

**O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o *glorioso martírio* do venerável padre Roque González nas *tierras de Ñezú*.**

**PAULO ROGÉRIO MELO DE OLIVEIRA**

**O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o  
*glorioso martírio do venerável padre Roque González nas terras de Ñezú.***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em história, sob a orientação da professora doutora Suzana Bleil.

PORTO ALEGRE  
2010

## RESUMO

A tese tem como tema o encontro entre jesuítas e guarani e a morte do padre jesuíta Roque González de Santa Cruz em 1628, na redução de Todos os Santos de Caaró. De acordo com as narrativas jesuíticas a morte foi tramada pelo pajé e cacique Ñezú, que desejava exterminar os missionários do Uruguai. Roque González e Ñezú são as personagens centrais, e os fios condutores, dessa investigação que se inicia nos primeiros anos das reduções jesuíticas na Província Jesuítica do Paraguai e se estende aos dias atuais com o turismo histórico e religioso na região missioneira do Rio Grande do Sul. Os marcos da narrativa giram em torno dos eventos ligados a figura de Roque González: eventos missionários, historiográficos, hagiográficos, comemorativos, religiosos e turísticos. De maneira geral, trabalho com a evangelização no Paraguai, com ênfase no encontro entre índios e jesuítas e, circunstancialmente, com as apropriações dessa experiência no presente, visando o turismo e a construção de identidades regionais. Neste quadro mais geral, focalizo as tensões entre os pajés, os caciques e os missionários, e a morte do padre Roque. Trabalho com a hipótese de que a morte do padre representou o ato radical de uma tensão entre universos radicalmente diferentes. O colonialismo aproximou, chocou e fundiu os universos indígena e jesuítico. Nesse contexto, missionários, caciques e pajés se enfrentaram em disputas de poder pelo controle da comunicação com o sagrado. As cartas e crônicas jesuíticas, minhas pontes de acesso ao passado, são estudadas como monumentos daqueles tempos, com o propósito de problematizar sua função, suas condições de produção e sua apropriação pela historiografia jesuítica. O trabalho desdobra-se na busca da trajetória póstuma de Roque González e de Ñezú. Persigo os rastros dessas personagens na historiografia e nas hagiografias sobre o padre Roque. A canonização de Roque González e o esquecimento e /ou demonização de Ñezú são os eixos que orientam a interpretação.

## RESUMÉ

La thèse traite de la rencontre entre les jésuites et les Guarani et la mort du père jésuite Roque Gonzalez de Santa Cruz en 1628, la réduction de toutes Caaró Saints. Selon les

réécrits des Jésuites de mort a été tissée par le chaman et le chef de Nezu, qui voulait exterminer les missionnaires en Uruguay. Roque González Nezu et sont les personnages centraux, et les fils, cette recherche commence dans les premières années des missions jésuites de la province jésuite du Paraguay et s'étend jusqu'à nos jours avec l'historique et religieuse missionnaire dans la région de Rio Grande do Sul . Les repères du récit tourne autour des événements liés à la figure de Roque González: missionnaires événements, historiographique, hagiographique célébrations, religieux et le tourisme. En général, le travail et de l'évangélisation au Paraguay, en mettant l'accent sur la rencontre entre les Indiens et les missionnaires et, conjonctuellement, à l'appropriation de l'expérience dans ce, en ciblant les secteurs du tourisme et la construction des identités régionales. Dans ce contexte plus large, je me concentre sur les tensions entre les chamans, les chefs et les missionnaires, et la mort du Père Roque. Travailler avec l'hypothèse que la mort du prêtre représenté l'acte radical d'une tension entre des univers radicalement différents. Le colonialisme est venu, choqué et fusionne les mondes autochtones et des jésuites. Dans ce contexte, les missionnaires, les chefs et hommes-médecine se faisaient face Dans les luttes de pouvoir pour le contrôle de la Communications avec le sacré. es lettres des jésuites et des essais, mon ponts d'accès au passé, sont étudiés comme des monuments de l'époque, afin de problématiser leur travail, leurs conditions de production et son appropriation par l'historiographie jésuite. Le travail se déroule dans le chemin de recherche González posthume Roque et Nezu. Je chasse les traces de ces caractères dans l'historiographie et l'hagiographie sur le Père Roque. La canonisation de Roque Gonzalez et de négligence et / ou de la diabolisation des Nezu sont les axes qui guident l'interprétation.

## **ABSTRACT**

The thesis deals with the encounter between the Jesuits and Guarani and the death of Jesuit Father Roque González de Santa Cruz in 1628, the reduction of All Saints Caaró. According to the Jesuit narratives death was woven by the shaman and chief Nezu, who wanted to exterminate the missionaries in Uruguay. Roque González Nezu and are the central characters, and the wires, this research begins in the early years of the Jesuit

missions in the Jesuit Province of Paraguay and extends to the present day with the historic and religious missionary in the region of Rio Grande do Sul . The landmarks of the narrative revolve around the events connected with the figure of Roque González: events missionaries, historiographical, hagiographic celebrations, religious and tourism. In general, work and evangelization in Paraguay, with emphasis on the encounter between Indians and missionaries and, circumstantially, to the appropriation of experience in this, targeting the tourism and construction of regional identities. In this broader context, I focus on the tensions between the shamans, the chiefs and the missionaries, and the death of Father Roque. Working with the hypothesis that the death of the priest represented the radical act of a tension between radically different universes. Colonialism came, shocked and merged the worlds indigenous and Jesuit. In this context, missionaries, chiefs and medicine men faced each other in power struggles for control of communication with the sacred. The Jesuit letters and essays, my access bridges to the past, are studied as monuments of those times, in order to problematize their work, their production conditions and its appropriation by the Jesuit historiography. The work unfolds in the search path posthumous Roque González and Nezu. I chase the traces of these characters in the historiography and hagiography on Father Roque. The canonization of Roque Gonzalez and neglect and / or demonization of Nezu are the axes that guide the interpretation.

## SUMÁRIO

<b>Agradecimentos</b> .....	<b>I</b>
<b>Introdução</b> .....	<b>1</b>
O historiador, o santo, o feiticeiro e o tempo: notas sobre um diálogo “impróprio”.....	<b>1</b>
Caaró: o futuro do passado.....	<b>10</b>
O encontro colonial.....	<b>33</b>
A Ponte.....	<b>41</b>

## PRIMEIRA PARTE

<b>I. <i>Porque a escrita fica e dá testemunho: Correspondência Epistolar e Etnografia Jesuítica</i></b> .....	<b>47</b>
Clio na companhia de Jesus: os padres historiadores e os usos da documentação jesuítica.....	<b>49</b>
Um Estilo Jesuítico de Escrita da História.....	<b>90</b>
Forma, função e vivências da conversão nas cartas jesuíticas.....	<b>95</b>
Letras edificantes e letras informativas: a imagem externa e a ordem interna da Companhia.....	<b>112</b>
O Outro das Narrativas Jesuíticas.....	<b>123</b>
Escrita e Tradução: a invenção do guarani nas narrativas epistolares jesuítas.....	<b>132</b>
A Escrita e a Conquista.....	<b>132</b>
Tradução e Invenção.....	<b>136</b>
Narrativas de Fronteira e a Retórica da Alteridade.....	<b>140</b>

## SEGUNDA PARTE

<b>II. A Margem Cristã</b> .....	<b>149</b>
<i>A Árvore Inaciana</i> ou o <i>nosso modo de proceder</i> .....	<b>151</b>
A Província Jesuítica do Paraguai: <i>último rincón del globo</i> .....	<b>161</b>
“de Leones se han vuelto em corderos”: os combates dos inacianos contra os costumes indígenas.....	<b>181</b>
Das selvas às reduções.....	<b>185</b>
A redução do espaço: mapeamento e (re)nomeação da margem indígena.....	<b>290</b>

## TERCEIRA PARTE

<b>III. A Margem Indígena</b> .....	<b>194</b>
Arqueologia de um estereótipo.....	<b>195</b>
Ñandé Rekó.....	<b>201</b>
A terra sem mal e o messianismo guarani.....	<b>207</b>
Indígenas e espanhóis nos primeiros tempos da conquista do Paraguai.....	<b>219</b>
A “resistência indígena” à dominação colonial.....	<b>230</b>

A lógica do conflito: as revoltas indígenas.....	234
Os caciques: poder e nobreza entre os guarani.....	242
Os caciques e a evangelização ou a Conquista Espiritual vista pelos Índios..	255
Arapizandú: o cacique que negocia.....	258
<i>No Pases Adelante</i> : a recusa.....	259
Martin Guaicurú: da desconfiança a aceitação.....	261
Os Pajés.....	270
Os pajés, os caciques e a evangelização.....	276
Embusteiros e mestres da mentira.....	284
A vassalagem diabólica no Paraguai.....	291
Conflitos entre caciques e pajés: para além da antropologia política.....	299
Ruiz de Montoya na cova dos leões.....	306
Ñezú, o cacique/ <i>hechicero</i> do Yjuí.....	311
A rebelião de Ñezú: em defesa de <i>su antiguo modo de vida</i> .....	316
A reação colonialista contra os <i>parricidas</i> .....	336
A trama demoníaca: a apostasia de Potiravá ou a retórica de Ferrufino?.....	339

#### QUARTA PARTE

<b>IV. A Virgem Conquistadora: Uma Ponte Entre Dois Mundos.....</b>	<b>346</b>
Nossa Senhora Conquistadora e os sentidos da Conquista da América.....	347
A guaranização da Virgem.....	368

#### QUINTA PARTE

<b>V. A Vida Póstuma de Roque González.....</b>	<b>376</b>
Santuário de Caaró: a construção de um espaço de devoção.....	377
O longo percurso do <i>venerável</i> coração.....	387
O processo ordinário e os testemunhos.....	392
A santificação do <i>mártir</i> .....	397
As relíquias.....	410
Os milagres de Roque González.....	415

#### SEXTA PARTE

<b>VI. Roque González: entre a história e a hagiografia.....</b>	<b>421</b>
Hagiografias históricas.....	422
O Modelo Narrativo.....	429
O Primeiro Apóstolo do Rio Grande do Sul: Roque González, segundo Carlos Teschauer.....	431
<i>Alma de eleição</i> : da infância casta ao apostolado entre os índios.....	434
A criação do modelo das reduções e a exploração e fundação das missões do Rio Grande do Sul.....	436
O Padre Venerável e o <i>Pajé Soberbo e Sensual!</i> .....	439
O Homem Providencial: Roque González por José María Blanco.....	442
Gonzaga Jaeger e o <i>mártir</i> riograndense.....	448

<i>A Fidalga Flor de Assunção</i> .....	450
O retiro no <i>deserto</i> .....	452
<i>O campo preferido por sua ilimitada caridade</i> .....	456
Hagiografias populares.....	462
<b>Epílogo</b> .....	467
Da Epopéia ao Tribunal da História.....	469
<b>Considerações Finais</b> .....	484
<b>Referências</b> .....	498



## **Agradecimentos.**

A escrita da história, ou o texto de uma tese, mistura-se com a escrita ou o texto de uma vida. A escrita da vida é tecida com laços de afeto, com palavras de amor, com frases de amizade, companheirismo, com a conjugação do verbo confiança. E isso não se faz sozinho. A escrita da tese não é solitária. O equilíbrio da escrita, a delicadeza no trato com o outro do passado, acredito, vem das formas como cultivamos nossos afetos, vem do aprendizado da escuta.

Agradeço a todos que, de uma maneira ou de outra, contribuíam para a escrita desse trabalho.

Agradeço a minha orientadora Susana Bleil de Souza pela confiança demonstrada desde o começo. Agradeço pelo apoio, compreensão e pelas leituras pontuais que me fizeram refazer e melhorar este texto.

Agradeço à Eliane Deckmann Fleck e ao Eduardo Neumann pelas críticas certeiras e indicações valiosas que transformaram o texto titubeante da qualificação numa idéia mais clara.

Agradeço a todos os amigos e colegas de profissão, companheiros de bar e de livros, que me acompanham nestes questionamentos, e de várias formas me ajudaram a enfrentá-los.

Sou muito grato aos meus Grandes amigos Luciana e Aldonei (e a pequena Sofia), pela amizade sincera, pelas leituras, pelas conversas cultas, mas também ordinárias, sobre futebol, política, história, cachorros, etc. De diferentes maneiras, estiveram sempre presentes ao longo da elaboração deste trabalho.

Agradeço ao Emerson e a Nadi pela amizade, pela disponibilidade, pelo bom humor e a companhia sempre muito agradável. Emerson foi sempre um amigo preocupado e um interlocutor inteligente.

Ao amigo Felipe Falcão pelo apoio inesquecível em momentos difíceis, pelas conversas impagáveis em momentos alegres e pelas reflexões sempre refinadas.

Agradeço a dona Iva e seu Beto, meus queridos sogros, pela presença, pelo exemplo, por tudo.

Agradeço ao Instituto Anchietano pela confiança e pela disponibilidade dos funcionários.

Agradeço ao padre e historiador José María Blanco pelo extraordinário trabalho de pesquisa que resultou na compilação dos principais documentos sobre as mortes dos padres Roque, Alonso e Juan. Sem o prestimoso trabalho do padre Blanco não teria a menor possibilidade de desenvolver este trabalho.

Um agradecimento mais do que especial à Vivian, minha companheira que me faz crescer, namorada, leitora exigente e amiga. Sua integridade, generosidade e dedicação me incentivaram de muitas maneiras na realização deste trabalho. Partilhamos questionamentos e angústias sobre a pesquisa, a escrita da história e a história ensinada. Sem sua ajuda e incentivo não teria conseguido terminar este trabalho.

Este texto, para além das formalidades e regras acadêmicas que exigem um trabalho desta natureza, é também o espaço de um exercício do prazer do texto, do prazer de jogar com as palavras, de reunir temas e reflexões cultivados ao longo dos anos, como leitor e professor de história. O prazer de passear pelas obras e de conversar com os escritores que me acompanham desde a adolescência. O prazer quase herético de ver Nietzsche e Marx citados incidentalmente numa mesma página! Afinal, minhas afinidades eletivas.

Escrever este texto foi como que desenhar um memorial da minha trajetória intelectual, desde as primeiras descobertas com a história denúncia de Galeano e a antropologia política de Pierre Clastres, obras e autores que me despertaram para o estudo da história e da América, até as novas descobertas, que me levaram para outros caminhos e novas reflexões. Reuní-los todos neste trabalho foi como reunir velhos amigos, de épocas diferentes da vida, e fazer uma balanço de nossas idéias, reavaliar o que pensávamos. É com este espírito que exercito a crítica historiográfica. A dívida intelectual é impagável. Agradeço, apenas, a todos eles. E se não soar demasiado pretensioso, os homenageio.

Escrever esta tese me fez redescobrir o valor e a utilidade da história. Não sou um historiador em paz com o meu ofício. Desconfio das pretensões dos historiadores e me questiono sobre a relevância da história acadêmica para o mundo em que vivemos. Não conseguiria escrever se não estive seguro do seu valor. Este texto é uma procura por tudo isso, é um pensar e repensar a história e uma procura pelo sentido da minha profissão. As

palavras do mestre Marc Bloch e as críticas demolidoras de Nietzsche ao conhecimento histórico ecoam por estas páginas.

Dedico este trabalho, com amor e uma saudade imensa, à memória de minha Mãe e de meu Pai.

## Notas para leitura.

1. Utilizo paralelamente a primeira pessoa do singular e a primeira do plural. Optei por usar as duas fórmulas ao mesmo tempo para distinguir as minhas posições pessoais daquelas que compartilho com determinados autores e com a comunidade de historiadores.
2. Procurei, sempre que possível, consultar diretamente as fontes. A disponibilidade de algumas obras raras em Bibliotecas Virtuais facilitou muito o trabalho.
3. Destaco em itálico as citações e expressões retiradas das fontes jesuíticas e da historiografia jesuítica.
4. O título, ao mesmo tempo em que define os temas da tese, é uma contagem de palavras e expressões, destacadas em itálico, retiradas das correspondências dos jesuítas sobre o *martírio* do padre Roque González. Os dois temas reunidos no título – o encontro entre os guarani e os jesuítas e a morte de Roque González – são os eixos em torno dos quais o texto foi construído.

*Distraídos venceremos.*

**Paulo Leminski.**

## INTRODUÇÃO

### **O historiador, o santo, o feiticeiro e o tempo: notas sobre um diálogo “impróprio”.**

#### **O Outro**

Como decifrar pictogramas de há dez mil  
anos  
se nem sei decifrar  
minha escrita interior?

Interrogo signos dúbios  
e suas variações caleidoscópicas  
a cada segundo de observação

A verdade essencial  
é o desconhecido que me habita  
e a cada amanhecer me dá um soco.

Por ele sou também observado  
com ironia, desprezo, incompreensão

E assim vivemos, se ao confronto se  
chama viver,  
unidos, impossibilitados de desligamento,  
acomodados, adversos,  
roídos de infernal curiosidade.

**Carlos Drummond de Andrade** – Corpo,  
novos poemas.<sup>1</sup>

15 de novembro de 1628. Padre Roque González de Santa Cruz<sup>2</sup> havia fundado a redução de *Todos los Santos del Caaró* há 15 dias. Como de costume, nesta tomada simbólica do território que é a fundação de uma redução, ergueu uma cruz e batizou três crianças. A redução de Caaró nasceu da soma dos esforços e vontades dos caciques do Ijuí

---

<sup>1</sup> É com estes versos do poeta maior, como moderadores de minhas pretensões em relação ao conhecimento histórico, que me dirijo ao passado, este outro desconhecido e intempestivo que habita uma dimensão mnemônica do presente.

<sup>2</sup> Roque González de Santa Cruz, jesuíta criollo nascido em Assunção em 1576 e morto em 15 de novembro de 1628 em Caaró.

e do padre Roque, que desde fevereiro de 1627 estava na função de superior do Uruguai.<sup>3</sup> Neste dia, padre Roque escreveu um bilhete ao padre Romero, que estava à frente da redução de Candelária, a uns 17 km de Caaró, informando sobre o bom andamento dos trabalhos e lamentando não possuir mais cunhas de ferro, com as quais poderia atrair e reduzir mais 500 índios.<sup>4</sup> Depois de enviar o bilhete foi rezar missa. Após a celebração, pôs-se a erguer um mastro no qual seria pendurado o sino. Enquanto preparava o campanário improvisado, auxiliado por um índio *paraná* que fazia os furos na madeira, um grupo de índios liderados pelo cacique Caarupé aproximou-se sorrateiramente. Sob ordens do cacique, um índio conhecido como Maranguá, aproveitando a posição encurvada do padre que atava uma corda ao badalo do sino, desferiu-lhe dois pesados golpes de *itaiça*<sup>5</sup> contra a cabeça. Roque González caiu morto. Alonso Rodriguez, que dizia missa perto dali, ouviu o ruído e saiu em direção ao tumulto. No caminho foi abordado pelo grupo de Caarupé e teve o mesmo fim. Os corpos dos padres foram despídos, arrastados por um bom trecho, jogados dentro da igreja e queimados. Caarupé e o seu grupo, se confiarmos nas descrições dos companheiros do padre Roque, não agiram por iniciativa própria. Por trás do ato radical estava o cacique/pajé Ñezú<sup>6</sup>, o principal daquelas terras. Ñezú aguardava o desfecho dos acontecimentos no Pirapó. Assim que soube do sucesso da missão, festejou *dando grandes patadas y gritos*, e se dirigiu com seu grupo para a redução de Assunção do Ijuí, na qual se encontrava o padre Juan del Castillo, para dar-lhe o mesmo fim.<sup>7</sup> Segundo padre Romero, que escapou por pouco dos emissários de Ñezú, os planos do cacique/pajé eram bem mais ambiciosos: *extirpar el santo Evangelio de todas estas provincias haciendo*

---

<sup>3</sup> A redução de Caaró se localizava na região então denominada *Uruguay*, situada à margem esquerda do rio Uruguai. Em fevereiro de 1627, o padre Provincial Mastrilli Duran nomeou Roque González superior do *Uruguay*.

<sup>4</sup> Os equívocos e as implicações do uso do conceito genérico de “índio” para descrever os povos habitantes das Américas são bastante conhecidos. Eu uso este conceito ao longo do texto com aquele mesmo cuidado que o padre Acosta recomendou ao tentar descrever aos seus leitores a diversidade dos povos e culturas do Novo Mundo. ACOSTA, José de. **Predicación del Evangelio en las Índias**. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Madrid: Atlas, 1954. Proemio. Embora todos tenham sido chamados de índios pelos descobridores, existem muitas diferenças entre estes povos, adverte Acosta.

<sup>5</sup> Machadinha de pedra.

<sup>6</sup> Ñezú era um Cacique e pajé guarani de grande fama e poder oratório que vivia nas proximidades do rio Ijuí, na margem oriental do rio Uruguai. Esta região hospeda hoje os municípios de Caiboaté, o santuário de Caaró e o município de Roque González.

<sup>7</sup> Carta del Padre Pedro Romero a Hernandarias. In: BLANCO, José Maria. **História documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de la Compañía de Jesús Mártires del Caaró e Yjuhí**. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929.

*matar si pudiese todos sus predicadores.*<sup>8</sup> Com pequenas variações, é isso o que nos informam as narrativas jesuíticas sobre a morte de Roque González.<sup>9</sup>

Embora conheçamos em detalhes este episódio dramático da evangelização no Paraguai<sup>10</sup>, a distância temporal e cultural que nos separa desses sujeitos e desses acontecimentos é enorme e, em certos aspectos, intransponível. Superar esta diferença irreduzível é como tentar decifrar pictogramas “de há dez mil anos”. O que nos resta, para ensaiarmos uma aproximação, são algumas cartas, escritas pelos companheiros de Roque González sobre as mortes, e uma volumosa literatura jesuítica escrita desde o século XVII. Juntando com as cartas anuais do Paraguai, a memória jesuítica preservou um vasto material institucional sobre aqueles tempos, espalhado por inúmeros arquivos europeus e latino-americanos e publicado ao longo dos séculos XIX e XX em diversas obras arquivísticas. A documentação no seu conjunto é, sem dúvida, abundante, mas não nos abre mais do que uma pequena fresta para o passado.

Os registros escritos de outras épocas, convertidos em fontes para a história, são os guias de uma viagem metafórica do historiador no tempo. Por meio deles deslocamo-nos a vários momentos do passado sem nunca abandonarmos o nosso tempo. Ao se deslocar no tempo, “o historiador sempre se movimenta em dois planos”.<sup>11</sup> O primeiro movimento é uma aproximação do passado por meio da linguagem das fontes que nos abre o acesso heurístico àquela realidade. O segundo é uma aproximação conceitual por meio das categorias científicas do presente que o historiador transporta para o passado.

É na trilha intratemporal dos registros escritos dos jesuítas, os vestígios do passado transformados em fontes, que recuo no tempo perseguindo as pistas daqueles sujeitos, em busca dos significados daqueles acontecimentos. Esta viagem segue um roteiro que inclui

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> Uso a expressão narrativas jesuíticas para me referir à correspondência epistolar, aos documentos institucionais, as crônicas, à historiografia e as hagiografias escritas pelos jesuítas. Optei por destacar em itálico todas as informações extraídas das narrativas jesuíticas, para melhor diferenciá-las no corpo do texto.

<sup>10</sup> Paraguai é a maneira como os jesuítas se referiam à Província Jesuítica do Paraguai, fundada em 1607. O termo consagrou-se na historiografia e passou a designar a região banhada pelos rios Paraguai e Paraná e, depois de 1604, a Província Jesuítica do Paraguai.

<sup>11</sup> Exploro infielmente aqui uma idéia de Koselleck sobre a transformação dos vestígios do passado em fontes para a história e como por meio deles nos dirigimos ao passado. KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006, p. 305.



um ponto de partida no presente<sup>12</sup> – a fresta por onde observo o passado -, um retorno ao passado, cujo ponto de referência é o dia 15 de novembro de 1628, e uma volta ao presente seguindo as trajetórias póstumas de Roque González e Ñezú. Isto implica, ainda que modestamente, pensar o tempo. Mais precisamente, pensar as formas como passado, presente e futuro se articulam na minha narrativa histórica. As mudanças que, a partir do marco simbólico de 1989, abalaram as noções de tempo, que até então orientavam o trabalho de boa parte dos historiadores, impuseram uma redefinição do conceito de tempo e das relações entre presente, passado e futuro.<sup>13</sup> Até então as visões sobre o futuro e sobre a marcha da humanidade para a realização de uma finalidade histórica determinavam as leituras sobre o passado. A escrita da história, sob o magnetismo do futuro, reunia passado, presente e futuro num fluxo temporal contínuo que corria numa única direção. O passado era lido e organizado à luz de um futuro, por assim dizer, já conhecido. Buscavam-se no passado as evidências e as garantias da realização das promessas do amanhã. O presente era uma espécie de tempo-ponte, tempo de passagem entre dois registros temporais, entre o que foi e o que estava por vir.

As mudanças que abalaram o mundo turvaram e desacreditaram o futuro, provocando uma ruptura entre passado e futuro. A história, sob efeito destas mudanças, deixou de ser escrita sob as expectativas e exigências do que estaria por vir. Desde então uma pergunta tornou-se freqüente entre os historiadores: o que é o passado ou qual o significado do passado se o farol do futuro apagou? O estatuto do passado como etapa necessária de uma teleologia ruiu quando o muro de Berlim, imagem símbolo de uma época, veio abaixo. Passou a ser visto não mais como o lugar onde se encontrariam as evidências que confirmariam as previsões escatológicas. Tornou-se então um lugar opaco, difuso, tão incerto quanto o novo futuro, mas por outro lado, aberto a novas interrogações. Sem a previsibilidade imputada pelas certezas do futuro, o passado deixou de ser o lugar do

---

<sup>12</sup> O meu ponto de partida é o turismo histórico e religioso organizado na região noroeste do Rio Grande do Sul, em torno do passado jesuítico e da figura do santo Roque González.

<sup>13</sup> Um dos historiadores mais atentos a estas mudanças é François Hartog, que tem nos oferecido importantes reflexões sobre o tempo. Forjou uma expressão, “regime de historicidade”, para expressar a maneira como uma sociedade “trata o seu passado” ou a “modalidade de consciência de si de uma comunidade humana”. Hartog toma o ano de 1989 como ponto de partida de uma significativa ruptura com as concepções de tempo vigentes até então. Desde então o Ocidente vive um novo “regime de historicidade” centrado no presente. HARTOG, François. **Tempo e Patrimônio**. Varia hist. vol.22 no.36 Belo Horizonte July/Dez. 2006.

óbvio e despontou como novidade, como um tempo a ser descoberto e percorrido sem que se saiba, de antemão, o que vai ser encontrado.

A ruptura da linha de comunicação entre o passado e o futuro teve um efeito correlato e não menos importante sobre as nossas formas de percepção do presente. Dos escombros do futuro, e desvencilhado do fardo do passado, ergueu-se um presente pleno. Se antes o presente, relegado a um mero tempo de passagem, comprimia-se entre um passado exemplar e um futuro radiante, nas duas últimas décadas ele expandiu-se e tornou-se próprio. Deixou de ser o depositário do passado e adquiriu sua própria identidade. Esta “ênfase crescente no presente enquanto tal” teve como efeito mais evidente uma valorização e um alargamento do presente.<sup>14</sup> A afirmação, hoje, de uma história do tempo presente é um sintoma inequívoco desta valorização. É o reconhecimento de que o presente não é nem o passado recente nem o futuro próximo. É um tempo distinto, singular, com seus próprios movimentos, ritmos e demandas, que exige uma reflexão própria e noções metodológicas específicas.

A escrita da história, como não poderia deixar de ser, também sofreu os influxos dessa ênfase depositada no presente, que foi assumido também como condição da produção do conhecimento histórico. O tempo presente é o tempo do historiador que reconhece suas estratégias e os elementos subjetivistas de suas narrativas. Proposição típica dessa reorientação temporal é a idéia de que o passado é uma invenção do presente.<sup>15</sup> O eixo do tempo que orienta o olhar sobre o passado sofreu decisivo deslocamento. Teríamos saído de uma determinação do futuro para uma determinação do presente sobre a escrita da história?

Essas transformações na percepção do tempo e dos sentidos do passado, do presente e do futuro exigem que explicitemos os nossos procedimentos e os caminhos de retorno ao passado. À volta ao passado, neste caso a América do sul do século XVII, não é um

---

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Entre outros importantes estudos, cito o livro mais recente de Durval Muniz de Albuquerque Junior. No capítulo que dá título ao livro, Durval argumenta que o conhecimento histórico é “invenção de uma cultura particular, num determinado momento, que, embora se mantenha colado aos monumentos deixados pelo passado, à sua textualidade e à sua visibilidade, tem que lançar da imaginação para imprimir um novo significado a estes fragmentos.” JUNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. **História: a arte de inventar o passado**. Bauru: Edusc, 2007, p. 63. Não discordo de Durval, pelo contrário, reforço o seu ponto de vista. Apenas, como mostro mais adiante, procuro pesar a participação do passado, por meio dos monumentos que deixou, na arte de sua invenção. Se o presente inventa o passado “imprimindo novos significados” aos fragmentos deixados, não seria um exercício oportuno, apenas para balancear as forças, imaginar o contrário? Deixo esse exercício para uma outra oportunidade.

acontecimento místico, nem se realiza por passe de mágica. É uma operação técnica guiada por escolhas teóricas e metodológicas do presente. A expressão “volta ao passado” é, na verdade, um exercício de imaginação poética para compensar o drama epistemológico do historiador: a distância insuperável que nos separa do nosso objeto de investigação. O passado passou, não tem volta. Escrever sobre o passado, sobre pessoas que viveram no passado, é um gesto unidimensional em direção ao que já não existe mais. Mas não é um movimento em direção ao vazio, ao nada. O passado não está morto. Ele está e não está lá. Mesmo não existindo mais, pode ser sentido, lembrado, visto e, em alguns casos, tocado. Os vestígios do passado, de um mundo que não existe mais, invadem o presente e se projetam num tempo que lhes é estranho. Este passado residual tem uma existência paradoxal no presente. As ruínas de São Miguel das Missões, observadas à maneira de Heidegger, são um gigante solitário e melancólico preso a um lugar que não é mais o seu. Silenciosas e majestosas, elas carregam as marcas de um tempo que já não é. As ruínas, fragmentos do passado que alcançaram o presente, são relíquias intratemporais que escaparam à fúria devoradora de Crono. Situam-se numa região intersticial do tempo. São elos entre o que foi e o que é. Por isso são mediadoras da historicidade, nossas pontes de acesso a um mundo que não é mais.<sup>16</sup>

Escrever sobre o que já não existe mais é recriar o que um dia foi. É trazer de volta o que estava perdido para sempre. Mas o que o historiador traz de volta não é aquilo que um dia foi. Porque aquilo que um dia foi não pode mais ser. A “ressurreição” do passado não é um acontecimento místico. É um truque literário e um gesto científico. Não o truque do mágico ou do ilusionista, mas o do escritor, que traduz e organiza as experiências do passado em uma narrativa escrita e é capaz de condensar vários séculos em um punhado de páginas. Escrever sobre o passado é, pois, um exercício poético e uma arbitrariedade científica.

A história, de acordo com a voz corrente, promove um diálogo entre os tempos. Antes de endossar este ponto de vista, é necessário precisar os termos deste diálogo. A idéia do diálogo é, por assim dizer, “imprópria”. O dito diálogo com o passado é uma conversa sem interlocutor, na qual nós fazemos as perguntas, definimos os temas e oferecemos as respostas. É aquela situação meditativa e interrogativa em que nos encontramos quando

---

<sup>16</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.

estamos diante das ruínas de São Miguel, a conversar com as pedras. Somos nós que estabelecemos as relações, fazemos as escolhas, os recortes e as conjecturas sobre vestígios pétreos e silenciosos. É uma prática unilateral, uma escolha arbitrária, uma decisão de um lado só. E isso porque o passado não existe mais. E não há diálogo entre termos que não coexistem. Santo Agostinho meditou sobre o tempo, no famoso capítulo XI de suas Confissões, e constatou memoravelmente a dificuldade de explicá-lo. Numa bela passagem, argumentou que “só de maneira imprópria se fala de passado, presente e futuro”:

Agora está claro e evidente para mim que o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos – passado, presente e futuro. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera. Se me é permitido falar assim, direi que vejo e admito três tempos, e três tempos existem. Diga-se mesmo que há três tempos: passado, presente e futuro, conforme a expressão abusiva em uso. Admito que se diga assim. Não me importo, não me oponho nem critico tal uso, contanto que se entenda: o futuro não existe agora, nem o passado. Raramente se fala com exatidão. O mais das vezes falamos impropriamente, **mas entende-se o que queremos dizer.**<sup>17</sup>

A idéia de Agostinho de que passado e futuro não existem como realidades, senão como memória e expectativa da realidade presente, revelam, sob certo aspecto, uma notável semelhança com a relação que estabelecemos hoje entre os tempos. O passado não existe mais e o futuro ainda não existe. Os dois existem como extensões e expressões do tempo presente. A idéia do diálogo, nestes termos, é “imprópria”, “mas entende-se o que queremos dizer.”

Ñezú e Roque González, o feiticeiro<sup>18</sup> e o santo, são as personagens centrais desse diálogo “impróprio” que tento estabelecer com o passado. Roque González, o missionário jesuíta “martirizado” em 1628 em Caaró durante conversão dos guarani, foi declarado santo em 1988 por João Paulo II. Santo Roque conquistou a imortalidade e goza eterna lembrança. Ñezú, o cacique/pajé guarani que tramou a morte do padre, foi amaldiçoado. O

---

<sup>17</sup> Santo Agostinho. **Confissões**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984, p. 323. Grifo meu.

<sup>18</sup> Os líderes espirituais guarani são identificados de várias maneiras. Nos documentos dos tempos coloniais aparecem como *hechiceros* e *payés*. Os etnólogos e etnohistoriadores empregam o termo *xamã*, que vem da palavra “*saman*”, do povo tungu, da Sibéria. Optei por usar os termos *hechicero*/feiticeiro e *pajé* para permanecer mais próximo das fontes. Quando uso o termo *feiticeiro* reconheço a projeção cultural européia sobre os *pajés*.

*maldito* Ñezú, segundo adjetivo de um dos hagiógrafos do santo Roque, foi condenado ao esquecimento.

Roque e Ñezú me chegam pelas cartas jesuíticas. As cartas, como expressão de um poder e de uma vontade, imprimiram as linhas do que deveria ser lembrado no futuro. Estamos de volta ao tema da lembrança e do esquecimento. Do passado, determinadas expressões de poder definem o que deve ser lembrado no futuro. Do presente, os historiadores, situados num certo ambiente de poder e saber, decide sobre o que vai ser lembrado do passado. É desta tensão cambiante entre expressões de poder e saber de épocas distintas que se configura a escrita da história. A relação com o passado, assim me parece, tem duas pontas. Numa das pontas, está o historiador. Dessa perspectiva, a do presente, a escrita da história é sempre o exercício de um poder. O poder de dizer o passado diante do outro que é só silêncio. E dizer o passado é retirá-lo do esquecimento, é reintegrá-lo à ordem da memória. O que é lembrado e o que é esquecido, nesta recriação política do passado, é uma escolha do historiador. Recriamos experiências de vida de pessoas do passado e as desnudamos aos olhos de escrutínio do presente. Estabelecemos conjecturas sobre suas vidas, ações e relações que elas nem sonharam. Muitas das idéias que levanto soariam, certamente, muito estranhas às minhas personagens. Elas estavam envolvidas numa teia de acontecimentos que lhes escapava. Séculos depois, esta teia se torna visível ao historiador em toda sua espessura, alcance e conexões.<sup>19</sup> Mas não é exatamente isso o que se espera de um “diálogo” entre mundos diferentes? É esta troca entre as experiências do passado e sua reconstrução histórica no presente que nos permite confrontarmos nossas próprias experiências. Se falássemos a mesma língua e vivêssemos os mesmo valores, qual a razão de estudá-los? Se trocarmos signos de vida é pelo desejo de conhecimento do outro, e de nós mesmos. Aprender com o passado é auscultá-lo em toda a sua estranheza, e não acomodá-lo às nossas certezas. Confrontá-lo com o presente é ressaltar sua singularidade, e a nossa. É apreender a mudança, e aprender a conviver com ela.

