, p. 291
- 27 - id. *ibid.*, p. 275
- 28 - **Apêndice Documental**, op. cit., p. 529
- 29 - id. *ibid.*, pp. 577/578
- 30 - id. *ibid.*, p. 529
- 31 - id. *ibid.*, p. 595
- 32 - Pablo Hernández, op. cit., p. 115
- 33 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 291
- 34 - Pe. Antônio Sepp. **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980, p. 149
- 35 - id. *ibid.*, p. 149

- 36 - id. *ibid.*, p. 56
- 37 - Pablo Hernández, *op. cit.*, p. 55
- 38 - **Apêndice Documental**, p. 597. Hernández, *op. cit.*, p. 90
"Acudieron con mucho cuydado los Yndios esta quaresma a las cosas de su alma: entrando con mucha frecuencia los miercoles y viernes a la disciplina y exemplo que se les quenta afin de que sepan alguna penitencia por sus pecados porque nunca ellos ni sus antepasados tubieron algun rastro desto, ni aun cosa q. lo parecieses en su gentilidad, ni aun sabido jamas q. cosa sea azote: tanto que ni aun a sus mismos hijos nunca los castigan, ni saben que es tocarles al pelo y mucho menos para consigo mesmos: y assi al principio se reian destas cosas quando les diziamos q. era menester hazer penitencia de sus pecados y azotarse para q. Dios se los perdonasse". Coleção de Angelis, vol. III, p. 57
- 39 - *"Carta Ânua do Pe. Antônio Ruiz de Montoya, Superior da Missão do Guaira, dirigida em 1628 ao Pe. Nicolau Duran, Provincial da Companhia de Jesus"*, In: **Manuscritos da Coleção de Angelis**, Vol. I, *op. cit.*, p. 259
- 40 - *"Carta Ânua do Pe. Nicolau Duran em que dá conta do estado das reduções da Provincia do Paraguai, durante os anos de 1626 e 1627"*. In: **Manuscritos da Coleção de Angelis**, Vol. I, *op. cit.*, pp. 203/204. Essa carta está publicada parcialmente e diz respeito às reduções do Guaira. Essa mesma carta está impressa integralmente em **Documentos para la Historia Argentina, Cartas Ânuas de las Provincias del Paraguay, Chile e Tucuman, de la Companhia de Jesus (1615 - 1637)**, tomo XX, pela Faculdade de Filosofia y Letras. Quando for o caso, recorreremos a essa publicação, fazendo a devida menção.
- 41 - *"Carta Ânua do Pe. Antônio Ruiz de Montoya (...)"*, *op. cit.*, p. 266. Sobre o conceito de pajé ver, **Documentos para la Historia Argentina**, *op. cit.*, p. 297 *"Mas Satanás que nesta terra tanto reina, ordenou e ensinou aos feiticeiros muitas mentiras e enganos para impedir o bem das almas, dizendo que com a doutrina que lhes ensinavamos os traziamos á morte. E si adoecia, diziam-lhe que tinha anzdes no corpo, facas ou tesouras, que lhe causavam aquella dôr; e fingiam que lhás tiravam do corpo com suas feitiçarias"*. **Cartas Avulsas**, V, *op. cit.*, p. 104
- 42 - *"Carta Ânua do Pe. Nicolau Duran (...)"*, **Documentos para la Historia Argentina**, *op. cit.*, p. 207 *"Além disto ha entre elles grandissima gentildade e muitos errores, e de tempo em tempo se levantam entre elles alguns que se fazem santos e persuadem aos outros que entram nelles espiritos que os fazem sabedores do que está por vir. Tambem cuidam que estes lhes podem dar saude. De maneira que somente porque lhes ponham as mãos lhes dão quanto elles pedem. tambem cuidam que lhes podem dar victoria. Estes fazem umas cabaças a maneira de cabeças, com cabellos, olhos, narizes e bocca e com muitas penas de côres que lhes apegam com cera compostas á maneira de lavoires e dizem que aquelle santo que*

tem virtude para lhes podervaler e negligenciar em tudo, e dizem que falla, e á honra disto inventam muitos cantares que cantam diante delle, bebendo muito vinho de dia e de noite, fazendo harmonias diabolicas (...) Têm para si que seus santos dão a vida e a morte a quem querem". **Cartas Avulsas**, IX, op. cit., p. 124

- 43 - "metidos por rincones y montes donde se meten muchos huyendo del Santo Bautismo, ynducidos por los hechicheros, que les persuaden se an de morir luego en recibiendo (..) ". **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 81/82
- 44 - **Cartas Avulsas**, XIV, op. cit., p. 156
- 45 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 125 "os feiticeiros assacam-lhes mil raivas e muitas mentiras pera os perverter, prégando que nós os matamos com o Bautismo, e provam-lho, porque muitos delles morreram". (...) Desta grande mortandade tomaram os outros ocasião, por persuasão dos feiticeiros, a fugirem dos padres, dizendo-lhes que lhes botavam a morte, e a temerem-nos, e por medo fizeram quanto lhes pedem". **Cartas Avulsas**, XIV, op. cit., p. 155; XXIII, pp. 208/209
- 46 - **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 85/86
- 47 - id, *ibid.*, pp. 266 **Documentos para la Historia Argentina**, p. 144
- 48 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 290.
- 49 - "As aldeias regem-se cá pelas velhas feiticeiras e com ellas se toma o conselho de guerra. e si ellas quizessem persuadir ao mais a que viessem á doutrina, sem dúvida que se fizera mais proveito e houera mais numero de Indios; mas é tudo pelo contrario, que totalmente estrovam a que não ouçam a doutrina e sigam nossos costumes". **Cartas Avulsas**, XX, op. cit., p. 186
- 50 - **Primeva Catechese**, op. cit., p. 105
- 51 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 294/295 O pajé Tayubay (um dos responsáveis pela morte do padre Cristóbal) conjurou-se contra os padres. Estes que consideraram ser "prudente no irritarlo con penas sino ganar lo con bienes. Contentó con tenerlo un dia recluso en um aposento, como dando hospitalidad amigablemente, de donde se le escapó" e pregando que os padres vieram "para pertubar la paz, dividiendo los mismos indios en bandas, reprobando las costumbres voluptuosas de sus antepassados y quitándoles todo lo que queria con toda esta habladuria". **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit. p. 560
- 52 - "Décima quarta Carta Anua onde se relaciona todo o acontecido nos anos de 1635 a 1637", In: **Documentos para la Historia Argentina**, tomo XX, op. cit., pp. 734/735/736. O Pe. Tomas fez perseguir e reprender os feiticeiros e, numa prática, cheia de ameaças, fez com que rejeitassem publicamente suas artes diabólicas, "ajudado pelos muchachos que não o deixavam a gritos viver sossegadamente,

dando-lhes vaias com mil vitupérios até que detestassem sua maldade". Documentos para la Historia Argentina, op. cit., p. 297
 Sobre outras resistências, op. cit., pp. 363/735 Ao pajé Yeguacoporu "comenzó a gritar que era el hijo del sol, y estaba en trato familiar con él, y que se le había entregado a su poder todos los hombres, peces, aves y todo lo creado, siendo él el dueño da tierra". Foi preso, maltratado e encarcerado. *Documentos para la Historia Argentina, op. cit., p. 585 "También mostraron los neófitos su firmeza de carácter al despreciar las artimañas de los hechicheros a los cuales perseguieron con toda energía, haciendo una verdadera caza de ellos, buscando como a fieras, por los montes más apartados e inaccesibles, dándoles una buena paliza, antes de entregar-los al padre". Documentos para la Historia Argentina, op. cit., p. 606*

- 53 - id. *ibid.*, pp. 574/575/578/580/581 O padre Tano reservou uma hora para explicar os divinos mistérios e depois de haver "examinado toda a gente", e expando o pajé, todos respondiam ao inquério do padre que eles eram "facinoras", "haraganes", "mortais", que não querem ganhar a vida com o trabalho honrado, explorando a ignorância dos seus seguidores. Foram depois açoitados, "a relucir com general aplauso". *Documentos para la Historia Argentina, op. cit., p. 580*
- 54 - "*Duodécima Carta do Pe. Nicolau Duran (...)*", *Documentos para la Historia Argentina, p. 270*
- 55 - id. *ibid.*, pp. 280/281
- 56 - id. *ibid.*, p. 351
- 57 - Cf. Blasquez. Carta 43 (1566) Apud: Roberto Gambini, op. cit., p. 171
- 58 - *Apêndice Documental, op. cit., p. 584*
- 59 - "*Primeira Instrução do Pe. Torres para o Guaíra (1609)*". In: *Apêndice Documental, p. 584.*
- 60 - *Documentos para la Historia Argentina, op. cit., pp. 625/626*
- 61 - id. *ibid.*, pp. 707/708
- 62 - *Primeva Catechese, op. cit., p. 105*
- 63 - Blas Garay, *El comunismo de las misiones: la revolución de la independencia del Paraguai*. Assunción, Instituto Colorado de Cultura, 1975. pp. 42/43, 76/77.
- 64 - Branislava Susnik, *El índio colonial del Paraguai*. Assunción, Museu Etnográfico "Andrés Bärnero", 1965, pp. 208/209. Apud: Arno Kern A., op. cit., p. 57

- 65 - Regina Gadelha, **As missões jesuíticas do Itatim (Estruturas Sócio-Econômicas do Paraguai Colonial - séculos XVI e XVII)**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980. pp. 103/104
- 66 - Cf. Blas Garay, *op. cit.*, p. 83
- 67 - Cf. Clovis Lugon, *op. cit.*, p. 95
- 68 - Cf. Arno Kern, *op. cit.*, p. 59. François Sagot, **Le communisme au nouveau monde**. Paris, Laorese, 1900, p. 59. Apud: Arno Kern, *op. cit.*, p. 59. A disciplina era mais rigorosa dentro do ponto de vista social e coletivo que individualmente, defende os autores. pp. 59/60
- 69 - **Documentos para la Historia Argentina**, *op. cit.*, pp. 751/315/316 Sobre a aparição do demônio nas missões: "*I porque o demonio quiere siempre ter testigo de nras acciones una noche como a las once se puso junto a mí pegado al fuego (...) desaparecio luego sin dejar em mi rastro de temor, antes mui grande animo y fervor (...) Frossegui mis exercicios. Documentos para la Historia Argentina, op. cit., pp. 346/347/349 "Era una especie de milagro, que entre tantas defunciones de parientes y amigos, no se oyese lllantos y gemidos, cosa antigamente muy ordiaria en al muete de los suyos. Era esto un efecto de la advertencia del padre de que semejantes quejas y lagrimas exageradas eran cosa supersticiosa y completamente inutil a los difuntos. Ahora se preparaban bien para morir cristianamente, procurando con tiempo una buena confesion, en la cual se acusaban hasta de las faltas más insignificantes y ésto con gran dolor y arrepentimiento". Documentos para la Historia Argentina, op. cit., p. 681/682*
- 70 - *id. ibid.*, p. 608 **Documentos para la Historia Argentina**, *op. cit.*, p. 696/p. 608
- 71 - *id. ibid.*, p. 614 A recomendação era de que "*Tengan libros del Bautismos y Casamientos y á su tiempo sienten todos los de confesion aparte, y hagan su señal cada año que se confiesan: y en el mismo libro pueden hacer catálogo general de toda la gente por sus parcialidades, caciques, marido, mujer é hijos (...)*". **Apêndice Documental**, vol. I, *op. cit.*, pp. 583/686
- 72 - Cf. Jean Delumeau, **O medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 221 "*Logo que aqui chegámos, comecaram muitos a se apartar de suas mancebas, e de outros pecados: parece-me que foi por medo, por lhes parecer que traziamos poder para os castigar". Cartas Avulsas, op. cit., p. 108 "Estão agora os Negros tão medrosos, que qualquer jugo de bem viver que lhes fôr posto o aceitarão, ainda que seja por temor e medo dos Brancos". Cartas Avulsas, op. cit., p. 106 "Estão espantados de ver a magestade com que entramos e estamos, e temem-nos muito, o que tambem ajuda". Carta do Brasil, op. cit., I, p. 75*
- 73 - **Coleção de Angelis**, *op. cit.*, pp. 262

- 74 - **Cartas Avulsas**, XII, op. cit., p. 142
- 75 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 703 Um padre se expiou com umas disciplinas por todas as aldeias, pedindo a Deus que movesse seus corações, dizendo-lhe que se castigava a si mesmo para que Deus os não castigasse. Com que *"temiam o Senhor de maneira que por estes e outros castigos se vai pondo a terra em costume que os que se querem bautizar conhecem já que, si não viverem christãmente que os castigará muito Nosso Senhor"*. **Cartas Avulsas**, XII, op. cit., p. 142 A tentativa dos guaranis de aplacar a ira divina, conforme lhes diziam os padres levou uma imensidão de crianças, mulheres e até velhos à auto-flagelação: *"Yban todas las indias con gran devocion rreçando las oraciones en vos alta pidiendo a nro sr. le perdonasse y aplacasse su ira. Salieron muchos indios disciplinandose con prosetas de puas, derramando arroyos de sangre q. todo causaba devocion"*. **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 177/178
- 76 - **Cartas Avulsas**, XII, op. cit., p. 142 **Primeva catechese**, op. cit. p. 104 *"Estas mesmas calamidades y trabajos parece les arraiga mas en la fe y les abren los ojos para q. conoscan mas y mas a su criador acudiendo a el por remedio en todos ellos"*. **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 42
- 77 - **Documentos para la Historia Argentina**, p. 719
- 78 - **Apêndice Documental**, op. cit., pp. 567/568 *"Aquela santa semana é consolo ver o silêncio e devoção e frequencia em visitar as Igrejas e Cruzes (...) acoitando-se uns, outros levando cruces pesadas"*. **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 153 Na redução dos Apóstolos São Pedro e São Paulo, os catecúmenos, com grande esmero, aplicavam *"penitencias corporales e confesiones muy prolijas"*. **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 674 *"para guardar la santa pureza les sirven las mortificaciones corporales. Los hombres se azotan en la cuaresma tres eces cada semana y durante el año los viernes por la noche en la iglesia todos juntos mientras que las mujeres se disciplinam secretamente, encerradas en su casa. Hasta la chicas están aficionadas a la penitencia, q. al volver de seus labores se escondem para azotarse ocultamente"*. **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 719
- 79 - Cf. Roberto Gambini, op. cit., p.
- 80 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 57
- 81 - As considerações aqui feitas se basearam no texto de Paula Montero, **Magia e Pensamento Mágico**. São Paulo, Ática, 1986 Sobre essa questão Roberto Cardoso de Oliveira, retomando Lévi-Strauss, afirmou: *"a crença em um determinado xama e, por conseguinte, a legitimação dos poderes de tal ou qual xamã, só se sustentam por essa sorte de substrato cultural, constituído por certos "hábitos mentais" ou representações coletivas"*. op. cit., p. 42

- 82 - *"Carta Anua do Pe. Nicolau Duran (...)"*, In: **Documentos para la Historia da Argentina**, pp. 242/243. *"porque muito se admiram de como sabemos ler e escrever e têm grande inveja e vontade de aprender e sesejam ser christãos como nós"*. **Carta do Brasil**, op. cit., IV, p. 92
- 83 - Maxime Haubert. **Indios e Jesuítas no Tempo das Missões**, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 167. Essa descrição se encontra originalmente na obra **A Conquista Espiritual** do Pe. Ruiz Montoya, publicada pelos **Anais da Biblioteca Nacional**, Vol. VI (1878 -1879), Rio de Janeiro, pp: 196/197 Outra passagem curiosa a esse respeito: *"porque muito se admiram de como sabemos ler e escrever e têm grande inveja e vontade de aprender e desejam ser christãos como nós"*. **Carta do Brasil**, op. cit., IV, p. 92
- 84 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 266
- 85 - **Cartas Avulsas**, XX, op. cit., p. 188
- 86 - **Cartas Avulsas**, XXIII, op. cit., p. 208; **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 523
- 87 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 57 Quando os remédios não bastavam, procuravam garantir o maior deles: o reino dos céus. Daí a compulsão em batizar prontamente os enfermos, para que fossem recebidos como filhos de Deus: *"no les pudo acudir a todos con remedio para la salud del cuerpo, pero a ninguno faltaron los del alma y assi murieron todos recebidos los Sacramentos con prendas de su salvacion"*. *"por medio del Santo bautismo con el qual y con la palabra de Dios, que continuamente se les predica se vienen a hazer aptos y capaces de los santos sacramentos y por ellos de la bienaventuranza, la qual sin duda peeblan cada dia tantos como mueren hechos ya hijos de Dios"*. **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 33/42
- 88 - **Apêndice Documental**, op. cit., Vol. II, p. 553.
- 89 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 112
- 90 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 606
- 91 - id. *ibid.*, p. 169. Os pajés, pressionados, também faziam suas ameaças. No povoado de Maracanã, "principal de boa condição e que era amigo de ouvir bem a palavra de Deus", chegou um seu "preposto" , "era um homem muito falso" , "inculcava-se como sendo deus fautor do céu e da terra, produtor das cousas que servem de alimento, e que punia com fome e miseria aos que o mettiã a bulha".
- 92 - **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 75/76
- 93 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 264. *"como les dezimos q. no sucede nada acaso, sino con particular consejo y providencia de*

