

Oséias de Oliveira

**ÍNDIOS E JESUÍTAS NO GUAIRÁ:
A Redução como Espaço
de Reinterpretação Cultural (século XVII)**

Tese de Doutorado
apresentada à Faculdade
de Ciências e Letras de
Assis - UNESP como
requisito para a
obtenção do título de
Doutor em História

Orientador: *Prof. Dr. Benedito M. Gil*

Assis - 2003

*Aí o bandido se aproxima
do outro e sussurra:
“Há muitos mais de onde tirei
estes...”*

Moisés de Carlos de Oliveira
Carpoetador

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

Oliveira, Oséias de
O48i Índios e jesuítas no Guairá: a redução como espaço de
reinterpretação cultural
(século XVII) / Oséias de Oliveira. Assis, 2003
221 f. : il.

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Jesuítas – Missões. 2. Índios Guarani. 3. Guairá (Paraguai).
I. título.

CDD 266.28
980.3
989.203

AGRADECIMENTO

A realização desse estudo não seria possível sem o apoio e participação de algumas pessoas especiais: meus pais e irmãos, amigos de profissão e de pós-graduação, alunos, professores do Departamento de História da Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP), pesquisadores do Instituto Anchietano de Pesquisa (São Leopoldo-RS), Centro de Cultura Missioneira (Santo Ângelo-RS) e Centro de Estudos Missionários (Santa Rosa-RS)

A todos esses, que nos momentos difíceis da pesquisa me incentivaram e ajudaram na superação dos obstáculos, levando a conclusão desse trabalho, expresso o meu profundo reconhecimento.

Agradeço especialmente ao Dr. Benedito Miguel Ângelo Perini Gil, o qual com sua segura orientação e acompanhamento me possibilitou alcançar os resultados desse trabalho, desde quando ainda era um projeto para a iniciação científica na graduação.

RESUMO

O presente estudo analisa o processo de reelaboração da cultura do outro a partir das relações sócio-culturais entre índios e jesuítas nas reduções da antiga Província Jesuítica do Guairá, na qual os padres espanhóis permaneceram entre os anos de 1610 e 1631. Durante este período, em função das novas relações históricas, os guarani e os membros da Companhia de Jesus transformaram a redução em um espaço singular onde era reproduzido seus valores culturais e, o mais importante, imputado-lhes um novo sentido.

PALAVRAS-CHAVE: jesuíta, índio, guarani, redução, Guairá, século XVII, reinterpretação, cultura, missão.

ABSTRACT

The present study analyzes the culture rework process of the other from the sociocultural relations between indians and Jesuits in the reductions of the old Guairá Province, in which the Spanish priests had remained between the years of 1610 and 1631. During this period, into function of the new historical relations, guarani and the members of Jesus Company had transformed the reduction in a singular space where it was reproduced their cultural values and the most important, creating a new sense to them.

KEYWORDS: jesuit, Indian, Guarani, mission, XVII century, reinterpretation, culture.

RÉSUMÉ

La présente étude analyse le processus de la reprise de la culture de l'autre des relations socioculturelles entre les Indiens et le Jesuits dans les réductions de la vieille province du Guairá, dans lequel les prêtres espagnols étaient restés entre les années de 1610 et de 1631. Pendant cette période, en fonction des nouvelles relations historiques, le guarani et les membres de la compagnie de Jésus avaient transformé la réduction d'un espace singulier où celles a été reproduit ses valeurs culturelles e, le plus important, ont imputé un nouveau feutre à elles.

MOTS-CLÉS: jesuit, indien, Guarani, réduction, siècle XVII, réinterprétation, culture.

ÍNDICE DAS IMAGENS

| | Página |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------|
| 1. <i>A Cruz Missioneira</i> . Extraído de: BURDA, Janete. <i>Missões Guarani: a saga da República Guarani</i> . Curitiba: Livraria do Chain Editora. 2001. p. 53 | 22 |
| 2. <i>Localização dos Povoados Espanhóis e das Reduções Jesuíticas do Guairá e Tape (RS)</i> . Extraído de: Ibidem. p. 21 | 62 |
| 3. <i>Brincando no rio</i> . Extraído de: Ibid. p. 28 | 72 |
| 4. <i>Construindo a Casa de Deus</i> . Extraído de: Ibid. p. 35 ... | 100 |
| 5. <i>Planta Típica de uma redução</i> . Extraído de: PALACIOS, Silvio. ZOFFOLI, Ena. <i>Gloria y Tragédia de la Misiones Guaraníes: História de lãs reducciones jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII em el Rio de la Prata</i> . Bilbao: Ediciones Mensajero. S/d. p. 133 | 105 |
| 5. <i>Evangelizando a Família Guarani</i> . Extraído de: BURDA, J. Op. cit. p. 19 | 117 |
| 6. <i>Louvai ao Senhor, cantai-lhe um cântico novo</i> . Extraído de: Ibid. p. 45 | 143 |
| 7. <i>Procissão de Corpus Christi</i> . . Extraído de: Ibid. p 41 ... | 158 |

SUMÁRIO

| | Página |
|------------------------------------------------------------|---------------|
| AGRADECIMENTO | 03 |
| RESUMO | 04 |
| ABSTRACT | 05 |
| RÉSUMÉ | 06 |
| ÍNDICE DAS IMAGENS | 07 |
| SUMÁRIO | 08 |
| INTRODUÇÃO | 09 |
| 1. A PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA MISSIONEIRA | 24 |
| 2. OCUPAÇÃO DO GUAIRÁ | 48 |
| I. Antiga Província do Guairá | 48 |
| II. Fundação dos Povoados Guairenhos | 56 |
| III. A Questão do Serviço Pessoal | 63 |
| IV. Entrada dos Padres Franciscanos | 69 |
| V. Primeira Entrada dos Jesuítas | 73 |
| VI. Segunda Entrada dos Jesuítas | 80 |
| VII. Missão por Redução | 83 |
| VIII. Fundação das Reduções | 89 |
| 3. A REDUÇÃO COMO ESPAÇO DE REINTERPRETAÇÃO CULTURAL | 101 |
| I. Organização Espacial da Redução | 101 |
| II. Organização Política da Redução | 108 |
| III. Vocação Antropológica do Jesuíta | 112 |
| IV. Conversão do Guarani | 118 |
| V. O Cotidiano nas Redu es | 125 |
| VI. A Catequese nas Redu es do Guairá | 132 |
| VII. Festas nas Redu es | 159 |
| VIII. Os Jesuítas e a Mentalidade Missionária | 166 |
| XI. Sonhos e Visões Indígenas | 172 |
| X. Feiticeiros – Filhos do Demônio | 181 |
| 4. CONSIDERA ES FINAIS | 188 |
| 5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 194 |

INTRODUÇÃO

O contato com o passado altera o sentido do que pode ser conhecido. Estamos sempre nos ombreando com mistérios - não simplesmente ignorância (fenômeno familiar), mas a insondável estranheza da vida entre os mortos. Os historiadores voltam desse mundo como missionários que partiram para conquistar culturas estrangeiras e agora retornam convertidos, rendidos à alteridade do outro.

Robert Darton

Sélim Abou conta ter ouvido a seguinte história entre os indígenas guarani do Paraguai atual: “Um jesuíta paraguaio decide fazer contato com uma comunidade guarani isolada que vive em plena selva. Moralmente, está seguro de que será aceito e até adotado pelos índios: *‘basta, pensa o jesuíta, presentarse a ellos como el sucesor de esos padres que hicieron tanto por sus antepasados’*. Acolhido por todos os membros da tribo, com a característica cortesia, começa o relato que preparou durante muito tempo e repetiu mil vezes mentalmente. Os índios o escutam

em silêncio, olhando-o com olhos sem expressão. Apenas terminou o que tinha para dizer-lhes, os índios, um a um, lhe dão as costas e se retiram. Somente um ancião permaneceu ali, esperando uma provável pergunta, que não tardou em chegar: *‘¿Por qué actuaron así?’* disse o sacerdote; o ancião responde: *‘Porque los Padres que nos amaban se fueron hace mucho...’*¹.

Fundada em 1534 por Inácio de Loyola (1491-1566), a Companhia de Jesus sustentava em seu Código, aprovado pelo Papa Paulo III em 1540, que a ordem jesuítica havia sido estabelecida com o intuito de buscar o aproveitamento das almas de acordo com a doutrina cristã e propagar a religião católica por meio de pregações públicas e do ministério da palavra de Deus. Além dos três votos comuns às demais ordens monásticas (pobreza pessoal, castidade e inflexível disciplina) os missionários jesuítas obedeciam a um quarto voto: *“Que cuanto el Romano Pontífice... nos ordenare respecto al provecho de las almas y propagación de la fé, y a cualesquiera comarcas que nos quisiera enviar; hayamos de ejecutarlo al punto, sin tergiversación ni excusa... ya nos envíe a los turcos, ya a cualesquiera otros infieles, aún a los que se hallan en*

¹ ABOU, Sélim. *La “República” Jesuítica de los Guaraníes (1609-1768) y su herencia*. Buenos Aires: Manrique Zago Ediciones, s/d. p.12.

*las regiones que llaman de las Indias, ya a cualesquiera herejes o cismáticos ó a cualesquiera fieles*².

Com estes pressupostos, os jesuítas partem para o extremo Oriente (Índia, China, Japão, Filipinas), para a África (Marrocos, Egito, Congo, Angola, Etiópia) e para países como o Líbano, a Turquia e a Síria.

Ainda seguindo a instrução de Ignacio de Loyola – “*Vayan e enciendan el mundo*” e concomitante ao poder laico – a Companhia de Jesus acabou tornando-se a segunda força da conquista e colonização do continente americano. O poder religioso, personificado nos missionários jesuítas, deu uma dimensão humanista e espiritual à conquista militar e à dominação política da América. Acompanhados por uma *Philosophia Christi* estimulada por uma preocupação ética que transformava o espaço americano em um motivo para a ação missionária, homens motivados pela cruz ou pela espada, usando de força espiritual ou de força material, espalharam-se pela América no afã de encontrarem no novo continente condições de vida melhores que a oferecida na Europa, uma vez que esta vivia no início do século XVII um processo de transformação que ia desde as epidemias geradoras de uma alta mortalidade, más colheitas, desnutrição,

² POPESCU, Oreste. *El sistema económico en las misiones jesuíticas*. Bahía Blanca: Editorial “Pampa-Mar”: 1952. p. 12.

aumentos dos impostos nos países ibéricos, aumento da inflação, guerras, até protestos populares, exacerbação dos regionalismos, corrupção e diminuição das remessas de prata das colônias americanas. Esse processo refletiu na América por meio da diminuição da população e das epidemias que se lastraram na sociedade colonial.

As transformações culturais, religiosas e econômicas que vivenciava a Europa, como o racionalismo que iniciava suas críticas ao medievalismo da filosofia aristotélico-tomista; o medo escatológico, característico da Reforma Protestante e as práticas mercantilistas refletiam na mentalidade do jesuíta atuou no trabalho missionário na América Meridional.

Na região do Rio da Prata, em aproximadamente cento e cinquenta anos, os jesuítas realizaram uma experiência histórica que pode ser vista como original em vários aspectos. A característica *sui generis* do trabalho da Companhia de Jesus na região platina não poderia deixar de criar mitos e ser envolvida por estes. Não só no continente americano, mas também no europeu, mitos foram criados sobre a organização política (utopia), econômica (auto-suficiência) e social (comunismo) das missões, principalmente a partir do século XVIII com Voltaire, Louis Antoine de Bougainville, Diderot, José Cardiel, José Manuel Peramás e

Félix Azara, que colocaram em discussão no pensamento filosófico, jurídico e político europeu o trabalho dos jesuítas.

León Cadogan analisou como a experiência missional do jesuíta (**Kechuita**) foi tão importante na cultura guarani que acabou fazendo parte da mitología: “*un varón virtuoso que, gracias a su amor por el prójimo: **porayú**, alcanza la perfección espiritual: **agwyjé**, y, sin sufrir la prueba de la muerte se traslada al país de los bienaventurados donde él mismo crea, al igual que los demás héroes divinizados, su morada en la tierra áurea*”³. Sélim Abou também soube captar os resquícios da presença jesuítica ainda entre os guarani atuais.⁴

A experiência dos jesuítas na chamada conquista espiritual deixou marcas no Novo Mundo, constituindo-se em um tema bem discutido, mas ainda hoje, com muitas possibilidades de interpretação. Isto em grande parte devido aos cronistas da época e historiadores eclesiásticos que se preocuparam em exaltar o trabalho da Companhia de Jesus em quando, no século XVIII, ela recebia duras críticas do pensamento jurídico, filosófico e político europeu.

A ação missional nas reduções do Guairá é fundamental para se entender essa complexa experiência histórica missioneira.

3 CADOGAN, León. Ywyrá Ñe’ery: fluye del árbol la palabra. Sugerencias para el Estudio de la Cultura Guaraní. Asunción: 1970. p. 17.

⁴ ABOU, S. Op. cit.

O trabalho da Companhia de Jesus na antiga Província Jesuítica do Guairá, entre os anos de 1610 e 1631, está ligado à fundação de aldeamentos que passaram a constituir um espaço singular no mundo colonial, onde os valores culturais dos ameríndios eram reordenados e um novo sentido lhes era imputado. As relações entre os membros da Companhia de Jesus e os índios guarani se deram, essencialmente, dentro da redução⁵, a qual se constituiu em um espaço de interlocução entre índios e jesuítas. No processo histórico missionário, o contato entre os padres e os nativos do Guairá possibilitou um processo de contínua reformulação das representações acerca do que cada um pensava compreender do outro. Dessa forma, o objetivo deste trabalho é entender o processo de reinterpretação cultural decorrente das relações interétnicas entre índios e jesuítas nos aldeamentos missionários da Província Jesuítica do Guairá, nas primeiras décadas do século XVII. É importante perceber não somente como os jesuítas filtraram e reduziram o universo indígena à idéia de um mundo pagão, em uma perspectiva impregnada pelo imaginário religioso cristão, mas também, percebê-los inseridos em seu contexto histórico. Isto

⁵ O conceito de missão de por redução encontra-se discutido no capítulo II. As referências sobre esse conceito podem ser encontradas em: RUIZ DE MONTTOYA, Antonio. S.J. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Trad. Vernácula: Arnaldo Bruxel. Rev. do texto, apres. e notas: Arthur Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed. 1985. p. 34. Para uma discussão sobre as reduções, implantadas pelos jesuítas, como um espaço, no qual se produziu um novo modo-de-ser guarani, ver o estudo de MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní Conquistado y Reduzido: ensayos de etnohistoria*. 3ª Ed. Asunción: CEADUC, 1993.

significa historicizar o comportamento desses homens que se vêem obrigados a adaptarem-se e reelaborarem constantemente os princípios e as práticas de evangelização adotadas pela Companhia de Jesus no Novo Mundo. Além disso, é fundamental inferir como os inacianos, no afã de converter o “gentio”, desapercebidamente, acabaram sendo “envolvidos” pela cultura guarani. Esse trabalho historiográfico busca, ainda, demonstrar alguns fundamentos da cultura guarani impregnados de uma reformulação própria ao seu universo cultural.

A análise das relações culturais entre índios e jesuítas no Guairá serve dos dados contidos nas cartas ânuas, surgidas da necessidade de manter e desenvolver a informação entre o Padre Geral da Companhia de Jesus e os seus membros. Essas cartas foram escritas com o propósito de dar um panorama geral das reduções e o progresso que elas vinham alcançando⁶. Os relatos

⁶ Boa parte dessas cartas encontram-se organizadas em coletâneas de documentos relacionados a presença jesuítica na América do Sul, como: CORTESÃO, Jaime (org). Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. Vol. I FURLONG, Guillermo S. J. (org.). Antonio Ruiz de Montoya e su carta a Comental (1645). Escritores Coloniales Rioplatenses. Vol. XVII. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1964. Tomás Fields S. J. y su “carta al Propósito General” (1601). Escritores Coloniales Rioplatenses. Vol. XVII. Buenos Aires: Casa Pardo, 1971. HERNÁNDEZ, Pablo. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. vol. 1 e 2. JARQUE, D. Francisco. Colección de libros raros y culriosos que tratan de América; Ruiz de Montoya en Indias (1608 - 1652). Madrid, Victoriano Suárez, 1900. LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. Tomo I; (Século XVI – O Estabelecimento). Ibid. Suma histórica da Companhia de Jesus. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. LEONHARD, Carlos (org.). Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús. Advert. de Emilio Ravignani e intrud. del P. Carlos

deixados pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, nas obras *Conquista Espiritual, Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní, Arte de la lengua guarani, Catecismo de la lengva gvarani, Sílex del Divino Amo e Vocabulário de la lengua guaraní* permitem perceber as impressões desse jesuíta sobre a ação missionária da Companhia de Jesus nas reduções.

As reelaborações e os ajustes a que os jesuítas se viram obrigados a realizarem no exercício da edificação cristã não são difíceis de serem percebidos na documentação, uma vez que toda ela é elaborada pelas mãos dos próprios padres. Muitos destes documentos foram escritos no interior das reduções e refletem toda a visão de mundo e anseios desses jesuítas.

Por serem todos os documentos provenientes da experiência missionária dos inacianos, no Brasil meridional, grande parte da historiografia ficou presa a uma polêmica, quase sempre estéril, movida ora pela defesa indelével da Companhia, ora pela sua detração, imbuída de cunho anticlerical. Assim, esta querela, criou uma visão unilateral, sobre o processo histórico missioneiro, reduzida ao âmbito dos jesuítas.

Leonhardt. Tomo XIX (1609-1614); Tomo XX (1615-1637). Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser/Universidad de Buenos Aires/Instituto de Investigaciones Históricas. (Documentos para la Historia Argentina). LOZANO, Pedro. Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Prata y Tucumán. Buenos Aires: 1874. vol III.

Tem sido enfatizado, na História, a necessidade de se fazer novas perguntas a esse material produzido pelos jesuítas, no afã de elucidar e interpretar um contexto cultural diferente no espaço e no tempo⁷. Por meio de uma leitura sistemática das fontes é possível perceber pequenos gestos mais reveladores do que qualquer outra atitude formal, pré concebida⁸. Para se entender uma cultura que foi tão diferente, o caminho inicial pode se dar pela tentativa de captar as diferenças culturais que aparecem na documentação e depois desconstruir o discurso etnocêntrico dos manuscritos tão carregados de emendas, conotações e comentários tendenciosos, notando, assim, não somente os sentidos das repetições, como também dos silêncios encontrados nesta documentação. Tzvetan Todorov⁹ tem ressaltado as dificuldades de interpretação e desconstrução de um discurso e a importância que se deve dar ao que é silenciado, pois o aspecto silenciado pode revelar muito sobre o contexto histórico no qual foi produzido determinado discurso.

O levantamento de um núcleo documental que representa apenas o ponto de vista do missionário não impede que

7 Cf. GINSBURG, Carlo. In: *Mitos, emblemas e sinais*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989. DARTON, Robert. *O Grande Massacre de Gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

LE GOFF, Jacques. (colab.). "Documento/Monumento". IN: *Enciclopédia Einaudi – Memória-História*. Vol. I. Trad. Bernardo Leitão e outros. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1984. p. 95-106. LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre (dir.) *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

8 GINSBURG, Carlo. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário" In: *Mitos, emblemas e sinais*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 146.

seja pensada uma abordagem como a proposta neste projeto. Muito menos deve-se considerar os poucos diálogos existentes entre índios e jesuítas de menor importância, em função de terem sido registrados pelos punhos dos jesuítas, perdendo-se, assim, o referencial da posição indígena.

Historiadores eclesiásticos usaram desta argumentação para circunscreverem a história da conquista colonial no Sul do Brasil ao âmbito da Companhia de Jesus e relegarem ao anonimato o agenciamento histórico dos indígenas guarani por não se ter registrado o seu ponto de vista.

Tais procedimentos metodológicos levam a inferir que se os documentos à disposição do historiador tivessem sido elaborados pelo próprio indígena a história estaria resolvida. Como se fosse possível, desta forma, recuperar exatamente o que pensaram os guarani, ou agiram no processo de conquista e colonização.

No entanto, não é o mero relato dos fatos, nem a sua repetição literal que garante a compreensão histórica de um dado momento, mas as formas como estes relatos são construídos e as associações que eles evocam. Nos interstícios da documentação jesuítica pode-se extrair uma leitura própria dos aborígenes com respeito às relações sócio-culturais nas reduções do Guairá.

Ao lidar com uma documentação elaborada pelas mãos dos jesuítas pode-se perceber como eles se prestaram a uma releitura, uma reapropriação e a um desvio da desconfiança e conflito cultural dos guarani, incitando a se pensar na pluralidade de significados em que esteve envolvido o processo de conquista colonial.

A estrutura do texto elaborada para melhor explicitar as relações entre índios e jesuítas nas reduções do Guairá, nas primeiras décadas do século XVII, segue-se da seguinte forma: o capítulo primeiro traz uma análise da produção historiográfica missioneira, visando à inserção do presente estudo nessa ampla bibliografia. Em tal capítulo encontra-se a apreciação das obras que dizem respeito não só à atividade jesuítica no Guairá, como também aquelas que têm se destacado, de forma geral, no exame da presença jesuítica na América Meridional.

O segundo capítulo busca abordar a ocupação do Guairá, com destaque para os dados referentes à sua localização geográfica, a fundação dos povoados de *Ontiveros*, *Ciudad Real* e *Villa Rica del Espiritu Santo*, com os quais facilitou a intensa exploração da mão-de-obra indígena na prestação do serviço da *encomienda*. O avanço dos franciscanos, e posteriormente, a presença dos jesuítas advindos da Província do Brasil e as entradas dos jesuítas da Província do Paraguai no território

guairenho também são tratados nesse capítulo, que ainda abrange uma análise da mudança fundamental que significou a instituição da missão por redução, executada pelos jesuítas comandados pelo Provincial do Paraguai Diego de Torres Bollo, em relação às tentativas evangelizadoras anteriores, além da fundação das reduções e sua cronologia.

Ao terceiro capítulo fica destinado o estudo da organização espacial e política que implicou o estabelecimento da missão por redução, configurada como um espaço de normatização cristã planejado pelos jesuítas. O cotidiano no interior das reduções, o importante papel desempenhado pelos jesuítas nesse novo espaço de viver guarani-missioneiro, os fatores que levaram os indígenas a deixarem seus antigos costumes e a se submeterem ao sistema reducional oferecido pelos padres, a vocação antropológica exigida do jesuíta no trabalho evangelizador, a concepção que o padre faz do indígena antes e depois da conversão e o comportamento do próprio sacerdote em contato com os indígenas, aceitando e incorporando uma série de costumes nativos dentro da redução; os sentidos que os indígenas davam aos ensinamentos e às práticas culturais dos inacianos; bem como, o estudo dos sonhos e visões indígenas como reflexo de permanências e incorporações de crenças sagradas e reação dos xamãs

guairenhos, ao trabalho efetuado pelos sacerdotes, também são desenvolvidos nesse terceiro capítulo.

Visando facilitar a compreensão do texto ao leitor algumas citações documentais encontram-se traduzidas e outras remetidas em notas de rodapé da página para dar uma fluidez maior à narrativa.

As imagens presentes no trabalho foram pintadas com a inspirada paixão pelas Missões Guarani e gentilmente cedidas por Janete Burda.



A Cruz Missioneira – “ A cruz foi na Antigüidade, instrumento de suplício. A cruz missioneira foi um marco da antiga civilização jesuítica.” BURDA, Janete. *Missões Guarani: a saga da República Guarani*. Curitiba: Livraria do Chain Editora. 2001. p. 53.

CAPÍTULO I

A PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA MISSIONEIRA

A história é fruto de uma ilusão humana. A ilusão de poder compreender o outro. Mas o que sabemos uns dos outros? Tudo o que podemos fazer é apresentar um relato sobre nós mesmos. Todo o resto é mentira.”

Milan Kundera

A produção bibliográfica missioneira se viu envolvida em uma discussão polêmica entre autores partidários ou adversários dos jesuítas; criando-se, assim, mais uma dificuldade para a reconstrução histórica, a qual se vê obrigada a lidar com uma produção bibliográfica marcada pela pouca objetividade ou pelas efusões sentimentais.

A revisão dessa bibliografia permite a percepção de quanto esta é heterogênea, tanto no que se refere à delimitação do conteúdo e fragilidade dos textos quanto às abordagens. Muitas chegando a caracterizar-se por uma interpretação idealista, outras espiritualista e algumas até

materialista.

No caso específico das missões do Guairá não são muitas as obras que tratam da região e as poucas análises procuram sempre inserir a atuação missionária em um contexto mais amplo, no qual, muitas vezes, perde-se o elemento conjuntural.

Entre os trabalhos sobre a atuação dos jesuítas no Guairá, encontra-se o de Ramón I. Cardozo. Escrito em 1938, o estudo sobre *La antigua Provincia de Guairá y la Villa Rica del Espíritu Santo*¹ se presta a uma exaltação da cidade de Villa Rica, a qual para ele “*tiene su historia romántica de ciudad inquieta e andariega*”².

O nome e as ações históricas dos principais colonizadores e governadores da região, como Ortiz, Melgarejo, Rui Díaz, Arias, Vera y Aragón, Rojas Aranda, Duarte, González, Fernandez, Villalba encantam o autor, que os considera “*la flor de los conquistadores*”, “*varones que jamás soportaron tiranías ni opresiones. Por eso se explica la participación de la Villa Rica en la revolución de los*

¹ CARDOZO, Ramón I. *La antigua Provincia de Guairá y la Villa Rica del Espíritu Santo*. Buenos Aires: Jesús Menedez, 1938.

² *Ibid.* p. 8.

comuneros”³. E conclama às gerações vindouras que ergam estátuas em praças públicas ao “*gran Capitán fundador Ruiz Díaz de Guzmán de Melgarejo y del primer historiador criollo Ruiz Díaz de Guzmán, uno de los ilustres gobernadores*”⁴.

Em um estudo como este, onde a exaltação, a demonstração da grandeza de coragem e heroísmo dos colonizadores constituem o tema central, a religiosidade ou a cultura indígena são consideradas segundo os preconceitos recorrentes das fontes que o autor utiliza. Ele também não deixa de entrar na querela entre portugueses e espanhóis, considerando “*el método empleado por los agentes portugueses en la escravización de los guaraníes, método bárbaro, más bárbaro que los pobres indígenas*”⁵. O trabalho desse autor possui uma abundante base documental obtida principalmente nas bibliotecas de Buenos Aires, muito pouco consultadas e referidas em trabalhos do gênero.

Ainda na mesma linha de análise de Ramón Cardoso, ou seja, negando a preponderância da cultura guarani no processo histórico de ocupação do Guairá e ressaltando o trabalho dos colonizadores, e neste caso dos jesuítas, encontra-se o trabalho dos professores Leandro

³ Ibid. Loc. cit.

⁴ Ibid. Loc. cit.

⁵ Ibid. p. 94.

Tormo Sanz e Ricardo Román Blanco, o qual foi encomendado pelo jornalista e empresário Assis Chateaubriand e pela Sociedade de História D. Pedro II, com o título de *Montoya y su lucha por la libertad de los indios: batalla del M'bororé*⁶.

Como os próprios autores descrevem, o livro tem como objetivo uma “*apasionada reseña*” da vida do Padre Antonio Ruiz de Montoya, Provincial das reduções do Guairá durante algum tempo e Procurador das missões na Província do Paraguai diante dos reis da Espanha, em 1638, com a função de chamar a atenção dos reis espanhóis para o ataque dos paulistas às reduções no Sul do Brasil.

Os autores se propõem a descrever os trabalhos deste “*auténtico y ejemplar misionero y criador de pueblos; sus luchas sin cuartel y sin tregua contra españoles y portugueses esclavistas; su indomable batalla contra el infanticidio femenino y contra tantas y tantas otras aberraciones indígenas*”. O mais interessante é o sentido que dão ao seu trabalho, o qual, segundo eles, deve servir “*de modelo a nuestros modernos y actuales misioneros, tanto clérigos como seculares, tanto frailes como monjas; a fin de que estos y estas no se dejen embaucar*

⁶ TORMO SANZ, Leandro; ROMÁN BLANCO, Ricardo. de *Montoya y su lucha por la libertad de los indios: batalla del M'bororé*. São Paulo: Enveloart, 1989.

por pretensos 'libertadores'; propugnadores de ideais absurdos comuno-misioneros"⁷.

No texto de Tormo Sanz e Román Blanco, a discussão em torno do tribalismo indígena proposto aos missionários e antropólogos motiva-os à uma polêmica com os marxistas. Para eles este tema não passa de uma *“auténtica estupidez, con objetivos suicidas bien manifestos: barbarizar al blanco, haciéndolo abandonar sus ciudades y especialmente sus industrias y conocimientos técnicos”*, já que esse é *“el grande sueño marxista: desarmar al Occidente, porque no puede derrotarlo militarmente”*; suas divagações continuam ainda mais: *“Así cuando llegar la hora del confronto decisivo, solo Rusia tendrá industrias bélicas, conocimientos técnicos, armas nucleares y convencionales, con las que podrá realizar su soñado chantaje de conquistar el mundo occidental; sin disparar um tiro”*⁸.

Toda essa hostilidade contra o que os autores pensam ser marxista, parece provir de discussões geradas no CIMI (Conselho Indígena Missionário) e na CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) sobre a situação indígena na

⁷ Ibid. p. X.

⁸ Ibid. Loc. Cit.

América Latina e a questão da “luta de classes” conclamada por aqueles, chamados pelos autores de *“pseudo-misioneros y pseudo-libertadores, curas y frailes, teólogos de la libertación, obispos y cardenales sodomitas, monjas de mini-falda y Comunidades Eclesiales de Base”*⁹.

Em um trabalho como este, que mantém uma discussão de tal gênero, a questão do índio é vista como um problema trazido a público por falsos missionários, bispos e cardeais marxistas filiados a entidades nacionais e internacionais, antropólogos, etnólogos e sertanistas, todos eles *“verdaderos monumentos de ignorancia histórica, que pretenden implantar un nuevo tipo de misión atea, naturalista, retrógrada, nudista, sexual”*¹⁰.

A cultura indígena é hipotética e seria melhor chamá-la de barbárie, porque os missionários *“van a encontrar todas ellas mancilladas o por los sacrificios humanos, o por la antropofagia, o por el infanticidio: por la mas completa falta de higiene, las costumbres mas repugnantes y sucias, los vicios mas animalescos o simplemente por la barbarie mas desenfreada. Todo eso acompañado de la*

⁹ Ibid. p. XI.

¹⁰ Ibid. p. 4.

*estupidez mas supina, sometidas a tiranias feroces e ignorantes de hechiceros, pagés, caciques, dueños y señores absolutos de todo y todos*¹¹. A religião é considerada uma mescla de ignorância e estupidez, com tendências para o sadismo mais atroz. Suas representações artísticas, ou “*su mal denominada arte son de una monstruosidad espeluzante*”. Os autores reclamam: “*con las bellezas maravillosas existentes en la naturaleza y bien delante de sus ojos, sus representaciones de hipotéticos dioses o héroes son completamente repelentes*”¹². Estes são, portanto, alguns dos exemplos das supostas provas apontadas por Tormo Sanz e Román Blanco contra os insensatos e ignorantes que tentam defender a “*denominada cultura indígena*”¹³.

Por fim, as informações de *Montoya y su lucha por la libertad de los indios: batalla del M'bororé* são dispostas de uma maneira que sobressaia a vida do “*espiritual, abnegado, sacrificado, heróico, culto, martir*”¹⁴ Pe Antonio Ruiz de Montoya. Os autores dão grande ênfase às dificuldades encontrada pelo jesuíta na defesa dos índios perante os

¹¹ Ibid. p. 5.

¹² Ibid. Loc. Cit.

¹³ Ibid. p. 6.

¹⁴ Ibid. p. 4.

encomenderos, depois os feiticeiros e finalmente contra os paulistas.

Trabalhando com o mesmo tema destes autores, mas de uma maneira mais descritiva, apresenta-se o livro de Blanco Villalta, *Montoya: apostol de los guaranies*¹⁵. O destaque também fica para as atividades do Pe Ruiz de Montoya, sua obra lingüística, seu caráter defensivo dos índios não só diante dos *encomenderos* mas igualmente frente aos paulistas e os Reis da Espanha.

No estudo de Blanco Villalta é marcante a ausência de referências documentais e bibliográficas no interior de seu texto, além disso, o contexto histórico do Guairá e a cultura indígena são colocados em segundo plano, sendo o assunto principal, a vida do Pe. Antonio Ruiz de Montoya.

Seguindo esta linha de exaltação dos trabalhos da Companhia de Jesus no Guairá, encontra-se o artigo de Antonio Augusto Fagundes¹⁶, que discute os interesses e a atuação dos inacianos pela região, com atenção às datas da fundação das reduções e entrada dos bandeirantes no Guairá.

¹⁵ VILLALTA, Blanco. *Montoya: apostol de los guaraníes*. Buenos Aires: Guillermo Kraft Limitada, 1954.

¹⁶ FAGUNDES, Antonio Augusto. “Os jesuítas: Assunção e Guairá” IN: *Anais do III Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1979. p. 120-130.

É importante ressaltar que neste trabalho a cultura guarani-missioneira não é sequer mencionada.

A interdisciplinalidade entre a História e a Arqueologia ou o conhecimento oferecido por estas duas ciências para a compreensão de um determinado contexto histórico-social é a base dos estudos, sobre a localização das reduções e das antigas tribos indígenas no Guairá, como os de Luís Gonzaga Jaeger S.J.¹⁷, Oldemar Blasi¹⁸ e João Adolfo Barendse¹⁹.

Para estes autores o que importa ainda é mostrar a atuação jesuítica na região, porém o que se faz é apenas comparar algumas evidências materiais dispostas pela arqueologia sobre a presença jesuítica e indígena no Guairá com os documentos históricos deixados pelos padres, mas isto sem nenhuma discussão aprofundada sobre os problemas que envolvem tal aproximação e as falibilidades do material e, conseqüentemente, da análise. Então, os textos

¹⁷ JAEGER, Luís Gonzaga, S.J. “La Compañía de Jesús en el Antiguo Guairá (1585-1631) – Localización de sus trece reducciones”. IN: *Pesquisas: Anuário do Instituto Anchietao de Pesquisa*. Vol. 1. Porto Alegre: Intituto Anchietao de Pesquisas, 1957. p. 93-121.

¹⁸ BLASI, Oldemar. “As ruínas de Vila Rica do Espírito Santo na antiga Província do Guairá”. IN: *Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1977. p. 150-157.

¹⁹ BARENDSE, João Adolfo. “Preliminares históricos indispensáveis para localização das tribos indígenas na época das reduções jesuíticas em Guairá”. IN: *Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1977. p. 158-168.

encontram-se repletos de dados históricos e arqueológicos, mas não há uma análise sobre eles; a preocupação é somente descritiva.

Nem mesmo em um recente volume organizado e encomendado pela UNESCO e ICOMOS²⁰ como divulgação e promoção das missões jesuíticas no cone-sul da América, o tema das missões no Guairá recebeu um tratamento mais aprofundado. A edição foi luxuosamente elaborada com mapas e fotografias coloridas. Os seus vários artigos abordam os diversos aspectos das reduções; todavia a competência e o nível dos trabalhos é explicitamente desigual.