Presente e passado, então, encontram-se pela mão do historiador. Do lado de cá, fazemos nossas escolhas, mas o acesso que temos ao passado só nos é possível por meio

---

<sup>19</sup> O léxico simplificador, como diria Alfredo Bosi, e os conceitos – colonizador, índio, pajé, jesuíta - que empregamos para descrever ou classificar homens e mulheres do passado, devoram, em parte, as suas subjetividades e intersubjetividades. BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

daquilo que o lado de lá nos permitiu ler. O poder de transmitir ao futuro aquilo que será lembrado é o poder que o passado tem de impor uma imagem de si ao presente. Esta angulação nos permite relativizar a idéia de que o passado é simplesmente uma invenção do presente. Em certo sentido o é, mas esta invenção é limitada por aquilo que determinadas relações de força e poder de outras épocas autorizaram chegasse até o presente. O presente inventa o passado até onde o passado o autoriza.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Toda esta atenção dedicada ao tempo, sobre as relações entre o passado e o presente, não é deslocada do meu tema de estudo. A tese foi construída nesta relação presente-passado-presente. Tenho um olho voltado para o passado, outro para o presente. A natureza e a presença, ainda muito forte hoje, da personagem central deste estudo – o missionário e santo Roque González – exigiu freqüentes deslocamentos no tempo. Interessa-me os usos do passado no tempo presente. Interessa-me o modo como o passado jesuítico e guaraníco é apropriado pelos agentes do turismo, e como aquela experiência é utilizada para a construção de uma identidade regional.

## **Caaró: o futuro do passado.**<sup>21</sup>

Nas missões existe uma atmosfera singular que, para ser efetivamente vivenciado, merece um olhar, ao mesmo tempo, simples e intenso. Para isso, além do turismo rural, caminhadas e cavalgadas são fundamentais. E você tem muitas opções, entre elas: Caminho das Missões, Trilha dos Santos Mártires, Cavalgada Rolador e Cavalgada Guaranítica.

### **Catálogo turístico Rota das Missões**

Visitar as Missões é mergulhar na Cultura, onde além de ver, você sentirá o espírito presente.

### **Site Missões Turismo**

Julho de 2003. Era a segunda vez que visitava o Oeste do Rio Grande do Sul. Foram duas viagens de estudos para conhecer as famosas ruínas das reduções guaraníticas, e conhecer de perto o lugar onde Roque e Ñezú cruzaram seus caminhos. Uma das viagens foi organizada por uma empresa de turismo com direito a guia e um roteiro de visitas agendado pela empresa. Na gramática do turismo estas viagens recebem hoje o nome de turismo histórico. Esta modalidade de turismo, conforme é oferecida em agências de viagem e sites na internet, reúne lazer, conhecimento histórico e oferece a oportunidade de “volver en el tiempo y presenciar el corage de los Jesuitas y Guaranís que, en nombre de la fé, fueron capaces de levantar, en plena selva, el primer Estado industrial, militar y cultural de América Latina.”<sup>22</sup> O “turismo histórico” - resultado da associação do turismo, como atividade de lazer, e da história, vista como um determinado legado do passado preservado

---

<sup>21</sup> O título deste tópico de Introdução poderia ser: “Notas sobre uma viagem de turismo e a redefinição de um tema de pesquisa.” Relaciono aqui as descobertas que fiz durante duas viagens à região das Missões no Rio Grande do Sul e a (re)definição do meu tema de pesquisa. Posteriormente fiz outras viagens, novas descobertas, que de uma maneira ou de outra estão presentes neste trabalho. Foram justamente os usos que os profissionais do turismo fazem do passado na região que me levaram a reconsiderar o tema e a reformular algumas abordagens que vinha desenvolvendo. O turismo e a identidade regional, temas desenvolvidos nesta Introdução, não constituem o núcleo desta tese. Não me sinto, portanto, com a responsabilidade do aprofundamento e do refinamento teórico que eles exigem. São temas secundários que dão sustentação à minha forma de olhar para o passado.

<sup>22</sup> Folheto turístico Brasil - Rio Grande do Sul, do projeto Rota Missões. Rota Missões é um projeto criado em 2002, com o apoio da Fundação Missões, entidade que orienta a atividade turística na região.

no presente<sup>23</sup> - coloca-nos diante do desafio de pensar as implicações metodológicas das relações entre turismo e história. Sem querer adentrar mais do que o necessário neste tema, encaro esta relação como uma grande oportunidade para o historiador tratar de temas cada vez mais centrais em nossas sociedades: o lazer, as viagens, a busca pelos lugares históricos, a preservação dos patrimônios e a venda destes lugares pela maquinaria do turismo. Além disso, o tema abre novas formas de questionamento do passado e de como ele é utilizado em nosso tempo. No meu caso, os usos que os profissionais do turismo fazem da experiência dos jesuítas e dos guaranis nas reduções do Paraguai abriram frestas inesperadas para o passado. Ler os folhetos turísticos, abrir os sites promocionais ou ouvir as narrativas de entretenimento e orientação para os turistas nas Missões, e verificar a maneira como o passado é apresentado, vendido e consumido, nos faz repensar nosso próprio ofício. Os agentes do turismo e os defensores do patrimônio estão abocanhando o “nosso” objeto de estudo e o recriando de um jeito rentável, espetacular e, ao que parece, interessante para os consumidores dos produtos turísticos. Na forma como (re) apresentam o passado estão, quase sempre, em desacordo e em concorrência com os historiadores. E esta concorrência pode ser vista como positiva, na medida em que nos desacomoda da confortável condição de voz autorizada sobre o passado e exige de nós respostas mais ágeis e criativas.

Nos diversos folhetos e catálogos promocionais distribuídos aos visitantes que percorrem as ruínas, os sítios arqueológicos e as pousadas da região das missões, encontramos algumas definições curiosas do significado de turismo histórico. Um folheto do complexo turístico denominado Rota Missões abre-se com a seguinte frase: “Um pedacinho no céu na terra.” A apresentação dos atrativos que aguardam os visitantes informa que a obra dos jesuítas junto aos guaranis foi “reconhecida por Voltaire e Montesquieu, filósofos do Iluminismo, como a realização da utopia do Cristianismo: A Terra sem Males.” Dado o aval dos “filósofos do Iluminismo”, o texto de apresentação

---

<sup>23</sup> Esta definição de turismo como lazer e de história como o passado preservado, encontra-se na maioria dos folhetos e demais meios de divulgação do turismo histórico. Para um conceito do turismo como objeto de estudo, e não apenas como atividade de lazer, recomendo: URRY, John. **O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas**. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1996. Para o autor, “turismo é uma atividade de lazer, que pressupõe o seu oposto, isto é, um trabalho regulamentado e organizado.” p. 17. Deste ponto de vista, o turismo como objeto de estudo deve ser observado não apenas do ponto de vista do viajante, mas de toda uma estrutura montada para atraí-lo, recebê-lo e direcionar o seu olhar. Implica, portanto, em considerar o turista como uma categoria específica de viajante, seu lugar de origem e os seus interesses, e o lado profissional e empresarial do turismo, com os seus múltiplos agentes.



prossegue: “As Missões são um lugar de visita fundamental a quem pretende entender as raízes do sul do país e da América Latina e apresenta aos seus visitantes, diversos patrimônios culturais da humanidade e descortina o cenário de 160 anos de história onde Jesuítas e Guaranis realizaram os idéias do Cristianismo na prática.” Num outro folheto encontramos o seguinte apelo: “Abra seu coração e deixe o *espírito missioneiro* tomar conta de você.”<sup>24</sup> A tônica destes apelos promocionais recai sobre a excepcionalidade da região. A grandiosidade da experiência histórica, cultural e espiritual do passado, da qual as ruínas são eloqüente e monumental testemunho, emprestaram à região uma “atmosfera singular.”<sup>25</sup> Esta atmosfera pode ser sentida no espírito “contagante” do lugar, no contato com as pessoas, especialmente os guaranis que vivem em aldeias da região, na exuberante paisagem que nos tempos gloriosos foi percorrida pelos missionários e serviu de cenário para a história e, é claro, no magnífico “Patrimônio Histórico” composto pelas ruínas das reduções, tombado em 1983. O presente guardou e preservou como herança este legado cultural e espiritual, e oferece aos visitantes a oportunidade única de contemplar a história e “sentir lo que fue la grandiosidad del conjunto de hechos históricos que ocurrieron en aquellos paisajes.”<sup>26</sup> Este contato com a história, anuncia um folheto, “é uma verdadeira viagem no tempo. Andar por aqui faz reviver a saga dos jesuítas.”<sup>27</sup> Logo, ao conhecer as missões o visitante não estará realizando apenas um deslocamento no espaço, mas um deslocamento no tempo, pois a história se encontra preservada na região. Ao viajar para as Missões o turista estará adquirindo um passaporte para o passado. A fórmula chega a sua perfeição no site Missões Turismo: “Conhecer a região das Missões é descortinar um cenário de 400 anos de História. A volta no tempo nos faz reviver a fantástica obra evangelizadora dos Padres da Companhia de Jesus e sua determinação em converter à Fé Cristã os indígenas que habitavam esta região da América.”<sup>28</sup> Raoul Girardet viu nas fórmulas mais usuais dos folhetos turísticos franceses um “convite à regressão no tempo” em busca de um passado onde se encontrará “intocado o cenário dos séculos

---

<sup>24</sup> Folheto turístico denominado Rota Missões. **Rota Missões** é um projeto

<sup>25</sup> Em quase todos os folhetos encontramos enunciados como este: “Usted ahora se va a convertir en un admirador de la grandiosidad de las realizaciones de los hombres que hicieron las Misiones.” Folheto turístico Brasil-Rio Grande do Sul, do Rota Missões.

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> Um Pedacinho do Céu na Terra. Catálogo turístico Rota Missões.

<sup>28</sup> Missões: uma viagem pelas raízes da América. Disponível em [www.missoesturismo.com.br/](http://www.missoesturismo.com.br/) - 7k. Acesso em 30 de setembro de 2008. O site é apoiado pela Prefeitura de São Miguel, pelo IPHAN e pelo SEBRAE.

desaparecidos.” O contato com este “passado eterno” permite ao viajante escapar à “vida apressada dos homens de hoje”.<sup>29</sup> Os folhetos das missões trazem semelhante apelo de retorno a um passado intacto, que esta a espera do visitante que deseja descobrir “o paraíso na terra”.<sup>30</sup> Como um refúgio espiritual erguido em torno das ruínas, e do passado que as envolve, a região missioneira é apresentada como um lugar místico, onde o turista “vai sentir como se experimentasse um milagre a cada dia.”<sup>31</sup> .

O catálogo denominado Caminho das Missões, explorando uma outra modalidade de turismo, oferece uma caminhada mágica pelas antigas trilhas dos missionários e guaranis que ligavam os sete povos. Mas não se trata de um simples passeio, conforme promete o folheto. É uma viagem de descobertas históricas e pessoais, que culmina na auto-realização:

Muito mais que um passeio turístico, o Caminho das Missões é um roteiro interativo, onde a superação dos desafios pessoais proporcionam uma experiência inigualável de liberdade e auto-conhecimento, abrindo nova dimensão na busca do crescimento interior, na realização profissional, do conhecimento histórico, da interação com o meio e com o outro.<sup>32</sup>

A “interação” com o “outro”, presumo, diz respeito à convivência de alguns dias dos visitantes com os índios guaranis da etnia M’byáque desempenham o papel de guias históricos. No portal turístico na internet do Caminho das Missões e no folheto Trilha Convivência Guarani, encontram-se os detalhes das trilhas que ligam São Miguel ao Santuário de Caaró. O turista é informado de que o percurso integral tem aproximadamente 17Km e o reduzido 5,6Km, e é realizado “com acompanhamento de Guaranis, que fazem do passado momentos presentes através da interpretação do ambiente.” Um pouco mais longa é a Trilha dos Santos Mártires de Caaró, que se estende por 170 Km e passa pelo Passo do Padre em São Nicolau, Roque González, São Luiz Gonzaga, Caibaté, “finalizando no Santuário de Caaró.”<sup>33</sup> A trilha refaz os supostos caminhos percorridos pelos missionários Roque González, Afonso Rodrigues e Juan de Castilhos.

---

<sup>29</sup> GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 97-139.

<sup>30</sup> Um pedacinho do céu da terra. Folheto turístico do Rota Missões.

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup> **Caminho das Missões**. Disponível também em [www.caminhosdasmissoes.com.br](http://www.caminhosdasmissoes.com.br)

<sup>33</sup> Idem.

A exemplo do que ocorreu no Peru, com os antigos caminhos dos Incas, os agentes do turismo<sup>34</sup> converteram as antigas missões num lugar de peregrinação laica, de encontro espiritual e descobertas místicas. Os caminhos espinhosos e as picadas abertas pelos missionários nas matas foram transformados em trilhas burguesas destinadas ao lazer, à contemplação das paisagens e a interação com a natureza. Este tipo de apropriação do passado pelos agentes do turismo reúne num único pacote três imãs de atração de turistas: a contemplação dos vestígios do passado, caminhadas bucólicas e ilustradas e a busca pelo autoconhecimento. Lazer, conhecimento e crescimento interior: são as novas demandas do presente reinventando o passado. De olho no perfil e nas exigências dos visitantes que procuram pelos lugares históricos, os profissionais do turismo agregam valores completamente estranhos ao patrimônio, mas sintonizados com os desejos dos visitantes. É assim que as Missões se transmutam num lugar de “superação de desafios”, onde o visitante vai desfrutar de uma “experiência inigualável de liberdade”. Para completar o pacote e torná-lo ainda mais atraente, promete-se “auto-conhecimento”, “crescimento interior” e a tão desejada “realização profissional.” A herança do passado, transformada em Patrimônio, é moldada de acordo com as demandas da “sociedade de lazer”. Creio que este seja o ponto em que ocorre a tal “metamorfose” do valor de uso em valor econômico do patrimônio histórico, que Françoise Choay associou a “indústria cultural”. Isto “ocorre graças a uma engenharia cultural, vasto empreendimento público e privado, a serviço do qual trabalham grande número de animadores culturais, profissionais da comunicação, agentes de desenvolvimento, engenheiros, mediadores culturais. Sua tarefa consiste em explorar os monumentos por todos os meios, a fim de multiplicar indefinidamente o número de visitantes.”<sup>35</sup>

O passado, assim reinventado, torna-se uma força propulsora para o desenvolvimento regional. Explorando estas novas dimensões do turismo, denominadas ecoturismo, turismo rural e turismo religioso, a indústria do turismo, agenciada pelas secretarias de cultura e empresas afins, dinamiza comércios e serviços da região em torno

---

<sup>34</sup> Considero como agentes do turismo os sujeitos e instituições envolvidos com a promoção turística de determinadas áreas de preservação histórica, sítios arqueológicos, etc. O que significa dizer historiadores, guias, pesquisadores, empresários e instituições públicas e privadas ligadas à produção de material promocional, divulgação, recepção e trabalho direto junto aos turistas.

<sup>35</sup> CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2006, p. 211. A expressão “sociedade de lazer” foi também tomada de empréstimo de Françoise Choay.

de alguns pontos e personagens selecionados do passado. Não se trata de um interesse pelo passado voltado para o conhecimento, mas de um interesse guiado pela exploração econômica. O passado virou um excelente negócio em tempos de lazer cultural e de culto à memória.<sup>36</sup>

Mas vamos seguir viagem, seguindo o roteiro sedutor dos catálogos de turismo. No município de Roque González a criatividade na exploração turística do passado promoveu um reencontro harmônico e místico entre o feiticeiro e o santo. Na cidade dedicada ao santo a atração é o feiticeiro. Personagens que no passado travaram batalha mortal em torno do poder espiritual são reunidos no presente para promover a economia local. A nova atração turística da cidade é o Cerro de Inhacurutu. O Cerro é o pico mais elevado da região. Lá do alto, no “mirante do Inheçu”, “grande xamã missioneiro”, nos informa o site promocional, o visitante pode contemplar a visão que Nheçu tinha de seus domínios.<sup>37</sup> O mirante era, no tempo das reduções, um local de observação, de onde o “bombeador de Nheçu” “vigia a tribo”.<sup>38</sup> De presumível posto de observação indígena, o Inhacurutu se tornou ponto de atração turística. O plano plurianual de metas para de 2002 – 2005 do município de Roque González previu um investimento em “infra-estrutura de pontos turísticos, visando a atração do turista, como condições de escalar o cerro de Inhacurutum.”<sup>39</sup> Depois desta “verdadeira viagem no tempo”, depois de sentir o espírito do passado, o turista retorna ao presente à mesa de um delicioso café colonial, saboreando pratos típicos da região missioneira.<sup>40</sup>

Mas a grande atração da região são as ruínas das antigas reduções. Os vestígios pétreos do passado, encravados no presente, tornam-se um poderoso atrativo para os

---

<sup>36</sup> Não estou questionando a legitimidade do uso do passado e da história como negócio pelas empresas ligadas ao turismo. A exploração do passado, tanto no sentido de percorrer e descobrir como no de tirar proveito, não é, e não pode ser, uma exclusividade dos historiadores. O turismo, o cinema, a literatura, o fazem com interesses distintos, e todos tem a sua legitimidade. O passado não tem dono nem porta-vozes oficiais. Meu interesse, como historiador, é analisar os usos que os agentes do turismo fazem do passado e do conhecimento histórico.

<sup>37</sup> Disponível em [www.rotamissoes.com.br/](http://www.rotamissoes.com.br/) - 28k. Acesso em 30 de setembro de 2008.

<sup>38</sup> Ver HOFFMANN, Nelson. **Terra de Nheçu**. Santo Ângelo: Ediuri, 2006, pp. 95-99.

<sup>39</sup> Ver **LEI N.º 1491 – de 30.08.2001**. Dispõe sobre o Plano Plurianual do Município de Roque González para o período de 2002 a 2005. Disponível em [srv00.tce.rs.gov.br:8081/blm/Municipios\\_M\\_ate\\_Z/Roque\\_Gonzales/163-LEI-01491-2001.doc](http://srv00.tce.rs.gov.br:8081/blm/Municipios_M_ate_Z/Roque_Gonzales/163-LEI-01491-2001.doc) -. Acesso em 01 de outubro de 2008.

<sup>40</sup> Disponível em [www.rotamissoes.com.br/](http://www.rotamissoes.com.br/) - 28k. Acesso em 30 de setembro de 2008.

turistas que buscam algo mais do que um simples passeio.<sup>41</sup> Percorrendo a região, e mantendo uma boa distância dos interpretes anedóticos, nos deparamos com as marcas do passado jesuítico.<sup>42</sup> As ruínas das construções impressionam pelo corte que impõe à paisagem. Impossível não ser tocado pela beleza hipnótica, pelas dimensões monumentais e a solidez das construções de pedras justapostas. Como gigantes deslocados no tempo, enroscados à vegetação nativa, despertam profunda admiração, acompanhada de um silêncio contemplativo.<sup>43</sup> A imponente e estabilidade das construções em pedra e o traço preciso das linhas evidenciam o ambicioso projeto jesuítico de remodelamento cultural dos povos *infieis* que habitavam as *selvas* do Paraguai. Ali, junto aos guaranis, a Companhia de Jesus desenvolveu entre os séculos XVI e XVIII um dos mais importantes trabalhos missionários da sua história. Um trabalho que deixou marcas profundas na composição étnico-cultural da região, conhecida como missioneira. Parte desta região vive hoje da preservação do passado jesuítico que alimenta a memória local. Toda uma rede de restaurantes, pousadas, pacotes e eventos turísticos foram organizados em torno do que restou das missões. As imponentes ruínas e um recorte seletivo do passado, de contornos épicos e repletos de lances de heroísmo, fornecem um fértil manancial à fixação de identidades. O passado missioneiro confere uma certa identidade regional que parece, em alguns momentos, ir além das fronteiras nacionais estabelecidas ao longo do século XIX. Uma identidade que deita raízes no tempo dos padres jesuítas e se desdobra ininterrupta e

---

<sup>41</sup> O conjunto arquitetônico e os sítios arqueológicos das antigas missões estão hoje sob proteção do Instituto Nacional do Patrimônio (IPHN). Em 1983, as ruínas remanescentes das Missões foram declaradas Patrimônio Histórico da Humanidade, pela Unesco, formando hoje a base do chamado Circuito Internacional das Missões.

<sup>42</sup> Os grupos de turistas que chegam diariamente nas ruínas são conduzidos para o interior das edificações por guias especializados que orientam o olhar com informações sobre a construção da igreja, divertem os visitantes com algumas lendas, como a M'boi Guaçu, e demais curiosidades sobre as missões.

<sup>43</sup> Vale lembrar as impressões que as ruínas despertaram em conhecidos viajantes europeus do século XIX que visitaram a região. O naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire em viagem pelo Rio Grande do Sul em 1820 assim registrou seu contato com as ruínas: “Ao cair da tarde entrei na igreja e a grandiosidade dessa construção meio destruída me fez experimentar um profundo sentimento de surpresa e respeito”. Em 1858 foi o médico alemão Robert Avé-Lallemant deixar sua impressão: “Depois de ter examinado outra ruína, sobreveio-me profunda melancolia.” Ver respectivamente: SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987, p. 271. e AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pelo sul do Brasil no ano de 1858**. Rio de Janeiro: PUCRJ, 1953, p. 222. Sobre o olhar dos viajantes remeto aos trabalhos de ROSSATO, Luciana. **A lupa e o diário: história natural, viagens científicas e Ralatos sobre a Capitania de Santa Catarina (1763-1822)**. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí, 2007. e OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. **O naturalista e os selvagens: a visão de Saint-Hilaire sobre os índios Guarani do Rio Grande do Sul**. Florianópolis: Dissertação de Mestrado. PPGH, CFH/UFSC. 1996.

linearmente na história. A continuidade dos valores, dos costumes e dos hábitos cultivados imemorialmente pelo “autêntico gaúcho missioneiro”, constrói uma visão do espaço cheia de lugares comuns e clichês regionalistas que criam uma imagem estática da região.<sup>44</sup> Uma região estática habitada por uma figura típica – o gaúcho missioneiro – atavicamente ligada a uma ancestralidade mítica. A “bravura, o pioneirismo, o amor pela terra e pelo cavalo, são sentimentos que permanecem claramente na região das Missões.”<sup>45</sup> A idealização do espaço e do tipo característico que o habita, a celebração de um conjunto de valores e de uma história em comum, e o patrimônio histórico que remete a um passado proclamado como grandioso, são os pilares da identidade regional. Uma identidade que se expressa por alguns símbolos, dos quais se destacam a fachada da igreja de São Miguel e a cruz missioneira. A cruz, com dois braços horizontais, com quase 4 metros de altura e trabalhada em pedra grés, erguida na praça fronteira a ruína de São Miguel, consagrou-se como uma logomarca da região. Está presente em toda parte: nos trevos de acesso às cidades, nas placas de orientação ao longo da Rota Missões, nas praças municipais, nos anúncios turísticos e nas repartições públicas. A despeito dos significados originais da cruz e de sua origem, a visão popular a entronizou com o sentido de fé em dobro.<sup>46</sup> Além de representar a espiritualidade local, a descoberta da região pelo turismo transformou a cruz em souvenir, comercializado na forma de artesanato, estampa de camisetas, chaveiros, colares, etc. Como símbolo do passado jesuítico a cruz missioneira confere uma identidade visual à região, o que em termos de promoção do turismo é uma verdadeira relíquia.

Este passado eterno, do tempo que parou nos monumentos de pedra, é freqüentemente lembrado e citado para conferir legitimidade histórica a algum projeto de integração regional. As campanhas em prol da construção da ponte internacional ligando São Xavier no Rio Grande do Sul e San Javier na Argentina são um bom exemplo. Na página da internet, dedicada à promoção da ponte, a defesa e a legitimidade da sua construção naquela localidade é elaborada com base no passado histórico em comum que liga os dois lados do rio Uruguai:

---

<sup>44</sup> O “autêntico gaúcho missioneiro” é a expressão empregada pelo projeto Rota Missões para identificar o povo típico da região. Conhecer o autêntico gaúcho das missões é um dos Dez pontos considerados como “imperdíveis”, sendo o Rota Missões, para o turista que visita a região. Disponível em [ibest.feriadao.com.br/ibest/especial.php3?cod=718-87k](http://ibest.feriadao.com.br/ibest/especial.php3?cod=718-87k) -. Acesso em 01 de outubro de 2008.

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> Ver ALVES, Carlos Augusto Silveira. **O Caminho das Missões e seus Peregrinos: nova modalidade de produto turístico na região das Missões**. PUC/RS: Dissertação de Mestrado. 2007, pp. 29-31.

Há cerca de 30 anos a Região Noroeste do Rio Grande do Sul vem trabalhando para a construção da Ponte Internacional ligando Porto Xavier (Brasil) a San Javier (Argentina). As duas regiões limítrofes caracterizam-se por terem uma História com muitos pontos em comum. Já os Guaranis tinham-nas como uma só terra, ao habitá-la há mais de 2.000 anos e mesmo com o descobrimento da América - e seus posteriores desdobramentos - resultou em os Padres Jesuítas fazerem dessas regiões uma só terra e darem-lhe uma só bandeira e uma fé comum, até que, em 1801, quando o Brasil definiu a fronteira com a Argentina, o Rio Uruguai passou a significar a divisão política e geográfica das terras irmãs.<sup>47</sup>

As “práticas culturais” do dia a dia e a fluidez das relações entre os dois povos “exigem que a ligação de sangue existente há tantos séculos seja revivificada e se consolide, através do erguimento de uma ponte que possa, definitivamente, ligar os interesses sociais, culturais e econômicos que vicejam de um e de outro lado do rio.” Além desta “ligação espiritual” e histórica, “restou uma obra extraordinária que o mundo todo já considerou como Patrimônio da Humanidade. São as Ruínas Jesuíticas existentes na Argentina, no Brasil, no Uruguai e no Paraguai, e que agora reaparecem como principal produto turístico de integração do MERCOSUL (...) que traduzem a vontade do planeta e que vislumbram o poder gerador de renda e de emprego representado pelos sítios históricos.”

Esta defesa entusiástica da Ponte Internacional provém da Comissão Pró-Ponte, entidade criada para promover Porto Xavier como o lugar mais vantajoso para a construção da ponte, seja pelo fluxo de pessoas, automóveis e caminhões, seja por ser o porto o principal local de passagem entre o Rio Grande do Sul e a Argentina. A autoridade do passado jesuítico, anterior a fixação das fronteiras nacionais, é a fiadora do audacioso projeto. A ponte viria restaurar uma integração natural e espiritual, evocada pela Comissão, interrompida pelo advento dos estados nacionais. O que se percebe, de maneira geral, nestas vozes oficiais que se erguem em nome da integração regional, é aquela mesma “evocação nostálgica de uma espécie de felicidade desaparecida”, que Raoul Girardet captou nos discursos míticos sobre uma “idade de ouro” no “interior das sociedades ocidentais” atuais. A evocação de um passado, de um paraíso perdido, vem acompanhada da “expectativa do seu retorno”. Não um retorno do passado em si, evidentemente, mas o

---

<sup>47</sup> Disponível em [www.integracionmercosur.com.ar/PONTENOVO.doc](http://www.integracionmercosur.com.ar/PONTENOVO.doc). Acessado em 25 de setembro de 2008.

de um certo espírito do passado, embelezado e revivido como herança, resgatado em essência pela maquinaria do turismo histórico e pelos discursos oficiais da integração. Afinal, “existem bem poucas representações do passado que não desembocam em uma certa visão do futuro, como também, paralelamente, há bem poucas visões do futuro que não se apóiem em certas referências ao passado.”<sup>48</sup> O apelo às origens, e as referências a um passado comum, amarrado às aspirações do futuro com vistas à incrementação do turismo e a promoção da integração regional, conclui que:

Com um legado tão forte, chegou-se ao recém-criado **CIRCUITO INTERNACIONAL DAS MISSÕES JESUÍTICAS GUARANIS**, que vem sendo visitado por milhares de turistas de todo mundo, constituindo-se em roteiro turístico que une os Patrimônios dos trinta Povos e suas estâncias, e que, chegada a hora de sua implantação definitiva, passa, conforme relatório da **Comissão Gerenciadora do Mercosul**, pela construção da **Ponte Internacional Porto Xavier-San Javier**, como prioridade número um.<sup>49</sup>

No mesmo espírito de convergência da integração regional e a exploração do turismo, tendo como suporte o tal legado missioneiro, foi criado em 2007 o Instituto Iguassu-Misiones, com sede em Santo Ângelo. A entidade é responsável pela gestão do turismo no Mercosul, e apresenta-se com “a missão de articular e implantar iniciativas comuns, que visam o crescimento da atividade turística no Brasil, Argentina e Paraguai.” Segundo Geovane Gisler, presidente do Instituto: “O nosso objetivo é gerar um sistema produtivo sustentável entre as regiões participantes do Iguassu Misiones. Por isso, o apoio de novos parceiros, que tenham a mesma idéia de crescimento comum, está sendo muito importante.”<sup>50</sup> Esta gestão do legado do passado, orientado para a potencialização da

---

<sup>48</sup> GIRARDET, Raoul. Op. cit. p. 103.

<sup>49</sup> Disponível em [www.integracionmercosur.com.ar/PONTENOVO.doc](http://www.integracionmercosur.com.ar/PONTENOVO.doc). Acessado em 25 de setembro de 2008.

<sup>50</sup> O Instituto administra um complexo turístico que abrange o Parque Nacional do Iguaçu (Paraná) e Sítio Arqueológico São Miguel das Missões (Rio Grande do Sul), no Brasil; Parque Nacional do Iguazú, Reduções Jesuíticas de São Inácio Mini, Reduções Jesuíticas de Santa Ana, Reduções de Santa Maria da Mayor e Reduções Jesuíticas de Nossa Senhora de Loreto, na Argentina; Reduções da Santíssima Trindade do Paraná e Reduções Jesus de Tavarangue, no Paraguai. O roteiro abrange o Parque Nacional do Iguaçu (Paraná) e Sítio Arqueológico São Miguel das Missões (Rio Grande do Sul), no Brasil; Parque Nacional do Iguazú, Reduções Jesuíticas de São Inácio Mini, Reduções Jesuíticas de Santa Ana, Reduções de Santa Maria da Mayor e Reduções Jesuíticas de Nossa Senhora de Loreto, na Argentina; Reduções da Santíssima Trindade do Paraná e Reduções Jesus de Tavarangue, no Paraguai. Ver Agência Sebrae de notícias. Disponível em [asn.interjornal.com.br/noticia.kmf?noticia=7369889&canal=212](http://asn.interjornal.com.br/noticia.kmf?noticia=7369889&canal=212) - 26k -. Acessado em 27 de setembro de 2008.



economia dos municípios da região, tem atraído entidades e empresas que vislumbram neste segmento de mercado, o turismo histórico, grandes oportunidades de negócios. O roteiro Iguassu-Misiones foi apresentado no 3 Salão Brasileiro de Turismo, realizado em São Paulo em junho de 2008, com participação marcante de empresários da região. Scheila Rigotti, técnica do Sebrae/RS e gestora do Iguassu-Misiones, observou que a participação do Salão é uma excelente oportunidade de ampliar mercados, e que “há uma expectativa muito grande, porque vamos não apenas atingir agências de turismo nacionais e internacionais, mas também o consumidor final”. O plano turístico Iguassu-Missões tem o apoio da Fundação dos Municípios das Missões, entidade criada em julho de 2001, para gerenciar o patrimônio das Missões.<sup>51</sup> Criada para acelerar a exploração do turismo em toda a região, e auto-declarada sem fins lucrativos, a Fundação é integrada por 27 municípios que compõe a chamada Rota Turística das Missões. Cada um dos municípios, nos informa o site da Agência Sebrae de Notícias, foi “desafiado a criar um produto turístico”. Pedro Birk, prefeito de São Pedro do Butiá, explica com entusiasmo que a sua cidade vai erguer um enorme museu a céu aberto para contar a saga dos povos missioneiros e ainda a história dos imigrantes alemães que chegaram no começo do século XX. “Com os vizinhos, diz o prefeito, a natureza foi gentil, por isso decidimos criar os nossos próprios ícones para mostrar aos visitantes.”<sup>52</sup> São Pedro do Butiá não conta com as atrativas ruínas mas, para integrar-se à Rota Missões, esta construindo um Centro Germânico Missioneiro. O município esta fabricando um passado e vencendo o desafio de criar um “produto turístico”. A solução parece simples para o prefeito: se a cidade não tem um patrimônio histórico, constrói-se um. Afinal, a cidade localiza-se numa região onde os padres jesuítas fundaram as Missões. São Pedro do Butiá reivindica este passado, apropria-se de alguns clichês turísticos, e se ajusta as exigências da Fundação Missões.<sup>53</sup> Convenientemente, o município situa-se no ponto de encontro de duas “sagas”, a jesuítica e a imigrante.

---

<sup>51</sup> Disponível em [www.rotamissoes.com.br/](http://www.rotamissoes.com.br/) - 28k. Acesso em 30 de setembro de 2008 A diretoria da Fundação é composta fundamentalmente por prefeitos das cidades que integram a Fundação. O Presidente da instituição é Eduardi Debacco Loureiro, prefeito de Santo Ângelo; o Diretor do Departamento de Turismo é Pedro Raimundo Birk, prefeito de São Pedro do Butiá, etc. Com sede em Cerro Largo, o objetivo da Fundação é “estimular e promover o desenvolvimento econômico, social e cultural das localidades envolvidas, elaborando e executando projetos de interesse de todos, setor público, privado e comunidades.” O projeto Rota Missões, criado em 2002, também contou com o apoio da Fundação.

<sup>52</sup> Ver Agência Sebrae de Notícias. Site citado.

<sup>53</sup> Ver São Pedro do Butiá: 100 anos. 1907-2007. Construindo sua História. Disponível em [www.saopedrodobutia.rs.gov.br/](http://www.saopedrodobutia.rs.gov.br/) - 10k. Acesso em 30 de setembro de 2008.

As solicitações do mercado, numa época sedenta por raízes e obcecada pela idéia de conservação do patrimônio, inspiraram um uso empresarial da história. Devidamente depurado, o passado é embalado e vendido num pacote turístico como espetáculo. A “sociedade de consumo”, enfim, alcançou o passado.<sup>54</sup> O rol de empresas e órgãos públicos associados aos projetos do Instituto é revelador, respectivamente, da expectativa de ótimos negócios e da dinamização regional que o turismo histórico promove.<sup>55</sup> O passado assim embalado, tanto do lado dos agentes como dos turistas, não é o passado dos historiadores.<sup>56</sup> É um passado que resulta de uma estilização folclórica. Esvaziado de suas forças vitais e embalsamado para o consumo turístico, o passado, folclorizado, morre como experiência e renasce como espetáculo, como produto pasteurizado de uma “sociedade do lazer” que para reencontrar algum laço perdido com o passado precisa matá-lo. Este ritual de conservação e visitação alimenta ainda uma certa sacralização do passado, transformando ruínas em templos de adoração, em altares pagãos, aos pés dos quais os peregrinos laicos depositam homenagens e olhares nostálgicos. Diria mesmo que nas Missões foi o passado que virou patrimônio.

François Hartog, ao refletir sobre as mudanças na ordem do tempo, sobretudo a partir do fim da década de 1980, e o seu viés mais acentuado, a hipertrofia do presente, deparou-se com este “olhar museológico” sobre o mundo e suas estreitas ligações com a “indústria do turismo”. A ascensão do patrimônio, como “categoria dominante” e “devorante” das políticas culturais e públicas, insere-se nos “ritmos e temporalidades

---

<sup>54</sup> A expressão “sociedade de consumo” é de François Hartog. Op. cit. 2006.