Dios; se vienen a persuadirse q. es assi y a tener algun temor de Dios". Coleção de Angelis, vol. III, pp. 78/79

- 94 - Coleção de Angelis, vol. III, p. 151
- 95 - Coleção de Angelis, vol. III, p. 53,54; Haubert, op. cit., pp. 113/114
- 96 - "*Décima quarta Carta Ânua (...)*", *Documentos para la Historia Argentina*, p. 677. "Imbae" ou "Mbae" quer dizer fantasma. Funda-se a superstição na crença de que existe um fantasma, chamado *Ybitipo* ou *Ybitipidia*, que grita das profundezas do abismo. Para calar seu alarido, dão-lhe comida. Outro fantasma é o "curupu" ou "mbae", que significa "duende". Conta a lenda que ele era uma criança com figura humanizada, de cabelos dourados sedenta por maiz verde e carne. Cf. "*Carta Ânua de Pe. Antônio Ruiz Montoya (...)*", op. cit., pp. 272/273. A descrição do principal Miguel Atiguaya está na obra *A Conquista Espiritual* do Pe. Ruiz Montoya, In: *Anais da Biblioteca Nacional*, Vol. VI (1878 - 1879), op. cit., pp. 122/123. O pajé acusa os padres de serem "imbae", fantasmas, que vieram àquelas terras para "*apartar a los indigenas de las costumbres de los antiguos y a quitarles todas das diversiones, y con ellas toda paz y tranquilidad*". *Documentos para la Historia Argentina*, op. cit., p. 678
- 97 - Coleção de Angelis, vol. III, p. 106
- 98 - "*Décima quarta Carta Ânua (...)*", In: *Documentos para la Historia Argentina*, p. 574 "*Tem grandes fervores e mortificações, que em alguma cousa vos querem arremedar a vós...*" *Cartas Avulsas*, XIV, op. cit., p. 156 "*Este feiticeiro, vendo o credito que os Padres tinham com o Gentio, dizia que era seu parente e que os Padres diziam a verdade e que elle já morrera e passara desta vida e tornara a viver como diziam os mesmos Padres, e que portanto cressem nelle, pedindo-lhe suas filhas e davam-lhas*". *Cartas Avulsas*, XII, op. cit., p. 144 "*Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, sinão que não têm com que se cubram como nós, e este o inconveniente têm. Si ouvem tanger á missa, já acodem e quanto nos vêm fazer, tudo fazem, assentam se de giolhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao Deu e já um dos Principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado (...) e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos*". *Carta do Brasil*, op. cit., I, p. 72
- 99 - Coleção de Angelis, vol. III, p. 118
- 100 - id. ibid., p. 574
- 101 - Coleção de Angelis, vol. III, p. 108 *Documentos para la Historia Argentina*, op. cit., p. 759
- 102 - *Cartas Avulsas*, XII, op. cit., p. 144
- 103 - *Cartas do Brasil*, op. cit., I, p. 72

* **encomienda** - é a concessão a um particular, pela autoridade administrativa e política, de um conjunto de direitos públicos, sobretudo de ordem financeira. O beneficiário desfruta da cobrança de impostos - "in natura" - e das corvéias em área definida. Cf. Frederic Mauro. *As origens da desigualdade entre os povos da América*. São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 26

** **mitayos e yanaconas** - A legislação espanhola previa duas espécies de prestação de serviços, baseadas na encomenda: o sistema de prestação de serviço pessoal ou "yanaconato" e a de prestação de tributo ou "mita". Ao aceitarem a "vassalagem", imposta pelos espanhóis, tornavam-se os índios imediatamente súditos reais, considerados juridicamente livres. Como tal, ficavam sob a égide da Real Coroa espanhola para serem protegidos, doutrinados e policiados. Sob essa condição é que eram dados em encomenda ao colono espanhol, por tempo determinado, pois as encomendas não eram hereditárias. Cf. Maria Regina A. F. Gadelha. *As Missões Jesuíticas do Itatim*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980, p. 104

*** **malocas** - investidas dos bandeirantes ou espanhóis contra as missões.

**** **Alguacil Mayor** - A organização político-administrativa das missões acompanhava a estrutura espanhola de "Cabildos" que traçavam uma hierarquia: Corregedor ou a autoridade civil superior; Alcaldes, segunda autoridade; "Alcaldes de hermandad" desempenhavam, no campo, a mesma autoridade dos Alcaldes; Alferes Real ou o depositário do estandarte; Regidores, Alguacil Mayor, encarregado de executar as ordens do Cabildo ou da Justiça; Secretario, relator dos acordos e despachos; Mayordomo, auxiliar dos fiscais e zelador da comunidade.

***** **miseria** - Chamavam-se em, Direito Natural, "pessoas miseráveis" os que, pela miséria, padecem e, pela impossibilidade de remediarem eles mesmos ou precaver seus danos, excitam naturalmente à compaixão: os pobres, viúvas, donzelas órfãs, enfermos, velhos decrepitos - para tais pessoas há leis especiais e privilégios de proteção e defesa. Cf. Hernández, op. cit., p. 55

CAPÍTULO IV

MISSÃO SEM MAL

I -

As missões ou reduções coloniais (1) foram, ao seu tempo, um modelo de aldeamento próprio para os nativos da região. Recurso usado por muitas ordens religiosas na catequese dos nativos e apoiado pelas instâncias administrativas do estado, as missões ou reduções tiveram significados muito próprios para cada um dos envolvidos nesse grande empreendimento. O próprio termo já denota isso e pode ser um ponto de partida. Frequentemente, missão e redução assumiram, nos textos históricos, um sentido bem próximo quando não idênticos. Usados em um sentido universal e tão pouco crítico, as palavras missão e redução perderam suas particularidades. No entanto, parece ser possível distingui-las, carregadas que são de uma conotação própria.

A palavra "missão", de forma geral, esteve sempre associada à idéia eclesiástica de "ser enviado", com a finalidade de evangelizar o gentio no Novo Mundo. De forma diferente, a "redução" explicita um caráter administrativo e estratégico da Coroa, ligado ao propósito de reunir os nativos em povoados organizados e controlados. (2) Talvez aqui já se possa afirmar que pela própria conotação dos termos, havia uma nuance no sentido dos aldeamentos: um temporal, outro espiritual,

isso quando não estiveram combinados.

Essa dupla face dos aldeamentos se prestou, por essa razão, a um debate em torno do seu sentido real. Tal discussão repercutiu nos trabalhos dos historiadores, gerando uma dissonância sobre o propósito das aldeias. Justamente porque os povoados de nativos representavam interesses distintos, a historiografia incorporou, na maioria das vezes, uma daquelas perspectivas. Assim, seguindo essa mesma lógica, as posições sobre o sentido dos povoados também foram contraditórias.

Para a Coroa, as missões, então promovidas pela Companhia de Jesus, constituíram um modo pelo qual se controlaria certas regiões fronteiriças, sobretudo naquelas onde seu poder político não tinha mediações para exercer a hegemonia sobre a população indígena. Além disso, a falta de suporte militar espanhol na região favoreceria a criação de um exército guarani, protegendo como um escudo o flanco aberto ao sul na disputa portuguesa, transformando-se em um Estado-tampão, como argumenta Adorno Kern.⁽³⁾ Por isso não é fortuita a justificativa da Coroa para a chegada dos primeiros jesuítas. Na impossibilidade de controlar a massa dispersa de gentio pelos montes, a proposta da Companhia de Jesus de criar aldeamentos apropriados para a catequese dos nativos vinha a contento dos interesses administrativos. Assim, o seu papel estaria nos estreitos limites dos interesses da própria Coroa.

Enrique Dussel, em um artigo convidativo, também compartilha dessa visão. Afirmava que o modelo reducional *"foi antes um modelo viável de adaptação à situação colonial, da cristandade hispano-americana da época, nos estreitos limites que lhe permitia o Estado das Índias"*. Pela necessidade que tinha o padroado dos serviços das

missões, a Coroa concedeu-lhes algumas prerrogativas, mas que em momento algum implicou autonomia.⁽⁴⁾ Seja como for, para esses autores, a Coroa espanhola percebeu as missões como uma estratégia para assegurar o domínio e controle sobre a vastidão dos indígenas. Tal empreendimento, na impossibilidade do controle exclusivo da Coroa, foi delegado à Companhia de Jesus, reafirmado no papel exercido pela ordem na conversão cultural e religiosa dos nativos.

Se para o acomodamento da situação colonial era necessário o domínio sobre a massa de nativos, os préstimos das ordens religiosas na catequese era visto, pelo menos em um primeiro momento, com bons olhos pela administração colonial e, sobretudo, pelos colonos. Para os colonos "crioullos" as missões tiveram um sentido bem peculiar. É que para eles, o interesse nos aldeamentos se pautava pela possibilidade de garantir uma mão-de-obra, então disponível nas missões. Pela evangelização dos nativos, favorecer-se-ia a sujeição dos indígenas à "encomienda". Nessa perspectiva, a tarefa das ordens religiosas era reduzir os nativos para atender às demandas dos colonos. Esse teria sido o caso dos franciscanos, carmelitas e mercedários, com uma produção econômica extrativista, estreitamente voltada para os interesses dos colonos.

Por isso, para alguns autores, o regime de reduções no Paraguai também se instaurou, a partir do final do século XVI, com o objetivo de amenizar os conflitos e possíveis confrontos entre espanhóis e nativos.⁽⁵⁾ Assim, o sentido de redução e missão se conjugariam. Essa é a opinião também esposada por Maxime Haubert, para quem a fixação dos índios em comunidades também serve aos interesses do colonato e da Coroa. Dessa forma, a Companhia de Jesus visava ao

duplo objetivo: colocá-los sob o jugo permanente da Igreja e do Estado. (6)

Entretando, para outros, deve-se levar em consideração que as ordens religiosas não se prestaram ao papel de meros agentes da administração colonial e nem mesmo atendeu à demanda dos colonos. Isso porque havia nuances no enfoque e sentidos bastante dissonantes do papel das missões para as próprias ordens. Se algumas ordens se sujeitavam a um maior grau de vinculação com o projeto colonizador da Coroa e dos interesses dos colonos, e estavam a seu serviço, outras teriam se negado a isso. Nem todas as ordens religiosas associaram o trono ao altar, num acordo estreito e íntimo: acordo muito distante, por exemplo, do propósito da Companhia de Jesus. Extremando essa posição, mais uma vez, Clovis Lugon, o grande defensor do papel exercido pela Companhia, não se intimida em reconhecer nas missões o "*princípio da comunidade*", baseado no "*espírito da amizade*", "*reduzindo ao mínimo o sentimento de coerção*". (7) Lugon procura, com tais colocações, opor-se à idéia de que o sentido das reduções foi o de um cativeiro dissimulado, pela exploração sistemática que os índios sofreram.

É Melià quem procurou redirecionar a questão, enfatizando outro viés. Assinala que, independente dos acordos existentes ou não entre a Companhia e a Coroa, o que importou foram as transformações que os missionários imprimiram na comunidade guarani. As missões teriam significado um reduto para a transformação, no limite, do ser indígena:

"A redução tem um caráter totalizante e suas conseqüências serão irreversíveis em todas as ordens. A redução perturba a ecologia tradicional, traz uma nova morfologia social, dispõe do espaço urbano segundo intenções precisas, modifica o sistema de parentesco. (...) Não há dúvida de que a redução pretende mudar o ser guarani". (8)

Seguindo essa direção, Maxime Haubert é contundente. Se a reproduzimos é porque demonstra cabalmente o que tão enraizado está na historiografia:

"Ao perder o contexto e as formas da vida ancestral, perde a alma; é como uma matéria inerte à qual os jesuítas podem insuflar uma alma cristã. A forma da aldeia a que os índios dão um valor místico foi modificada. (...) Todas as funções sociais foram modificadas: a economia, as relações intertribais, o sistema de prestígio e de autoridade, as relações entre idades e sexo, as regras de parentesco e casamento. Nenhuma possibilidade de escolha foi deixada (...)" (9)

Enfim, para os tantos significados das missões, aldeamento e luta armada, aldeamento e trabalho compulsório, aldeamento e utopia, aldeamento e integração, o tema das missões é vasto e se presta a muitos desdobramentos. De qualquer forma se havia divergência no propósito da Companhia de Jesus, não houve discordância no ponto fundamental: a liberdade indígena se opunha ao projeto religioso, administrador ou do colono. Talvez, por essa razão, o sentido das reduções acabou por se confundir ou se combinar com o sentido das missões. Os povoados de guaranis transformaram-se em uma alternativa

viável tanto para colonos como para a Coroa (pelo menos no que se referia ao controle e à segurança na permanência dos índios nas missões jesuíticas) ao mesmo tempo em que se prestou ao projeto de catequese da ordem.

Entretanto, em todos eles, não entrevemos um sentido muito importante. Aquela que deve ser também buscado, aquele que expresse as motivações dos nativos a se reduzirem, enfim, o sentido dos aldeamentos para os guaranis. Afinal, como entender que milhares de nativos tenham "aceito" ou se "acomodado" em uma situação reducional? Como explicar que os nativos tenham se sujeitado a tal experiência? A atitude dos indígenas só pode ser entendida quando confrontada com as situações históricas e culturais desfavoráveis a que estavam sujeitos naquele momento.

Há de se colocar tais questões, portanto, no seu momento histórico, ou seja, o momento em que os indígenas, pressionados pelos interesses encomendeiros dos espanhóis de um lado e recrutados nas razias portuguesas dos paulistas, por outro, ainda se viram ameaçados pelas epidemias, doenças e a fome, então generalizadas naquela época. A tudo isso os indígenas responderam, buscando alternativas para garantir a sobrevivência, seja material seja cultural. É nesse contexto que procuramos buscar o significado das missões para os índios guaranis.

Foram as missões da América hispânica, em especial aquelas dos guaranis, levadas a cabo pelos jesuítas, que floresceram e se tornaram o protótipo do modelo evangelizador. É com a Companhia de Jesus que tal projeto se consolidou. Para os jesuítas, a missão era uma necessidade, o lugar em que o índio se despojava de sua cultura para

conhecer e adotar o cristianismo através da conversão. Era uma estratégia de adaptação e integração à doutrina cristã. Era adaptação porque o objetivo da missão era, enfim, informada pelo propósito da catequese, procurando articular as virtudes e defeitos do gentio, propondo-se preservar aquelas e combater estes, em nome do cristianismo. Era integral porque deveria assumir a vida dos nativos em sua totalidade: o trabalho, a família, a educação, e, sobretudo, a religião. Era, assim, antes um modelo viável de adaptação à vida cristã, mais que uma adequação à situação colonial hispano-americana da época.

Justamente por isso, tal "empresa" exigiu dos missionários grande esforço. Se a vinda dos padres foi vista com bons olhos, porque se prestariam a preparar os nativos para a vida produtiva, não foi bem isso que boa parte dos colonos tiveram como resposta. Logo no início, os jesuítas se confrontam com as intenções dos colonos. A Companhia de Jesus defrontava-se com a opinião disseminada pelos espanhóis de que os indígenas eram incapazes e deveriam ser alijados do seio da Igreja. Tal era a oposição dos colonos que, havendo os padres da Companhia se determinado em dar a comunhão sagrada aos indígenas, *"se levantou um grande alarma por ser essa uma novidade nunca vista antes que muitas pessoas, ainda que piedosas e de caráter consideravam uma injúria"*. (10)

De fato, essa polêmica antecede a época da fundação das missões. Já em 1535, o Papa Paulo III, correspondendo-se com o bispo Julián Garcés, refere-se a esse embate com os espanhóis, sobretudo, com os encomendeiros:

"Ahora es preciso hablar contra aquellos que hemos averiguado que juzgan siniestramente los indigenas, y refutar la vanísima opinión de los que tachan de incapazes y los culpan afirmando que deben ser arrojados del seno de la Igreja". (11)

Esse é o motivo pelo qual Paulo III, em seu terceiro ano de pontificado, expediu uma bula dirigida a todos os fiéis, resguardando que não haveriam de se fazer distinções, considerando que *"todos são capazes de receberem a doutrina cristã"*. Com essa medida, precavia os fiéis da cobicia e avidez dos *"satélites sujos"*, como designou os colonos encomendeiros. Criticando asperamente os espanhóis, o papa alegava que, sob o pretexto de os índios não serem considerados capazes, os encomendeiros, com prontidão, se levantaram contra os nativos para privá-los da liberdade e dos seus bens.