Tendo como tema da obra as missões do Guairá, estes estudos abordam o meio natural e a cultura pré-colombianos²¹, a arquitetura das missões do Guairá²² e a geopolítica da região²³ sem dar a especificidade e, mais ainda, historicidade ao tema. Utilizam-se de sínteses históricas sobre as missões no Sul do Brasil e reproduzem as lacunas e preconceitos relacionados ao assunto proposto, como se os

²⁰ UNESCO/ICOMOS. *Las misiones jesuíticas del Guayrá*. Buenos Aires: Manrique Zago Ediciones, 1993.

²¹ CABRAL, Salvador; AMAT, Aníbal G.; ROJAS, Liliana; CAMBAS, Graciela. “Medio natural y cultura aborigen”. IN: UNESCO/ICOMOS. Op. cit. p. 21-46.

²² PAULA, Alberto de. “La arquitectura de las misiones del Guayrá”. IN: UNESCO/ICOMOS. Op. cit. p. 91-154.

²³ GAZANEO, Jorge O. “Geopolítica de las misiones”. IN: UNESCO/ICOMOS. Op. cit. p. 75-90.

indígenas, os jesuítas, suas maneiras de evangelizar e se relacionar, fossem iguais em todo o período missioneiro.

Em uma obra como esta, que poderia aglutinar estudos fundamentados nas últimas pesquisas em História da América, igualmente ns contribuições da Antropologia, Arqueologia e a Etno-história, tão aclamada por alguns historiadores no momento, o tema é mais uma vez abordado de maneira parcial, sintética, sem maiores preocupações teórico-metodológicas.

Já na dissertação de Jandir Damo²⁴ a atenção encontra-se voltada para as relações sociais entre índios, colonos e jesuítas no Guairá. Esta província é vista como uma área econômica, social e politicamente isolada, por sua posição geográfica e falta de minérios preciosos, o que, segundo o autor, levou os colonizadores a voltarem-se para o cultivo da terra e a exploração da erva-mate, usando a mão-de-obra indígena, num estatuto de servidão. A exploração do nativo alarmou as autoridades e provocou o estabelecimento de normas para a sua utilização. Coube aos jesuítas tentar fazer os colonos respeitarem estas normas e nelas se

²⁴ DAMO, Jandir. *Guayrá, no antigo Paraguay: uma história de índios, colonos e missionários*. São Leopoldo: UNISINOS. Dissertação de Mestrado. 1992.

enquadrarem.

Jandir dá uma descrição histórica da disputa pelo índio e o estabelecimento das condições de sua incorporação na sociedade colonial, que esteve permeada de interesses bem divergentes de governadores, colonos e religiosos de diversas ordens.

A reflexão mais contundente sobre as reduções jesuíticas no Guairá é a dissertação para a obtenção do título de mestre na PUC/RS de Erneldo Schallenberger²⁵. A atuação jesuítica na região é observada a partir do movimento global do colonialismo luso-espanhol no Prata. O autor expõe as especificidades e dinâmica próprias do processo de conquista e colonização, gerados em função dos contatos étnicos e culturais.

A formação muito rápida de uma sociedade mestiça estabeleceu um complexo sistema de relações sociais, sustentado na conquista e dominação do indígena, o que para o autor dá origem ao colonialismo interno. O Guairá apresentou-se como uma das áreas que tiveram maior

²⁵ SCHALLENBERGER, Erneldo. *Missões jesuíticas no Guairá: a defesa do índio no processo da colonização do Prata*. Porto Alegre: PUC-RS. Dissertação de Mestrado. 1986. O autor possui ainda vários artigos publicados nas mais variadas revistas de História, relacionados a sua pesquisa para o mestrado sobre a relações sociais no Prata.

projeção do colonialismo interno, então: “As fricções interétnicas, o crescente domínio social, a expansão das estruturas econômicas e os desafios ético-culturais fizeram com que o sistema colonial articulasse uma estratégia para recuperar o controle sobre a colonização na região do Prata”²⁶. Neste contexto, as reduções “passaram a caracterizar-se como instituições de defesa do índio, contra o colonialismo interno. Buscaram a organização de um espaço de liberdade para o índio e a defesa de fronteiras para a ação missionária que se propunha à construção da sociedade colonial do futuro, dentro dos princípios ético-cristãos e dos ideais políticos do sistema colonial”²⁷.

Schallenberger faz uso de uma base teórica distinta para descrever a dinâmica e a expansão do colonialismo interno no Prata, até chegar ao tema central de seu trabalho sobre as relações coloniais na região e a presença jesuítica na área como uma intervenção humana e cristã para a crise gerada por estas relações.

²⁶ Ibid. p. 5.

²⁷ Ibid. p. 6.

Cabe mencionar o trabalho de Louis Necker²⁸, que consegue dar tratamento novo e esclarecedor, com fundamento etno-histórico, para as reduções franciscanas na antiga Província Jesuítica do Paraguai, usando as teorias dos antropólogos Alfred Métraux e Maxime Haubert. Enquanto estudava as reduções jesuíticas na região, o autor percebeu que as missões franciscanas, precursoras do trabalho apostólico no Paraguai, não tinham recebido atenção alguma por parte dos historiadores. O que se encontrava sobre estas missões era apenas breves referências sobre a presença franciscana na região.

A pesquisa desenvolvida por Necker sobre a ação franciscana no Paraguai colonial tinha como objetivo sua tese de doutorado na Universidade de Genebra. Inicialmente a obra foi publicada em francês pela Editora Anthropos, de Paris, no ano de 1979. Por esta condição, o seu estudo e contribuição ao processo histórico missioneiro ficou durante muito tempo restrito a uma pequena parte de pesquisadores; somente com a sua tradução para o espanhol em 1990 é que houve uma divulgação maior, inspirando outros estudos

²⁸ NECKER, Louis. *Indios Guaraníes y chamanes franciscanos: las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Prefacio de Magnus Mörner. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1990.

sobre o gênero²⁹.

Louis Necker coloca o índio guarani, com sua cultura e seu modo de ser, como centro da experiência missional franciscana. A aceitação e o contato entre índios e franciscanos teria sido facilitado pelas próprias características do xamanismo na cultura guarani. Por causa de suas relações com os numerosos espíritos que os guarani se sentiam rodeados, os xamãs tinham a reputação de possuir todo tipo de poderes sobre a natureza e os homens. *“Reivindicavan el control sobre las lluvias o la enfermedad, hasta de matar a distancia. Estos magos eram también profetas y capaces de adivinación. Los índios llegan a pensar que ciertos ‘mesias’ tenían el poder de conducirlos hacia el paraíso, o ‘tierra sin mal’ ”*³⁰. Diante disto, para o autor, *“ninguna duda hay de que los Franciscanos también fueron considerados por los Guaraníes como poderosos magos”*³¹. Tal como os jesuítas, os freis menores foram chamados pelos índios de “paí”, nome

²⁹ Como exemplo de estudos desenvolvidos a partir do trabalho de Louis Necker encontram-se os artigos de MAEDER, Ernesto J. A. “Analogías y diferencias entre las reducciones guaraníes de franciscanos y jesuitas: un ensayo d evaluacion demográfica de sus resultados”. IN: *V Jornadas Internacionales – Misiones Jesuíticas : Las misiones jesuítico-guaraníes y el desarrollo regional platense*. Montevideo: 1994. p. 91-109.

SCHALLENBERGER, Erneldo. “Franciscanos e jesuítas no processo missioneiro platino: a pedagogia catequética e a redução cultural”. IN: *Estudios Ibero-Americanos*. Vol. XV, Nº 1. Porto Alegre: PUC/RS, 1989. p. 93-110.

³⁰ Ibid. p. 47-8.

³¹ Ibid. p. 48.

dado somente aos xamãs indígenas. É dada atenção, ainda, para o fato de que os freis e jesuítas perceberam esta analogia indígena e se utilizaram deste artifício para a evangelização e aproximação dos indígenas com o cristianismo.

Fundamentado nas teorias de Metraux e Haubert sobre “os homens deuses”, Necker deixou um caminho aberto para os estudos da resistência entre os guarani do período colonial na abordagem que faz das missões franciscanas e suas correlações com as jesuíticas na antiga Província do Paraguai entre os anos de 1580-1800.

Faz-se necessário ressaltar, ainda, algumas obras que abordam sob as mais variadas possibilidades, o tema das missões, para se ter uma relação dos caminhos percorridos na produção que envolve o tema. Alguns historiadores brasileiros apresentam os jesuítas espanhóis como elementos interceptadores dos avanços dos bandeirantes paulistas, enquanto alguns vêem os mesmos avanços dos bandeirantes como um desrespeito ao Tratado de Limites entre Portugal e Espanha, — embora as duas nações estivessem unificadas durante este período — outros como devastadores sangüinários que massacraram centenas de índios e pilharam

as Igrejas erguidas, com árduo trabalho, pelos missionários jesuítas.

Jaime Cortesão, sustentado por um amplo trabalho de pesquisa tanto bibliográfica quanto documental, ressalta a questão fronteiriça entre Brasil (colônia de Portugal) e Paraguai (colônia da Espanha)³². Segundo o autor, Raposo Tavares e os bandeirantes foram envolvidos em sombras e juízos infames pelos jesuítas espanhóis e, portanto, seu trabalho apresenta-se como um esforço “(...) para arrancar Raposo Tavares e os bandeirantes à lenda negra que lhes deturpara a memória”³³, demonstrando como a Revolução Restauradora da independência portuguesa começou no Brasil, com tal bandeirante e seus companheiros, impulsionados por causas econômicas locais, o que acabou determinando um choque de interesses nacionais com os jesuítas espanhóis.

Nesse estudo que faz da figura do bandeirante envolvendo a historiografia brasileira e castelhana fica explícito o interesse do autor em demonstrar a “excepcional grandeza do bandeirante que devassara os sertões e alargara

³² CORTESÃO, Jaime. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: M.E.C., 1958.

³³ *Ibid.* p. 28.

de forma inigualável os alicerces do Brasil”³⁴ e fora “injustamente” difamado pelos jesuítas. A análise de J. Cortesão é construída com uma narrativa envolvente, que se inicia com uma longa descrição geográfica e etnográfica da América do Sul, passando por uma análise sobre a reação dos colonos americanos em relação ao Tratado de Tordesilhas e o mito da Ilha Brasil, para falar do bandeirismo no Brasil e somente depois tratar de Raposo Tavares e suas bandeiras à região do Guairá. O texto de Cortesão apresenta uma certa proximidade com a historiografia francesa quando enfatiza os aspectos geográficos, etnográficos, econômicos e cotidianos dos bandeirantes para sustentar sua tese sobre a restauração da independência portuguesa.

Contudo, à primeira vista, o trabalho de Jaime Cortesão parece um modelo de análise a ser seguido, principalmente se for considerada a sua construção narrativa. Se bem conhecidas as fontes com que trabalhou, nota-se que seu estudo astutamente consegue descontextualizar o documento para citá-lo como sustentação ao que está inferindo. Deste modo, ele vai “recortando” trechos das cartas

³⁴ Idem.

dos jesuítas para demonstrar que eles não eram tão bons quanto se pensava ou se dizia e que os bandeirantes não eram assim tão maus quanto relatavam os padres em suas cartas ânuas.

Além do estudo que faz Cortesão sobre a relação entre jesuítas e bandeirantes paulistas no Guairá, um outro trabalho merece destaque na historiografia missioneira. Este trabalho é de Clovis Lugon³⁵, no qual tenta demonstrar como os jesuítas conseguiram estabelecer no Sul do Brasil uma comunidade que gozava de uma tal liberdade a ponto de possuírem uma constituição original, com suas próprias leis civis e penais, como também suas próprias autoridades, orçamento, exército e uma economia que “(...) era mais autônoma que a de todos os outros Estados do mundo”³⁶.

A obra de Lugon possibilita ao historiador das missões fazer algumas indagações sobre o processo histórico missioneiro, como por exemplo: tinham os jesuítas a consciência de que fala Lugon a respeito da constituição de uma comunidade autônoma? Durante o processo histórico de atuação jesuítica na América do Sul, seus hábitos e

³⁵ LUGON, Clovis. *A República “comunista” dos guaranis: 1610-1768*. Trad. Álvaro Cabral; 3a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

³⁶ *Ibid.* p. 105.

procedimentos com os indígenas não foram alterados? Algumas destas questões podem ser parcialmente respondidas ou então apontadas para uma direção de pesquisa que as responda.

Os esforços de Lugon ao longo de dez anos de pesquisa para a elaboração desta obra constituem-se em referência sobre o cotidiano missioneiro. O trabalho que parece ter consumido a atenção do autor foi o de reordenação dos dados coletados de uma maneira que ficasse explícito o trabalho dos jesuítas na constituição de uma república autônoma no Sul do Brasil.

Todavia, em sua análise, o autor parece exceder-se nas comparações entre a comunidade “autônoma” pretendida pelos jesuítas e a que desejavam os mujiques na URSS, também por considerar que os indígenas criaram uma “ciência agrícola adaptada” além de desenvolverem atividades “industriais” dentro de tal comunidade, levando-o a afirmar que “(...) a República Guarani, perdida no meio dos pampas e da floresta virgem, foi na época o único Estado industrial da América do Sul”³⁷.

³⁷ Ibid. p. 140.

Um outro aspecto da obra de C. Lugon que merece destaque consiste no fato de o autor não dar, em sua análise, a devida relevância às transformações históricas sofridas pelas reduções ao longo do período em que as estuda. Assim, ele faz uma apresentação do cotidiano missioneiro como se todas as reduções tivessem a mesma característica, hábito e procedimento com os indígenas entre os anos de 1610 e 1768. Uma leitura cuidadosa das fontes comprova que os jesuítas foram alterando seus hábitos e procedimentos com os indígenas através da experiência adquirida ao longo dos anos.

Esta desconsideração com o contexto histórico na análise das missões também encontra-se no trabalho desenvolvido por Maxime Haubert³⁸, aproveitando-se largamente das contribuições oferecidas pela etnologia, aborda o contato entre a cultura indígena e a pretendida pelos jesuítas espanhóis, com ênfase nos métodos empregados pelos padres para a conversão dos índios e as dificuldades que encontraram nesse empreendimento

O livro de Haubert é também marcado pelo caráter romancado de sua estrutura narrativa, e, em determinados

³⁸ HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. (A vida cotidiana).

momentos, atinge a comicidade quando narra casos peculiares do cotidiano jesuíta. O elemento que contribui para que o autor construa um texto mais próximo de um romance de aventuras do que uma tese acadêmica é a não citação das fontes sobre o processo histórico missioneiro e referências bibliográficas de fragmentos que utiliza para ilustrar e comprovar seu trabalho.

Apesar dos elementos citados acima, a análise de M. Haubert sobre o cotidiano missioneiro é satisfatória, se intuir-se que todas as missões foram iguais durante o seu período de existência e que os dados encontrados em uma carta jesuíta do século XVIII são os mesmos que os de uma carta do século XVII.

Já, Bartolomeu Meliá, respaldado por seu conhecimento da cultura guarani, chama a atenção para os estudos etno-históricos em uma coletânea de ensaios escritos desde 1972 que analisam o fenômeno da redução, em suas dimensões política e social³⁹. Em suas análises, fica explícita a tentativa de uma leitura da documentação jesuítica sob a perspectiva indígena.

³⁹ MELIÀ, B. Op. cit. 1993.

Existem ainda alguns estudos sobre as missões que buscam uma compreensão histórica, desenvolvendo uma abordagem que privilegia a análise das estruturas sociais, políticas ou econômicas e tentam entender a interação e a inter-relação de uma estrutura com a outra, ou de um sistema em relação ao outro, onde a limitação da problemática histórica não é percebida apenas através de uma transparência temporal, no sentido cronológico, mas em análises das unidades históricas apreendidas em um processo histórico.

Arno A. Kern⁴⁰, assumindo uma linha crítica que conjuga revisionismo e interpretação do processo histórico, a partir de novas formulações teórico-conceituais, discute os conceitos e os pré-conceitos emitidos sobre o pretense modelo político das missões. O autor mostra uma série de fatores originais que podem ser destacados na organização interna das missões, ao fazer uma crítica que busca desmitificar as “construções históricas” que procuram definir um modelo

⁴⁰ KERN, Arno Álvares. “O modelo político das missões”. In: *Anais do V Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1984. p. 15-25. Id. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. Id. “O processo histórico platino no século XVII; da aldeia guarani ao povoado missioneiro”. IN: *Folia Histórica del Nordeste*. Nº 6. Resistencia: Instituto de historia/Faculdade de Humanidades/Universidad nacional del Nordeste, 1984. p. 11-31. Id. “Aspirações utópicas da sociedade missioneira”. IN: *Anais do X Simpósio de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco 1993. p. 74-83.

político próprio para as missões, com a ambição jesuítica de criar um Estado no seio do continente americano ou de implantar uma sociedade comunista separada do mundo capitalista da época.

Regina Gadelha⁴¹ estuda o contexto histórico da colonização e ressalta a importância que tiveram as missões do Guairá no âmbito econômico, social e político do Paraguai colonial, bem como a relação dos acontecimentos que levaram os bandeirantes a destruírem as primeiras reduções. A autora destaca ainda o papel dos padres na fixação, consolidação das missões e redistribuição do trabalho.

Na análise da bibliografia missioneira pode-se perceber também, a falta de discussão sobre a produção feita sobre as missões. Dispõem-se apenas de listas bibliográficas indicadoras de estudo, como as de Melià⁴², Storni⁴³ e

⁴¹ GADELHA, Regina M. F. *As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio econômicas coloniais do Paraguai (século XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980. Id. "A presença dos jesuítas no Guairá". In: *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1983. p. 80-90. Id. "Montoya e as relações de produção nas missões. IN: *Anais VI Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e letras Dom Bosco, 1985. p.73-83.

⁴² MELIÀ, Bartolomeu; NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y jesuítas en tiempo de misiones: una bibliografía didáctica*. Santo Ângelo: URI/ Centro de Cultura Missioneira; Asunción: CEPAG, 1995. Id. *O guarani: uma bibliografía etnológica*. Santo Ângelo: Fundames/Centro de Cultura Missioneira, 1987.

⁴³ STORNI, Hugo. "Bibliografia rioplatense". IN: *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Vol. XLII; Nº 83. Roma: 1973. p. 185-197.

Barreto⁴⁴. Um estudo consistente sobre a historiografia missioneira encontra-se no recente artigo de Paula Caleffi sobre as conclusões parciais da pesquisa que vem desenvolvendo a respeito da imagem do índio na historiografia produzida no Brasil entre 1965 e 1995⁴⁵.

A revisão das interpretações sobre o processo histórico missioneiro e a reconstrução deste complexo processo, levando-se em conta a colaboração interdisciplinar oferecida por áreas próximas à História, propicia a compreensão das múltiplas sociedades indígenas que cooptaram ou simplesmente foram forçadas a se inserirem em uma das duas faces da gigantesca e agressiva fronteira que, a partir do século XVII, se delineou entre duas frentes colonizadoras ibéricas. Por processo de aculturação forçada ou espontânea, as sociedades indígenas gradualmente se integraram ou se desintegraram.

⁴⁴ BARRETO, Abeillard. *Bibliografia sul-riograndense: a contribuição portuguesa e estrangeira para o conhecimento e a integração do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1973-1976.

⁴⁵ CALEFFI, Paula. "A identidade atribuída: um estudo da historiografia sobre o índio". IN: *Estudos Leopoldenses – Série História*. Vol. 1. Nº 01. São Leopoldo: UNISINOS, 1997. p. 49-64.

CAPÍTULO II

OCUPAÇÃO DO GUAIRÁ

Losque la conquête espagnole se produisit, les Guaranis se trouvèrent pris entre les deux avancées; espagnole, venant d l'Ouest et du Sud et portuggaise, venant du Nord et de l'Est. Lê territoire libre se rétrécit et au bout d'um siècle, c'est-à-dire au moment de arrive dès Jesuits, lês Guaranis étaient confrontes à uma crise économique, une crise de subsistence vitale.

Robert Lacombe

I - ANTIGA PROVÍNCIA DO GUAIRÁ

Verifica-se uma constante demarcação do quadrilátero fluvial Paraná-Paranapanema-Tibagi-Iguaçu como os limites da Antiga Província do Guairá. Essas fronteiras líquidas que delimitam as possessões territoriais entre Espanha e Portugal na América do Sul tinham como referência fundamental o Meridiano

de Tordesilhas, o qual alargava-se segundo os interesses de cada Coroa ⁴⁷.

Percebe-se que, para os jesuítas, os limites desse território, algumas vezes, vão além das fronteiras fluviais mencionadas, estendendo-se mais ao sul do rio Iguazu e mais a leste do Tibagi, chegando até bem perto do litoral paranaense. Outras vezes, o território é diminuído para se enfatizar o trabalho apostólico que ainda está por se fazer nas regiões vizinhas e reclamar a presença de mais missionários.

O padre Pedro Francisco Javier de Charlevoix apresenta a região do Guairá, cortada pelo Trópico de Capricórnio, limítrofe de um país muito coberto e aquático ao norte, o Brasil ao leste, o Uruguai ao sul e o Paraguai a oeste,⁴⁸ enquanto Ramón I. Cardoso delimita da seguinte maneira a área em questão:

⁴⁷ Comenta-se com freqüência que os portugueses avançaram sobre a linha de Tordesilhas, mas no século XVI em que não se conhecia com precisão as longitudes, representantes das Coroas espanhola e portuguesa cuidaram de obedecer às realidades geográficas que se moldava sobre as grandes unidades humanas, culturais e econômicas que depararam. Jaime CORTESÃO, assim afirma sobre o uso do Tratado segundo interesses dos Estados envolvidos: “*Espanhóis e portugueses cuidaram sempre de traçar o célebre meridiano e contra-meridiano de Tordesilhas, ao sabor de suas conveniências.*”. In: “A Província do Paraguai: Origens, Antecedentes Portugueses; Fundação, Processo e Termo”. *Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Op. Cit. p. 70 .

“Esta provincia, que alcanzó fama em los primeros tiempos de la conquista y estuvo a punto de dar nombre a todo el Paraguay, estava situada entre el Paraná y el Atlântico, entre 22° 30’ y 25° 30’ de latitud y los 49° 30’ y 54° 30’ de longitud oeste de Greenwich con los limites, al norte el Paranapané, al este las serranías de Guarayrú, o de Caiyú, al sud el Yguasú y al oeste el Paraná.”⁴⁹

Em pleno século XVII, quando os rios constituíam o meio principal de transporte, o Guairá destacava-se não só pela sua condição fronteiriça, como também pela quantidade de rios navegáveis: Paranapanema, o qual propiciava o acesso de quem vinha do leste (São Paulo, São Vicente) até o rio Paraná, desse rio podia-se chegar a Assunção no Paraguai. Paraná, cuja importância um jesuíta anônimo, em 1620, expõe da seguinte maneira: *“(...) el Parana tiene abundancia de pescado (...), por el Parana arriba se puede navegar muchas léguas hacia abajo muy pocas por amor del*

⁴⁸ CHARLEVOIX, Pedro Francisco Javier de. *História del Paraguay*. Madrid: Imp. de Fortanet, Libertad. Tomo IX., p. 328.

⁴⁹ CARDOZO, Ramón I. Op. Cit. p. 14.

*Salto*⁵⁰; Itararé, das Cinzas, Laranjinha, Ivaí, Pirapó, Piquiri e Tibagi, através dos quais alcançava-se o interior do Guairá. Este último é descrito por Alvar Nuñez Cabeza de Vaca como o rio que “*tiene el fondo enladrillado por grandes losas puestas em tanta orden y concierto como si a mano se ovieran puesto, em las cuales resbalan hombres y caballos.*”⁵¹ Não distante dessa condição fluvial está a fundação da *Villa de Ontiveros, Ciudad Real* e *Villa Rica del Espiritu Santo*.

A região é caracterizada por dois tipos climáticos: o clima tropical de altitude e subtropical. O primeiro, encontrado próximo aos rios Paranapanema e Tibagi, apresenta duas estações bem definidas com verão bem chuvoso e inverno seco. A temperatura é suavizada na estação chuvosa por conta da altitude. O segundo, identificado mais no interior do Guairá, concebe médias térmicas que variam de 15 a 17º C, com alta amplitude térmica, ou seja, verão quente, inverno frio e chuvas bem distribuídas durante o ano⁵².

O relevo guaireño faz parte do conhecido Planalto Meridional, o qual divide-se em três outros pequenos planaltos: o

⁵⁰ “Informe de um jesuíta anônimo sobre as cidades do Paraguai e do Guairá: espanhóis, índios e mestiços. Dezembro – 1620”. In: CORTESÃO, Jeime (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Op. Cit. p. 73.

⁵¹ LACALLE, Carlos. *Noticia sobre Alvar Nuñez Cabeza de Vaca: hazañas de un caballero andaluz*. Madrid: Colección Nuevo Mundo / Instituto de Cultura Hispanica, 1961. p. 125.

⁵² Segundo a classificação de Koeppen o clima predominante nessa região é o CFB, sendo C: mesotérmico úmido, F: sem estação seca bem caracterizada, B: verão brando.

da região de Curitiba (nascente do rio Iguaçu), o de Ponta Grossa (nascente do rio Tibagi) e o de Guarapuava (nascente do rio Ivaí). Estes planaltos dão a estas regiões a forma serrana, o que levou o padre Antonio Ruiz de Montoya a afirmar que esta é toda montanhosa e agreste, motivo pelo qual iam pelos rios, sendo o principal chamado de “La Plata”.⁵³

A respeito do relevo da região, ao percorrer o território em 1541 e 1542 o *adelantado* Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, comentou que passou por muitos rios e riachos, algumas grandes serras e montanhas, além de uma abundancia de árvores. A quantidade de rios da região é justificada por estar abaixo do Trópico.”⁵⁴

No que se refere às principais formações fitogeográficas podem ser identificadas: a Vegetação Litorânea, constituída de manguesais, restinga e vegetação rasteira de praia; a Floresta Tropical de Encosta (Mata Atlântica); a Floresta Pluvial Tropical; a Floresta Pluvial Subtropical; a Mata das Araucárias e os Campos Gerais, ocupados no século XVII por indígenas que os jesuítas insistiam em chamar de *camperos*, *cabelludos* ou *coronados*.⁵⁵

⁵³ RUIZ DE MONTOYA, Antonio. S.J. *Conquista espiritual*. Op. cit. p. 37.

⁵⁴ CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. *Naufragios y Coméntarios: con dos cartas y relación de Hernando de Ribera*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A. 1971. p. 114.

⁵⁵ “Desde esta reducion de la Encarnacion como vimos se comienzan a estender mui dilatados campos que dan nombre a los muchos índios que los habitan, i se llaman camperos, [a distincion de las demas naciones que todas viven en los montes, i rios,] los mismos se llaman tambien cabelludos porque traen tendido el cabello tan crecido que les cubre los hombros [solo cerçenado por toda la frente hasta las orejas.] Dicense por otro nombre coronados porque aun las mugeres i niños usan abrirse las coronas como de frayles (...).” LEONHARD,

Na Carta Ânua de novembro de 1628, pode-se perceber que a condição fértil do solo dessa região oferecia a esses índios a possibilidade de desenvolverem a agricultura e também é possível notar que a denominação de *camperos* que os padres impunham aos habitantes dos Campos Gerais não era por eles apreciada, preferindo sim a identificação de nomes relacionados aos rios.⁵⁶

Estes aspectos geográficos propiciam ao Guairá a formação de um caminho natural facilitador da comunicação entre a costa do Oceano Atlântico e o interior do continente⁵⁷. Esse caminho, que constituía uma primitiva via indígena de comunicação era chamado, pelos índios, de “Peabiru ou Peabiyú”⁵⁸ e “caminho de São Tomé” pelos Jesuítas. O padre Pedro Lozano conta que “*el camino de los guaraníes llamado Peabirú extendia-se por 200 leguas, de San Vicente, costa del Brasil, al Paraná com um*

Carlos (org.). Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús. Advert. de Emilio Ravignani e intrud. del P. Carlos Leonhardt. Tomo XIX (1609-1614); Tomo XX (1615-1637). Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser/Universidad de Buenos Aires/Instituto de Investigaciones Históricas. (Documentos para la Historia Argentina) p. 336.

⁵⁶ “*Mui adelantado el pueblo en sus casas i chacaras, esta situado en un campo que ya desde aquel puesto empieza la nacion de los que llamamos camperos porque habitan los campos, [aunque ellos no quieren tener tal nombre, porque se tienen por mas nobles questos, i su antigua nobleza la tienen puestas en ser naturales de rios de fama] son mui buenos labradores i la tierra mui fertil (...).*” LEONHARD, Carlos (org.). Op, cit Tomo XX. p. 326

⁵⁷ ZAVALA, Silvio. *Orígenes de la Colonización en el Rio de la Plata*. México: Editora de el Colegio Nacional. 1977. p. 02.

⁵⁸ Segundo Ramón I. Cardozo (Op. Cit, p. 17) Peabirú significa: **Pe** (*camino*) **abiru** (*mollido*). É interessante constatar que tanto no *Vocabulário de la Lengua Guaraní* editado no Pueblo de Santa Maria la Mayor em 1722 quanto na *Arte de la Lengua Guarani*.(Stuttgardiae: Guilielmi Kohlhammer, 1892) o padre Antonio Ruiz de Montoya não faz referência alguma ao significado da palavra Peabiru, que dava nome ao importante caminho conhecido pelos indígenas do Guairá.

*ancho de ocho palmos y cubierto de um pasto my menudo*⁵⁹.

Iniciando no Sul do Peru, com passagem pela Bolívia, Paraguai e terminando na orla marítima brasileira, o caminho de Peabiru possuía diversas rotas secundárias⁶⁰, sobre as quais Ramóm I. Cardozo afirma que uma dessa vias passava pelo Guairá a costa do Brasil, outra saía de Santa Catarina e chegava ao Salto Iguaçu e mais uma que ia desse Salto para o interior do Guairá.⁶¹

Diante da formação destes caminhos, já conhecidos muito antes da vinda dos europeus, o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya atribui a intervenção do sobrenatural e conclui que os trajetos foram feitos por milagre com a passagem do Apóstolo Tomé pelo território americano quando evangelizava os nativos. Em trecho da *Conquista Espiritual*, que merece ser transcrito porque serviu de base para muitas afirmações a esse respeito, Montoya declara que:

“Em todo Brasil é fama constante entre os moradores portugueses e entre os nativos que vivem na Terra Firme, que o Santo Apóstolo começou a sua marcha

⁵⁹ LOZANO, Pedro. *História de la Conquista del Paraguay, Rio del Plata y Tucumán*. Buenos Aires: Imprenta Popular, s/d. Tomo I, Livro I. p. 86.

⁶⁰ O padre Serafim Leite escreve que “por esse caminho podia-se ir ou pelo Tietê, menos freqüentado, ou pela linha-tronco, a principal, cujo itinerário era São Vicente, Piratininga (São Paulo), Sorocaba, Botucatu, Tibagi, Ivaí e Piquiri. A igual distância desses últimos rios, Ivaí e Piquiri, bifurcava-se o caminho um ramal para o sul, até ao Iguaçu, no ponto em que este rio, na sua margem esquerda, recebe o Santo Antonio.” LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. Tomo I; (Século XVI – O Estabelecimento).

⁶¹ CARDOZO, Ramón I. Op. Cit. p. 17.

desde a Ilha de Santos, situada ao Sul, em que hoje se vêem rastros indicadores deste princípio de caminho ou vereda, ou seja nas pegadas que o Santo Apóstolo deixou impressas numa grande pedra, localizada no final da praia, onde desembarcou em frente da barra de São Vicente. Segundo quer o povo, elas se enxergam ainda hoje menos de um quarto de légua da povoação.

Mas, 200 léguas desta costa adentro, meus companheiros e eu vimos um caminho, que tem oito palmos de largura, sendo que neste espaço nasce uma erva muito miúda. (...) Corre este caminho por toda aquela terra e, como se asseguram alguns portugueses, avança sem interrupção desde o Brasil. Comumente o chamam de 'caminho de São Tomé'.⁶²

O Piabiru foi de suma importância, seja pelo traçado que cortava o continente seja pelas personagens que por ele transitavam, como soldados, sacerdotes, aventureiros e os próprios indígenas. Por este caminho a cultura européia adentrou o oeste

⁶² RUIZ DE MONTROYA, Antonio. S.J. *Conquista espiritual*. Op. Cit. p. 89. Usando das observações de Montoya sobre o caminho de São Tomé, Affonso de E. Taunay constata que "o caminho primitivo, a via indígena chamada Piabiú pelos índios e caminho de São Tomé pelos jesuítas, vereda que, em duzentas léguas, no ramo de sudoeste, ligava São Vicente e São Paulo à margem do Paraná, cortando o Paranapanema, o Tibagi, o Ivaí e o Piquiri." *História das Bandeiras Paulistas*. São Paulo: Edições Melhoramentos: 2ª Ed., 1961. Tomo I, p. 47. Ver também: NEME, Mário. *Notas de Revisão da História de São Paulo: século XVI*. São Paulo: Anhembi, 1959. MARTINS: Romário: *História do Paraná*. 3ª Ed. Curitiba: Guairá, 1980.

sul-americano e chegou até os Andes. Peabiru tornou-se a "porta de entrada" para a colonização da terra recém descoberta. Uma porta de entrada que possibilitou a fundação de vilas e o conhecimento do interior do continente pelos europeus, como afirma Erneldo Schallenberger que, na história da colonização da região platina, esse caminho acabou tornando-se um forte elemento de união entre os núcleos de colonização do interior e o litoral Atlântico⁶³.

II - FUNDAÇÃO DOS POVOADOS GUAIRENHOS

Na rota dos interesses comerciais portugueses, desde as primeiras décadas do século XVI, o Guairá foi freqüentado por esses sertanejos que desenvolveram uma progressiva rede de relações com os indígenas e os espanhóis da Província do Paraguai. Desde o início do século XVI, aventureiros portugueses se propuseram à empreitada de atravessar o Guairá em direção ao Paraguai, guiados que estavam pelo ideal de conquista e enriquecimento no território que ainda tinha muito para ser desbravado. O que justifica a afirmação de Jaime Cortesão de que os sertanistas e mercadores portugueses precederam os jesuítas portugueses, os castelhanos religiosos e leigos na exploração do

⁶³ SCHALLENBERGER, Erneldo. A *Integrações do Prata no Sistema Colonial. Colonialismo*

Guairá e no conhecimento geográfico dessa região⁶⁴, pois já em 1562 Bartolomeu Velho representava em seus mapas a região do Guairá, numerosos índios; as penetrações paulistas. A necessidade de se obter passagem mais rápida e fácil para o Atlântico foram entre outros, provavelmente, os fatores que motivaram a fundação de vilarejos no espaço guaireño pelos espanhóis”⁶⁵.

Entre esses vilarejos encontra-se a *Villa de Ontiveros* fundada em 1554, como homenagem à cidade natal do capitão García Rodríguez de Vergara, que tinha planos de que o povoado se tornasse o ponto de acesso ao litoral brasileiro e o obstáculo aos avanços dos paulistas que penetravam na região em busca dos indígenas, sobre o quais acreditavam os castelhanos que eram pertencentes à Coroa Espanhola⁶⁶. A respeito da presença dos paulistas no território guaireño como um elemento motivador da fundação de Ontiveros, esclarece Luis Gonzaga Jaeger que: uma delegação de vários caciques do Guairá foi recebida pelo general Domingo Martínez Irala, governador do Paraguai, que lhe solicitavam um auxílio contra as invasões dos tupis e dos mamelucos de São Pablo.⁶⁷.

Interno e Missões jesuíticas do Guairá. Toledo: Editora Toledo, 1997. p. 80.