<sup>55</sup> Além da parceria com o Banco Regional do Desenvolvimento do Extremo Sul (BRDE) e o Fórum da Mesorregião Grande Fronteira do MERCOSUL, o Instituto conta com a participação de empresas de micro e pequeno porte e empreendedores vinculados a meios de hospedagens, agências de turismo, artesanato, atrativos turísticos e gastronomia dos 25 municípios que integram a Fundação dos Municípios das Missões, com maior ênfase nas cidades de Caibaté, Entre-Ijuís, Porto Xavier, Roque Gonzales, Santo Ângelo, São Borja, São Luiz Gonzaga, São Miguel das Missões e São Nicolau. As parcerias com entidades governamentais envolve instituições como: Fundação dos Municípios das Missões (Funmissões), Sebrae, Câmara de Turismo de Misiones, Secretaria de Turismo de Foz do Iguaçu, Secretaria de Turismo do Estado do Rio Grande do Sul, Conselho Municipal de Turismo de Santo Ângelo (Comtur), Secretaria Nacional de Turismo do Paraguai (Senatur), e Associação Cidade das Tortas. Disponível em [www.radiosepe.com.br/index.php?origem=noticia&id=3676](http://www.radiosepe.com.br/index.php?origem=noticia&id=3676) - 15k -. Acessado em 27 de setembro de 2008. Ver também Agência Sebrae de notícias, disponível em [asn.interjornal.com.br/noticia.kmf?noticia=7369889&canal=212](http://asn.interjornal.com.br/noticia.kmf?noticia=7369889&canal=212) - 26k -. Acessado em 27 de setembro de 2008.

<sup>56</sup> Enquanto o passado dos historiadores é um espaço de problematização, de reconstrução das experiências e da dinâmica da existência, o passado recriado pelo turismo é um passado congelado, morto, recriado como espetáculo, com o qual o público consumidor mantém uma relação de adoração e proteção, de admiração e conservação. É um passado meramente ilustrativo, a serviço da indústria do lazer.

rápidas da economia de mercado de hoje”.<sup>57</sup> A valorização do presente gerou a sua face perversa e o seu próprio desconforto. Em meados da década de 1970, as sociedades ocidentais se voltaram para o passado numa busca obsessiva por identidades, por raízes e toda sorte de celebrações. A febre preservacionista em relação aos ditos monumentos e lugares históricos aumentou, desde então, de maneira preocupante. A busca pelo passado, sob os mais diferentes pretextos, parece ser um de seus traços mais visíveis do nosso tempo. O século XX glorificou o futuro e o invocou como nunca antes, mas também, nas últimas três décadas, ampliou as dimensões do presente e o levou ao paroxismo, o onipresente. Este presente “que não tem outro horizonte além dele mesmo” fabrica o seu próprio passado e o “futuro do qual tem necessidade”.<sup>58</sup> Neste cenário museográfico, em que a história é encenada como espetáculo de num parque temático para divertir turistas, o que nós historiadores temos a dizer e a oferecer? Confrontar os usos e abusos que o turismo histórico faz do passado e os excessos da preservação patrimonial, me parece uma entrada decisiva dos historiadores no debate contemporâneo.<sup>59</sup> É este desconforto, em parte, que alimenta o meu movimento de retorno ao passado.

Mas continuemos a viagem, o passado-espetáculo encenado com efeitos tecnológicos, nos reserva ainda algumas surpresas. O passeio ilustrado e místico ganha contornos épico-pirotécnicos nas noites de São Miguel com o Espetáculo de som e luzes, diante das ruínas da igreja. O espetáculo recria num tom épico, enriquecido pelas vozes conhecidas da teledramaturgia brasileira, a dita “saga missioneira”, isto é, a guerra guaraníca, como ficou conhecida na historiografia. Um folheto distribuído pela secretaria de turismo e desenvolvimento de São Miguel, que traz uma bela montagem que sobrepõe uma peça da escultura missioneira com as ruínas da igreja de São Miguel, convida os

---

<sup>57</sup> Iniciei esta discussão no tópico anterior sobre as relações entre presente, passado e futuro, sob o impacto dos acontecimentos ocorridos em torno de 1989. Hartog chama de presentismo a “ênfase crescente no presente” que atravessa todo o século XX, mas que se torna mais evidente depois de 1989. Op. Cit.

<sup>58</sup> HARTOG, François. Op. cit. 2006, p. 206. Hartog se pergunta, e nos pergunta: “um novo regime de historicidade, centrado sobre o presente, estaria se formulando?”

<sup>59</sup> Em entrevista a Zero Hora, em agosto de 2007, o sociólogo francês Henri-Pierre Jeudy desferiu críticas contundentes contra as políticas de preservação do patrimônio, ou melhor, contra o “espírito de patrimonialização” visto como a única forma possível de preservação. A patrimonialização, para Jeudy, significa a morte das culturas. O patrimônio é um modo de gerir a memória, mas quem vai definir que memória vai ser preservada? O outro lado da preservação é o esquecimento. Da maneira como vem sendo gerida a memória, alerta Jeudy, corremos o risco de uma história com sentido único, definido pelos gestores do passado. Hoje, há um excesso da conservação patrimonial, tudo é patrimônio. Neste termos, “preservar memória é uma aberração”. JEUDY, Henri-Pierre. **Preservar memória é uma aberração**. Entrevista à Zero Hora. N 15337 (18/08/2007), Segundo Caderno, Cultura.

visitantes para um espetáculo “IMPERDÍVEL. Este espetáculo conta a saga dos Padres jesuítas e índios Guarani, habitantes da Região Missioneira nos séculos XVII e XVIII. Com duração de 48 minutos, o público pode, diariamente, entender o nascimento, o desenvolvimento e a destruição de um povo, mais que isso, de um sonho.”<sup>60</sup> Sentados numa pequena arquibancada de pedra, de frente para a majestosa ruína da igreja de São Miguel, os visitantes ouvem uma narrativa dramática. Deslocada no tempo, melancólica, a ruína da antiga igreja ganha vida e relembra tempos de glória e tempos de guerra. Pela voz de Fernanda Montenegro, a igreja fala emocionada aos visitantes.

Seguindo a mesma tendência dos Espetáculos de som e luz de transformar o monumento em espetáculo, as ruínas da igreja ganharam iluminação noturna que destaca, à distância, os contornos da fachada. O efeito, sobre o monumento e sobre o espectador, é impressionante. A “iluminação ritual” empresta ares de divindade ao monumento, que emerge transcendente do fundo escuro da noite.<sup>61</sup>

É claro que toda esta engenharia empregada para transformar as ruínas, e a região, num produto atraente para o consumo turístico acaba por dificultar um contato mais direto do visitante com os monumentos. Toda a estrutura de luzes, som, discursos, folhetos, guias e objetos a venda funcionam como mediadores do olhar. Diante da “agenda cerimonial” colocada a sua disposição, que define o que deve ser visto e, muitas vezes, na ordem em que deve ser visto, o turista se comporta como um “peregrino moderno, que carrega os guias de turismo como se fossem textos devocionais.”<sup>62</sup> A “agenda cerimonial”, organizada por um conjunto de profissionais, direciona o olhar do visitante predispondo-o nos seus gestos, sentimentos e emoções em relação aos monumentos, a paisagem e as pessoas do lugar.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Folheto turístico Espetáculo Som e Luz. Disponível também em [HTTP://www.saomiguel-rs.com.br](http://www.saomiguel-rs.com.br)

<sup>61</sup> Sobre a iluminação ritual dos monumentos ver CHOAY, Françoise. Op. Cit. p. 215.

<sup>62</sup> Ver URRY, John. **O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas**. São Paulo: Studio Nobel; SESC, 1996, p. 174. Ver também CHOAY, Françoise. Op. cit. p. 216. Para Choay, o excesso de comentários audiovisuais torna cada vez mais difícil para o visitante poder dialogar, sem intérpretes, com os monumentos. “O comentário e a ilustração anedóticos ou, mais exatamente, a tagarelice sobre as obras, alimentam a passividade do público, dissuadindo-o de olhar ou de decifrar com os próprios olhos, deixando escapar o sentido no filtro de palavras ocas.” p. 216.

<sup>63</sup> O turista não é um sujeito único, uniforme, com comportamentos regulares e previsíveis em toda parte. John Urry já demonstrou de maneira competente que o olhar e o comportamento do turista “varia de acordo com a sociedade, o grupo social e o período histórico.” Op. cit. p. 16. Eu acrescentaria que o grau de informações que ele carrega, e a qualidade destas informações, também são decisivos para o olhar. Um historiador ou um leitor mais cuidadoso do passado histórico da região das missões, que eventualmente se encontra na condição de turista, não se deixa levar facilmente pela estrutura de condicionamento do olhar montada para o visitante.

Nas proximidades das ruínas de São Miguel duas ou três famílias indígenas, mulheres e crianças, vendem artesanatos com objetos decorativos e temas mitológicos: cestas, arcos e flechas, tigres, cobras, jacarés, corujas. Silenciosos e com aspecto soturno parecem alheios àquilo tudo e desinteressados do passado, que deslumbra os visitantes. Os índios também fazem parte do espetáculo. São figurantes silenciosos implantados no cenário histórico. Sobrevivem do artesanato que vendem aos visitantes que adentram o sítio arqueológico. Os folhetos turísticos recomendam um maior contato com os “Guaraní”:

“para conocer verdaderamente las Misiones es necesario tener un contacto directo con el pueblo Guaraní.” A sugestão é conhecer a aldeia Tekoa Kóéju, próxima das ruínas de São Miguel. Lá o turista pode observar a musicalidade e o artesanato, e vivenciar esta cultura nas apresentações do grupo. Espetáculo “exótico” para câmeras fotográficas nervosas. Os índios, vestidos para encher os olhos dos visitantes, conservam a essência incorruptível da região. Como as ruínas, carregam através dos tempos os segredos de uma época. Por isso, “conhecer as Missões sem ter contato direto com os índios guarani é perder grande parte desta história”<sup>64</sup> O índio dos catálogos turísticos, o índio para turista ver, é um ser etéreo, um elo perdido de uma idade de ouro. O guarani folclorizado das Missões, que representa a si próprio para os visitantes, é o equivalente contemporâneo daqueles “bravos tupinambás” levados por comerciantes franceses à Rouen em 1550, para representar uma peça teatral em homenagem a Henrique II. A cidade montou uma pomposa cerimônia para receber o casal real. A Entrada Real de Henrique II e Catarina de Médici em Rouen foi promovida para celebrar a recente vitória do rei sobre os ingleses. A Entrada era ilustrada por livretos comemorativos, que explicavam ao público os espetáculos que desfilavam diante dos seus olhos. Estas celebrações eram verdadeiras festas populares, dirigidas aos súditos e a convidados estrangeiros. O toque exótico em Rouen ficou por conta dos índios brasileiros, vindos diretamente de suas aldeias, que simularam jogos guerreiros diante dos olhares curiosos e estupefatos da corte, e representaram cenas cotidianas da vida selvagem. O espetáculo tupinambá exposto à curiosidade do público francês não era motivado por um desejo de conhecimento das culturas indígenas. Por trás da encenação estava o interesse dos comerciantes em demonstrar ao rei as boas relações mantidas com selvagens brasileiros e

---

<sup>64</sup> [www.rotamissoes.com.br/](http://www.rotamissoes.com.br/) - 28k. Um dos dez pontos considerados imperdíveis pelo Rota Missões é conhecer e conversar com os guaranis. Disponível em [www.rotamissoes.com.br/](http://www.rotamissoes.com.br/). Acesso em 08 de outubro de 2008.

convencê-lo a participar do lucrativo comércio de pau-brasil, em alta no mercado têxtil europeu. Para além das relações amistosas franco-tupi no litoral brasileiro, a ida dos tupinambás à Europa visava estimular um grande negócio. As diferenças entre os interesses dos traficantes franceses e os da indústria do turismo, evidente, são enormes, como são enormes as diferenças entre os guaranis de São Miguel e os tupinambás do século XVI. Chamo a atenção apenas para o uso do índio como atração ou recurso propagandístico - o guarani para entreter turistas e o tupinambá para francês ver - para promover um negócio ou uma região.<sup>65</sup> Impossível não traçar ligeiro paralelo entre os livretos quinhentistas que explicavam aos súditos os espetáculos que acompanhavam as Entradas dos reis, e os folhetos turísticos que explicam aos visitantes as atrações das Missões.<sup>66</sup>

Depois de percorrer as famosas ruínas, chegava por fim ao santuário de Caaró, construído em torno da memória do santo Roque González. O santuário conserva uma cativante rusticidade e cultiva uma atmosfera monástica. É um refúgio sagrado e imóvel, onde o tempo parece ter sido suspenso. No interior da igreja, acompanhado de alguns alunos, ouvi do pároco local uma narrativa emocionada sobre o *martírio* do padre Roque e o *milagre* do coração que, incólume do violento assassinato, teria falado ternamente aos assassinos: *matastes a quem vos ama*. A circunspeção do pároco, os assentos de madeira a impor humildade ao corpo e a solenidade dos objetos litúrgicos à volta, compunham uma atmosfera dramática. A vida apostólica e a morte do padre Roque eram revividas num instante místico que, eucaristicamente, celebrava um retorno do passado pela comunhão do sangue do *mártir*.

Na saída da igreja, procurando um ponto de equilíbrio entre o ceticismo cultivado e algum traço remoto de espiritualidade, comprei na lojinha ao lado algumas recordações da viagem: um livro intitulado Santos Mártires das Missões, um quadro, um chaveiro com a imagem dos *mártires* e um cartão postal com a imagem de Nossa Senhora Conquistadora. Gesto ambíguo do turista-historiador que, na pior das hipóteses, alimentava

---

<sup>65</sup> Sobre a presença dos tupinambás nas comemorações em Rouen ver a recente publicação bilíngüe de um importante documento do século XIX, baseado em documentos do século XVI, de Ferdinand Denis. DENIS, Ferdinand. **Festa brasileira celebrada em Rouen em 1550**. Usina de Idéias. Remeto também a dois comentários esclarecedores sobre a obra de Ferdinand Denis: DEHER, Andréa. **E agora, os Tupinambaultx**. Revista de história da Biblioteca Nacional. 01/06/2007 e SCHWARCZ, Lilia Motitz. **Ferozes e dignos, índios para francês ver**. O Estado de São Paulo, 03/02/2007.

<sup>66</sup> Durante as celebrações em homenagem aos reis, os organizadores distribuíam livretos aos expectadores para que pudessem compreender melhor o espetáculo que desfilava diante dos seus olhos. DAHER, Andréa. Op. cit. 2007.

o turismo religioso na região. Mas, por fim, o historiador foi favorecido pela mania do turista incidental, pois os souvenirs - ponto de junção entre o comércio, a fé e o culto à memória - foram incorporados à tese. Na modesta lojinha, que garante algum recurso para a manutenção do santuário, o visitante encontra santinhos e quadros do padre Roque, livros sobre as Missões, pequenas esculturas do padre Roque e de Nossa Senhora Conquistadora, apetrechos para chimarrão com a imagem do santo e da cruz missioneira, chaveiros e canetas, enfim, uma variedade de objetos alusivos aos acontecimentos do passado.<sup>67</sup>

No sermão improvisado, o pároco não se referia a um passado distante e envolto em lendas. Rezava sobre algo vivo, presente e verdadeiro, sobre um milagre oficialmente reconhecido cuja prova material, o coração do santo Roque, encontrava-se na igreja Cristo-Rei, em Assunção. A narrativa legendária já era conhecida. As circunstâncias é que eram novas. Afinal, estávamos nas proximidades do local do *martírio*<sup>68</sup>, numa localidade que, conforme os anúncios turísticos, respirava o passado missionário, ouvindo de um velho padre a história sobrenatural do *venerável* coração. Começava ali a definição de um tema de pesquisa. Esta experiência inesperada viria acrescentar significados inteiramente novos a um tema que há anos me acompanhava: o extraordinário apelo simbólico da morte de Roque González. O *milagre* do coração, narrado com ardor três séculos e meio depois, me mostrava que a trajetória do padre Roque não se encerrava com sua morte, nem se limitava aos acontecimentos de novembro de 1628. A trajetória póstuma do *mártir de Caaró* parecia ser tão fértil e prodigiosa quanto fora sua vida apostólica. Um pedaço do passado, tornado relíquia, invadia intempestivamente o presente. Passado e presente estavam ligados pelo corpo místico do santo e por um coração que vencera o tempo.

Na medida em que o tema de pesquisa tomava formas mais nítidas, delineava-se também um problema metodológico. O recorte temporal da pesquisa – o tempo-objeto do historiador - deveria submeter-se ao tempo sagrado ditado pelo *milagre* do coração? Em outras palavras, o recorte temporal deveria seguir a trilha das narrativas apologéticas do

---

<sup>67</sup> Françoise Choay sugere que estas butiques são complementares aos monumentos, e herdeiras dos balcões de livros e cartões postais do século XIX. Op. cit. p. 218. Em São Miguel as butiques são mais sortidas e mais bem montadas do que a lojinha de Caaró. Lá os visitantes encontram uma enorme variedade de objetos estilizados que lembram as Missões e os jesuítas, artesanatos indígenas, cartões postais, instrumentos musicais, etc.

<sup>68</sup> Ao lado da igreja, um monumento marca o local onde os padres foram *martirizados*.

padre Roque, que dividiam sua vida em três atos heróicos e sagrados: a vida apostólica, o martírio e a trajetória do santo? Do início da vida missionária do padre Roque ao sermão do pároco em Caaró, o tempo percorrido abrangia quatro séculos. Um prato cheio para a perspectiva da longa duração, para a busca das permanências. Mas não era o caso. O caminho que se desenhava, na verdade, era o oposto. Não buscava as regularidades, mas descobri um decidido empenho para construí-las. Os esforços em prol da santificação, as inúmeras hagiografias, a volumosa historiografia, a incorruptibilidade do coração, apontavam para um desejo de permanência, de eternidade.

Decidi-me por enfrentar os quatro séculos percorridos pelo *venerável coração*. Não com a pretensão de elaborar uma grande síntese, mas de percorrer os registros escritos – epistolares, historiográficos e hagiográficos – referentes à Roque González. Nesta perspectiva, estes quatro séculos acabam por se circunscrever aos eventos significativos – missionários, narrativos, comemorativos, homenagens e milagres – ligados à figura de Roque González ao longo deste período. Algumas datas simbolicamente marcantes – 1628, 1928, 1988, 1990 – seriam trabalhadas como fios que costuram o percurso da pesquisa e ajudam a balizar um recorte de tempo que, de início, parecia desencorajador. Estas datas, pontos luminosos nesta massa nebulosa dos séculos, são os meus pontos de referência no tempo.<sup>69</sup> Caminhava assim para a composição de um tema de pesquisa que se abria para uma multitemporalidade. Pelos menos quatro momentos eram atravessados pela *venerável* presença do padre Roque: as primeiras décadas do século XVII, que culminara na morte em 1628, o tricentenário do *martírio*, a santificação por João Paulo II em 1988 e o tempo presente, envolvendo turismo histórico e devoção, no santuário de Caaró. Todos estes momentos foram pontilhados de eventos narrativos que deram sentidos a cada um destes momentos. Por eventos narrativos entendo a produção de textos – dos livros de história aos catálogos turísticos – voltados à figura do santo. O tema abre-se, portanto, para duas linhas

---

<sup>69</sup> As datas são os pontos de orientação da viagem do historiador no tempo, ou como estrelas que guiam os marinheiros na escuridão da noite. Alfredo Bosi fez uma belíssima reflexão sobre os significados das datas para os historiadores. Comparou-as com as pontas luminosas dos icebergs que podem ser vistas à distância, e evitam que o navegador despedace sua nau de encontro às massas submersas que ele não vê. “Datas são pontos de luz sem os quais a densidade acumulada dos eventos pelos séculos dos séculos causaria um tal negrume que seria impossível sequer vislumbrar no opaco dos tempos os vultos das personagens e as órbitas desenhadas pelas suas ações”. As datas nos permitem contar a história, isto é, narrá-la e contá-la, no sentido de enumerar os eventos que se sucedem. BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: Novaes, Aduino (organizador). Op. cit. pp. 19 e 21.



investigativas: as circunstâncias e os significados da morte do padre Roque e a sua trajetória póstuma. No primeiro caso, examino a sua obra missionária nas missões jesuíticas do Paraguai. No segundo, procuro seguir suas pistas nas narrativas historiográficas e hagiográficas.

A trajetória de Ñezú é bem mais difícil de acompanhar. Ele não tem uma trajetória própria, que possa ser observada. É um coadjuvante sombrio e episódico da história gloriosa de Roque González. Nas obras dedicadas ao padre, ele é sempre mencionado como uma triste e apagada figura, que só é lembrada pelo ato cruel e diabólico que cometeu contra quem vinha para salvá-lo. Somente nos últimos anos é que apareceram algumas obras dedicadas, em parte, ao cacique/pajé Guarani. São quatro livros, publicados entre 2000 e 2006, que misturam jornalismo, história, literatura e direito, e que se propõe realizar uma “revisão da história” e uma reavaliação da figura de Ñezú.<sup>70</sup>

Quando iniciei esta pesquisa, pretendia investigar a morte do padre Roque e os conflitos entre os pajés e os jesuítas. Os conflitos, ou a oposição dos pajés à evangelização, constituiriam a trama a partir da qual eu poderia explicar a morte do padre. A leitura mais apurada dos textos jesuítas, contemporâneos e posteriores ao *martírio*, no entanto, sinalizavam que esta abordagem limitava a compreensão. Tão ou mais importante que a própria morte eram os relatos sobre ela, eram os sentidos e significados atribuídos a ela. As pesquisas me colocavam, assim, diante de duas possibilidades: investigar os acontecimentos que resultariam na morte do padre Roque e/ou analisar os relatos referentes à morte. De uma maneira ou de outra, me debruçaria sobre as narrativas jesuíticas, epistolares e historiográficas. Decidi-me por não abandonar nenhuma das possibilidades.

\* \* \* \* \*

---

<sup>70</sup> Refiro-me aos livros do jornalista Nelson Hoffmann, do historiador Sérgio Venturini, do escritor Barbosa Lessa, do padre Arnaldo Bruxel e do escritor catarinense Enéas Athanásio. Ver Epílogo.

Conforme indicado no título, o propósito do trabalho é, num primeiro momento, investigar a morte do padre Roque González no contexto do encontro entre os guarani e jesuítas, situando-a no interior dos conflitos de poder entre os missionários e os líderes espirituais indígenas. Num segundo momento, investigar a trajetória póstuma do padre Roque, seguindo as narrativas epistolares e historiográficas, os processos de beatificação e santificação e a exploração do turismo religioso em Caaró.

Ñezú, o pajé/cacique, é o contraponto, é a tensão que percorre a narrativa.

Para melhor orientar o amplo recorte da pesquisa, formulei os seguintes objetivos de investigação:

1. Investigar a vida apostólica e a morte do padre Roque na documentação jesuítica, na historiografia e nas hagiografias compostas em sua homenagem.
2. Realizar um balanço crítico da historiografia jesuítica e dos usos que os historiadores jesuítas fizeram das fontes referentes as reduções da Província Jesuítica do Paraguai.
3. Analisar a correspondência epistolar da Companhia de Jesus no Paraguai, observando suas condições de produção, forma e conteúdo.
4. Historiar o surgimento da Companhia de Jesus na Europa das reformas religiosas e o projeto jesuítico reducional no Paraguai, nas suas relações com o poder colonial.
5. Compreender, a luz da etnologia, da arqueologia, da história indígena, dos relatos dos primeiros cronistas da conquista e dos registros jesuíticos, o “modo ser guarani” e as diferentes respostas que deram à conquista espanhola e a evangelização.
6. Problematizar os contatos culturais entre missionários e guarani a partir da noção de encontro colonial, num esforço de afastar-se das simplificações e reducionismos verificados em diversas abordagens.
7. Averiguar os papéis dos caciques e pajés nas parcialidades guarani e as formas de contato que estabeleceram com os conquistadores e missionários.
8. Localizar o cacique e pajé Ñezú e as razões que o levaram a tramar a morte dos padres Roque, Juan e Alonso.

9. Investigar os processos de beatificação e santificação de Roque González e os seus significados para a Companhia de Jesus.
10. Explorar os usos que os agentes do turismo fazem do passado jesuítico e da figura de Roque González na região missioneira do Rio Grande do Sul.

\* \* \* \* \*

Apresento a primeira parte da tese como um esforço de problematização da documentação jesuítica: suas condições de produção e circulação, e o seu uso pelos historiadores jesuítas. Examinarei mais atentamente a correspondência epistolar e a sua função na Companhia de Jesus. Primeiro, porque tudo o que sabemos sobre a morte do padre Roque está registrado em cinco cartas trocadas entre membros da cúpula da Companhia de Jesus. Estas cartas foram amplamente utilizadas pelos historiadores e hagiógrafos jesuítas dedicados ao estudo das missões e da vida do santo Roque. É nestas cartas que vamos encontrar também o cacique/pajé Ñezú. Tudo o que se escreveu, posteriormente, sobre esta personagem partiu das informações contidas nestas cartas. As correspondências jesuíticas continuam sendo as melhores fontes de informações sobre as culturas indígenas da época do encontro e do período colonial. Segundo, porque a escrita epistolar desempenhou um papel decisivo na conquista espiritual dos indígenas do Paraguai, pois foi utilizada como instrumento de comunicação e poder. Por fim, porque a escrita, verdadeira cápsula do tempo, registrou e guardou para a posteridade as experiências da conversão. São as relíquias intratemporais a que me referia anteriormente.

Nesta primeira parte apresento também algumas abordagens metodológicas referentes às narrativas jesuíticas. Algumas categorias como tradução, fronteira, conquista e invenção, são exploradas com o propósito de oferecer possibilidades interpretativas dos diferentes usos da escrita jesuítica, das suas condições e contexto de produção e da maneira como ela capta e registra, ou constrói, a alteridade indígena.

Na segunda parte, intitulada “a margem cristã”, focalizo a Companhia de Jesus e o seu projeto missionário no mundo e na província do Paraguai. Proponho visualizar o projeto global da Companhia para poder ressaltar as especificidades do Paraguai. Analiso a visão jesuítica sobre a evangelização, sobre as populações indígenas, as estratégias de aproximação e o desenvolvimento das primeiras reduções. Procuro situar Roque González e explorar sua singularidade entre os jesuítas. Nascido em Assunção, com alguma experiência no trato com os índios e familiarizado com as línguas indígenas, ele foi muito importante para os trabalhos apostólicos da Companhia de Jesus naquele território.

Na terceira parte, na margem oposta, indígena, dirijo o olhar para o mundo indígena sacudido pela colonização e pelo estabelecimento das reduções. Procuro, através da documentação jesuítica, captar nuances da visão indígena sobre a evangelização, sobre os missionários e a conquista. Longe de querer fazer dos índios vítimas da conquista, minha intenção é explorar os espaços de negociações e as formas de resistência e/ou aceitação do projeto reducional. Na mesma documentação jesuítica, e com o auxílio dos estudos etnográficos, reavalio as atribuições dos caciques e pajés nas parcialidades indígenas. O entendimento da importância destas figuras no mundo indígena parece-me fundamental para entender as diferentes reações que uns e outros manifestaram em relação às reduções. Neste universo, localizo o pajé e cacique Ñezú e as possíveis razões de sua revolta contra os missionários.

A quarta parte apresenta-se como uma espécie de ponte entre as duas margens. A partir da figura de Virgem Maria levanto algumas questões sobre os sentidos da conquista espiritual para os jesuítas. Procuro, de um lado, entender o papel da Virgem na conquista do Novo Mundo e, de outro, a sua apropriação pelos povos indígenas. Observar a conquista espiritual a partir da imagem de Nossa Senhora Conquistadora, que acompanhou o padre Roque por quase quinze anos e acabou destruída ao seu lado, abre novas possibilidades de interpretação da conquista espiritual, tanto do lado jesuítico como do lado indígena.

A quinta parte é dedicada à vida póstuma do padre Roque. Concentro a análise no processo de beatificação e santificação, ocorridos respectivamente em 1934 e 1988, na trajetória do coração, que se inicia com o *martírio* em Caaró e culmina na transferência para a igreja Cristo Rei em Assunção, e nos milagres atribuídos à sua figura. A posteridade gloriosa do santo Roque carrega o seu negativo: o *maldito* Nheçu.

A historiografia e as narrativas hagiográficas jesuíticas, ou a fusão dos dois gêneros narrativos, relacionadas à figura de Roque González, são analisadas na sexta parte. Analiso as três obras mais importantes dedicadas ao padre Roque e a maneira como cada uma delas enfatiza um ou outro aspecto da sua vida e dos seus trabalhos missionários. Os padres Teschauer e Gonzaga Jaeger destacam o destino histórico e heróico do fundador de civilizações, enquanto o padre Blanco se apega mais as manifestações da santidade de Roque González. Em leitura paralela, observo como Nheçú é retratado nestas obras. O jogo de oposições binárias que estas obras operam em relação ao feiticeiro e ao santo são particularmente interessantes para apreendermos um estilo de (re)apresentação do passado.

À segunda, terceira e quarta partes, dedicadas ao estudo das relações entre os indígenas e os jesuítas e das circunstâncias que envolveram a morte do padre Roque, proponho a noção de encontro colonial como perspectiva de abordagem.

## O encontro colonial.

No início do século XVII, as florestas subtropicais do antigo Paraguai foram palco de um surpreendente encontro colonial numa das “zonas de contato” forjadas pelo colonialismo ibérico<sup>71</sup>. De um lado, os povos guerreiros guarani, desconhecedores da escrita, caçadores-coletores e cultivadores em constantes deslocamentos geográficos, presos nas malhas do colonialismo, sujeitados a exploração de mão-de-obra e com a sua área de mobilidade geográfica cada vez mais reduzida; de outro, a Companhia de Jesus, uma ordem que se construía sob o signo da escrita, ponta de lança do catolicismo romano reformado, que chegava à América com o firme propósito de converter os povos gentios. Os jesuítas também estavam em constantes deslocamentos geográficos, mas eram deslocamentos apostólicos. E ao contrário dos indígenas, sua área de mobilidade expandia-se cada vez mais. Quanto mais reduzido ficava o mundo guarani, mais o mundo se abria à ação missionária dos jesuítas. Foram estes deslocamentos, sob a bandeira de Cristo, que trouxeram os jesuítas à América e aproximaram os dois universos.

Os guarani, guiados pelas palavras proféticas dos pajés, tinham na oralidade o meio de transmissão dos conhecimentos, dos valores, dos ritos e das tradições míticas e cosmológicas, enquanto os jesuítas tinham as verdades do deus único reveladas num livro, e na escrita epistolar a sua principal forma de comunicação. Embora a oralidade e a escrita sejam sistemas de comunicação distintos, não estou sugerindo uma dualidade. A comunicação não se restringe ao universo da palavra. Entre a palavra falada e a escrita,

---

<sup>71</sup> Zona de contato é uma expressão cunhada por Mary Louise Pratt. Trabalho mais detalhadamente este conceito na primeira parte da tese. A noção de encontro colonial não é nova, mas também nunca foi suficientemente desenvolvida. Mary Louise Pratt a utilizou para caracterizar os contatos entre europeus e americanos no contexto colonial. Da maneira como a emprego, seguindo a autora, sugere uma situação de contato cultural inédito, no sentido de nunca antes vivenciado, que aproxima sujeitos históricos que se desconheciam mutuamente, e que, sob o signo do colonialismo, passam a conviver num espaço comum, trocando bens culturais e simbólicos. Atravessado pelos diversos interesses do colonialismo e dos povos a eles submetidos, este espaço conjugado é desigualmente compartilhado. É também marcado por relações assimétricas de poder e pela sujeição e exploração das populações locais. Estas populações, no entanto, agiam dentro dos espaços delimitados pelo colonialismo com certa margem de autonomia e alguma margem de negociação. Encarar as relações entre índios e missionários deste ponto de vista significa estar atento aos sentidos do encontro colonial para ambos os lados. PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: EDUSC, 1999, p.23-32.

abrem-se inúmeras possibilidades de comunicação como a dança, o canto, o desenho, a pintura, os gestos, os sons, que sugerem outras formas de entendimento. Entre o dito e o escrito insinua-se a improvisação e o entrelaçamento das formas de comunicação, característicos de um contato cultural marcado pelo ineditismo. Do contato entre a oralidade primária dos guarani e a cultura letrada dos jesuítas ocorreram inúmeros arranjos semânticos e ajustes lingüísticos, originando uma espécie de linguagem de conversão. Neste esforço de criar um horizonte de entendimento, a escrita foi um suporte fundamental para o sucesso da catequese. As dificuldades de comunicação impuseram aos missionários a elaboração de gramáticas e catecismos em línguas indígenas. Em outras palavras, operou-se uma redução gramatical da língua falada dos índios aos códigos escritos dos missionários. A gramaticalização das línguas indígenas valeu-se da comparação, isto é, da busca por equivalências entre as línguas indígenas e as línguas conhecidas pelos missionários.<sup>72</sup> Esta busca por equivalências aproximou simbolicamente os dois universos e criou uma linguagem composta de elementos da tradição religiosa e escrituraria católica dos jesuítas e da tradição religiosa e cosmológica indígena.

O encontro entre a mística cristã e a cosmologia guarani, sob o signo do colonialismo, resultou na invenção<sup>73</sup> de novos sujeitos: índios cristãos, índios infiéis, feiticeiros endiabrados, padres feiticeiros. A simbiose entre o colonialismo e a evangelização criou, opôs e fundiu no imaginário da conquista personagens como o padre Roque Gonzalez e o cacique/pajé Ñezú. Por vezes, o jesuíta convertia-se no feiticeiro e

---

<sup>72</sup> Sobre a gramaticalização do guarani para efeitos de evangelização ver DAHER, Andréa. **A conversão dos tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII**. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, ano 10, n 22, jul/dez. 2004. BATISTA, Ronaldo de Oliveira. **Línguas indígenas em gramáticas missionárias no Brasil Colonial**. DELTA (online). 2005, vol.21, n.1, pp. 121-147. NEUMANN, Eduardo. **Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)**. (Tese de Doutorado) Rio de Janeiro: UFRJ, 2005, pp. 36-41. CHAMORRO, Graciela. Sentidos da conversão indígena nas terras baixas sul-americanas. Uma aproximação linguística. In: SUESS, Paulo (org.) **Conversão dos cativos: povos indígenas e missões jesuíticas**. São Bernardo do Campo: Nhaduti Editora, 2009.

<sup>73</sup> O termo invenção é, em parte, inspirado em Edmundo O’Gorman. Segundo o historiador mexicano “a opção pelo termo ‘invenção’ é sugestiva pela ambigüidade que possibilita: de um lado, o termo vem acompanhado de toda uma visão da América, na qual predomina o fantástico, o fabuloso, o legendário, o mítico; de outro, o termo pode lembrar algo que é construído racionalmente. Por isso mesmo, sua narrativa tem o sentido da construção de uma visão. Sua crítica tem o caráter de uma crítica à historiografia que produziu o conceito de “descoberta”. O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 12. O uso que faço do termo sugere também os novos arranjos culturais, lingüísticos e identitários que resultam da interpenetração entre as formas culturais trazidas pelos conquistadores e as das populações locais. Invenção tem portanto o sentido de uma criação e recriação de sentidos para o mundo, de formas de convívio, que considera os dois lados da relação colonial.

incorporava poderes mágicos, andando de povoado em povoado realizando curas e batizando crianças, ou então o feiticeiro se apoderava da mística cristã e improvisava missas no interior das florestas para desfazer o feitiço do padre. A morte do padre Roque, no entroncamento cultural onde as místicas se cruzaram, reúne vários elementos destas apropriações recíprocas e traduz as tensões e fusões culturais daquele momento. Serge Gruzinski tem denominado essas misturas culturais de mestiçagem.<sup>74</sup> A conquista traumática da América aproximou universos mentais e fundiu práticas religiosas, modos de expressão, originando criações híbridas e improvisações culturais, sob o signo do conflito ou da conciliação. A morte do padre Roque foi marcada por este jogo de oposições e fusões, a dupla face do encontro colonial.

Por encontro, entendo o movimento de duas culturas que, em determinadas situações, estabelecem contato e passam a coexistir num espaço compartilhado. A palavra encontro, como forma de abordagem histórica, tem suscitado fortes reações e, freqüentemente, alguns mal entendidos. A proximidade do Quinto Centenário de Descobrimento da América reavivou a polêmica em torno dos termos utilizados para descrever a chegada dos europeus à América. As acaloradas discussões se deram em torno das palavras descoberta e encontro. Para alguns não houve descoberta, pois já haviam povos desenvolvidos vivendo por aqui, para outros não houve um encontro, mas um confronto. Outros, negando as duas possibilidades, sustentaram não ter ocorrido nem um encontro, tampouco uma descoberta, mas uma invasão.<sup>75</sup>

Aqueles que condenam o emprego da palavra para se referir à chegada dos espanhóis na América, costumam afirmar que a idéia de um encontro esconde, ou minimiza, o violento choque cultural e a dominação européia sobre as culturas nativas.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>75</sup> Sobre esta polêmica, ver VINCENT, Bernard. **1492: descoberta ou invasão ?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 7-8. Embora o tema do livro não seja exatamente este, Vincent trata de passagem o difícil problema da nomeação dos acontecimentos de 1492.