A bula pregava, ainda, que o gentio não haveria de ser reduzido pela escravidão e que *"quanto contra ele se fizesse írrito e vão tornar-se-ia"* já que, conforme anunciava o papa, *"pela predicacão da palavra de Deus, o gentio seria convidado a abraçar a fé de Cristo"*. Para reprimir a ousadia daqueles *"ímpios homens"* e preveni-los de que as injúrias e danos contra o gentio seriam punidas aos olhos da Igreja, Paulo III já havia manifestado sua disposição ao Cadernal Tavera, arcebispo de Toledo. Resoluto, determinou a excomunhão *"latæ sententiæ"* àqueles que insistissem em subjugar os índios à escravidão. (12)

Esse debate travado ao longo do século XVI, em torno de se reconhecer ou não a capacidade dos indígenas para se tornarem

cristãos, estimulou a Companhia. Às opiniões divergentes que se opunham à aspiração dos jesuítas de criarem aldeamentos com o objetivo da catequese, a ordem logo se posicionou. Para os padres, a "humanidade do gentio" se manifestava no "estado de pecado em que viviam os naturais da terra". A colônia para os jesuítas, como vimos no primeiro capítulo, era o lugar, por excelência, do pecado. Costumes dissolutos, vivendo ao bel-prazer, entregando-se com júbilo à sodomia e a outras bestialidades, eram todos vícios do gentio. Os famosos vícios da carne: o incesto com lugar de destaque, a poligamia, os concubinatos, além dos vícios da alma, como a nudez, a preguiça, a cobiça, o paganismo, o canibalismo, o xamanismo, todos pecados a serem purgados. Criou-se, assim, uma confusão de opiniões sobre a conversão.

Essas questões tornar-se-iam freqüentes: O indígena seria capaz de compreender a mensagem cristã? Teria ele racionalidade para adotar a doutrina cristã? Seria ao menos homem? Se, com efeito, fossem homens, o estado de degeneração em que se encontravam era sinal flagrante do acordo com Satanás. Eis o tema que moveu e instigou longos debates. Ainda no século XVI, Nóbrega e Anchieta, missionários no Brasil, depõem nesse sentido. No "*Diálogo da conversão do gentio*", Nóbrega discorria sobre o insucesso da catequese que só se justificava pela rudeza do gentio. No entanto, em momento algum impossibilitaria a conversão. Recorrendo a uma prática didática, muito característica dos jesuítas, Nóbrega colocava nas palavras de dois colonos a questão. Gonçalo Alvarez, ventríloquo do pensamento jesuítico, contrapunha-se ao seu interlocutor, Mateus Nogueira, para defender a viabilidade da catequese, alegando que "*os índios são homens, têm alma criada por*

Deus, embora o meio ambiente façam-na diversa". (13)

Outro argumento colocado, no Diálogo, era o princípio da semelhança e proximidade com a natureza humana, confirmado por ser Deus a origem de tudo. Assim, a mesma origem em Deus é apresentada como uma espécie de dado "a priori" sobre o qual é preciso trabalhar, transformando esta singular "inércia" em algo atuamente cristão. A obra misericordiosa, diria Nóbrega, seria a de "apoiar os sinais de Cristo nesta superfície vazia". (14) Empunhando essa bandeira, esse argumento justificava a afirmação de Nóbrega:

"Cá poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais que escrever à vontade; mas é muito necessário a virtude e zelo de que estas criaturas conheçam ao seu Criador e a Jesus Cristo, seu Redentor". (15)

Mas é Anchieta quem dimensiona esse debate, chegando ao ponto de construir uma tipologia dos indígenas, segundo seu grau de compreensão do sagrado. Para Anchieta a capacidade do gentio estava diretamente relacionada com o entendimento do sagrado. O gentio podia, assim, ser considerado esclarecido tanto quanto se dispunha à conversão. É a partir disso que Anchieta esquadrinha sua interpretação, abordada especialmente nos "Feitos de Mem de Sá".

Conforme procurou demonstrar, Anchieta partia das seguintes premissas: Os índios conheciam a Verdade e a perderam para o Demônio, vivendo em pecado daí por diante. Assim, eles seriam "conscientes" mas submetidos pelo domínio do Mal porque fizeram uma opção "racional",

ou seja, eram seres conscientes de que perderam a batalha travada com o demônio. Se a Besta reinava sobre os bárbaros, os padres logo se punham a postos para a conquista espiritual. Em uma segunda hipótese, eles seriam considerados "inocentes", apesar de viverem em pecado. "Não têm culpa" de tal estado: "jamais conheceram a Verdade" e, portanto, se a "perderam foi inconscientemente", replicava Anchieta. Daí, viverem em uma "espécie de pecado inocente". (16)

Considerando uma ou outra suposição, Anchieta reafirmava não só a "capacidade" do indígena como ainda exaltava o mérito dos ofícios da Companhia. Eliminava, pela força e lógica de seus argumentos, qualquer oposição ao projeto da Ordem: a conversão do gentio. A conversão, nesse sentido, e, por corolário, a atuação dos jesuítas, seria uma necessidade, uma condição para a redenção dos indígenas. Libertar, expiar, redimir - eis aí onde se assenta a argúcia da prática da Companhia.

Esse foi também o espírito que motivou, na América hispânica, o empreendimento da ordem. No sínodo diocesano de La Paz, celebrado em 1638, a advertência dos inacianos era contundente. A obrigação de conceder o sacramento da eucaristia aos índios, bem como a defesa da capacidade do gentio, eram recomendações que sobressaíram. Argumentavam os padres jesuítas, naquele debate acalorado, que se muitos estavam perdidos em "cosas indecentes", tais danos eram decorrentes da "falta de enseñanza". Portanto, concluíam, era imprescindível a doutrinação "para que se aparten de las ocasiones". (17)

Assim, considerados capazes, a Companhia empreenderia seus esforços no sentido de inocentar os indígenas. No domínio do Mal, a

palavra de Deus seria sua salvação. Com a graça concedida pelo "Espírito Santo aos apóstolos da Companhia", é que, pelo "sopro divino", o jesuíta acenderia a alma indígena que "de Nossa Senhora tão esquecidas tantos mil annos, nem se conheceo". Era para fazer arder o coração daqueles que, naquelas paragens, foram esquecidos pelo Senhor ou acometidos pelo satanás que a Companhia colocou-se como instrumento de redenção. Para isso, a transformação, a conversão. As missões foram justamente o caminho, a estratégia nessa "grande tarefa divina", de que os jesuítas se incumbiram:

"rescatados por su preciosa sangre de la servidumbre y esclavitud del Demonio en que antes miseravelmente perecian sin tener hombre que les valiesen hasta que vivieron los de la Compañia de Jesus que son y an siempre sus verdaderos Padres". (18)

Por isso, para os jesuítas, os aldeamentos implicavam uma atividade religiosa em que o "índio reduzido" se diferenciava, em essência, do "índio encomendado". O indígena das missões, transformado em cristão, não poderia se tornar um escravo. Assim, os jesuítas, prescindindo do sistema encomendeiro, criavam uma alternativa para os nativos, nas missões, dentro do próprio sistema colonial. Se não foram autenticamente anticoloniais, tiveram uma atuação bem peculiar e própria que, por isso, alcançou graus de contradição profunda com a consciência colonial da oligarquia "crioulla", ou seja, com os colonos encomendeiros. Essa posição dos inacianos revelava, entretanto, muito mais que o zelo e humanidade para com o gentio. Foi uma medida sem a

qual os próprios nativos jamais suportariam permanecer nas missões, como veremos adiante.

Se os primeiros contatos com os jesuítas e os espanhóis haviam seduzido os guaranis, como vimos no primeiro capítulo, o convívio traria o desencanto. O destino de milhares de guaranis não reservou senão o desapontamento. Encarcerados como escravos pelos colonos, os nativos logo perceberam o engodo. Esse é o momento em que o guarani dá uma nova conotação ao visitante, ao "ser cristão". Os índios começam a renegá-los já que passam a significar escravidão. Nenhuma estima guardavam a esse nome:

"pues no lo quieren oyr ni ser xpiaños en esta significacion porq como los cautivan y lleban a vender a los españoles, diciendoles q seran xpianos entiendan q es lo mismo ser xpianos q ser esclavos". (19)

Essa interpretação era recorrente, contava Montoya, mentor da catequese dos guaranis. Em seu Memorial, denunciava a exploração do serviço pessoal imputados aos índios convertidos. Antes mesmo das medidas de precaução dos padres contra esse cativoiro, o desencanto já havia tomado toda a comunidade. Os sacrifícios impostos pelos encomendeiros aos indígenas faziam com que as tentativas de conversão fossem insuportáveis já que o gentio vivia em liberdade enquanto os índios reduzidos, os neófitos, eram constantemente capturados e escravizados. Presa fácil para os espanhóis encomendeiros e paulistas, os guaranis das missões sofriam ataques frequentes dos colonos:

"son estos pobrecitos tan perseguidos de todos castellanos y portugueses, que es cosa que espanta: cada qual procura llevarlos para sus esclavos y servise dellos sacandolos de sus tierras, privandoles de su libertad y del bien tan cierto que gozan con los nuestros, por libertard pues a estos pobrecitos y sacarlos de sus garras para que gozen de su verdadera libertad conociendo y sirviendo con ella a su criador". (20)

Os índios não demoraram a associar que a conversão implicava sujeição. É o que admitiam os padres, pois *"gentiles vivieron con desahogo y libertad: y ya cristianos experimentaban una intolerable servidumbre"*. Assim, a excentricidade do branco, tão exaltada nos primeiros contatos, estava desmascarada. Quando notaram que os seus visitantes não faziam senão escravizá-los, desprezavam as reverências, *"deixando de chamar aos europeus de carahibas"*. (21) O escândalo era tão grande que a presença de um cristão era quase sempre causa de guerra e dissensão. Constantes denúncias eram também feitas pelos índios que, acuados, se sublevavam. Temendo serem escravizados, reagiam subitamente. Num desabafo, reconhecia:

"e dahi vem o pouco credito que gozam os Christãos entre os Gentios os quaes não estimam mesmo nada, sinão vituperam aos que de primeiro chamavam santos e tinham em muita veneração e já tudo o que se lhes diz acreditam ser manha ou engano". (22)

Os temores dos índios em relação aos cristãos faziam sentido. No Brasil, Nóbrega, em seus primeiros relatos, já denunciava a má conduta dos cristãos que passavam mais de dez anos sem se confessarem. Com desdém, se gabavam em ter muitas mulheres. Refutavam ironicamente, argüídos pelo padre, que receberam licença do Arcebispo, para o desaponto do futuro Provincial. Fazendo-se "cães" e não cristãos verdadeiros, os *"colonos só praticavam o desacato, o assassinio, o roubo, o engano"*, protestava Nóbrega. Não só desmoralizavam o cristianismo com seus atos obscenos e imundos como ainda aliciavam o gentio, estimulando-os a vender suas mulheres e crianças quando a eles não se juntavam nos festejos onde se comia carne humana.

Apesar disso, tentando amenizar e compreender as dificuldades que os colonos encontravam aqui, Nóbrega sugere a Sua Alteza que enviasse prostitutas do além-mar. Assim, poderiam desafogar os desejos mundanos dos cristãos e evitar as sevícias com as índias. Pelo menos, dessa forma, tentava argumentar o padre, solucionaria dois problemas: as meretrizes se casariam com os colonos, remediando suas almas e o pecado, além de facilitar o povoamento das terras. Na impossibilidade de ser atendido, propõe, como último expediente para se contornarem os abusos, que apenas aos casados fosse dada a permissão de atravessar os mares.

Mas nem isso seria panacéia para todos os males. Nóbrega teria que admitir que o sacramento e nem mesmo os votos do sacerdócio eximiam ou inibiam tantos abusos. Se desespera ao ter que revelar que não apenas os colonos eram desprezíveis mas também os próprios clérigos, *"escórias que vinham do reino"*, lamentava. A sua revolta é tal que chega a sugerir que se impeça o embarque daqueles que não

tivessem sua vida vasculhada e aprovada, pois que aqui destruíam tudo quanto se edificava:

"Os clérigos dessa terra têm mais officio de demonios que de clérigos: porque além do mal exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Christo, e dizem publicamente aos homens que é licito estar em peccado com as negras, pois que são suas escravas de maneira que nenhum Demonio, temo agora que nos persiga, sinão estes". (23)

Assim, é obrigado a reconhecer perplexo que os sacerdotes incorriam nos mesmos pecados dos leigos quando não eram apóstatas ou excomungados. Não é por acaso que Nóbrega admitia que eram muitas as frentes de batalha. Em um discurso típico da Companhia, desferia sobre a Igreja uma grave crítica: teria que disputar o gentio não só com os cristãos que empunharam "a bandeira de Lúcifer" como com luteranos e hereges que condenavam a Fé Católica. (24)

Indignado com essa Babilônia, insultava Nóbrega na carta para Thomé de Souza, onde os padres se amancebavam e geravam filhos, ainda pasmava com a total desinformação sobre a doutrina e coisas da Fé Católica. Em Pernambuco encontrou cinco ou seis eclesiásticos maledicentes que tinham o pecar por lei e costume. Com as admoestações de Nóbrega, se surpreenderam. Pareceu-lhes "novidade", admirava-se o jesuíta, ao denunciar esse estado de coisas ao rei D. João III. Afinal, concluiu em sua predica, não poderia ser outra atitude dos clérigos e padres que, mal assessorados por "bispo passageiro, flegmatico e negligente" não se incumbia de dar os devidos

esclarecimentos. Resultado de tamanha ignorância, usavam de suas ordens para dispensar os sacramentos. Os conluíus disfarçados em casamentos eram, assim, apregoados pelos desditosos clérigos, que concediam, por imprudência, o *"santo aos cães e as pedras preciosas aos porcos que nunca souberam sair do lodo de seus peccados (...)"*.

Atônito com o descalabro dessas terras, não se intimida em retratá-la em seus escândalos. Em um dessas passagens, bradava com ira:

"Desta terra, todos acharão cheias de peccados mortaes, cheias de adulterios, fornicacões, incestos, e abominações, en tanto que me deito a cuidar si tem Christo algum limpo nesta terra (...) Não ha paz, mas tudo odio, murmuracões e detraccões, roubos e rapinas, enganos e mentiras; nao ha obediencia nem se guarda um só mandamento de Deus e muito menos os da Igreja". (25)

Na América hispânica, a denúncia vem no mesmo sentido. Na carta do bispo de Tucumán ao rei, ele próprio depõe contra o clero secular que *"son incapaces para la ensenanza religiosa"*:

"(...) y algunos sacerdotes seculares les daban malisimo exemplo viviendo continuamente amancebado y de algunos se dice se emborrachaban a menudo con otras indignas de hombres quanto mas de sacerdote y esto tan publico que no se trataba otra cosa en toda la provincia". (26)

O aborrecimento não se restringia aos clérigos. Perplexos, não podiam isentar os irmãos de batina preta, como ficaram conhecidos os padres da Companhia de Jesus. Constrangido, Anchieta, em carta para o Geral Cláudio Aquaviva, não desconhecia o perigo encerrado também entre os seus. Pesaroso, dá notícias das advertências a uns e da expulsão de outros. Desconversando o assunto, concluía que eram por demais indignos *"omnino vocatione nostra"*. Problemas bem semelhantes incomodavam os padres nas missões da América hispânica. Havia ordens repetidas do Geral da Companhia nesse sentido:

"no envíen á aquellos pueblos ni a otras misiones sino a sujetos muy probados en virtud. Y si alguno no se porta como debe luego el Provincial quita de cura". (27)

Ao que parece, então, os indígenas tinham discernimento da situação que se lhes apresentava. É o que exprime a ironia de um índio que, ao conceituar o cristão, mostra como nem mesmo a exterioridade da doutrina era respeitada: *"porque el saber rezar las oraciones que usa la santa Yglesia es señal de los verdaderos Xpianos"*. Se aos "verdadeiros cristãos" caberia rezar as orações, o que não significa muito, imagine-se o que fariam os "cristãos falsos". Nas entrelinhas de sua fala, escapa a superficialidade do ser cristão.