⁶⁴ CORTESÃO, J. “A Província do Paraguai: Origens, Antecedentes Portugueses; Fundação, Processo e Termo”. *Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Op. cit. p. 69.

⁶⁵ *Ibid.* p. 70.

⁶⁶ LOZANO, P. Op. cit. Tomo I, Livro III. p. 14.

⁶⁷ JAEGER, Luís Gonzaga, Op. cit. p. 98.

Já obedecendo os interesses dos colonos espanhóis, habitantes da região do Guairá, que pressionavam o governador para a distribuição de *encomiendas*, foi dada ao capitão Ruy Diaz de Melgarejo, em 1556, a responsabilidade de encontrar um local adequado e fundar um segundo povoado guaireño. Melgarejo deu o nome de *Ciudad Real* ao recente vilarejo localizado três léguas ao norte de Ontiveros na foz do rio Piquiri. Para essa nova vila foram transferidos os poucos habitantes do primeiro, aproximadamente sessenta colonos, e a todos distribuídos cerca de quarenta mil *fuegos*⁶⁸.

Ramón Cardozo, usando dos escritos do historiador argentino Ruy Diaz de Guzmán, explica que o episódio da fundação de Ciudad Real se deu em ocasião da distribuição das *encomiendas* por Irala. Muitos colonos ficaram descontentes não receberam as suas *encomiendas*. Para satisfazer os descontentes e por ser o Guairá ‘escalón y paraje del camino del Brasil’, o governador, resolveu mandar fazer otra fundación ali. Para tanto, enviou o capitão Ruy Diaz de Melgarejo, o qual com cem soldados de Assunção, partiu para aquela terra, passou a outra parte de Paraná e deu fundação ao novo povoado, a tres leguas ao norte de Ontiveros, no dominio do cacique Guairá, no ano de 1556, no lugar

⁶⁸ Sobre a distribuição de *encomiendas* em Ciudad Real e o sentido de *fuegos*, Ramón Cardozo escreve “empadronados los índios se encontraron alrededor de cuarenta mil fuegos que se

da a desembocadura do rio Piquiri. Deu o nome de Ciudad Real. Para esse local mudou os poucos habitantes de Ontiveros.”⁶⁹ As atividades econômicas que passaram a desenvolver em *Ciudad Real* foram a produção de vinho, açúcar, algodão e algumas tecelagens.⁷⁰

Um outro povoado despertou os interesses dos assuncenhos em explorar as potencialidades do Guairá em seu benefício econômico, seja utilizando os recursos humanos, como os indígenas para a *encomienda*, seja com os promissores recursos minerais. A notícia de que os guairenhos haviam descoberto pedras muito cristalinas e de cores variadas, as quais poderiam ser rubis, esmeraldas, ametistas, topázios, demandou a necessidade de fundação de um novo povoado que explorasse essas potencialidades: *Villa Rica del Espiritu Santo*⁷¹.

Acompanhado de quarenta soldados e alguns índios, coube novamente a Ruy Díaz de Melgarejo a tarefa, dada pelo governador da Província do Paraguai, Juan de Garay, de encontrar um local para mais um povoado no Guairá. Ávido pela perspectiva de exploração de metais preciosos na região, Melgarejo posicionou a recente vila em um local estratégico, às margens do rio Ivaí, junto

entiende, dice, cada fuego por um índio, su mujer e hijos, es decir una familia”. CARDOZO, Ramón I. Op. cit. p. 49.

⁶⁹ Ibid. p. 48.

⁷⁰ Ibid. p. 70.

⁷¹ Ibid. p 63-64.

a desembocadura do Corumbataí. O local apresentava-se distante em aproximadamente sessenta léguas de *Ciudad Real*, com um solo fértil, grande número de indígenas e sob a influência do líder indígena Coracibera.

Prontamente uma igreja e um forte foram edificados, demonstrando a forma como a presença secular dos colonos estava impregnada pelo elemento religioso. Nas declarações dos serviços prestados em sua missão Ruy Diaz de Melgarejo escreveu que a primeira coisa que mandou fazer foi uma igreja e deu início na Páscoa do Espírito Santo do ano de 1570.⁷²

Basta observar atentamente o nome do novo povoado para se perceber os interesses que moviam a ocupação do Guairá: *Villa Rica del Espíritu Santo*. Vantagens materiais aliadas à uma mentalidade que busca justificação no âmbito religioso. O padre Luís Gonzaga Jeager que o nome dessa ocorreu em esperança de descobrir ricas minas de metais preciosos e em comemoração da festa que a Igreja estava celebrando.⁷³

Acreditava-se que a riqueza mineral do local seria suficiente para resolver o problema da pobreza dos colonizadores, de projeção social, da ganância pelo enriquecimento fácil, ao se encontrar jazidas minerais, que envolvia a conquista e exploração de novos territórios. Ramón Cardozo ressalta a importância que

Melgarejo dá a riqueza mineral da região, sendo um dos motivos da fundação de Villa Rica.⁷⁴

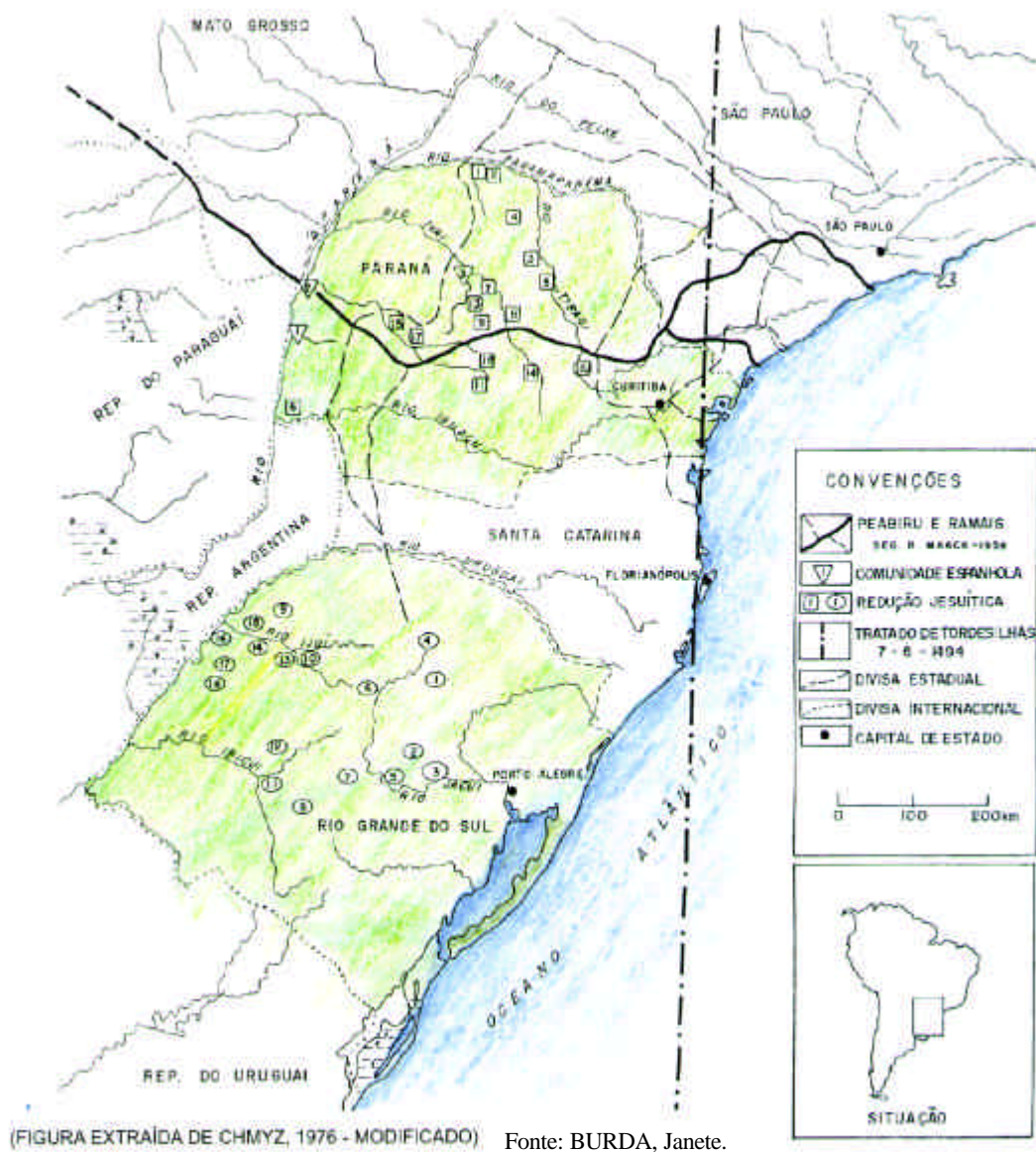
Não obstante o desejo de ricos metais preciosos, somente foram encontrados quartzo e ametista, únicas pedras de valor que se pôde retirar na exploração do local. Restava, então, volver as atenções para uma outra atividade que parecia apresentar maiores possibilidades de sucesso material, a exploração da mão-de-obra indígena.

⁷² Ibid. p. 53.

⁷³ JAEGER, Luís Gonzaga, S.J. Op. cit. p. 100.

⁷⁴ A esse respeito Ramón I. Cardozo, Op. cit p.52, escreve “*Melgarejo asigno mucha importancia a la nueva poblacion por la riqueza mineral del lugar, que podia poner remedio a la pobreza de los conquistadores, será de mucha utilidad a la gentes que de España (...) los dichos metales e de la pedrería que en la dicha Provincia se han hallado y descubierto junto a las dichas minas e metales lo qual se cree cosa mui rica y de gran valor.*”

Localização dos Povoados Espanhóis e das Reduções Jesuíticas do Guairá e Tape (RS)



- **Triângulos Numerados ? Comunidades Espanholas:** 1. Ontiveros, 2. Ciudad Real, 3. Villa Rica del Espiritu Santo.

- **Quadrados Numerados Reduções Jesuíticas do Guairá:** 1. Nossa Senhora do Loreto, 2. Santo Inácio, 3. São Francisco Xavier, 4. São José, 5. Nossa Senhora da Encarnación, 6. Santa Maria, 7. São Paulo, 8. Santo Antonio, 9. Sete Arcanjos, 10. São Miguel, 11. São Pedro, 12. Conceição de Nossa Senhora do Guayaná, 13. São Tomé.

- **Elipses Numeradas ? Reduções do Tape (RS):** 1. São Joaquim, 2. Jesus Maria, 3. São Cristóvão, 4. Santa Teresa, 5. Santana, 6. Natividade, 7. São Cosme e São Damião, 8. São Miguel, 9. São Carlos, 10. Apóstolos, 11. São José, 12. São Tomé, 13. Caaró, 14. Candelária, 15. Assunção, 16. São Nicolau, 17. São João, 18. São Francisco Xavier.

III - A QUESTÃO DO SERVIÇO PESSOAL INDÍGENA: ENCOMIENDA

A questão do uso da mão-de-obra indígena na América remonta aos primeiros contatos entre os colonizadores e os nativos. Cristóvão Colombo já autorizava, em 1497, o *repartimiento* das terras coloniais entre os espanhóis e ordenava que os indígenas as lavrassem em troca de proteção.

As relações entre os europeus e os nativos americanos basearam-se no sistema de servidão europeu, bem característico da Idade Média, mas com sensíveis diferenças em sua aplicação no Novo Mundo. Maria Cristina Martins assinala as diferenças nas relações de trabalho européia e americana, caracterizada, a última, pela *encomienda*⁷⁵. Uma vez que essa era considerada um bem inalienável, os encomendados não podiam ser emprestados, ao *encomendero* cabia direitos sobre os indígenas, mas não aos seus territórios, esses direitos eram regulados por disposições legais e duravam duas vidas⁷⁶. Antonio Antrain assim argumenta sobre o

⁷⁵ Jandir Damo apresenta a seguinte definição de *encomienda*: “é um instituto colonial que se caracteriza como a concessão dos Reis Católicos aos conquistadores espanhóis e seus descendentes, que tiveram papel destacado a serviço da Coroa. Compreendia um território e a população que vivia no mesmo. Em troca, os favorecidos deviam proteger os indígenas encomendados e instruí-los na religião”. In: “A *encomienda* e a redução, dois estatutos coloniais no Guayrá, antiga província do Paraguai”. Estudos Leopoldenses Vol. 30 N-138 Julho/Agosto 1994. p. 75.

⁷⁶ MARTINS, Maria Cristina Bohn. “O trabalho indígena na América Latina”. In: *Estudos Leopoldenses*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Vol. 24; Nº 104; (Junho/Julho), 1988. p. 05-41.

serviço pessoal indígena e o modo como, em muitos casos, aproximou-se da escravidão:

“ (...) la ley general, repetida en muchas cédulas, era que se respetase la libertad natural de los indios. Aunque directamente parecia imposible contravenir a leys tan claras, la malicia humana se ingenió para llegar al fin de esclavizar a los indios por un camino indirecto, cual fue el abuso de la institución llamada encomiendas. Remendando las ideas feudales de la Edad Media, había introducido en América Cristóbal Colón, y lo habían aprobado nuestros reyes, el uso de repartir a los españoles conquistadores y beneméritos ciertos territorios y cierto número de indios que les reconocieran como señores temporales, les prestaran vasallaje y les sirvieran con aquel tributo que debían pagar a Su Majestad Católica, conmutando en él lo que antiguamente pagaban a sus antiguos Reyes y señores.”⁷⁷

A instituição da *encomienda* vem satisfazer as intenções dos reis católicos espanhóis de retribuir aos colonos a conquista de novas terras e promover a salvação indígena. Por conseguinte, os

conquistadores espanhóis recebiam pelos serviços prestados à Coroa a *encomienda* dos índios. A concessão dessa forma de relação de trabalho envolvia um solene juramento perante as autoridades, que exigiam dos *encomenderos* amparo e defesa dos indígenas, o provimento de ministros e a doutrina na fé católica⁷⁸. As obrigações que envolviam a instituição da *encomienda*, tanto para colonos espanhóis quanto para indígenas, passaram a pesar mais do lado dos nativos, já que eram obrigados a pagar tributos aos espanhóis e como não tinham dinheiro o recurso que lhes sobrava era o serviço pessoal, com atividades de cultivo, transporte de produtos e auxílio em construções.

Neste sistema, o espanhol *encomendero* tinha obrigação e mandato dos Reyes de procurar a instrução cristã e a civilização dos índios, em troca estes se viam obrigados a contribuir com algum tributo ao español. Como o índio não tinha dinheiro nem outro meio de prestar esse tributo lhe impunha o trabalho de servir pessoalmente um tempo ao espanhol. Este servicio solía hacerse, ya en el cultivo de los campos, ya en el transporte de los productos, ya en la construcción de edificios, ya, en fin, en otras obras serviles que los indios pudieron ejecutar.”⁷⁹

⁷⁷ ASTRAIN, Antonio, S.J. *Jesuitas, guaraníes y encomenderos*. Asunción: CEPAG, 1995. p. 48.

⁷⁸ DAMO, Jandir. *Guayrá, no antigo Paraguay: uma história de índios, colonos e missionários*. São Leopoldo: UNISINOS. Dissertação de Mestrado. 1992. p. 36.

⁷⁹ ASTRAIN, Antonio. Op. cit. p. 48.

A utilização dos serviços pessoais dos nativos por meio da *encomienda* envolveu a elaboração de estatutos ou legislações que visavam, essencialmente, mediar os interesses dos diversos segmentos da sociedade colonial envolvidos com os indígenas. Entre essas, destaca-se a compilação de cento e vinte itens denominada de *Ordenanzas de Francisco de Alfaro*, preparada com a participação do governador D. Marín Negrón, Pe Diego de Torres e outros missionários. Os pontos principais dessas *Ordenanzas* indicavam uma preocupação com as taxas a serem pagas pelos índios e a controvertida extinção do serviço pessoal⁸⁰.

Aprovada somente em 1618, pelo *Conselho de Índias*, essa que deveria ser uma regulamentação do tratamento com o indígena, foi considerada pelos *encomenderos* como impossível de ser cumprida, pois impedia a utilização das terras indígenas para criação e lavouras, além de se opor à venda das mesmas terras; restringindo o trabalho feminino e a permanência de espanhóis com oficinas nos povoados indígenas⁸¹.

A percepção de que a antiga província do Paraguai era uma área bem diferente das demais conquistadas pelos espanhóis, uma vez que eram escassos os metais preciosos, levou os colonos a

⁸⁰ Jandir Damo ao final de sua dissertação incorpora como anexo a referida *Ordenza de Francisco de Alfaro*. Cf. Op. cit. p. 143.

⁸¹ GADELHA, Regina M. d'Aquino F. *As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio econômicas coloniais do Paraguai (século XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980. p. 116.

buscarem uma alternativa de êxito material: a exploração da terra e da força de trabalho indígena, que passaram a ser vistos como a única riqueza possível na região.

O estabelecimento da *encomienda* está ligado, ainda, a ocupação do território, fundação de novos povoados e, principalmente, à incorporação do índio ao sistema colonial no plano social, religioso e no estabelecimento desse, como peça fundamental, na frágil economia guairenha do final do século XVI, chegando, mesmo, a se constituir na “riqueza do sertão”. Nesse aspecto, o indígena foi não só motivo de interesse dos colonos da Província do Paraguai, mas de jesuítas espanhóis e portugueses, além dos bandeirantes paulistas. Para esses a mão-de-obra indígena constituiu no incremento da economia no planalto.⁸²

A importância e o sentido do uso do serviço pessoal indígena na sociedade colonial espanhola são enfatizados por Richard Konezke como relacionadas a escassez da disponibilidade do trabalho físico, por isso a organização econômica colonial estruturou em função da força de trabalho indígena. Sem esses trabalhadores a terra na oitava nem ouro e nem prata.⁸³

Ernelo Schallenberger ressalta, também, que a instituição da *encomienda* teve, sobretudo, uma função política de

⁸² MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 58.

colocar o índio sob a fé cristã e sob o domínio do rei. Neste sentido, os índios não poderiam ser encomendados a não ser em nome do rei, que lhes asseguraria a liberdade e, em troca, cobraria deles um tributo.⁸⁴

Os elementos geográficos como clima, solo com grandes faixas de terra fértil, vegetação que alternava entre campos e florestas de coníferas, existência de um caminho natural, que possibilitava a ligação entre a interiorizada Assunção e os habitantes do planalto paulista, contribuíram para a penetração civil no Guairá, com tentativas de estabelecimento de núcleos populacionais onde o serviço pessoal indígena era o fator essencial de uma débil economia.

À essa penetração civil, em que as relações entre colonos portugueses, índios e espanhóis estavam motivadas, principalmente, pelos interesses econômicos que ambicionavam os europeus na Província do Guairá, seguiu-se a tentativa de ocupação religiosa.

⁸³ KONETZKE, Richard. *América Latina, la época colonial*. Madri. Siglo Vinteuno, 19B5. 22 vol.

⁸⁴ SCHALLENBERGER, Emeldo. Op. cit. p. 125.

IV – ENTRADA DOS PADRES FRANCISCANOS

Foi o historiador francês Louis Necker quem levantou a importância do trabalho missioneiro dos franciscanos na Província do Paraguai, principalmente na passagem do século XVI para o XVII. Para ele, a ação dos franciscanos estava diretamente ligada aos interesses das autoridades políticas laicas, em um momento em que a exploração do serviço pessoal indígena, por meio dos encomenderos, começava a provocar revoltas⁸⁵.

Foram os padres Alonso de San Buenaventura e Luis Bolaños, da Ordem de São Francisco, entre 1582 e 1585, que estenderam seu trabalho de evangelização à “*provincia al Este de Asunción*”, o Guairá. A evangelização e o batismo dos guarani concentraram-se nas proximidades dos rios Piquiri e Ivaí, que davam fácil acesso a *Ciudad Real* e *Villa Rica del Espiritu Santo*.

Citando e ao mesmo tempo duvidando da análise historiográfica de Félix de Azara⁸⁶, Louis Necker comenta a fundação de dois povoados no caminho que levava ao Guairá, “*los pueblos de Curumiaí y Pacoiú*”⁸⁷.

⁸⁵ NECKER, Louis. *Indios Guaraníes y chamanes franciscanos: las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Prefacio de Magnus Mörner. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1990. p. 79.

⁸⁶ AZARA, Félix. *Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata (comienzos del siglo XIX)*, Buenos Aires, 1943.

⁸⁷ NECKER, Louis. Op. cit. p. 79.

Todavia, o trabalho dos freis franciscanos não produziu nenhum resultado duradouro nem eficaz, porque a forma de evangelização que utilizavam baseada no conhecimento da língua nativa, na caridade, batismo, realização de matrimônios seguindo os preceitos cristãos e o estabelecimento de *pueblos*, sofriam com seu conceito de evangelização e a adaptação ao contexto da região que exigia uma demanda de missionários que não conseguiam suprir, restando, então, o estabelecimento das missões itinerantes, as quais, depois de um certo tempo, eram abandonadas e os indígenas voltavam a viver segundo seus antigos costumes.

Necker considera que *“la acción de los Frailes en el Guairá no tuvo sin dudas grandes consecuencias, en vista de su brevedad y el hecho de que después de la partida de los Franciscanos nadie continuo su obra”*⁸⁸.

Ao ressaltar a importância da ação missionária dos padres franciscanos, no século XVI, o mesmo autor, entende que o exame das reduções franciscanas do século XVI permite perceber o significado desse tipo de criação. De forma alguma, para o autor, se tratava de uma empresa puramente religiosa, ela se inseria e intervinha no confronto político, militar e social que enfrentavam

⁸⁸ Ibid. p. 79.

índios e espanhóis, trabalhando em uma colaboração estreita com as autoridades políticas laicas.⁸⁹

A entrada e ação dos franciscanos no Guairá promoveu entre os indígenas o que os *encomenderos* estavam com dificuldade de conseguir, a pacificação dos conflitos interétnicos e a submissão dos guarani aos espanhóis por meio da cristianização.⁹⁰

⁸⁹ Ibid. p. 79.

⁹⁰ “*La intervención de los Franciscanos produjo un efecto buscado pero jamás alcanzado por las armas: la pacificación y la sumisión de los Guaraníes a los españoles. Lo que permitió no solamente la evangelización de los indios, sino el sometimiento de ellos a la encomienda.*” Ibid. p. 79.



Brincando no rio. “A escolha cuidadosa do local para a fundação de uma Redução era de importância fundamental. Deveria ter terra fértil para cultivar, madeira para lenha e construção, clima saudável e longe de banhados, boa água para beber, cozinhar e para banhos de que os índios tanto gostavam.” BURDA, Janete. Op. cit. p. 28.

V – PRIMEIRA ENTRADA DOS JESUÍTAS

É possível verificar a presença dos jesuítas no Guairá na última década do século XVI, com os trabalhos apostólicos dos padres Tomás Filds e Manuel Ortega. Contudo, interessa conhecer os motivos que levaram aos jesuítas a dirigirem suas ações evangelizadoras nessa região.

As informações mais abundantes contidas nos documentos históricos referentes à presença desses padres na província guairenha demonstram que os jesuítas vêm suprir a carência de instrução espiritual dos habitantes, espanhóis e indígenas, de *Ciudad Real* e *Villa Rica del Espiritu Santo*, o que levou Pablo Hernandez a escrever “tanta sede do espiritual tinham aqueles homens (...).”⁹¹.

Pedro Lozano transcreve a carta do *cabildo* de *Villa Rica del Espiritu Santo* enviada às autoridades de Assunção pedindo religiosos que fossem suprir o abandono espiritual em que os habitantes se encontravam: “*Rogamos (decía el Cabildo) y suplicamos a VV.RR. por amor de Jesucristo crucificado se*

⁹¹ HERNÁNDEZ, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. vol. 1. p. 6.

*compadezcam de nuestra extrema necesidad espiritual y temporal en que nos hallamos (...)*⁹².

Guillermo Furlong também relaciona a presença dos jesuítas com as reclamações de ausência de sacerdotes que os habitantes do Guairá enviavam aos líderes políticos da Província do Paraguai.⁹³

Um amplo campo de trabalho missional e insistentes pedidos para a presença de padres na região é a justificativa que buscavam dar os jesuítas para a sua entrada no Guairá. Todavia, outros aspectos do procedimento desses sacerdotes contribuem para um maior esclarecimento dos motivos que os levaram a adentrarem o interior da província.

O abuso que os *encomenderos* faziam do serviço pessoal indígena, estava provocando uma descontrolada mortalidade e, conseqüentemente, a redução na mão-de-obra. Dessa forma, o conflito interétnico, decorrente da exploração branca sobre a

⁹² LOZANO, Pedro. *Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Prata y Tucumán*. Buenos Aires: 1874. vol III. p. 71

⁹³ “Llegados los padres Ortega y Filds al pueblo más remoto de la Asunción, el ciudad de la Guayrá o Ciudad Real, encontraron al Alguacil Mayor que, asistido de cinco soldados y seguidos de muchos indios cargados de vituallas, traía cartas del Cabildo y Justicia mayor en que significabam el incomparable gozo, que habían recibido con la noticia de su cercanía, y les rogaban acelerasen la marcha hacia la ciudad donde eran deseados con ansia; porque había más de un año que carecían de sacerdotes, en el cual tiempo habían fallecido, sin el auxilio de los sacramentos, muchos indios y numeroso españoles.” FURLONG, Guillermo S. J. (org.). *Tomás Fields S. J. y su “carta al Propósito General” (1601)*. Escritores Coloniales Rioplatenses. Vol. XVII. Buenos Aires: Casa Pardo, 1971. p. 30-31.

ameríndia, atingia níveis mais tensos acarretando a formação de levantes indígenas.

É nesse contexto que Erneldo Schallenger, seguindo a análise de Louis Necker⁹⁴, entende a entrada dos jesuítas no Guairá, como uma necessidade de intervenção pacífica no processo colonizador. No Paraguai, o problema da redução da mão-de-obra, o levante dos índios e o acelerado processo de despovoamento exigiu, de igual sorte, a necessidade de uma intervenção pacífica no processo colonizador, regulando as relações entre colonos e índios e incumbindo a Igreja da tarefa de pacificação da colônia e da redução dos índios.⁹⁵

Aos insistentes pedidos por padres na região, necessidade de pacificação dos conflitos entre colonos e indígenas, soma-se o trabalho que a Companhia de Jesus via ser possível realizar na América Meridional, como se fossem “*destinados del cielo, para fertilizar toda la Provincia*”⁹⁶ com a formação de cristãos que não o fossem somente de nome. É o que, sutilmente, transparece no relato do jesuíta Nicolas del Techo a respeito do trabalho a se fazer na Província do Paraguai:

⁹⁴ Para Louis Necker a presença dos franciscanos entre os séculos XVI e XVII na província do Paraguai esteve ligada a contribuição que poderiam dar na pacificação dos indígenas descontentes com o serviço pessoal imposto pelos *encomenderos*. Necker, Louis. Op. cit.

⁹⁵ Schallenger, Erneldo. Op. cit. p. 142.

⁹⁶ FURLONG, Guillermo. Op. cit. p. 32.

*“Por aquel tiempo muchas poblaciones del Paraguay carecían de sacerdotes, efecto de lo cual los neófitos, confundidos y mezclados con los gentiles, en nada se diferenciaban de éstos por lo que toca a los costumbres, aí que eran cristianos solamente de nombre.”*⁹⁷

Jaime Cortesão destaca os planos de Manuel da Nóbrega ao enviar padres ao Guairá, sob a supervisão da Província do Brasil: “os jesuítas portugueses, e, em especial, o padre Nobrega, alimentavam projetos de vastíssima ambição e sonhavam estender-se pelo vale do Prata.”⁹⁸

Ainda, deve-se considerar, na análise da iniciativa dos jesuítas no Guairá, os anseios pessoais, tão motivadores, desses padres que ambicionavam a qualidade de mártir ao se dirigirem ao trabalho missioneiro. Para esses, quanto maior a dificuldade e os obstáculos, melhores seriam os resultados em *“disipar tan espantosas tinieblas y horribles obscuridades de gentilismo, con la admirable luz y apacibles resplendores de la Fe.”*⁹⁹

⁹⁷ TECHO, Nicolas del. *Historia de la Provincia del Paraguay*. Tomo I. p. 152.

⁹⁸ CORTESÃO, J. (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. p. 65.

⁹⁹ FURLONG, Guillermo. Op. cit. p. 32.

O entusiasmado Martin Urtazú, assim escreve em sua Carta Ânua de 1611: “*certifico a V.R. que ai por aca tanto consuelo y conteto e realmente es amor propio el desear estar por aca.*”¹⁰⁰

As reflexões e considerações sobre como bem fazer a conquista espiritual, na América, contidas em uma entrelaçada rede de cartas e escritos que circulavam entre os irmãos da Companhia de Jesus, serviram como manuais de catequese e como estimuladores de um imaginário apostólico, no qual o jesuíta ansiava resgatar dos braços de satanáas os silvícolas americanos.

A entrada dos jesuítas no Guairá deu-se, então, após a permissão do rei espanhol à Companhia de Jesus de exercer sua missão na Província de Tucumã e Paraguai, sob a dependência da Província do Peru. Os padres chamados para esse trabalho foram os do Brasil, pelo conhecimento que já tinham da língua tupi. Juan Saloni, Manuel Ortega, Tomás Filds, Leonardo Armínio e Estevão de Grã, discípulos de José de Anchieta e Manuel da Nóbrega, ficaram encarregados da difusão da religião cristã no Guairá¹⁰¹. Esses se juntaram a mais dois jesuítas enviados do Peru, Francisco Ângulo e Alonso Barzana. Estevão de Grã nem sequer chegou a embarcar para o Paraguai e Leonardo Armínio logo

¹⁰⁰ CORTESÃO, J. (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. p.247.

¹⁰¹ CARDOZO, Ramón I. Op. Cit. p. 80.

regressou ao Brasil ao saber que a nova missão estaria sob a responsabilidade da Província do Peru.¹⁰²

Entre 1588 e 1604, verifica-se os intensos esforços dos recém chegados jesuítas. O padre Saloni ficou responsável pela Residência jesuítica em Assunção. Tomás Filds e Manuel Ortega dirigiram seus ânimos aos povoados de *Ciudad Real* e *Villa Rica del Espiritu Santo*.

Nesses povoamentos, a atividade concentrou-se em identificar os que eram e os que não eram cristãos, bem como aqueles que deveriam receber o batismo e o matrimônio cristão. O que mais preocupou os jesuítas foi à constatação do “abandono espiritual” em que viviam os habitantes da região:

“Estas diligencias se hacían precisas, porque era tan crasa su ignorancia que muchos, por sólo haberse puesto el nombre de algún español, o haber besado la mano a algún sacerdote, o tocado el agua bendita en el

¹⁰² O padre Antonio Montoya comenta assim a chegada dos jesuítas do Brasil na Província Paraguaia: “Como aquelas regiões do Tucumã e Paraguai estivessem sendo colonizadas por espanhóis, pareceu aos jesuítas que a nova Missão devia depender da Província espanhola do Peru e não da portuguesa do Brasil. E por isso, tendo voltado dois dos missionários do(ao) Brasil, ficaram os três restantes, unidos aos do Peru, a cuja Província se agregaram.” MONTROYA, Antonio Ruiz de. *S. J. Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Trad. Vernácula: Arnaldo Bruxel. Rev. do texto, apres. e notas: Arthur Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed. 1985. p. 33.

templo, quedavam persuadidos que eran ya cristianos, sin cuidar jamás de recibir el bautismo.”¹⁰³

Os encargos desses jesuítas no Guairá não foram constantes, sofrendo várias interrupções, até a morte do superior Juan Saloni, quando foram chamados, em 1599, a satisfazer os serviços missionários em Assunção.

O trabalho cristianizante que havia sido edificado, novamente, não produziu um vultuoso e permanente resultado porque com o sistema de missões itinerantes adotado, o jesuíta deslocava-se de aldeia em aldeia, cobrindo um longo território. Tendo o jesuíta se transferido para outra aldeia, a euforia causada pela sua presença ia-se com ele e os indígenas voltavam aos seus hábitos anteriores.

¹⁰³ FURLONG, Guillermo. Op. cit. p. 28.

VI – SEGUNDA ENTRADA DOS JESUÍTAS

É após os esforços do padre Diego de Torres Bollo, junto ao seu superior geral Claudio Aquaviva, para que o Paraguai constituísse uma província autônoma do Peru, que identifica-se a segunda e próspera entrada dos jesuítas no Guairá.

Em 1605, Diego de Torres recebeu a autorização do superior geral das missões americanas, Claudio Aquaviva, para o desmembramento e fundação religiosa da Província do Paraguai. E com essa autorização, a permissão para recrutar, nas províncias da Itália e Espanha, quarenta e cinco missionários¹⁰⁴; soldados de cristo que, na Europa, recebiam as cartas dos fervorosos Tomás Filds e Manuel Ortega sobre o trabalho evangelizador a se fazer e ansiosos estavam por vir ao Novo Mundo tornarem-se “*campeones a pelear las batallas del Señor.*”¹⁰⁵

A respeito das repercussões que a obra dos missionários, entre os nativos da região paraguaia, provocavam nos jesuítas europeus, assim escreve o padre geral Aquaviva a Diego de Torres:

*“Con las ultimas cartas que han venido del Peru
hemos sabido el estado de las cosas del Paraguay, acerca*

¹⁰⁴ Antonio Astrain apresenta uma relação dos padres que vieram da Europa para a América com Diego de Torres. Op. cit. p. 45.

¹⁰⁵ FURLONG, Guillermo. Op. cit. p. 27.

de las cuales nos escribe el P. Provincial y los Padres que andan en aquellas misiones, y certifico a V.R. que leyéndolas no pude dejar de enternecerme, viendo por una parte un gran número de almas que han recibido el santo bautismo y por otra tan grande falta de ministros del Evangelio que las instruyan y conserven en el conocimiento y temor santo de Dios.”¹⁰⁶

Para essa nova etapa, foi decisivo o pedido do governador do Paraguai, Hernando Arias de Saavedra (Hernadarias), para a entrada dos jesuítas na região paraguaia. Assegurava o governador que, ao Leste e ao Norte da província “*extendían-se innumerables indígenas, que se llamaban con el vago nombre de guaraníes, divididos en pequeñas parcialidades e imposibles de reducir por las armas.*”¹⁰⁷

Com o desmembramento da província do Peru, Diego de Torres iniciou os trabalhos de ordenação dos domicílios e missão na recente província do Paraguai. Passou a discutir com Hernadarias os meios que se poderiam adotar para a ação jesuítica entre os índios.¹⁰⁸

¹⁰⁶ ASTRAIN, Antonio. Op. cit. p. 72

¹⁰⁷ Ibidem. p. 72.

¹⁰⁸ “*El Gobernador, que conocía un poco las gentes y los parajes donde ellas vivían, señaló tres puntos donde se podría establecer misión de la Compañía: uno al Oeste de la Asunción, entre los guaycurus, otro al Sur, en las orillas del Paraná, y*

Ainda com Hernandarias, Diego de Torres assegurou o sustento dos jesuítas nas missões. Para cada dois missionários, que deveriam viver juntos, o governador pagaria pensão somente para um, além de contribuir com ornamentos e utensílios necessários para a instalação dos predicadores da fé cristã.

Aos padres José Cataldini e Simón Mascetta coube o trabalho de evangelizar os indígenas do Guairá. O sistema para essa nova etapa de atuação jesuítica foi a opção da missão por redução, tendo em vista os resultados das experiências anteriores.

otro, finalmente, en las regiones del Nordeste, llamadas Guayrá, casi desconocidas entonces, y de las cuales sólo se sabía que estaban pobladas de indios." Ibidem. p. 72.