<sup>76</sup> Na coletânea de ensaios intitulada Tempo e História publicada em 1992, organizada por Aduino Novaes, alguns autores discutem a terminologia adotada para descrever os acontecimentos ligados ao ano de 1492. Catherine Darbo-Peschanski, por exemplo, afirma que o termo “encontro” sugere uma perspectiva mais neutra. “Se por ‘descoberta’ entende-se ‘revelação’ e quase ‘nascimento’, a palavra veicula uma ideologia eurocêntrica e colonialista, pois as culturas do continente americano existiram e se desenvolveram bem antes de 1492. Quanto ao ‘encontro’, antes assumiu a forma de um enfrentamento.” Numa linha semelhante de argumentação, Eduardo Subirats diz que em vão “os nomes de encontro ou descoberta (...) tentam encobrir a palavra proibida desde o século XIV: conquista.” Ver respectivamente DARBO-PESCHANSKI, Catherine. Os tempos da história. p. 71. e SUBIRATS, Eduardo. A lógica da colonização. p. 399. In: NOVAES, Aduino.



Sustentam também que o termo encontro, assim como descoberta, possui um forte conteúdo eurocêntrico e colonialista. Por conta disso, preferem o emprego de categorias como conquista, choque, invasão, encobrimento, supostamente mais críticas. Essas expressões mais contundentes, embora focalizem o lado dramático e violento da conquista, conservam, no entanto, um ponto cego em relação ao que escapa à lógica do conflito. Além disso, estes termos empregados para fazer um contraponto à ótica eurocêntrica e colonialista acabam por reforçar o que pretendem denunciar. A invasão, a conquista e o encobrimento são, afinal, as ações do invasor, do conquistador, daquele que encobre. Mudam-se os termos, explicitam-se os mecanismos de dominação, mas os sujeitos, o verbo, a ação, continuam com aqueles que chegam através do mar.

Oponho, em defesa do emprego da palavra, que encontro não tem exclusivamente um sentido de aproximação amistosa, amigável ou amorosa. A palavra indica tanto a possibilidade do entendimento, quanto do choque e do conflito.<sup>77</sup> A serviço dos interesses coloniais ou realizando os ideais missionários da Companhia de Jesus, os jesuítas foram ao encontro dos índios para convertê-los e salvá-los, ou então vários grupos indígenas motivados por seus próprios interesses foram ao encontro dos padres para escapar do jugo colonial. Mas o mesmo ideal missionário dos jesuítas os fazia ir de encontro aos costumes indígenas, às suas tradições, ao seu modo de vida, e colidirem contra grupos menos dispostos à sua pregação ou lideranças que se sentiam ameaçadas com a sua presença. É exatamente esta ambivalência da palavra que pretendo explorar. Um encontro tanto pode ser um entendimento cultural como pode ser uma violenta colisão. A idéia de um encontro pressupõe existirem dois lados, mesmo que a co-relação de forças não seja igual. Pressupõe também um desconhecimento do outro, de ambas as partes. O contato dos guarani com os primeiros padres no final do século XVI e início do XVII foi marcado por este ineditismo e descobertas recíprocas da alteridade. Já os jesuítas que chegavam à América ou ao Paraguai

---

Op. cit. 1992. Como tento mostrar, o uso do termo encontro não implica no encobrimento de conflitos nem o ocultamento da “palavra proibida”. A terminologia encontro, ao contrário de encobrir alguma coisa, explora faces não muito visíveis em outras nomeações das relações entre europeus e americanos. Penso que o uso de um termo ou outro – conquista, encontro, invasão ou descoberta – depende muito do que se pretende historiar. Não os vejo como excludentes, mas como termos com diferentes cargas semânticas.

<sup>77</sup> No dicionário Aurélio, por exemplo, a palavra Encontro sinaliza uma variedade de significados que vai desde um encontro amoroso a uma rivalidade, uma briga: ato de encontrar; luta, briga e reencontro; confluência de rios; encontro de duas pessoas, de finalidade amorosa, sem que as partes se conheçam; ajuste de contas. Ou ainda: **ao** encontro de, em busca de, em favor de, na direção de; **de** encontro a; no sentido oposto a, em contradição com, contra.

no século XVII, depois do estabelecimento das reduções, possuíam um conhecimento prévio do que iriam encontrar. As cartas dos primeiros padres, lidas nos colégios da Companhia de Jesus espalhados pelo mundo, já haviam se encarregado de informar sobre estes povos. Mesmo assim, o conhecimento do outro é relativo, indireto. Para os guarani os padres que adentravam seus territórios, salvo nos primeiros encontros, também não eram totalmente desconhecidos. A mística e a fama dos “novos xamãs” já corriam o mundo indígena. Este desconhecimento total, ou parcial do outro, é o pressuposto da idéia do encontro, do estar diante imprevisível.

A perspectiva do encontro tampouco encobre as relações de dominação e exploração, apenas as recoloca de uma outra maneira. Ao invés do dualismo reducionista que opõe dominadores e dominados ou exploradores e explorados, insuficiente para dar conta da rica e complexa dinâmica da vida social, proponho um olhar que inclua as mesclas e improvisações culturais, as formas ambíguas e escorregadias de existência social e o imponderável dos contatos culturais.

O avanço do colonialismo sobre os territórios indígenas da bacia do Prata, aproximou estes universos estranhos e forjou um espaço de convivência. Mas não se trata evidentemente de uma convivência entre iguais. O desequilíbrio de forças em favor do poder colonial e, por extensão, dos jesuítas era enorme. No entanto, se observarmos as primeiras décadas da conquista espiritual, desconsiderando momentaneamente a nossa visão retrospectiva privilegiada que nos mostra a o avanço implacável da colonização, o que vamos encontrar é um quadro de relativo equilíbrio entre os dois lados. E em diversas situações veremos os missionários e conquistadores em visível desvantagem. Não podemos esquecer que naqueles espaços de selvas onde foram erguidas as primeiras reduções, os poder colonial ainda não se fazia presente. Embora sob jurisdição espanhola, a autoridade colonial nestes espaços era fraca ou inexistente. Os guarani ainda eram os senhores das planícies, das florestas e dos rios e a entrada dos padres nestes territórios era mediada pelos chefes indígenas. Nestas condições, o encontro entre jesuítas e guaranis nestas fronteiras difusas do mundo colonial foi marcado por negociações, arranjos e acordos. Mas também foi marcada por tensões, intolerâncias e violentos conflitos, físicos e simbólicos, sobretudo entre os padres e os líderes espirituais guarani, os pajés. Portadores de uma outra espiritualidade, os inicianos chegavam à região trazendo nas suas palavras eloquentes

discursos condenatórios e promessas de salvação. Outros homens, não menos eloqüentes, que até então eram os guias espirituais dos guarani, se recusaram a aceitar a redução e opuseram dura resistência aos padres. Quero dizer com isso que o estabelecimento das reduções em território guarani não foi uma simples imposição colonial-jesuítica. Foi um projeto colonial estratégico, mas a sua realização dependeu de mediações e interesses de ambos os lados. É necessário, pois, examinar tanto o lado do redutor quanto o do reduzido.

A idéia de um encontro, no sentido de troca cultural, permite fugir das visões dualistas e polarizadas sobre os sujeitos em questão. Os jesuítas ora foram vistos como santos, abnegados protetores e salvadores dos pobres índios, ora foram pintados como demônios, farsantes e intransigentes, que estabeleceram um regime coercitivo nas reduções. Os índios, por sua vez, foram bons ou maus selvagens, dependendo do projeto ou da teoria a ser comprovada. Foram a página em branco ou o canibal inveterado. O mesmo dualismo que demonizava os conquistadores e missionários, vitimizava os índios, transformando-os em mero objeto de catequese, conquista e exploração. Quando não foi vítima indefesa, o índio resistiu heroicamente às imposições do colonialismo na defesa do seu modo de vida. De uma maneira ou de outra, o que prevalece é a lógica colonial ou a denúncia dela. O historiador Héctor Bruit, por exemplo, construiu a célebre tese da dissimulação dos vencidos. De acordo com esta hipótese o fracasso relativo da conquista espanhola deveu-se à resistência camuflada dos índios.<sup>78</sup> Abalados inicialmente pelo trauma psicológico da conquista e movidos, posteriormente, por uma “vontade de resistir”, os índios desenvolveram “uma série de atitudes que enganaram e desorientaram os conquistadores”. A “resistência indígena” à dominação e exploração européia valeu-se de armas como o silêncio, a teimosia, a mentira e a bebedeira como instrumentos de defesa e de manifestação do inconformismo “perante a nova sociedade que os explorava”. Graças a esta resistência sub-reptícia conseguiram sobreviver à destruição e ao genocídio e conservaram as suas “tradições culturais”. Bruit examina a conquista hispânica e a sociedade colonial a partir da

---

<sup>78</sup> De acordo com Bruit, “ a conquista em seu sentido mais amplo de dominação total, de aculturação, de substituição de uma cultura por outra, de uma absorção ou, em seu efeito, de uma eliminação dos vencidos, realmente não chegou a realizar-se (...) mesmo derrotados, submetidos e explorados, os índios desenvolveram, ao mesmo tempo, práticas e comportamentos que tornaram o processo da conquista instável e o frustraram em seus objetivos.” BRUIT, Héctor. O visível e o invisível na conquista hispânica da América. In VAINFAS, Ronaldo (org) América em tempo de conquista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, pp. 78-79. Ver também BRUIT, Héctor. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

dualidade entre dominação e resistência, vencedor e vencido. De um lado, os espanhóis invasores e exploradores, impondo sua dominação, seus valores e crenças, de outro, os índios explorados, massacrados, resistindo à destruição das suas culturas. Esta perspectiva que aprisiona o índio dentro de categorias como vencido, explorado, massacrado, acaba por vitimizá-lo e não percebê-lo como sujeito de ação, mas apenas de reação a uma determinada situação. Restava aos vencidos apenas resistir a aculturação. Não existe nesta lógica a possibilidade da integração, pois isto significaria a concretização da conquista hispânica.

Bruit questiona a noção da miscigenação e o seu corolário, isto é, a criação de uma nova sociedade a partir da fusão de aspectos das culturas indígenas com traços da cultura européia. A hipótese da miscigenação encobriria o fracasso relativo dos conquistadores perante as performances indígenas. Esta abordagem supõe uma impermeabilidade cultural que impede as mesclas, as mestiçagens. Os espanhóis parecem vestir uma armadura cultural impenetrável, enquanto os índios fingem incorporar os *novos valores* para preservar alguma essência cultural de um *passado longínquo*. Algumas situações que sugerem um hibridismo entre formas religiosas indígenas e o catolicismo, Bruit vê um certo jogo de esconder indígena que teria *claramente* enganado os espanhóis. Recorrendo a um fragmento da crônica peruana de Poma de Ayala, revela as máscaras usadas pelos índios para ludibriar os conquistadores e agir sobre a sociedade que eles organizavam:

Que os mencionados índios bêbados, cristãos, sabendo ler e escrever, usando rosário, vestidos como espanhóis, com colarinhos, e parecendo santos, na bebedeira falam com o demônio e reverenciam as *guacas*, os ídolos e o Sol.<sup>79</sup>

Héctor Bruit não enxerga na descrição do cronista uma possível fusão do catolicismo com a espiritualidade andina, mas uma dupla atitude indígena. Os traços espanhóis e cristãos incorporados pelos índios são interpretados como um jogo de faz de conta, de aparência e opacidade, sugerindo um falso efeito de integração. Os gestos dos indígenas e dos conquistadores são percebidos exclusivamente a partir da relação colonizador/colonizado. Esta dicotomia, que secciona os sujeitos em identidades fixas, é tomada como um dado e não como categorias historicamente construídas, que respondiam a

---

<sup>79</sup> Apud BRUIT. Op. cit. p. 84.

determinadas expectativas.<sup>80</sup> Em estudos mais recentes de historiadores, antropólogos e etno-historiadores, têm-se sistematicamente apontado o eurocentrismo e o reducionismo destas abordagens. Examinando e revisitando o tema do encontro entre culturas, alguns pesquisadores vem focalizando as mesclas culturais e as redefinições de identidades num mundo em transe pelos efeitos da conquista. Com isso, estão se multiplicando pesquisas que dedicam especial interesse pelas culturas indígenas e pelas formas como reagiram/interagiram com os europeus. Para além das construções binárias, e na esteira destes novos estudos, índios e jesuíta são vistos aqui a partir de uma multiplicidade de olhares, relativos à complexidade das formas de contatos que estabeleceram.

Roque e Ñezú são os fios condutores para refletir sobre as diversas faces deste encontro. Não os considero como representativos dos jesuítas e dos indígenas, tampouco de uma suposta cultura ocidental e uma outra indígena. Sob vários aspectos, o jesuíta crioulo que virou santo e o feiticeiro guarani perseguido e desterrado, são figuras singulares e deslizantes do universo colonial, que escapam a uma tentativa de classificação: um como modelo de evangelizador, o outro como modelo de resistência indígena. A morte do padre Roque é um acontecimento de enorme apelo simbólico que revela as incertezas, as angústias e as diferenças irreduzíveis de ambos os lados do encontro. Por isso mesmo é um acontecimento que nos abre inúmeras possibilidades de interpretação sobre um tema já bastante visitado pelos historiadores.

Não é minha intenção desvendar a morte do padre Roque, mas refletir sobre os seus significados e repercussões entre os jesuítas e os indígenas. Se do lado jesuítico a morte do padre foi vista como *martírio*, do lado indígena, o que ela representaria ? Nheçú traduziria com seu gesto radical um desejo indígena de voltar aos antigos costumes ? Ou a morte de Roque González representaria o ápice de uma luta de poder entre os pajés e os padres ?

---

<sup>80</sup> Não vou me alongar na discussão sobre as abordagens dualistas do colonialismo e no novo paradigma teórico dos estudos coloniais, denominado teoria pós-colonial. Este debate está presente ao longo do trabalho. Remeto o leitor(a) aos estudos reunidos num livro organizado por Paula Monteiro sobre os encontros entre missionários e indígenas e a mediação cultural. MONTERO, Paula. **Deus na aldeia: missionários, indígenas e a mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

## A Ponte.

As formas que regem a dinâmica da nossa vida são de certo modo trazidas pela ponte e pela porta à duração sólida de uma criação visível.

**Simmel**

A ponte reúne enquanto passagem que atravessa.

**Heidegger**

Em 1990 foi inaugurada a ponte internacional sobre o Rio Paraná ligando, de um lado, Posadas, na Argentina, e de outro, Encarnación, no Paraguai. Por sugestão do Bispo Diocesano de Misiones a obra foi batizada de Ponte Roque González de Santa Cruz. A homenagem ao jesuíta foi motivada pela obra de evangelização que realizou na região. No início do século XVII fundou a redução de Nuestra Señora de la Anunciación de Itapúa, na região da atual cidade de Posadas, que posteriormente foi transferida para a outra margem do rio com o nome de Nuestra Señora de la Encarnación. Embora no presente estejam situadas em territórios nacionais distintos e separadas por fronteiras políticas bem precisas, Posadas e Vila Encarnación estão ligadas a um passado colonial e jesuítico em comum. O nome da ponte é ao mesmo tempo uma referência e um apelo a este passado.

Nos dois lados do Rio, Roque Gonzáles é reconhecido hoje, nos discursos oficiais, como o Fundador da atual cidade de Posadas e da Villa Encarnación.<sup>81</sup> É visto nas crônicas oficiais locais como uma espécie de cruzador de fronteiras e herói civilizador, pois sua entrada naquelas terras remotas e selvagens marca o advento da ordem racional e civilizadora na região. Isso equivale a dizer, nos termos tradicionais, que com a chegada dos primeiros jesuítas o antigo Paraguai deixa para trás a pré-história e entra definitivamente nos domínios da história.

Mas o nome da ponte não se resume a uma simples homenagem ao fundador das duas cidades. Apesar de levar o nome do santo paraguaio, a ponte emerge em meio a conflitos internacionais entre os países que tem no rio Paraná uma fronteira comum. Os

---

<sup>81</sup> Sobre o pioneirismo de Roque González, na visão dos cronistas e políticos de Posadas e Vila Encarnación Ver GRIMSON, Alejandro. El puente que separó dos orillas: notas para una crítica Del esencialismo de La hermandad. In: GRIMSON, Alejandro (org.) **Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro**. Buenos Aires: Ediciones Ciccus – La Crujia, 2000, p. 203.

discursos da integração, que buscam no padre Roque um ponto identitário e uma história em comum no passado, escondem antagonismos e tensões fronteiriças que se arrastam há séculos, que vem dos tempos coloniais, atravessam a formação dos estados nacionais e se projetam no século XX. O período que se estende desde a expulsão dos jesuítas até o final da guerra da Tríplice Aliança foi marcado por diferentes tentativas de demarcação de fronteiras, que terminou por identificar o Rio Paraná como limite político entre Brasil e Paraguai e entre Paraguai e Argentina. Desde então o rio e suas disputadas águas tem sido alvo de estratégias geopolíticas e conflitos diplomáticos pelos usos dos recursos da região. Os conflitos entre Brasil e Argentina em torno da construção das hidrelétricas de Itaipú e Yacyretá revelam as manobras políticas dos dois países pelo predomínio regional. A hidrelétrica argentina foi uma resposta geopolítica a crescente influência brasileira na região. Foi, portanto, uma obra visando mais o jogo político do que o desenvolvimento econômico.<sup>82</sup> A idéia da construção da ponte nasceu em meio a estes conflitos das hidrelétricas. A ponte, inaugurada em 1990 foi, na verdade, uma forma de ressarcimento econômico ao Paraguai pelos prejuízos provocados pela construção de Yacyretá. O lado paraguaio, mais baixo que o argentino, sofreu mais com a represa das águas, que atingiu maior quantidade de terras. A construção da ponte foi uma recompensa indenizatória para poder avançar com a construção da represa.<sup>83</sup>

É em meio a estas disputas nacionais e jogos de influência regionais que o nome de Roque González vai ser lembrado. Para além dos conflitos, um consenso: padre Roque é visto na região, outrora integrada pelos trinta povos jesuíticos, como o fundador. Percorreu heroicamente os três países e semeou as bases da civilização.<sup>84</sup> A escolha da figura de Roque González para dar nome à ponte sugere a evocação do tempo das reduções, anterior aos Estados Nacionais platinos, em que o rio Paraná não representava um corte político a separar os povos. Padre Roque, e depois os seus companheiros, fizeram do rio um canal de comunicação entre a margem espanhola e a margem indígena. Irmanaram os dois lados do rio pela pregação do evangelho. Prova disso são as ruínas das antigas reduções, encontradas

---

<sup>82</sup> Grimson mostrou que a construção da represa argentina era um projeto anti-econômico, porém estratégico para a equivalência de forças na região. A preocupação da Argentina era não tornar-se um simples satélite do Brasil. Op. Cit. p. 211.

<sup>83</sup> Para o estudo destes conflitos regionais em torno do rio Paraná e da construção das represas baseio-me em Grimson e Lins Ribeiro. GRIMSON, Alejandro. Op. cit. e GUSTAVO, Lins Ribeiro. **Empresas transnacionais. Um grande projeto por dentro.** São Paulo: ANPOCS, 1991.

<sup>84</sup> Ver Grimson. Op. cit. p. 203.

em ambas as margens. Do lado argentino, encontram-se as ruínas de San Ignacio, e do lado paraguaio, as de Trinidad e Santos Cosme y Damian. São testemunhos inequívocos de um passado em comum. Os discursos identitários, expressos pelos periódicos e discursos políticos, apelam para esta suposta irmandade entre as duas cidades, que remontam a sua fundação, como legitimadora da integração regional. Prevalece a imagem de que, para além das fronteiras, subjaz um substrato identitário que permanece indiferente aos limites trazidos pelos estados nacionais.<sup>85</sup> Roque González simboliza, na região que se diz o “corazón del Mercosur”, o laço identitário que amarra a integração. A ponte que leva seu nome é mais um exemplo dos usos que se fazem do passado para legitimar projetos políticos, identitários e de integração regional. Mas o meu interesse na ponte, neste momento, é outro.

Georg Simmel, num inspiradíssimo ensaio de 1909, fez uma ontologia da ponte, explorando os pares antitéticos associar-dissociar, separar-reunir, como “dois aspectos do mesmo ato”, para discorrer sobre a ação volitiva do homem no espaço. A ponte, diz Simmel, simboliza “as formas que regem a dinâmica da nossa vida”. “Porque o homem é o ser de ligação que deve sempre separar, e que não pode religar sem ter antes separado - precisamos primeiro conceber em espírito como uma separação a existência indiferente de duas margens, para ligá-las por meio de uma ponte. E o homem é de tal maneira um ser-fronteira, que não tem fronteira.”<sup>86</sup> Parto desta visão quase vertiginosa de Simmel para explorar os múltiplos significados que a ponte sugere.

Mais do que a obra de arte, cruzamento da engenharia com a arquitetura, interessa-me a ponte como metáfora. Intervalo fluído entre duas margens, a ponte evoca um amplo conjunto de significados e perspectivas. A ponte, como a fronteira, combina simultaneamente um aspecto de fixidez e outro de fluidez. Ela fixa um caminho entre duas extremidades, antes separadas, ao mesmo tempo em que é passagem fluída, deslizante. É a estranha sensação de estar em lugar nenhum, ou como disse Simmel, planando entre o céu e a terra. À imagem da ponte sobrevem a do deslocamento: deslocamento geográfico,

---

<sup>85</sup> Segundo Grimson, uma parte dos estudos sobre fronteiras nos estados latino-americanos sustenta a visão de que as populações limítrofes vivem uma integração na prática, por baixo, desde muito tempo, evidenciando que as fronteiras só existem nos mapas. Para além dos conflitos entre os estados, estas populações fronteiriças dão mostras de que vivem irmanadas. Op. Cit. p. 201.

<sup>86</sup> SIMMEL, Georg. **A ponte e a porta**. Política e Trabalho – 12, set/1996 - PPGS UFPP. Tradução de Simone Maldonado.



humano, lingüístico, cultural. Ponte evoca o que não está fixo, o que esta em trânsito, portanto, transitório. É o vir a ser. A possibilidade de outras margens. Não é de onde se parte, nem aonde se chega. É a travessia, a passagem, via de comunicação entre dois registros territoriais ou culturais.

O uso da ponte como metáfora tem sua ancoragem num belíssimo texto de Nietzsche de 1873.<sup>87</sup> Nietzsche opõe a flexibilidade poética das metáforas à primazia atribuída aos conceitos. O conceito, por definição, tende para a regularidade, a uniformização e a estabilidade dos sentidos. O conceito de folha, usado como exemplo por Nietzsche, nos dá uma boa idéia da “regularidade rígida” que preside a formação dos conceitos. As folhas não são todas iguais, elas existem de todas as formas, cores e tamanhos. O conceito de folha, no entanto, esquece “o que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse ‘folha’, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas (...)”.<sup>88</sup> As metáforas, por sua vez, tendem para a expansão dos sentidos, e restituem às coisas aquilo que foi subtraído pelo gesto uniformizador operado pelo conceito. Se os conceitos, pelo rigor e frieza característicos da matemática, são sempre precários e insuficientes em relação aquilo que desejam apreender, as metáforas, por suas características poéticas e intuitivas, escapariam a lógica uniformizadora e abririam inúmeras possibilidades de conexões e construção de jogos de sentidos. Tomadas não como ornamentos, mas como eixos que articulam as peças de uma narrativa, as metáforas enfatizam o caráter interpretativo e relacional da narrativa histórica, suavizando os efeitos generalizantes e a lógica das identidades dos conceitos.<sup>89</sup> Do ponto de vista da narrativa, o uso de metáforas, neste caso como ornamentos expressivos, empresta um colorido e uma agilidade ao texto que quebra a armadura conceitual que o envolve. A idéia não é opor ou alternar metáforas e conceitos, mas empregá-los como recursos complementares, que se entrelaçam no texto construindo o

---

<sup>87</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 45-52.

<sup>88</sup> O exemplo da folha poderia ser estendido ao conceito de ponte ou de índio.

<sup>89</sup> Maria Cristina Franco Ferraz fez uma excelente leitura do uso que Nietzsche faz das metáforas e das suas possibilidades diante da “rigidez cadavérica dos conceitos”. In: FERRAZ, Maria Cristina Franco. Da valorização estratégica da metáfora em Nietzsche. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo ( orgs ). **A fidelidade à terra: arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003. O trabalho com metáforas não exclui nem diminui a importância dos conceitos. O que se propõe é um uso combinado dos dois recursos, como formas complementares, em que um atua sobre o outro, reforçando algumas definições ou atenuando os aspectos mais rígidos.

sentido da narrativa. Se considerarmos a etimologia latina de texto, proveniente do verbo *texere*, indicando tecer, entrançar, entrelaçar, veremos que o sentido próprio de texto, do que é tecido, está na trama que o constitui. Metáforas e conceitos são, enfim, os fios do tecido narrativo de que é composto o texto.

As metáforas reúnem ainda significados que são indispensáveis para compreender os sentidos da situação fronteiriça. Nestor Canclini utiliza criativamente as metáforas para captar os sentidos contraditórios da fronteira, que ora identificam limites rígidos, que dividem territórios, ora apresentam-se como zonas permeáveis, onde se acentua a interculturalidade. A mescla de zigue-zagues e de linhas retas na fronteira entre México e Estados Unidos é usada por Canclini como metáfora para pensar sobre estes diferentes significados da noção de fronteira.<sup>90</sup>

A idéia de ponte como travessia, passagem, ligação e diálogo, atravessa este trabalho de ponta a ponta. Tomo a ponte, na sua polissemia e ambigüidade, como metáfora das inúmeras injunções que percorrem este texto. Exploro pelo menos quatro sentidos metafóricos: 1. ponte como passagem da barbárie à civilização, da selva à vida política (que presidem o ideal reducional); 2. ponte como fluxo semântico, que está presente na tradução cultural; 3. ponte como diálogo/passagem entre os tempos, que define minha idéia de História; 4. ponte como símbolo de fronteira e da situação fronteiriça da evangelização.

Por fim, a homenagem ao padre Roque é a minha ponte para o século XVII, uma forma de diálogo/passagem entre o presente e o passado. Como símbolo da associação, nas palavras de Simmel, a ponte traça um caminho entre dois lugares, entre duas culturas. Tomo esta idéia de empréstimo para lançar então uma ponte entre os tempos. Se a História é um diálogo dos sentidos do presente com os do passado, a metáfora da ponte pode orientar esse diálogo. Contudo, lanço uma ponte não para capturar o fluxo contínuo da história, mas para escavar o descontínuo, para ressaltar as diferenças, sublinhar a singularidade das experiências. Não vou ao passado para encontrar raízes, nem as causas do presente. Um retorno ao passado, pelo fio da memória escrita dos jesuítas, não é uma viagem nostálgica guiada pela “ideologia do retorno”. Remontar ao século XVII só tem sentido se encontramos lá modos de existência, ou outras racionalidades, que possam

---

<sup>90</sup> CANCLINI, Néstor García. De que lado estás? Metáforas de la frontera de México- Estados Unidos. In: GRIMSON, Alejandro ( compilador ). **Fronteras, naciones y identidades: la periferia como centro**. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2000.

confrontar as nossas e tornar “possível uma crítica do presente.”<sup>91</sup> O passado pelo passado é uma obsessão de antiquário.

Afinal, nós não atravessamos pontes para encontrar o mesmo.

---

<sup>91</sup> Para esta definição da história como “crítica do presente” ver FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos. Vol. II.** “(...) fiz a história da loucura, diz Foucault, ou o estudo da prisão deste jeito, pois sabia que fazia uma análise histórica que tornava possível *uma crítica do presente*, e que não permitia dizer: ‘Voltemos àquela época maravilhosa do século XVIII, em que os loucos (...)’. Não. Eu penso que a história nos preserva desta espécie de ideologia do retorno”. Ver também os comentários de Gilles Deleuze sobre as motivações de Foucault para estudar os gregos. DELEUZE, Gilles. Um retrato de Foucault. Entrevista a Claire Parnet, 1986. In: **Conversações.** São Paulo: Editora 34, 1992. pp. 141-144. Questionado sobre Foucault e o “retorno aos gregos”, Deleuze rebate de um golpe só alertando que Foucault “detestava os retornos. Ele só falava do que vivia (...) Embora Foucault remonte aos gregos, o que lhe interessa em *O uso dos prazeres*, bem como em seus outros livros, é o que se passa, o que somos e o que fazemos: próxima ou longínqua, uma formação histórica só é analisada pela sua diferença conosco, e para delimitar essa diferença.” Trazendo esta tomada político-filosófica de posição para o meu tema de pesquisa, acredito, em primeiro lugar, que o encontro entre jesuítas e guarani no século XVII é um momento especial para refletirmos sobre como lidamos com a diferença. Um deslocamento no tempo nos dá condições de nos vermos de fora e refletirmos sobre os nossos parâmetros de construção e percepção da alteridade. Pensar histórica e antropológicamente a experiência missionária é, como bem disse Paula Montero, “constituir uma porta de entrada privilegiada para compreender o estatuto simbólico e político da diferença no mundo pós-colonial” MONTERO, Paula. Op. cit. 2006, p. 31. Em segundo lugar, um retorno ao passado, impulsionado pela maneira como aquele passado e aquelas personagens são usados e/ou agenciados no presente pelos fabricantes de identidade e pela indústria do turismo, abre para o historiador um canal de diálogo com o tempo presente. Por fim, me permite um encontro, no passado, com o homem que, no meu presente, é adorado como santo. Eu estive em Caaró em novembro de 2007, na véspera da Romaria de Roque González, e vi a fé e a devoção que ele mobiliza. E de certo modo, também estive no século XVII e me deparei com o homem que não supunha o santo. Conhecer o homem antes do santo é um privilégio do historiador. Privilégio de poder acompanhar o processo de construção da santidade, os mecanismos políticos que presidem as escolhas e as tomadas de decisão e os múltiplos interesses que orientam as reivindicações em prol da canonização.

## Primeira Parte

### *Porque a escrita fica e dá testemunho:* **Correspondência Epistolar e Etnografia Jesuítica.**

As cartas trocadas entre os padres missionários e os seus superiores na província do Paraguai, e entre estes e os superiores em Roma, são fundamentais para entender o funcionamento da Companhia de Jesus como uma instituição hierarquizada e dirigida por um governo central, como também para entender a atuação dos padres nas frentes de evangelização. Por meio de uma correspondência regular, os jesuítas espalhados pelo mundo mantinham os seus superiores na Europa informados das suas atividades, ao mesmo tempo em que a troca de informações auxiliava na melhor adaptação das normas gerais da Companhia às especificidades locais encontradas pelos missionários. Para um melhor entendimento da correspondência epistolar e da sua função na Companhia, é necessário situá-las a partir de duas perspectivas: a importância da escrita entre os jesuítas e o papel que as *Constituições* inacianas e o próprio Inácio de Loyola atribuíam as cartas.

Além disso, as cartas e demais registros converteram-se com o passar do tempo em testemunhos valiosos dos tempos coloniais e da evangelização das populações indígenas. Apesar de escritas pelos padres, as cartas ainda são as fontes mais ricas para o estudo das culturas indígenas sob a dominação colonial. Elas testemunham não apenas a ação evangelizadora e aculturadora, mas também permitem ver, dado o seu caráter etnográfico, as reações dos índios diante da presença dos religiosos em suas terras e das mudanças que traziam.

A abundância de relatos escritos, aliada à consciência histórica da Companhia, possibilitou o desenvolvimento de uma prodigiosa historiografia jesuítica empenhada em rememorar os *feitos notáveis* e a obra *grandiosa* de conversão realizada na América do Sul. O batalhão de historiadores inacianos, *soldados* letrados intermediários entre o tempo humano e o tempo de Deus, dedica-se desde o século XVII ao estudo das missões do

Paraguai a partir de uma perspectiva institucional. Os companheiros de Jesus rendiam-se aos domínios da musa do paganismo clássico.

## Clio na companhia de Jesus: os padres historiadores e os usos da documentação jesuítica.

Em 1928-29, por ocasião das comemorações do terceiro centenário do *martírio* de Roque González e seus companheiros, o padre José María Blanco, S.J. publicou uma *História Documentada* sobre os *mártires de Caaró e Yjuhí*, com destaque especial para Roque González.<sup>92</sup> A obra volumosa apresenta uma parte inicial sobre a vida, a obra de evangelização e as circunstâncias da morte dos padres, e na seqüência dispõe a vasta documentação existente composta de relatórios, cartas, processos e informes sobre os *martírios*.<sup>93</sup> A publicação da obra não era um acontecimento isolado. Reascendia naquele momento na América do Sul o desejo de beatificação do padre Roque<sup>94</sup>, abandonado desde o século XVII por conta do extravio dos documentos do *proceso ordinário* instaurado entre 1629 e 1631.<sup>95</sup> Logo após a morte dos padres, os testemunhos presenciais dos acontecimentos foram trazidos à presença das *autoridades competentes* para que *bajo juramento* declarassem *la realidad de los hechos y los prodígios que los acompañaron*. A abertura do processo visava a beatificação do padre Roque, em reconhecimento ao *heroísmo de su vida y valores de su muerte*. O desaparecimento desta documentação e o arquivamento do processo frustraram os esforços de glorificação. *La causa se quedó en el olvido*, lamentou o padre Blanco, *pero el heroísmo de los mártires llenó la historia y la*

---

<sup>92</sup> BLANCO, José María. **História documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de la Compañía de Jesús Mártires del Caaró e Yjuhí**. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929.

<sup>93</sup> José María Blanco, S.J. reuniu um extraordinário conjunto de documentos, do século XVII ao século XX, referente ao padre Roque e seus companheiros. São documentos internos da Companhia: cartas e relatórios sobre a vida e a morte dos padres, o processo ordinário instaurado logo após as mortes, documentos de diversas autoridades coloniais (Governador, Vice Rei, Cabildo), e diversos documentos referentes ao processo de beatificação dos mártires (atas, pareceres médicos). O valioso trabalho do padre Blanco é de grande conforto para os historiadores, pois muitos destes documentos são hoje de difícil acesso ou se encontram espalhados em diversos arquivos em vários países.

<sup>94</sup> Autoridades religiosas, civis e militares dos quatro países – Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil (Rio Grande do Sul) – outrora interligados pela colonização e pela atividade missionária dos jesuítas, empenharam-se no processo de beatificação do padre Roque. Em diferentes cidades dos quatro países foram organizadas celebrações pelo Tricentenário no *martírio*. BLANCO. Op. cit. Capítulo XVIII – Festas Tricentenárias.

<sup>95</sup> O *proceso ordinário*, visando a beatificação do padre Roque, foi instaurado em 1629 em Buenos Aires, em 1630 em Corrientes e em 1631 em Candelária del Caazapaminí. Consta nestes documentos uma relação dos interrogatórios, seguidos dos depoimentos de vinte e dois testemunhos, oculares ou conhecedores imediatos dos acontecimentos. O processo pode ser lido com a sua ortografia original graças ao inestimável esforço do padre Blanco. BLANCO. Op. cit.

*tradición.* <sup>96</sup> As vésperas do tricentenário do *martírio*, os originais do processo foram encontrados no Arquivo Nacional de Buenos Aires renovando o ânimo e as esperanças dos que estavam empenhados em prol da beatificação.