Diferente do que nos faz crer inicialmente Anchieta, porta-voz dessa opinião corrente entre os membros da Companhia de Jesus, não havia *"confusão"* no que inferiram o gentio. Os temores dos índios, identificados com a presença dos cristãos, não eram de todo

infundados. Razão pela qual, adverte o Provincial, tem os cristãos pouco crédito entre os gentios, *"os quaes não estimam mesmo nada, sinão vituperam aos que de primeiro chamavam santos e tinham muita veneração"*.

Conseqüência disso é que muitos convertidos, desencantados e assustados, acabavam abandonando a doutrinação. As queixas de Nóbrega inundam seus textos. Se a fama dos jesuítas corria toda a terra, trazendo a todos para ouvir as palavras de Cristo e a conversão se fazia fácil, àquelas alturas, lamuriava, só se podiam sustentar os *"bons costumes"* com muitos obreiros. Anchieta também se desanima ao ver seus *"antigos discípulos"* dispersando-se por todas as partes e resgatando novamente os seus velhos costumes.⁽²⁸⁾ As impressões iniciais dos nativos se desfaziam, motivo de grande transtorno para os padres.

Se não bastassem todos esses problemas de ordem espiritual com que os jesuítas tinham que se debater, ainda se viam ameaçados com a precariedade material. Incontáveis foram as reclamações que faziam por causa da carência de material e instrumentos para realizar os sacramentos. Da falta de obreiros para *"plantar a vinha do senhor"*, os padres praticamente imploravam que outros irmãos fossem enviados. O Padre Vicente Rodrigues se impacientava, na Bahia, aborrecido em aguardar as promessas da chegada de novos missionários. Num outro testemunho comovente de que se ocupa Francisco Pires, o padre suplicava para que não se esquecessem dele, sentido-se abandonado. As cartas estão repletas de pedidos de novos irmãos e padres tanto para a nova empresa no Brasil como para a América Hispânica. Se não os reproduzimos é por generosidade com o leitor, certamente já farto de

tantas notações. (29)

II -

Apesar da cautela dos jesuítas, que evitavam o contato dos nativos com os brancos, as missões sofriam muitos agravos. A obra do cristão, do homem branco, além de todo o desconcerto para com o nome cristão, ainda modificava a paisagem ecológica e cultural, imprimindo seqüelas de todas as ordens. As mais impressionante foram as doenças que se disseminaram com força avassaladora sobre as populações indígenas. As doenças infecto-contagiosas, como a varíola, sarampo, gripes, tuberculose, tifo, malária, trazidas por europeus, se alastraram como um vendaval epidêmico. A guerra biológica grassou sobre os indígenas e produziu uma verdadeira razia.

O isolamento das nações americanas de outros povos e a falta de imunidade em relação a essas enfermidades fizeram do contágio a morte de milhares de indígenas. Os índices de mortalidade alcançaram proporções tão assustadoras que são apontados como um dos recursos decisivos para o sucesso da conquista na América. Esses efeitos foram tão significativos a ponto de, nos séculos XVI e XVII, terem sido considerados mais fatais que a soma dos recursos utilizados para a dominação como as armas, a religião e a cultura geral dos europeus. (30) No Brasil, o primeiro surto epidêmico foi registrado entre os anos de 1562 e 1563, na Bahia, matando milhares de índios Tupinambás, destruindo aldeias inteiras. (31)

Na América hispânica, em especial nas missões, as doenças apareceram já nos primeiros anos da fundação. Os primeiros relatos descrevem a manifestação das epidemias. Em 1614, pouco depois da fundação das primeiras missões, o padre Cataldino relatava a tragédia em S. Inácio, considerada como uma das maiores e mais vistosas reduções:

"se experimentou sempre a ver grande mortandade (...) pela enfermidade geral que havia (...) Vendo que era impossível ainda que de dia e de noite não fizessem mais que acudir aos enfermos trataram de persuadir os indios para se mudar e juntar a um dos outros povoados". (32)

Essa decisão obviamente foi infeliz. Contaminando outros povoados, as missões se viram tomadas pelas doenças. Na missão de "La Concepción", os indígenas foram dizimados durante três anos contínuos. A peste abateu sessenta famílias. Só em Jesus Maria arrebatou mil e quinhentas "almas", como relatavam os padres. Em Santa Ana, a epidemia arrebatou novecentas vítimas. Na redução de "Santa María la mayor", a peste invadiu este povoado e matou trezentos e quarentas habitantes. Os números de morte diária, causada pelas enfermidades, eram alarmantes. (33) As proporções foram tão grandes que dez, e até quinze nativos, eram enterradas no mesmo sepulcro:

"por estar solos y con los pueblos apestados de sarranpion y camaras (...) en la qual abran muerto mas de mil quinientos christianos en el pueblo (...) en el pueblo poraspasio de 4 meses se enterraron cada dia a dies doce y 15 y dies y en el demas tiempo muchos sin poderles acudir bien". (34)

Nas reduções de São José ou São Tomás, a situação não era diferente. Perdida a colheita e assolada pelas epidemias, *"por casi un año entero no había sino es cenas tristes, caminando la gente flacos como esqueletos, o más bien a semejante de cadáveres vivos"*. (35) No princípio de 1634 até fim de 1636, as epidemias persistiam, devastando os povoados:

"Comensaron primero unas recias calenturas y dolores de cabeza con temblores del cuerpo, que los naturales llamaban chaulongo y despues se continuaron unos recios tauardillos y ultimamente un cruel sarampion (...) donde a muerto mucha jente". (36)

Em 1635, na redução de Santíssima Virgem de Acaraguá, houve uma grave disenteria com quinhentas vítimas da varíola. Pouco depois, os padres contabilizavam as perdas: mil e trezentas sucumbiram por causa da disenteria e a peste matou mil e oitocentos nativos. Os padres Roque Gonzales e Francisco del Valle desesperavam-se com tantos trabalhos em função das pestes: *"fazem três meses estamos em perpétuo pranto por causa da peste (...) há matado muita gente e nos fazem entender por estarem muitos nas chácaras de medo e horror"*. (37)

Na redução de Santos Mártires, conhecida também por Caaró, o Padre Jerônimo Porcel relatava, em carta, suas impressões sobre as pestes e as doenças. Para ele, a atrocidade das epidemias era explicada pela presença do demônio. Afinal, deduzia o padre, o horrível sintoma das doenças só podia ser *"producida por el demonio"*.

Para não deixar dúvidas, descrevia:

"Comenzaba la enfermedad con um intolerable dolor de cabeza. Luego, torcíanse los ojos y perturbábase la razón. Extendíase el mal hacia el cuello, y quitaba la facultad de tragar y hablar. Después salieron úlceras tan feas en la garganta que inficionaban con su mal olor en tal grado el aliento, que el mismo enfermo parecía ahogarse entre insoportable sufrimientos. En seguida se cubría todo el cuerpo con un erupción semejante a la lepra y en las entrañas se formaban unos gusanos peludos de asqueroso aspecto que causaban a los enfermos agudísimos dolores. Al fin se hinchaba horriblemente la cara y reventaba en llagas como paperas (...). Adonde me volvía, no veía yo sino oscuras llagas, apostemas destilando pus y gusanos, y en todas partes se me presentaba el retrato de la muerte". (38)

Não se pode esquecer de que os efeitos devastadores das doenças foram reforçados ainda pela constante ameaça de carestia que assolou as missões. Conseqüência da desorganização tribal, e por isso, muito significativa, a fome se disseminou. Associada aos surtos epidêmicos, a peleja com a falta de abastecimento privou muitos indígenas da alimentação. A sina foi a fome generalizada, que rondava toda região e da qual os padres se lamentavam:

"grandes enfermidades e falta de alimentos, faltando quase sempre o necessário pão à vida, sem pão, carne, nem sal nem o que cobrir a carne e as raízes que o sustento comum (...)" (39)

Neste mesmo período, de 1634 a 1636, a redução de São Cosme e Damião se viu em terrível situação, destruída pelas enfermidades. O quadro é deprimente. O missionário pasmava-se com os acontecimentos. A carência chegou ao ponto que, repartidas as sementes para o plantio, muitos *"devorados pela damnada fome simplesmente comiam as sementes que deviam plantar, ou depois de as-terem plantado, as tiravam outra vez da terra para as comer"*. (40) Em São Francisco Xavier, a fome foi pungente *"que siendo tanta gente padecia miseravelmente extrema necesidad"*. Em praticamente todas as missões o quadro era o mesmo.

São impressionantes as descrições do desespero que tomou toda a comunidade. Para as crianças, desprotegidas para buscarem seu sustento, os padres repartiam a comida que restava. Mas, estando sempre com muita fome e com gana de levar a comida para casa, lastimavam os missionários, *"atiravam-se pelo caminho, das mãos uns dos outros arrancavam a comida dos companheiros"*. (41)

A privação por que passavam os padres em seu sustento era também amplamente comentada. *"Pão e vizcocho não lhes vêm senão como maravilha (...) a carne e um pouco de tasajo feita de vaca, as demais delicadezas e regalos algumas raízes e legumes da terra (...)"*. O Padre Francisco Díaz economizou tanto seus mantimentos que, durante alguns meses, era sua porção *"una ración de una sola macorça de mais con un poco de tasajo a medio dia i a la noche otra a secas sin ninguna otra cosa"*. (42)

Procurando amenizar aquele sofrimento, os padres de Encarnación de Itapua, também abatida pelas doenças, procuravam remediar a situação, acudindo os enfermos. Dessa maneira, assumiam as atribuições dos pajés, como vimos:

"se les ubiera acudido con sangrias, medio muy eficaz, por que al q. sangraban mejoraba luego, pero eran muchos los enfermos y pocos los sangradores". (43)

Além da dizimação das pestes, provocada pelo contato com o homem branco, a fome e carestia de alimentos, os guaranis tiveram que enfrentar as frentes de preagem, organizadas pelos portugueses e espanhóis, ávidos em capturá-los como mão-de-obra. São os próprios jesuítas que reconhecem a desagregação que as bandeiras paulistas causavam:

"(...) pero la mas rigurosa a sido la de los mesmos christianos q. con yncreyble inhumanidad se entran por nuestras reducciones matando y destrozando, cautivando y llevando en cadenas a los Indios dellas a las costas del Brasil". (44)

Apesar de pouco abordada na historiografia, a escravidão indígena desempenhou um papel de grande impacto sobre as populações nativas como também na constituição da sociedade e economias coloniais. O aprisionamento indígena concorreu junto com as doenças infecto-contagiosas para o despovoamento de vastas regiões do litoral bem como as sertanejas mais acessíveis aos brancos. A captura de nativos tornava-se o recurso mais eficaz de aumentar as reservas de mão-de-obra nativa, mesmo que esbarrasse em questões de ordem moral e jurídica, como vimos. Insatisfeitos com as missões dos jesuítas, que não atendiam as demandas e expectativas para suprir a exigência de

mão-de-obra, administradores e/ou colonos empreenderam verdadeiras razias contra os nativos para assegurar o abastecimento do trabalho na economia acucareira.

No período de 1617 e 1641, a Holanda monopolizava o fornecimento de escravos africanos ao Brasil. A Companhia das Índias Ocidentais controlava as praças de São Tomé, São Jorge da Mina e São Paulo de Luanda, criando problemas, pela escassez de mão-de-obra, para as áreas que não estavam sob controle dos flamengos. Por essa razão, na colônia, abrem-se frentes de preagem com o objetivo de capturar os indígenas.

Nas capitanias, como de São Vicente e no Maranhão, as atividades dos colonos eram movidas por numerosos plantéis de escravos índios, capturados por essas expedições militares. O crescimento da economia acucareira no Brasil, especialmente no litoral, no período de 1580 a 1640, favoreceu os ramos agrícola e pastoris. São Paulo, apesar de possuir terras férteis, encontrou dificuldades para inserir-se na economia colonial. Diante disso, ocupou-se da produção de trigo, carnes salgadas, destinadas ao abastecimento das fazendas litorâneas. A prosperidade gradual da agricultura exigia que o suprimento de mão-de-obra fosse assegurado, o que, por meio dos resgates aos sertões, não bastaria. Por isso, organizaram expedições que assolaram as missões no sul, assegurando uma farta mão-de-obra para as fazendas paulistas. (45)

Assim, o índio é revalorizado e torna-se centro de interesse, especialmente para a região de São Paulo. Muitas vítimas desse sertanismo de apreamento foram os índios guaranis das missões jesuíticas do sul. Aprisionados no Guairá, atual estado do Paraná, ou

no Tape, hoje Rio Grande do Sul, uma quantidade inestimável de índios foi levada para as fazendas paulistas. Em decorrência, os choques dos sertanistas com os jesuítas vão se acirrar. Marco desse atrito foi o movimento ocorrido em São Paulo do campo de Piratininga, em 1641, quando os colonos, indispostos com a Companhia de Jesus, tentaram realizar a *"botada dos padres fora"*.

Das missões, os índios capturados eram destinados às tarefas corriqueiras, conforme o sexo, etnia ou ocupação: roçavam, plantavam e realizavam as colheitas. Além disso, os colonos serviram-se deles no transporte para transpor a inóspita e íngreme Serra do Mar que, para muitos historiadores, explicaria o isolamento dos paulistas no período colonial. Sem se bastarem, aproveitaram o conhecimento dos nativos das trilhas para o sertão e se serviam deles para novas preagens em lugares desconhecidos. (46)

Os paulistas, como eram conhecidos os componentes das bandeiras, foram, certamente, os mais desastrosos para as missões jesuíticas. O nativo das missões, acostumados com o trabalho agrícola, foram o principal objeto da ação dessas bandeiras comandadas pelos vicentinos. Com suas expedições militares, dedicavam-se à preagem e comercialização dos indígenas, importunando a ingerência dos jesuítas nas missões, um dos principais alvos dos bandeirantes. Não é aleatório que tenha sido um padre jesuíta que alcunhou os mestiços paulistas de *"mamelucos"*. De origem árabe, esse nome se aplicava às crianças tomadas de seus inimigos e que viviam em casas-criatórios. Tal "insulto" acabou por se enraizar no cotidiano daqueles homens.