VII - MISSÃO POR REDUÇÃO

Nas instruções dadas pelo padre Diego de Torres Bollo aos jesuítas José Cataldini e Simón Mascetta, que evangelizavam os gentios do Guairá, percebe-se a adoção de um cuidadoso e inteligente plano missional, o qual deveria regular as ações dos religiosos entre os nativos¹⁰⁹. A atenção sobre essas instruções ajudam a entender a ação dos jesuítas entre os indígenas.

O provincial ressalta, como primeira regra, aos missionários, o orgulho que se deve ter do trabalho que lhes foi confiado por Deus, o de fazer-se instrumentos para a conversão dos gentios. Destaca ainda que não deviam deixar, de forma alguma, a prática da oração, leitura, exames, ladainhas, jejuns, vigília, penitência e demais exercícios espirituais, tão próprios da Ordem.

As recomendações feitas pelo P. Diego de Torres buscam regradar e preparar os jesuítas ao máximo possível para a experiência missioneira entre os guarani, exortando os sacerdotes sobre

¹⁰⁹ As instruções de Diego de Torres Bollo aos jesuítas a respeito do trabalho missionário na Província do Paraguai encontram-se publicadas em HERNANDEZ, Pablo. Op. cit. p. 429-432. e LEÓN, Antonio Ybot. La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la impresa de Indias. Barcelona: Salvat Editores S.A./Imprenta Hispano-Americana: 1954. p. 582-586. Artur Rabuske faz um comentário sobre essa instruções em "A carta-magna das reduções do Paraguai". In: Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência

prática da oração, a leitura hagiográfica, o interesse e exercício pela língua nativa, a constante correspondência com os superiores e a cuidadosa escolha do local da redução.

A respeito da oração, ela deveria conter alguns elementos, como por exemplo: *o padre, tão indígnio e pecador, é enviado, por Jesus Cristo, a uma nação dividida, despedaçada, pobre e desprezada.*

A leitura da biografia de São Paulo, padre Xavier e outros santos deveria constituir em um hábito, para que o jesuíta tenha a quem imitar e em quem se inspirar.

O interesse em aprender e exercitar a língua guarani, com os índios, durante o período em que não se estiver dedicando às orações e exercícios espirituais formam outra necessidade de observância do jesuíta, bem como, o cuidado com o seu companheiro, uma vez que em cada redução é importante que haja sempre dois padres “para que com isso possa um atender a algumas necessidades com o outro, sendo que assim dois sempre juntos se possa suportar o trabalho com mais alívio.”¹¹⁰

O relato de toda obra missionária precisa ser cuidadoso, constante e enviado ao provincial e o superior de Assunção. Além

reducional no Sul do Brasil. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1975. p. 171-187.

¹¹⁰ RABUSKE, Artur. “A carta-magna das reduções do Paraguai”. In: Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência reducional no Sul do

de uma cortez correspondência com o padre Superior de São Paulo e o Provincial do Brasil. Se esses sacerdotes do Brasil desejarem entrar na Província do Guairá, é importante que sejam recebidos com caridade, amor, reverência e divididos nas missões entre os padres Cataldini e Mascetta.

Nos povoados de *Ciudad Real* e *Villa Rica del Espiritu Santo* devem se informar com os habitantes sobre o melhor local para estabelecer a redução, essa precisa estar às margens do rio Tibaji. Um local onde seja fácil o provimento de água, pescaria e, o mais importante, insalubre, com a capacidade de acomodação de oitocentos a mil índios.

O padre Diego de Torres, a respeito do estabelecimento da redução, orienta que:

“No sítio mais perto e apto façam a redução e povoação, como acaso será na boca do Tibajiba ou perto dela. Nisso advertirão primeiro que tenha água, pescaria, boas terras e que estas não sejam todas alagadiças nem muito quentes, mas tenham bom clima e se apresentem sem mosquitos e isentas de outros incômodos, onde possam manter-se e fixar até 800 ou 1000 índios.”¹¹¹

Brasil. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1975. p. 173.

¹¹¹ Ibidem. p. 174.

Quanto ao modelo adotado para a redução, polemizado pelos historiadores¹¹², esclarece Torres que se use o modelo do Peru, ou o que mais se adapte aos índios, com ruas e quadras que contenham cada uma quatro casas. Cada índio deve ter sua própria casa e horta. Na praça, fica reservado o espaço para a Igreja, conjunta com a residência dos jesuítas e o cemitério.

No que concerne à doutrinação dos índios, a orientação é que seja feito um trabalho gradativo de “tirar-lhes os pecados públicos e pô-los sob policiamento”¹¹³. O batismo dos enfermos, no povoado e nas redondezas, constitui-se em uma preocupação fundamental, assim como a catequização dos adultos doentes, para que ninguém morra sem batismo.

As instruções seguem com recomendações a respeito do ensino da fé religiosa e da música, a importância do sagrado matrimônio, a reverência aos símbolos cristãos, os cuidados com a compreensão que os índios possam fazer do catecismo, o gosto que o jesuíta deve ter pela doação e caridade, tornando-se como um pai para os indígenas, que sabe suprir as necessidades mas também castigar o culpado.

¹¹² A respeito da discussão historiográfica sobre o modelo reducional adotado no Pargauai ver RABUSKE, Arthur. A doutrina de Juli, do Peru, como modelo inicial as reduções do Antigo Paraguai” In: *Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência reducional no Sul do Brasil*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1975. p. 10-32.

Quanto à organização do povoado, é orientado que nomeiem sacristãos e fiscais, cientes de suas obrigações. Ao jesuíta não é recomendado que se afaste por muito tempo do povoado, tomando cuidado com os colonos espanhóis e os feiticeiros indígenas. Estando organizado o povoado, os indígenas devem assumir sua rotina doméstica e os padres seu hábito religioso.

Como se pode observar, o sistema missionário adotado no Paraguai, em específico na província do Guairá, por Diego de Torres, diferencia em muito dos trabalhos tentados anteriormente pelos franciscanos e pelos jesuítas Manuel Ortega e Tomás Filds. Com o estabelecimento da redução os sacerdotes estavam mais próximos de seu objetivo de proteger paternalmente os índios contra os perigos materiais e morais infligidos pela ignorância da doutrina cristã e pelo contato com os espanhóis.

A missão por redução, a qual acabou se constituindo na estrutura e sucesso do serviço empenhado pelos inacianos no Guairá, foi assim definida por Antonio Ruiz de Montoya:

“ (...) povoados de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas,

¹¹³ Idibem, p. 174.

três ou mais, reduziu-os a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana.”¹¹⁴

Em um outro trecho da mesma obra Montoya entende redução como um local onde os jesuítas conseguiam fazer com os índios deixassem seus antigos costumes de viverem em pequenos povoados nas serras, campos e selvas e passassem a habitar em uma grande povoação, onde era possível transformá-los de “gente rústica em cristão civilizados”¹¹⁵.

Pablo Hernandez explica que eram chamadas de reduções, nome muito apropriado, porque os índios se reduziam em *pueblos*, deixando seus costumes. Sobre essa prática “*expresaban los castellanos diciendo à veces que reducían à cruz y campana,*” já os portugueses chamavam de aldeamentos¹¹⁶

¹¹⁴ MONTOYA, Antonio Ruiz. *Conquista Espiritual ...* Op. cit. p. 34.

¹¹⁵ “(...) aqueles índios que viviam de acordo com os seus costumes antigos em serras, campos, selvas e povoados, dos quais cada um contava de cinco a seis casas, já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho”. Ibidem. p. 20

¹¹⁶ HERNANDEZ, Pablo. Op. cit. p. 280.

VIII - FUNDAÇÃO DAS REDUÇÕES

Instruídos pelo provincial Diego de Torres, José Cataldini e Simón Mascetta, com auxílio de Rodrigo Melgarejo¹¹⁷, em 1610, saíram em direção ao interior da Província do Guairá, navegando pelos rios Paraná, Ivaí e Paranapanema, em busca de uma área em que pudessem fundar uma redução. O local encontrado ficou na confluência dos rios Pirapó com o Paranapanema, onde identificaram uma certa quantidade de indígenas e deram início às suas atividades de estabelecimento de uma redução naquele lugar, a qual recebeu o nome de Nossa Senhora do Loreto e teve de imediato as providências tomadas para a construção de uma igreja:

“Distribuyendo los Padres algunas niñerías, como peines agujas, alfileres, flautas y otros juguetes, conquistaron facilmente las simpatías de los moradores. Agradándoles el lugar, los Padres levantaron allí una iglesita que titularon ‘Nuestra Señora de Loreto’.”¹¹⁸

¹¹⁷ Rodrigo de Melgarejo era filho do famoso fundador de Ciudad Real e Villa Rica del Espiritu Santo, Rui Diaz Melgarejo. Sobre esse útil acompanhante dos jesuítas Montoya escreve “Nessa empresa acompanhou aos padres um vizinho de Guaíra a título de “linguaraz” ou seja de intérprete, como homem desejoso de fazer o bem.” MONTROYA, Antonio Ruiz. Op. cit. p. 38.

¹¹⁸ LEONHARD, Carlos (org.). *Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*. Advert. de Emilio Ravignani e intrud. del P. Carlos Leonhardt. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser/Universidad

Ao saberem da existência de um número maior de índios, seguindo o curso do rio Paranapanema, a aproximadamente trinta quilômetros, ou quatro léguas espanholas, senão um dia de jornada como relatam as antigas descrições dos missionários, os padres Cataldini e Mascetta fundaram mais uma redução em novembro de 1610, Santo Inácio. Sobre a localização dessa Luis Gonzaga Jaeger escreve:

“La posición geográfica no podía ser mejor escogida en aquella lejana región: un barranco elevado en la margen del imponente río; luego al lado la ribera de San Ignacio, enfrente a la isla de San Ignacio, en medio del Paranapanema, a 11 Km de la actual Villa de San Ignacio, sede del municipio, algunos Km. abajo del puerto de San Ignacio, que da paso en poderosa barca para la ciudad paulista de Presidente Prudente.”¹¹⁹

Em 1611, veio a se incorporar à evangelização do Guairá, o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya, o qual ao lado do padre Cataldini deu prosseguimento e alento à catequização na província

de Buenos Aires/Instituto de Investigações Históricas. (Documentos para la Historia Argentina). Tomo XIX (1609-1614). p. 43.

¹¹⁹ JAEGER, Luís Gonzaga, Op. cit. p. 106.

do Guairá. Juntos saíam reunindo indígenas para as reduções, além de batizarem crianças e adultos enfermos. Carlos Techauer, manifesta dessa maneira o ânimo dado pela chegada do padre Ruiz de Montoya às missões guairenhas:

“Depois da chegada do Pe. Montoya, uma das primeiras empresas do Superior da Missão foi a de reunir os índios distantes uns dos outros às vezes noventa léguas. Impossível, portanto, acudir-lhes só três padres. Deixando o Pe. Mazeta na Redução, partiram os Padres Cataldino e Montoya, para procurarem como anjos velozes os indígenas em seus ranchos à margem dos rios e os exortarem amorosamente (...).”¹²⁰

Com a chegada de mais um sacerdote, Martín Javier Urtazú, em 1612, as incursões dos padres puderam estender-se em direção ao interior da província, seguindo o curso dos rios Ivaí, Pirapó e Tibaji.

Dessa forma, os trabalhos apostólicos ficaram divididos de tal maneira que o recém-chegado Martín Urtazú acompanhava o experiente José Cataldino em entradas a partir de Santo Inácio,

¹²⁰ TESCHAUER, Carlos. “Vida e obras do preclaro Pe. Ruiz de Montoya, S.J., apóstolo do Guayrá e do Tape” In: *Pesquisas: publicações de história*. Brasil, 1980, (19), p.50.

enquanto Ruiz de Montoya e Simón Mascetta ficavam encarregados da conquista espiritual dos indígenas nos arredores da redução de Nossa Senhora do Loreto.

Com os quatro padres empenhados em doutrinar, batizar e estabelecer relações entre os indígenas das vizinhanças, as duas reduções desenvolvem-se consideravelmente. Os resultados de transformação dos costumes indígenas começam a surgir, a ponto do padre Montoya relatar em sua Carta Ânua de 1612:

“Tenenos en estas redciones tres mil y quinientos yndios antes mas q menos q por todos Serã vnas doze o trece millalmas en quatropueblos los yndios estan tan mudados ensus costumbres, q contandome um Caziquelo mal que auia, vivido, antes q nosotros estuviesemos entreellos dixo q yano se conocia asi mesmo, y tiene razon porq es outro (...).¹²¹”

A pobreza e a falta de recursos materiais, principalmente a falta de comida, tornaram a prática reducional jesuítica ainda mais dificultosa. São constantes os relatos sobre a adaptação que os jesuítas têm que fazer em relação a alimentação, sobra-lhes habituarem-se a comer o que os indígenas possuíam

ordinariamente: “(...) las comidas de aca que ordinariamente son arina de mandioca, patatas y calabazas (...).”¹²²

A miséria em que se encontravam os jesuítas Cataldino e Mascetta, quando ocorreu a chegada do padre Ruiz de Montoya era tamanha que ele chega a afirmar que não se conseguia distinguir o remendo do pano principal da batina, os sapatos estavam remendados com pedaços de panos retirados das bordas das batinas. A comida concentrava-se em batata doce, bananas e raízes de mandioca, bem como alguma carne de caça que algumas vezes recebiam dos indígenas.¹²³

Foram essas dificuldades materiais, provenientes da ação missionária no interior do Guairá, que levaram à morte o padre Martin Urtazú. Nem todos os jesuítas eram resistentes às longas caminhadas, ao difícil trabalho de reunião dos indígenas nas reduções e à escassa comida. Montoya conta desse modo a morte de seu companheiro:

“(..) a partir de meros trabalhos, veio a morrer-nos o Pe. Martinho Urtazun, acelerando-lhe a morte não já a falta de regalos, médicos e medicinas - pois nada disso tínhamos -, mas a ausência do sustento próprio de

¹²¹ LEONHARD, Carlos (org.). Op. cit. Tomo XIX. p. 178.

¹²² Ibidem. p. 179.

¹²³ MONTOYA, Antonio Ruiz. Op. cit. p.48.

homens racionais. Seu maior regalo ou iguaria fora algum passarinho, que lhe traziam caçado pelas matas, e uma pequena porção de farinha de pau, a qual nem ainda um homem de boa saúde tem vontade de comer. Tudo isso, porque, por mais de oito ou dez dias, não chegamos a ver pão diante de nossos olhos. Que um homem nobre, morgado e crescido no meio de iguarias, venha a morrer de fome, é coisa digna de consideração.”

Com a morte desse jesuíta, não foi possível aos padres restantes a extensão do raio de sua atividade. Contudo, passaram a concentrar seus esforços no desenvolvimento e funcionamento de Loreto e Santo Inácio.¹²⁴

A partir de 1622, verifica-se a fase mais próspera da ação reducional, quando a direção dos trabalhos no Guairá passam para o padre Antonio Ruiz de Montoya, que funda, em seis anos, mais onze *pueblos*. Nesse mesmo ano, foi feito o assentamento da redução de *San Francisco Javier*, a qual “*de Villa Rica distaba menos de treinta légua. Cerca comenzaba la nación de los indios llamados ‘Camperos’. Quedó allí como cura el P. Cristobal. Como el crecimiento demográfico de S. Francisco Javier fuese muy grande, a*

¹²⁴ “*En Loreto y S. Ignacio ya estaban funcionando clases de leer y escribir, com centenas de alumnos. Hasta diversas industrias fueron introducidas poco a poco.*

*punto de contar ya mil y quinientas familias cristianas, se pensaba en dividirla (...).*¹²⁵

Ao visitar essa redução o Provincial Nicolau Mastrilli Durán comenta que “*di mil gracias a N. Señor de ver como ovejas a tantos indios que tres años antes eran ‘caribes’, y no se hartaban de carne humana.*”¹²⁶

Com a intenção de abrir um novo caminho que facilitasse a interligação e fosse um ponto de parada entre Santo Inácio e S. Francisco Javier, Montoya fundou a redução de *San José* em 1625¹²⁷. Referindo-se a ela o mesmo padre expõe: “*buscamos un puesto y lê hallamos a gusto del cacique principal al pié de um riachuelo que sale al Tibajiba, por lo cual será facil la comunicación con la reducción de S. Francisco Javier.*”¹²⁸ Esse povoado correu o risco de ser abandonado em decorrência da fome que assolou a região, chegando o P. Francisco de Ortega, cura de *S. José*, a procurar o provincial que estava em *S. Francisco Javier*, para encontrar uma solução para a situação.

Em 1625, foi fundada a redução de *Encarnación*, em um trecho de solo fértil; que possibilitou a exploração de hortaliças

Intensa fue la atración que experimentaban los gauireños para el cristianismo.”
JAEGER, Luís Gonzaga, Op. cit. p. 109.

¹²⁵ Ibidem. p. 110.

¹²⁶ LEONHARD, Carlos (org.). Op. cit. Tomo XX. p. 307.

¹²⁷ Antonio Ruiz de Montoya conta ter trazido cem cabeças de vaca a S. Francisco Xavier por meio do caminho entre S. Inacio e S. José. In: COSTESÃO, Jaime. (org.). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. p. 261.

¹²⁸ Ibidem. p. 308.

como “coles, rábanos, perejil, zanahorias, ajos, cebollas y otras mil cosas, con un gran maizal y frizolas.” A fertilidade desse local levou os jesuítas a plantarem um grande vinhedo com três mil mudas.¹²⁹ Essa redução chegou a ser mudada de lugar.¹³⁰

Nas proximidades dessa redução encontrava-se a parcialidade indígena que os jesuítas denominavam de *cabelludos*, *camperos* ou *coronados*, os quais os padres vêem como responsáveis pelo sucesso da redução de *Encarnación*, por desejarem a muito a presença dos sacerdotes em suas terras.

Em 1627, Montoya funda mais uma redução, a de *San Pablo*, a qual “*está a dos días de Encarnación y otros dos de los Angeles y há de ser buena reducción porque hay mucha gente en su comarca.*”¹³¹ Apesar das perspectivas missionárias imaginadas por Montoya para essa redução, ela apresentava sérias dificuldades para o experiente Pe Simon Mascetta, que dela ficou responsável. As constantes investidas dos *encomenderos* espanhóis e dos bandeirantes portugueses, já em 1627, aos indígenas próximos da

¹²⁹ COSTESÃO, Jaime. Op. cit. p. 275-276.

¹³⁰ “*El año pasado se mudo el pueblo a outro puesto. Estoy esperando al P. Pedro de Espinosa, para entregarle esta reducción porque vènia el Padre revelando sus grandes cualidades. Estuvo hasta ahora en la Encarnación para ayudar a mudar el pueblo a un sitio muy alabado por los índios, donde ellos tienen sus fincas muy cerca, con lo que creció mucho y se debe grande parte al P. Pedro, porque hizo una iglesia tosca de ‘alfarda’ (vigas entrelazadas)... Es la tierra muy fértil y maravillosa, y el P. Pedro asentó una hermosa huerta y con la diligencia del P. Cristóbal cada día se van reduciendo más índios, de suerte que ya tendra más de 500 familias, y espero llegará en breve a 800.*” LEONHARD, Carlos (org.). Op. cit. Tomo XX. p. 335-336.

¹³¹ COSTESÃO, Jaime. Op. cit. p. 282

redução obrigam os jesuítas a adotarem medidas defensivas como, por exemplo, a construção de paliçadas. Como se não bastassem essas dificuldades, nas proximidades da redução encontrava-se a hostil parcialidade indígena submissa ao grande líder Taiaoba; sobre esta redução descreve Montoya:

“A la reducción de S. Pablo se dio principio por orden de V. R. el Rio Iniay (...) ubo mui grandes dificultades (...) no podre facilmente decir lo que el Pe. Simon padecio alli esperando cada momento la muerte. Tiene esta reduccion de S. Pablo quatrocientos Índios, matriculados. Esta reduccion es de índios de Tayoba. Es de singular Consuelo verlos ya de lobos hechos ovejas y de obstáculo que fueron de evangelio se na hecho predicadores de sus almas. Es gente muy rendida y que totalmente an dexado sus usos o abusos antiguos.”¹³²

Com tentativas de fundação desde 1625, somente com passar de dois anos é que o padre Antonio Ruiz de Montoya conseguiu estabelecer a redução de Los Siete Arcanjeles ainda nas terras do temido líder indígena Taiaoba. Luis Gonzaga Jaeger comenta que: “era esa tierra del gran Taioba, cacique de los

principales del Guairá, tierra de antropófagos, gente muy belicosa, terror de los españoles, que pretendían comerse al propio misionero P. Antonio.”¹³³

Nas cercanias dessa redução Montoya encontra vestígios da passagem dos habitantes do Brasil pela região: “*llegamos a un campo donde hay memoria y rastros de haber pasado gente del Brasil, cuando el principio se pobló el Paraguay.*”¹³⁴

De duração mais efêmera e com poucos registros na documentação jesuítica encontra-se a fundação das reduções de San Miguel (1626), San Antonio (1627), San Pedro (1627), Concepción de Nuestra Señora de los Guañanos (1627), Santo Tomé (1628) e Jesus Maria (1628), pois começava a se tornar freqüente o aliciamento dos indígenas dessas reduções pelos bandeirantes paulistas.

Com a fundação dessas reduções os jesuítas colocavam em prática, no Guairá, a sua missão e doutrina voltada para a conversão do gentio, como afirma Melià, “a redução, no entanto, não pretendia, ser uma organização econômica ou uma proteção política.”¹³⁵

¹³² COSTESÃO, Jaime. Op. cit. p. 260.

¹³³ JAEGER, Luís Gonzaga, Op. cit. p. 114.

¹³⁴ LEONHARD, Carlos (org.). Op. cit. Tomo XX. p. 342.

¹³⁵ MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní Conquistado y Reduzido: ensayos de etnohistória*. 3ª Ed. Asunción: CEADUC, 1993. p. 176.

Todavia, a redução pressupunha uma organização espacial e política que implicava em uma reordenação da cultura guarani. Nesse novo espaço era possível a inserção do indígena na ordem social cristã.



Construindo a Casa de Deus. “Em toda a redução a mais importante construção era a igreja. O seu acesso era através de uma grande praça quadrada, cercada de pinheiros, palmeiras ou laranjeiras e ornada de monumentos religiosos. Era o orgulho dos guarani. Cada redução queria que a sua igreja fosse a mais bonita.” BURDA, Janete. Op. cit. p. 35.

CAPÍTULO III

A REDUÇÃO COMO ESPAÇO DE REINTERPRETAÇÃO CULTURAL

Siempre dentro del marco ideológico del poder se pueden ver las reducciones jesuíticas como un entrelazamiento de poderes, que se niegan unos a otros. Está el poder de los jesuítas, el de corona española e el de los sátrapas - los encomenderos y colonos - .

Augusto Roa Bastos

I - Organização Espacial da Redução

Por isso, Deus não se envergonha deles, de ser chamado o seu Deus, porquanto lhes preparou um cidade. Hebreus. 11.16.

A implantação das reduções no Guairá significou a execução de um projeto civilizador e missionário almejado pela Companhia de Jesus no Novo Mundo, na virada do século XVI para o XVII. Diferentemente das outras formas de missões, a redução

constituía um espaço de caráter sedentário, que buscava a conversão dos índios ao cristianismo por meio do ensino da doutrina católica e da prática dos bons costumes.

Configurando-se em uma forma de controle do poder possível dentro do sistema colonial, a redução buscou o controle sobre a vida do indígena em sua totalidade: o trabalho manual, a organização familiar, a educação, a política, o lazer, a defesa militar e a religião.

Na concepção de Bartolomeu Melià, a redução não foi somente um instrumento de controle, mas também constituiu uma mediação civilizatória¹³³ que deu acesso ao indígena a uma série de recursos materiais.

Para que a ação dos jesuítas tivesse sucesso era necessário atenção especial a alguns elementos. Nas instruções do P. Diego de Torres Bollo aos jesuítas que iam iniciar as fundações reducionistas no Guairá, a recomendação é clara a respeito da importância da escolha do espaço geográfico da redução:

“Tendo se informado nos dois povoados (Ciudad Real e Villa Rica del Espiritu Santo) de pessoas desapaixonadas e de bom exemplo onde acham que

¹³³ MELIÀ, Bartolomeu. Op. cit. p. 11.

poderão fixar-se (...) irão lá e darão uma volta pela região, para escolher o posto que possuir maior e melhor terra e melhores caciques. (...) Nisso advertirão primeiro que tenha água, pescaria, boas terras e que estas não sejam todas alagadiças nem muito quentes, mas tenham bom clima e se apresentem sem mosquitos e isentas de outros incômodos, onde possam manter-se e fixar até 800 ou 1000 índios.”¹³⁴

Não bastasse essa recomendação o provincial volta a insistir, no mesmo documento, a relevância que se deve dar à escolha do lugar, visto que mais tarde pode se tornar Residência da Companhia de Jesus¹³⁵

Além da cuidadosa escolha do lugar a ser fundada, a redução pressupunha também uma nova reordenação espacial e social da cultura guarani. O plano urbanístico que a redução deveria seguir era o de um traçado ordenado de ruas e casas de forma que fosse fácil o acesso ao centro da praça e ao ponto principal, a Igreja. Ao lado dessa encontrar-se-iam a casa dos

¹³⁴ RABUSKE, Arthur. Op. cit. p. 174.

¹³⁵ “Assim torno a insistir muito na escolha e acerto do lugar, porque vem a ser de suma importância, na suposição de que se torne a casa e Doutrina fixa da Companhia, nela habitando com o tempo de 5 a 6 dos nossos jesuítas.” Ibidem. p. 177.

padres, o cemitério, e posteriormente, as oficinas, o colégio e os armazéns .

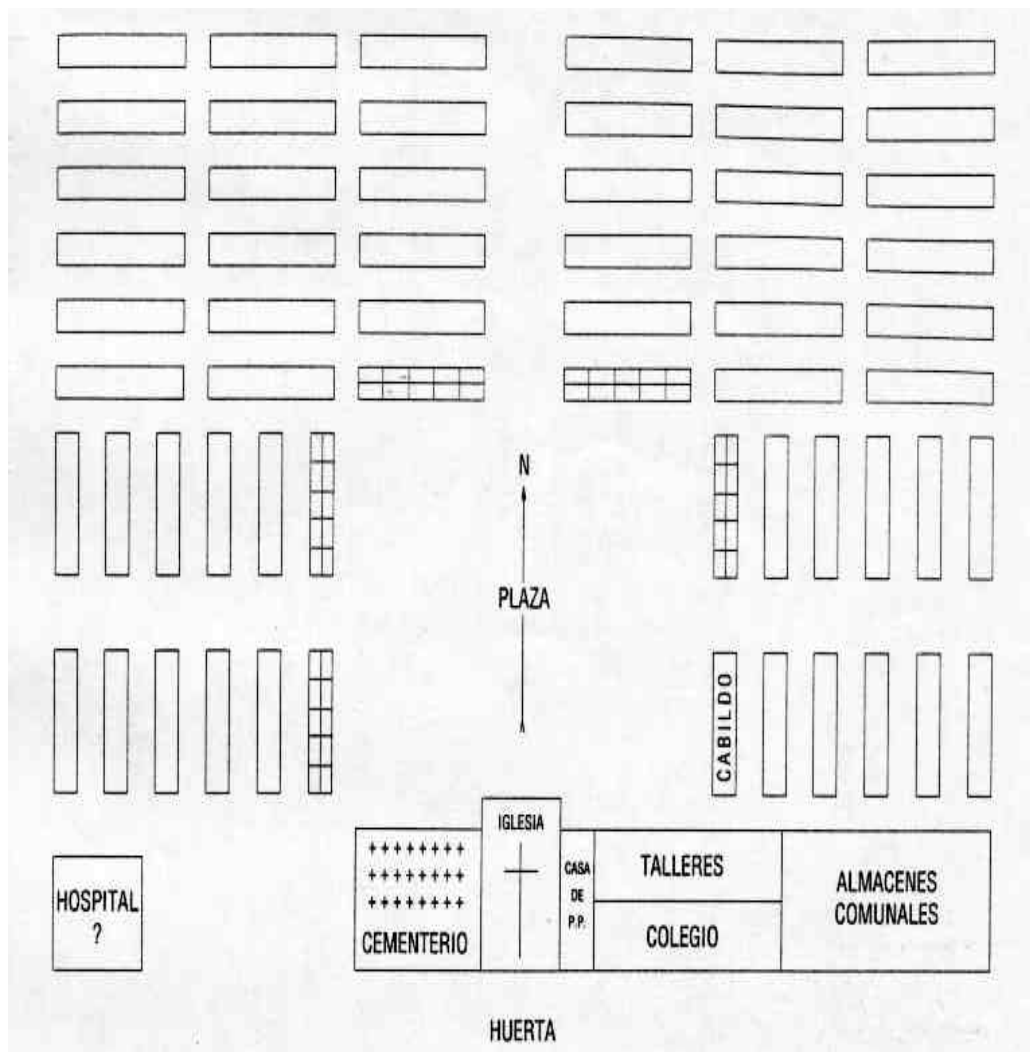
Arnaldo Bruxel expõe que a forma urbanística das reduções compunha-se pelo centro axial, o qual era, invariavelmente, a grande praça quadrada, aonde convergiam as ruas principais. No lado norte ficavam normalmente o asilo-orfanato, o cemitério, a igreja e dois pátios. No fundo do primeiro pátio erguia-se a residência dos padres, e no lado oposto à igreja havia algumas repartições, como o quarto do porteiro, a escola, a sala de música e dança. O segundo pátio era rodeado de armazéns e oficinas mecânicas. Por trás do complexo cemitério-igreja-pátios estendia-se a horta. Nos outros três lados da praça alinhavam-se os blocos de casas dos índios.¹³⁶

O esboço do plano urbanístico de uma redução, elaborado, após um cuidadoso exame da documentação jesuítica, por Silvio Palacios e Ena Zoffoli¹³⁷, serve para ilustrar a descrição de Arnaldo Bruxel e, ainda, permite perceber o ordenamento espacial que almejava o P. Diego de Torres para as reduções do Guairá.

¹³⁶ BRUXEL, Arnaldo. *Os Trinta Povos Guarani*. 2 ed. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1987. p. 31.

¹³⁷ PALACIOS, Silvio. ZOFFOLI, Ena. *Gloria y Tragédia de la Misiones Guaraníes: História de las reducciones jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII em el Rio de la Prata*. Bilbao: Ediciones Mensajero. S/d.

PLANTA TÍPICA DE UMA REDUÇÃO¹³⁸



¹³⁸ PALACIOS, Silvio. ZOFFOLI, Ena. Op. cit. p. 133.

Essa reordenação do espaço vivido pelo guaraní permitia que o jesuíta tivesse um maior controle dos movimentos na redução, colocando-o sob uma nova ordem que transcorria fora de seus aposentos: na praça, na escola, na igreja e nas oficinas. A respeito do novo espaço de vida do guarani, Branislava Susnik escreve que em cada redução havia fileiras de casas de índios, com portas e aberturas para as galerias cobertas, de frente à praça, para um maior controle de movimentos. Tais habitações em galeria compunham-se de aposentos para uma família, incluindo as vezes a família do filho recém casado. Esses aposentos eram o local para se dormir mas não para se viver; era o lugar para, no máximo, estender as redes.¹³⁹

Nesse novo espaço que buscava reduzir o indígena a uma racionalidade cristianizante, o antigo sistema guaraní de casas comunais patrilineares foi eliminado. A insituição da redução trouxe de novo para a cultura guarani a forma de organização racionalizada da sociedade que obedecia uma orientação do espaço sob as formas linear e quadrada, contrariamente a antiga maneira de viver em um ambiente estabelecido de maneira circular. O que ficou mantido, da organização espacial da cultura nativa, foi a

¹³⁹ SUSNIK, Branislava - "La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuiticas" In: Suplemento antropológico. Paraguay: 1984, 19(2), p. 09.

praça, a qual constituía o espaço da vivência sagrada e profana dos indígenas onde as festas, os rituais antropofágicos e as tarefas cotidianas aconteciam. Fundada a redução, a praça vai receber um novo sentido e função, mas continuou a ser palco de festas e rituais, agora, sob a égide cristã.. Conhecendo a importância desse espaço sacralizado para o índio, o jesuíta dava início ao seu trabalho assentando uma cruz na praça do *pueblo* para estabelecer o elo entre o gentio e o soldado de cristo. Para a transformação pretendida pelos jesuítas no ameríndio foi necessária a manutenção das formas celulares de reagrupamento e liderança política para o funcionamento da organização social na redução.

II – Organização Política da Redução

A organização social nas reduções fundamentava-se na estruturação de um sistema hierárquico onde a cooptação com as lideranças indígenas era não só uma estratégia de conquista espiritual mas também o aproveitamento de elementos da cultura nativa para o desenvolvimento da ação missionária.

Nas reduções se fazia “o recrutamento dos indivíduos para o desempenho dos papéis políticos, necessários para persistência da organização política e de seu funcionamento.”¹⁴⁰ Ocorriam eleições para “alcalde, quatro regidores, y procurador”¹⁴¹ que formariam o *cabildo*, como escreve Montoya em sua carta anual de 1612. Com esse recurso estabelecia-se uma integração da antiga realidade política indígena, o poder exercido pelo cacique, com a nova realidade política estabelecida pelos jesuítas, o *cabildo*.

Aos eleitos eram distribuídas varas que passavam a distingui-los socialmente dos demais, o que levava a uma mudança de significação política do cacique e gradual aparecimento de uma nova elite administrativa.¹⁴²

¹⁴⁰ KERN, Arno Alvares. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p.37.

¹⁴¹ LEONHARD, Carlos (org.). Op. cit. Tomo XIX. p. 178.

¹⁴² KERN, Arno Alvares. Op. cit. p. 37.

A autoridade que o cacique possuía era baseada na sua capacidade de eloqüência e de saber ouvir o conselho dos anciãos. Nos períodos de paz, usava essa autoridade para resolver contendas internas e, em momentos de guerra, liderar o grupo tribal.

Com os jesuítas, introduziu-se uma mudança significativa na antiga organização tribal ? constituiu-se na reunião de vários caciques em uma mesma redução ? “dando mais consistência aos laços de organização social e maior magnitude ao todo social.”¹⁴³ Nos momentos iniciais da ação missionária, os caciques exerceram um papel fundamental, para a implantação das reduções, eram a eles que os jesuítas se dirigiam ao chegar nas aldeias. A esse respeito Arnaldo Bruxel escreveu: “ganho o cacique toda a parcialidade estava ganha.”¹⁴⁴ Dentro da redução, esses caciques acabaram formando o que Arno Alvares Kern chamou de uma “verdadeira pequena nobreza espanhola”¹⁴⁵; assumindo um novo papel, recebiam títulos honoríficos como os de *Don* e passavam a participar das eleições de cargos administrativos no *cabildo*, como o de capitão, o de corregedor e o de *alcalde*.

Essa nova organização social instituída pela redução “comprova a persistência do Caciquismo e a transformação

¹⁴³ Ibidem. p. 40.