Um outro acontecimento viria coroar o tricentenário e conferir às celebrações uma dimensão extraordinária. O coração do padre Roque, que *tan heroicamente supo vencer a la muerte*, retornava à América depois de uma longa ausência e peregrinação. Durante os festejos em homenagem aos *mártires* o coração foi objeto de curiosidade, adoração e piedade de milhares de visitantes.<sup>97</sup>

Padre Blanco, membro da *comición de festejos*, e que presenciou a abertura da caixa que trazia de Roma o *venerável* coração, participou destacadamente das *festas tricentenárias* em honra e homenagem a Roque González iniciadas em 1928. Os festejos tinham uma dupla finalidade:

el de tributar un homenaje al primer americano que consagro su vida a la evangelización y civilización cristiana de los aborígenes de las cuencas del Plata, y el dar a conocer los heroísmos de virtud que los mártires practicaron hasta el derramamiento de su sangre (...)<sup>98</sup>

A *História Documentada* caminhava na mesma direção. Foi concebida como uma espécie de atestado de veracidade histórica do passado evocado. Blanco, com a autoridade do historiador, convocava os contemporâneos do *martírio* que conviveram com o padre Roque e testemunharam a sua vida heróica de missionário, a morte gloriosa a serviço da salvação das almas e os episódios miraculosos do coração que sobrevivera às chamas. Todo um repertório admirável da vida, da obra e da morte de Roque González, cuidadosamente selecionado da abundante documentação, era reeditado numa narrativa tipicamente hagiográfica, que justificava reclamar sua beatificação. Rômulo D. Carbia, cumprindo a tarefa de apresentá-la ao público, dizia no Prólogo que o livro era dirigido *primordialmente a justificar la aspiración de las repúblicas del Plata, a que el Padre Roque González de Santa Cruz y sus compañeros martirizados por la Fé, asciendan a la glorificación del*

---

<sup>96</sup> Idem. pp. 315-316.

<sup>97</sup> Idem. p. 293. O coração do padre, que escapou à morte e às chamas e permaneceu milagrosamente intacto, foi preservado pela Companhia e enviado à Roma em 1633. Em 1928, no Tricentenário do *martírio*, o padre Geral da Companhia Wlodimiro Ledóchowski devolveu o coração “aos jesuítas Rio-platenses”. O coração encontra-se até hoje na Igreja Cristo Rei em Assunção. Sobre a trajetória do coração do padre Roque ver RABUSKE, Arthur S.J. **Roque González de Santa Cruz, o missionário-mártir e a autenticidade da relíquia de seu coração.** Estudos Leopoldenses. Ano XIII, Vol. 14, N 47, 1978. A história e a trajetória do coração milagroso do padre Roque foi analisada com mais detalhes na terceira parte deste trabalho.

<sup>98</sup> Idem. p. 315.

*altar*. Depois de enfatizar a *fria imparcialidad, a serenidade científica* e o *objetivo cierto* do autor *de la exposición de la verdad*, Carbia finaliza manifestando o desejo de que o livro torne-se *la piedra angular para el Proceso Canônico*.<sup>99</sup>

Na nota introdutória, Blanco louva a abundante documentação, salienta sua veracidade e anuncia a forma como vai tratá-la:

Gracias a una abundante documentación, que nos abre los secretos de la Historia del más grande de los organizadores de las Misiones del Paraguay, hemos puesto manos a la obra, con la seguridad de poder perfilar su figura de héroe. No será para ello necesario echar mano de magnificencias de estilo, ni siquiera para trazar el fondo verdaderamente legendario sobre que se proyecten en toda su magnitud los acontecimientos. Nos bastará ir ordenando los dichos de los actores y de los testigos presenciales inmediatos, para que descuelle la persona por sí misma con la sencillez homérica de quien narra los propios heroísmos, como si se tratara de cosas ordinarias. Y ese es el **criterio que nos guía** en estas páginas, en las cuales la originalidad ha de consistir en que el historiador hable lo menos posible, dejando la palabra a los que conocieron intuitivamente las cosas.<sup>100</sup>

A postura metodológica de José Maria Blanco de falar o menos possível e deixar que os testemunhos tomem a fala, bem entendida, fundamenta-se na sua visão de história e na percepção das fontes jesuíticas. Contemporânea aos acontecimentos, a documentação produzida pelos jesuítas contém a história em si, não sendo necessário uma intervenção mais incisiva do pesquisador. Ao historiador, que não presenciou os acontecimentos, caberá o papel de encontrar os documentos e ordená-los numa seqüência cronológica para que a história deles se descole. Este caráter insuspeito atribuído aos documentos produzidos pelos padres, recorrente na historiografia jesuítica, parece ser tributário de um certo “espírito

---

<sup>99</sup> CARBIA, Rômulo D. Prólogo. In BLANCO, José María. Op. cit.. p. 7-9. Rômulo Carbia, historiador argentino da primeira metade do século XX. A participação intensa do padre Blanco na celebração do tricentenário e o seu empenho e comprometimento na causa da beatificação de Roque González, isso sem falar na sua identidade jesuíta, tornam muito difícil de sustentar a sua objetividade e serenidade científica. Blanco foi também signatário de uma ata de 1928 de abertura do relicário onde estava depositado o coração de Roque González: “Antes de cerrar el relicario, el Padre Blanco tocó al corazón três rosários, y el doctor Vaccarezza com una tarjeta suya las partículas desprendidas que se guardaron en un tubo de ensayo, partindo después la tarjeta con que las había recojido en cuatro partes, que repartió entre sus colegas.” El Salvador, janeiro de 1929. In: Blanco, José Maria. Op. cit. p. 304. Convém observar que este tipo de postura, de assumir uma neutralidade científica diante do objeto de estudo, era recorrente entre os historiadores das primeiras décadas do século XX. Havia a crença na possibilidade de separação do sujeito do conhecimento (o jesuíta comprometido com a causa da beatificação) e o objeto de estudo (a vida e a morte do padre Roque). A declaração de isenção era quase protocolar, sobretudo para um jesuíta historiador escrevendo sobre a Companhia de Jesus e os seus *heróis*.

<sup>100</sup> Idem, p. 11. Grifo meu.



positivista” do século XIX.<sup>101</sup> Em conformidade com este “espírito” os documentos, ou testemunhos escritos, alcançaram o estatuto de prova histórica. Como boa parte dos historiadores do início do século XX, padre Blanco era tributário desta devoção pelo documento, e da crença na sua objetividade. A sua História Documentada – poderíamos dizer comprovada e atestada - é exemplar do modelo de historiador que entende que “os documentos se impõe por si próprios.”<sup>102</sup> Blanco utiliza os documentos jesuíticos como prova/testemunho da verdade histórica por ele revelada. Em nenhum momento questiona o documento, interroga-o sobre suas intenções ou suas condições de produção.

A postura dos historiadores hoje em relação às fontes jesuíticas, e aos documentos de uma maneira geral, é bem diferente do *critério* que *guia* o padre Blanco. Pelas implicações retóricas e institucionais, pelas motivações religiosas e os juízos etnocêntricos que atravessam as narrativas dos padres, esta documentação exige um tratamento metodológico específico que considere as circunstâncias de sua produção e circulação e a sua importância para a Companhia de Jesus. Se padre Blanco toma os monumentos jesuíticos como vestígios objetivos de um passado que pode ser reconstituído na íntegra, e os transforma em documentos, isto é, em provas históricas irrefutáveis deste passado, proponho, como premissa metodológica, desconfiar desta boa fé depositada nos documentos, seguir as indicações do filósofo e do historiador, e inverter a perspectiva.<sup>103</sup> Michel Foucault, no final da década de 1960, já havia detectado as mutações da percepção e da posição dos historiadores em relação aos documentos. Se a história, “em sua forma tradicional, se dispunha a memorizar os monumentos do passado” transformando-os em documentos, “a história em nossos dias é a que transforma os documentos em monumentos.”<sup>104</sup> Tomar o documento como monumento é submetê-lo, nos termos de

---

<sup>101</sup> Ver LE GOFF, Jacques. **Documento/monumento**. In: Enciclopédia Einaudi. Memoria-história. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. p. 96.

<sup>102</sup> Le Goff observou que no século XIX e início do século XX o documento, para a escola histórica positivista, “será o fundamento do facto histórico, ainda que resulte da escolha, de uma decisão do historiador.” Verificada a autenticidade do documento, ele converte-se em prova histórica. Op. cit. pp. 95-96.

<sup>103</sup> Estou me referindo a Michel Foucault e a Jacques Le Goff.

<sup>104</sup> Foucault percebeu que, “por uma mutação que não data de hoje, mas que, sem dúvida, ainda não se concluiu, a história mudou sua posição acerca do documento: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações. O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstruir o que os homens fizeram ou disseram, o que é o passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações.” Tentando implodir com a imagem da história como simples memorização do passado milenar através dos documentos,

Foucault, a uma crítica arqueológica que nos permita uma análise interna do documento a fim de explicitar a teia de saberes que o constituem, e os poderes que o sustentam.

A noção de documento/monumento desenvolvida por Jacques Le Goff pode dar o tom do diálogo que pretendo estabelecer com as fontes jesuíticas. Compartilhando da visão de Foucault, Le Goff radicalizou o “dever principal” do historiador de fazer a “crítica do documento enquanto monumento.”<sup>105</sup> Considerado desta maneira, o documento deixa de ser visto como “qualquer coisa que fica por conta do passado” e passa a ser encarado como um “produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder.”<sup>106</sup> O documento é monumento pois “resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro - voluntária ou involuntariamente - determinada imagem de si próprias.” Daí a necessidade de “analisar as condições de produção dos documentos-monumentos.” No limite, não existem documentos inocentes, inócuos ou objetivos, como pretendiam os historiadores “tradicionais”.<sup>107</sup> Todo documento é monumento na medida em que supõe uma intencionalidade, encerra determinadas relações de poder e projeta para o futuro uma imagem desejada de alguém, de uma instituição, de um acontecimento, ainda que involuntariamente. O sentido comum atribuído à palavra monumento vem carregada desta intencionalidade, de uma “construção destinada a transmitir à posteridade a memória de fato ou pessoa notável.”<sup>108</sup> O binômio documento/monumento chama a atenção exatamente para este sentido de construção, ou de montagem como diz Le Goff.

A Companhia de Jesus sempre foi zelosa em relação aos monumentos escritos do seu passado missionário e institucional. A produção de documentos da instituição é monumental, tanto no aspecto da colossal emissão de papéis escritos, quanto na

---

Foucault, contundente, sustenta que o “documento não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma, e de pleno direito, *memória*; a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela não se separa.” In FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987. pp. 3-20.

<sup>105</sup> Le Goff, explora a origem latina da palavra monumento – *monumentum* – e os seus significados associados à memória. “O verbo *monere* significa ‘fazer recordar’, donde ‘avisar’, ‘iluminar’, ‘instruir’. O *monumentum* é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os actos escritos. Op. cit. p. 95.

<sup>106</sup> Idem. p. 102.

<sup>107</sup> O epíteto “tradicional” aqui empregado não carrega nenhuma carga depreciativa ou desqualificadora. O emprego que faço visa estabelecer uma diferenciação entre posturas metodológicas e orientações epistemológicas. Esta diferenciação implica também, evidentemente, numa crítica historiográfica. Por tradicionais compreende-se aqueles historiadores que partilhavam de uma concepção de história oriunda do século XIX, que expressavam comprometimento com a verdade histórica, a objetividade do historiador e entendiam que os documentos escritos continham em si a história.

<sup>108</sup> Dicionário Aurélio. 6 edição revisada e atualizada. Curitiba: Editora Positivo, 2005.

intencionalidade do que foi produzido. Desde a fundação da ordem sempre houve o cuidado de cultivar um legado exemplar a ser transmitido às futuras gerações. Os próprios jesuítas, a começar pelo fundador da ordem, espelharam-se nos escritos dos santos e padres da igreja conservados através dos séculos. Os exemplos do passado e a memória escrita da igreja estimularam o desejo de deixar algo edificante, digno de ser lembrado no futuro. Inácio de Loyola, claramente preocupado com a imagem que Companhia deixaria à posteridade, lembrava ao padre Fabro da importância a ser dada ao que era escrito e como era escrito, pois *a escrita fica e dá testemunho*.<sup>109</sup>

O esforço de preservação do vasto conjunto documental, conservado em arquivos e publicado parcialmente em diversas coleções<sup>110</sup>, nos dá uma boa idéia do seu valor patrimonial, institucional e histórico para a Companhia, pois o que está em jogo é a memória e a identidade da ordem. Além da conservação em arquivos da própria Companhia espalhados pelo mundo, as fontes jesuíticas foram publicadas em inúmeros trabalhos arquivísticos. As publicações dos *Monumenta Jesuítica*, iniciado em Madri no final do século XIX, o periódico *Archivum Historicum* publicado desde 1932, os *Documentos para la História Argentina*, publicado entre 1927 e 1929, os *Monumenta Peruana*, são alguns exemplos deste espírito de preservação da memória escrita. E não podemos deixar de lembrar as sucessivas publicações dos textos originais e fundantes da ordem: as renovadas edições das cartas dos fundadores, especialmente as de Inácio de Loyola, dos Exercícios Espirituais e as publicações atualizadas das Constituições. Antonio Astrain localiza o impulso oficial desse cuidado com a própria memória nos últimos anos do generalato do padre Aquaviva, que recomendou, de uma maneira geral, a redação das histórias das províncias e colégios da Companhia. Cláudio Aquaviva, que governou a Companhia de 1581 a 1615, não só incentivou a produção de sínteses históricas sobre as Províncias como indicou os temas e a forma de organização dos relatos históricos. Em setembro de 1598 enviou às diferentes Províncias jesuíticas uma missiva com diversas orientações para a elaboração de uma história geral da Companhia. Essas orientações/instruções teriam uma

---

<sup>109</sup> Carta de Inácio de Loyola ao padre Pedro Fabro, de dezembro de 1542. In CARDOSO, Armando S.J. (Org.) **Cartas de Santo Inácio de Loyola**. Volume 3. Servir a Deus no meio do mundo. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 29.

<sup>110</sup> A Companhia alimenta um arquivo central da ordem em Roma – o *Archivum Romanum Societatis Iesu* – e diversos outros em vários países. As coleções também são numerosas. Citamos como exemplo a *Colección Pastells*, que reúne 164 volumes de cópias manuscritas e 154 volumes de resumos de documentos.

enorme influência sobre a produção historiográfica jesuítica. Seu generalato foi caracterizado por uma ampla reforma e meticulosa administração da instituição, e o projeto historiográfico que idealizou é bom exemplo disso.<sup>111</sup> Foi nesse período que as cartas anuais – *litterae annuae* - começaram a ser publicadas. O desejo manifesto do padre Geral de ver uma *composición integra y continúa* da história da Companhia *desde sus orígenes* era motivado por uma dívida da instituição para com os seus membros. Era necessário reconhecer as virtudes dos seus maiores vultos e oferecer com os relatos de suas vidas um bom exemplo a *los venideros*. Dos motivos que presidem a elaboração dos relatos históricos, Aquaviva parte, na segunda parte da carta, para as instruções. Solicita aos provinciais que informem os acontecimentos mais relevantes de suas províncias, que servirão de *matéria* para a história geral. Recomenda que a narrativa deveria obedecer a uma ordem, começando pelos fatos mais antigos e terminando com os mais recentes. Orienta também que recorressem aos arquivos e as pessoas confiáveis, e que dessem maior atenção aos *asuntos antiquísimos y grandes*. Tudo deveria ser *ratificado y confirmado*, respeitando *lugares, tiempos y personas*.<sup>112</sup> Em seguida, Aquaviva propõe um conjunto de temas, divididos em três blocos. O primeiro diz respeito às atividades dos jesuítas, como as fundações e os progressos dos colégios e casas, os nomes dos fundadores e as respostas que as cidades davam a presença dos jesuítas. O segundo conjunto de temas seriam os sucessos *prósperos y adversos* da Companhia. O terceiro, abordar as virtudes e grandes gestos dos jesuítas mortos, com destaque para a vida santa que cultivaram. Estas orientações e indicações temáticas serviram de norte para a produção historiográfica dos jesuítas. Ao instruir os provinciais sobre os temas merecedores de figurar nos registros históricos, Aquaviva definia os contornos da imagem da Companhia que gostaria de deixar para a posteridade.

O interesse por escrever a história da Província do Paraguai derivaria desta recomendação geral, pois *parece natural que en el Paraguay, como en todas as partes, se despertase algún deseo de escribir la historia doméstica para satisfacer á las indicaciones*

---

<sup>111</sup> Baseio minha interpretação do generalato e do projeto historiográfico de Aquaviva nos estudos de Dante Bojorge e Michel de Certeau. Ver BOJORGE, Dante A. Alcântara. **Las disposiciones historiográficas de Claudio Aquaviva. Características e influencia en las crónicas novohispanicas de principios del siglo XVII.** In: XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas: Interacciones y Sentidos de la Conversión. Buenos Aires: 23 al 26 de septiembre de 2008. e CERTEAU, Michel de. **El lugar del outro: historia religiosa y mística.** Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

<sup>112</sup> BOJORGE, Dante A. Alcântara. Op. cit. p. 5.

*del P. General.*<sup>113</sup> Nenhuma obra sobre a Província do Paraguai foi publicada durante a administração de Aquaviva, que se encerrou com sua morte no começo de 1615. Mas sabemos, pelo padre Pastels, que Torres Bollo escreveu um *libro breve*, em 1603, intitulado *Breve relación del fruto que se recoge de los índios del Peru*. Nesta relação aparecem os trabalhos dos jesuítas nas *tierras del Paraguay*, embora a Província Jesuítica do Paraguai ainda não existisse.<sup>114</sup> Sobre a Província do Paraguai, o relato histórico mais antigo são os dois tomos deixados pelo padre Juan Pastor. Morto em 1658, sua obra não foi publicada. Techo valeu-se muito dos registros de Pastor para escrever a sua obra.<sup>115</sup>

Esta preocupação com o passado, ou com a memória da instituição, fica evidente com o espaço privilegiado que a história, desde então, ocupa na Companhia. O número de historiadores jesuítas empenhados em reconstituir o seu passado, a partir do seu próprio legado documental, é realmente impressionante.<sup>116</sup> Se nos detivermos apenas nos padres historiadores que a exemplo do padre Blanco dedicaram-se à rememoração da obra missionária jesuítica na província do Paraguai, veremos a importância que atribuem a História, enquanto possibilidade de fixação de uma visão sobre o passado.

Nas obras dos diversos padres historiadores, que tomam os documentos jesuíticos como expressão maior da verdade histórica, e desde o século XVII empenham-se em registrar uma versão oficial das missões do Paraguai, encontramos um esforço de sistematização dos temas dispersos nas correspondências da Companhia e na documentação colonial. Na extensa historiografia jesuítica destacam-se as obras dos padres Nicolás Del Techo, Pedro Lozano, Charlevoix, Sánches Labrador, José Guevara, Pablo Hernández, Pablo Pastels, Antonio Astrain, Carlos Teschauer, José María Blanco, Gonzaga Jaeger, Guillermo Furlong, Clóvis Lugon.<sup>117</sup> Estes autores mantiveram formas bastante variadas de

---

<sup>113</sup> ASTRAIN, P. Antonio. **Historia de la Compañía de Jesus em la Asistencia de Espana**. Madrid: Rivadeneira, 1902-09. Prólogo.

<sup>114</sup> PASTELS, Pablo. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912. Tomo I.

<sup>115</sup> ASTRAIN, P. Antonio. Op. cit. Prólogo.

<sup>116</sup> Não estou considerando aqui os padres antropólogos, sociólogos e filósofos, que também são numerosos. Estou considerando apenas os jesuítas que se dedicaram ao estudo do passado missionário da Companhia no Paraguai, com uma evidente preocupação histórica. Por este critério, as obras do padre Ruiz de Montoya e do padre Antonio Sepp, bastante visitadas neste trabalho, não são consideradas como exemplares da historiografia jesuítica.

<sup>117</sup> Limite meus comentários a estes historiadores por que eles representam, do meu ponto de vista, o que de mais significativo se escreveu sobre as reduções do Paraguai. Com exceção da obra de Carlos Teschauer, que será analisada na quinta parte da tese, faço breves comentários de todas as outras.

contatos com as missões. Alguns viveram no Paraguai, conheceram de perto as reduções ou desempenharam trabalhos missionários, outros sequer conheceram a América. Padre Techo viveu mais de vinte anos entre os guaranis do Paraná e Uruguai, enquanto Charlevoix conheceu o Paraguai apenas pelas cartas dos missionários. Apesar das diferenças, todos eles escreveram sobre as missões usando como fonte, principalmente, a correspondência epistolar. É verdade que nem todos tiveram acesso às mesmas fontes. Uma grande quantidade de documentos só foi descoberta e utilizada no começo do século XX. Pablo Pastells, por exemplo, orientado pelo padre Geral da Companhia Luis Martín em 1905, fez uma varredura nos arquivos de Sevilha e juntou, resumiu e identificou milhares de documentos. Pablo Hernández, pela mesma época e também com o apoio de Luis Martín, prestou inestimável colaboração, publicando um grande volume de documentos, muitos dos quais inéditos, dispersos em arquivos de vários países.

Apesar de escreverem em épocas diferentes, e motivados por circunstâncias diferentes, os historiadores jesuítas constituem uma espécie de linhagem. Ligados por laços institucionais e devocionais a um passado em comum, cultivam uma reverência pela memória escrita e pelos santos e heróis da Companhia. Resulta disso uma historiografia auto-legitimadora e auto-referente, que combina a pesquisa histórica com a narrativa hagiográfica.

Nicolás Del Techo, ou Nicholas de Tuic, seu nome original francês, com a sua *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, publicada em 1673, fundou uma historiografia voltada para as missões do Paraguai. A atividade de missionário, que exerceu durante 20 anos, e as funções de reitor do colégio de Assunção e Superior Geral que exerceu dentro da instituição, oportunizaram ao padre Techo conhecer tanto o lado burocrático e administrativo da Companhia como suas atividades apostólicas.<sup>118</sup> No prefácio, dirigido aos padres jesuítas da Europa, Techo expõe as razões que o levaram a escrever sobre *lo que la Compañía de Jesús hizo en el Paraguay*. De início, enormes dificuldades desmotivavam o empreendimento:

---

<sup>118</sup> Uma breve, porém bem informada, biografia do padre Techo foi escrita pelo jesuíta húngaro Ladislau Orosz, em 1759. A pequena biografia faz parte de uma coleção de biografias divididas por décadas, dos jesuítas que atuaram no Paraguai no século XVII. As 5 primeiras décadas foram cobertas pelo padre Techo. As 4 décadas posteriores ficaram a cargo do padre Orosz. Ver Nicolás del Techo. In: FURLONG, Guillermo. **Ladislau Orosz y su “Nicolás del Techo”**. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1966.

veía claramente que, en médio de un país bárbaro, no dispondría de lo que es indispensable para escribir culta y elegantemente. Sabía que em região tan dilatada tropezaria con dificultades para recoger documentos de los que, reunidos, pudiera entresacar los mas interesantes. Añádase á esto, y lo diré sin rodeos, que mi carácter, por la gracia de Dios, es más inclinado á la acción que el ejercicio tranquilo de escritor, y siempre creí más glorioso manejar la espada de la divina palabra al lado de los aguerridos soldados de Cristo, que la pluma.<sup>119</sup>

Por outro lado, pondera Techo, *consideraba que no era justo dejar en perpetuo olvido los ilustres hechos de los misioneros, ya que merecían eterna memoria*. Com este *espíritu vacilante*, começou a reunir documentos e ouvir depoimentos dos missionários mais antigos sobre *ciertos acontecimientos*. Motivado pelos companheiros e pelos superiores<sup>120</sup> pôs-se a relatar as façanhas heróicas dos religiosos da Companhia que, atravessando *lagunas, peñascales, selvas virgenes y vastos desiertos*, deram seu sangue por Cristo nas terras remotas do Paraguai. Na pena de Techo o Paraguai converte-se num palco de lutas dramáticas onde os *generosos atletas* combatiam *los errores de la idolatría*. Homens como Roque González, Ruiz de Montoya, Cristóbal de Mendoza, entre outros, alcançaram a *fama e a categoría de heróes, de ilustres campeones* enviados pela Europa para travar *batallas apostólicas* entre os povos *bárbaros*.<sup>121</sup>

Ainda na apresentação da obra, padre Techo ensaia uma pequena autobiografia, com destaque para a sua experiência missioneira no Paraguai, que lhe permite justificar seu empreendimento. Informa que saiu da Bélgica há 26 anos, embarcou na Espanha e rumou para o Paraguai. Deteve-se no Brasil por 4 meses e os 4 anos seguintes viveu em Tucumã. Os 20 anos seguintes viveu entre o Paraná e o Paraguai, dedicado à evangelização dos índios. Durante este tempo todo, nunca visitou um colégio jesuítico, mas manteve relações com os mais *ilustres varones* da Companhia. Este largo período de convivência com os índios garantiu-lhe o conhecimento da língua e *muchos sucesos históricos del país*. Esta experiência toda, se não lhe permite escrever com elegância o autoriza a dizer *cosas verdaderas*. Techo reivindica este lugar de observador privilegiado como garantia de um

---

<sup>119</sup> TECHO, Nicolás Del. **Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús**. Introdução.

<sup>120</sup> Techo diz ter recebido cartas desde Roma, em nome do Vigário Geral e do Reverendo Padre Geral, estimulando-o a dar prosseguimento ao empreendimento. Recebeu também indispensável ajuda dos padres Provinciais que, cumprindo as ordens do padre Geral, correram em busca dos documentos reunidos nos arquivos da Companhia. Op. cit.

<sup>121</sup> Idem.

relato verdadeiro. Lembra que seu pai costumava dizer: *es muy distinto escribir lo que se vê, que aprovecharse de narraciones desfiguradas al pasar de boca em boca en el transcurso del tiempo.*

A narrativa de Techo é fortemente marcada pela sua experiência de missionário e pelo assombro barroco de um conflito sobrenatural. Misturam-se na trama do texto o fervor do missionário que viveu ardentemente a experiência de evangelização com o esforço de síntese do historiador das *cosas verdaderas*. Vale a pena acompanhar a narrativa da entrada de Roque González no Uruguai. *Necesitábase en esta región de um hombre magnânimo y prudente, pues temian los religiosos que Niezú, ya inclinado á nuestra fé, volviere á su anterior vida.* O Uruguai estava entregue as artes diabólicas e *Niezú con su elocuencia y artes mágicas* conseguiu tornar-se o chefe de todos os povos da região. Roque González entrou decidido nas terras de *Niezú*, não demonstrando temor algum. Presenteou o feiticeiro de improviso e lhe falou com firmeza reprovando seu modo de vida. *En adelante Niezú mostróse propicio, y volviendo á sua tierras, hijo edificar una y una casa para los misioneros. (...) Bramaba Satanás viendo tan magníficos triunfos, y puso cuantos médios pudo para expulsar los religiosos.*<sup>122</sup> Techo não distingue o missionário do historiador. Está no meio de uma cruzada e vê os sinais diabólicos por toda parte. A *História de la Provincia del Paraguay* é a história dos triunfos da Companhia e seus heróis contra o demônio e seus sequazes.

Pedro Lozano, no mesmo estilo triunfante de Techo, produziu uma obra de envergadura, que se tornaria uma grande referência dentro e fora da Companhia. Nascido na Espanha em 1697, chegou ao Rio da Prata por volta de 1717. Lozano era um homem de letras, ligado aos assuntos internos da Companhia, não um missionário. Residiu em Córdoba, no Colégio Jesuítico, durante quase toda sua permanência na América. Celebrado entre os seus pares como homem de grande habilidade na escrita e vasta erudição, desempenhou a função de cronista da Companhia na Província do Paraguai. No exercício deste cargo, foi encarregado de redigir as reclamações da Companhia contra o tratado de Madri, em 1750.<sup>123</sup> Viveu, portanto, aqueles tempos conturbados para os jesuítas que antecederam sua expulsão da América ibérica. Neste contexto, dedicou duas obras à

---

<sup>122</sup> Idem. Libro Octavo. Capítulos XX – XXII.

<sup>123</sup> LAMAS, Andrés. In: LOZANO, Pedro. **História de la Conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman**. Tomo Primero. Buenos Aires: Casa Editora “Imprensa Popular”, 1873, Introduccion.



história dos jesuítas na província do Paraguai. A primeira, *História de la Compañía de Jesus en el Paraguay*, foi publicada em Madrid em 1754-55, e entre 1873-1875 aparecia a *História de la Conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman*. Durante sua permanência no Paraguai viajou muito pelas províncias de Misiones, Córdoba, Santa Fé, Corrientes, desceu o rio Paraná e o Uruguai de balsa e foi diversas vezes a Buenos Aires. Visitou os arquivos de Santiago del Estero, Tucuman y Salta. A finalidade destas viagens, além de conhecer *el país*, era adquirir informações e documentos, que foram fundamentais na elaboração das obras.<sup>124</sup>

No prefácio à sua *História de la Conquista del Paraguay*, Lozano nos revela que, movido pelo *impulso de la obediência*, empenhou-se em *dar al público la Historia de esta provincia del Paraguay de la Compañía de Jesus*, e de seus filhos ilustres que conquistaram *lugar en el templo de la fama*.<sup>125</sup> A Província do Paraguai, aos olhos do cronista oficial da ordem, foi:

el palenque donde aquellos campeones consiguieron de la idolatria y de los vicios las ilustres victorias que immortalizaron su nombre, ó como el teatro donde han de representarse los triunfos de la fe y de la virtud, contra la milícia del abismo (...) Por tanto, me resolví á describir aqui esta provincia jesuítica con toda la pontualidad que me fuera posible.<sup>126</sup>

Lozano não pretende apresentar mais uma versão sobre a Companhia na Província do Paraguai, como tantas outras, marcadas pela imprecisão, por notícias confusas e *poca claridad*. Nos domínios da composição do texto, diz seguir *el estilo* dos *cronistas religiosos que escribieron en las Indias*, e que sua *pluma será governada por el seguro rumbo de la verdad, que es la senda que en tales asuntos ancamina al acierto*.<sup>127</sup> E com a pluma no rumo certo, Lozano celebra a descoberta do *mundo nuevo* graças a *audácia incomparable de la nacion española*. Com o indisfarçável prazer de quem corrige um grande equívoco, reprova a incredulidade dos antigos, que aplaudiram e acataram a *verdade frívola* de Ovídio e o dito de Píndaro sobre a não existência da quarta parte do mundo. Mas a *esperiencia, madre de los aciertos* desfez o erro e revelou a América ao mundo. Com este preâmbulo com sabor de acerto de contas com a incredulidade pagã de Ovídio e Píndaro, Lozano

---

<sup>124</sup> Ver LAMAS, Andrés. Introduccion.

<sup>125</sup> LOZANO, Pedro. Op. cit. p. 1.

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Idem. p. 3.

introduz o leitor no mapa étnico da Província do Paraguai. Apresenta nos capítulos XVII e XVIII da *História de la Conquista del Paraguai* um detalhado panorama da diversidade de *naciones* que habitavam a região. A *nacion guarani*, destacada como a mais valorosa e afamada, recebeu mais atenção do historiador. Seus costumes, as formas de moradia, a organização política e a vida religiosa, são descritas com interesse e acuidade quase etnológicas. Mas apesar da rica diversidade, nenhuma das *naciones* erguia-se do chão caótico da gentilidade, onde jaziam *sepultadas en el tenebroso caos de la idolatria*. Eram *fieras salvajes é inhumanas* que não se pode dizer nem que viviam ao natural, sobretudo os guaranis, que tinham o pernicioso costume de comer carne humana.

É neste cenário bestial e caótico que os *héroes jesuitas* realizarão *proezas esclarecidas y hazañas prodigiosas*.<sup>128</sup> Os guarani, apegados aos seus costumes e aos *diabólicos ejercicios*, abandonarão *noblemente a gentilid* depois de instruídos *en la doctrina evangélica*. O prodígio da Companhia foi extirpar os vícios, as idolatrias e as artes diabólicas dos *magos* e fazer triunfar sobre a barbárie *un gênio capaz de aprender con eminência las artes mecánicas, y aun algunas liberales, y tambien policia para formar una de las mas bien ordenadas repúblicas que tiene la América*.<sup>129</sup> A obra histórica de Lozano, escrita num momento crítico para a Companhia na América do Sul, é uma celebração da vitória da fé sobre a gentilidade e das virtudes sobre os vícios.

Esta escrita laudatória e inflamada inaugurada por Techo e lapidada por Lozano fez carreira na Companhia e consagrou-se nas obras dos historiadores pósteros. Encontramos o mesmo timbre vibrante e heróico, a mesma sintaxe inconfundível, mais de 200 anos depois, na obra de Gonzaga Jaeger. Escrevendo na primeira metade do século XX, Jaeger absorveu e filtrou a história científica, pelo viés do IHGRGS, e a acomodou ao senso histórico peculiar da Companhia. Em 1940 vem a público *Os Heróis do Caaró e do Pirapó*, uma hagiografia sobre o *martírio* de Roque González e seus companheiros. Na dedicatória que abre a obra, uma declaração de amor e fidelidade à Companhia:

Preito de amor e gratidão filial à minha querida Mãe, a Companhia de Jesus, por ocasião do quarto Centenário de sua fundação: Vinte e sete de setembro de 1940.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> Idem. p. 1.

<sup>129</sup> Idem. p. 405.

<sup>130</sup> JAEGER, Luiz Gonzaga S.J. **O heróis do Caaró e Pirapó**. Porto Alegre: Globo, 1940.

A celebração dos quatrocentos anos da Companhia era uma excelente oportunidade para ritualizar a memória do *martírio* dos beatos e reavivar os desejos de santificação.<sup>131</sup> *Os Heróis do Caaró* vinha cumprir esta dupla finalidade apologética: homenagear o aniversário da ordem e, na esteira das comemorações pelo mundo a fora, reafirmar os *heróis* locais que gloriosamente tombaram sob a sua bandeira.

A obra de Jaeger transita e responde pelas duas instituições que o abrigam e patrocinam. A devoção do jesuíta e a dedicação do hagiógrafo fundem-se ao compromisso com a exatidão do historiador:

Nosso empenho será, pois, o de desdobrar perante aos olhos do leitor os admiráveis exemplos de virtude desses campeões da fé, que certamente mereceriam mais abalizado hagiógrafo,  
Se a obra que ora oferecemos ao leitor carece das qualidades quem em biografia similares se requerem, duas pelo menos julgamos poder afiançar que a distinguem: a de ser completa quanto à cópia de documentos até hoje descobertos e a de ser exata na exibição dos fatos históricos.<sup>132</sup>

Se Techo evoca sua experiência pessoal e o seu próprio testemunho como garantia da verdade do seu relato, Jaeger o faz apostando na imparcialidade da ciência e na fidedignidade dos relatos jesuíticos.<sup>133</sup> Na esteira dos trabalhos de Pablo Hernández, Carlos Leonhardt e Carlos Teschauer, Gonzaga Jaeger sustenta sua investigação sobre os *Heróis do Caaró* numa ampla base documental. Ao historiador dos *atos exatos*, empenhado em *dissipar a nebulosidade* que envolve as *radiantes figuras* dos padres martirizados, esta base documental *completa* é o que lhe permite *afiançar*, isto é, dar as garantias de veracidade da obra. Entre os *monumentos históricos* disponíveis, destaca os *Documentos para la Historia Argentina* e a *Historia Documentada*, do padre Blanco.<sup>134</sup> Estes *monumentos* reúnem uma *multidão de escritos (...) fontes de primeira ordem (...) que trazem informações exatas (...) relatórios pormenorizados (...) dos trabalhos, conquistas, alegrias e tristezas dos padres e irmãos que morejavam naquela incipiente vinha do Senhor*. Os documentos, *em boa parte*

---

<sup>131</sup> Roque González e seus companheiros foram beatificados em 28 de janeiro de 1934, pelo Papa Pio XI.

<sup>132</sup> JAEGER. Op. cit. p. 8.

<sup>133</sup> Os historiadores jesuítas das primeiras décadas do século XX, e mesmo depois, como Gonzaga Jaeger, diferentemente dos que lhes antecederam, incorporaram alguns princípios do positivismo e da crítica documental às suas pesquisas. O rigor no tratamento com os documentos, o compromisso com a exatidão do relato e a busca pela objetividade como condição para chegar a verdade dos fatos, marcaram estes historiadores.

<sup>134</sup> JAEGER. Ibidem.