Vestidos com despojamento, negociando ferramentas, armas, os paulistas mais pareciam, aos olhos dos europeus genuínos, homens

embrutecidos e incivilizados. Foram eles os principais agentes de escravização do gentio. Foram os mamelucos que reduziram as comunidades nascentes e escravizaram quase todos os índios agricultores, capacitados, por isso, para o trabalho nas plantações, inclusive os das missões jesuíticas. Foram também eles os responsáveis pela ampliação das possessões portuguesas, dilatando as fronteiras do oeste aos Andes; do sul ao Rio do Prata; e ao norte além do caudal amazônico. (47)

As bandeiras mobilizavam toda a vila. Na Carta Ânua referente aos anos de 1628/1629, os padres Justo Mancilla e Simão Masseta dirigiam ao Rei e ao Provincial, Francisco Vazquez de Trujillo, um libelo de acusações sobre os estragos causados pela grande bandeira de Raposo Tavares nas missões do Guairá. No ataque à região missioneira do Guairá, em 1629, Antonio Raposo Tavares e Manuel Preto comandavam 69 brancos, 900 mamelucos e 2000 índios auxiliares, levando a uma guerra fratricida. Cinco anos depois, os jesuítas ainda davam as mesmas notícias. Padre Romero relatava as invasões às missões do Paraná e Uruguai:

"Destruyeron las mismas poblaciones (...) y a los habitantes obligaron a huir, o los llevaron cautivos. No respetaban ni la fe que profesaban, ni al rey que los gobernaba (...) así sucedió que como por un torbellino fueron arruinadas once de las reducciones encomendadas a nuestros padres. No respetaron ni sexo, ni edad, ni los lugares y ministros sagrados. En todas partes no había sino sangre, degüellos, e inauditos crímenes (...)". (48)

A partir de 1632, as missões de Itatin, Tape e Uruguai foram novamente atacadas pelas bandeiras, forçando a retirada dos jesuítas para a margem direita do rio Uruguai. Após os primeiros ataques, devastadores, favorecidos pela omissão das autoridades espanholas em função da União Ibérica, os jesuítas migraram e formaram novos aldeamentos, a sudoeste do atual Mato Grosso do sul e centro-oeste do atual Rio Grande do Sul. Ali desenvolveram a criação do gado bovino e eqüino. Avançando ao sul, os bandeirantes não se intimidavam e continuavam com suas razias. Em 1637, o Pe. Boroa escreve ao Rei, pedindo remédio para a insolência dos portugueses. Naquela ocasião, Antonio Tavares e seus sequazes, armaram bandeira e invadiram por outras vezes as missões:

"quemaron y profanaron las yglesias de algunas reducciones y las santas ymagines de xpo Sr. nro y de su santissima madre y los santos oleos haziendo pedacos el Libro del baptismo impiadosamente robando los religiosos que alli estaban, matando con inhumanidad gran numero de Indias, varones y mugeres niños y niñas descabecandolos, quemandoles, abirendoles con los alfanges, mostrandose mas crueros que fieras y mas inumanos que alarbes, hereges calvinistas o huguenotes llevando los que cogian vivos a un fuerte de palos q. hizieron en la reducion". (49)

No ano seguinte, no Auto do Comissário do Santo Ofício, o Padre Diogo de Alfaro recolhia informação de duas testemunhas sobre os estragos causados pela bandeira de André Fernandes, em 1638, na redução dos Apóstolos:

"con el miedo que causan los dichos portugueses en los indios por las crueldades que con ellos usan si no

se los quieren entrega, estan destruydas tres reducciones fuera de la de Santa Theresa y otras dos o tres se an despoblado y retirado a puesto mas seguro padeciendo sus naturales graves necessidades por aver dexado sus chacras y naturales (...) muchos indiose indias queda descasados porque aviendose ellos huydo los dichos portugueses les llevan cautivos sus consortes (...)" (50)

Naquele mesmo ano, as razias persistiram, como depõe o Auto do Comissário do Santo Ofício, Padre Diogo de Alfaro, que denunciava os danos da bandeira de André Fernandes, em 1638, na redução dos Apóstolos. De lá, os índios fugiam *"de miedo de los dhos portugueses"*. Afinal, como depunha Pe Boroa, depois de visita oficial ao colégio de Assunção, o enfrentamento dos missionários com os paulistas, associado à fome e as pestes, só fez com que muitos fugissem das missões. Por isso, apelava aos neófitos que não abandonassem as suas reduções, *"sem que as defendessem pelejando pela religião e pátria, por suas esposas e filhos"*. (51)

Para inibir a iniciativa dos portugueses, Pe. Diogo de Alfaro procede ao Auto das penas de Excomunhão contra os portugueses de São Paulo, em 1638:

"para q. todo tenga el remedio q. conviene se satisfagan las partes y en adelante no se cometan semejantes delitos mando en virtud de santa obediencia y so pena de excomunion mayor Latae Sententiae a los dhos capes. Andres fernandez, Baltasar fernandez, fulano prieto, fulano Pedroso u domingo Alvarez y todos los demas" (...) los cito y doy porcitados pra averlos de declarar por publicos excomulgados como inobedientes a los mandatos de la Santa madre Yglesia". (52)

As descrições sobre a invasão dos paulistas nas missões ocupam boa parte da documentação desse período. Montoya, no seu famoso Memorial descrevia:

"y estando pacificamente doctrinándolos, fueron invadidos hostilmente por los portugueses del Brasil, y hallado casi ninguna resistencia en los indios, por no tener otras armas que flechas frágiles de cañuelas, deshicieron en la provincia de Guayrá (...) mataron a pelotazos uno que era Comisario del Santo Oficio y Superior de los demás religiosos que tenían á su cargo aquellas iglesias (...) quemaron los templos, desterrando de ellos el venerabilísimo sacramento del altar, y para mayor mofa de nuestra sagrada religion las sacristías y los mismos altares destinaron para lugar de sus inmundicias corporales, haciendo y cometiendo otros delitos las enormes, que dieron claro testimonio de ser judios y herejes". (53)

A escravidão indígena, apesar de proibida pela leis portuguesas, foi uma constante nos séculos XVI e XVII. Embora a Companhia de Jesus insistisse, até a expulsão definitiva da Ordem, em criticar e combater o cativoiro injusto, as tropas de resgate foram constantes. Numa carta de um espião castelhano, em São Paulo, dando notícias dos paulistas, contava que apenas no ano de 1636, eles haviam organizado seis bandeiras dessa vila contra as missões. Nessa mesma carta dá conta das péssimas condições dos cativos:

"(...) en esta capitania mas de quarenta mil indios esclavos de los portugueses y por codicia de ganar mas los matan con trabajos sin darles mas sustento q. una macorca de trigo de las indias, q. aqui decimos milho". (54)

Por tudo isso, os padres precisavam, para garantir a permanência do gentio nas missões, imprescindível para o projeto de conversão, encontrar uma solução para tantos problemas. Tentando solucionar o impasse, e mediante a insistência dos inúmeros despachos expedidos pelos padres, em 1640, o Vice-rei dá notícias dos apelos da Companhia de Jesus:

"y cerca de naciones gentiles, de quien por no tener armas reciben en ocasiones mucho daño, como también de los portugueses de la villa de San Pablo del Brasil, captivándolos, y llevándolos á vender y haciendo otras vejaciones y molestias, desórdenes que piden pronto remedio". (55)

Contra eles, os jesuítas opuseram-se, com igual tenacidade, às extorsões e violências das expedições paulistas. Inúmeras são as denúncias e apelos que a ordem vai expedir às autoridades administrativas. Sem sucesso, os padres decidem se armar contra os ataques. Respondendo às solicitações de Montoya, a Cédula Real de 1644 resolvia, pouco tempo depois, assegurar o direito de uso das armas aos guaranis. Com o fim da União das Monarquias Ibéricas, a Coroa espanhola concede aos jesuítas o direito de se armarem. Mas as vitórias parciais dos padres deveu-se, em parte, pelo declínio do interesse na mão-de-obra nativa, já que as pracas abastecedoras africanas, nessa época, foram reconquistadas pelos portugueses:

"Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesús ha hecho relación es muy conveniente que todos los indios de las provincias del Río de Plata y Paraguay, que fueren antiguos cristianos, de cuya lealdad no hay duda, y estuvieren en frontera de los portugueses del Brasil se ejerciten en el manejo de las armas de fuego (...) ha propuesto que la cantidad de ellas y de las municiones que se permiten en las dichas reducciones y para su defensa estén á cargo y en poder de los religiosos que los doctrinaren". (56)

Se as dificuldades com os portugueses se agravava, com os colonos espanhóis, a situação não era diferente. Em Santo Inácio, sob os cuidados de Pe. Cataldino, o maior trabalho que tinham, contava o pároco, é que os espanhóis consideravam que os índios das missões deviam servi-los. Tudo com a conivência das autoridades administrativas, que se incumbiam de repartir os povoados aos colonos. Assim, cada índio tinha a obrigação de prestar serviço ao encomendeiro. Os abusos cometidos pelos colonizadores propiciaram que as primeiras vozes em defesa da liberdade dos nativos tivessem maior ressonância. Mesmo assim, o debate se encerrou nos limites de um cativoiro justo, quase sempre regulamentados por leis e decretos, estabelecendo como critério principal a Guerra Justa contra os infiéis. Opondo-se aos abusos de tal prática, os padres encontraram mais oposição dos encomendeiros que solicitam a dispensa dos serviços da ordem:

"Tiene pues obligacion cada Indio de servir al español que llaman vecino o encomendero dos meses ao año. i como los españoles son pobres quisieran servirse destas Indios todo el año entero, como muchos

lo hacen - de hecho pero los padres procurando mirar por su ovejas, como buenos pastores los defienden quanto pueden, procurando no sirvan mas de lo que manda el Rey, i esta es causa de grandes disensiones, i tales que se an conjurado muchas veces los Españoles, i an pedido a los gobernadores i al Rey, que nos quite el cuidado de enseñar esta gente". (57)

Nessa querela, os padres vão denunciar o excesso de trabalho exigido aos guaranis. Davam a conhecer a falta de condições mínimas para a realização das tarefas e as seqüelas de tamanho descaso:

"es cosa lastimosa lo que los Indios dicen quejandose des te agravio les hacen tan atroz, pues el hacer yerba en Maracayu nunca puede ser sen peccado, per accidens inseparabile porque de fuerza se an de seguir muertes desastradas sin confesion, hambre ordinaria, agravios infinitos" (...) y hasta agora an usado los españoles enganar a los Indios diciendoles que los llevar para hacer sus casas o chacaras". (58)

Os padres se queixavam das conseqüências dessa exploração sistemática dos encomendeiros. Mas o que mais lhes preocupou, com certeza, foi o transtorno para a predicação, já que a presença dos espanhóis era motivo de tumulto:

"divulgose por toda la provincia del Uruguay que avian comenzado a entrar en ella Españoles i todos se alborotaron tanto, que estuvo a pique de perderse sin remedio (...)" (59)

A primeira medida foi evitar a entrada dos colonos nas missões, cuidando para que não houvesse danos para com os índios reduzidos, evitando que capturassem os guaranis "y en toda las defiendan, como verdaderos Padres y protectores (...) y de manera que todos los indios lo entiendan, y de donde quiera acudan á socorrerlos en sus necesidades como verdaderos padres". (60) Mas como a persistência dos colonos colocava em risco o projeto de conversão, adotaram o mesmo procedimento com os portugueses, negando a comunhão aos espanhóis, como sinal de advertência:

"Como os padres pues no quieren confesar los españoles que tienen los Indios tanto tiempo en este trabajo, i como no ayudan a esta violencia que les hacen por eso les persiguen". (61)

O resultado para os jesuítas foi desastroso. Profanando os templos, matando ou capturando os indígenas, violando a gerência dos padres, os paulistas escandalizavam o "nombre christiano". A pior consequência foi o temor dos índios, "a quien por estos hombres temen los gentiles como a tyrano (...)". Para os índios "nombrar español entre ellos no es sino nombrar en pirata ladron fornicario y adulterio mentirosos y de camino aborrecen los sacerdotes no porque en entrando ellos esta mala gente, de manera que los agravios e insolencias del español tienen infamada la ley de dios y ansi en las nuevas entradas que hacemos". (62) A notícia da destruição de alguns povoados corria, semeando pânico entre os índios. O sobressalto tomou tal vulto que muitos escapavam, fugindo dos aldeamentos não só para os montes como

para as cercanias da Serra do Tape, ou regiões mais distantes como as de Caaró e Candelária, deixando desertas as missões. (63)

III -

Os jesuítas foram os grandes prejudicados com a repercussão dessa trama urdida por portugueses e espanhóis. De acordo com as explicações dadas aos indígenas, as missões eram sua nova morada, a morada dos novos cristãos que seriam. Mas, que interesse poderiam ter os nativos em serem cristãos, se os próprios cristãos eram aqueles que traziam toda a desventura para os nativos? Aos jesuítas, os índios não perdoam! Antes, exaltados nas profecias; agora, desacreditados. É o pior: difamavam os padres comparando-os aos portugueses e espanhóis. Problemas dessa ordem enfrentaram os jesuítas no Brasil. Em 1556, Anchieta reclamava a confusão dos índios que incriminavam os jesuítas como aliados dos portugueses. Para os nativos, a construção da igrejas, as primeiras edificações dos padres, tinham por função encarcerá-los e escravizá-los. (64)

O Padre Boroa, na Carta Ânua de 1635, ressentia-se das acusações dos índios. Liderados pela resistência de um pajé, que incriminava todo seu empenho em reduzir os índios nas missões, o padre era acusado de armar uma estratégia para entregá-los mais facilmente aos inimigos espanhóis. Além disso, os padres tinham que enfrentar a acusação de serem comparsas dos portugueses:

"Lo que se ha de ponderar principalmente en todo este negocio es que tan menospreciado queda el santo evangelio y desacreditados sus predicadores y serrada ya la puerta del todo a la predicacion della en toda aquella gentilidad, pues se imaginan, y dicen todos estos yndios, que no los avemos juntado para enseñarles la ley de Dios como les deciamos sino para entregarlos con esta capa a los portugueses". (65)

A insatisfação dos nativos era tal que até mesmo o Padre Roque, catedrático na catequese, foi interpelado em seu sermão. Um cacique guarani, blasfemando com sua arrogância, insultava o missionário, dizendo que estava farto de ouvir seus sermões e o acusava de ser espião dos espanhóis. Seriam seus representantes, vociferava o principal: *"embiados de ellos para explorar nra tierras (...) a hacernos servir y quitarnos la libertad". (66)* A péssima fama dos espanhóis encomendeiros fez com que os padres também fossem comparados a eles:

"a mayor dificultad que hallamos es la mala fama del español (...) timem del español y que nosotros somos sus espías". (67)

Inúmeros incidentes dessa ordem estão registrados nas cartas, mesmo porque os padres tinham que ter cautela com os índios já que muitos espanhóis passaram a usar como artifício a própria batina dos jesuítas. Padre Boroa se irrita ao saber que *"para disfrazarse estos facinerosos embusteros iban vestidos de frailes y se llamaban de*

padres". (68) Considerados instrumentos dos espanhóis, no final do século XVI, os jesuítas procuravam contornar essa situação. Proibiram os índios convertidos de entrarem em contato com os espanhóis, porque os índios batizados se afligiam quando viam as maldades no meio dos cristãos, como salientava Padre Sepp. Para muitos, o batismo passou a ser sinal de escravidão, porque os colonos, insatisfeitos de não apenas explorá-los, ainda propagandeavam que os jesuítas desejavam tê-los reunidos num único local com o mesmo fim. E pouco ou nada poderiam fazer os padres; irritavam-se, já que o testemunho dos infiéis nada podia contra os Cristãos, pois o depoimento de um índio não teria a credibilidade de um branco. (69)

O desprezo dos guaranis pelos espanhóis e portugueses recaí sobre os missionários, sobre tudo o que exigem, dizem ou oferecem. O artifício, argumentava o padre, era atrair os nativos. Os regalos como as navalhas, anzóis para, enfim, cativar os incautos já não bastavam. Procurando resolver diplomaticamente a questão, os padres seguiram para São Paulo, logo depois dos assaltos às missões, com objetivo de recuperar os guaranis cativados. Dessa forma, davam provas de sua inocência, seguros de que os que voltassem testemunhariam em favor dos missionários:

"todos o la maior parte delllos para que nos sean testigos para con los de sus tierras de nuestra innocencia, que no los entregamos a los portugueses, y las diligencias que por aca hizimos para librarlos para que assi bolbamos a cobrar el credito que teniamos entre ellos, sin lo qual parece imposible convertirlos a N. Santa Fee". (70)

A todas as pressões, os indígenas responderam prontamente. Resistiram de todas formas: lutaram, protestaram, denunciaram. Mas o que mais chama a atenção é que procuraram também criar soluções dentro daquelas circunstâncias. Procurando alternativas para uma situação tão adversa, os índios capturados e enviados para São Paulo *"forjaram um espaço para uma sobrevivência um pouco mais digna e humana"*. *"Fugindo do cativeiro, furtando de seus senhores e vizinhos, invadindo propriedades, negociando produtos livremente, os índios buscavam estabelecer alguma independência de ação frente à estrutura da escravidão"*. (71)

Aqueles que permaneceram nas missões também procuraram outros caminhos para garantir a sobrevivência da comunidade. Também nas missões, os guaranis vão adotar todas as artimanhas para assegurar a preservação da comunidade. Ao enfrentarem tropas de resgate paulistas ou espanholas, sujeitos a uma política indigenista adversa, atacados por surtos de doenças e epidemias, os guaranis desenvolveram muitas estratégias para sobreviverem àquela conjuntura. Uma dessas formas foi recorrer de forma muito engenhosa aos missionários. Cobrando dos padres sua antiga promessa, a de que nas missões a comunidade estaria protegida, os guaranis constrangiam os inacianos. Acusavam os padres de tê-los enganados já que toda sorte de infortúnio se abateu sobre os povoados:

"y que los engañamos aviendoles dicho tantas veces que estarían seguros con nosotros y que los portugueses no habría tocar ni hacer daño a los que estuviesen con los padres para se xpianos". (72)

Ao compararem os padres aos espanhóis e portugueses, os índios, na verdade, obrigavam os jesuítas a assumirem uma posição clara diante dos acontecimentos. Afinal, se as missões, como divulgavam os padres, eram "*o reino dos céus na terra*", não era de bom tom que acontecimentos tão atrozes ameaçassem a paz dos aldeamentos. Infestados de doenças, agredidos pelos ataques dos paulistas e encomendeiros, as missões mais pareciam um inferno. Pressionados por tudo isso, os jesuítas compreendem bem a situação. Afinal, como reconhecia o cura, os guaranis se reduziram porque nas missões tiveram a promessa da segurança e tranqüilidade. Expressando claramente esse drama, comentava:

"prometiendoles que estando con nosotros en nuestras aldeas para ser xpianos, y hijos de Dios estarian seguros de los portugueses y del captiveiro con que se juntaron y si no les ubieramos prometido tanta seguridad no se uvieron juntado tan puesto la mayor parte dellos, y probablemente estarian libres". (73)

Procurando atenuar os prejuízos causados, os padres procuraram então reorganizar novamente as missões, transferindo-as de lugar. As narrativas desse êxodo foram por diversas vezes relembradas: abandonando as terras ancestrais, as primeiras reduções florescentes, as igrejas magníficas, tratou-se de fazer uma caminhada penosa deixando para trás a fome, as guerras, as doenças que impediam o

sucesso da catequese. Para isso fundariam novas reduções, distante o bastante para fazer esquecer tantos danos. Se a transmigração era a solução, imaginavam os missionários, para os guaranis isso não mais bastaria. Para convencê-los muito mais os padres teriam de oferecer. Muitos indígenas estavam temerosos com as mudanças, mas se consolaram e se animaram na longa caminhada *"con la esperanza de verlo presto el puesto del rio etta. muy semejante al ellos avian dejado con grande comodidad para pescar"*. (74)

Resolvidos a se defenderem contra os inimigos paulistas, os padres construíram, para este fim, num *"lugar oportuno un fortín con sus trincheras, proveído com provisiones y todo lo necesario para sostener un largo asedio"*. Na redução de Natividad Santísima Virgen, no ano de 1635-37, os padres Alvarez e Pablo Benevides haviam feito uma transmigração para se assegurarem dos ataques dos paulistas. (75) Mas, ao mesmo tempo, procuraram garantir que a privação não mais ocorresse, porque, sem isso, compreendiam, não teriam sucesso:

"(...) compelidos del miedo del portuguez (...) estaban melancolicos y turvios, los quales se consolaron mucho viendo tantos padres ocupados en su ayuda y mas quando les dije el cuydado q. avia puesto en q. no les faltasse de comer en el Uruguay (...) Con esto parece q. resuscitaron y salieron de un abismo de melancolia sin tratarse mas de huirse (...)". (76)

No mesmo sentido, a reclamação dos párocos de São Francisco Xavier, os jesuitas Céspedes e Portell, denunciava essa questão. Sem falta de comida, muitos neófitos negligenciavam suas obrigações de

cristão:

"(...) sin falta de comida adelalantandose mucho los Yndios en cumplir las obligaciones de buenos xpianos con la industria y zelo (...)". (77)

No mesmo sentido, vai se queixar outro padre, na redução de Santa Tereza, lastimando a falta de comida que prejudicava o bom andamento da missão. Ao final, comenta que, com abundância de comida, pouca dificuldade teria para ajuntar *"quanta gente quisiera"*. Na redução de Jesus Maria, o Padre Mola registra no livro de matrículas o drama da missão, assolada pela fome, e que viu reduzida de mil e seiscentos índios para duzentos, pois *"estaban ausentes buscando q. comer en sus poblaciones antiguas y por montes y rrios"*. (78) Em S. Joseph, o transtorno, causado pela carestia, era evidente:

"Tenian los padres hasta obra de 300 indios porq. demas gente de aquella reducion andaba dividida por varios puestos buscando q. comer por aver precedido mucha hambre y no estar saconadas sus comidas y sementeras". (79)

Com a desarticulação da produção nas missões, os índios, privados do sustento, logo voltavam para sua vida antiga, desbaratavam-se pelos montes e rios, à procura de comida, reclamavam os missionários. Na redução del Corpus, o padre Gallego atribuía à fome a causa de tribos inteiras abandonarem as missões, à procura do que comer, e *"(...) nestas idas y venidas por los montes ettos pierden*

mucho los Yndios de su fe". Dos poucos que permaneciam nas missões, como na Redução de la Concepción, os padres repartiam todos os dias esmolas de comida para assegurar a presença dos neófitos nos povoados. Em Santa Ana, São Joaquim e São Cristóvão, todas elas juntas não somavam 400 índios "*o porq. como ábia hambre los indios andaban esparcidos, o porq. estaban a la mira de lo q. ábia de ser de nosotros o porq. temian a los enemigos por ser muchos*". (80)

Esse parece ter sido um dilema para os padres. Pela voz dos padres, um indígena negava-se a participar de uma comemoração religiosa, alegando que "*fiesta no le avia de dar de comer, ni el oír missa tan poco*". Outros quatro negaram-se, pouco tempo depois a irem a igreja, dizendo "*que la yglesia no les avia de dar de comer*". (81)

Curiosamente, os jesuítas percebiam as intenções dos guaranis. Não era mais possível inculcar os benefícios do êxodo, era necessário dosar a contento a generosidade, pois a transferência das missões não eram suficientes para garantir a permanência dos guaranis nos povoados. Pode-se ver bem isso quando os padres foram obrigados a reconhecer que se não tivessem seus celeiros abastecidos, as missões não vingariam. Tentando recolher alguns infiéis para o seio das missões, o padre atentava para a necessidade de estabelecer as sementeiras de trigo, raízes e legumes na região "*para q. tengan de comere porq. sin comida no se puede traer gente*". Na redução de Los Reyes del Yapeyu, os párocos garantiam o abastecimento "*para q. la falta de comida no les sea impedimento para tratar con veras de su salvacion, y fuera desto van a coger algunas vacas cimarronas para darles de comer*". Naturalmente a comida, repartida todos os dias, só era distribuída depois de feita a prática da doutrina cristã. Como

reconhece *"se le reparten danoles casi cada dia de comer alli a la puerta de casa haziendoles antes la doctrina xpiana"*, o proveito era muito maior. (82)

Atentado para isso, o Padre Torres, Superior, recomendava moderação na fundações das novas missões. Instruía para que, antes de fundar um povoado, se considerasse muito a região. As fontes para prover boa água, terras férteis para as chácaras, com o propósito de assegurar o sustento:

"escogirán el puesto que tuviere mayor y mejor comarca y de mejores caciques: y en el sitio más apropósito hagan la reducción y población (...) advertiendo primero que tenga agua, pesquería, buenas tierras, ni de mucho calor, sino buen templo y sin mosquitos ni otras incomodidades, en donde puedan mantenerse y sembrar hasta ochocientos ó mil indios, en lo cual ellos mismos darán el mejor parecer". (83)

Por essa razão, as recomendações foram incisivas. Os padres deveriam se aplicar, junto com os guaranis, no cuidado de fazer suas roças, semear os pomares, preparar as hortas de legumes, criação de porcos e galinhas *"para que no falten el sustento"*. O padre Dobrizhoffer, comentando sobre a carestia de alimentos, dizia que os jesuítas se viam obrigados a cultivar a plantação, para o bem de suas obras. Para ele os nativos só demonstravam alegria desenfreada e sincera, só obedeciam com prontidão, *"quando o estômago está repleto de carne de boi"*. (84) Para ter cristãos, uma redução deve ter bois e carneiros, recomendava. Essa preocupação tinha mesmo sentido muito especial. Comentando sobre a dificuldade de os índios fazerem

abstinência da carne ou jejum, um dos padres comentava:

"(...) comiendo lo q. topan deste genero [referindo-se ao gado] por los campos y montes, raro es el q. se puede abstener de comerla como ellos confiessan aver a las manos y assi es este su ordinario pecado". (85)

Afinal, como reconheciam *"porq. a los principios la falta de comida les es de grandissimo impedimento para reducirse y entrar en la Yglesia a oir la doctrina y enseñanza de la fee"*. Isso fez com que os padres se determinassem em trabalhar, como na redução de Santos Aposteles e São Paulo. Por vezes, reclamava, ao chegar banhado de suor à sua choupana, que os índios deitados sobre a rede, olhavam com ares zombeteiros:

"por el bien destas almas y assi les hizo mucha limosna de maiz y frisoles que es de ordinario sustento y de nuevo hizo sementeras para ellos assistiendo el por su persona y trabajando con gran zelo y fortaleza". (86)

Para tentar ainda garantir a presença dos poucos que se dispunham a permanecer nas missões, Padre Adriano dedicava-se com afinco à agricultura:

"Tuvieron todos los indios que desparramarse por montes y selvas, enbusca do que comer (...) y para que la gente al volver en verano, tuvieron a lo menos semilla para sembrar el mismo padre [Pe. Adriano]

trabajaba desde el amanecer al obscurecer". (87)

Parece que seu empenho surtiu efeito. Pouco depois, a fama da prodigalidade atraiu os nativos que *"vinieron en tropel"*, relatava mais consolado. (88) Da mesma forma, a repercussão de que os padres distribuían alimentos também estimulou o gentio a descerem dos montes, onde procuravam escapar do assédio dos espanhóis, e irem para os povoados dos padres. Na redução de Santa Tereza, foi essa motivação que facilitou a ajuntamento dos guaranis:

"corrió la voz de que nuestros padres se ocupaban con todos caritativamente, que daban de comer a los pobres y que assistían a los enfermos y moribundos. Así acudieron al pueblo innumerable gente, familias enteras". (89)

Em Los Santos Martyres del Caaro, o padre agradecia a providência divina pelo ano de 1633, uma verdadeira exceção naqueles tempos tão difíceis. Nessa passagem, o padre mostra claramente o significado da fartura para o sucesso da doutrina:

"(...)este año de 1633 por misericórdia gran de Dio nro Señor a sido el primero que los Yndio desta reduccion an tenio algun desahogo y descanso, livre de mortandades y habres con la cosecha buena q. su Divina Magestad se dignó darles, con que desembaraçados del cuidado de andar por montes y rios para buscar de comer, como los anos atras, este lo an puesto todo en atender a sus almas y aprender las cosas de fee". (90)

Da redução de Nossa Senhora de La Assumpcion del Acaragua, os padres admitiam a importância de que as missões provesses de alimentos os nativos. O sucesso que alcançavam na doutrina se devia à fartura da comida:

"por los buenos temporales q. esta Sa. les avia dado, con que se avian sazonado sus comidas, entraron a las dos en la Yglesia a visitar Nuestra Sa. y a oferecele las primicias de sus frutos, vio el padre la Yglesia con mucha gente". (91)

Os padres interpretaram essa atitude como sinal da boa vontade dos nativos em permanecer nas missões para serem doutrinados. Parece, contudo, que, buscando permanecer nas missões, os índios pretendiam mais que defender esse espaço como sinal de aceitação da ingerência dos padres, a continuação de suas origens tribais, então ameaçadas pelas expedições paulistas e espanholas. Todo o expediente dos guaranis leva a entender que, sem suas exigências, não aceitam a presença dos padres. De maneira instigante, a força do sobrenatural, do Deus cristão, simbolizada na presença dos missionários, só poderia se manifestar para eles, evidentemente, por apanágio, uma generosidade multiplicada. Motivados por isso, parece que a boa acolhida aos jesuítas tomou um sentido muito próprio para os guaranis. Ameaçados por toda sorte, as missões passam a denotar um espaço de albergagem, onde se certificavam de que a fome não tomaria conta. Na redução de S. Ignacio del Parana, os padres foram recebidos com regozijo porque poderiam amenizar a fome que estava disseminada pela região:

"los niños y niñas de Guayra por la falta de comida que en sus tierras tenían, los desta reducción los recibieron con tal gusto y agasajo, que los Yndios andaban a porfia sobre quien los avia de llevar a su casa (...) porque aviendo mucho temor de hambre no solo no les faltó comida (...) que van contentissimos y echando mil bendiciones a la Compañia". (92)

Pe. Jimenez, visitando terras remotas, contava que, em 1635, cerca de duas mil famílias pediram para se reduzir nas missões. Todos se alegraram muito com a chegada do padre "*y pedieron con instancia misionero de la divina ley*". Outro exemplo muito elucidativo da insistência de tribos inteiras para que os padres acolhessem nas missões, que traz bem o sentido para os nativos, porque, como argumentavam, a cruz trazia grande consolo pois "*por la Santa cruz se criaban sus comidas y que si no avia cruz que no creerian las gentes que avia de aver pueblo alli (...)*". Além disso, continuava o porta-voz do grupo, tentando convencer o padre de ampará-los no aldeamento "*la cruz es señal de paz*". (93)

Os missionários festejavam esses testemunhos dos indígenas. Alguns erigem várias cruzes em suas terras para que Deus benzesse e defendesse suas lavouras, comentavam. Para Montoya, a experiência comprovava que estes obtinham boa colheita, enquanto outros, relapsos à devoção, eram punidos com a escassez de alimentos. Ao ouvir aqueles argumentos, conta a carta, o padre, comovido, deduziu: "*señal de que quieren ser hijos de Dios*". Mas era sinal de muito mais, como ele próprio admitia linhas abaixo:

"ella [a cruz] es el ziculo con que se reducen los infieles al gremio de la Yglesia, ella ultimamente la guarda, defenza, y amparo de los que se ponen debajo de su sombra, de sorte que el levantar cruz no es otra cosa sino assegurar la tierra (...)". (94)

Tal situação arma o zelo dos missionários. É por ter essa experiência de longos anos que os padres se determinaram a abandonar aquelas missões assoladas pelas razias, ora causadas pelos espanhóis ora por portugueses. Atentos para a escolha de um bom lugar, favorável para o plantio, os padres iniciam novas migrações com milhares de indígenas, atentos para *"que el fruto del Evangelho en grande parte depende del buen estado de la agricultura"*. (95)

Para garantir o sucesso dessa empreitada, os padres receberam auxílio da Companhia. No *"Reglamento de Doctrinas"* de 1637, aprovado pelo Geral Mucio Vitelleschi, o Superior determina aos curas das missões que especifiquem ao Procurador o que comprar para atender as necessidades dos povoados:

"(...) el Superior de todas las Reducciones envíe orden y memoria á los Procuradores de lo que le han de comprar para las Reducciones, y los Procuradores se las den. Para que con tiempo se avise al Procurador que está en Buenos Aires de lo que ha de comprar para los Padres, el Superior de las Reducciones, cuando las visitare, vea lo que los Padres han menester, ó les avise por escrito si fuese necesario antes". (96)

Com uma prática assistencialista, a Companhia ia ajuntando o gentio, já que *"como no tenían comida los padres mismos por sus manos les repartían algunas vacas"*. Isso explica o fato de que muitas tribos tenham se interessado em permanecer nas missões, como se rejubilavam os padres, porque *"todos se quieren venir a nuestras reducciones"*. (97) Pouco tempo depois, alegravam-se com os resultados:

"al principio sintieron alguna falta en la comida, pero con cuidado q. los padres pusieron se acudio a esta necesidad, están oy muy contentos los yndios: tienen ya comida y como gozan de quietud y de los frutos de la tierra se hallan cada día mejor en el puesto y están mucho contentos y alegres". (98)

Durante a evangelização do Itatim, um dos curas via tropas de índios transfigurados pela alegria. Ergueram-no nos braços e carregaram-no em triunfo até a tribo. Sentindo-se "salvador" do cataclisma que se abateu sobre a comunidade, recebia tribos inteiras que, procurando refúgio nas missões, se justificavam: *"o céu parece estar caindo sobre nossas cabeças"*. (99) Tribos inteiras extenuadas pelas contínuas guerras contra os paulistas e encomendeiros, dizimadas pela fome e pelas doenças começam a encarar a missão como um meio de preservação, ou, pelo menos, de trégua. Um abrigo que garantia a sobrevivência:

"(...) an se descubierto este año en aquella comarca seis pueblesuelos de guaranis los quales estando los del pueblo con comida se sacaron de los montes con lo qual quedara aquella reducción"

Ileza". (100)

Para a Ordem dessa forma garantiam o sucesso da doutrina cristã, pregando a "Boa Nova". Para o desconcerto dos padres, ao se referirem à palavra de Deus, os indígenas anunciavam, com contentamento na igreja, que estavam ali para ouvir falar da "Boa vida", como relatou Serafim Leite. Se o Evangelho lhes ensinava que a fé entra pelos ouvidos, os missionários devem ter ficado tentados a corrigir São Paulo: nas missões guaranis, denunciavam todos esses relatos, a fé entrava primeiro pela boca.

Percorrendo a documentação, não podemos concordar que a prática de aldeamento dos nativos tenha significado uma redução cultural a que os nativos se submeteram. Já deixamos entrever isso, durante o texto, de que não é possível prescindir dos problemas de toda ordem que os nativos tiveram que confrontar. As crises constantes de abastecimento e carestia, as expedições de preagem portuguesas e espanholas estimulavam os guaranis a se reduzirem, já que, pelo menos, nos momentos mais agudos, se viram, ali sustentados e protegidos. Isso demonstra bem que, mesmo cerceados por todos os problemas, os guaranis não se subjugaram à vontade e juízo dos padres, a quem responderam quando seus interesses fundamentais estiveram em jogo.