¹⁴⁴ BRUXEL, Arnaldo. Op. cit. 140.

estrutural do papel político que longe de decair ou de desaparecer, torna-se mais complexo ao se inserir numa nova realidade política.”¹⁴⁶

René Maluenda faz a seguinte observação a respeito das eleições para o *cabildo*: “a única instituição interior à vida das reduções, que poderia favorecer a promoção dos índios a tomar parte nas responsabilidades de autogoverno e direção de seus povoados era o sistema de eleição dos dirigentes indígenas; porém, a intromissão dos missionários nas votações convertia a escrutínio em uma votação controlada.”¹⁴⁷

A manutenção da ordem e a obediência civil, na redução, foram obtidas por meio da distribuição de honrarias, tais como decorações, títulos, lugares de honra nas cerimônias públicas, elogios e homenagens, que reforçavam a lealdade e aumentavam o prestígio entre índios e jesuítas.

O estabelecimento da redução não significou a perda da autoridade para o cacique, mas, sim, o aumento de seu poder e privilégios, de forma que adquiriu o direito de ser chamado hereditariamente de *Don*, pôde ser dispensado do serviço pessoal pelos *encomenderos* e passou a fazer parte do *cabildo*.

¹⁴⁵ KERN, Arno Alvares. Op. cit. p.38.

¹⁴⁶ Ibidem. p. 42

¹⁴⁷ MALUENDA, René. *Antropologia religiosa de las misiones jesuíticas en el Paraguay*. Paris: 1968. p. 160.

A instituição do *cabildo* na redução pode ter o significado que vai além de uma espanholização do índio guarani. Essa configuração do poder político podia assumir para os indígenas o sentido de um conselho dos anciãos, sendo que o elemento novo passa a ser as eleições e o conteúdo das funções agora exercidas pelo líder nativo¹⁴⁸.

O trabalho missionário no Guairá ao mesmo tempo em que pretendia dar novos sentidos e valores à cultura nativa abria espaço para a reinterpretação cultural, como a praça que assumiu um duplo significado, a liderança política na redução necessitou de adequação. Ao cooptar os chefes indígenas o jesuíta estava reconhecendo o seu poder e importância para os demais. O que o padre fez com esses líderes nativos foi revestir o seu prestígio com elementos cristãos. Tudo isso exigia do jesuíta, ansioso pelo sucesso de seu trabalho, uma interpretação e constante readaptação às formas de contato e relacionamento com o nativo. O provincial Diego de Torres Bolo em suas instruções aos jesuítas do Guairá deixava implícito a possibilidade de improvisação ou adequação dos métodos catequéticos para se obter a conversão dos índios.¹⁴⁹

¹⁴⁸ NECKER, Louis. Op. cit. p. 185.

¹⁴⁹ RABUSKE, Artur. "A carta-magna das reduções do Paraguai". Op. cit. p. 174.

III – Vocação Antropológica do Jesu ta¹⁵⁰

*Por armas essa gente foi
inconquist vel.*

Pe. Antonio Ruiz de Montoya

Observando o esforço dos jesuítas na funda o de redu es e evangeliza o dos indígenas no Guairá, durante os anos de 1610 a 1630, ressalta a indaga o a respeito de quais características deveria ter o sacerdote para tamanha e considerável obra.

O exame atento das impressões desses padres em contato com os nativos permite distinguir o jesuíta com uma série de qualidades mentais que logrou o seu sucesso na missão reducional. Qualidades como um espírito de sacrifício levado ao extremo, uma fé que parece inabalável, um sentido forte de obediência e disciplina, além de uma conduta incólume deram ao jesuíta a possibilidade de executar no Guairá, com relativo êxito, a experiência reducional.

A carta do Pe. Martim Xavier Urtazú, de agosto de 1612, denota o desejo de martiriza o intrínseco no jesuíta que chegava

¹⁵⁰ Uma discussão sobre as implica es desse conceito, fundamentado em Alfred Métraux, Claude Levi-Strauss e Pierre Chaun , encontra-se em PALACIOS, Silvio. ZOFFOLI, Ena. Op. cit.

para auxiliar o trabalho de evangelização dos índios da Província do Guairá e escrevia que desejava viver e morrer na função que o Senhor lhe havia dado.¹⁵¹

Em sua carta ânua de 1628, o Pe. Tomás de Ureña, também demonstra o sentimento de martirização que envolvia a ação apostólica do jesuíta no Novo Mundo ao relatar que não se pode desejar coisa maior

*“No se puede desear cosa más grande, que, en medio de los trabajos apostólicos, y despues de haber sufrido tanto dar la sangre por la Verdad que anunciamos, y ofrecer nuestra vida a aquel, el cual dió suya primero por nosotros.”*¹⁵²

Ademais desses aspectos psicológicos, o trabalho missionário entre os indígenas necessitava também de qualidades físicas para enfrentar as adversidades que demandavam a ação cristianizadora na região. Era necessário um esforço físico considerável para percorrer as longas caminhadas na selva e

p. 30.

¹⁵¹ “Pe. mio no tengo mas que decir a V. R. sino que desseo vivir y morir e este empleo que nuestro Sr. me há dado, ya nuestro Sr. me há cumplido todos mis deseos. No me queda esta vida que dessear ni al presente desseo ya outra cosa sino el dar esta vida y si mil tuviera por aquel Sr. que dio la suya por mí.”CORTESÃO, J. Op. cit. p 148.

chegar ao local onde se encontravam os índios a serem reduzidos. A irregularidade no provimento de alimentos era outro problema que exigia ainda mais vigor do jesuíta em relação aos seus objetivos. Até a consolidação da redução e o estabelecimento de uma produção econômica regular, o padre dependia muito do suprimento que os índios lhe ofereciam. Qualquer crise que afetasse os indígenas afetaria o abastecimento alimentício do sacerdote.

As doenças, que costumavam assolar a região e causavam a morte não só de muitos indígenas mas também de um grande número de espanhóis, requeriam do jesuíta uma disposição física capaz de suportar mais essa dificuldade. O trabalho missionário também exigia uma rotina de atividades religiosas a serem executadas diariamente que envolvia centenas de batismos, confissões, matrimônios e catequese.

Essa rotina diária que implicava a cristianização do índio na redução guairena requeria um trabalho eficaz e sacrificado, além de uma conduta exemplar e um alto grau de preparação, que davam ao jesuíta uma vocação antropológica, transformando-o em um soldado de cristo, pronto a conquistar das garras de Satanás todos os infiéis e gentios guarani.

¹⁵² LEONHARD, Carlos (org.). Op. cit. Tomo XIX. p. 379.

Para Luis Fernando Rodrigues a vida do jesuíta deveria servir de chamativo à conquista espiritual do guarani e para tanto os padres deveriam tomar como exemplo S. Francisco Xavier, o qual entendia que o missionário, por natureza, necessitava de boa vocação para promover a conversão da gentildade e ânimo para padecer frente às grandes exigências que a empresa impunha. Por isso, eram requeridas basicamente cinco qualidades fundamentais: a santidade de vida, a suficiência nas letras e nas línguas, a prudência, o zelo e, especialmente, a simplicidade exterior.¹⁵³

A entrada desses jesuítas eseteve imbuida de um imaginário religioso que via a ação missionária no Guairá como um conflito entre Deus e o Diabo, o bem e o mal, tal como ensinavam os Exercícios Espirituais do Santo, patrono da Ordem, Inácio de Loyola.¹⁵⁴ Na tentativa de substituição dos valores antigos da cultura autóctone pela cristã, com seus conceitos de pecado, sacramentos, Santíssima Trindade (um deus que é uno e ao mesmo tempo três), a morte desse Cristo causada pelos seus compatriotas, a confissão, o Demônio, exigiam do padre uma vocação antropológica, ou seja, a integração ao sistema de relações pessoais característicos da cultura guarani para que pudesse, a

¹⁵³ RODRIGUES, Luiz Fernando M. "Pedagogia missionária dos jesuítas". Op. cit. p. 177.

¹⁵⁴ LOYOLA, San Ignácio de. *Ejercicios Espirituales - Texto Autografo*. Disponível em <<http://www.jesuitas.es/>> Acesso em: 13 de Fev. 1988.

partir daí, introduzir as alterações culturais que demandava o cristianismo. As reduções foram o espaço onde se processou o contato cultural entre índio e jesuíta, o qual introduziu uma série de símbolos e valores cristãos na cultura nativa, que se viu obrigada a readaptá-los para que lhes fizessem sentido.



Evangalizando a Família Guarani. “A fé cristã implantou-se a custo de suor e sangue dos jesuítas. Na história dos primeiros anos nos comove profundamente a presença dos esforços, da paciência sobre-humana, da resistência física e do esquecimento de si mesmo dos primeiros missionários.” BURDA, Janete. Op. cit. p. 19

IV – A Conversão do Guarani

Em cristandade nova usa

Deus de métodos novos.

Pe. Antonio Ruiz de
Montoya

No contato com o indígena para a sua conversão aos costumes cristãos, os jesuítas utilizaram-se de uma série de estratégias para não só manter o guarani na redução mas ainda inculcar-lhe uma consciência cristã ocidental.

Em uma análise do espaço constituído da redução, surge a indagação de como foi possível que grupos de três mil ou mais índios guarani, procedentes de uma cultura absolutamente diversa da européia, se deixassem conquistar e obedecer por somente um ou dois padres sem o uso de armas de fogo?

A redução foi um espaço onde se possibilitou a organização de uma comunidade caracterizada pela ordem, a produção agrícola, a proteção das crianças, velhos, viúvas e enfermos, o trabalho sistemático nas oficinas e a construção de templos. Para chegar a esse resultado, foi necessário que o jesuíta aproveitasse alguns pontos cruciais da cultura guarani.

O padre Diego de Torres Bollo acentuava nas instruções dadas aos sacerdotes que estavam adentrando a província do Guairá, a importância que se devia dar ao aprendizado e exercício da língua guarani, que permitiria no contato um fazer-se entender com os indígenas. A eloquência dos jesuítas exercia forte atração aos indígenas. Bartolomeu Meliá ressaltou a importância que tem a palavra na cultura guarani: “é em função da palavra inspirada que o guarani cresce em sua personalidade, prestígio e poder.”¹⁵⁵ O domínio desta categoria cultural permitia ao jesuíta o acesso aos costumes nativos e posterior tentativa de modificação destes. A conquista da palavra guarani fez com que o jesuíta criasse um espaço cultural singular onde coexistiam o mundo natural e o sobrenatural, o humano e o divino, jesuítas e índios.¹⁵⁶

Além do conhecimento e implicações do uso da língua entre os guarani, os jesuítas conheciam muito bem o que significava para os índios as doações e que para os padres eram ninharias. As entradas entre os nativos dava-se com todo um aparato de *regalos* composto por roupas, facões, tesouras, agulhas, anzóis, etc. que exerciam um forte poder de atração entre os indígenas, enquanto o jesuíta usufruía da característica

¹⁵⁵ MELIÀ, Bartolomeu. “A experiência religiosa guarani”. IN: MARZAL, Manuel (coord.). *O rosto índio de Deus*. Tomo I; Série VII – Desafios da Religião do Povo; Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes, 1989. p. 39.

hospitalidade e reciprocidade guarani para realizar seu trabalho de contato e conversão do índio à vida cristã.¹⁵⁷ Essa atitude reflete um jesuíta que devia estar sempre atento aos interesses do índio e usá-los em seu favor, ou seja, para o propósito da conversão e cristianização do ameríndio. Na perspectiva do jesuíta, se as ninharias, o ato de doação, eram importantes e tinham um significado característico guarani, provocando a sua atração para o Evangelho, por que não utilizá-los? Ao doar esses objetos ele estava não só praticando a caridade necessária de um cristão como também reinterpreta a cultura nativa. Novos objetos eram oferecidos aos índios e a eles atribuídos significados diferenciados para as culturas em contato.

A acolhida dispensada aos jesuítas por parte dos guarani, segundo Bartolomeu Meliã, ocorreu pelas normas de hospitalidade indígena, pela curiosidade que o visitante despertava com a sua chegada e pela simpatia que esses homens eloqüentes e desarmados transmitiam ao presentear crianças e velhos¹⁵⁸.

¹⁵⁶ A importância do idioma nativo e seus efeitos culturais no contexto das reduções encontra-se desenvolvido mais adiante.

¹⁵⁷ “(...) foram estes padres bem avisados e prevenidos de todo o necessário por dois anos e com algumas ninharias com as quais costumam agradar e atrair os índios, como pentes, agulhas, alfinetes, flautas, e outros brinquedos como estes que por serem de tão pouco valor ajudam a ganhar aquelas pobres almas (...)” LEONHARD, Carlos (org.). Op. Cit. Tomo XX p. 301 “*Hice colgar por los arboles donde me digeron acudian muchas sartas de vidro (que llaman chaquiras), anzuelos y otras cosas, que ya ellos saben por fama, quedamos nosotros a los demas indios para que llegando ellos i conociendolas por cosas de los Pes les cobrasen aficion., y diesen entrada (...)*” LEONHARD, Carlos (org.). Op. Cit. Tomo XX p. 320.

¹⁵⁸ MELIÀ, Bartolomeu. Op. cit. p. 173.

O estudo de Louis Necker¹⁵⁹ sobre a ação franciscana no Paraguai, oferece uma grande contribuição à compreensão da conversão guarani ao cristianismo quando, baseado nos estudos de Alfred Metraux sobre os profetas e messias na América do Sul, ele consegue perceber uma associação que os indígenas faziam entre o eloqüente, solitário e religioso jesuíta e o xamã (*karaí*). Segundo esse autor, guardada as devidas proporções, o papel desempenhado pelo padre vai ser o de substituto do antigo líder religioso, o xamã; que anteriormente a chegada dos jesuítas, vagava pregando a busca da terra-sem-mal entre as aldeias.¹⁶⁰

Seguir ao jesuíta ou ao xamã, para os indígenas era uma questão de verificar as vantagens oferecidas por esses. Diferentemente do *Karaí*, o padre podia dispor de proteção aos *encomenderos* espanhóis e bandeirantes paulistas, provimento alimentício e constantes festas religiosas. Conciente da relevância assumida pelo *Karaí* entre os indígenas, o jesuíta vai tentar rapidamente eliminar o seu poder. Ao contrário do que fez com o cacique, quando buscou estabelecer a sua cooptação para a reestruturação de uma hierarquia na redução, o jesuíta vai perceber que a circulação do *Karaí* pelo espaço reducional

¹⁵⁹ NECKER, Louis. Op. cit.

¹⁶⁰ O confronto entre feiticeiros e jesuítas nas reduções do Guairá encontra-se desenvolvido mais adiante. Nessa parte do texto só é mencionado que os jesuítas

significava uma ameaça ao desenvolvimento do trabalho missional, isso devido a percepção da importância que os indígenas atribuíam a ele.

Para a atração dos indígenas ao espaço da redução os padres usavam de toda a impressão que o ritual e o aparato litúrgico cristão causava nos índios. O batismo de líderes indígenas e seus filhos eram feitos com suntuosidade e pompa, porque, sabiam os padres, que convertido o líder, ficava mais fácil converter o restante do *pueblo*. O batismo das mulheres também era utilizado como recurso de conversão e atração dos indígenas ao cristianismo, pois batizando-as os padres esperavam que logo fariam o mesmo com seus maridos.

Da mesma forma, o matrimônio foi outro recurso utilizado, pelos jesuítas no Guairá, como fator de atração cultural. Esse sacramento estabelecido, com aprovação de Deus, significava a união completa da vida de um homem e de uma mulher. O matrimônio representa uma festividade solene para quem o contrai e para todos os que partilham de sua alegria. As cerimônias desse ritual sacramental dos neófitos indígenas impressionavam os demais, levando os não-convertidos a deixarem seu costume poligâmico para aderirem, não sem dificuldades, à monogamia

aproveitaram o prestígio que o líder religioso tinha entre os membros da aldeia para desenvolverem o seu trabalho.

pregada pelos jesuítas. Ainda depois do casamento, os relatos dos jesuítas a respeito da tentação que os indígenas sofriam em voltar para o antigo costume são abundantes.¹⁶¹

Somados os fatores dos impressionantes rituais dos cultos cristãos, como procissão, batismo, casamento, à eloquência jesuítica, a caridade e a identificação que os indígenas faziam dos padres com o xamã, pode-se perceber o quanto os jesuítas buscaram adequar elementos importantes de sua cultura com a dos índios para que fosse implantado o projeto reducional. Os guarani, por sua vez, aceitaram a submissão ao sistema reducional, porque como afirma Robert Lowe: *“El selvaje revela ser todo lo que se ha dicho, menos un tonto o un loco y, más particularmente, en todo aquello que concierne directamente a la lucha cotidiana por la existencia; el sentido común no es monopolio de la civilización.”*¹⁶² Como seres humanos que não eram nem tontos e muito menos loucos, como pensa R. Lowe, os indígenas logo perceberam as vantagens materiais e culturais oferecidas pelos inacianos.

Convertido o indígena, resta a atenção sobre o tipo de cristianismo que se formou no interior das reduções. Os jesuítas tinham um plano de humanização e cristianização do indígena,

¹⁶¹ LEONHARD, Carlos (org.). Op. Cit. Tomo XX p. 313, 314, 321.

¹⁶² LOWIE, Robert, *Histoire de l'ethnologie*. Paris: 1938, p. 103.

enquanto esse interessava-se, principalmente, pelas vantagens materiais e culturais que poderia obter no contato com os sacerdotes. A redução, foi, assim, o espaço onde operou-se esse confronto entre interesses que nem sempre caminhavam na mesma direção.

V – O Cotidiano nas Reduções

O cotidiano dos padres na redução apresentava-se de uma forma ritualizada, na qual suas atividades diárias concentravam-se, principalmente, em doutrinar os índios, ou seja, “tirar-lhes os pecados públicos e pô-los sob policiamento”, mas isso deveria acontecer “muito pouco a pouco, até tê-los ganho muito para si”¹⁶³. A atividade essencial do padre no período inicial da redução era o batismo e catequização dos enfermos. Havia uma preocupação muito grande em não deixar o indígena falecer sem antes ter conhecido o Evangelho.

Se a redução contava com dois jesuítas, o trabalho missionário dividia-se de tal modo que um padre saía aos *pueblos* vizinhos com o intuito de reduzir ou promover a conversão de outras parcialidades indígenas, as quais deveriam incorporar a redução. Para essa tarefa ia acompanhado de alguns índios e cheio de objetos para serem distribuídos. Esses índios que o acompanhavam serviam como guias até outras aldeias e como mensageiros das intenções dos jesuítas para com os caciques; enfim, como uma conexão capaz de facilitar a interpretação e acesso aos costumes dos nativos. Com a experiência dos jesuítas

¹⁶³ RABUSKE, Artur. “A carta-magna das reduções do Paraguai”. Op. cit. p. 174.

no trabalho catequético esses indígenas conhecidos também como *linguaraz*, foram eliminados e a interlocução passou a envolver somente o padre e os índios a serem convertidos.

Na redução a rotina religiosa concentrava-se em acordar de manhã ao sinal da campainha e dar início às orações, missa com sermão, exames e visitas dos enfermos até a hora do almoço, quando havia algo para comer era nada mais que uma precária alimentação a base de batata-doce, banana, mandioca, alguns legumes e, determinadas vezes, carne de uma caça doada pelos índios. Pão vinho e sal era raridade na redução; o trigo para as hóstias era semeado pelos próprios padres, que deveriam também improvisar com o vinho. Meia arroba dessa bebida eles faziam durar até cinco anos, sendo usado somente o necessário para consagrar a missa. Na pequena horta que possuíam nos fundos da Igreja plantavam as hostaliças habituais para o seu sustento. A idéia com isso era não incomodar os indígenas com a alimentação que os padres necessitavam.¹⁶⁴

Ao meio dia, se a alimentação era escassa, os padres aproveitavam para a prática do jejum e orações obrigatórias do período; após esse jejum forçado dava-se continuidade à doutrina e batismo:

¹⁶⁴ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. p. 47.

“Era o seguinte nosso modo de proceder: - Visitávamos, ao amanhecer, os enfermos, sendo que logo mais se dizia a missa, com sermão após o Evangelho. Em seguida mandávamos embora os gentios ou não batizados: determinação que eles sentiam não pouco, por se verem tirados da igreja como cachorros, nisso invejando os cristãos que nela ficavam.

Ao meio-dia reservávamos tempo para a recitação das "horas", depois do que tornávamos à igreja, mas em jejum, para não sermos molestos em pedir o que fosse aos índios. Dava-se lá a doutrina, com o resultado de batizarmos 200, 300 ou 400 pessoas cada dia ou vez. Sobrevinda já a noite, voltávamos a Loreto, óbvio que bem cansados e com a cabeça "zunindo", e ainda em jejum, mas sem vontade de comer. De tal trabalho morreu-nos em breve o Pe. Martinho Urtazun.”¹⁶⁵

Nos primeiros anos dos trabalhos catequéticos nas reduções guairenhas, os jesuítas passaram muitas dificuldades materias, a falta de alimentos para o seu sustento e também o dos

¹⁶⁵ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. p. 57.

índios foi a principal delas. Com isso, tiveram que deixar de lado seu hábito alimentar cristão europeu e adotar os costumes alimentares dos nativos, ou comiam os mesmo alimentos que os índios, para que não morressem de fome, ou então faziam um jejum forçado. As comidas não eram das mais agradáveis, algumas vezes chegavam a embrulhar o estômago, como conta o Pe. Martin Urtazu.¹⁶⁶

Além dessa rotina sacralizada do jesuíta na redução, por meio do estudo do *Catecismo de la lengva gvarani*, composto pelo Pe Antonio Ruiz de Montoya, é possível verificar “*de que manera debe el chistiano gastar el tiempo*”¹⁶⁷, ou seja a forma como os padres também tentam ritualizar o cotidiano dos indígenas reduzidos. Os ensinamento são para que já ao amanhecer o nativo, de joelhos, faça as suas orações de agradecimento e oferecimento à Jesus Cristo, buscando apartar-se do pecado e da morte.

Ao sair de casa, a primeira visita deve ser à igreja para ouvir a missa, com especial atenção e silêncio para o sermão, com “*deseo de sacar provecho del, para yr creciendo em la virtud.*”¹⁶⁸ Os padres enfatizam que nesse momento o índio deve ter reverência

¹⁶⁶ LEONHARD, Carlos (org.). Op. Cit. Tomo XIX p. 147.

¹⁶⁷ MONTOYA, Antonio Ruiz de. S. J. *Catecismo de la lengva gvarani*. Leipzig: W. Drugulin, 1640. p. 201.

¹⁶⁸ *Ibidem*. p. 207.

não só aos predicadores do Evangelho mas também à cruz e às imagens dos santos.¹⁶⁹

Após a missa, os jesuítas insistiam que os guarani fossem se dedicar ao trabalho ou cuidar de suas lavouras, para garantir seu sustento habitual, como afirma o Pe. Montoya em sua *Conquista Espiritual*¹⁷⁰ quando considera esse um costume bastante louvável, e acredita que com esse “santo exercício”, os indígenas experimentam o aumento de seus bens, tanto espirituais quanto temporais. O padre também faz a associação de que aqueles que não acompanhavam essa praxe experimentavam a pobreza, a miséria ou os castigos proferidos por Deus. Para o jesuíta o sucesso material ou a obtenção de um excedente de comidas estava profundamente relacionado ao “santo exercício” de ir à casa de Deus e depois trabalhar. O ritual da missa, que acontecia algumas vezes no interior da Igreja e outras na praça, estabelecia simbolicamente, nas reduções, um possível diálogo entre índios e jesuítas ao determinar a formulação de certos tipos de enunciados, definir gestos, comportamentos e todo o conjunto de signos que acompanham o discurso cristão. O padre vai aproveitar o momento do sermão para ressaltar os modos de proceder do cristão e as penas estabelecidas por Deus àquele que

¹⁶⁹ Loc cit.

¹⁷⁰ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. p. 102.

não segue o Seu caminho. A forma como essa mensagem atingiu o indígena revelou-se por meio dos constantes sonhos e visões relatados pelos padres. A missa, também, significou a manifestação da resistência de alguns índios em não desejarem seguir as ordens e o programa de comportamento diário estabelecido pelos missionários.

Ao anoitecer, o indígena deveria recolher-se para seus aposentos, para que não causasse suspeita ao ficar andando pelas ruas. Antes de dormir, era orientado a fazer suas orações e exames de suas obras, verificando se não cometeu algum pecado e para que tenha tranquilidade no sono: *“Y antes que se duerma, diga tres vezes la oracion del Padre Nuestro, y Ave Maria à la soberana Virgen, para alcançar limpieça em el sueño.”*¹⁷¹ Foi esse exercício incitado pelos padres, aliado ao fator determinante do sonho na cultura guarani, possibilitou a proliferação de visões, nas reduções guairenhas, envolvendo elementos tanto da cultura indígena quanto da cristã.

Nesse cotidiano sacralizado, a educação apresentava-se como um forte instrumento para a humanização e cristianização dos guarani. Entre as tarefas diárias de orações, missa, batismo e matrimônio, a catequese assumia um papel fundamental;

¹⁷¹ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Catecismo...* Op cit. p. 216-217.

entretanto, se por um lado, era o meio de se tentar uma alteração do comportamento nativo, por outro abria espaço para a própria adaptação do jesuíta, o qual, em convivência mais intensa, passava a conhecer algumas peculiaridades da cultura indígena e, assim, reformular suas estratégias de conversão.

VI – A Catequese nas Reduções do Guairá

*You taught me language, and my profit on't
Is, I know how to curse. The red plague rid you
For learning me your language!*

W. Shakespeare

O ato de catequizar para os jesuítas do Guairá revestia-se de um significado que implicava uma mudança da atitude comportamental do guarani. A cristianização do índio impunha a necessidade de uma modelação social, a qual a redução pareceu contribuir muito bem.

Para que obtivesse sucesso a ação evangelizadora requeria que fosse precedida uma civilização, ou seja, humanização do índio guarani. José de Acosta, autor do que Arthur Rabuske chama de primeiro tratado de missionologia, ao considerar o objetivo da educação dos índios afirma: “primeiro precisa cuidar-se que os bárbaros aprendam a ser homens e depois a ser cristãos (...)” e para tanto “(...) este princípio é tão importante que dele dependa todo o negócio da salvação ou da ruína certa das almas (...).”¹⁷²

¹⁷² RABUSKE, Arthur, S.J. “O modelo educacional das reduções jesuíticas guaranis”. In: *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários: a*

No espaço reducional as mudanças de caráter civilizador que envolviam os planos cultural, social, econômico, político e religioso puderam ser experimentadas e aperfeiçoadas.¹⁷³

É interessante observar que as opiniões referentes a incapacidade dos índios em adotar a doutrina cristã, uma vez que seu sistema dogmático é extremamente abstrato e complexo, são rechadadas pelo Pe Antonio Ruiz de Montoya, ao considerar os índios com uma capacidade acima da média para receber a nova doutrina:

*“La falsa opinion en que están los Indios de incapaces, ha dado fingida excusa de aventajarlos en la Doutrina Chistiana a los que por oficio tienen obligacion de enseñarla, si bien la experiencia muestra lo contrario en los pueblos dōde el zeloso cura cuidadoso se llenar su ministerio, se descubre la capacidad no mediana de los indios, de que somos testigos de los buenos lucimientos deste trabajo.”*¹⁷⁴

população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 60.

¹⁷³ RODRIGUES, Luiz Fernando M. “Pedagogia missionária dos jesuítas nas reduções guaranis”. In: *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários: a população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções.* Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p 170.

Entendendo o indígena como uma criatura apta a assimilar o cristianismo, os padres esbararam na barreira do conhecimento da língua nativa para a eficiência do ensinamento cristão. Desde as primeiras tentativas de catequização, os jesuítas reconheceram a facilidade do trabalho missionário quando se tem o domínio do idioma guarani, por isso em suas primeiras instruções, aos padres José Cataldino e Simão Mascetta que adentravam a região do Guairá em 1610, o P. Diego de Torres salienta que não se deve perder a oportunidade para aprender e estudar a língua guarani, além de exercitá-la com os índios durante o tempo em que não estivessem se dedicando à oração ou aos exercícios espirituais.¹⁷⁵

Já em sua segunda instrução aos missionários, agora, não só do Guairá, mas de toda a Província Jesuítica do Paraguai, o Pe. Diego de Torres evidencia que a conversão dos índios, seguida do bom exemplo e da oração, depende muito do estudo da língua nativa e a esta se deve ter muito cuidado, não se contentando em sabê-la de qualquer maneira, mas com excelência. Numa escala de elementos importantes para a conversão do gentio, estabelecida pelo próprio Pe. Torres, o domínio do idioma encontra-se em segundo lugar e em primeiro ele vê o bom exemplo e a oração. O

¹⁷⁴ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Catecismo*.... Op cit. p. 02.

¹⁷⁵ RABUSKE, Artur. "A carta-magna ...". Op. cit. p. 172.

sacerdote ainda sugere que as recreações e os espaços vagos entre as tarefas do dia podiam constituir em um importante momento para exercitar a língua e, conseqüentemente, conquistar os índios.¹⁷⁶

O contato com o idioma nativo colocava ao padre não só a possibilidade do contato mas também a situação de aproveitamento da cultura guarani, pois, segundo Bartolomeu Melià, para o guarani a Palavra é tudo e tudo é a Palavra.¹⁷⁷ Mais do que um sinal de domínio do poder, a retórica ou a Palavra contitui-se, para os guarani, como o elemento principal de todas as suas instâncias de vida: concepção, nascimento, recepção de nome, iniciação, paternidade e maternidade, enfermidade, vocação chamânica, morte e post-mortem, o que levou Melià a observar: “*el modo de su hacerse es su decirse*”.¹⁷⁸

Pierre Clastres enfatiza que na antropogênese guarani, a origem é a Palavra (*Ayvu*); ela é a substância, ao mesmo tempo, do divino e do humano. As relações dos homens com os deuses são mediadas por essa Palavra. Assim, no cotidiano dos guarani, o sagrado, ou seja, a Palavra, envolve o profano, a vida pessoal e social. Sob essa perspectiva, todo seu mundo é resultado da

¹⁷⁶ Ibidem. p 180.

¹⁷⁷ MELIÀ, Bartolomeu. “A experiência religiosa guarani”. IN: MARZAL, Manuel (coord.). *O rosto índio de Deus*. Tomo I; Série VII – Desafios da Religião do Povo; Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes, 1989. p. 29.

intervenção dos deuses, ou seja, da Palavra.¹⁷⁹ A retórica, o poder persuasivo da linguagem tem por isso toda uma especial conotação para os nativos, afirma Maria Leonia C. de Rezende.¹⁸⁰

Dando mostras de sua percepção antropológica quando busca descrever os ritos dos índios guarani, o Pe. Antonio Ruiz de Montoya em sua *Conquista Espiritual* ressalta que muitos indígenas se enobrecem com a eloquência, isso devido a importância que dão à sua língua, pois “é com ela que agregam gente e vassalos”. A relação do jesuíta com a cultura guarani e principalmente a admiração que possui pela língua nativa transparece quando afirma que ela é digna de louvor e encontra destaque entre as mais famosas.¹⁸¹

Reconhecendo que a conquista espiritual se faz com o uso da palavra, os jesuítas não dão início à empresa evangelizadora sem antes dominá-la. É o caso do Pe. Montoya que, ao ser chamado para apresentar o cristianismo à parcialidade indígena que ele identifica como gualachos, toma como primeira iniciativa aprender a língua.¹⁸²

¹⁷⁸ Ibidem. p. 34.

¹⁷⁹ CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990.

¹⁸⁰ REZENDE, Maria Leonia Chaves de. *Visões da Conquista: verso e reverso (as missões jesuítas nos séculos XVI/XVII)*. (Dissertação de Mestrado). Campinas, 1993. p. 149.

¹⁸¹ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. p.52.

¹⁸² Assim considera Montoya sobre a importância em se aprender primeiro a língua dos gualachos antes de iniciar o trabalho evangélico: “Desde el Taiaova a los

Um cuidado todo especial tinha-se com os padres recém chegados, ao Guairá, para o trabalho catequético. Esses não saíam para evangelizar sem antes passarem um tempo “*apalavrandose*” nas organizadas reduções de Nossa Senhora do Loreto e Santo Ignácio com os experientes sacerdotes dessas missões, tal como conta o Provincial Diego de Torres sobre o Pe. Marcos Marin. Esse, recém finalizado seus estudos de arte e teologia no Colégio de Córdoba, veio para a região entusiasmado em dar início à conversão dos gentis, mas antes teve que permacer um certo tempo na redução de Nossa Senhora do Loreto para que aprendesse a língua nativa.¹⁸³

O padre Christoval de la Torre, antes de iniciar seus trabalhos apostólicos com os indígenas e dar começo à difícil tarefa de reerguer a Residência Jesuítica de *Villa Rica del Espíritu Santo*, sob as instruções de seu Superior, o Pe. Antonio Ruiz de Montoya, também teve que aprender a língua dos nativos para que com eles pudesse exercitar os mistérios cristãos e ganhá-los por meio da

*campos de los Gualachos havia como quatro dias de camino. Enbiaron a llamar al P. Antonio para que los reduxese, estando actualmente ocupado con los Taiaovas y no pudiendo dexar luego aquella reducción, para hazer a dos manos començo a aprender la lengua de los gualachos que es muy diversa de la general de todas las demas naciones del Paraguay.”*CORTESÃO, Jaime. (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. 255.

¹⁸³ “(...) con muy grandes ansias de ocuparse todos los años de su vida en la conversión de la gentilidad que las conservo muy bivas mientras estudio en este Col. de Cordoa las artes y teologia. Esta acabada alcanço lo que tanto deseava de emplearse en las misiones, y assi lo lleve conmigo al Guayra edificandome mucho de la alegria com que llevo los grandes trabajos de nuestro camino. Puselo em la reduccion de Loreto para aprendiese la lengua (...)”. CORTESÃO, Jaime. (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. 229.

comunicação da trabalho que ali os padres desejavam edificar.¹⁸⁴ O ato de conhecer o idioma nativo foi um fator importante para a inserção do padre na cultura guarani. A predicação do Evangelho sem confusões na cultura nativa exigia um conhecimento que envolvia a etimologia e o modo como se formava socialmente um significado. Ensinar o cristianismo na língua nativa implicava conhecer o modo como se davam as relações de parentesco e a importância do sobrenatural entre os indígenas,¹⁸⁵ ou seja, reinterpretar a cultura do outro.

A partir do conhecimento do idioma nativo, a catequese dava-se com o estabelecimento de um local onde poderiam ensinar primeiro às crianças a ler, a escrever e a cantar os sagrados hinos cristãos. “Fundamos uma escola de ler e escrever para a criançada e juventude,” afirma o Pe. Antonio Ruiz de Montoya.¹⁸⁶ Isso porque seguiam as recomendações do Provincial Diego de Torres Bollo, segundo o qual os padres deveriam o mais depressa possível, “com suavidade e gosto dos índios”, recolherem todas as manhãs os filhos dos nativos para conhecerem a Doutrina, sendo que entre

¹⁸⁴ “Aprendio el P. para esto con mucho trabajo la lengua de los indios, lo bastante para exercitar con ellos nuestros ministerios, y haciendo a dos manos ganase con su comunicacion las voluntades de aquellos hombres aversos con orden de bolver a edificar la Residência despoblada (...)” CORTESÃO, Jaime. (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. p. 257.

¹⁸⁵ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*. Introd. e notas de Bartolomeu Melià S.J. Lima: CAAAP/CEPAG/ESPFL “Antonio Ruiz de Montoya”, 1996. Idem. *Sílex del Divino Amor*. Introd., transc. e notas de José Luis Rouillon Arróspide. Lima: PUC/Peru, 1991.

eles escolheriam alguns para que pudessem aprender a cantar e ler.¹⁸⁷

No estudo dos relatos dos jesuítas é evidente a preocupação em ministrar primeiro o evangelho às crianças, pois os padres acreditavam que a partir delas seria mais fácil a propagação da fé cristã.