*epístolas confidenciais*, se distinguem por um detalhe espontâneo: foram *palavras lançadas ao papel sem a mínima suspeita de alguma vez poderem vir a ser dadas à publicidade*.<sup>135</sup>

Jaeger exprime exemplarmente os ideais de veracidade e neutralidade que atravessam toda a historiografia jesuítica, sobretudo no século XX. Os padres missionários e superiores dos séculos XVII e XVIII escreveram com sinceridade, exatidão e espontaneidade sobre suas experiências de conversão. A produção de um relato exato do passado limita-se, portanto, a reprodução fiel do conteúdo dos documentos autênticos que eles deixaram. A fórmula é simples: se os padres do passado dizem a verdade, basta exibir com exatidão os *atos históricos* por eles registrados. Afastar-se disso seria acrescentar elementos estranhos e exógenos aos conteúdos dos documentos, procedimento que contaminaria e distorceria a verdade dos *atos*.

De Techo a Jaeger, a historiografia jesuítica lança uma ponte em direção ao passado, por onde este passado, pretensamente, flui em toda a sua autenticidade e transparência. É como se, através dos historiadores, que se anulam para fazer falar os testemunhos, os padres do século XVII falassem aos séculos posteriores sem nenhuma mediação, sem nenhuma relativização. Estes autores tomam as palavras dos missionários guardadas nas cartas como revelação de um passado e de uma experiência sacralizada no tempo. E devemos lembrar que muitas das cartas foram escritas por homens reconhecidos e depois oficializados como santos. A história então passa a ser hagiografia, e os registros escritos, porque não dizer, revelação.

A ponte sobre o rio Paraná pode servir de metáfora para pensar esta historiografia. Na homenagem a Roque González é possível entrever uma certa visão sobre o passado. Está implícita na escolha do nome da ponte uma compreensão do tempo e da história que estabelece uma continuidade entre passado e presente. A ponte metamorfoseia-se numa espécie de passagem obrigatória e única entre os tempos. Ela encarna o sentido de uma história historicizante, e de uma regularidade dos fenômenos históricos que atravessa obstinadamente os séculos no *continuum* da história. A ponte coroa o discurso fundador e

---

<sup>135</sup> Ibidem. É no mínimo curiosa esta observação do padre Jaeger, e por dois motivos: primeiro, porque os escritos dos jesuítas, desde os tempos da fundação da Companhia, circulavam pelos colégios e eram conhecidos por um público de dentro e de fora da instituição; segundo, porque a Companhia desenvolveu desde o começo uma relação com a escrita com uma evidente preocupação de conservação dos documentos e de deixar um legado à posteridade. Afinal, ensinava o mestre Loyola, *a escrita fica e dá testemunho*.

apologético, numa típica construção monumental do passado, que idealiza e conserva uma certa memória pretensamente intacta das origens. Privilegia-se no passado àquilo que ele tem de grande e glorioso, e os feitos edificantes dos grandes homens assumem proporções épicas.<sup>136</sup> Nesta visão monumental destaca-se a chegada heróica dos jesuítas na região e a providencial obra civilizadora junto às populações nativas.<sup>137</sup> A história dos povos guaranis, anterior a chegada dos padres, é vista como um mero antecedente, uma infância ingênua anterior à história adulta, madura e racional trazida pela Companhia de Jesus. Em alguns casos, pinta-se um quadro tão medonho do modo de vida e dos valores desses povos que a chegada dos jesuítas só pode ser vista como obra da Providência.

Esta épica jesuítica é encontrada nas cartas anuais edificantes, nas apologias oficiais e na historiografia pró-jesuítica. É o caso, por exemplo, do abade italiano Ludovico Antonio Muratori, que publicou em 1743 “O Cristianismo Feliz nas Missões Jesuíticas”, baseado nas correspondências dos jesuítas e em informações que recolheu entre os padres

---

<sup>136</sup> A idéia de uma construção monumental do passado vem de Nietzsche. Nas suas Considerações Intempestivas, publicadas em 1873, Nietzsche avaliou as concepções de história do século XIX considerando em que medida elas eram favoráveis ou prejudiciais à vida. Chamou de visão monumental aquela construção histórica que idealizava e glorificava o passado. NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 2003. A historiografia jesuítica, em larga medida, apresenta estas características. O passado jesuítico, a evangelização e as realizações dos missionários são mitificadas e descritas a partir de uma narrativa legendária que amplifica os feitos notáveis destes ilustres personagens dignos de louvor e admiração.

<sup>137</sup> Não pretendo minimizar os esforços e os perigos enfrentados pelos missionários para evangelizar os povos indígenas. A coragem de alguns daqueles homens, a entrega, os duros trabalhos a que se submeteram, os percursos difíceis cruzando rios perigosos e matas fechadas, são dignos de admiração. Os gestos de missionários como Roque González, Ruiz de Montoya, Marciel de Lorenzana, entre outros, de enfrentar a morte, a fome e o frio são tocantes, mas não podemos esquecer que esses flagelos e sofrimentos, e mesmo o martírio, eram perseguidos com ardor pelos missionários como forma de alcançar a graça divina. A dimensão heróica dos escritos jesuíticos que estou problematizando diz respeito às estratégias narrativas da escrita da história. E, diga-se de passagem, que outras historiografias consagradas a determinados objetos e personagens também se valeram de narrativas legendárias para descrevê-los. A historiografia da classe operária, de uma maneira geral, mitificou as lutas operárias, transformando o operariado num coletivo anônimo portador de um destino heróico e redentor. Vários historiadores que consagraram suas obras às lutas dos escravos no Brasil também erigiram monumentos aos seus heróis. Assim como os historiadores jesuítas santificaram seus padres do passado, rodeando-os de aura sagrada, a historiografia alcunhada tradicional fez o mesmo com os seus Duques de Caxias, Tiradentes, Tamandarés e Deodoros. A esquerda na América Latina, na mesma linha, mas no front contrário, construiu narrativas de forte apelo hagiográfico sobre personagens como Chê Guevara, Fidel Castro, Zapata, Sandino, heróis das lutas sociais em torno dos quais se construiu uma mística das lutas populares e anti-imperialistas na América. A mitologia da esquerda é prodigiosa e habilidosa em transformar alguns personagens do passado em símbolos das aspirações coletivas e populares. Que o diga Salvador Allende. E da mesma maneira que os jesuítas demonizaram seus adversários, estas historiografias demonizaram os patrões, os senhores de escravos, os yanques e a direita latino americana, projetando neles os seus fantasmas. Lembro, com isso, que heroificação e demonização não são características exclusivas dos historiadores da Companhia de Jesus, mas uma tendência da escrita da história em determinadas circunstâncias.

que chegavam da América. Muratori se propõe apresentar para *os leitores italianos um pequeno ensaio* sobre as *Missões sagradas* da Companhia de Jesus no *continente do Paraguai*. Os povos indígenas daquela *vastíssima parte do mundo*, escreve o abade:

viviam imersos nas sombras da ignorância religiosa e agora considerando o invejável estado em que se encontram esses novos cristãos, cheios de alegria, pois o Reino de Jesus Cristo e a verdadeira fé se propagam sobre a terra. Ousei dizer que não há nenhuma outra missão sagrada da Igreja Católica que se iguale a essas afortunadas Missões do Paraguai e espero que os leitores não interpretem de maneira diferente o que vão ler.<sup>138</sup>

Esta obra veio a público num momento delicado para os jesuítas, particularmente para os jesuítas que atuavam nas fronteiras sul-americanas dos impérios português e espanhol. Na segunda metade do século XVIII a Companhia foi alvo de acusações ferozes, que resultaram na perda de sua legitimidade e na expulsão dos jesuítas da América espanhola e portuguesa. O efeito disso sobre as reduções do Paraguai foi dramático. Neste contexto de difamação, a obra de Muratori, mesmo sem ter tido a pretensão, assume contornos de uma “mensagem mobilizadora”<sup>139</sup>, e realiza o que Raoul Girardt denominou de “movimento do sonho na direção de um passado de Luz, mais feliz e mais belo.”<sup>140</sup> Nestes termos, evocar um passado repleto de glórias tem o efeito de exorcizar um presente degradante e ameaçador. O Abade Muratori, embora não mencione explicitamente as perturbações do presente que o deslocam para o passado, dialoga com o momento de crise vivido pela Companhia de Jesus. O Cristianismo Feliz nos remete aos dias gloriosos dos jesuítas no Paraguai e nos convida ao regozijo. Reinstaura a Idade de Ouro das Missões contra as ameaças de dissolução que rondam a Companhia e assombram índios e missionários na América do Sul.

---

<sup>138</sup> MURATÓRI, Ludovico Antonio. **O cristianismo feliz nas missões jesuíticas**. ( 1º edição. 1743 ) Tradução Pe. Faustino Chiamenti. Santa Rosa: Instituto Educacional Dom Bosco, 1993, p. 12.

<sup>139</sup> A obra de Muratori é anterior às polêmicas anti-jesuíticas, mas convém lembrar que as traduções para as diversas línguas foram posteriores ao Tratado de Madri. A tradução francesa é de 1754, a inglesa é de 1759, a tradução alemã é de 1758 e a holandesa de 1822.

<sup>140</sup> Raoul Girardet analisa as manifestações do mito da Idade de Ouro, ou do “tempo do antes”, como uma espécie de antídoto contra as perturbações do presente. O recurso ao passado, a um passado mitificado e exemplar, busca desfazer um mal estar do presente. “Oposto à imagem de um presente sentido e descrito como um momento de tristeza e de decadência, escreveu Girardet, ergue-se o absoluto de um passado de plenitude e luz.” Ou ainda: “Há o tempo presente e que é o de uma degradação, de uma desordem, de uma corrupção das quais importa escapar. Há, por outro lado, o ‘tempo de antes’ e que é o de uma grandeza, de uma nobreza ou de uma certa felicidade que nos cabe redescobrir.” GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 97-106.

Quatro anos depois da publicação italiana de *O Cristianismo Feliz*, o jesuíta e explorador francês Pierre François-Xavier de Charlevoix publica na França a *Historia del Paraguay*.<sup>141</sup> Na exposição dos motivos que o levaram a *escribir la Historia* fica evidente o mal estar e os perigos que rondam a Companhia e as reduções em meados do século XVIII. Charlevoix se propõe buscar a verdade e desnudá-la diante do leitor, para que este possa julgar se a conduta adotada para transmitir aos americanos *establecimientos útiles* e para *obligarlos á bendecir el dia en que brilló á sua ojos la lus del Evangelio*, foi a mais oportuna.<sup>142</sup> Ao leitor, *amante de la verdad*, o historiador pergunta: *qué placer puede haber mayor que verla (a verdade) aparecer en virtud de su próprio brillo á través de las nubes con que sus enemigos la habían querido obscurecer?* A extensa e admirável obra de Charlevoix é uma busca por esta verdade encoberta pelos inimigos e uma defesa do fecundo trabalho apostólico dos jesuítas no Paraguai.

As *Republicas cristianas*, fundadas pelos jesuítas *en el centro de la más feroz barbárie* possuíam *un plan más perfecto que las de Platón*. Neste *nuevo Apostolado*, os missionários tiveram que combater contra a fadiga e perigos de toda a espécie. Percorrer *países intransitables, y cuyos habitantes eran más temibles todavía que las fieras que allí se encuentran*. Mas o espírito de sacrifício dos missionários era bem maior que os desafios que cortavam os seus caminhos.

Estes *establecimientos tan gloriosos para la Religión y útiles al Estado* foram erigidos por homens que se valeram apenas do seu suor e do seu sangue. Armados somente *de la espada de la palabra* e com o evangelho na mão, enfrentaram a fúria *dos más intratables salvajes*, a quem os espanhóis não conseguiram dobrar pela força. Triunfando sobre todos estes obstáculos, os missionários civilizaram e converteram exemplarmente os indígenas. Mas este apostolado glorioso e coroado de sucessos, protesta Charlevoix, não livrou os jesuítas das injúrias de seus adversários:

Contariados sin cesar, calumniados en todas las regiones del mundo habitado, arrojados con violéncia é infâmia de sus casas, arrastados á todos los tribunales como traidores y facinerosos, vieron muchas veces perecer los frutos de sus trabajos.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. **Historia del Paraguay**. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1910.

<sup>142</sup> Idem. p. 20.

<sup>143</sup> Idem. p. 23-24.

Escrita numa época em que a fidelidade dos jesuítas à coroa era posta em dúvida, a obra de Charlevoix pode ser lida, em parte, como um colossal empreendimento para apresentar a obra missionário do Paraguai como um triunfo não só da religião, mas do estado espanhol. Os jesuítas, protagonistas deste triunfo, ao contrário do que difundem os caluniadores, são apresentados como humildes servidores dos reis católicos. Lograram sujeitar os índios à coroa espanhola e persuadi-los de que quando rendem ao seu *Soberano* a mais pronta obediência, e sacrificam a seu serviço os bens e a vida *con un desinterés de que no había ejemplo*, é a Deus mesmo que servem.<sup>144</sup>

Entre a década de 1750 e o início do século XX, um intrigante vazio historiográfico sobre o Paraguai. Exceção feita às publicações inéditas e tardias de duas importantes obras de Pedro Lozano e padre Guevara, o que se observa é um ligeiro abandono do tema. A *História del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman* do padre Guevara, escrita provavelmente entre a expulsão dos jesuítas da América e a supressão da Companhia em 1773 e publicada em 1836, desponta isolada no século XIX. A primeira parte da obra trata basicamente dos povos sul-americanos, com destaque para os guaranis. A segunda parte nunca foi encontrada. *La provincia del Paraguay*, anota Guevara, *la ocupaban los mbayás, los guaycurús, los ibirayrás y principalmente los guaranis, divididos en varias ramas, con alguna diversidad de lenguaje y modales que los diferenciaba en los accidentes*. Na descrição e julgamento dos costumes indígenas, Guevara mantinha-se fiel à tradição jesuítica: *Empezamos a dar una Idea de estos brutos racionales (...). Su gobierno era de los más infelices que pueden caer en La humana aprensión*. Apesar do duro julgamento, as observações de Guevara sobre o governo indígena e o lugar ocupado pelos *hechiceros* na vida religiosa são muito ricas.<sup>145</sup>

A escassez de publicações no século XIX talvez possa ser explicada, em parte, pelas turbulências que atingiram a Companhia no conturbado século XVIII. Cercados por adversários determinados, primeiro vieram as supressões nacionais, depois a dramática expulsão dos jesuítas da América e a dispersão das missões, e por fim a supressão da ordem em 1773 com o breve papal *Dominus ac Redemptor*. Padre Guevara deixa entrever o ambiente desfavorável que envolvia a atividade dos jesuítas, quando da composição da

---

<sup>144</sup> Idem. p. 22.

<sup>145</sup> GUEVARA, Padre. **Historia del Paraguay, Rio de Plata y Tucumán**. Disponível na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.



obra. Na breve apresentação menciona os *tiempos juiciosamente críticos en que vivimos*. Guevara se encontrava em Santa Catarina quando foi surpreendido pela supressão do seu instituto. Metade de sua obra, de acordo com as investigações de Pedro de Angelis, lhe foi arrebatada. Entre as instruções que foram dadas para que se levasse a efeito a expulsão dos jesuítas, estava a que mandava recolher e enviar para a Espanha os manuscritos da *Historia* do padre Guevara.<sup>146</sup> Uma perda inestimável para a historiografia e para os pesquisadores, pois Guevara era dono de um talento narrativo peculiar que, infelizmente, continua desconhecido da maioria dos historiadores.

O século XIX, que se inicia em 1814 para a Companhia, embora não se resuma a isso, parece ter sido marcado por um esforço de reorganização e restauração da reputação e da influência experimentadas nos dois primeiros séculos de existência.<sup>147</sup> O Decreto de Pio VII *Solicitud omnium Ecclesiarum*, restaurando a Companhia em todo o mundo, trouxe vida nova à instituição, mas não acabou com os problemas. Ao longo de todo o século XIX foram expulsos diversas vezes de vários países e sofreram sangrentas perseguições. Os problemas adentraram o século seguinte com novas ondas de expulsões, perseguições oficiais, como na Espanha, e violentos assassinatos, como os da China. Mas já no início do século XX verifica-se um novo ânimo e um novo impulso historiográfico. As missões do Paraguai retornam ao centro dos interesses de uma nova e fecunda geração de padres historiadores. Influenciados pelas novas aquisições do conhecimento histórico gestadas no século XIX, estes historiadores, com rigoroso espírito científico-objetivo, voltaram-se ao passado da Companhia com renovado interesse. Uma enorme distância separava estes novos historiadores daquela primeira geração de Techo e Lozano. Entre as duas gerações desenvolveu-se e consolidou-se a história como um campo de saber específico, institucionalizado e com suas próprias regras. No entanto, observa-se na historiografia

---

<sup>146</sup> Ver o discurso preliminar de Pedro de Angelis à obra do padre Guevara. Op. cit. A parte da obra do padre Guevara que desapareceu é justamente aquela que narra o período das reduções em diante. A parte que foi conservada e publicada trata de aspectos gerais do Paraguai como a divisão do território, os primeiros habitantes e alguns tópicos interessantíssimos sobre os costumes, o governo e a vida religiosa dos povos indígenas.

<sup>147</sup> Esta é a conclusão de um estudioso da Companhia de Jesus, Jonathan Wright. O século XIX foi um momento de refluxo para os jesuítas, de fortalecimento da ordem para enfrentar as ameaças e contratemplos que viriam pela frente. Wright lembra de uma declaração certa de um ex-jesuíta John Carrol de que “serão necessários muitos anos para produzir tais homens como os que antigamente abrilhantavam a Companhia com suas virtudes e talentos.” WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. pp. 219-228.

jesuítica uma notável continuidade de temas e a mesma e inabalável confiança no próprio passado. A novidade é que os temas fixados e consagrados pelos primeiros historiadores serão revestidos de uma nova legitimidade epistemológica fundada no saber científico do século XIX e no estatuto do documento como prova.

No início do quinto século da Companhia manifesta-se, nos domínios da história, um sintomático interesse pela documentação do passado dispersa em diversos países e em inúmeros arquivos. Vários historiadores, com incentivo oficial, percorrerão estes arquivos com o propósito de identificar, reunir e publicar a vasta e inédita documentação. Um trabalho de inestimável valor e ao mesmo tempo revelador da importância que o passado assume no limiar do novo século para a Companhia.

Um século e meio depois de Muratori e Charlevoix, em 1913, num momento mais confortável para a Companhia, o jesuíta Pablo Hernández, imbuído deste novo espírito científico, publicou o seu *Bosquejo Histórico* sobre as missões do Paraguai. A obra, oferecida ao padre Geral da Companhia Francisco Javier Wernz, se antecipava às celebrações de 1914 do Centenário da restauração da Companhia de Jesus *en todo el mundo*, pelo papa Pio VII. Num momento tão significativo para a Companhia, que nunca descuidou do seu passado, era quase uma exigência lembrar uma de suas *más insignes glorias*. Ciente da carga simbólica que envolvia 1914 e das expectativas que sua obra mobilizava, Hernández empreendeu uma vasta pesquisa em diversos arquivos da Companhia para *ilustrar una parte de dicha historia, la que pertenece á las instituciones dadas por los Jesuítas á aquellos índios e aferir el grado de civilización que alcanzaron*. Para realizar esta *empresa*, sem repetir o que tantos outros já haviam escrito e sem tropeçar nas *increíbles falsedades* que rondam as *famosas Misiones*, *urgía hacer un estudio objetivo, y poner la realidad misma de las cosas ante los ojos del lector*.<sup>148</sup> No melhor estilo da modéstia protocolar jesuítica, Pablo Hernández diz que seu *modesto estudio* ficou muito aquém *de la apetecida perfección*, mas se dá por satisfeito por ter contribuído para *restaurar la verdad histórica*. E se o seu estudo não passa de um *pálido reflejo* daquela *realidad*, ele é pelo menos um *reflejo exato* para dar a conhecer *la grandeza de la misma realidad*.<sup>149</sup> Para avaliar o grau de civilização alcançado pelos Guarani, o historiador

---

<sup>148</sup> HERNÁNDEZ, Pablo S.J. **Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús**. Barcelona: Gustavo Gili, Editor, 1913.

<sup>149</sup> Idem. Introdução.

posiciona o seu estudo em relação as diferentes percepções elaboradas sobre estes indígenas:

Largamente se ha disertado á veces pintado á los salvajes como pueblos primitivos, en el estado de la naturaleza, inofensivos como niños, rectos en sus deliberaciones, colocados en el primer estadio de la vida, y que por sucesivas evoluciones han de recorrer el camino del progreso hasta llegar al ápice de la civilización.<sup>150</sup>

Com os *datos recogidos*, Hernández apresenta um *concepto bastante diverso* das teorias correntes sobre os ditos *salvajes*. Os índios em geral, avalia, encontram-se num estado de *inferioridad, caimiento y nada lisonjeras condiciones morales*, e os *Guaranies en especial* era um povo em franco *estado de decadencia*. Longe de encontrar o caminho do progresso rumo à civilização, o guarani *cada vez iba acercándose más á la degradación que llega á la semejanza con los animales irracionales*. Era neste estado de degradação generalizada que se encontravam os índios quando foram alcançados pela *prudência cristiana* trazida pelos jesuítas. A família guarani primitiva, no seu gentilismo e infidelidade, padecia de um defeito substancial, observa gravemente Pablo Hernández:

pues en ella reinaba la poligamia, violándose la unidad que como base del matrimonio exige la ley natural. Un indio Guarani podía tener muchas mujeres, llegando en el *tubichá* ó cacique el número de ellas á veces hasta veinte ó más, cuantas podía mantener (...). Agréguese á todo esto el sombrío tinte de crueldad que sobre familia tan inculta esparce la antropofagía, que es indudable que practicaron: agréguese la ferocidad que les producía su continuo estado de guerra y su carácter vengativo: agréguese finalmente su lujuria y borracheras, de que ya se ha tratado: y se tendrá idea del estado miserable de aquellos indios.<sup>151</sup>

Não foi tarefa fácil para os missionários afastar *aquel pueblo carnal* das suas mulheres e *vicios*. Mais de uma vez, as reduções enfrentaram graves transtornos que ameaçaram *arruinar toda la obra*. A redução de *San Ignacio* esteve a ponto de ser *destruída por este motivo en el primer año de su fundación*. O mesmo ocorreu em *Loreto*, ameaçada de destruição pelo cacique *Atiguaye* que se recusava a abandonar suas muitas mulheres.<sup>152</sup> Mas os padres não esmoreceram e continuaram a dar combate a *tan*

---

<sup>150</sup> Idem. p. 83.

<sup>151</sup> Idem. p. 84-86.

<sup>152</sup> Idem. p. 87. Sobre o cacique *Artiguayé* ver também MONTROYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Campaña de Jesus en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y**

*abominable vicio*. A instituição do matrimônio e a organização da família, seguidas dos cuidados com o vestuário e a habitação, foram os passos decisivos para *la profunda modificación y progreso que en la familia Guarani introdujo la religión*. E com a abolição da embriagues, *se puso también término á los abominables vicios que de ella se seguian por inevitable consecuencia*.<sup>153</sup> Para Pablo Hernández, os Guarani não reuniam as condições – ou *la luz natural que Dios imprime em el fondo del alma para discernir con juicio recto el bien del mal moral* – que permitiriam avançar, por *sucesivas evoluciones*, dos primeiros estágios da vida ao ápice da civilização. O historiador jesuíta não compartilhava do otimismo iluminista sobre a perfectibilidade dos índios americanos, mas também não engrossava as fileiras daqueles que viam os índios como bestas irracionais em vias de extinção.<sup>154</sup> Dois erros fundamentais impediam os estudiosos de *formar una exacta idea del carácter y cualidades de los índios*: o primeiro era o *error por defecto*, que negava ao índio a capacidade e atitudes que realmente possuía; o segundo era o *error por exceso*, que supunha o índio mais perfeito e capaz do que ele realmente era.<sup>155</sup> Os índios, na sua concepção, eram seres humanos decaídos. A luxúria, as bebedeiras, a antropofagia, as guerras intermináveis e as múltiplas superstições haviam embotado e obscurecido o seu

---

**Tape.** Rosário: Equipo Difusor de Historia Iberoamericana. Estúdio preliminar y notas Dr. Ernesto Maeder, 1989, pp. 60-61.

<sup>153</sup> Idem. pp. 84-104.

<sup>154</sup> Demonstrando estar familiarizado com os debates e teorias do evolucionismo do final do século XIX e início do século XX, Pablo Hernández apresenta as visões antagônicas dos *flamantes sábios* da época sobre os índios. De um lado, aqueles que *tienen el concepto de ser los índios de facultades intelectuales y Morales tan adelantadas como los de cualquiera otra raza y tan perfectibles como ellos, que bastaría implantar entre los indios la absoluta libertad económica del individualismo, y el régimen político del gobierno propio*. De outro lado, seguindo *rigurosamente los principios de Darwin y Spencer, aquella raza indolente, inconstante, pobrísima en el discurso y llena de vicios, deberá ser exterminada de sobre la haz de la tierra para dejar su puesto á otras razas más aptas*. Declarando não pretender rebater estes pontos de vista, Hernández se propõe expor os benefícios que fizeram os jesuítas com a *raza Guarani*. Idem. p. 83. Na verdade, ao expor as mudanças provocadas entre os guaranis a partir da *organización que le deron los jesuítas*, Hernández esta rebatendo e rejeitando as teorias apresentadas. Ao sugerir que os índios só conseguiram emergir da selvageria decadente graças à intervenção dos jesuítas, Hernández está desacreditando a teoria da perfectibilidade de todas as *razas*, segundo a qual todos os povos tem aptidões e facultades intelectuais e morais para progredir. E ao demonstrar, baseado na experiência do Paraguai e nas fontes jesuíticas, que os guaranis conquistaram um considerável grau de civilização, o historiador jesuíta diverge da idéia de que os índios serão exterminados na linha evolutiva pela sua incapacidade e inaptidão. Pablo Hernández constrói uma terceira possibilidade: nos guaranis, as facultades humanas capazes de alavancar o progresso de uma *raza* estavam sepultadas por conta da vida torpe, promíscua e supersticiosa que levavam. Entretanto, tocados pela religião e pelos exemplos de virtude e organização dos jesuítas, *la luz natural que Dios imprime en fondo del alma*, que estava embotada, voltou a brilhar.

<sup>155</sup> Idem. pp. 43-57.

entendimento e produzido neles a incapacidade e a imprevisão.<sup>156</sup> Nestas condições, o acesso dos guaranis à patamares mais avançados de civilização só se daria mediante uma intervenção externa que reorientasse e reorganizasse todo o seu modo de vida. Este papel coube à religião e aos trabalhos dos virtuosos missionários da Companhia de Jesus que os resgataram da selvageria e lhes deram sólidas instituições: *el modo de vivir la familia, de gobernarse el municipio, de ejercer el derecho de propiedad, instrucción religiosa y prácticas de piedad (...)*, enfim, *el grado de civilización que alcanzaron*.<sup>157</sup> No Centenário da restauração da ordem, as reduções do Paraguai, na habilidosa e fartamente documentada construção do jesuíta espanhol, tornavam-se o espaço de um verdadeiro milagre da evolução.

O Centenário da restauração também mobilizou os esforços de um outro importante historiador da Companhia, o padre espanhol Pablo Pastells. A *Historia de la Compañia de Jesus en la Provincia del Paraguay, según los documentos originales*, foi publicada em 1912, antecipando-se ao Centenário, mas o impulso para a concepção da obra já vinha desde 1905. Em carta ao Prepósito Geral da Companhia, Pastells esclarece:

La obra empezó por orden del P. Luis Martín, de buena memoria, quien, desde Roma, me escribía em 19 de Septiembre de 1905: “He determinado y convenido com el Provincial de Aragón que V.R. quede por ahora libre de toda otra acupación y passe á Sevilla, para buscar y recoger en aquel Archivo los documentos pertenecientes á la Historia de la asistencia de Espana em América”.<sup>158</sup>

A *Historia de la Compañia de Jesus en la Provincia del Paraguay* é, em parte, uma obra arquivística e, ao mesmo tempo, um estudo histórico. A finalidade da obra é apresentada logo de saída. Na aproximação do ano de 1914, em que a Companhia celebrará o primeiro Centenário de seu restabelecimento, padre Pastells, o *menor de sus hijos*, oferece *por vez primera* os documentos relativos à antiga província do Paraguai existentes no *Archivo general de Indias de Sevilla*.<sup>159</sup> A escolha da província do Paraguai para celebrar o Centenário se deve ao fato de ter sido ela *la más gloriosa y perseguida*. A publicação dos documentos deverá servir de *guía á los historiadores para encaminar sus estudios al*

---

<sup>156</sup> Idem. p. 52.

<sup>157</sup> Idem. Introdução.

<sup>158</sup> PASTELLS, R.P. Pablo. Op. cit. Prólogo.

<sup>159</sup> Ibidem.

*esclarecimiento de la verdad, primer objeto de todo historiador.*<sup>160</sup> Com este compromisso com a verdade, guiado pelo caminho insuspeito dos documentos, Pastells introduz o tema com um balanço sobre as *corrientes bibliográficas* sobre as missões do Paraguai. Fundadas no início do século XVII e sustentadas *á costa de heróicos trabajos*, as missões foram merecedoras dos *más cumplidos elogios de todos los escritores de juicio imparcial*, assim como foram alvo de *fuertes contradicciones de los críticos racionalistas y anticlericales de nuestro tiempo.*<sup>161</sup>

Eis uma típica apreciação dos historiadores jesuítas sobre as críticas que recebem: os que estão de acordo com os seus pontos e vistas e louvam os trabalhos apostólicos dos missionários são isentos e imparciais nos seus comentários, e aqueles que contestam suas realizações e põe em dúvidas os motivos que os impulsionam, são sempre associados a alguma manifestação de hostilidade, que impede um julgamento correto e imparcial da Companhia. É com este espírito que Pastells oferece *una idea sucinta de los dos gêneros de libros que hasta el siglo XIX corrieron en el mundo sobre las Misiones jesuíticas de aquellas remotas regiones*. De um lado do controvertido debate, as missões são vistas como a realização de uma utopia. Ver aqueles índios, *antes salvages y algunos de ellos antropófagos*, reunindo-se *mansamente* em torno do missionário, escutando docilmente os seus ensinamentos da fé, aprendendo devotamente os cantos sagrados, exercitando-se nos trabalhos agrícolas, na mais profunda paz e tranqüilidade, *sin la vigilância de la policia, sin aparato ninguno de fuerza pública, todo esto aparece á nuestros ojos como un ideal inverosímel, como un suenho platônico, irrealizable en el mundo miserable que nos rodea*. Do outro lado, *otros observadores* chegaram a um juízo muito diferente. Mirando sobretudo o isolamento em que os jesuítas mantinham os neófitos, *y el poder, paternal cuanto se quiera, pero ilimitado*, que entre eles exerciam os predicadores da fé, muitos vislumbraram *detrás de aquellas hermosas aparências algún negocio mercantil, y aun político*. A quem obedeciam aqueles índios convertidos? Ao rei ou ao missionário? Trabalhavam em benefício do seu povoado ou para enriquecer aos jesuítas?<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> Ibidem.

<sup>161</sup> Ibidem.

<sup>162</sup> Ibidem.

Para Pastells a forma mais equilibrada de avaliar opiniões tão desencontradas está no manejo correto dos documentos. Felizmente a abundância de documentos referentes aos jesuítas no Paraguai facilita o trabalho do historiador:

el trabajo del historiador debe consistir principalmente en escoger lo necesario, ordenarlo con claridad y pronunciar juicio recto en médio de las contrarias opiniones y de las acres controversias que se suscitaron en torno de los principales hechos de nuestra historia.<sup>163</sup>

Em 1912 também veio à público uma das obras mais ambiciosas e eruditas da historiografia jesuítica: a *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de Espana*, do jesuíta espanhol Antonio Astrain. A obra, dividida em cinco tomos, apareceu com o propósito de *reconstruir toda la historia de la Compañia de Jesus española desde su fundación hasta que fué suprimida por Clemente XIV*.<sup>164</sup> As obras históricas sobre a Companhia, até então, segundo o historiador, dedicavam-se a alguns episódios de sua história, especialmente os primeiros tempos da ordem e a sua supressão. Entre estes dois grandes marcos temáticos havia toda uma história intermediária que permanecia desconhecida. A obra de Astrain vinha corrigir este *defecto*.

A ambiciosa empresa vem acompanhada de uma advertência sobre o *modo de escribir la historia*. A idéia de história advogada articula a narrativa dos acontecimentos com as devidas provas documentais.

no nos contentamos com la forma narrativa y artística de la historia clásica, sino que deseamos dar á nuestra obra el carácter demostrativo y científico á que suele aspirar con justa razón la historia moderna. Em otros términos: no nos contentamos com narrar la verdad, sino que procuramos probar que es verdad cuanto narramos.<sup>165</sup>

Tributário da moderna história científica, Astrain acredita que o uso correto, diligente, dos *documentos originales y das fuentes primitivas* é o *primer requisito para trazar una historia sólidamente científica*. Esta história verdadeira da Companhia e de *los jesuítas del Paraguay*, no entanto, encontra-se dispersa em diversos arquivos. Isto exige um esforço do historiador de percorrer estes arquivos – de Roma, Madri, Buenos Aires, Santiago do Chile, Assunção e, sobretudo, *en el Archivo de Índias de Sevilla* – e desenterrar

---

<sup>163</sup> Idem. p. 496.

<sup>164</sup> ASTRAIN, P. Antonio. Op. cit. Prólogo.

<sup>165</sup> Ibidem.

os innumerables documentos sobre los misioneros del Paraguay, sepultados (...) entre el polvo de los archivos.<sup>166</sup> Nestes documentos:

se pueden conocer los móviles verdaderos de las acciones, las dificultades de las empresas, las circunstancias de los hechos, la influencia de los amigos y de los enemigos; en una palabra, la vida intensa de aquella obra que absorbió la atención de toda la Compañía de Jesús y toda la nación española, y que ahora, mirada desde lejos, todavía nos sorprende y admira como uno de los esfuerzos más colosales que han hecho el celo apostólico para propagar la fe de Jesucristo y la verdadera civilización.<sup>167</sup>

Astrain traduz bem o espírito do historiador jesuíta que se pretende científico, que documenta e (com)prova a verdade, que busca a objetividade, e que não vê nenhum tipo de conflito entre este ideal de historiador e a defesa da propagação da *fe de Jesucristo y la verdadera civilización*. É como se a Companhia fosse senhora de uma verdade que não pertence a este mundo. Uma instituição amoral e a-histórica que não participa e não se submete aos jogos de poder, aos embates políticos e que, por conta disso, é capaz de um julgamento reto e imparcial do mundo sobre o qual ela paira. A aura de santidade que a envolve, tecida por seus próprios filhos, e a multidão de santos que devotou ao mundo, parecem sustentar a objetividade quase sobrenatural que reivindicam os seus historiadores. A história, ciência profana é, no limite, apenas um instrumento para a revelação de uma verdade que lhe excede. Narrar o que esta nos documentos originais, função do historiador, equivale a narrar a verdadeira história da Companhia, que se confunde com a verdade sobre o passado.

Esta devoção às fontes, e a necessidade de provar a verdade, levou Astrain a elaborar uma longa *Introducción Bibliográfica, ó sea catálogo descriptivo de todas las fuentes históricas*:

En este catálogo exponemos, con toda la fidelidad que nos ha sido posible, la índole y mérito de cada colección de documentos ó cada obra que citamos.<sup>168</sup>

A *Introducción* é um admirável trabalho de fôlego do historiador que procura fundar sua narrativa numa legitimidade documental e na autenticidade das fontes. É este rigor que permite a Astrain afastar-se das narrativas clássicas, menos preocupadas com a

---

<sup>166</sup> Ibidem.

<sup>167</sup> Ibidem.

<sup>168</sup> Ibidem.



demonstração do que com o estilo, e aproximar-se da história científica. Estilo, neste caso, é um excesso de cuidado com a forma, um esmero que, em demasia, pode comprometer a cientificidade do relato.