Possivelmente, tenha sido o enfrentamento mais contraditório que os missionários se vieram a encarar. As obras de misericórdia dos padres se conjugaram com a necessidade histórica de os índios garantirem sua preservação. Por isso, aquele espaço pode, então, ter significado muito mais que a aceitação de um cativeiro informal, que

um aldeamento obrigatório, ou até mesmo o lugar da conversão. Para os nativos, pelo contrário, foi a possibilidade de albergagem e, sobretudo, de sobrevivência dos laços tribais. Isso é significativo quando os padres são obrigados a empreenderem todos os esforços para garantir uma agricultura sólida e farta a fim de não permitir que os índios se subtraíssem de sua solicitude.

O "milagre" de esses milhares de índios terem "aceitado" a missão, governados pelos padres, longe de qualquer submissão, explica-se, portanto, pela opção (então possível) dos guaranis. Parece, enfim, que o caráter das missões do ponto de vista dos indígenas foi o de uma albergagem, no sentido de ser um lugar em que as ameaças, então em curso, poderiam ser amenizadas. Essa interpretação seria inadmissível se não a ligarmos com todos os fatos adversos para a comunidade. Tão grande é a importância disso que não podemos deixar de reafirmar essa interpretação.

Por outro lado, em termos culturais, em tempos imemoriais, a população tupi-guarani engajava-se periodicamente na busca da "terra sem mal". Caminhada messiânica, foi responsável por uma dispersão das tribos por todo o território, dos Andes à costa atlântica. Numa interpretação genial, Pierre Clatres analisa essa migração no confronto entre a sociedade igualitária e a presença do Estado. A busca da "terra sem mal" era o mecanismo de preservação da primeira e o solapamento da segunda. Sobre o poder de um cacique que exibia determinados privilégios e poder, surgia um profeta capaz de mobilizar toda a população, procurando novos lugares onde a opressão ou coerção não dominassem. Lá fundavam novas tribos, com poder descentralizado e com comunidades autônomas. A terra sem mal era, enfim, o lugar da luta

entre a emergência do estado, do poder centralizado.

Com a presença do branco, com a dizimação maciça da população nativa, com as preagens escravistas dos bandeirantes e paulistas entre tantos cataclismas, a busca da "terra sem mal" se transformou na busca da terra sem brancos. Com a compressão das terras, ocupadas pelos estrangeiros conquistadores, a migração que os jesuítas imaginaram como alternativa era, de fato, uma reminiscência do mito ancestral. Frustrados pelas dificuldades de realizarem seu êxodo nos moldes da sua tradição, os guaranis vão reelaborar sua prática, impondo aos padres os arranjos de tal tarefa.

Para os nativos, o mundo reducional deixava para trás uma antiga e íntima paisagem dos seus ancestrais, mas deixou registrar, de forma impressionante, o fascinante processo de resistência cultural vivido por eles. As reduções, se foram o lugar privilegiado do trabalho pastoral dos jesuítas, foram também sintomas da teimosia nativa em não se desvencilharem dos seus laços tribais. Marcaram a resistência da comunidade de forma sutil, pelo acomodamento oportuno, e que se confundiu, para muitos, ao ideário da utopia ou do cárcere.

As missões foram o registro de opções históricas tomadas por razões tão distintas e adversas tanto para os jesuítas como para os guaranis. Se as missões também foram assoladas pela ira divina, que lhes impôs as epidemias, a fome e miséria, do outro lado, fora nelas que a providência divina, através do ofício da Companhia, se manifestou. Já para os guaranis, é nas missões, paradoxalmente, que a comunidade encontrou uma possibilidade de reafirmar seu próprio mundo, seus valores. Se a missão foi uma estratégia para a conversão, para os nativos foi uma estratégia de sobrevivência. Foram, enfim, a metáfora

de dois mundos que leram sua própria história às avessas: o lugar sagrado foi mesmo profano.

CAPÍTULO IV

NOTAS:

- 1 - O ato de reduzir em aldeias, ou seja, criar núcleos de concentração de população indígena, nasceu bem cedo na cristandade hispânica. O próprio Bartolomeu de la Casa sugeria formar comunidades, preservando as tribos e seus chefes, longe da interferência dos espanhóis. **Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais**. São Paulo, Ed. Paulinas, 1982, p. 14. O padre Pedro Borges, que estudou com atenção a legislação dos sistemas de reduções, nos diz que a primera disposição oficial em que se prescreve a concentração dos índios em aldeias, porque assim convinha a sua salvação, é do ano de 1503, quando se dão as instruções ao governador e oficiais da América espanhola, nos decretos de março, firmado em Alcalá de Henares. Apud: Miranda, Francisco. **Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais**, op. cit., p. 52.
- 2 - Pedro Borges, **Métodos misionales en la cristianización de América**, siglo XVI, Madri, 1960
- 3 - Cf Adorno Kern, op. cit., p. 263
- 4 - Cf. Enrique Dussel, "As reduções: um modelo de evangelização e um controle hegemônico", In: **Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais**. São Paulo, Ed. Paulinas, 1982, p. 18.
- 5 - Cf. Louis Necker, **Indiens guarani et chamanes franciscains**. Paris, 1979, p. 57; Melià, 1978, p. 158
- 6 - Cf. Maxime Haubert, **Índios e Jesuítas no tempo das Missões**, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 76)
- 7 - Cf. Cóvis Lugon, op. cit., p. 17
- 8 - Cf. Bartolomeu Melià, op. cit., p. 235
- 9 - Maxime Haubert, op. cit., p. 183
- 10 - Cf. Pablo Hernández, op. cit., p. 48
- 11 - Cf. Pablo Hernández, op. cit., p. 47. O autor reproduz as bulas mais importantes do período, sendo que nas de 29 de maio e 2 de junho de 1537, o papa Paulo III dirigia uma declaração doutrinária especificamente sobre essa questão
- 12 - Pablo Hernández, op. cit., p. 59
- 13 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XVIII, p. 176; **Cartas do Brasil**, op. cit., vol. I, X, p. 135/136; **Cartas Avulsas**, op. cit.,

II, pp. 402/111/139/152

- 14 - Respectivamente **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, p. 83; V, p. 102; VII, p. 77; X, p. 127; XI, p. 139; XIV, p. 152.
- 15 - **Cartas do Brasil**, op. cit., vol. I, X, p. 135/136
- 16 - **Cartas do Brasil**, op. cit., vol. I, X, p. 145
- 17 - Cf. Pablo Hernández, op. cit., p. 49
- 18 - **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 33
- 19 - **Coleção de Angelis**, Vol III, pp. 34
- 20 - **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 34/35
- 21 - Cf. Pablo Hernandez, op. cit., p. 624; Thevet, op. cit., p. 179
- 22 - **Cartas do Brasil**, op. cit., Vol. I, pp. 75/80/85/107/108/109/126/133//196/197; **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XIV, p. 154
- 23 - **Cartas do Brasil**, op. cit., Vol. I, pp. 75/80/85/107/108/109/126/133//196/197; **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XIV, p. 154
- 24 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, p. 300
- 25 - Cf. **Documentos para la Historia de la Argentina**, op. cit., pp. 764/765; **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 169
- 26 - **Cartas do Brasil**, op. cit., vol. I, pp. 124/194/141
- 27 - **Documentos para la Historia Argentina**, p. 550
- 28 - **Cartas Jesuíticas**, op. cit., vol. III, p. 189
- 29 - **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, XVIII, p. 176; **Cartas do Brasil**, op. cit., vol. I, X, p. 135; **Cartas Avulsas**, op. cit., II, pp. 402/111/139/152 e respectivamente **Cartas Avulsas**, op. cit., vol. II, p. 83; V, p. 102; VII, p. 77; X, p. 127; XI, p. 139; XIV, p. 152. **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., pp. 114/115/121/193.
- 30 - Cf. **The Ranks of Death: a Medical History of the Conquest of America**, Nova York, Coward MacCann, 1947
- 31 - Sobre esse tema ver, especialmente, a obra de Darcy Ribeiro e Carlos de Araújo Moreira Neto, **A Fundação do Brasil**, Petrópolis, Vozes, 1992
- 32 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 37

- 33 - Respectivamente, **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 356; p. 618; p. 705; p. 592
- 34 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 149
- 35 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., pp. 658/666
- 36 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 456
- 37 - Respectivamente, **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., pp. 709/713; p. 140
- 38 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 682
- 39 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 148
- 40 - **Primeva Cathequese**, op. cit., p. 245
- 41 - **Primeva Cathequese**, op. cit., pp. 244/245
- 42 - Alguns jesuítas mencionam a morte de alguns padres causada pela fome. Há indícios de que no princípio das reduções, morreu de fome no Guaira o Pe. Martin Xavier Navarro e o Pe. Baltasar Seña, catalão, que teve o mesmo destino em Guarambarê. **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 265 Do Pe. Martin Xavier, parente de San Javier, possuímos escassas notícias. Em 1631, em Candelaria, existia o Pe. Manuel Javier. Provavelmente aqui se refira ao Pe. Martin Urtazun. Cf. Pastells, op. cit., tomo I, p. 463; **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 328
- 43 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 42
- 44 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 444
- 45 - Cf. John Monteiro, *"Vida e Morte do índio: São Paulo Colonial"*, In: **índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração**, São Paulo, Yankatu, 1984, p. 32
- 46 - Cf. John Monteiro, *"Vida e Morte do índio: São Paulo Colonial"*, In: **índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração**, São Paulo, Yankatu, 1984, p. 38
- 47 - Cf. Darcy Ribeiro & Carlos de Araújo Neto, op. cit., p. 36
- 48 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 719
- 49 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 140
- 50 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 167
- 51 - Respectivamente, **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 165; **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 630
- 52 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 170

- 53 - **Apêndice Documental**, vol. I, op. cit., p. 527
- 54 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 186
- 55 - **Apêndice Documental**, vol. I, op. cit., p. 524
- 56 - **Apêndice Documental**, vol. I, op. cit., p. 525 "y que estos cuiden de adiestrar los indios en el manejo de estas armas, no entregándoles más de las que necesitaren para el inteto, recogiénolas luego; y que si llegare la ocasión de defender la reducción, y para ello se entregaren, todas las vuelvan después á recoger y guardar; y en cada una no haya más pólvora y municiones, de las que los religiosos juzgaren son bastantes para la ocasión que se temiere (...)"
- 57 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 305/306
- 58 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 291/292. "I no es este el maior trabajo que tienen estos Indios que otro ay maior i es que los españoles les emvian a un pueblo que se llama Maracayû para que en aquellos aquellos montes les cojan unas ojas de arbores (...) i puestas en cestos la llevan los Indios a cuestas [muchas leguas por aquellos montes i pantanos asta ponerlas en embarcadero]. Con aquel temple es tan caluroso i tan humedo se mueren los Indios de ordinario y aun de hambre porque el Español no tiene con que poderlos sustentar i los indios se sustentan de la fruta silvestre i comen arañas gusanos i culebras que hace lastima en contarlo." Deve cada indio dois meses de trabalho e lhes fazem servir por três anos por força sem prêmio algum. **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 306
- 59 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 360/361
- 60 - **Apêndice Documental**, vol. I, op. cit., p. 584
- 61 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 306
- 62 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 168/193
- 63 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 624
- 64 - Cf. "Letras Quadrimestrais de Setembro ate o fim de dezembro de 1556". In: **Anais da Biblioteca Nacional**, op. cit., p. 271; **Cartas Avulsas I**, p. 77
- 65 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 320/321
- 66 - Cf. "Décima Cuarta Carta Ânua en donde se relaciona todo lo acaecido en los años de 1635-37", In: **Documentos para la Historia de la Argentina - Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile e Tucuman, de la Compañia de Jesús (1615 - 1637)**, Tomo XX, Buenos Aires, 1929, pp. 550; Cf. **Coleção de Angelis**, op. cit., Vol. III, p. 126; p. 177

- 67 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 168
- 68 - Cf. "*Décima Cuarta Carta Anua en donde se relaciona todo lo acaecido en los años de 1635-37*", In: **Documentos para la Historia de la Argentina**, op. cit., pp. 360, 350
- 69 - Sobre a confusão dos índios que passaram a ver os jesuítas como aliados dos espanhóis, ver **Documentos para la Historia de la Argentina**, op. cit., pp. 360/362; Pablo Hernández, op. cit., pp. 602/625/682; Sepp, op. cit., p. 110.
- 70 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 323/335
- 71 - Cf. John Monteiro, "O escravo índio, esse desconhecido", In: Luís donisete B. Grupuioni (org.), **Índios no Brasil**, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 115
- 72 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 320/321
- 73 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 323
- 74 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 55
- 75 - Respectivamente, **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 647; p. 624
- 76 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 49
- 77 - **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 66/67
- 78 - Respectivamente, **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 98/99; p. 154
- 79 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 144
- 80 - Respectivamente, **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 45; p. 56 ; p. 118
- 81 - Respectivamente, **Coleção de Angelis**, op. cit., p. 69; p. 278
- 82 - Respectivamente, **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 177/178; p. 59
- 83 - **Apêndice Documental**, vol. I, op. cit., pp. 582/586
- 84 - **Apêndice Documental**, vol. I, op. cit., p. 584
- 85 - **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 75/76
- 86 - Respectivamente. **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 75/76
- 87 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 648
- 88 - id. *ibid.*, p. 648

- 89 - id. *ibid.*, p. 641
- 90 - **Coleção de Angelis**, vol. III, pp. 70/71
- 91 - id. *ibid.*, pp. 68/69
- 92 - id. *ibid.*, p. 41
- 93 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 643/645
- 94 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 39
- 95 - **Documentos para la Historia Argentina**, op. cit., p. 578
- 96 - Cf. 1637 - Reglamento de Doctrinas hecho por la Congreación provincial del Paraguay y aprobado por el General Mucio Vitelleschi - n. 42, In: **Apêndice Documental**, vol. I, op. cit., p. 591.
- 97 - Respectivamente, **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 45; pp. 101/102
- 98 - **Coleção de Angelis**, vol. III, p. 179
- 99 - Maxime Haubert, op. cit., p. 169
- 100 - **Coleção de Angelis**, op. cit., pp. 262

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início dos séculos XVI/XVII, duas culturas, com experiências históricas completamente diferentes, encontraram-se em terras do Novo Mundo. Sequiosos de prestígio religioso e empunhando o espírito apostólico, a Companhia de Jesus empreendeu todos os recursos para realizar seu maior intento: transformar os pagãos de aquém-mar em dignos cristãos. Vitoriosos nesse choque cultural e religioso, coube aos jesuítas a honra própria dos apóstolos do cristianismo. Essa foi a leitura da experiência de catequese que, quase sempre, levou a um lugar comum: a aculturação do gentio.

Os historiadores do processo de conquista e colonização estiveram sempre tão preocupados em demonstrar o projeto missionário da Companhia de Jesus, dedicados em reafirmar a submissão rápida e completa dos indígenas, ou em imputar aos jesuítas a responsabilidade por destruir a "alma indígena", que se limitaram a reproduzir o que os inacianos acreditaram ter realizado. Esse trabalho procurou justamente atenuar essa visão da historiografia.

Por outro lado, espero ter escapado também à perspectiva da posição que reduz o processo da conquista à dicotomia dos brancos "malvados" *versus* índios "inocentes", traduzida pela história dos vencidos. Mais que isso, tentei rastrear o significado, a leitura que os guaranis fizeram da experiência reducional, buscando reescrever o cenário com os seus atores históricos. Isso não implica exaltar ou enaltecer os oprimidos ou vencidos na História. Antes, procurei compreender os embates que aqueles guaranis, no seu agenciamento

histórico, enfrentaram. Dentro dos limites impostos e de uma leitura e resposta própria, os guaranis responderam, com os meios e as formas também próprias do seu universo cultural.

Isso me faz lembrar um velho professor, Charles Polzer, que, proferindo uma palestra no IX Simpósio Latino-Americano da CEHILA, em 1986, alertava para isso. Contava que, na experiência reducional jesuítica entre os Coras de Sinaloa, no México, os padres se jubilavam com o abandono dos nativos de suas práticas pagãs. Conduzidos pelo cacique, os nativos, com a anuência dos missionários, destruíram dezenas de santuários ocultos e dispersaram a parafernália construída pelos feiticeiros. Essa "conversão" dos Coras, marcada por esse acontecimento, foi celebrizada por décadas na história missionária. Contudo, nenhum dos padres se deu ao trabalho de averiguar que os santuários destruídos pertenciam aos Huicholes, inimigos dos Coras! Para demonstrar seu sucesso, foi suficiente para os padres terem testemunhado uma manifestação de negação das práticas pagãs em conformidade com "seu" conceito de conversão. Em contrapartida, os Coras persistiam em seu comportamento, certamente nada secreto.