“Para inculcar más a los indios el respeto a lo sagrado se escogen los más aptos entre los hijos de los indios para ayudantes en las funciones sagradas. Estos tienen que aprender a leer y escribir y se les instruye además para que puedan cantar en las solemnidades.”¹⁸⁸

Essa passagem demonstra que há uma seleção entre as crianças que serão educadas religiosamente e ainda entre essas ocorre uma preferência por aquelas que possam auxiliar nas funções sagradas. A preocupação dos padres em dar início à catequese com as crianças, nos primeiros anos do processo reducional, justifica-se pelo fato de elas poderem funcionar como células dissimadoras dos costumes cristãos no meio dos indígenas mais velhos, principalmente, os pais. A prontidão com

¹⁸⁶ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. p. 56.

¹⁸⁷ RABUSKE, Artur. “A carta-magna ...”. Op. cit. p. 175.

que as crianças aprendem o cristinismo e o exercitam longe dos jesuítas acaba transformando-se em um elemento incentivador ou facilitador da conquista espiritual.

Segundo os jesuítas, os pais dessas crianças vendo-as tão dedicadas na assimilação do evangelho logo também o desejariam para si. Por isso em sua carta ânua de 1611 o Pe. José Cataldino dita a estratégia de como proceder na quaresma que estava por vir: os padres deveriam ensinar e confessar somente as crianças para que seus pais vendo-as confessadas e contentes também desejassem o mesmo.¹⁸⁹ A atitude do padre com tal instrução é a de incitar a cobiça e a inveja entre os índigenas, mesmo que ela seja revestida de preceitos cristãos. Os pais das crianças percebendo que eles usufruem de certos hábitos e privilégios, como os de ouvir a missa e participarem da confissão com os eloqüentes padres, também passam a desejar isto para si, o que o jesuíta identifica como bom exemplo.

No uso das crianças como instrumento de dissiminação dos costumes cristãos, os filhos dos líderes índigenas assumem uma importância fundamental. Uma vez educado o filho, o caminho para a conversão do pai, e conseqüentemente, todo o

¹⁸⁸ LEONHARD, Carlos (org.). Op. cit. Tomo XIX. p. 333.

¹⁸⁹ “(...) *solo a los niños de la escuela, les exortarõ a que se confesasê por la quaresma como lo hizierõ cõ mucho gusto y porver los p^{es} a sus hijos confesados y cõntentos, ellos tambien deseiarõ*

pueblo, fica muito mais fácil. Um exemplo dessa estratégia dos jesuítas encontramos com *Pablo*, filho do grande líder indígena Nicolas Taiaoba, o qual era constantemente utilizado como exemplo de edificação cristã.¹⁹⁰

A respeito dessa prática jesuítica de ensino da religião cristã às crianças na escola, Bartolomeu Melià, partindo da concepção de que a Palavra compreende um dos pilares da cultura guarani e o seu conhecimento é recebido do alto, por meio de sonhos, comenta que é insensato e provocador da parte dos inacianos se esforçarem em transmitir tal conhecimento por meio de uma série de perguntas e respostas, como faziam com o catecismo¹⁹¹.

Certo é que na compreensão que os jesuítas elaboravam da cultura guarani, a eloquência que eles conseguiam proporciar às crianças era bem capaz de comover os pais e aí sim importava o objetivo para o qual eles haviam se instalado entre os indígenas ? a conversão desses ao cristianismo. No século XVII, no interior das reduções do Guairá, os jesuítas colocavam em prática um conhecimento de grande relevância para a obra missionária que é a

mucho confesarse y asi les pidyerõ cõfeciõ (...). LEONHARD, Carlos (org.). Op. cit. Tomo XIX. p. 174.

¹⁹⁰ CORTESÃO, Jaime. (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. p. 264.

¹⁹¹ MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEPAG, 1991. p 38.

importância ocupada pelas motivações e os sentimentos para promover mudanças no comportamento dos guarani.¹⁹²

A catequese envolvia também o ato de despertar nos índios o gosto pela música cristã. Já em suas primeiras instruções aos jesuítas do Guairá, o Pe Diego de Torres enfatizava a necessidade de escolher alguns indígenas para aprenderem a tocar flautas.¹⁹³

Foi com o Pe. Juan Baisseau (ou João Vaseo) que as reduções puderam desenvolver este aspecto que envolvia a catequese. Reconhecido pela suas habilidades musicais na Europa, quando tocava para os nobres antes de entrar na Companhia de Jesus, o Pe. Juan conseguiu explorar as aptidões musicais dos guarani não só na reprodução de cantos e coros cristãos mas também na elaboração de instrumentos musicais a serem utilizados nas missas. A respeito do trabalho desse padre no ensino da música aos indígenas guairenhos, Antonio Ruiz de Montoya escreve: “O Pe. João Vaseo, de nacionalidade flamenga, que trabalhou com fervor apostólico naquelas reduções, elevou a música a um ponto maravilhoso entre os índios (...).”¹⁹⁴

¹⁹² PALACIOS, Silvio. ZOFFOLI, Ena. Op. cit. p. 86.

¹⁹³ RABUSKE, Artur. “A carta-magna ...”. Op. cit. p. 177.



Louvai ao Senhor, cantai-lhe um cântico novo. “Os indígenas aprenderam a leitura das notas musicais, de modo que tocavam com admirável exatidão as peças mais difíceis e dos mais célebres compositores europeus. Num coral de mil vozes, não se percebia uma só nota em falso. Os missioneiros eram naturalmente dotados para a música que ocupou um lugar privilegiado na vida das reduções.” BURDA, Janete. Op. cit. p. 45.

¹⁹⁴ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. p. 76.

Os instrumentos que os jesuítas conseguiram introduzir nas reduções para a formação de bandas e grupos musicais foram principalmente os de sopro e confeccionados em madeira como flautas, clarinetes, claríns, trombetas, cornetas, além de violinos, harpas, liras, cítaras e o tambor.

O Superior das reduções do Guairá, Pe. Antonio Ruiz de Montoya, conta que o som das harpas e outros instrumentos musicais no interior do templo eram tão agradáveis que os indígenas e padres nem sentiam o longo período que lá permaneciam.¹⁹⁵

O desenvolvimento da música e seus instrumentos nas reduções demonstram não só o grande talento imitativo dos guarani como também sua enorme habilidade manual e aptidão musical, o que reflete a ocorrência de uma percepção indígena dos elementos materiais e sensíveis da cultura européia.

A doutrinação dos índios, pelos padres, envolvia o ensinamento por meio da memorização de perguntas e respostas relacionadas aos mais importantes preceitos religiosos cristãos como as suas novas obrigações como um homem cristão, a importância do nome e do sinal de cristão, o credo, os artigos da fé,

¹⁹⁵ “Levavam eles consigo harpas e outros instrumentos musicais, com que faziam música a Deus ao ensejo de suas festividades. E, entre motetes suaves, crescia sua devoção a tal ponto, que achassem breve demais a longa assistência feita no templo, ao som daqueles instrumentos afinados.” MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. p. 138.

as orações do Pai Nosso e Ave Maria, os mandamentos de Deus e da Igreja, os sacramentos (batismo, eucaristia, crisma ou confirmação, matrimônio, ordem, penitência e unção dos enfermos, chamada pelos padres de extrema-unção), indulgências, obras de misericórdia, os inimigos da alma, os pecados e as virtudes teologais e cardinais, potências da alma, dons do Espírito Santo e as bem-aventuranças.

A catequese dos índios do Guairá envolvia algumas peculiaridades, que transparecem no *Catecismo* escrito pelo Pe. Antonio Ruiz de Montoya¹⁹⁶. A especificidade do ensino religioso nas reduções guairenhas relaciona-se ao aprendizado de como o novo cristão deve: gastar o tempo, ouvir a missa, confessar, comungar e rezar o rosário. Algumas advertências também são feitas pelo padre para os desposados, sobre como proceder antes da comunhão e os cuidados que se deve ter com as festas e jejuns dos índios.¹⁹⁷

Compreendendo que toda criança deve aprender uma cultura e que se não fosse a cristã seria a indígena, os padres identificavam a educação familiar guarani muito flexível ou complacente com as crianças. Asseguravam que “*eses niños nunca*

¹⁹⁶ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Catecismo*.... Op cit.

¹⁹⁷ Alguns desses aspectos como o batismo, o matrimônio, os mandamentos e a festa indígena na redução encontram-se analisados mais adiante.

eran castigados; todas las faltas eran corregidos con sonrisas”,¹⁹⁸ e, portanto, um rígido sistema de ensino-aprendizagem era exigido nas reduções. Um sistema que significou uma limitação extrema da criança guarani em seus movimentos e em suas relações com a natureza, a família e os amigos, uma vez que tiveram que se aptar a ordem, a disciplina, o horário para comer, dormir, estudar, trabalhar, rezar, cantar e brincar; tudo instituído pelo padre¹⁹⁹.

No afã de fazer prevalecer os costumes cristãos, os jesuítas não dispensavam os castigos corporais para mostrar aos indígenas a “boa forma” de proceder, como explica o Pe Montoya que ao tentar iniciar as plantações nas reduções, distribuiu as sementes aos índios que as comeram todas, porque segundo o jesuíta, esqueceram da plantação que deveriam fazer. Quando conseguiram semear, outros retiraram os grãos das covas durante a noite. A alternativa para tais atitudes, “após madura reflexão”, foi condenar “ao cepo os delinqüentes” e manter tal regime enquanto as plantações não estivessem crescidas e fora de perigo²⁰⁰.

O Pe Cristóvão, da redução de Encarnación, também utiliza como recurso pedagógico o castigo corporal para identificar as intensões de um indígena enviado como espião, para o interior da redução, pelo do grupo dos *cabelludos* ou *camperos*, os quais

¹⁹⁸ MELIÀ, Bartolomeu, MUNZEL, Christine. *Las Culturas Condenadas*. México: 1980. p. 135.

¹⁹⁹ PALACIOS, Silvio. ZOFFOLI, Ena. Op. cit. p. 84.

desejavam matar o padre. Após ser identificado, o espíão foi interrogado e como não dizia a verdade, ou pelo menos a que o padre queria ouvir, recebeu uma série de açoites para que manifestasse as verdadeiras intenções de sua presença no *pueblo*. Ciente de que os açoites não estavam surtindo o efeito desejado, o jesuíta usou da crença em “mil superstições” engendradas pelo demônio entre os indígenas, que é a do feiticeiro consultar seus oráculos para descobrir uma verdade ou traição. Sabendo que os indígenas observavam os padres receberem e lerem alguns papéis e por eles ficavam sabendo de alguém que estava por chegar, o Pe. Cristóvão pegou a bíblia, chamada por eles de *Tupaguatia* (nome dado ao livro ou papel), e começou a lê-la em voz alta enquanto circundava o indígena. Esse percebendo que o padre conversava com *Tupaguatia*, e logo conheceria os seus segredos, pediu que não fosse mais castigado e confirmou que os índios estavam nas proximidades da redução prontos para atacá-la.²⁰¹

Essa passagem é reveladora para se perceber como se dava a relação entre duas culturas bem diversas no Guairá e essa relação exigia constantes adaptações e interpretações da cultura do outro. Nesse episódio é possível notar um padre que usa de castigos corporais, fazendo disso um espetáculo diante dos

²⁰⁰ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. p. 143.

indígenas reduzidos; ele ainda interpreta a cultura indígena como supersticiosa e engendrada pelos costumes demoníacos, a experiência antropológica do padre permite que ele experimente uma possível analogia entre a religião cristã e a indígena para conseguir o seu intento. Nessa analogia, o padre reconhece o forte sentido dos oráculos para os índios e o papel do feiticeiro como mediador das relações naturais e sobrenaturais na sociedade. O índio, por sua vez, não faz distinção entre o padre e o feiticeiro de sua aldeia porque o primeiro, tal como o segundo, utiliza de artifícios sobrenaturais para conhecer a verdade oculta. A bíblia é que acaba se tornando o elo entre essas duas culturas, assumindo a função de reveladora da verdade oculta. O indígena a identifica como *Tupaguatia*, o papel que delata o desconhecido, e a partir de sua realidade a entende como um oráculo tal qual aqueles usados pelos feiticeiros.

Na relação entre indígenas e jesuítas no espaço cultural das reduções do Guairá, o batismo também assumiu múltiplos significados. Entendido pelos padres como o primeiro dos sete sacramentos e, por isso, definido como o sacramento da iniciação

²⁰¹ CORTESÃO, Jaime. (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. p. 242-243.

cristã²⁰², uma vez que tornava todo batizado filho de Deus, membro da Igreja, confirmava a sua identidade pela obtenção de um nome próprio cristão e era necessário para o demais sacramentos. Na Província do Guairá, a necessidade de garantir a salvação eterna, às crianças e adultos, em um momento cuja mortalidade era muito alta levou aos padres a um árduo trabalho de confirmação desse sacramento entre os indígenas. Já foi demonstrado que em sua rotina religiosa o jesuíta chegava a batizar até quatrocentos índios em um dia.

A partir do *Catecismo* escrito pelo Pe Montoya²⁰³ é possível identificar a forma ritual assumida pelo batismo na redução. Esse ritual envolvia um padrinho e uma madrinha, pessoas que se comprometiam com seu exemplo a ajudar os pais ou a substituí-los, na formação cristã do batizado. O batismo dividia-se em quatro partes: a primeira, manifestada pelo sinal da cruz que os envolvidos traçavam sobre a fronte do batizando; a segunda tinha a finalidade de professar a fé e o nome do batizando, com uma oração do exorcismo, a unção de óleos catecúmenos, para a libertação do pecado original e sinal da luta pelo bem contra o mal; a terceira parte envolvia a benção da água e um diálogo com

²⁰² O Pe Antonio Ruiz de Montoya ensina aos índios que “Sacramento é uma medicina espiritual que cura a alma e a justifica” e o “Batismo é uma renovação de filhos do demônio, em Filhos de Deus”. MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Catecismo*.... Op cit. p. 112 e 114.

²⁰³ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Catecismo*.... Op cit.

a comunidade sobre a renúncia a Satanás, a profissão de fé, a solicitação explícita do batismo e do nome e a infusão da água; finalmente, a quarta parte envolvendo os ritos de conclusão com a recitação comunitária do Pai Nosso e com a benção sobre os pais, padrinhos e comunidade.

Note-se que esse é um ritual complexo e que nem sempre era possível ser realizado com toda a sua suntuosidade. Na maior parte das vezes ele era simplificado para uma única fórmula: *Eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*. Somente em casos especiais, envolvendo algum líder indígena ou o seu filho é que o ritual batismal era realizado com toda a sua opulência, o que conferia destaque ao batizando e servia como mais um fator de atração dos indígenas para os cultos religiosos.

Esse ritual que transformava o indígena em cristão, não vai passar despercebido pelos chefes religiosos indígenas que tinham o seu poder restringido pelo jesuíta. Reinterpretando o ritual cristão e buscando recuperar o seu espaço ameaçado, um líder indígena chegou a pronunciar para os demais índios da redução: “eu lhe batizo para tirar-lhe o batismo, ou seja, eu te desbatizo.”²⁰⁴

²⁰⁴ Cf. REZENDE, Maria Leonia Chaves de. Op. cit. 255.

O líder indígena acreditava que, como o padre, ele também tinha o poder de batizar os índios. Essa atitude refletia o sentido do batismo assimilado pelo aborígene, ou seja, um ritual no qual a palavra, principalmente, assumia um significado transformador e bastava pronunciá-la para que esse ritual fosse desfeito. Se era isso que tirava os índios de seu poder e os colocavam submissos ao jesuíta, então isso mesmo os traria de volta.

A reinterpretação indígena para o rito batismal é frequente na documentação jesuítica. Feiticeiros reproduziram esse ritual usando vestimentas bem adornadas para as cerimônias que envolviam torta de mandioca, cálice com *chicha* e algumas vezes ossos de animais e homens com relíquias sagradas.²⁰⁵

Para os missionários do Guairá, o batismo significava estabelecer uma união com Deus e muitos índios que antes “eram grandes inimigos do nome cristão” após serem batizados “passam a gozar a vida eterna” ou “voam para o céu para encontrar o seu criador”²⁰⁶. O fato de alguns indígenas morrerem após o contato com os padres, gerou um problema para os missionários, que se viram obrigados a se readaptarem a essa nova situação. Os índios associavam a presença do jesuíta e o batismo do doente como algo

responsável pela sua morte. O padre passa a ser duramente criticado e responsabilizado como causador da morte do indígena com esses seus rituais. O sal utilizado no ritual passa a ser identificado com o veneno com o qual o padre causou a morte do indígena. Diante disso, o sacerdote teve que mudar sua estratégia de ação, ou seja, permanecer um certo tempo sem ministrar o batismo aos enfermos.²⁰⁷

Além do batismo, o matrimônio consistia em outro sacramento no qual os jesuítas se empenhavam em ensinar aos indígenas por meio do catecismo: *O que o matrimônio?* Perguntava o padre. O índio devia responder: *o receber-se dois, por marido e mulher, em presença do Cura por toda a vida.* Novamente perguntava o jesuíta: *E para que serve este matrimônio?* Replica o índio: *É uma medicina contra o pecado desonesto.* Assim ia seguindo um sistema de perguntas e respostas a respeito do pontos principais relacionados ao matrimônio cristão e a cultura guarani. Ensinavam que o matrimônio era útil para a procriação de filhos, para cria-los na religião cristã e para viverem juntos e perseverarem no amor mútuo. Era ilícito o casado “usar de outra

²⁰⁵ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. Op. cit. p. 56-58; 115-122; 140-142; LEONHARD, Carlos (org.). Op. cit. Tomo XX. p. 270, 348-351;

²⁰⁶ CORTESÃO, Jaime. (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. p. 207.

²⁰⁷ *Ibidem*.

mulher”, casar-se com sua irmã, sua prima, sobrinha, neta e o padrinho com sua irmã²⁰⁸.

Isso é o que buscavam ensinar os padres aos indígenas, mas como esse sacramento envolvia a poligamia, um forte padrão da cultura guarani, os jesuítas vão se envolver em uma série de conflitos com os líderes indígenas, porque, tal como a eloqüência, a poligamia era símbolo de destaque na aldeia. Quanto maior o número de mulheres que possuísse o indígena, maior era a sua importância perante os demais.²⁰⁹

Abandonar esse costume e se unir a uma única mulher significava a perda de parte do seu destaque no *pueblo*. A situação tornava-se ainda mais difícil para o indígena quando o padre exigia que essa união monogâmica fosse com a primeira mulher dentre as várias que ele mantinha relações, pois nem sempre essa primeira podia significar a mais querida ou interessante para ele. É sob essa perspectiva que se consegue entender o sentido dos discursos proferidos pelo cacique Miguel Artiguaye contra a tentativa dos padres de lhes tirarem suas mulheres, ou seja, os costumes de

²⁰⁸ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Catecismo*.... Op cit. 141-146.

²⁰⁹ O Pe. Montoya escreve assim sobre a poligamia praticada pelos caciques “Conhecemos a alguns caciques, que possuíam até 15, 20 e 30 mulheres. As do irmão falecido toma-as por vezes o irmão vivo, e isso acontece de modo não muito comum.” MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. p. 52.

seus antepassados.²¹⁰ Além da função de servir como destaque para o líder indígena, a mulher assumia também um outro importante papel nas relações entre índios e espanhóis. Ela era usada como um recurso de troca ou barganha com os colonos que constantemente atravessavam a região, o que motivava os jesuítas a reclamarem de que não bastasse as dificuldades em afastar-lhes os “terríveis vícios” da bebedeira e da poligamia ainda tinham que lidar com mais esse de vender índias e rapazes aos espanhóis.²¹¹

Não era tarefa nada fácil, para o jesuíta, a de instituir a monogamia em uma cultura na qual a prática da poligamia estava envolvida por prestígio para quem a exercia porque, somados os parentes de cada mulher, aumentava-se o número de braços para a agricultura, a caça e algumas vezes esse prestígio estendia-se até outras comunidades vizinhas.²¹²

O casamento também constituiu-se em um elemento que assumiu um sentido diverso do ministrado pelos padres. Nem todo o seu significado cristão foi absorvido pelos indígenas, como ocorreu com o índio que tentou casar seus parentes a seu modo, simplesmente juntando as redes do marido com a da mulher. Para esse índio o matrimônio pregado pelos sacerdotes reduzia-se a

²¹⁰ A relação dos jesuítas com esse cacique e a importância etnohistórica de seus discursos encontram-se analisados mais adiante quando se aborda o conflito promovido no espaço reducional entre jesuítas e feiticeiros.

²¹¹ LEONHARD, Carlos (org.). Op. cit. Tomo XIX. p. 33.

união das redes entre o homem e a mulher, e isso ele mesmo podia fazer.²¹³

Outra grande dificuldade do trabalho apostólico entre os guarani da Província do Guairá foi a de estabelecer entre esses a disciplina necessária a um cristão em relação aos mandamentos, principalmente, no que concerne ao sexto mandamento ? “*Não Matarás*” ? o qual relaciona-se com a santidade da vida humana proferida por Deus ao estabelecer a proibição do homicídio, tanto no desejo íntimo quanto na conduta externa.

A esse respeito os jesuítas tiveram que fazer uma adaptação no ensino religioso ocultando essa máxima até que os indígenas convertidos aos costumes cristãos pudessem compreendê-lo e aceitá-lo. No *Catecismo* escrito pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, com o intuito de servir de apoio ao trabalho dos missionários, não encontra-se o sexto mandamento e a justificativa dada era a de que isso ocorria para que não murchassem “aquelas tenras plantas” e não passassem a odiar o evangelho, sendo obrigado, por isso, o jesuíta a fazer adaptações e na medida do possível instruir individualmente alguns índios a respeito desse mandamento.²¹⁴

²¹² PALACIOS, Silvio. ZOFFOLI, Ena. Op. cit. p. 83.

²¹³ Ibidem. p 33.

²¹⁴ “Fixou-se o tempo de uma hora pela manhã e de outra à tarde, para que todos os adultos viessem à catequese ou doutrina. Ainda que nelas e em todos os sermões dominicais tratássemos

Discutindo a antropofagia dos guarani, Pablo Hernandez explica que ela pode ocorrer por três formas: a primeira por *gula*, quando a carne humana é usada como alimento habitual, substituindo a carne de outros animais; a segunda por *inimizade*, a devoração de corpos dos inimigos tem a função de satisfazer a paixão pela vingança; a terceira por *falsa religião*, o ato de comer carne humana serve como sacrifício oferecido à alguma falsa divindade. No caso dos guarani da região do Guairá, a antropofagia assumia o caráter de devorar os homens por inimizade e vingança. Antonio Ruiz de Montoya, ao entrar nas terras do grande Taiaoba, descreve que um dos caciques havia dito aos membros de seu *pueblo* que atacaria ao jesuíta e levaria um excelente pedaço de seu corpo como despojo de guerra e prêmio para a festa da vitória.²¹⁵

Ao empreender a catequese, o jesuíta precisava estar atento à forma como os índios recebiam o Evangelho. O ensino

com toda a clareza os mistérios de nossa santa fé e os preceitos divinos, quanto ao sexto mandamento por ora guardamos contudo silêncio em público. Era para que não murchassem aquelas plantas tenras e para que não se tornasse odioso o Evangelho, embora instruíssimos da maneira mais evidente possível aos que se achavam em perigo de vida.” MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. p. 56.

²¹⁵ O tratamaneto dado aos prisioneiros de guerra é relatado dessa forma pelo padre Ruiz de Montoya: “Ao cativo colhido em guerra engordam-no, dando-lhe liberdade quanto a comidas e mulheres, que escolhe a seu gosto. Já estando gordo, matam-no com muita solenidade. Todos tocam com a mão nesse corpo morto ou, dando-lhe alguma batida com um pau, dá-se cada qual a si o seu nome. Pela comarca repartem porções desse corpo. Cada pedaço vem a cozinhar-se em muita água. Fazem disso uma papa ou mingau. As mulheres dão a seus filhinhos de peito um pouquinho dessa massa, e com isso lhe põem o nome. Trata-se de uma festa muito especial para os guaranis, que eles fazem com muitas cerimônias.” MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. Capítulos X, XXXI, LXXIII. Nas cartas ânuas de 1627 o padre escreve que os índios batizados não comem carne humana, já os outros as

religioso, ao mesmo tempo em que introduzia mudanças nos costumes guarani, fazia com que o padre adequasse a nova doutrina à realidade dos neófitos para ela pudesse surtir o efeito desejado. O uso da língua, o batismo e o matrimônio constituíram-se em exemplos de reapropriação que os índios e os jesuítas se viram obrigados a fazer.

comem, como as demais nações indígenas quando estão em guerra ou por vingança. LEONHARD, Carlos (org.). Op. Cit. Tomo XX p. 17, 118, 132.



Procissão de Corpus Christi. “ Nada é comparável à procissão do Santo Sacramento. A pompa se iguala a das maiores cidades, porém aqui há mais decência e devoção. É inteiramente viva, animada, pois sobre as flores e os ramos de árvores que compõem os arcos de triunfo vêm-se esvoaçar pássaros de todas as cores. De espaço à espaço vêm-se animais da selva presos à fortes correntes. Por onde quer a procissão passe, a terra está coberta de esteiras e juncada de flores e ervas aromáticas.” Pe. Pierre François Xavier de Charlevoix. Apud. BURDA, Janete. Op. cit. p. 41.

VII - Festas nas Reduções

Nas reduções era ensinado aos índios que, como cristãos, eles deveriam praticar uma série de festas, envolvendo comemorações aos domingos, nos dias de Natal, dos Reis, da Circuncisão, do Espírito Santo, da Ressusseição, da Ascensão do Senhor, do Corpus, do nascimento de Nossa Senhora, da Anunciação, da Purificação da Virgem, da Anunciação de Nossa Senhora, de São Pedro, de São Paulo, Santo Inácio, São Miguel e do padreiro ou padroeira da redução.

O importante dessas festas nas reduções do Guairá era o significado que elas assumiam tanto para os padres quanto para os indígenas. Os jesuítas sabiam muito bem que as festas com toda a sua suntuosidade e pompa representavam uma maneira mais sólida e firme de assentar as bases cristãs na mente dos neófitos²¹⁶. Os missionários se aproveitavam da impressão causada pelo aparato externo das contínuas instruções privadas e publicas, das explicações do catecismo e, fundamentalmente, das solenes

²¹⁶ “Como esta gente recién convertida a la fe y los demas, que se disponen para eso se mueven tan con este aparato exterior procuraron hazer los nuestros los officios de la Semana Sancta y Sepulchro lo mejor que alcanzaron de que los yndios quedaron muy edificados y contentos.” LEONHARD, Carlos (org.). Op. Cit. Tomo XX p. 174.

cerimônias segundo o ritual romano de administração dos Santos Sacramentos.²¹⁷

Nessas festas, principalmente nas procissões de Corpus Christi e do Santo padroeiro da redução, era grande o entusiasmo dos indígenas em preparar os adornos e arcos triunfais que envolviam a comemoração.²¹⁸ Eles enfeitavam as ruas com arcos e neles colocavam coisas de comer, como carne de vaca, galinhas, queijos e demais comidas de procedência européia, todas apreciadas pelos indígenas. Na ornamentação não faltavam altares, nem uma imagem, geralmente a de Santo Inácio; além de uma cruz e um cálice.²¹⁹

²¹⁷ “(...) los neófitos han procurado que ante todo se asentaran de la manera más sólida y firme en la mente de los neófitos las verdades de la fe; a esto se dirigen la continuas instrucciones privadas y publicas, la explicación del catecismo, y las solemnes ceremonias según el rito romano en la administración de los Santos Sacramentos, ya que esta gente sencilla se impresiona no poco por la esplendidez del aparato externo. Por esto se dirige nuestro más solícito empeño para que, con ocasión de las fiestas mayores, penetre el correspondiente misterio en la inteligencia de los neófitos y quede grabado.” LEONHARD, Carlos (org.). Op. Cit. Tomo XX p. 332.

²¹⁸ “Así lograron estos solitarios Padres organizar este año la solemne celebración de la fiesta de Corpus Christi con su correspondiente procesión eucarística; en la cual era de ver el entusiasmo de la gente y la emulación de cada uno en fabricar los mejores arcos e adornos para esta procesión. Así también se celebró la fiesta de nuestro Santo Padre Ignacio con el más entusiasmo y cariño de parte de los indios.” LEONHARD, Carlos (org.). Op. Cit. Tomo XX p. 333.

²¹⁹ Los tres que aqui estamos adereçamos lo mejor que fue posible la Iglesia, cantose la misa com Diacono y subdiacono, aviendo sermon; em ella hizimos una procesion muy solemne adereçandose las calles com muchos arcos, levantamos em ellas siete altares conforme año posible colgaronse em los arcos algunas cosas de comer al uso desta pobre gente, quartos de vaca gallinas, quesos y otras cosas, que como son nuevas em esta tierra, gustavan mucho de ellas y ubo muchas danças. Aparejandose dos comidas, uma para los españoles que acudieron a la fiesta, y outra para los indios, esta segunda duro desde la uma del dia hasta casi puestas del sol porque em comiendo unos se sentaban otros (...) dio mucho gosto el orden de la procesion donde yban cinco oendones y uma cruz com manga de seda tras ella yban las andas de N.S.P. y tras estas las de N. S. y despuesun caliz dorado.” LEONHARD, Carlos (org.). Op. Cit. Tomo XIX p. 1149-150.

Para o jesuíta do século XVII, as festas eram algo íntimo e permanente com o cotidiano de um homem europeu. Comemorava-se nos momentos de partida nos portos da Europa, na contagem dos dias da viagem, na celebração dos dias dos santos e aniversários, em ritos de passagem da linha do Equador, nos milagres da vida comum dos marinheiros e nas sucessivas chegadas aos portos e cidades das colônias.²²⁰ Com forte significado na sociedade ibérica europeia, as festas também foram utilizadas com tal intensidade no contexto das reduções do Guairá.

As celebrações praticadas no interior das reduções representavam a forma como se davam as relações entre os costumes cristãos professados pelos padres e a cultura indígena. No espaço reducional danças, comidas, instrumentos musicais, arcos triunfais, cálices, orações, cruzes e santos se mesclavam. Ao celebrarem datas e motivos cristãos, os jesuítas usavam as festas como um recurso de atração e envolvimento dos indígenas; para tanto, eram utilizados componentes significativos da cultura nativa como as danças, os cantos, a algazarra, a música, os alimentos, o transbordamento das emoções intensas e os trabalhos comunitários.²²¹

²²⁰ ALMEIDA, Jaime de. "A Festa Missioneira". In: *Anais do X Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: UNIJUÍ, 1992. p. 342.

²²¹ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

As representações religiosas do cristianismo, intensificadas pela devoção aos sacramentos, são dirigidas a estruturação de uma nova ordem socio-cultural nas reduções. Por meio da manifestação simbólica dos elementos religiosos, como cruces, báculos, imagens, enfim, procissões, os jesuítas procuravam redefinir as relações entre os agentes da conquista espiritual, para uma determinada proposta social. Nesses cultos sagrados, os discursos eram dirigidos em um sentido de orientar os comportamentos dos membros da redução. A atitude dos jesuítas, com suas festas, era de buscar a legitimação de sua ação sob os guarani e a humanização desses indivíduos que outrora eram servidores de Satanás. O pressuposto de que a religião não possui uma autonomia em relação ao social, e portanto, ela é parte integrante de uma sociedade, por isso mesmo estruturando-se em função dessa ordem social,²²² permite inferir que as festas no interior das reduções guarirenhas foram envolvidas por múltiplos significados.

Da festa cristã, em que a reunião tinha a função de sujeição, fixação e educação, uma outra foi elaborada pelos guarani, os quais faziam dela a circunstância para a universalidade, liberdade e abundância. Nas procissões, se vê

²²² MALATIAN, Maria Terza. *Os Cruzados do Império*. São Paulo: Contexto, 1990. PRANDI, José R. *Catolicismo e Família*. São Paulo: Cadernos CEBRAP, 21, 1975.

como os indígenas aceitavam, aparentemente, as normas culturais instituídas pelos jesuítas, e a elas atribuíam novos significados, fazendo com que houvesse a persistência de sua cultura, agora entremeada por elementos de origem hispânica.²²³

A festa reducional pode ser entendida como o momento em que um grupo ou uma coletividade projetou simbolicamente sua representação de mundo e chegou até a filtrar metaforicamente todas as suas tensões.²²⁴ Assim a festa converteu-se em uma via em que os indígenas faziam das ações rituais, das representações, das leis que lhe eram impostas, algo diverso do que o jesuíta pensava obter.²²⁵ O provincial Nicolas Mastrillo Durán ao visitar as reduções do Guairá, em 1626, descreve que ao chegar a uma légua da redução de Nossa Senhora do Loreto, saíram a recebê-lo o Pe José Cataldino e alguns indígenas em uma balsa muito bem ornamentada, em outras estavam os caciques principais da redução, acompanhados por cantores com *biguelas y chirimias*, fazendo com que o rio todo se tornasse repleto de canoas que pareciam pelejar entre si. Ao chegar na redução ele participou de uma procissão pela rua toda enfeitada

²²³ SOIHET, Rachel. "O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural". In: *Estudos Históricos (América)*. Rio de Janeiro: APDOC, Vol. 05, Nº 09, 1992, p. 50.

²²⁴ VOVELLE, Michel. Apud. SOIHET, Rachel. *Ibidem*. p. 47.

²²⁵ *Ibidem*.

de arcos que conduziam até a Igreja.²²⁶ Se essa ostentação ritual nas reduções do Guairá impressionava até o Provincial da Ordem Religiosa da Companhia de Jesus que efeito não produzia em um indígena?

Entrelaçada pelas idéias e valores religiosos que circulavam no espaço reducional, as festas restabeleciam padrões sociais, os quais surgiam porque deles os homens tinham necessidade, e quando tais padrões se desintegravam, eram procurados caminhos para sair dessa situação desagradável – de confusão e angústia resultantes de tal desintegração.²²⁷

As músicas, as orações cantadas, as danças religiosas e simbólicas, as solenidades de domingo, a celebração de festas religiosas, as recepções de visitantes importantes foram ocasiões que propiciaram aos indígenas do Guairá um alívio psico-emocional tanto coletivo como individual.²²⁸ Um novo padrão emocional foi criado, no contexto das reduções, baseado em fatores

²²⁶ “Luego nos embarcamos en el paraná para la primera nuestra reduccion de N. Señora de Loreto que esta 60 leguas de ciudad. Una legua de llegamos salieron a recibir del pueblo el Pe. Josef Cataldino en una balsa muy adornada de carcos y ramos. Luego se llegaron otras balsas también adornadas . En unas venian los caziques principales del pueblo, en otras los cantores con biguelas y chirimias, y todo aquel río se quaxo de muchas canoas que entre si pelearon com mucha fiesta. Fuimos en procesion por la calle bien adornada de arcos a la iglesia, que estava llena de gente, y me holge notablemente de verla.” CORTESÃO, Jaime. (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. p. 213-214.

²²⁷ O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1969.

impressionantes e audio-visuais, em intenso contraste com a antiga participação vivencial das danças sagradas.

Às festas sócio-religiosas nas reduções, os indígenas impregnaram-nas de um sentido que mesclava o caráter expansivo e massivo da religião cristã com a vivência individual por meio da consciência existencial comunitária.²²⁹

²²⁸ SUSNIK, Branislava. "La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuiticas" In: Suplemento antropológico. Paraguay: 1984, 19(2), p. 16.