Do patamar científico de onde mira o passado, Astrain faz um ligeiro balanço das *obras históricas* sobre os jesuítas do Paraguai e as divide em *falsas e verdaderas*. Analisa as obras escritas pelos padres da Companhia, *autores que redactaban honradamente la verdadera historia de la Compañia de Jesús en aquella célebre provincia*, e uma *historia del Paraguay bien diferente de la que ellos concebían*, elaborada por *escritores asalariados* que difundiram pelo mundo *una historia fantástica e calumniosa de los jesuítas en el Paraguay*. O ideal de uma história que sustenta sua veracidade e legitimidade na comprovação da verdade, está também a serviço de um acerto de contas com uma *historia falsa del Paraguay*. O historiador que não se contenta apenas em narrar a verdade, mas de provar que é verdade aquilo que narra, revela seu lado partidário, do soldado leal que defende a cidadela de Deus ameaçada pelos inimigos da verdade.

Quanto aos seus colegas historiadores, Astrain lhes censura os excessos e fragilidades. Padre Techo, na sua avaliação, prende-se ao anedótico, isto é, às histórias particulares, que são monotonamente perfiladas uma após a outra, ao invés de *abarcarse de una mirada el conjunto*. As cartas *de nuestros Padre generales* são citadas quase sempre para tributar elogios a este ou aquele missionário, enumerando seus atos insígnies, suas virtudes e as graças extraordinárias recebidas do céu. Techo peca pelo excesso de piedade e credulidade, *tan propia del siglo XVII, cuando no se concebía una historia de Orden religiosa sin algún acompañamiento de visiones, revelaciones y profecias, que no siempre se recibían con el debido discernimiento*. O que falta em Techo, Astrain encontrou em Lozano, o historiador que mais se aproxima do seu ideal científico. Atraído *también por aquella afición á los archivos que entonces se despertaba en Europa*, Lozano exercitou seu espírito investigativo entre os velhos documentos, os rios caudalosos e as *selvas vírgenes de América*. Cercado de vasta documentação, que lhe franqueava o acesso a informações seguras, e preocupado com o caráter demonstrativo de suas afirmações, Lozano se elevava acima dos antigos historiadores que escreveram sobre a Província do Paraguai. Astrain destaca ainda a pontualidade na ordenação dos fatos, as citações oportunas de documentos e o cuidado de cotejar informes diversos antes de pronunciar um juízo definitivo. Mas as

virtudes do historiador não o fizeram imune às críticas. Carecia a obra de uma *armadura de introducciones, bibliografias, notas, apêndices y referências, de que ahora pertrechamos á las obras históricas*. Exigente, Astrain reprovou também o lado partidário de Lozano. O tom veemente do *estilo*, perfeitamente explicável em um contemporâneo *de tan fuertes refriegas, infunde alguns sospecha* sobre a imparcialidade do autor. O exagero no *estilo*, mais próprio da eloquência que da história, desagradava Astrain. A sentença é: *El docte brevemente se expedire, que miraba Cicerón como el ideal del estilo científico, no lo aprendió nunca el P. Lozano.*<sup>169</sup>

Enquanto padre Lozano contribuía *tan poderosamente en América á esclarecer los acontecimientos del Paraguay, un hermano suyo de religión* traçava na França a história mais completa até então sobre *aquella célebre provincia*. Em Paris, Charlevoix não podia alcançar o mesmo domínio sobre o tema que conseguira Lozano. Mas com a leitura cuidadosa das cartas e relações dos missionários, o estudo dos livros espanhóis e, por fim, a consulta com alguns padre do Paraguai, pode *el escritor francés* reunir material necessário para *desempeñar bastante bien su cometido*. Com um plano metódico e bem organizado, avalia Astrain, e com um *estilo* mais conciso, Charlevoix vai descrevendo *las hazañas de nuestros misioneros* desde que entraram no Paraguai até meados do século XVIII. Astrain enfatiza reiteradamente o alcance da obra, cobrindo praticamente todo o período reducional, mas não perdoa suas fragilidades. Além de não ter mergulhado nas *raíces y causas ocultas de ciertos hechos*, o historiador francês deixou escapar algumas *exageraciones piadosas que, andando el tiempo, dieron pie á idealismos inverosímiles y á ciertas descripciones poéticas de las Misiones del Paraguay*. Os desvios poéticos de Charlevoix apresentaram os índios demasiadamente belos, o que contrasta com a *heroica paciencia* que tiveram os missionários *para educar á unos hombres dóciles y secillos (...)* *pero también rudos en sus costumbres e cortísimos de talento (...)*.

Após este breve balanço historiográfico, Astrain conclui judiciosamente que as linhas gerais da história da Companhia no Paraguai permanecem as mesmas que foram traçadas por Techo, Lozano e Charlevoix.<sup>170</sup> Com Astrain a historiografia jesuítica do Paraguai realiza sua primeira grande auto-crítica.

---

<sup>169</sup> Ibidem.

<sup>170</sup> Ibidem.

O já mencionado padre Luiz Gonzaga Jaeger, jesuíta, historiador do IHGRGS e conhecido apologista da obra dos jesuítas, descreveu num livro também de 1940, sobre as *invasões bandeirantes*, o antes e o depois do advento dos *bandeirantes de cristo* na região. Um capítulo inicial intitulado significativamente de *Os antigos guaranis na sua barbárie* descreve desde os aspectos morais até as formas de vestimenta dos indígenas:

Na parte moral eram mentirosos, extremamente indolentes; casavam-se com uma ou mais mulheres conforme as suas posses, mas também abandonavam com extrema facilidade suas esposas para tomarem outras (...) Moravam de preferência em grandes galpões ou barracões, mal arejados, geralmente repletos de fumaça, onde coabitavam em berrante promiscuidade até cem ou mesmo duzentas pessoas de todas as idades e sexos, com manifesto perigo a higiene e a moralidade (...) A insuperável indolência do guarani refletia-se na sua inteligência, tão embotada que, segundo Montoya, apenas sabiam contar até quatro, e, alguma que outra vez, até dez (...) Se a tudo isso acrescentarmos sua antropofagia (...) sua repelente luxúria e embriagues; sua ferocidade, sua superstição verdadeiramente pueril, e, por fim, a sua invencível preguiça, então teremos uma pálida imagem do estado miserável e degradante em que se encontrava a família guarani até os albores do século XVII.<sup>171</sup>

É neste estado de degradação generalizada que os jesuítas vão encontrar os *pobres índios*. Fixado estrategicamente o quadro da barbárie, o capítulo seguinte é intitulado *Um éden no coração do Rio-Grande*. Padre Jaeger, com suas sutilezas narrativas, conduz o leitor da bestialidade gentílica ao paraíso cristão. O olhar de Jaeger é o olhar do jesuíta, do redutor:

Mas o bemaventurado P. Roque, verdadeiro bandeirante de Cristo, planejara levar o facho de luz evangélica também para margem esquerda do Uruguai (...) Foram esses aldeamentos cristãos denominados “Reduções”, com que os jesuítas foram constelando o antigo Rio-Grande, para onde iam aliciando pouco e pouco os tapes e guaranis. Esses povoados, ordinariamente bem localizados, com as suas plantas alinhadas, seus devotos templos, suas casinhas modestas e higiênicas, com as famílias regularmente constituídas (...) Em toda parte reinava a satisfação, o conforto e a tranquilidade sob o amparo paternal dos seus mais dedicados e decididos amigos, os missionários da Companhia, que os dirigiam com mão suave, mas firme para o bem-estar corporal, e ainda os encaminhavam para uma vida melhor no além túmulo, no santo e nobilitante empenho de civilizar a esses infelizes enfeitados da mão Natureza, procurando fazer de animais verdadeiros homens, de feras legítimos cordeiros, e de bárbaros, submersos no lamaçal de hediondos vícios, cristãos modelares e filhos do Pai Celestial.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> JAEGER, Pe Luiz Gonzaga. **As invasões bandeirantes no Rio Grande do Sul (1635-1641)**. Porto Alegre: Typographia do Centro S.A, 1940, pp. 6-7.

<sup>172</sup> Idem. pp. 7-14.

Três séculos depois da experiência das reduções, Jaeger parece um eco jesuítico perdido no tempo. E para marcar ainda mais a diferença do tempo da barbárie para o tempo da civilização, o padre salienta a *graça* que as reduções representavam para os povos da *selva*:

Com quanta satisfação não olhariam os “padres-curas” para aqueles seus protegidos, filhos das selvas, reunidos agora naqueles incipientes vergéis no prazo de apenas um ou dois lustros! Quanta diferença entre eles, índios já regenerados pela graça e aqueles que ainda jaziam nas trevas do paganismo, ou ainda os que gemiam e morriam sob o cruel azorrague dos “encomenderos”, ou ainda os que estavam sendo capturados pelos desalmados bandeirantes e vendidos como vis escravos ! Não seria ventura demasiada para uns pobres bugres ?<sup>173</sup>

Padre Jaeger publicou *As Invasões Bandeirantes* em pleno tricentenário das *famosas incursões levadas a efeito pelos indomáveis filhos do Estado de São Paulo*. Na apresentação da obra ao público, o historiador salienta a *opulentíssima documentação* e proclama sua *imparcialidade* ao tratar de um dos temas mais *empolgantes* da história rio-grandense:

O autor deste escrito, na sua qualidade de filho do Brasil e simultaneamente filho de Santo Inácio de Loiola, julga-se colocado no fiel da balança, podendo assim expor com a devida serenidade e imparcialidade fatos apregoados por uns como dolorosos e reprováveis, por outros, porém, como heróicos e gloriosos. Também a distância de três longas centúrias não deixará de contribuir para tornar o julgamento mais imparcial.<sup>174</sup>

As estratégias narrativas do padre Jaeger, o tom apologético da obra missionária e as conclusões a que chega sobre as *invasões bandeirantes*,<sup>175</sup> nos mostram que a filiação religiosa falou mais que a nacionalidade. Todavia, o *fiel da balança*, ou a busca pela *imparcialidade* de quem julga o passado com um olho na bandeira de cristo e outro na bandeira pátria, encontra uma saída diplomática:

Nada obstante, consideradas bem as circunstâncias todo peculiares de S. Paulo do Campo de Piratininga de 1600 a 1650, ousaremos, *mutatis*

---

<sup>173</sup> Idem. pp. 7-14.

<sup>174</sup> Idem. Este texto, que antecede a obra propriamente dita, funciona como uma apresentação, escrita pelo próprio Gonzaga Jaeger.

<sup>175</sup> “Quanto ao lado moral dessas caçadas ao pobre indígena das nossas selvas, conclui Jaeger, já ficou suficientemente declarado que elas espezinharam gravemente os mais sagrados ditames da lei natural e positiva, tanto eclesiástica como civil, constituindo, portanto, atos completamente reprováveis.” Op. cit. p. 60.

mutandis, proferir a sentença final: “Crimen fué del tiempo, no de San Pablo.”<sup>176</sup>

Duas décadas depois, o historiador e também jesuíta Guillermo Furlong, amparado nas cartas anuas e em ampla documentação colonial, publicou *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. A obra é centrada na ação missionária e civilizadora dos jesuítas e no *Establecimiento de las Reducciones*. Furlong propõe-se *exponer lo que fue la historia, la organización y los resultados del sistema cultural ideado e implantado en las Reducciones de Guaraníes*. Antes de apresentar seus objetivos, aponta os erros gravíssimos e o desconhecimento histórico dos autores que desmereceram a obra jesuítica, levantando calúnias e juízos atravessados sobre o sistema jesuítico. *No es la misión del historiador, asevera Furlong, el denigrir ni el justificar el pasado, pero sí lo es explicar ese pasado. Enemigos de la polémica (...) nos limitaremos a exponer los hechos con toda objetividad (...) y con el único objetivo de exponer la verdad de los hechos.*<sup>177</sup> O historiador, continua o jesuíta, não deve julgar o passado a partir dos padrões e valores atuais, senão com os da época. Talvez por isso Furlong tome os relatos e cartas contemporâneas das reduções, e convenientes ao seu ponto de vista, como expressões da verdade histórica, e não vê necessidade de relativizar a visão que elas carregam sobre os guarani.

A descrição dos *guaranis* e seu modo de vida, anterior as reduções, faz parte do capítulo intitulado *Antecedentes de las Reducciones* espécie de introdução estratégica para o capítulo seguinte. A partir dos relatos de cronistas, viajantes e das cartas jesuíticas, Furlong nos apresenta um panorama da cultura guarani no momento da chegada da Companhia de Jesus:

El Padre Luis Escandón, varón talentoso y que también conoció de cerca los Guaraníes, escribió que *es verdad, y no exagerada, que generalmente ninguna de esta gente tiene más capacidad, inteligencia y juicio, que entre nosotros, en Europa, los niños.*<sup>178</sup>

A pouca inteligência dos índios correspondia a debilidade de suas vontades. Inconstantes e mentalmente frágeis, escorregavam facilmente para a credulidade e a mentira:

---

<sup>176</sup> Idem. p. 60.

<sup>177</sup> FURLONG, Guillermo S.J. **Misiones y sus pueblos de guaraníes**. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1962, pp. 6-11.

<sup>178</sup> Idem. p. 74.

La voluntad del índio, escribió Cardiel, es tan voluble como el viento; ya quiere una cosa, ya no la quiere; ya se muestra amigo, y luego al punto, por una monada, se muestra enemigo; y es muy fácil de volverse a cualquier lado, en bien o en mal (...) Aun los indios más despiertos adolecían de fallas sesibles, ya que “aun en los más capaces, escribe Cardiel, de quienes nos valemos para el gobierno de los pueblos, la capacidad que tienen, la tienen a temporadas, y de repente salen con sus dichos y hechos: la manera de los lúcidos intervalos que tienen los locos.<sup>179</sup>

Numa verdadeira cruzada em defesa do passado jesuítico, Furlong direciona suas críticas contra as *incongruencias* da obra de Félix de Azara sobre os guaraní. Com o intuito de diminuir a importância da obra dos jesuítas entre os índios, Azara sustentou que os guaranis eram dóceis por natureza, obedientes e submissos, maleáveis como cera. Não havia entre eles paixões fortes a serem domadas, nem vícios a serem desenraizados. Este juízo enganoso de Azara não condizia com a realidade, assegura o padre:

La realidad, sin embargo, era muy otra, ya que los Guaraníes eran de los indígenas más sanguinarios y más degradados que hubo en estas regiones americanas. Ningunos otros indios rioplatenses fueron más implacables en sus odios, más crueles en sus venganzas, ni más terriblemente antropófagos.<sup>180</sup>

Mas a chegada dos jesuítas transformou este estado de coisas. Os vícios foram extirpados e os índios foram conduzidos pelos caminhos da virtude cristã. *Más de un millón de indígenas, entre 1609 y 1767, gozaram de la felicidad en forma plena (...) una felicidad como raras veces, o nunca, la há disfrutado pueblo alguno.*

Na década de 1960 foi a vez do jesuíta suíço Clóvis Lugon apresentar a sua visão muito particular das reduções do Paraguai. A *República Comunista Cristã dos Guaranis*, uma das obras mais conhecidas da historiografia jesuítica, foi lançada em 1968.

A obra de Lugon é um caso a parte na historiografia jesuítica sobre o Paraguai. Lugon não retorna ao passado movido por interesses ligados à Companhia. Seus motivos são outros. Todos os historiadores mencionados se voltam para o passado orientados por alguma questão do presente: uma comemoração, um momento de perigo ou um acerto de contas. Em Lugon, não é o presente, mas o futuro que modela o seu olhar para o passado. A *sociedade de amanhã*, ou a realização de um mundo fraternal, justo e igualitário, como

---

<sup>179</sup> Ibidem.

<sup>180</sup> Idem. pp. 72-75.

*meta final* da humanidade é o que determina a sua projeção utópica do passado. Sob esta perspectiva as reduções jesuítico-guaraníticas são inscritas numa teleologia redentora, cristã e comunista. Depois de examinar as distintas experiências coletivistas nas mais variadas culturas, de inspiração religiosa ou utópica, do comunismo inca à comunidade sueca de *Bishop Hill*, das sociedades sem classe dirigentes na Oceânia ao *mir* na Rússia czarista, Lugon destaca a excepcionalidade das reduções. *A República Guarani não se classifica entre as tentativas artificiais e frágeis dos idealistas religiosos ou leigos.* A solidez da República Guarani, que se desenvolveu próspera e harmoniosamente por mais de século e meio, foi bruscamente interrompida não pelas fragilidades internas, mas pela pressão das forças espanholas e portuguesas. Retirar esta experiência do esquecimento, para Lugon, é revelar sua *dupla luz: ela nos aparece na história como a mais fervorosa das sociedades cristãs e a mais original das sociedades comunistas realizadas até à criação da União Soviética.*<sup>181</sup> O esquecimento a que foi relegada se deve justamente a sua originalidade: foi comunista demais para os *cristãos burgueses e cristã demais para os comunistas da época burguesa.*

Na introdução, como fez Astrain, Lugon exercita de passagem a crítica historiográfica. Lamenta nos escritos dos antigos missionários o apego ao maravilhoso, que introduz o leitor *num mundo de aparência legendária, um mundo irreal, inconsistente, situado fora do tempo e do espaço.* Neste mundo tudo é cômico, santo, sublime e os guaranis continuam sendo, de geração em geração, *os primitivos mais puros.* Esta característica presente nos escritos dos primeiros historiadores perpetuou-se nas gerações seguintes, que escrevem sobre a *República Guarani* como se ainda quisessem defendê-la dos colonialistas e escravagistas. Este mundo irreal criado pelos padres historiadores mascarou a realidade. Longe das velhas polêmicas e dos perigos reais que cercavam as reduções, Lugon se propõe remover a *cortina de proteção* e escrever com toda a *franqueza e independência, reunindo os elementos de uma informação honesta.* O ponto de partida é conhecer os *guaranis antes da chegada dos jesuítas.* Distribuídos de maneira mais ou menos densa sobre a metade do continente, *os guaranis formavam uma raça de muitos milhões de almas (...).* Eram povos *sem história (...)* em que a civilização apenas esboçada

---

<sup>181</sup> LUGON, Clovis. **A República Comunista Cristã dos Guarani. (1610-1768).** São Paulo: Paz e Terra, 1968, p. 5.

*jamais fez, em parte alguma, um progresso digno de registro.*<sup>182</sup> No aspecto físico e cultural foram descritos por viajantes e etnólogos como d’Orbigny de maneira muito depreciativa, que facilmente resvalava para a *caricatura*. “Pretende-se, por exemplo, que a maior parte das tribos guaranis era ‘naturalmente estúpida’, feroz, inconstante, pérfida, dada à antropofagia, extremamente voraz, propensa à embriaguez, incauta e desprevenida, de uma preguiça e de uma indolência inenarráveis.”<sup>183</sup> Lugon procurou relativizar este juízo pouco lisonjeiro sobre os guaranis mostrando outras apreciações, como a de Charlevoix que os descreveu como dóceis e sociáveis. Perfilados os dois pontos de vista, Lugon sustentou que o *duplo aspecto do caráter dos guaranis* pode ser verificado na forma como escolhem os seus caciques, escolhidos ao mesmo tempo pela bravura em combate e pela excelência na oratória. De resto, eram povos que levavam uma vida *mais ou menos nômades*, concentravam-se numa espécie *de galpões onde reinava a mais completa promiscuidade, certas tribos admitiam a poligamia, acreditavam num só Deus (...) e não existiam sacerdotes*. Assim eram os ‘*bom primitivos*’ com quem os padres jesuítas estabeleceram a sua ‘*República Jesuítica*’.<sup>184</sup>

A visão menos heróica de Lugon não o permitiu embarcar na *atmosfera de legenda dourada* que envolveu as narrativas do século XVII, e se espalhou pela historiografia jesuítica. Os jesuítas foram os fundadores das reduções e do regime fraterno que ali se desenvolveu. O triunfo, no entanto, não foi dos missionários em particular, e de seus gestos virtuosos e corajosos. Coerente com sua visão política, Lugon descreveu as reduções como um triunfo coletivo. *Enquanto na Europa só existiam constituições bárbaras, (...) impostas pela força para sancionar privilégios*, no Paraguai experimentava-se algo inédito. Um *princípio único* orientava as *instituições guaranis: a solidariedade fraterna. A organização democrática da propriedade e do trabalho, e a descentralização administrativa* propiciavam um *sentimento tanto de liberdade e de segurança*. Diferente do que se via no mundo, e Lugon insiste neste ponto, as reduções inaturaram uma sociedade fundada na *comunidade de bens* e na busca do *bom comum*.<sup>185</sup> Do ponto de vista da caminhada da humanidade rumo à sociedade perfeita, a *República Guarani*, o paraíso social anti-burguês

---

<sup>182</sup> Idem. p. 23.

<sup>183</sup> Idem. p. 24.

<sup>184</sup> Idem. pp. 24 -26.

<sup>185</sup> Idem. Ver Conclusão, especialmente as páginas 336, 338, 339, 346 e 347.



de Lugon, encontrava numa situação intermediária entre o *cumunismo primitivo* e o *comunismo evoluído*.

Do barroco Techo ao científico Astrain, do militante ufanista Jaeger ao comunismo cristão de Lugon, encontramos faces diferentes de uma história institucional apologética. A visão jesuítica dos heróicos tempos coloniais perpetua-se nestes autores que pretendem a tudo julgar “segundo uma objetividade apocalíptica”. Construindo um ponto de apoio fora do tempo, reúnem passado e presente, e a diversidade do tempo, “em uma totalidade bem fechada sobre si mesma.”<sup>186</sup> A história, assim entendida, e amarrada, transforma-se numa “cadeia contínua”<sup>187</sup> e imutável de acontecimentos perfeitamente encadeados. Os gestos extraordinários, a virtude incorruptível e a fé a toda prova de missionários sobre-humanos, cercados de perigos e inimigos diabólicos, converteram-se nos fios de uma narrativa legendária que sacralizou o passado. Guiados pela providência - o ponto de apoio fora do tempo dos historiadores jesuítas - e por um conjunto de regras infalíveis, os missionários, verdadeiros *campeones de la fe* descreveram seus próprios atos, suas façanhas e prodígios, e legaram aos seus companheiros do futuro os motivos, os temas e o fraseado de suas próprias hagiografias. Deixaram uma tela a espera de uma moldura. A historiografia jesuítica encarregou-se de emoldurar o passado.

Muitas das obras citadas foram concebidas e escritas em momentos comemorativos para a Companhia. Nestes momentos, o espírito de um certo passado retorna, pelas mãos dos historiadores educados por santo Inácio, para exorcizar e/ou glorificar o presente. Comemorar é um movimento de retorno ao passado para trazê-lo à memória. É relembrar com, é tornar presente, ou reatualizar algum evento significativo que se deseja preservar. Mas como o presente não é fixo, e suas demandas se renovam, os eventos do passado são sempre recriados a cada comemoração. Estas ocasiões, nem sempre celebrativas, são marcadas por festividades, solenidades públicas, demonstrações de fé, seminários, e pela publicação de obras literárias, historiográficas e hagiográficas. Produz-se, em tempos de comemoração, um conhecimento sobre o passado para fins de consumo coletivo. O tricentenário da morte de Roque González, o centenário de restauração da Companhia ou o

---

<sup>186</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 26. Partindo das apóstrofes demolidoras de Nietzsche contra as pretensões objetivas, científicas e realistas da história, Foucault desmonta com a história concebida como uma continuidade ideal.

<sup>187</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2003.

tricentenário das invasões bandeirantes nas reduções foram eventos comemorativos marcantes para os jesuítas. Voltar-se ao passado em ocasiões como estas é apossar-se da memória do que passou e imprimir-lhe um sentido de acordo com as expectativas do presente, daqueles que comemoram. É decidir sobre o que vai ser lembrado e como vai ser lembrado. A contrapartida, intencional ou não, desta lembrança seletiva do passado é o esquecimento.

Travam-se, nos domínios da História, verdadeiras batalhas sobre o passado. Batalhas em que o que está em jogo é o domínio do passado, ou melhor, o poder de imprimir uma visão do passado no presente. Os soldados de cristo empunham a escrita da história como arma contra uma extensa legião de inimigos notórios que ao longo de cinco séculos lhes devotam decidida oposição. Este uso da história como panegírico dos seus próprios heróis é reveladora da postura defensiva assumida pela Companhia em momentos em que a sua legitimidade institucional foi atacada. Comemorar, nestas circunstâncias, é erguer um memorial em defesa própria. Clóvis Lugon, ao fazer um breve balanço das obras referentes às missões do Paraguai, denunciou sem reservas este espírito corporativo e defensivo dos historiadores jesuítas. Pablo Hernandez, por exemplo, que teve a sua disposição e publicou centenas de documentos inéditos, e *teria tido em mãos, melhor do que ninguém, os elementos de uma apresentação objetiva, não renova o debate*. A posição de Hernandez é pessoal, *puramente defensiva e apologética*. Os guaranis, protesta Lugon, são esquecidos. A obra de Hernandez é inteiramente dedicada à Companhia de Jesus. *Comparsas mudos* da obra dos jesuítas, os guaranis entram em cena apenas para depor em favor da instituição atacada. Esta postura defensiva era aceitável nos séculos XVII e XVIII, quando a *República Guarani* encontrava-se em *perigo*. A *cortina de proteção* que os padres criaram em torno das missões visava a proteção dos índios contra os *inimigos mortais da liberdade*. Coisa bem diferente é manter esta *cortina de proteção* em pleno século XX. Hernandez, na avaliação de Lugon, reedita *ipsis verbis, as argumentações e refutações dos jesuítas da época contra as acusações e calúnias dos coloniais escravocratas*.<sup>188</sup>

A trajetória da Companhia de Jesus, desde os primeiros anos de fundação, foi marcada por polêmicas ruidosas e acusações públicas que deflagraram uma guerra de trincheiras inexpugnáveis. Os talentos da Companhia para a conquista e conversão foram

---

<sup>188</sup> LUGON, Clovis. Op. Cit. pp. 13-14.

proporcionais à sua capacidade de envolver-se em polêmicas e de conquistar inimigos pelo mundo afora. Sintomático de uma instituição que quis abraçar o mundo e reduzi-lo à sua fé, e fazer do mundo a sua vinha. O resultado deste apostolado invasivo, que não conheceu fronteiras e não se intimidou com ameaças e mortes medonhas perpetradas contra os missionários, foi um verdadeiro exército de *mártires* e uma nada invejável coleção de dedicados inimigos. Alguns destes inimigos limitaram-se a publicação de panfletos sarcásticos e versos burlescos sobre a suposta devassidão e sordidez dos jesuítas, outros bem mais poderosos, como o Marquês de Pombal, não descansaram enquanto não baniram os jesuítas de seus países.

No século XX, já a certa distância das grandes polêmicas, eles não conseguem livrar-se dos juízos poderosos emitidos por John Donne, Blaise Pascal ou Félix de Azara. Os juízos destes renomados adversários foram tão contundentes que arranharam profundamente a imagem da Companhia. Daí a necessidade de explicar-se a cada obra publicada e de transformar as datas significativas em momentos de reconstrução da imagem. Por outro lado, estas polêmicas parecem alimentar o ânimo e renovar a disposição dos historiadores para as batalhas pelo passado. O empenho em restabelecer a verdade definitiva empurrou-os incansavelmente para os arquivos, fontes inesgotáveis de munição contra o fogo inimigo. Em grande parte, a historiografia jesuítica é voltada para a restauração. A imagem riscada, a legitimidade sempre ameaçada e o passado julgado, e muitas vezes condenado, encontrou nos historiadores, ou na história, um campo de legitimidade para o desagravo das injúrias do passado e a restauração da verdade.

Os auto-proclamados *sucessores e continuadores dos apóstolos*<sup>189</sup> parecem ter seguido a risca aquela primeira lição de Jesus aos seus discípulos no sermão da montanha: “Bem-aventurados sereis quando vos caluniarem, quando vos perseguirem e disserem falsamente todo mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e exultai, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois assim perseguiram os profetas que vieram antes de vós.”<sup>190</sup> Eis uma justa epígrafe à turbulenta História da Companhia de Jesus.

O que seria da Companhia sem os seus inimigos notáveis?

---

<sup>189</sup> Termos empregados pelo padre Jaeger para se referir aos jesuítas dos tempos modernos.

<sup>190</sup> Mateus (5: 11-12).

Impossível não lembrar das farpas e da ironia devastadora de Marx dirigidas à reedição farsesca do Dezoito Brumário no *Coup d'État* de Louis Bonaparte. Crítico implacável do seu tempo, e leitor atento do passado, Marx se deu conta de que é justamente nos momentos “quando parecem empenhados em criar algo que jamais existiu (...) os homens conjuram em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestado os seus nomes (...)”<sup>191</sup> Em épocas de crises políticas que abalam o presente, em ocasiões celebrativas ou em momentos inaugurais, certas referências do passado são acionadas. Passado e presente são então ligados pelos fios de um discurso atemporal, axiomático, que amarra os tempos numa cadeia eletiva de acontecimentos. A Companhia, abalada de tempos em tempos por “crises de legitimidade”, encontrou no seu próprio passado um verdadeiro rosário com enfiadas de heroísmos, milagres, martírios e exemplos de devoção que, habilmente desfiado, vem em socorro do presente para salvaguardar a honra e a preservação da instituição.<sup>192</sup>

Perpassa a obra de todos os historiadores aqui comentados, dos mais barrocos aos mais científicos, a incansável busca pela verdade, *primer objeto de todo historiador*. A verdade foi o antídoto contra as *calúnias, injúrias e acusações* que perturbavam o repouso do passado da Companhia. Um passado digno de admiração, garantia de credibilidade e estabilidade no futuro, exigia uma permanente vigília no presente. E este era o domínio dos historiadores. Caberia a eles a tarefa de refutar a *historia falsa del Paraguay* e restaurar a verdade, amparados na exatidão dos documentos.

À verdade, como dever primeiro do historiador, como o declarou padre Pastells, eu acrescentaria a verdade como dever e virtude de todo jesuíta. Mais do que a “verdade histórica”, a Companhia de Jesus é depositária de uma outra verdade, a das escrituras, que

---

<sup>191</sup> MARX, Karl. **O dezoito brumário de Louis Bonaparte**. São Paulo: Editora Moraes, 1987, pp. 15-16.

<sup>192</sup> Mais uma vez é Raoul Girardet que nos ajuda a pensar os usos do passado em defesa do presente. A expressão “crise de legitimidade” foi proposta por Girardet para caracterizar os momentos adversos que podem abalar um governo, uma instituição, etc. Nestes momentos, “não há grupo político que não ache sempre necessário, quando se trata de afirmar sua legitimidade ou de garantir sua continuidade, apelar para o exemplo e para as lições de um certo número de ‘grandes ancestrais’ sacralizados pela lenda. É em nome da fidelidade às mensagens que eles ditaram, da conformidade aos princípios que estabeleceram ou às instituições que fundaram que se pretende corresponder às interpelações e aos desafios do presente.” GIRARDET, Raoul. Op. cit. p. 78. As análises das mitologias políticas de Girardet são perfeitamente aplicáveis ao estudo dos usos que os historiadores da Companhia de Jesus fazem do passado como antídoto contra os venenos do presente. Os “grandes ancestrais” santificados pela igreja – Inácio, Xavier, Roque González, entre outros – garantem, pelo exemplo e pelos princípios que ditaram, a legitimidade e a continuidade da ordem.

foi anunciada como o caminho e a luz. A verdade como sinônimo de luz, que se opõe às trevas e às sombras, é freqüentemente evocada pelos padres historiadores para se referir ao passado. Envolto em trevas, quer do esquecimento quer das calúnias, a verdadeira história só pode ser trazida a luz por meio dos documentos originais. Antonio Astrain nos fala de *un pasado ennegrecido de vez em cuando por siniestras sombras*, mas que os historiadores de Jesus, *trabajando infatigablemente en reconstruir la historia de nuestros pasados tiempos, han de aumentar sin duda el torrente de luz, que el progreso histórico difunde*. Gonzaga Jaeger, na abertura da hagiografia de Roque González, cita uma passagem do sermão da montanha em que Jesus recomenda aos seus discípulos que iluminassem com boas obras os caminhos que levam a glorificação do “Pai que está nos céus.” Esta luz que guia a humanidade revela os *fulgores da verdade, para espancaren as trevas do erro e da ignorância*. As investigações históricas da Companhia lançam semelhante luz sobre as *trevas* do passado. Os trabalhos gloriosos de Roque González e seus companheiros de *martírio* permaneceriam mergulhados num passado de sombras não fossem os *indefessos investigadores padres que lograram dissipar a nebulosidade que ensombrou a heróica vida e obras desses insignes arautos do cristianismo*. Graças aos padres historiadores os *luminosos exemplos de virtude* daqueles *campeões da fé* se prestarão à *edificação das gerações vindouras*.<sup>193</sup>

Poderiam estes historiadores jesuítas, exercitados no campo espiritual da verdade divina – revelada nas escrituras – e no campo científico da verdade histórica – encapsulada nos documentos escritos - almejem outra coisa? Subjaz à historiografia jesuítica, embora não declarada, uma filosofia ou uma teologia da história segundo a qual os acontecimentos vão sendo distribuídos e acomodados numa cadeia previsível que se movimenta num único sentido. É um olhar de juízo final sobre o passado. Os documentos são apenas artefatos para ilustrar o que já se sabe.

As operações intelectuais dos historiadores jesuítas transformam a memória escrita da Companhia em documentos, isto é, em testemunhos objetivos do passado, desprovidos de intencionalidade.<sup>194</sup> Gonzaga Jaeger garantiu que os padres depositavam suas

---

<sup>193</sup> JAEGER, Luiz Gonzaga. Op. cit. 1940. pp. 7-8.

<sup>194</sup> Utilizo a noção de operação intelectual como contraponto à imparcialidade axiológica presente nas obras dos jesuítas historiadores. De maneira geral, estes historiadores apresentam suas obras como relatos fieis do passado, posto que baseiam-se em testemunhos fidedignos. Por operação intelectual entendo uma intervenção

experiências, angústias, alegrias e desconfortos no papel sem preocupar-se com as repercussões, pois não imaginavam que seus escritos seriam tornados públicos no futuro e convertidos em fontes para a pesquisa histórica. Esta despreocupação com o futuro permitia aos padres escrever livremente, sem as travas da auto-censura. Esta ausência de intenções refletia a transparência dos registros. Desapaixonados e desarmados, fiéis apenas aos seus sentimentos e a salvação das almas, razão da existência da Companhia de Jesus, os escritos dos missionários seriam marcados pelo seu caráter insuspeito e fidedigno. Estes escritos, testemunhos imediatos e confiáveis dos acontecimentos, conquistariam o estatuto privilegiado do documento de época. Seriam convertidos em documentos históricos, isto é, em chaves que abririam os caminhos para a verdade histórica.<sup>195</sup>

---

seletiva que define as escolhas/opções, os recortes, os usos da documentação, as estratégias narrativas, enfim, as subjetividades que envolvem a escrita da história e, de um modo especial, a escrita apologética da história.

<sup>195</sup> Peter Gay atribui a Ranke a paternidade dos princípios da ciência histórica baseada nos testemunhos dos documentos de época. Ranke generalizou e sistematizou um uso científico do documento que já vinha sendo praticado isoladamente desde o século XVII por Jean Mabillon. p. 75. GAY, Peter. **O estilo na história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 75.

## Um Estilo Jesuítico de Escrita da História.

Talvez resida no caráter defensivo da historiografia da Companhia a possibilidade de apreender um estilo jesuítico de escrita da história. A história foi utilizada pelos inicianos, em parte, como uma necessidade de defesa da instituição e de suas obras. A *Historia del Paraguay* do padre Charlevoix não deixa dúvidas a este respeito. O jesuíta francês *se puso á escribir la Historia Del Paraguay con decidido empeno de esclarecer la verdad, tan obsecurecida en aquella época por interesadas calumnias y monstruosas fábulas (...)*.<sup>196</sup> Esta postura, em grande medida, determinou a reconstrução do passado num estilo que chamarei de heróico e triunfante. Em todos eles, com diferentes ênfases, repete-se a mesma fórmula: os trabalhos heróicos dos missionários, a vitória sobre os feiticeiros e os costumes indígenas, sobre as dificuldades e os exemplos admiráveis de virtude, tornaram possível o triunfo da fé e da civilização sobre a selvageria e a gentildade.