Se é surpreendente a "ingenuidade" dos missionários, o incômodo é ainda maior quando assistimos à reprodução dessa visão nos textos dos historiadores que, remetendo-se a passagens semelhantes aos dos Cora, se contentam e insistam em marcar o êxito ou fracasso das missões de acordo com o grau de submissão, expresso nos rituais exteriorizados pelos nativos. A conversão, assim, tem sido medida pelos ritos, mais que pela mudança interior.

Naturalmente, nem por isso, amenizamos a opressão, a marginalização e a discriminação sofridas pelas populações indígenas

ao longo do período colonial que atravessaram os séculos e perduram ainda hoje. Afinal, o panorama do século XX ainda está impregnado de atitudes e comportamentos herdados e à moda da Conquista - com o requinte de práticas de extermínio muito mais eficientes! Na década de 60 a imprensa internacional denunciava o genocídio praticado no Brasil: Pataxós, Cintas Largas, Carajás. Quando inciei a tese, as manchetes dos jornais alertavam para os guaranis favelados na região de São Paulo. Muitos, vítimas de estupro, alcoolismo e até suicídio. Recentemente, assistimos à tragédia que se abateu sobre os Ianomâmis. E ainda essa semana o Jornal do Brasil publicou um artigo sobre as queixas das lideranças guaranis frente ao descaso na demarcação de suas terras.

Longe de dar conta de todas as questões que a pesquisa vicejou, ao longo desse trabalho, tentamos, pelo menos, atenuar essas afirmações tão categóricas e tão presentes na história missioneira. Talvez, o que mais tenha contribuído nessa tarefa tenha sido a atenção para uma interpretação à luz de uma revisão crítica dos caminhos que a Antropologia e História têm trilhado juntas. Estimulada por essas indagações mais recentes, os ânimos se reavivaram para debruçar sobre a vasta documentação e recuperar esse processo com outra lente.

A avalanche provocada pela presença dos jesuítas não eliminou, não aculturou os guaranis, no sentido de que tivessem abandonado sua cultura porque, a considerar tudo o que vimos, o guarani resguardou o seu modo de ser, o seu "*nande nêko*". A experiência missioneira transformou, mas nos limites do próprio modo de ser dos nativos. Desestruturou, mas a identidade étnica permaneceu. Reelaborada sua cultura, o seu agenciamento insistia na sua diferença, a diferença de

ser guarani. Talvez seja essa a maior lição que os guaranis nos deixaram: enfrentando todas as tentativas de aniquilação que o contato com os jesuítas impôs, eles conseguiram mais que fossilizar sua cultura (desejo funesto de muitos!), mas imprimir sua forma de ver e interpretar o mundo. Às tentativas de dominação religiosa ou exploração econômica a que foram brutalmente expostos, durante séculos, os guaranis registraram, nesses reveses, uma história própria. Bem pouco feliz, mas sua!

FONTES**1.1 - VIAJANTES E CRONISTAS**

CORTESÃO, Jaime. A Expedição de Pedro Álvares Cabral e a Descoberta do Brasil. Lisboa, Imprensa Nacional, 1967

GANDAHO, Pero Magalhães de. História da Província de Santa Cruz e Tratado da Terra do Brasil. São Paulo, Editora Obelisco Ltda, 1964

LÉRY, Jean. Viagem à terra do Brasil, Coleção General Benício, vol. 5, março-abril, ed. Biblioteca do Exército, 1960.

PIGAFETTA, Antonio. A Primeira Viagem ao Redor do Mundo: O Diário da expedição de de Fernão de Magalhães. Coleção Os conquistadores. L&PM Editores, Porto Alegre, 1985.

SALVADOR, Frei Vicente de. História do Brasil: 1500-1627. São Paulo, EDUSP, 1982.

SCHULLER, Rodolpho. A Nova Gazeta da Terra do Brasil, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1914

SOUZA, Gabriel Soares de. Tratado Descritivo do Brasil em 1587. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971

THEVET, André. Singularidades da Franca Antártica. Trad. Estevão Pinto, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944.

VACA, Cabeza de. Naufrágios e Comentários, trad. de Jurandir Soares Santos, Porto Alegre, L&PM Editores, 1987

1.2 - DOCUMENTOS IMPRESSOS

ANAIIS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO publicados pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, Vol. 1, Vol. VI (1878/1879); Vol. XXV (1904). XLVI (1934)

ARTE DE LA LENGUA GUARANI, ó MA BIEN TUPI por el Padre Antonio Ruiz de Montoya, Nueva Edicion: mas correcta y esmerada que la primera, y con las voces indias en tipo diferente. Paris, (1876), Imprenta de Carlos Gerold Hijo, 1976

CARTAS EDIFICANTES Y CURIOSAS ESCRITAS DE LAS MISIONES ESTRANJERAS, por algunos misioneros de la Compañia de Jesus, 1699 - 1754, trad. Pe. Diego Davin, Madrid, Of. de la viuda de Manuel Fernandez, Imp. del Suprema Consejo de La Inquisicion y la reverenda camara apostolica, 1753/1757, Vol. VII/Vol. VIII

- CARTAS JESUÍTICAS** - Cartas do Brasil. vol. I. Belo Horizonte, Itatiaia, 1988
- CARTAS JESUÍTICAS** - Cartas Avulsas: Aspicuelta Navarro e Outros. vol. II, Belo Horizonte, Itatiaia, 1988
- CARTAS JESUÍTICAS** - Informações, fragmentos históricos, Sermões. vol. III, Belo Horizonte, Itatiaia, 1988
- CONQUISTA ESPIRITUAL** feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Trad. Arnaldo Bruxel. Porto Alegre, Martins Livreiro Ed., 1985.
- CORTESÃO, Jaime** (org.) - Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640). Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951 (Manuscritos da Col. de Angelis, vol. I)
- CORTESÃO, Jaime** (org.) - Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760). Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1952 (Manuscritos da Col. de Angelis, vol. II)
- CORTESÃO, Jaime** (org.) - Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional - Divisão Publicações e Divulgação, 1969 (Manuscritos da Col. de Angelis, vol. III)
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA** (Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile e Tucumán, e la Compañía de Jesús - 1615/1637). Tomo, XIX, XX, Buenos Aires, 1929.
- HERNÁNDEZ, Pablo S.J.** - "Apéndice Documental", IN: *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesus*. Barcelona, Gustavo Gili, 1913, vol. I, pp. 509-601; vol. II pp. 511-723.
- HISTORIA DE LA COMPAÑIA DE JESÚS EN LA PROVINCIA DEL PARAGUAY** (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según dos documentos originales del Archivo General de Indias, extractados y anotados por Pablo Pastells. Tomo I, II, Madrid, Librería General de victoriano Suárez, 1912/1915
- MONTOYA, Antonio Ruiz de.** "*Manuscripto guaraní da Biblioteca Nacional sobre a Primitiva Cathequese dos Indios das Missões*", IN: *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. VI, (1878/79) traduzido para o português pelo Dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira.
- ORIGEN DE LOS INDIOS DE EL NUEVO MUNDO Y INDIAS OCCIDENTALES**, averiguado con discurso de opiniones por el padre prefentado Fr. Gregorio Garcia, Madrid, Imprenta de Francisco Martinez, 1729
- PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL:** Confissões da Bahia (1591-1592). Rio de Janeiro, Briguiet Editores, 1935

**PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL: Denúncias
e Confissões de Pernambuco (1593-1595). Recife, Fundarte, 1984**

BIBLIOGRAFIA

1.1 - ARTIGOS E REVISTAS

- BERTONI, Moisés Santiago. "*La lengua guaraní como documento histórico*", IN: Vigésimo Congresso Internacional de Americanistas. Annaes da XX Sessão. Rio de Janeiro, agosto 1922, V. III. Imprensa Nacional, 1932. p. 135/150.
- CARAVAGLIA, Ruan. "*Um modo de produção subsidiário: A organização econômica das comunidades guaranizadas durante os séculos XVII/XVIII na formação regional Alto-Peruana - Rio Platense*", IN: GEBRAN, Philomena (org.) *Conceito de Modo de Produção*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. p. 252
- CLASTRES, Hélène e CLASTRES, Pierre. "*A política entre os índios (os guaranis e a questão do poder, segundo dois etnólogos franceses)*". Entrevista por Pedro Cavalcanti. *Veja*, n. 434, São Paulo, 29 de dezembro de 1986
- CUNHA, Manuela Carneiro. "*Etnicidade da Cultura Residual nas Irredutível*", IN: *Revista de cultura e Política*, CEDEC, 1 (1): 35/39, 1979
- FLEISCHAMANN, Ulrich, ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig, ZIEBELL-WENDT, Zinca. "*Os Tupinamba: Realidade e Ficção nos Relatos Quinhentistas*", IN: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero, vol. 11, n. 21, set.90/fev.91, pp. 125-145.
- FLORES, Moacyr. "*Magia indígena: conflito com a apologética dos jesuítas sobre o cristianismo*", IN: *Anais do Quarto Simpósio Nacional de Estudos Missionários. A população missionária: fatores adversos e favoráveis às reduções*. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981
- LEFURE, Lucian. "*O Homem do século XVI*", IN: *Revista de História*, n. 1, Jan/mar, 1950
- LEVILLER, Roberto. "*As cartas e viagens de Vesúcio*", segundo Magnaghi, IN: *Separata da Revista de História*, n. 18, pp. 407-81, São Paulo, 1954.
- MELIÀ, Bartolomeu. "*Los Guaraní del Tape en la etnografía misionera del siglo XVII*", IN: *Anais do Segundo Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1977
- "*El modo de ser Guaraní en la primera documentación jesuítica (1584-1639)*", IN: *Revista de Antropología*. Vol. 24, São Paulo, 1981

- MÈTRAUX, "O índio guarani de Alfred Métraux". (Trad. de Dante de Laytano), IN: *Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul*, ano VII, n. 9, Porto Alegre, 1958
- MONTEIRO, John. "O escravo índio, esse desconhecido", IN: GRUPIIONI, Luís Doniste B. (org.), *Índios no Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992
- "Vida e Morte do índio: São Paulo Colonial", IN: *Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração*. São Paulo, Yankatu, 1984
- MOTT, Luiz. "Amazonas: Um mito e algumas hipóteses", IN: *Revista de História*, vol. I, n. 1, 1990, pp. 13-35
- PRIORI, Mary L. M. Del. "Retrato da América quando jovem". IN: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 9, pp. 3-13.
- RUBEN, Guillermo "A Teoria da Identidade: uma crítica", IN: *Anuário Antropológico*. Ano 86, Ed. UNB, Tempo Brasileiro, 1988.

1.2 - OBRAS GERAIS

- AYROSA, Plínio M. da Silva. *Apontamentos para a bibliografia da língua guarani*. 2 ed., São Paulo, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim 169, n. 28, 1954
- BANGERT, William, S. I. *História da Companhia de Jesus*. Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1985
- BELTRÃO, Luiz. *O índio: um mito brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1877
- BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Publicações Europa-América, Coleção Saber (59), 1974
- BORGES, Pedro. *Métodos Misionales en la Cristianización de América*, siglo XVI, Madri, 1960
- CAMARA, Mattoso. *Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras*. Livro Técnico, MEC, Rio de Janeiro.
- CARDOSO, Ramón. *El Guaira (Historia de la Antigua Provincia)*. Buenos Aires, Libreria y Casa Editora de Jesus Menéndez, 1938
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre práticas e representações*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada - Mitos e cantos sagrados dos índios guarani*, Trad. Nícia A. Bonatti, Campinas, Papirus, 1990

- **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política.** Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1978
- CUNHA, Manuela Carneiro.** **Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade.** São Paulo, Brasiliense, 1987
- DARNTON, Robert.** **O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa.** Rio de Janeiro, Graal, 1986
- **O beijo de Lamourette.** Companhia das Letras, São Paulo, 1990
- DIAS, Carlos Malheiro.** **História da Colonização Portuguesa do Brasil.** Porto, Litografia Nacional, vol. 2, 1923
- FERNANDES, Florestan.** **Organização Social dos Tupinambá.** São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1963
- **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios.** Petrópolis, Vozes, 1975
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo.** **O índio Brasileiro e a revolução Francesa.** Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1976
- FREITAS, Décio.** **O Socialismo Missioneiro.** Porto Alegre, Editora Movimento, 1982
- GADELHA, Maria Regina.** **As missões jesuíticas do Itatim (Estruturas Sócio-Econômicas do Paraguai Colonial - séculos XVI e XVII).** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980
- GAMBINI, Roberto.** **O Espelho do índio (Os Jesuítas e a destruição da alma indígena).** Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988
- GARAY, Blas.** **El comunismo de las misiones: la revolución de la independencia del Paraguai.** Assunción, Instituto Colorado de Cultura, 1975
- GEERTZ, Clifford.** **A Interpretação das Culturas.** Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1973
- GINZBURG, Carlo.** **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** São Paulo, Companhia das Letras, 1987
- GNERRE, Maurizzio.** **Linguagem, Escrita e Poder.** São Paulo, Martins Fontes, 1985
- GUTIERREZ, Ramón.** **Las misiones jesuíticas de los guaraníes.** Rio de Janeiro, Fundação Nacional pró-memória (UNESCO), 1987
- HAUBERT, Maxime.** **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões,** São Paulo, Companhia das Letras, 1990

- HERNÁNDEZ, Pablo.** Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús. — Barcelona, Gustavo Gili editor, 1913
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de.** Visão do Paraíso. José Olympio, Rio de Janeiro, 1969
- HOONAERT, Eduardo (org.).** Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais. IX Simpósio Latino-Americano de CEHILA. Manaus, 1981. São Paulo, Edições Paulinas, 1982
- História da Igreja no Brasil, Tomo II, Petrópolis, Vozes, 1979.
- HUNT, Lynn.** A Nova História Cultural, São Paulo, Martins Fontes, 1992
- KERN, Adorno A.** Missões: uma utopia política. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982
- LEITE, Serafim.** Carta dos primeiros jesuítas do Brasil. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954. Vol. II
- LUGON, Clovis.** A República "comunista" cristã dos Guaranis. (1610-1768). 3 ed., Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968
- MAURO, Frédéric.** A origem da desigualdade entre os povos da América. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- MELIÀ, Bartolomeu.** El Guaraní Conquistado y Reducido. Biblioteca de Antropologia, vol. 5, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción, 1988.
- O Guaraní: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.
- MÈTRAUX, A** Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribus tupi-guaranis. Prefácio, trad. e notas do Prof. Estevão Pinto. Brasiliana, São Paulo, 1950
- NEVES, Luiz Felipe Baêta.** O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e Repressão Cultural. Rio de Janeiro, Forense-Universitaria, 1978
- NIMUENDAJU, Curt.** "Apontamentos sobre os guaranis". Trad. Egon Schaden. Revista do Museu Paulista. VIII, São Paulo, 1954
- OGORMAN, Edmundo.** Invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica e no sentido do. São Paulo, UNESP, 1992
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de.** Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976.

ORLANDI, Eni P. *Terra à vista - Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*, São Paulo, Cortez, 1990

----- *Política Lingüística na América Latina*. Campinas, Pontes, 1988

PORTO, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Ministério da Educação e Saúde. Publicações do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 9, Rio de Janeiro, 1947

RIBEIRO, Darcy e MOREIRA NETO, Carlos De Araújo. *A Fundação do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1992

ROMANO, Ruggiero. *Mecanismos da Conquista Colonial*. Trad. Marilda Pedreira. São Paulo, Perspectiva, 1973.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1990

SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena: Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo, 1964 - Tese apresentada ao concurso para a cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da U.S.P.

----- *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3 ed., São Paulo, Ed. Pedagógica Universitária, 1974

SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986

SUSNIK, Branislava. *El índio colonial del Paraguai*. Assunción, Museu Etnográfico "Andrés Bärnero", 1965

THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*. São Paulo, Ed. Loyola, 1981

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América - a questão do Outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1983

UNKEL, Curt Nimuendajú. *Apontamentos sobre os guarani*. Trad. e notas de Egon Schaden. Revista do Museu Paulista, VIII, São Paulo, 1954

WACHTEL, Nathan. *Fazer História*, n. 1, Livraria Bertrand. Coleção Tempo Aberto. 1 ed. port., 1977, p. 166

----- *Los Vencidos. Los Indios del Peru frente a la Conquista Española (1530 - 1570)*. Madrid, Alianza Editorial, 1976