²²⁹ Ibidem. p. 16.

VIII - Os Jesuítas e a Mentalidade Missionária

Como qualquer homem do século XVII, o jesuíta europeu, que veio ministrar o Evangelho aos indígenas do Guairá, esteve condicionado pelo seu contexto histórico, no qual a filosofia humanista colocava o homem como centro do universo, levando o ser racional a se opor a todas as demais criaturas existentes. Disso resultou a base afirmativa do homem europeu sobre todos os nativos das terras recém-descobertas.²³⁰

As ações dos jesuítas em seu trabalho missionário apresentavam-se herdeiras de uma mentalidade que conjugava a concepção aristotélico-tomista medieval com as alterações moderna que estavam sendo processadas na Europa.²³¹ Os sacerdotes foram ao mesmo tempo defensores dos princípios medievais e cristãos e assimiladores das transformações provenientes da expansão marítimo-comercial.²³² Enquanto incorporadores da razão instrumental do pensamento utilitarista, os padres eram extremamente práticos; basta observar o planejamento e organização urbanística das reduções, ou ainda, a idéia que

²³⁰ SOUZA, José Otávio Catafesto. "Uma análise do discurso missionário: o caso da 'indolência' e 'imprevidência' dos guaranis." In: *Anais do VIII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1989. p. 107.

²³¹ QUEVEDO, Julio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000.

²³² SOUZA, José Otávio Catafesto. Op. cit. p. 108.

permeava o trabalho interno da Companhia de Jesus de quantificar ou catalogar tudo o que se processasse nas missões. Já como cristãos entendiam que somente a sua religião simbolizava “o Caminho, a Verdade e a Vida”. Carregados do etnocentrismo, característico do século XVII, os padres representavam a salvação do inferno metafísico em que estavam mergulhados os ameríndios.²³³

No Guairá, a percepção que os jesuítas tinham dos índios ia desde um paternalismo, até a identificação dos nativos como plantas tenras, escravos do demônio, feras soltas pelas selvas, gentios, broncos, inimigos do nome cristão, canalhas, selvagens com rosto de macaco, bárbaros, infiéis, bestas: que não se fartam de comer carne humana e filhos do demônio. Como bons pais cristãos, em relação aos índios convertidos, os padres eram amáveis e, também, severos. Quando era necessário inserir o aborígine no “bom caminho”, não exitavam em usar dos castigos corporais.

No trabalho catequético das reduções os jesuítas tentavam inculcar nos indígenas valores e concepções cristãs a respeito do pecado, confissão, demônio, paraíso, Santíssima

²³³ DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. “Retrato da América quando jovem: imagens e representações sobre o Novo Continente entre os séculos XVI e XVIII”. In: *Estudos Históricos (América)*. Rio de Janeiro: APDOC, Vol. 05, Nº 09, 1992, p. 03-13.

Trindade, importância das orações, batismo, casamento cristão. Seguindo o convite de Santo Inácio de “*buscar a Dios en todas las cosas y a todas cosas en El*”²³⁴, os jesuítas deixaram relatos nos quais se pode observar esse imaginário impregnado pelos conceitos cristãos em contraste com uma nova realidade, que exige constante adaptação e explicação.

Na ação apostólica, envolvendo as reduções do Guairá, os padres percebiam a realidade que se processava em conflito com a cultura indígena a partir de passagens bíblicas²³⁵. Com afirma o Padre Antonio Ruiz de Montoya “ ‘As profecias são dadas aos fiéis, e não aos infiéis; mas os milagres são dados aos infiéis, não aos fiéis’. É esta a doutrina do Apóstolo. Nós a vimos bem praticada e, em sua confirmação, passarei a referir outros sucessos.”²³⁶ Análogo a história bíblica de Jonas, ocorreu um episódio com um índio guaireño que após ser engolido por um grande peixe foi novamente lançado inteiro na praia. O interessante é observar o

²³⁴ MONTOYA, Antonio Ruiz de. S. J. *Sílex ...* Op. cit. p. 94.

²³⁵ Egon Shaden escreve que “outra não poderia ter sido a atitude dos missionários, que, para julgar a mentalidade indígena, só tinham critérios decorrentes de sua própria.” IN: SCHADEN, Egon. “A religião guarani e o cristianismo: contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural”. In: *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários: a população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 17.

²³⁶ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. 76.

esforço do padre em confirmar, em sua carta, que isso é mesmo verdade.²³⁷

A ação virtuosa das vestes sagradas são reproduzidas pelos jesuítas, no interior das reduções, quando identificam que crianças indígenas recuperaram a saúde e mulheres nativas tiveram seu parto facilitado diante de estampas sagradas de Santo Inácio e da Virgem Maria.²³⁸

No espaço cultural da redução, foram apresentados, aos índios, conceitos cristãos a respeito do paraíso, do inferno, dos santos e seres demoníacos. Como afirma Egon Shaden, em uma religião coma a guarani que usa a expressão “*nadé rekó*” ? “nossa maneira de ser” ? as crenças e o comportamento relativos ao mundo natural não constituem algo distinto do conjunto da cultura, e, portanto, não são intolerantes às culturas diferentes. Para esse autor a adoção de elementos do cristianismo não decorre de um confronto de dois sistemas religiosos, mas sim de uma estratégia para melhor conservar as crenças e os valores sagrados tradicionais.²³⁹

Em uma passagem da *Conquista Espiritual* sobre um acontecimento curioso, para o padre Montoya, a respeito do

²³⁷ CORTESÃO, Jaime. (org). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Op. cit. p. 212.

²³⁸ O profeta Elias e o apóstolo Paulo também tinham um poder virtuoso em suas vestes. *Ibidem*. p. 226, 228.

²³⁹ SCHADEN, Egon. Op. cit.

enterro de alguns cristãos é possível perceber a mescla de significados sobre o mesmo fundamento cultural que se processava nas reduções. O jesuíta conta que enquanto enterravam uns indígenas cristianizados, uma velhinha equipada com uma peneira bem pequena agitava-a sobre a sepultura como se tirasse qualquer coisa. A explicação dada pelos índios foi a de que com isso ela tirava a alma do defunto para que não padecesse enterrada com o seu corpo. Isso porque acreditavam que o corpo já falecido a alma o acompanhava na sepultura, embora separada.²⁴⁰

Note-se que esse era um enterro cristão, com a presença do padre e supostamente outros indígenas conhecedores do Evangelho. Nele, também, encontrava-se a velhinha como ícone da circularidade entre as culturas em contato nas reduções guairenhas. Mulher que ainda demonstrava um grande apego às suas antigas tradições relacionadas à morte do indivíduo.

No espaço cultural da redução, índios e jesuítas atribuíram significados à cultura do outro; nesse contexto, os sonhos e visões ocorridos a partir do contato entre as duas culturas é significativo para se perceber essas reelaborações.

No quinto exercício espiritual, sugerido por Ignacio de Loyola aos membros da Companhia de Jesus, transparece a forma

²⁴⁰ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Op. cit. 54.

como a preparação espiritual do padre deveria envolver os cinco sentidos humanos na meditação do cristão em relação ao inferno. Com a visão, o cristão, deveria imaginar a amplitude do espaço infernal, com largura, comprimento e profundidade, além das grandes labaredas de fogo e as almas com seus corpos ígneos. Por meio do sentido da audição, ele ouviria os prantos, os alaridos, as vozes, as blasfêmias contra Cristo e os Santos. O olfato permitiria a ele sentir o fumo, o enxofre e as coisas podres do inferno. O paladar lhe daria o conhecimento das coisas amargas, assim como as lágrimas, a tristeza e o verme da consciência. O tato daria o saber de como os chamas tocam e queimam as almas. Isso tudo para se ter na memória o que acontece com as almas que não acreditam no Advento e não seguem os seus mandamentos. Os mesmos exercícios sensoriais eram feitos para se conhecer e desejar o paraíso.²⁴¹

Essas sensações individuais criadas a respeito do inferno e do paraíso, o padre, como bom seguidor dos ensinamentos de Santo Inácio, vai constantemente exercitar nas reduções e buscar instruir os neófitos indígenas no mesmo caminho.

²⁴¹ LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios Espirituales*. Op. cit.

IX - Sonhos e Visões Indígenas

“(...) o ser humano pode aguçar a sua percepção até o ponto de se tornar consciente das mensagens que vêm das profundezas obscuras da mente – mensagens sob a forma de conhecimento intuitivo, de ordens diretas, de sonhos simbólicos e fantasias.” Aldus Huxley – O Demônio da Loucura.

Paul Ricoeur afirma que "onde quer que um homem sonhe, profetize ou poetize, outro se ergue para interpretar".²⁴² Ao sonhar, todo homem é um poeta porque utiliza os recursos da figurabilidade, a imagem sensível; que Walter Benjamin chamou de "semelhanças invisíveis;" quando utiliza a palavra como "coisa," atento ao significante, ao símbolo. Poeta e sonhador, ao entrarem em contato com o seu próprio inconsciente descortinam uma realidade que vai além dos limites da sua própria individualidade. Pois a possibilidade de estarem próximos das fontes inconscientes propicia-lhes um conhecimento que se poderia chamar de intuitivo

²⁴² RICOEUR, Paul. Apud. MENESES. Adélia Bezerra de. "O Sonho e a Literatura: Mundo Grego." *Psicol. USP* v.11 n.2 São Paulo 2000.

no sentido etimológico: de in (dentro) + tuor (ver); um "ver dentro" que geralmente denominamos, colonizadamente, "insight."²⁴³

Como todo produto humano, o sonho é historicizado. Adélia B. de Menezes infere que se o inconsciente é a-histórico, as formações do inconsciente são históricas.²⁴⁴ O sonho representa não somente uma manifestação psíquica individual; mas encontra-se também impregnado pelo social. No espaço que parece tão próprio do individual, entranha-se o social. As escolhas imagéticas que envolvem os sonhos são buscadas no arsenal de imagens que cada civilização e cultura tem a oferecer.²⁴⁵

Nessa perspectiva, ao estudar os sonhos de uma determinada cultura é possível se obter uma caracterização do universo cultural que gerou aqueles sonhos. Em uma linha interpretativa da história do imaginário deve-se reconhecer a

²⁴³ Cf. MENESES. Adélia Bezerra de. Op. cit. FREUD. S. *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1948. V. 01.

²⁴⁴ Ibidem. LIMA, Luis Felipe Silvério. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: 2002.

²⁴⁵ Adélia Bezerra de Menezes afirma que "m muitas sociedades primitivas há tipos de estrutura onírica que dependem de um esquema de crenças transmitidas no interior da própria sociedade, e que cessam de produzir-se quando a crença cessa de ser mantida. Não somente a escolha de tal símbolo, mas o caráter próprio do sonho parece submeter-se a uma estrutura tradicional rígida. É evidente que tais sonhos são parentes próximos do mito que é, como foi justamente observado, o "pensar onírico" de um povo, assim como o sonho é o mito do indivíduo. MENESES. Adélia Bezerra de. Op. cit..

historicidade do sonho, ou melhor, das imagens oníricas, surgidas do arsenal imagético de cada sonhador.²⁴⁶

Egon Schaden observou como padrão da religião dos Ñandeva de Jacareí, que todos aqueles que não haviam se dedicado com bastante fervor às rezas e danças cerimoniais eram transformados em javalis, macacos e outros bichos. Essa era a condenação para aqueles que não conseguiam atingir a perfeição ou a bem-aventurança. Identificou, também, que os guarani acreditam em uma “alma ruim” que ficava vagando pelo chão, morava no cemitério, atuava somente a noite, podendo assumir a forma humana, e daí se ouvia a sua voz e o seu choro. Surgia por meio de uma névoa, redemoinhos ou luz resplandecente. Havia, ainda, os espíritos protetores, parte divina da alma do defunto, que mantinha relações com os sobreviventes. Costumava aparecer em sonho aos membros da família e entregar-lhes rezas, bons conselhos e crianças que deveriam nascer ou renascer no seio da família. Aliás, a reencarnação desempenha uma função importante

²⁴⁶ Cf. LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994. “Os sonhos na cultura medieval e na psicologia coletiva do ocidente medieval.” IN: *Para um novo conceito de Idade média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980 p. 281-288. ZAMBRANO. M. *Os sonhos e o Tempo*. Lisboa, Relógio D’Água, 1994.

pelo fato de garantir, segundo Schaden, a continuidade entre gerações passadas e futuras.²⁴⁷

No imaginário religioso cristão encontra-se presente a figura de um Deus que pune àqueles que não seguem pelo Seu caminho. Um Deus que tudo conhece, mas exige que as faltas do neófito Lhe sejam comunicadas por meio da confissão ao Seu ministro, o jesuíta.

Nas reduções do Guairá, os sonhos e visões, indígenas e jesuíticas, representaram o espelho onírico de duas culturas que buscavam a adaptação. Os sonhos encontrados nos relatos dos padres servem como reflexo de permanências e incorporações de crenças sagradas.

Então, com o que sonhavam e visonavam índios e jesuítas? Seguindo o caminho da “arqueologia” do texto, o estudo do relatos dos padres permite apresentar alguns vocábulos sobre a “matérial principal” ou “coisas notáveis”²⁴⁸ que envolviam a atividade onírica e fantástica no contexto da redução. Entre os elementos presentes nos relatos destacam-se as referências sobre: vultos, cabelos cumpridos, redemoinho, fumaceira, vestimentas, noite, luz, demônios, alma, corrente de ferro, trombetas, livros,

²⁴⁷ SCHADEN, Egon. “A religião guarani e o cristianismo...” Op. cit. p. 31. Idem. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. (1ª Ed. 1954) 3ª Ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

²⁴⁸ LIMA, Luis Felipe Silvério. *Padre Vieira: sonhos proféticos...* Op. cit.

diálogo, Santo Inacio, Virgem Maria, São Miguel, Padre Martim Xavier Urtazu, confissão, batismo, água benta, igreja, imagens, aparecimento, desaparecimento, tristeza, sofrimento, tormento, dor, orações, ressurreição, criança, morte.

Isoladas de seus textos, essas palavras podem não expressar muita coisa, mas inseridas no contexto em que foram produzidas, elas revelavam a circularidade, de elementos culturais, que havia entre jesuítas e índios nas reduções. Elas representam a relação simbólica entre aquilo que era inculcado pelos sacerdotes e o que e quanto era admitido pelos nativos. À cultura do outro era dado um novo significado a partir do material cultural se que dispunha.

Algumas descrições de visões e sonhos merecem ser detalhadas para que se perceba a intersecção das relações culturais no espaço guaireño. Um exemplo para análise tem-se quando o Pe. Montoya menciona o caso de uma índia, considerada muito boa cristã, pois confessava a cada quinze dias, ou seja mantinha contato constante com o padre, a qual afirmou ter visto em um sábado a Nossa Senhora, com sua rica vestidura, os cabelos cumpridos e resplandecentes como o sol. Por estar enferma, a Virgem veio consolá-la, e assim contitnuou por outros

sábados.²⁴⁹ A índia, por ser confissionária assídua, ou seja uma cristã exemplar, acaba tendo o privilégio da visitação da Virgem em um momento de necessidade temporal. Esta ocorrência não seria possível pelo fato de ser já familiar à índia o contato com espíritos protetores, já demonstrados por Egon Schaden, que costumavam auxiliar aqueles seus parentes vivos? Os cabelos cumpridos, ocorrência frequente nos sonhos, era um atributo comum dos feiticeiros, que costumavam impressionar os indígenas com o seu aparato externo.

Em outra passagem percebe-se um cacique principal que viu surgir, em um grande redemoinho e fumaceira, um índio nu, com ossos fracos, atado por uma pela cintura por uma corrente de ferro e por detrás dele negros enraivecidos contrários a Jesus.²⁵⁰ Tal como surgiu, em uma bruma e redemoinho, ele desapareceu. Espíritos que aparecem e desaparecem, não são exclusividades da cultura cristã. A forma como esse ser sobrenatural se apresentou parece ter relação com a cultura do nativo. Os elementos que o envolvem é que denotam um conteúdo da cultura ocidental.

O padre Martin Xavier Urtazu, que teve nas reduções o mesmo destino que muitos indígenas, a morte por falta de alimentação, também aparece para um índio que estava a beira de

²⁴⁹ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. p. 33.

²⁵⁰ *Ibidem*. p. 152.

entrar em uma cidade resplandecente para lhe dizer que ali não entraria até que confessasse seus delitos.²⁵¹ A figura do padre foi usada para dar sentido a idéia da terra da bem-aventurança que se tornava inatingível aos imperfeitos.

Um índio, após a morte, é impedido de gozar a outra vida, só que agora pelo demônio, porque havia deixado para trás alguns delitos sem serem relatados ao padre no sacramento da confissão. O padre que o viu ser enterrado se surpreende com a sua volta e o bom exemplo que dá na pregação aos demais índios da redução sobre a importância de se confessar aos sacerdotes.²⁵² A volta de índios que estiveram em contato com o sobrenatural, assume para o jesuíta o significado da má conduta durante o vida terrenal. Para o índio que possui uma cultura na qual o sagrado e o profano estão intimamente entrelaçados, as visitas e a volta do mundo sobrenatural parece com algo ambicioso.

O jesuíta também vê demônios surgirem na redução de Santo Inácio. Eles encontravam-se vestidos de sotainas pretas, como os padres. Esses demônios confundiam os índios dizendo-se sacerdotes. Convidados pelos indígenas a visitarem a casa dos padres eles desapareciam. Montoya escreve que “muitíssimas vezes apareceram os demônios de forma vária e, estando às vezes muitos

²⁵¹ Ibidem, p. 72.

²⁵² Ibid, p. 74.

índios reunidos, uns deles os viam e ouviam, e outros não os ouviam.”²⁵³ Um cacique indignado por somente ele não os ver e ouvir, acabou metendo-se no bosque com o recurso de disciplina e diligência a fim encontrar esses seres. Ele obteve o seu intento, vendo e ouvindo um demônio em figura de um homem alto e bem disposto, com uma escopeta ao ombro. Esse episódio foi visto pelo padre como um prognóstico do que anos depois fizeram os vizinhos de São Paulo.²⁵⁴ O que ressalta dessa passagem é o desejo do índio em conhecer e encontrar o tão aclamado demônio.

Com a constante presença do diabo e outros seres infernais na redução, os índios começaram a desenvolver uma atração por eles que despertou a preocupação dos padres, os quais viram-se obrigados, em seus sermões, a ensinarem-nos a conterem a sua curiosidade: *Nossos sermões tinham o endereço de que os índios se guardassem de ouvir e ver os demônios, ainda que a curiosidade os incitasse a vê-los*. Seria isso um reflexo da peleja que estava sendo vencida pelo inimigo?

No espaço cultural das reduções, que envolvia muito mais que a estrutura urbana baseada na Igreja, praça, escola, oficina, horta e casa indígenas, pois abrangia outros espaços pelos quais circulavam os índios como o antigo *pueblo*, as *chácaras* e a

²⁵³ Ibidem. p. 105.

²⁵⁴ Ibidem. p. 74.

floresta, estabeleceu-se a representação simbólica de um contato que exigia constante adaptação de alguns de seus padrões culturais para pudesse se relacionar com o outro.

Com a predicação do Evangelho os jesuítas forneceram um rico material simbólico da cultura cristã aos indígenas, que passaram a utilizá-los não só no seu espaço profano-material mas também sagrado-sobrenatural.

X - Os Feiticeiros - Filhos do Demônio

Na cultura guarani, os líderes religiosos, chamados de *Paí* ou *Karai*, possuíam a reputação de terem controle sobre a natureza e os homens. Afirmavam serem capazes de curar ou provocar um enfermidade em quem desejassem. Diziam ter o domínio das chuvas e da fertilidade. Eram profetas, advinhos e foram entendidos pelos índios como o messias capaz de conduzi-los ao paraíso, ou terra-sem-mal, que mencionava a mitologia. Eram itinerantes e em cada aldeia que chegavam davam mostras de seus ritos e poderse mágicos. Os cantos, as danças, os brilhantes ornamentos de plumas e instrumentos sonoros, como a maraca, enriqueciam seu ritual.²⁵⁵

²⁵⁵ Cf. MÉTRAUX Alfred. "Les hommes-dieux chez les chiriguano et dans l'Amérique du Sud." In: *Revista Del Instituto de Etnologia de la Universidad de Tucumán*. Tucumán: s.n. 1931.p. 61-96. SUSNIK, Branislava. *El indio colonial del Paraguay - el Guaraní colonial*. Asunción: Museo Etnológico "Andrés Barbero", 1965. t.1. CADOGAN, León. "Ayyu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá". IN: *Boletim*. Nº 227 - Antropologia - 5. São Paulo: Universidade de São Paulo/Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959. CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978. CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990. HAUBERT, Maxime. "Índios y jesuitas en el Paraguay". IN: *Suplemento Antropológico: Revista del Centro de Estudios Antropológicos*. Vol. XXII, Nº 1. Asunción: Universidad Católica, 1987. p. 241-265. MELIÀ, Bartolomeu *El Guaraní Conquistado y Reduzido: ensayos de etnohistoria*. 3ª Ed. Asunción: CEADUC, 1993. ARDANAZ, Daisy Rípodas. "Movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes (1545-1660)". IN: *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*. Tomo XXIV. Nº 50. Buenos Aires: Facultad de Teología/Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1987. p. 245-275.

Porque afugentavam os maus espíritos, intepretavam os agouros, surgiam sob o anuncio dos cantos dos pássaros e pelo rastejar dos lagartos, garantiam o sucesso nas batalhas que empreendiam, praticavam a cura chupando a doença, provocavam a morte de quem eles desejasse enterrando sobras de comidas e se diziam deuses, foram vistos como feiticeiros e filhos do demônio pelos jesuítas.²⁵⁶

Para o jesuíta o diabo se fazia agir por meio desses ministros que apregoavam os malefícios do batismo, do casamento cristão e acusavam os padres de provocarem a morte dos enfermos. Os prestígio que detinham na aldeia levou muitos indígenas a manterem um certo receio do contato com os inacianos e afastarem-se das proximidades das reduções.

Diante dos obstáculos apresentados pelo pajé à propagação do cristianismo, os jesuítas tiveram que desenvolver estratégias de atuação contra esses líderes religiosos. Os recursos encontrados pelos padres foram os da sedução á doutrina cristã e a desmoralização dos feiticeiros perante a aldeia.

A desmoralização foi o recurso mais eficaz usado pelos padres. Humilhando os pajés diante da comunidade, os jesuítas

²⁵⁶ “Muitos deles fingiam-se de deuses - disparate comum desses pobres -, inventando mil embustes a propósito de sua divindade, aceita com fé pela plebe néscia, porque, sendo extraordinária sua eloqüência, a gente ordinária (simples) os venera, convencida de seus disfarces

asseguravam a sua autoridade, reforçavam os valores cristãos e colocavam em descrédito o prestígio desfrutado por esses homens.

Diante dos infortúnios como doenças, epidemias, carestias recorrentes na região do Guairá, os inacianos tiveram que assumir uma postura para com a comunidade guarani. Os sacerdotes, além de salvadores de almas, tomaram para si a antiga função do feiticeiro, e passaram também a praticar a cura, sob a direção divina e dentro da Igreja. Apresentados perante os indígenas como conhecedores dos mistérios naturais, sobrenaturais e portadores de uma cruz, os jesuítas foram associados com o *Pai Zume* que contava crença ancestral.²⁵⁷

Maria Leônia Rezende ressalta a semelhança entre os pajés e os jesuítas quando esses últimos passaram a se preocupar não só com as coisas espirituais mas também com as terrenas. Anunciando as colheitas, os padres acenavam para as promessas de abundância de alimentos e chuvas férteis como dádiva do Deus cristão. Doenças, pestes, má colheita e fome eram castigos que esse Deus podia infringir aos neófitos que não atendiam suas solicitações.

e mentiras mal alinhavadas” .MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. Op. cit. p. 54; 110.

²⁵⁷ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. Op. cit. p. 86 .

Com o seu espaço social abalado, os pajés assumiram uma postura hostil aos jesuítas e deram das mudanças que estavam sendo processadas na cultura guarani, representando a resistência cultural aos costumes cristãos. Alguns casos merecem atenção para se poder entender as reinterpretações culturais que se processavam nas reduções do Guairá.

Em 1613, um desses xamãs, passou a circular de *pueblo* em *pueblo* dizendo ter poderes de transformar a terra, em fértil ou infértil, segundo o comportamento dos índios. Afirmava ser Deus, criador do céu, da terra, do homem e podia fazer cair a chuva quando bem desejasse. O cacique Roque Maracanã desejoso de saber se ele era mesmo deus, mandou jogá-lo atado a uma pedra no rio.²⁵⁸ Como o jesuíta que andava de aldeia em aldeia afirmando ser emissário de um Deus controlador de toda a vida no mundo natural e sobrenatural, o pajé garantia ter poderes divinos.

O discurso de Miguel Atiguayé, sintetiza bem a percepção das mudanças que estavam sendo promovidas na cultura guarani. Esse líder indígena retruca aos padres:

²⁵⁸ Ibidem, p. 56-57.

"Foram os demônios que nos trouxeram estes homens, pois querem, com novas doutrinas, privar-nos do que é antigo e do bom modo de viver de nossos antepassados."

"Vós não sois sacerdotes enviados por Deus para nosso remédio (e bem)! Sois, pelo contrário, demônios do inferno, mandados de seu príncipe para a nossa perdição! Que espécie de doutrina é esta que nos trouxestes? Qual o descanso (a paz) e o contentamento? Nossos maiores viveram com liberdade, tendo para seu bem as mulheres que queriam, sem que ninguém nisso os estorvasse, com as quais viveram e passaram os seus dias com alegria. Vós, no entanto, quereis destruir as suas tradições e impor-nos uma carga tão pesada, como é a de atar-nos com uma mulher."²⁵⁹

Nesse discurso, o indígena utiliza dos elementos da cultura cristã para exortar aos demais membros do *pueblo* o distanciamento que estavam tendo dos costumes de seus antepassados. Os jesuítas representavam os demônios do inferno que acabavam com a liberdade e a alegria dos índios ao tentar destruir suas tradições e impor uma carga tão pesada que era de

²⁵⁹ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. Op. cit. p. 57-58

viver com uma só mulher. Ao assumir as palavras dos inacianos e criticar a forma de comportamento instituída por eles, o indígena reafirmava a sua identidade cultural. Usar os termos com que os jesuítas se comunicavam com os indígenas significava retomar, por meio da Palavra, o prestígio abalado com a presença dos jesuítas.

Nas proximidades da redução de Encarnación, uns índios praticavam a adoração de ossos em um templo sob a direção de certos feiticeiros. Eles se adornavam com plumas e exortavam os indígenas contra a peste e a morte promovidas pelos jesuítas. Nas cerimônias que se realizavam a noite, os homens se agitavam como epiléticos e as mulheres seguravam tochas de fogo. O sacerdote principal prometia boas colheitas, depois de comer as oferendas de frutos da terra. Essa adoração gerou a atração de muitos indígenas da redução, até mesmo os convertidos; o que obrigou os padres a investigarem o intenso movimento em direção a floresta. Ao descobrirem o local, retiraram os ossos e os levaram para a redução, lá eles realizaram um sermão e um ato de contrição com os índios; depois, queimaram a ossada na praça da redução.²⁶⁰

Nessa passagem a adoração aos ossos pode ser alusiva às relíquias da religião cristã, enquanto que a organização de uma cerimônia religiosa, em um local delimitado e parecido com um

²⁶⁰ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. Op. cit. p. 115-112.

templo, ao mesmo tempo em que reinterpertava o cerimonial cristão, atribuía um sentido para as transformações culturais em que os índios estavam envolvidos. Os espetáculo de queima dos ossos e sermão no interior da praça, um local com forte sentido sagrado para os indígenas, marcou a reafirmação da cultura cristã e controle dos padres sobre os guarani.

No espaço cultural das reduções, transformações que envolviam a alma e o corpo do indígena foram experimentadas pelos jesuítas. No período em que estiveram no Guairá, um projeto reducional foi colocado em prática, e a singularidade desse trabalho catequético foi a abertura para a experiência individual visando o sucesso missionário. Os jesuítas aproveitaram a cultura nativa (conhecimento geográfico, língua, crenças e rituais) para ocupar um espaço disputado pelas sociedade colonial luso-espanhola. Dessa forma, as reduções tornaram-se um espaço de convivência cultural, algumas vezes conflituosa, onde índios e jesuítas reinterpretavam suas relações cotidianas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atuação da Companhia de Jesus na América Meridional pode ser entendida como a história de uma missão. Uma missão que supõe uma série de continuidades: geográfica, humana e temporal. Motivado pelas transformações ocorridas na Europa do século XVI e XVII, o trabalho empreendido pelos missionários na região do Guairá esteve envolvido por uma consciência moral cristã que corria o risco da representação de uma vontade de inserção da Igreja em laços diferentes, maiores, profanos e sociais. A Companhia de Jesus assumiu parte da responsabilidade de se lançar para fora do continente europeu com o objetivo da sacralização do gentio. Esse cristianismo de vocação universal se contrapôs ao cristianismo de caráter medieval, particularista e fechado em si mesmo. A universalidade jesuítica implicou integração e unidade.

A expansão ocidental envolveu-se por um ideal de incorporação territorial e espiritual. Interdependentes estavam a Fé e o Império, a primeira representada pelo Papa e o segundo pela figura do Imperador, quando foi necessário anunciar o Evangelho onde ele não era conhecido e tomar a posse secular do Novo Mundo. Nem contra a colonização e muito menos alheio a ela, o que transformou em singular o trabalho da Companhia de Jesus

no Guairá foram as suas estratégias de aproximação, aliança, afastamento ou ruptura com alguns setores da sociedade colonial; às vezes, até com políticas governamentais de colonização.

A cristianização do mundo pressupôs a imposição de uma homogeneidade ideológica que se via obrigada a lidar com uma descontinuidade territorial. Essa inserção da Igreja em assuntos seculares demandou um remanejamento de ordem filosófico-religioso.

A missão simbolizou um momento de choque, de violência e de alteração de uma situação vigente. Ao escolherem as formas e o local onde seriam realizados os trabalhos, os jesuítas estavam dando mostras da formulação de um projeto imbuído de um realismo que se incorporava aos métodos metafísicos. Um realismo capaz de conviver com múltiplas manifestações do imaginário social com o qual estabelecia contato. A ideologia cristã importou a criação de novos espaços, sociedades e tempos; misturou-se a duas formas de busca: uma como coadjuvante sacralizado de expedições, imaginárias ou concretas, que partiam de portos profanos; outra, como agente de uma ação que visava encontrar não apenas ouro e perfeição social, mas também o paraíso terrenal. O contato com o Novo Mundo simbolizava o encontro de regiões afastadas física e espiritualmente. A prática mercantilista significou o estabelecimento de relações que passaram a ser

envolvidas por uma mentalidade fundamentada na quantidade, preços, custos, valores. Os jesuítas guairenhos apresentavam-se herdeiros dessa necessidade de tudo contabilizar.

Os avanços técnicos e as novas formas de pensar possibilitaram uma nova visão do espaço terrestre, que agora pôde ser representado no plano. O cruzamento de latitudes e longitudes pôde dizer onde cada um estava e deveria estar no mundo físico. O projeto urbanístico da redução reflete essa mentalidade européia que vivenciava a inserção do homem em um novo espaço terrestre possível de ser reordenado. Para a eficiência do trabalho missionário era exigido do jesuíta uma interpretação desse mundo secular e a instituição de uma intervenção adequada a ele. Por isso, os padres estabeleceram a oratória como estilo preferido para conversão, o que levou a um revigoramento de formas muito mais inflamadas, eloqüentes e sentimentais do interior das reduções.

O saber transmitido pelos padres assumiu características peculiares ao utilizarem as línguas profanas para se fazer compreender aos seus interlocutores. Eliminando o *linguaraz* (tradutor) os padres buscavam impor uma determinada língua e a troca de sistemas, mas esse recurso de atuação implicava um via de mão dupla que levou, também, o padre à uma maior compreensão e admiração da cultura guarani.

A laicização da liturgia cristã, a teatralização dos ritos e das festas fez com que o padre apropriasse determinados elementos da cultura indígena e, sem perceber, deixasse o Demônio, ser ardiloso, entrar no seio da nova cristandade que se formava nas reduções guairenhas. O jesuíta foi responsável por trazer o diabo ao Novo Mundo quando transpôs para o universo colonial os temores escatológicos, bem próprio da época da Reforma. Com isso as reduções passaram a constituir um local onde se estabelecia uma peleja entre o bem e o mal.

O mundo como criação divina e a desordem como ardil do demônio exigia um árduo empenho dos soldados de Cristo. A redução tornou-se um campo de batalha fértil para o aparecimento de santos, cristãos exemplares, mas também, demônios e feiticeiros. Quando estabeleciam palavras, gestos, atos e eventos a serem seguidos pelos neófitos, os jesuítas abriam caminho para as correlações, comparações, oposições e transferência de sentido. As festas e as visões constituíram-se em elementos catalisadores dessa empreitada dos inacianos.

Agindo por meio de uma pedagogia sem armas visíveis, os padres desejavam, com o trabalho missionário no Guairá, dissolver a barbárie ameríndia, resgatá-los das garras do Demônio e integrá-los à civilização. Para tanto, usavam do sistema de jejuns, abstinência, batismo, matrimônio e confissão para purificar o

nativo. A poligamia, a antropofagia, as bebedeiras e a nudez eram exemplos de vícios que precisavam ser extirpados dos indígenas.

Então, que tipo de cristianismo se formou nas reduções do Guairá? A resposta aponta para a seguinte direção: O pe Bartolomeu Melià quando escreve a respeito do reconhecido Leon Cadogan considera que ele pode ser visto como uma síntese totalizante, porque conseguiu em sua vida aquilo que parece ser a formação essencial de um etnólogo: ser um mineralogista, um botânico, um zoólogo, um astrônomo como é o índio e como eram os sábios medievais, artistas, artesãos da ciência e alquimia; além de saber conjugar, graças a sua integração ao sistema de relações interpessoais dos guarani, a síntese que caracteriza a cultura desses indígenas, assimilando-a em sua totalidade sob a forma de uma vivência pessoal: a sua.¹

A experiência na região guairenha possibilitou emanar um cristianismo híbrido onde conviviam elementos da cultura européia com a do ameríndio, não sem conflitos. Um cristianismo que favorecia a circularidade cultural, a ponto do Pe. Antonio Ruiz de Montoya, já no final de vida, distante das reduções guairenhas relembrar a sua experiência missioneira e deixar para um discípulo uma série de lições que refletem uma mentalidade permeada de símbolos assimilados quando em contato com *“el colorido de la*

¹ “El que hace escuchar la palabra”. IN: BASTOS, Augusto Roa. (comp.). *Las Culturas condenadas*. México: Siglo Vinteuno, 1980. p. 58.

selva del Guayrá”, o Espírito Santo “*que se entra por fuerza y le arrebatá, y como águila al polluello le transmonta a la región sublime de la gloria*”; a contemplação que é “*una anchura corriente*”, a memória “*como fuente, porque produce de si el tesoro de cosas que en si retiene*”, o entendimento “*como el arroyo*”, a vontade que se “*forma de esa fuente e ese arroyo*”.O padre que antes havia considerado o Guairá como “*el ultimo rincón del mundo*”, recorda, por volta de 1650, que foi Ignácio Piraycí, um índio da redução de Nossa Senhora do Loreto e novo na fé, quem o ensinou “*en uno solo ato de fe lo que buscaba.*”²

Nas reduções do Guairá, estabeleceu-se um cristianismo em que o missionário que partiu do Colégio de Lima no Peru para conquistar as culturas estrangeiras e acreditava que a conversão se fazia com orações e penitências, via o senhor trabalhar com milagres nas almas e corpos destes cristãos novos, agora retornava convertido, rendido à alteridade do outro.

² MONTROYA. Antonio Ruiz de. *Sílex*.... Op. cit.

IV - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES IMPRESSAS

CORTESÃO, Jaime (org). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. Vol. I

FURLONG, Guillermo S. J. (org.). **Antonio Ruiz de Montoya e su carta a Comental (1645)**. Escritores Coloniales Rioplatenses. Vol. XVII. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1964.

_____ **Tomás Fields S. J. y su "carta al Propósito General" (1601)**. Escritores Coloniales Rioplatenses. Vol. XVII. Buenos Aires: Casa Pardo, 1971.

HERNÁNDEZ, Pablo. **Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús**. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. vol. 1 e 2.

JARQUE, D. Francisco. **Colección de libros raros y culriosos que tratan de América; Ruiz de Montoya en Indias (1608 - 1652)**. Madrid, Victoriano Suárez, 1900.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. Tomo I; (Século XVI - O Estabelecimento).

_____ **Suma histórica da Companhia de Jesus**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

LEONHARD, Carlos (org.). **Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús**. Advert. de Emilio Ravignani e intrud. del P. Carlos Leonhardt. Tomo XIX (1609-1614); Tomo XX (1615-1637). Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser/Universidad de Buenos Aires/Instituto de Investigações Históricas. (Documentos para la Historia Argentina).

LOZANO, Pedro. **Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Prata y Tucumán**. Buenos Aires: 1874. vol III.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. S. J. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Trad. Vernácula: Arnaldo Bruxel. Rev. do texto, apres. e notas: Arthur Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed. 1985.

_____ **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**. Estudio preliminar y notas de Ernesto J. A. Maeder. Rosario: Equipo Difusor de Historia Iberoamericana, 1989.

_____ **Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní**. Introd. e notas de Bartolomeu Melià S.J. Lima: CAAAP/CEPAG/ ESPFL “Antonio Ruiz de Montoya”, 1996.

_____ **Arte de la lengua guarani**. Stuttgartiae: Guilielmi Kohlhammer, 1892.

_____ **Catecismo de la lengva gvarani**. Leipzig: W. Drugulin, 1640.

_____ ***Silex del Divino Amor***. Introd.,
transc. e notas de José Luis Rouillon Arróspide. Lima: PUC/Peru,
1991.

_____ ***Vocabulário de la lengua guaraní***.
Pueblo de Santa Maria la Mayor: 1722.

TECHO, Nicolas del. ***Historia de la Provincia del Paraguay***.
Tomo I.

OBRAS DE REFERÊNCIA

BÍBLIA de Estudos. Belo Horizonte, Editora Atos e Sociedade
Bíblica do Brasil, 2001. (Com Introduções, notas de estudos,
gráficos, mapas e concordância).

GUERRA, Antonio Teixeira. ***Dicionário Geológico-
geomorfológico***. 4ª Ed. Rio de Janeiro. IBGE, 1972.

LE GOFF, Jaques, SCHMITT, Jean-Claude. ***Diccionario Tematico
do Ocidente Medieval***, 2V. Bauru: EDUSC, 2002.

LOYOLA, San Ignácio de. ***Ejercicios Espirituales - Texto
Autografo***. Disponível em < <http://www.jesuitas.es/>> Acesso em:
13 de Fev. 1988.

THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Disponível em
<<http://www.newadvent.org/cathen/>> Acesso em: 13 de Fev.
1988.

ENCICLOPEDIA Cattolica. Firense. G. C. Sarconi, 1958.

ARTIGOS DE PERIÓDICOS

ALMEIDA, Jaime de. A Festa Missioneira. In: **Anais do X Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros.** Santa Rosa: UNIJUÍ, 1992. p. 341-350.

ARDANAZ, Daisy Rípodas. Movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes (1545-1660). IN: **Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina.** Tomo XXIV. Nº 50. Buenos Aires: Facultad de Teología/Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1987. p. 245-275.

BARENDSE, João Adolfo. Preliminares históricos indispensáveis para localização das tribos indígenas na época das reduções jesuíticas em Guairá. IN: **Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros.** Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1977. p. 158-168.

BARRIGA CALLE, Irma. Sobre el discurso jesuita en torno a la muerte presente en la Lima del siglo XVII. IN: **Historica.** Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XIX; Nº 02; 1995. p. 165-195.

BECKER, Ítala Irene Basile. O guarani ao tempo da conquista. In: **Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros: As missões Jesuítico-Guaranis: cultura e sociedade.** Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1988. p. 280-294.

BLASI, Oldemar. As ruínas de Vila Rica do Espírito Santo na antiga Província do Guairá. IN: **Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1977. p. 150-157.

_____ ; LA PLASTINA FILHO, José; PONTES FILHO, Almir. Primeiras notícias sobre a descoberta dos vestígios do provável assentamento do Tambo das minas de ferro na antiga Província do Guairá. IN: **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: PUC/RS, Vol. XV, Nº 01, 1989. p. 235-244.

BOZZANO, Jorge - Los conjuntos jesuiticos de guaraníes In: **Folia Humanística**. Espanha, 1985, 23(269), p. 419-423.

CADOGAN, León. Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. IN: **Boletim**. Nº 227 - Antropologia - 5. São Paulo: Universidade de São Paulo/Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.

CALEFFI GIORGIS, Paula. A identidade atribuída: um estudo da historiografia sobre o índio. IN: **Estudos Leopoldenses - Série História**. Vol. I, Nº 01, 1997. p. 49-64.

CARBONELL DE MASY, Rafael. El Superior de Misiones según la VI Congregación de la Provincia Jesuítica del Paraguay. IN: **Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina**. Tomo XXIV. Nº 50. Buenos Aires: Facultad de Teología/Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1987. p. 229-243.

_____ La contribución de Ruiz de Montoya al desarrollo económico de las reducciones In: **Pesquisas: publicações de história**. Brasil: 1986, (25), p. 133-158.

_____ Las 'reducciones' como estrategia del desarrollo rural, In: **Suplemento antropológico**. Paraguay, 1986, 21(2), p. 41-66.

_____ Técnica y tecnología agrarias apropiadas en las misiones guaraníes. IN: **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: PUC/RS, Vol. XV, Nº 01, 1989. p. 21-47.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. IN: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, Vol. XXXV, 1992. p. 21-74.

CHAMORRO ARGUELO, Graciela C. A cruz e a palavra guarani: extrato de uma teologia ameríndia. IN: **Estudos Leopoldenses - Série História**. Vol. I, Nº 01, 1997. p. 65-91

CLÉRIGO, Manuel Quiroga. La conquista (racionalmente) explicada. In: **Cuadernos Hispanoamericanos**. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1995, (Marzo), Nº 537, p. 144-148.

COLASO, Susana. Los guaraníes: panorama antropológico. IN: **Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina**. Tomo XXIV. Nº 50. Buenos Aires: Facultad de Teología/Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1987. p. 129-142.

DECKMANN, Eliane Cristina Ensaio sobre Etno-História. In: **Estudos Leopoldenses**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Vol. 24; Nº 106; (Setembro/Outubro), 1988. p. 39-45.

_____ O imaginário dos séculos XVI e XVII: suas manifestações e alterações na prática missionária jesuítica. In: **Anais do IX Simpósio Nacional de Estudos Missionários: As missões depois da missão**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1991. p. 124-127.

_____ A política colonial portuguesa e o bandeirismo. In: **Estudos Leopoldenses**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Vol. 24; Nº 104; (Junho/Julho), 1988. p. 53-104.

DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. Retrato da América quando jovem: imagens e representações sobre o Novo Continente entre os séculos XVI e XVIII. In: **Estudos Históricos (América)**. Rio de Janeiro: APDOC, Vol. 05, Nº 09, 1992, p. 03-13.

DOMINGUES, Moacir. A conquista das missões: um enigma histórico. In: **Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência reducional no Sul do Brasil**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1975. p. 61-75.

FAGUNDES, Antonio Augusto. Os jesuítas: Assunção e Guairá IN: **Anais do III Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1979. p. 120-130.

FEBVRE, Lucien. O homem do século XVI. In: **Revista de História**. São Paulo: (Janeiro-Março) Vol. I, Nº I, 1950. p. 03-17.

FLECK, Eliana Cristina, Deckmann. A doença e a morte na religiosidade guarani: elementos para uma história do medo nas reduções jesuítico-guaranis. IN: **Estudos Leopoldenses - Série História**. Vol. I, Nº 01, 1997. p. 07-30.

FLORES, Moacir. Religião indígena: conflito com a apologética dos jesuítas sobre o Cristianismo. In: **Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1983. p. 38-44.

GADELHA, Regina M. d'Aquino F. O guarani: cultura e conflito. In: **Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários: As missões Jesuítico-Guaranis: cultura e sociedade**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1988. p. 67-81.

_____ A presença dos jesuítas no Guairá.
In: **Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros**.
Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco,
1983. p. 80-90.

_____ Montoya e as relações de produção
nas missões. IN: **Anais VI Simpósio Nacional de Estudos
Missionários**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e letras
Dom Bosco, 1985. p.73-83.

GIUCCI, Guillermo. Velhos e Novos Mundos: da conquista da
América ao domínio do espaço cósmico. In: **Estudos Históricos**.
Rio de Janeiro: APDOC, Vol. 04, Nº 07; 1991. p. 03-18.

GORGULHO. Fr. Luís Bertrando; O. P. História e Religião. In:
Revista de História. São Paulo: (Abril-Junho) Vol. XXXVIII, Nº XX,
1969. p. 277-283.

GUTIÉRREZ, Ramón. La evangelización a través de la arquitetura y
el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes. IN: **Teología.
Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad
Católica de Argentina**. Tomo XXIV. Nº 50. Buenos Aires:
Facultad de Teología/Pontificia Universidad Católica de Argentina,
1987. p. 165-174.

HAUBERT, Maxime. Indios y jesuitas en el Paraguay. IN:
Suplemento Antropológico: Revista del Centro de Estudios
Antropológicos. Vol. XXII, Nº 1. Asunción: Universidad Católica,
1987. p. 241-265.

HAUBERT, Maxime. Les réductions guaraníes et la théologie de la
Libération. IN: **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: PUC/RS,
Vol. XV, Nº 01, 1989. p. 07-20.

HERRERO, Beatriz Fernández. Del bárbaro degenerado al buen salvaje: estudio acerca del concepto del indio americano In: **Cuadernos Hispanoamericanos**. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1995, (Febrero), Nº 536, p. 07-18.

JAEGER, Luís Gonzaga, S.J. La Compañía de Jesús en el Antiguo Guairá (1585-1631) – Localización de sus trece reducciones. IN: **Pesquisas: Anuário do Instituto Anchietao de Pesquisa**. Vol. 1. Porto Alegre: Intituto Anchietao de Pesquisas, 1957. p. 93-121.

KERN, Arno Álvares. Arqueologia histórica nas missões guaranis. In: **Anais do IX Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros: As missões depois da missão**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1991. p. 95-102.

_____ O modelo político das missões. In: **Anais do V Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1984. p. 15-25.

_____ O processo histórico platino no século XVII: da aldeia guarany ao povoado missioneiro. IN: **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: PUC/RS, Vol. XI, Nº 01, 1985. p. 23-41.

_____ Problemas teóricos-metodológicos relativos à análise do processo histórico missioneiro In: **Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros: Montoya e as reduções num tempo de fronteiras**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, p. 27-42.

KOSTIANOVSKI, Olinda Massare de. Manifestaciones culturales en las reducciones jesuíticas. In: **Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros: As missões Jesuítico-Guaranis: cultura e sociedade**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1988. p. 82-96.

LANDA, Beatriz S.; NOELLI, Francisco Silva. Tesoro y Vocabulario de Antonio Ruiz de Montoya: fonte primária em detalhe para uma etnoarqueologia guarani. In: **Anais do IX Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros: As missões depois da missão**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1991. p. 212-219.

LAYRENZA, Alicia Juliana Pioli de; REBES, Maria Isabel Artigas de; La cultura guarani y la experiencia misional. In: **Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros: As missões Jesuítico-Guaranis: cultura e sociedade**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1988. p. 219-226.

LIENHARD, Martin. Del padre Montoya a A. Roa Bastos: la pulsión histórica del Paraguay In: **Ibero-Amerikanisches Archiv**, Alemanha, 1987, 13(1), p. 61-75.

MAEDER, Ernesto J. A. Las fuentes de la información sobre las misiones jesuíticas de guaraníes. IN: **Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina**. Tomo XXIV. Nº 50. Buenos Aires: Facultad de Teología/Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1987. p. 143-163.

_____ Analogias y diferencias entre las reducciones guaraníes de franciscanos y jesuitas: un ensayo de evaluación demográfica de sus resultados. IN: **V Jornadas Internacionales – Misiones Jesuíticas : Las misiones jesuítico-guaraníes y el desarrollo regional platense**. Montevideo: 1994. p. 91-109.

MAGNI, Claudia Turra. Guarani: guerreiros. IN: **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: PUC/RS, Vol. XV, Nº 01, 1989. p. 229-233.

MALLMANN, Alfeu Nilson. Comunicação com as missões jesuíticas dos guaranis. In: **Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários: a população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 184-189.

MARTINI, Mónica Patricia. Los guaraníes y los sacramentos: conversión y malas interpretaciones (1537-1767). IN: **Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina**. Tomo XXIV. Nº 50. Buenos Aires: Facultad de Teología/Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1987. p. 175-228.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. A antropofagia e os Guarani. In: **Estudos Leopoldenses**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Vol. 24; Nº 104; (Junho/Julho), 1988. p. 43-51.

_____ O trabalho indígena na América Latina. In: **Estudos Leopoldenses**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Vol. 24; Nº 104; (Junho/Julho), 1988. p. 05-41.

_____ Tempo, festa e espaço na redução guarani. IN: **Estudos Leopoldenses - Série História**. Vol. I, Nº 01, 1997. p. 31-47.

MARTINS, Nestor Torelly. A missão como instrumento da colonização da Ibero-América. In: **Estudos Leopoldenses**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Vol. 24; Nº 106; (Setembro/Outubro), 1988. p. 05-17.

MÉTRAUX, Alfred. Profetas e messias na América do Sul. Trad. Vilma dos Santos C. Monteiro. IN: **Revista da Faculdade de Filosofia da Paraíba**. Paraíba: Faculdade de Filosofia da Paraíba, Vol. I, Nº 03, 1956-58. p. 103-125.

_____. Les hommes-dieux chez les chiriguano et dans l'Amérique du Sud. In: **Revista Del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán**. Tucumán: s.n. 1931.p. 61-96.

MIORIN, Vera M. Favila. Determinação do sítio urbano nas reduções. In: **Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência reducional no Sul do Brasil**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1975. p. 157-166.

PACHECO, Eliezer Moreira. Bibliografia missionária: uma contribuição. In: **Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência reducional no Sul do Brasil**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1975. p. 167-190.

QUEVEDO, Julio R. As missões jesuítico-guaranis nas crônicas dos primeiros conquistadores luso-brasileiros do Rio Grande do Sul. IN: **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: PUC/RS, Vol. XV, Nº 01, 1989. p. 271-284.

RABUSKE, Arthur, S.J. A carta-magna das reduções do Paraguai. In: **Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência reducional no Sul do Brasil**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1975. p. 171-187.

_____. A doutrina de Juli, do Peru, como modelo inicial as reduções do Antigo Paraguai In: **Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência reducional no Sul do Brasil**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1975. p. 10-32.

_____ As assim chamadas “bandeiras” paulistas de 1580-1640 ou busca de um conceito mais adequado delas. In: **Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários: a população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 111-126.

_____ O modelo educacional das reduções jesuíticas guaranis. In: **Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários: a população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 58-79.

RIVERA, Aberto A. Bibliografia sobre misiones jesuíticas (1983-1986). IN: **Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina**. Tomo XXIV. Nº 50. Buenos Aires: Facultad de Teología/Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1987. p. 277-281.

RODRIGUES, Luiz Fernando M. Pedagogia missionária dos jesuítas nas reduções guaranis. In: **Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários: a população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 169-183.

SALA, Dalton. Bandeiras e jesuítas: imagética colonial. In: **Anais do IX Simpósio Nacional de Estudos Missionários: As missões depois da missão**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1991. p. 42-49.

SANTOS, Maria Cristina dos. Jesuítas e índios na sociedade missioneira: uma análise crítica da historiografia. IN: **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: PUC/RS, Vol. XIII, Nº 01, 1987. p. 71-108.

SCHADEN, Egon. A religião guarani e o cristianismo: contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. In: **Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários: a população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 13-37.

_____ Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos. IN: **Revista de Antropologia**. Vol. XII. São Paulo: 1965.

_____ A religião guarani e o cristianismo. IN: **Revista de Antropologia**, Vol. 25, São Paulo: 1982. p. 01-24.

SCHALLENBERGER, Erneldo. Conflitos coloniais e as missões: uma avaliação das estruturas sócio-econômicas do Paraguai (séculos XVI e XVII). IN: **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: PUC/RS, Vol. X, Nº 02, 1984. p. 69-91.

_____ Franciscanos e jesuítas no processo missionário platino: a pedagogia catequética e a redução cultural. IN: **Estudos Ibero-Americanos**. Vol. XV, Nº 1. Porto Alegre: PUC/RS, 1989. p. 93-110.

_____ Missões jesuíticas e escravidão indígena. In: **Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários: As missões Jesuítico-Guaranis: cultura e sociedade**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1988. p. 142-162.

_____ Missões no Guairá. In: **Nicolau**. Curitiba, PR: Secretaria do Estado da Cultura, Ano XI; Nº 60; 1997. p. 08-11.

_____ Povos índios e identidade nacional: o projeto missionário jesuítico e a política integradora de pombal. In: **Anais do XIX Simpósio Nacional de Estudos Missionários: As missões depois da missão**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1991. p. 17-28.

SCHWADE, Egídio. Organização social, política e econômica das missões. In: **Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência reducional no Sul do Brasil**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1975. p. 39-50.

SOARES, André Luís R. O sistema de parentesco guarani: uma apresentação dos termos presentes no Tesoro, de Montoya. In: **Anais do IX Simpósio Nacional de Estudos Missionários: As missões depois da missão**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1991. p. 190-211.

SOARES, Luiz Eduardo. Hermenêutica e ciências humanas. In: **Estudos Históricos (Caminhos da Historiografia)**. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, Nº 01, 1988. p. 100-142.

SOIHET, Rachel. O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. In: **Estudos Históricos (América)**. Rio de Janeiro: APDOC, Vol. 05, Nº 09, 1992, p. 44-59.

SOUZA, José Otávio Catafesto. Uma análise do discurso missionário: o caso da 'indolência' e 'imprevidência' dos guaranis. In: **Anais do VIII Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1989. p. 103-123.

STELLA, Jorge Bertolaso. "Religião e História". In: **Revista de História**. São Paulo: (Abril-Junho) Vol. XXXVIII, Nº XX, 1969. p. 257-275.

STEYER, Walter O. Yvy Marã'Ey – Terra sem Mal. In: **Estudos Leopoldenses**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Vol. 24; N° 106; (Setembro/Outubro), 1988. p. 19-38.

STORNI, Hugo. Bibliografia rioplatense. IN: **Archivum Historicum Societatis Iesu**. Vol. XLII; N° 83. Roma: 1973. p. 185-197.

SUBIRATS, Eduardo. De la polemica humana en torno a la conquista. In: **Estudios: Filosofia, História, Letras**. México, DF: ITAM, 1992, N° 30, p. 27-37.

_____ Tres visiones de America. In: **Estudios: Filosofia, História, Letras**. México; DF. ITAM, 1995, N° 42, p. 07-14.

SUSNIK, Branislava. La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas In: **Suplemento antropológico**. Asunción: 1984, 19(2), p. 07-17.

_____ Características etno-socio-culturales de los aborígenes del Paraguay en el siglo XVI. IN: **História Paraguaya: Anuário de la Academia Paraguaya de la Historia**. Vol. XXIV, Asunción: 1987. p. 81-103. (Exposición pronunciada el 29 de julio de 1987, en las III Jornadas de Historia).

_____ La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas. IN: **Suplemento Anptropológico**. Vol. XXI, N° 1. Asunción: 1987.

TESCHAUER, Carlos - Vida e obras do preclaro Pe. Ruiz de Montoya, S.J., apóstolo do Guayrá e do Tape In: **Pesquisas: publicações de história**. Brasil, 1980, (19), p. 01- 268.

VAINFAS, Ronaldo. A problemática das mentalidades e a inquisição no Brasil colonial. In: **Estudos Históricos (Caminhos da Historiografia)**. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, N° 01, 1988. p. 167-175.

_____ Idolatrias e milenarismos: resistência indígena nas Américas In: **Estudos Históricos (América)**. Rio de Janeiro: APDOC, Vol. 05, Nº 09, 1992, p. 29-43.

LIVROS

ABOU, Sélim. **La “República” Jesuítica de los Guaraníes (1609-1768) y su herencia**. Buenos Aires: Manrique Zago Ediciones, s/d. p.12

ADAS, Melhem. **Panorama Geográfico do Brasil**. São Paulo, Moderna, 1980.

ARMANI, Alberto. **Ciudad de Dios y Ciudad del Sol: el “Estado” jesuíta de los guaraníes (1609 - 1768)**. México - DF, Fondo de Cult. Económica, 1982.

ASTRAIN, Antonio, S.J. **Jesuitas, guaraníes y encomenderos**. Asunción: CEPAG, 1995.

AYOADE. J. O. **Introdução à Climatologia para os Trópicos**. São Paulo. Difel, 1986.

AZARA, Félix. **Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata (comienzos del siglo XIX)**, Buenos Aires, 1943.

BARRETO, Abeillard. **Bibliografia sul-riograndense: a contribuição portuguesa e estrangeira para o conhecimento e a integração do Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Conselho federal de Cultura, 1973-1976.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

- _____ **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- BRAND, Antonio. Se os Ñanderu conseguirem falar novamente com Deus... – Kaiowá: a construção de uma história oral. IN: SIDEKUN, Antonio (org). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997. p. 145-157.
- BRUXEL, Arnaldo. **Os Trinta Povos Guarani**. 2 ed. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1987.
- BURDA, Janete. **Missões Guarani: a saga da República Guarani**. Curitiba: Livraria do Chain Editora. 2001.
- BURGUIÈRE, André. A antropologia histórica. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p 125-152.
- CALEFFI GIORGIS, Paula. A história no mito: proposta metodológica. IN: SIDEKUN, Antonio (org). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997. p. 15-23.
- CARDOZO, Ramón I. **La antigua Provincia de Guairá y la Villa Rica del Espíritu Santo**. Buenos Aires: Jesús Menedez, 1938.
- CASCUDO, Luis da Camara. **Superstição no Brasil**. Belo Horizonte – São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1985.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. **Os lavradores de almas**. São Paulo: USP, Dissertação de Mestrado. 1994.
- CHAMORRO ARGUELO, Graciela C. **Kurusu ñe'ëngatu: palabras que la historia no podría olvidar**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos – Universidad Católica/Instituto Ecuménico de Posgrado de la Escuela Superior de Teología/Consejo de Misión entre Indios, 1995.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990.

_____ **A sociedade contra o estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CORTESÃO, Jaime. A Província do Paraguai: origens; antecedentes portugueses; fundação, progresso e têrmo. IN: **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. Vol. I. p. 63-85.

_____ **Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil**. Rio de Janeiro: M.E.C., 1958.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) Introdução a uma história indígena. IN: **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP, 1992. p. 12-26.

DALCIN, Ignacio. **Em busca de uma "terra sem males": as reduções jesuíticas guaranis - evangelização e catequese nos Sete Povos das Missões**. Porto Alegre: Edições EST/Palmarinca, 1993.

DAMO, Jandir. **Guayrá, no antigo Paraguay: uma história de índios, colonos e missionários**. São Leopoldo: UNISINOS. Dissertação de Mestrado. 1992.

DARTON, Robert. **O Grande Massacre de Gatos**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DAVIDOFF, Carlos Henrique. **Bandeirismo: verso e reverso**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

DIAS, J.S. da Silva. **Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

DUBY, Georges. As atitudes mentais. IN: **Guerreiros e Camponeses**. Lisboa: Editorial Estarpa Ltda, 1978. p. 61-86.

DUPRONT, Alphonse. Antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre (dir.) **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 83-105.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. São Paulo, Cultrix-Edusp, 1988.

ELIADE, Mircea (org.). **Metodologia de la História de las Religiones**. Barcelona-Buenos Aires-México: Ed. Paidós, 1986.

_____ **O Sagrado e o Profano - A Essência das Religiões**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.

ESTERMAN, Josef. Apu Taytayku: implicaciones teológicas del pensamiento andino. IN: SIDEKUN, Antonio (org). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997. p. 37-59.

FLÔRES, Lucio. O imaginário religioso Terena. IN: SIDEKUN, Antonio (org). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997. p. 159-161.

FLORESCANO, Enrique. La conquista y la elaboración de un nuevo discurso histórico. In: **Memória mexicana**. México: Fondo de Cultura Económico, 1994.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. El imaginario (religioso) indígena como desafío a la investigación filosófica en América Latina. IN: SIDEKUN, Antonio (org). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997. p. 09-14.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 de Dezembro de 1970. Trad. Laura F. de Almeida de Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GADELHA, Regina M. d'Aquino F. **As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio econômicas coloniais do Paraguai (século XVI e XVII)**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GEERTZ, Clifford. Religion as a cultural system. IN: BANTON, Michael (org.). **Anthropological approaches to the study of religion**. London: Tavistock, 1966. p. 01-46.

_____ **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1978.

GINSBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário In: **Mitos, emblemas e sinais**. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____ **História Noturna: decifrando o sabá**. Trad. Nilson M. Lozada. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

GONÇALVES, Rodolfo Frank. **Filhos de São Francisco e índios: a ação missionária dos capuchinhos Trentinos na noroeste paulista (1890 - 1920)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Ciências e Letras de Assis - UNESP. Assis: 1997.

GRUZINSKI, Serge. A conquista do México e A conquista do Peru. In: *História do Novo Mundo*. Editora EDUSP, 1997.

_____ **El Poder Sin Límites - cuatro respuestas indígenas a la dominación española**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.

_____ **La Guerra de las Imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____ **La Colonisation de l'Imaginaire**. Paris: Gallimard, 1988.

_____; QUEIJA, Berta Ares (coord.). **Entre Dos Mundos - Fronteras Culturales y Agentes Mediadores**. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1997.

HARTOG, François. **Le Miroir D'Hérodote - Essai sur la Répresentation de l'Autre**. Paris: Gallimard, 1980.

HAUBERT, Maxime. **Índios e jesuítas no tempo das missões**. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. (A vida cotidiana).

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 19^a. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora SA, 1987.

_____ **Visão do Paraíso**. 2^a. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional-Edusp, 1969.

JAEGER, Luís Gonzaga, S.J. **A família guaraní cristianizada**. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1937.

JULIA, Dominique. História religiosa. In: LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre (dir.) **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 106-131.

KARNAL, Leandro. **Formas de representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI**. São Paulo: USP, Tese de Doutorado. 1994.

KERN, Arno Álvares. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KOK, Maria da Glória Porto. **Os vivos e os mortos no Brasil Colonial - da antropofagia à água do batismo**. São Paulo: USP, Dissertação de Mestrado. 1993.

LANGE, Protásio Paulo. **O guarani-missioneiro sob o domínio colonial luso (1750-1822): o processo de reelaboração sócio-cultural**. Assis: 1998. (Texto Mimeo).

LEFEBVRE, Henri. **La Presencia y la Ausencia -Contribuicion a la Teoria de las Representaciones**. México: FCE, 1983.

LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre (dir.) **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 68-83.

_____, NORA, Pierre (dir.) **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

_____, **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

_____ Os sonhos na cultura medieval e na psicologia coletiva do ocidente medieval. IN: **Para um novo conceito de Idade média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente**. Lisboa: Estampa, 1980 p. 281-288.

LEINS, V. e AMARAL, S.E. **Geologia Geral**. 7^a ed. São Paulo, Nacional, 1978.

LEÓN, Antonio Ybot. **La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la impresa de Indias**. Barcelona: Salvat Editores S.A./Imprenta Hispano-Americana: 1954.

LIMA, Luis Felipe Silvério. **Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: 2002.

LOWIE, Robert. **Histoire de l'ethnologie**. Paris: 1938.

LUGON, Clovis. **A República "comunista" dos guaranis: 1610-1768**. Trad. Álvaro Cabral; 3a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MALATIAN. Maria Terza. **Os Cruzados do Império**. São Paulo: Contexto. 1990.

MALUENDA, René. **Antropologia religiosa de las misiones jesuíticas en el Paraguay**. Paris: 1968.

MANDROU, Robert. Mentalidades, psicologías coletivas, historia cultural. In: **Francia en los siglos XVII y XVIII**. Barcelona: Labor, 1973. p 197-329.

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa guarani. IN: MARZAL, Manuel (coord.). **O rosto índio de Deus**. Tomo I; Série VII – Desafios da Religião do Povo; Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes, 1989.

_____ En busca de una teología indígena (a partir de una experiencia guaraní). IN: SIDEKUN, Antonio (org). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997. p. 125-143.

_____ **El Guaraní Conquistado y Reduzido: ensayos de etnohistoria**. 3ª Ed. Asunción: CEADUC, 1993.

_____ **El Guaraní: experiencia religiosa**. Asunción: CEPAG, 1991.

_____ **El Paraguay Inventado**. Asunción: CEPAG, 1997.

_____ El que hace escuchar la palabra. IN: BASTOS, Augusto Roa. (comp.). **Las Culturas condenadas**. México: Siglo Veintiuno, 1980. p. 56-61.

_____; MUNZEL, Christine. **Las Culturas Condenadas**. México: 1980.

_____; NAGEL, Liane Maria. **Guaraníes y jesuitas en tiempo de misiones: una bibliografía** didáctica. Santo Ângelo: URI/Centro de Cultura Missioneira, 1995.

_____ **O guarani: uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: Fundames/Centro de Cultura Missioneira, 1987.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-guarani**. Pref., trad. e notas Estevão Pinto. Apres. Egon Schaden. 2ª Ed. São Paulo: Editora Nacional/EDUSP, 1979.

MONTEIRO, John Manuel. Os guarani e a história do Brasil meridional. Séculos XVI - XVII. IN: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP, 1992. p. 475-498.

_____ **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Editora Ática, 1983.

MONTSERRAT, Ruth Maria Fonini. Línguas indígenas no Brasil. IN: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi.(org.). **Índios no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC; 1998. p. 93-104.

MOURA, Ana Maria da Silva. **Jesuítas e colonização do Brasil no século XVI: expressões culturais e missionarismo**. São Paulo: USP, Tese de Doutorado. 1995.

NECKER, Louis. **Índios Guaraníes y chamanes franciscanos: las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)**. Prefacio de Magnus Mörner. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1990.

NEVES, Luiz Baêta Neves. **Os soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NIMUENDAJU, Kurt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião do apopokuva-guarani**. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1987.

NOGUEIRA, Batista Caetano de Almeida. **Vocabulário das palavras guaranis usadas pelo traductor da "Conquista Espiritual" do Padre A. Ruiz de Montoya. 1879 - 1880**. Rio de Janeiro, Typ de G. Leuzinger & Filhos, 1879.

- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- NORIEGA, Sergio Ortega (et alii). **El Placer de pecar & el Afán de Normar**. México: Ed. Joaquín Mortiz, 1988.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: Edusp, 1993.
- O'DEA, Thomas F. **Sociologia da religião**. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1969.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Terra à vista: discurso do confronto - velho e novo mundo**. São Paulo: Cortez, Campinas: Unicamp, 1990.
- PALACIOS, Silvio. ZOFFOLI, Ena. **Gloria y Tragédia de la Misiones Guaraníes: História de las reducciones jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Rio de la Prata**. Bilbao: Ediciones Mensajero. S/d.
- PRANDI, José R. **Catolicismo e Família**. São Paulo: Cadernos CEBRAP, 21, 1975.
- POPESCU, Oreste. **El sistema económico en las misiones jesuíticas**. Bahía Blanca: Editorial "Pampa-Mar": 1952
- QUEVEDO, Julio. **Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata**. Bauru: EDUSC, 2000.
- RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- REZENDE, Maria Leonia Chaves de. **Visões da Conquista: verso e reverso (as missões jesuíticas nos séculos XVI/XVII)**. (Dissertação de Mestrado). Campinas, 1993.

- ROSO DE LUNA, Mario. **O simbolismo das religiões**. Trad. J. E. Smith Caldas. São Paulo: Siciliano, 1990.
- SAHLINS, Marschall. **Ilhas da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- SCHADEN, Egon. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etno- sociológico**. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura/Serviço de Documentação, 1959.
- _____ **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. (1ª Ed. 1954) 3ª Ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. **Missões jesuíticas no Guairá: a defesa do índio no processo da colonização do Prata**. Porto Alegre: PUC-RS. Dissertação de Mestrado. 1986.
- SIDEKUN, Antonio. O pensamento indígena: uma história de excluídos. IN: SIDEKUN, Antonio (org). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997. p. 189-191.
- SOUSA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- STRAHLER, A. N. **Geografia Física**. 3ª ed. Barcelona, Omega, 1977.
- SUESS, Paulo. Reconhecimento e protagonismo: apontamentos em defesa do projeto histórico dos outros. IN: SIDEKUN, Antonio (org). **O imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997. p. 25-35.
- SUSNIK, Branislava. **Aproximación a las creencias de indígenas**. Los aborígenes del Paraguay VI. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1984-5.
- _____ **Cultura religiosa. Ambito americano**. Vol. I. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1989.

- _____ **El indio colonial del Paraguay - el Guaraní colonial.** Asunción: Museo Etnológico “Andrés Barbero”, 1965. t.1.
- _____ Religión y religiosidad en los antiguos pueblos guaraníes. IN: **La religiosidad popular paraguaya: aproximación a los valores del pueblo.** Asunción: Ed. Loyola, 1981. p. 143-50.
- THEODORO, Janice. A América desenhada pelos cronistas. In: **América Barroca: tema e variações.** São Paulo: Editora Nova Fronteira/EDUSP, 1992.
- THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII.** Trad. Denise Bottmann e Tomás Rosa Buena. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América .** São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____ **As morais da História.** Lisboa: Publicações Europa-América Ltda, 1991
- _____ **Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural.** México: Ed. Júcar, 1988.
- TORMO SANZ, Leandro; ROMÁN BLANCO, Ricardo. **Montoya y su lucha por la libertad de los indios: batalla del M'bororé.** São Paulo: Enveloart, 1989.
- TORRES, Dionisio Gonzalez. **Cultura Guaraní.** Asunción: Editora Litocolor, 1987.
- UNESCO/ICOMOS. **Las misiones jesuíticas del Guayrá.** Buenos Aires: Manrique Zago Ediciones, 1993.
- URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. IN: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras/FAPESP/SMC, 1992. p. 87-92.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

VILLALTA, Blanco. **Montoya: apóstol de los guaraníes**. Buenos Aires: Guillermo Kraft Limitada, 1954.

ZAMBRANO. M. **Os sonhos e o tempo**. Lisboa, Relógio D'Água, 1994.