197

O estilo dos historiadores nos permite uma maior aproximação do seu ofício, pois o estilo diz respeito às formas como comunicam os resultados das suas pesquisas.<sup>198</sup> Os historiadores jesuítas não são meros colecionadores de fatos depurados dos documentos, que sustentam uma duvidosa objetividade. Percebe-se, de uma maneira geral, ao lado da busca pela exatidão dos fatos, um grande apreço e cuidado com a narrativa.<sup>199</sup> O lugar de onde escrevem, e os laços indissociáveis da instituição com a escrita como forma de

---

<sup>196</sup> Ver Advertência à edição espanhola de 1910. CHARLEVOIX. Op. Cit. pp. 8-9.

<sup>197</sup> Poderia dizer que o estilo jesuítico é edificante, como o fez Charlotte L'Estoile em relação aos relatos dos padres dos tempos coloniais. A historiografia jesuítica tem, quase sempre, um propósito edificante, especialmente as hagiografias, mas prefiro manter esta característica da escrita para os relatos dos missionários. Para a historiografia, que toma os relatos edificantes como fontes para as suas narrativas, prefiro utilizar os adjetivos heroificador e triunfante, ou ainda apologético, para caracterizar um estilo. Todavia, esta opção não anula a outra. É apenas uma forma de distinguir os relatos dos missionários da historiografia. O estilo jesuítico de escrita da história é também edificante.

<sup>198</sup> Este breve ensaio sobre o estilo jesuítico da escrita da história é inspirado no belíssimo estudo que Peter Gay fez do estilo de composição dos textos históricos de Gibbon, Ranke, Macaulay e Burckhardt. GAY, Peter. Op. cit. p. 28.

<sup>199</sup> Devemos aos estudos lingüísticos e a crítica literária, e muito particularmente a Hayden White, o exame crítico das implicações literárias no texto do historiador. As investidas de Hayden White nos domínios da história, expondo as estruturas tropológicas e meta-históricas na escrita da história, contribuíram decisivamente para uma virada lingüística entre os historiadores. WHITE, Hayden e LACAPRA, Dominick. **History and Criticism**. Nova York: Ithaca, 1985. e WHITE, Hayden. **Meta-história: a imaginação histórica do século XX**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

comunicação e edificação, e as circunstâncias que os levaram a escrever, exigiram dos historiadores uma maneira singular de expressar suas verdades históricas, num tom dramático, heróico, com abundância de metáforas e descrições de forte apelo poético e visual. Tomemos como exemplo o padre Blanco e a sua *Historia Documentada*. A volumosa obra de quase 750 páginas poderia facilmente escorregar para uma monótona apologia descritiva e rigorosamente científica da vida do padre Roque. Mas os artifícios narrativos do padre historiador preenchem a obra com um colorido e uma vivacidade literária. Embora Blanco declare não ser *necesario echar mano de magnificencias de estilo, ni siquiera para trazar el fondo verdaderamente legendario*, ele revela-se um mestre do estilo. E ele não foi o único a descurar o estilo. Antonio Astrain, como vimos, foi mais longe ao censurar os exageros estilísticos de Lozano, mais próprios da retórica do que da história.<sup>200</sup> A recusa do recurso estilístico tem como contrapartida a afirmação da cientificidade e exatidão da obra. Esta postura parece sugerir que para estes historiadores os elementos estilísticos, próprios da literatura, não eram compatíveis com a história científica e serena que pretendiam apresentar. Ao introduzir elementos estilísticos externos ao conteúdo dos documentos os historiadores comprometiam a veracidade dos seus relatos. Faz parte, portanto, do estilo jesuítico negar o estilo. Esta idéia de conter os impulsos estilísticos para sobressair o que realmente importava já estava presente na correspondência normativa de Inácio de Loyola.<sup>201</sup>

Blanco inicia a narrativa com um parágrafo repleto de poderosas imagens, encabeçado pela figura grandiosa de Roque González. *La vida del Padre Roque González, que nasce entre el estruendo de las armas, y crece entre las faenas de los índios, y sobe das gradas del altar con el perfume de su pureza, que entra a formar parte de las milicias de Cristo para consagrar-se por entero a la salvación de las almas, exige do historiador uma apresentação dos acontecimentos dispostos pela divina Providencia para preparar el momento histórico en que venía a desarrollarse. Determinado e predestinado, Roque González remonta los rios caudalosos, y cruza las selvas enmarañadas, y penetre en las chozas de los índios para llevarles con la luz de la fé las divinas esperanzas de sus eternos destinos. Destemido, desprecia los peligros de la vida, y llega hasta el derramamiento de*

---

<sup>200</sup> ASTRAN, Antonio. Op. Cit. Prólogo. pp. XXI-XXII.

<sup>201</sup> Numa carta de 1555, endereçada à Roberto Claysson, Loyola repreende os arroubos estilísticos e o esmero demasiado do padre com a linguagem. Trabalho esta carta mais adiante.



*su sangre. Las caudalosas aguas del Paraguay, del Paraná y del Uruguay, prossegue Blanco, continuamente surcadas por veloces canoas tripuladas por hombres semidesnudos, armados de arcos y flechas e “itaizás”, ocultavam nos bosques impenetráveis que sombreaban sus ribeiras uma multidão de gentes incultas. Vivendo em aldeias miseráveis, sustentavam-se da agricultura, da caça e da pesca o de los despojos sangrientos de la guerra, que era el médio habitual de resolver sus querelas o sus hambres.*

As poderosas metáforas empregadas pelo historiador são acréscimos subjetivos e poéticos para que os leitores possam dimensionar os incríveis desafios e terríveis perigos que Roque González enfrentou para levar o evangelho aos indígenas. A fixação de um cenário adverso e repleto de desafios já denota o valor do homem que vai dominá-lo. A figura do missionário se agiganta e extrapola os frágeis contornos do seu mundo. Roque é maior que o tempo que o acolheu.

O ambiente em que nasceu era desolador. A Assunção do padre Blanco é um lugar corrompido pela falta de moral e da sã religião, *fuelle de la equidad y justicia*. Não havia outra lei senão a sórdida ambição dos *encomienderos* e as rancorosas rebeliões dos indígenas. A mestiçagem desmedida, fruto da corrupção dos costumes, era foco de rebeldia entre os dois elementos étnicos predominantes. A cristandade vivia tempos deploráveis no Paraguai. *Tal es el quadro de la Asunción que nos presenta la historia*, conclui Blanco. Tal é o quadro de Assunção que nos apresenta Blanco, eu acrescentaria.

Depois de pintar um quadro terrível e moralmente desolador do Paraguai, Blanco cria uma expectativa que torna a entrada em cena do padre Roque apoteótica e providencial:

El quadro de la conquista que acabamos de trazar, nos da una idea del estado moral de las primeras ciudades que los españoles hicieron surgir en las selvas americanas (...) la falta de la predicación de los grandes principios evangélicos, dejó desbordarse hasta los extremos de la verdadera licencia. La pureza era flor admirada, pero lo rara, y en sinnúmero de casos poco admitida.<sup>202</sup>

Porém, prossegue Blanco, como certas flores delicadas nascem e perfumam com seus suaves aromas os ambientes mais inóspitos, a fidalguia espanhola, que trazia entrelaçada a fé cristã com a pureza de sangue, produziu flores de pureza e de heroísmo,

---

<sup>202</sup> BLANCO. José María. Op. Cit. p. 35.

*aun en medio de la corrupción de la sociedad en que se há visto forzada a desenvolverse.*<sup>203</sup> A família González de Santa Cruz, nobres pelo sangue fidalgo, y *profundamente cristianos por la solidez de los principios de la fe que animaba prácticamente su vida (...) formaron en Asunción el nido de sus amores, heredera de la sangre y de las virtudes que caracterizaron a sus padres.*<sup>204</sup> A família que concebeu o homem que elevaria a espiritualidade do Paraguai conservara uma pureza cristã e se mantivera incólume à dissolução dos costumes que reinava a sua volta. É nesta família y *en esa sociedad*, que veio ao mundo para remédio de muitas necessidades um varão apostólico, *honra de lar aza hispana y prez de las primeras generaciones americanas.*<sup>205</sup>

A profusão de adjetivos apologéticos e o exagero poético são evidentes.<sup>206</sup> Mas Blanco consegue imprimir mais agilidade e dramaticidade ao texto recorrendo a algumas metáforas. Cria cenários dinâmicos e visualmente impressionantes que são percorridos pelo varão apostólico. Os contrastes entre a pureza do ambiente familiar cristão e fidalgo onde Roque nasceu e o mundo decadente e selvagem que o envolvia, e que ele teria que enfrentar e redimir, são marcados por um eficiente jogo de oposição de adjetivos: de um lado, o lar imaculado caracterizado pela pureza, nobreza e solidez; no lado oposto, multiplicam-se adjetivos negativos que definem o entorno como caudaloso, miserável, inculto, deplorável, desesperado, sórdido e corrompido. São os recursos literários empregados pelo historiador. Os conteúdos a serem exibidos e os propósitos do historiador de contribuir para a beatificação exigem formas narrativas adequadas. A eficiência de um texto desta natureza depende muito da forma em que ele vai ser escrito. A dramaticidade e o apelo legendário do texto são técnicas empregadas para valorizar a ação do *mártir*, comover o leitor e convencer sobre a santidade de Roque González. Blanco transita nas fronteiras entre a ciência e a arte, entre a exploração rigorosa dos documentos e os domínios poéticos de

---

<sup>203</sup> Transcrevo o parágrafo no original para sublinhar a beleza e a força poética desta passagem. *Pero así como nenúfares extienden sobre las águas estancadas y corrompidas el manto verde de sus hojas acorazonadas, y se cubren de flores blancas con la pureza. de la nieve, que perfuman con sus aromas el ambiente en que se vem obligadas a crecer; así la hidalguía española, en la que la fe cristiana va entrelazada a la pureza de la sangre, produjo flores de pureza y hasta de heroísmo, aun en médio de la corrupción de la sociedad en que se ha visto forzada a desenvolverse.* Idem. p. 35.

<sup>204</sup> Idem. p. 35.

<sup>205</sup> Idem. p. 33.

<sup>206</sup> Nunca é demais lembrar que se trata mesmo de uma hagiografia, de uma narrativa apologética da vida do herói e candidato a santo. O propósito da obra, apesar das declarações de imparcialidade do autor, é enaltecer a figura do padre e contribuir para sua beatificação. Nestes casos, o tom apologético e os arroubos poéticos são recursos bastante empregados.

Clio. Devoto de uma história rigorosamente documentada, e seguro de que a história se revela nos documentos, ele deixa a palavra com aqueles que presenciaram os acontecimentos. Os testemunhos abundam, as cartas dos missionários são citadas longamente, mas as costuras, a disposição dos documentos, as conexões entre os acontecimentos e os juízos que arrematam as situações, ficam por sua conta, embora não reconheça nisso uma intervenção do historiador. O valor documental da obra é inestimável, mas as qualidades e a efetividade do texto também dependem da mão do historiador, do estilo inconfundível que ele se esforça em ocultar.

O uso que os historiadores jesuítas fazem do documento visando a construção de uma auto-imagem sagrada e heróica da Companhia confere um caráter monumental à historiografia jesuítica. A desconstrução do documento-monumento, trabalho do historiador, revela os usos do documento. As páginas a seguir são dedicadas a esta desconstrução, isto é, a busca pelas condições de produção e pela intencionalidade.

## **Forma, função e vivências da conversão nas cartas jesuíticas.**

Ao longo da experiência missioneira na Província Jesuítica do Paraguai, uma extensa documentação, composta de cartas e crônicas, produzida pelos jesuítas, descreveu em pormenores aspectos do cotidiano da convivência entre índios e padres durante a catequização das populações guarani.<sup>207</sup> Surpreende-nos a riqueza de detalhes sobre a entrada dos padres nas terras indígenas, a fundação e a situação das reduções, as informações etnográficas, as descrições geográficas e os registros demográficos, as estratégias de conversão, os batismos e as confissões, o incessante trabalho dos padres para combater os costumes indígenas, os acordos com os caciques, os conflitos com os pajés, os combates contra os demônios e seus vassalos, enfim, todo um repertório de informações sobre o universo material e simbólico que envolveu a atividade missionária no Paraguai.

A documentação jesuítica difere da documentação colonial em vários aspectos. Diferentemente dos cronistas ocasionais, dos viajantes circunstanciais e dos relatos sediados na burocracia e administração colonial, os relatos jesuíticos eram sistemáticos e seguiam uma periodicidade que permite acompanhar o desenvolvimento de alguns núcleos coloniais e das reduções indígenas. Esta periodicidade das cartas/relatos resultou num conjunto documental que segue uma regularidade que, dependendo da situação, cobre dezenas de anos com informações detalhadas sobre a vida colonial, contrastando com o caráter esparso e fragmentário da documentação referente aos primeiros tempos da colonização. A natureza da atividade da Companhia de Jesus na América exigia a elaboração de registros detalhados sobre os indígenas, sobre a natureza do Novo Mundo e as atividades dos jesuítas. Neste esforço narrativo e descritivo, seja para prestar contas aos superiores, seja para decodificar as estranhezas do mundo recém descoberto para a Europa letrada, os padres capturam as novidades e surpreendem as novas formas de vida que vão se gestando a partir do encontro colonial.

---

<sup>207</sup> Do ponto de vista metodológico, faz-se necessário distinguir as cartas anuais de outros documentos jesuíticos produzidos sobre as reduções do Paraguai. Diferentemente das cartas anuais, as narrativas jesuíticas que estou chamando de crônicas, como a Conquista Espiritual do padre Montoya e as Viagens Apostólicas do padre Sepp, não cumpriam as mesmas finalidades de comunicação e administração. Embora tenham um estilo semelhante e abordem os mesmos temas, foram escritas em outras circunstâncias e com outras finalidades.

As cartas e crônicas jesuíticas são as principais fontes de acesso para adentrarmos no universo missionário e no cotidiano das reduções, especialmente nas primeiras décadas. Desde o século XVII esses registros vêm sendo utilizados por cronistas, historiadores, antropólogos, simpatizantes ou adversários da Companhia de Jesus, ou para louvar e glorificar os trabalhos apostólicos ou para denunciar o regime jesuítico nas reduções e a violência cultural da catequização. Estas interpretações antagonistas e polarizadas partiam de uma percepção dualista do mundo e de uma lógica binária moderna, geradora de alteridades, que excluía os hibridismos, a multiplicidade, as ambigüidades e a contingência das formas de vida.<sup>208</sup> Afastando-se dessa lógica binária, alguns estudos mais recentes tem procurado focar as mediações culturais, as estratégias jesuíticas de conversão e o modo como as culturas indígenas se relacionavam e interpretavam o que lhes era transmitido, os hibridismos resultantes do encontro cultural, o cotidiano das reduções e o imaginário missionário. Nesses novos estudos, a exploração da documentação em foco é cercada de alguns cuidados metodológicos antes desconsiderados.<sup>209</sup> Não podemos ignorar que o registro escrito das atividades dos jesuítas, as cartas, não ficava exclusivamente ao sabor do estilo pessoal e da subjetividade de quem escrevia.<sup>210</sup> Era uma exigência institucional que obedecia a um conjunto de regras e práticas discursivas definidas pelos superiores e pelas formas retóricas do início da modernidade. Atendia também a uma periodicidade regulada

---

<sup>208</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Colección Sur, 2005.

<sup>209</sup> Sobre a historiografia recente das missões do Paraguai, ver os estudos de MARTINS, Maria Cristina Bohn. **Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII)**. Passo Fundo: UPF Editora, 2006. e FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII)**. Revista Brasileira de História. São Paulo, ANPUH, vol. 24, n° 48, Jul-dez, 2004. Da mesma autora, ver também **Sentir, adoecer e morrer: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII**. Porto Alegre: Tese de Doutorado. 1999. As historiadoras realizam uma releitura criativa das cartas jesuíticas e das reduções a partir de uma história das sensibilidades, procurando observar as fusões culturais e o modo como as culturas se reinventam no espaço das reduções. BERTO, Carla. **Milagres constantes e inconstantes: variações no discurso jesuítico (1610-1640)**. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado. 2006. BAPTISTA, Jean Tiago. **Pestes e guerras- dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise**. Porto Alegre: 2007. Tese de Doutorado. 2007. WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009. SANTOS, Maria Cristina dos. **Aspectos de la Resistência Guarani: los Proyetos de Integración en el Virreinato del Rio de la Plata. (1768-1805)**. Madrid: Tese de Doutorado. 1993. NEUMANN, Eduardo. Op. cit.

<sup>210</sup> Não estou com isto querendo dizer que a subjetividade dos padres, e mesmo o estilo pessoal de cada um, não aparecesse nas cartas. Apenas enfatizo que a composição das cartas estava presa a determinados procedimentos formais e exigências burocráticas que limitavam o livre exercício de composição. As cartas, antes de tudo, eram documentos institucionais destinados à prestação de contas das atividades dos jesuítas e a comunicação e governo da ordem. Era muito mais um espaço para um informe edificante e/ou burocrático do que para o exercício poético ou literário.

pelas normas gerais que regiam a atividade dos jesuítas. Desconsiderar esses imperativos institucionais e formais que regulavam a elaboração das cartas é perder de vista o contexto narrativo e institucional em que se articulavam as informações.

Por isso o uso dessa documentação requer alguns cuidados metodológicos necessários para, por um lado, evitar uma simples reprodução da visão jesuítica sobre os guaranis, o que acabaria reforçando todo um conjunto de representações eurocêntricas e unilaterais, e por outro, tentar desenvolver um método de leitura dos textos dos padres que possibilite ir além dos filtros ocidentais, e entrever as formas como os indígenas reagiam/interagiam com o universo cultural do evangelizador.

Para isso, proponho problematizar a documentação jesuítica a partir dos seguintes pontos:

1. Historicizá-la no momento de sua produção, isto é, considerar que as cartas foram produzidas num contexto colonial, num entre-lugares, em pleno processo de conversão dos povos guarani. Momento este de negação/fusão de horizontes simbólicos diferentes. No entanto, a idéia de contexto histórico que utilizo não se refere a algo fixo, dado, espécie de moldura congelada onde as informações são encaixadas. O contexto, da forma como entendo, é um diálogo dinâmico entre diferentes textos.<sup>211</sup>

---

<sup>211</sup> Sem pretender adentrar mais do que o necessário neste terreno espinhoso, manifesto um esforço de interpretação, coerente com o entendimento que tenho da história, que não estabelece uma diferenciação fundamental entre texto e contexto. Não parto do suposto de que exista uma realidade colonial pré-textual a espera de ser revelada por um conjunto de textos que nos chegam dos séculos XVI e XVII. O que comumente chamamos de contexto colonial não diz respeito a um lugar, uma realidade essencial que exista para além dos documentos. Não se trata de negar a existência de uma realidade exterior ao texto. Negá-la é negar o próprio texto que a toma como referente. O que se enfatiza é o tipo de relação que mantemos com o passado. No fundo, é o problema epistemológico da história: o que podemos conhecer no passado, que afinal de contas, esta tão distante de nós. Este passado, ou o contexto colonial, nos chega por meio de uma complexa rede de textos: memórias, cartas, livros, etc. Não temos acesso ao mundo que existiu para além destes vestígios textuais. Esforçamo-nos para entender e explicar o mundo fora do texto, produzindo outros textos. Mas o texto é a realidade na qual estamos sempre a desembarcar. Não podemos imaginar que o texto nos conduzirá a uma realidade exterior. Eis os limites da História, e a sua sedução. Abandonando a pretensão de abraçar a realidade em si, não abandonamos o desejo de explicação da realidade. Apenas redimensionamos a noção de realidade e o alcance do nosso olhar estrangeiro de quem literalmente lê o passado. Dominic La Capra, que transformou a cômoda realidade histórica num problema, sugeriu incisivamente que a crença da maioria dos historiadores na existência de um contexto como a força causal essencial é tributária de uma tradição metafísica ocidental da busca pelo puro ser. Na mesma linha dos estudos lingüísticos e suas relações com a escrita da história, Hayden White desencadeou polêmicas apaixonadas ao questionar as fronteiras tradicionais que separam a história da literatura e da filosofia, e ao sugerir o papel decisivo da linguagem nas descrições dos historiadores da realidade histórica. Robert Darton, num inspiradíssimo ensaio sobre a presunção do historiador de querer brincar de Deus, perguntou com indisfarçável ironia: por mais que os historiadores gostem de metáforas como “escavar nos arquivos”, “quem acredita na descoberta e extração de pepitas de realidade?” O que estes autores questionam é a pretensão dos historiadores de descrever realidades passadas.

2. Refletir sobre o papel das cartas e crônicas como forma de articulação, governo e comunicação da Companhia de Jesus. Aqui me refiro ao contexto institucional no qual as narrativas eram articuladas e ao conjunto de expectativas que elas mobilizavam.

3. Considerar, do ponto de vista metodológico, as regras, exigências formais e institucionais e as estratégias narrativas que presidiam a elaboração das cartas e crônicas, isto é, o contexto narrativo<sup>212</sup> em que são produzidas as imagens da conversão.

\* \* \* \* \*

A importância das cartas trocadas entre os jesuítas vai além do seu valor documental para o estudo das missões guaranílicas. Isso quer dizer que as cartas não são apenas um relato sobre o desenvolvimento das missões e fonte de informações sobre os povos indígenas. Numa via de mão dupla, as cartas jesuíticas constroem o universo da conversão ao mesmo tempo em que são construídas por ele. Elas foram produzidas sincronicamente à experiência da conversão e concebidas como “instrumento decisivo para o êxito da ação missionária jesuíta.”<sup>213</sup> Isso implica em dizer que as cartas não são vistas aqui apenas como fontes, mas como parte constitutiva do objeto de pesquisa e reflexão.

Um aspecto das cartas jesuíticas que segundo Alcir Pécora ainda não foi devidamente estudado diz respeito à estrutura formal e suas ligações com a longa tradição

---

Daí a afirmar que o texto é uma realidade que acaba em si mesma, ou de que o texto é “apenas a prova de si próprio”, vai uma enorme diferença. A contribuição da crítica literária e dos estudos lingüísticos é um divisor de águas nos estudos históricos. Passado o primeiro impacto desta virada lingüística, e os exageros e as adesões apressadas que a acompanhou, o momento atual é de uma reflexão serena. Muito mais do que respostas, ficam as perguntas: Afinal, sobre o que versam os historiadores? Estamos presos a uma rede interminável de textos dos quais somos reféns ilustres? Nossa epistemologia resume-se a um eterno exercício textual? Ou temos alguma coisa a dizer sobre o mundo, sobre o passado? Esta discussão não é perda de tempo, como bem sustentou Ginzburg, nem um mero exercício acadêmico entre as trincheiras racionalistas e pós-modernistas. É, antes de tudo, uma busca pelo valor da história, e dos historiadores. Ver DARTON, Robert. **Os dentes falsos de George Washington**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. KRAMER, Loyd S. Literatura crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick LaCapra. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. WHITE, Hayden. **Meta-história: a imaginação histórica do século XX**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995. WHITE, Hayden. LACAPRA, Dominick. **History and Criticism**. Nova York: Ithaca, 1985.

<sup>212</sup> A idéia dos três contextos articulados é inspirada em POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

<sup>213</sup> PÉCORA, Alcir. Cartas à segunda escolástica. In NOVAES, Adauto (org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 373. Pécora salienta que as cartas devem ser vistas, “antes de mais nada, como um mapa retórico em progresso da própria conversão (...) e que as determinações convencionais da tradição epistolográfica, revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos, mesmo os mais inesperados, sedimentam sentidos adequados aos roteiros plausíveis desse mapa.”

da arte de escrever cartas: a *ars dictaminis*. A arte epistolar, ou a “perspectiva exclusiva da escrita de cartas”, constituiu-se em alguns focos de estudos epistolares europeus entre os séculos IV e XVI. As discussões e obras sobre o tema giravam em torno da definição do que é uma carta, de como escrevê-la e as partes que deveriam compô-la. De uma maneira geral, as cartas foram divididas em cinco partes fundamentais: salutatio, benevolentiae captatio, narratio, petitio e conclusio.<sup>214</sup> A correspondência epistolar instituída na Companhia de Jesus por Inácio de Loyola fez uso desta arte e a ajustou aos propósitos missionários e administrativos da ordem. As cartas trocadas entre os jesuítas seguiam, com algumas variações, esta disposição.

Os conteúdos das cartas, ditados pelas experiências dos padres nas frentes de evangelização e colonização, estão amarrados a estas exigências institucionais e a estrutura formal da composição. A forma e a função da correspondência epistolar acabam por, em certa medida, moldar ou acomodar os conteúdos a uma moldura prévia, ou seja, os relatos sobre os índios e a conversão são dispostos numa fórmula cujos significados já estão dados. Isto equivale a dizer que as cartas não são uma “tábua em branco”, uma superfície lisa a ser preenchida pelas vivências dos missionários. Elas filiam-se a um *gênero* longamente desenvolvido e consagrado, o que pressupõe um acúmulo de significados que antecede a experiência.<sup>215</sup> A originalidade das cartas jesuíticas vem deste tríplice encontro entre a antiga arte de compor cartas, o uso deste gênero para as finalidades institucionais da Companhia e as novidades vividas e registradas pela conversão em terras distantes.

---

<sup>214</sup> Pécora analisou esta disposição das partes constitutivas das cartas na correspondência de Manuel da Nóbrega. Com algumas variações, encontramos semelhante disposição nas cartas anuas do Paraguai.

<sup>215</sup> Alcir Pécora sustentou enfaticamente que “as cartas não testemunham, nem significam nada que a própria tradição e dinâmica formal não possa acomodar (...) os seus conteúdos mais complexos, como o *índio* do *jesuíta* são funções estritas dessa acomodação histórica do gênero.” Idem. p. 374. E reforçando ainda mais o condicionamento dos conteúdos aos elementos formais de composição das cartas, afirmou que “as cartas estão longe de ser efeito espontâneo das novas experiências dos padres em regiões desconhecidas dos europeus. A preceptiva epistolar inaciana (...) de alguma forma previa ou esboçava retoricamente os contornos básicos de personagens, ações e caracteres que jamais haviam visto antes.” Idem. p. 410. Pécora insiste na idéia de que não existe naturalidade ou espontaneidade nos “testemunhos” dos jesuítas. Ao narrar suas vivências da conversão, eles o fazem a partir de uma estrutura formal capaz de prever as novidades e acomodá-las à forma que o gênero epistolar pré-estabelece. Isto nos ajuda a entender a construção de significados nas cartas jesuíticas. Porém, ao enfatizar demasiadamente os aspectos formais e retóricos das cartas, a tese de Pécora beira o determinismo da forma. Aconteça o que acontecer, nada, nenhuma experiência ou acontecimento surpreendente é capaz de abalar e extrapolar a moldura prévia que condiciona os sentidos do que é narrado nas cartas. As cartas, enquanto manifestação de um gênero, dão forma e sentido às experiências, como muito bem demonstrou o autor, mas a experiência vividas pelos missionários nem sempre cabem numa fórmula.



Desde 1609, tudo o que se passava nas reduções era minuciosamente descrito em longas cartas redigidas pelo padre Provincial e enviado ao padre Geral em Roma. Esse registro da ação dos jesuítas, dos avanços e das dificuldades encontradas nas frentes de evangelização era uma exigência imposta pelas normas disciplinares da Companhia de Jesus, e constituía “a base de um sistema de informações que envolvia toda uma estrutura de registros, copistas, envios, arquivos, em função de assegurar a comunicação e fornecer ao superior geral e outros superiores os elementos para suas decisões naquele delicado equilíbrio entre o centralismo e a autonomia, o alto e o baixo que constituiu a Companhia de Jesus.”<sup>216</sup> Algumas cartas foram redigidas em latim e outras em castelhano, ou então traduzidas do castelhano para o latim, a fim de superar as barreiras lingüísticas, e eram enviadas por duas vias marítimas diferentes para, em caso de naufrágios ou guerras marítimas, conservar-se ao menos um exemplar.<sup>217</sup> Todo esse cuidado e empenho para fazer as cartas chegarem ao seu destinatário, são reveladores da importância desse registro minucioso das atividades dos jesuítas em terras distantes para a Companhia.

As primeiras cartas, de 1609 a 1617, eram escritas anualmente, daí o nome anuas. Mas as circunstâncias, as dificuldades e os assaltos bandeirantes às reduções foram alterando a periodicidade, e o envio das cartas passou a ser bianual e depois trianual. A redação das cartas era de responsabilidade do padre Provincial que tomava por base para o seu texto, além do que havia testemunhado, as informações locais enviadas pelos jesuítas das Residências, Colégios e Missões.<sup>218</sup> A função do padre Provincial era, fundamentalmente, a de manter o centro bem informado do que acontecia nas províncias. Seu poder era limitado e ele não detinha o monopólio de informação “justamente para contrabalançar um poder que poderia se tornar excessivo.”<sup>219</sup> Diego de Torres, primeiro

---

<sup>216</sup> TORRES-LONDOÑO, Fernando. **Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI.** In: Revista Brasileira de História. São Paulo, ANPUH/Humaitá Publicações, vol.22, nº43, 2002. p. 21.

<sup>217</sup> Ver LEONHARDT, P. Carlos. **Documentos para a historia Argentina.** Tomo XIX. Iglesia. Cartas Ânua de la Provincia dela Paraguay, Chile e Tucumán, de la Compañia de Jesus (1609-1614). Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927.

<sup>218</sup> MAEDER, Ernesto. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1641-1643).** Resistência, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistoricas/ Conicet, 1996.

<sup>219</sup> CASTELNAU - L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índio no Brasil – 1580-1620.** Bauru, SP: Edusc, 2006. pp. 75-76.

Provincial do Paraguai, cioso do seu dever, determinou em instrução escrita entregue aos primeiros missionários, que *tenham o cuidado de ir apontando tudo quanto for de edificação no que suceder, para escrevê-lo ao Superior de Assunção e a mim.*<sup>220</sup> A carta principal, que levaria a assinatura do padre Torres, dependia destas informações vindas das frentes de evangelização. De posse destas informações, o Provincial as compilava e resumia as notícias que julgava mais importantes de serem enviadas a Roma.

Na carta anua referente aos anos de 1637 e 1639, padre Zurbano, Provincial do Paraguai, inicia os relatos pedindo desculpas pelo atraso de três anos no envio da carta. Alega que *muchos estorbos, imprevistos impidieron* o envio e que a lentidão em repassar as informações sobre os colégios atrasou a composição da carta.<sup>221</sup> As justificativas de Zurbano são compreensíveis, pois as cartas eram o elo e a forma de comunicação entre Roma e o Paraguai, entre o governo geral da Companhia e o governo Provincial na América. Todo um fluxo de informações, indispensáveis à administração da Companhia, circulava por estas cartas. A fragilidade e a lentidão das comunicações comprometiam o bom funcionamento das relações entre o centro regulador e as províncias e, conseqüentemente, a eficiência da administração central. Foi pensando nisto que o padre Polanco, ciente das dificuldades de comunicação, e com o intuito de superá-las, estabeleceu que se fizessem cópias sistemáticas das cartas e as enviassem por vias marítimas diferentes.<sup>222</sup>

Esta intensa troca de correspondência entre o poder central, sediado em Roma, e as Províncias articulava uma “prática do poder fundada na escrita.”<sup>223</sup> Este modo de funcionamento hierarquizado da Companhia, e fundado numa vertiginosa emissão de papéis escritos, produziu um impressionante volume de documentos. Por conta disso, Charlotte de Castelnau-L’Estoile acertadamente identificou a Companhia como uma “instituição burocrática”, isto é, uma instituição cujo exercício do poder “repousa sobre uma produção ordenada e sistemática de documentos.” A particularidade do poder burocrático “passa por sua relação com a escrita: é um poder regulado por regras

---

<sup>220</sup> Primeira Instrução de Diego de Torres, de 1609, para os padres José Cataldino e Simão Mazeta. In: RABUSKE, Arthur, S.J. **A carta-magna das reduções do Paraguai**. Estudos Leopoldenses.

<sup>221</sup> Cartas anuas de 1637-1639, escritas por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernersto. Op. cit. p. 29.

<sup>222</sup> CASTELNAU - L’ESTOILE, Charlotte de. Op. cit. p. 77.

<sup>223</sup> Idem. p. 66.

formuladas e escritas.”<sup>224</sup> Retomemos então a noção de documento/monumento, combinada agora à idéia de uma instituição burocrática. Considerar a documentação produzida pela Companhia como monumento significa colocar em evidência duas ordens de questões: primeiro, ela foi produzida intencionalmente por um centro de poder; segundo, ela foi um instrumento de poder e, portanto, testemunha do exercício deste poder. Quando Le Goff enfatiza que o monumento é uma montagem e que é preciso “desmontar” e “demolir” esta montagem, isso quer dizer que devemos explicitar, no caso da Companhia, os mecanismos do poder responsáveis pela produção dos documentos e a sua utilização por este poder.

Consideremos então que a Companhia de Jesus era uma ordem de letrados que nasceu e se espalhou por quatro continentes sob o domínio da escrita.<sup>225</sup> Sustentou-se por muito tempo, e com persistência, uma imagem da Companhia como uma ordem caracterizada por uma férrea disciplina militar, composta por *soldados* submetidos a uma dura hierarquia e as ordens de um comando superior. A própria linguagem empregada na formulação das regras que dirigiriam o conjunto da Companhia colaborou para a construção desta imagem. Na *Fórmula do Instituto*, lemos que *todo aquele que pretender alistar-se sob a bandeira da cruz da nossa Companhia, que desejamos se assinale com o nome de Jesus, para combater por Deus e servir somente ao Senhor e ao Romano Pontífice, seu Vigário na terra (...)*.<sup>226</sup>

À esta imagem estritamente militar da ordem jesuítica se opõe uma outra mais recente que entende a Companhia, desde as suas origens, como uma associação de estudantes esclarecidos, depois mestres e doutores, que tinha nas letras a força da sua coesão e expansão.<sup>227</sup> Considerar a Companhia de Jesus como era uma ordem de letrados parece-me adequado neste momento, quando estou analisando a importância dos registros escritos da ordem. No entanto, esta imagem associada as letras precisa ser melhor

---

<sup>224</sup> Idem. pp. 65-66. Charlotte caracteriza a Companhia como uma instituição burocrática, conforme definição de Max Weber.

<sup>225</sup> A definição da Companhia como uma ordem de letrados precisa ser relativizada. Esta definição é justa na medida em que consideramos a importância da escrita para a ordem, e que todo um sistema de comunicação era articulado pela correspondência epistolar, mas é imprecisa e generalizante se levarmos em consideração o nível de formação de cada jesuíta e o seu papel dentro da instituição. Neste momento, estou considerando a primeira definição, ou seja, uma ordem fundada e dirigida por homens de letras e que tinha na escrita a chave do sistema administrativo e de comunicação.

<sup>226</sup> *Fórmula do Instituto da Companhia de Jesus*. In **Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 29-36.

<sup>227</sup> Ver LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas**. 1. Os conquistadores. Porto Alegre: LPM, 1994. O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: Editora da UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

esclarecida. Nem todos os membros da ordem dedicavam-se da mesma forma aos estudos, e o grau de estudos de um jesuíta determinava o seu lugar na instituição. O termo jesuíta como denominação comum envolve, e esconde, uma grande variedade de homens com formações e funções diferentes ligados por votos à Companhia. Entre os jesuítas existe uma hierarquia referente às distinções e diferentes formações. Já no *Primeiro Exame Geral*, texto introdutório às *Constituições*, lemos que os homens admitidos são separados em quatro categorias: os professos, os coadjutores e os escolásticos e aqueles que eram *admitidos indeterminadamente em relação ao grau para o qual com o tempo se revelarem mais aptos*.<sup>228</sup>

Os aspirantes à ordem deveriam passar por dois anos de noviciado, ao final dos quais, em função de suas inclinações e talentos, ingressariam na ordem como coadjutores temporais ou escolásticos.<sup>229</sup> Os coadjutores eram aqueles que não se destinavam aos estudos e nunca chegariam à posição de padres, permaneceriam sempre como irmãos. Suas obrigações estavam orientadas para os serviços materiais tais como cozinheiro, porteiro, dispenseiro, comprador, enfermeiro, lavadeiro, hortelão, encarregado de dar esmolas, entre outros. Dedicados aos serviços mais *baixos e humildes* por toda a sua vida, e sem poder aspirar mudar de grau, estes irmãos auxiliares deveriam *alegrar-se com o seu grau e viver contentes com a sorte de Marta na Companhia*.<sup>230</sup> As *Constituições* se referem a eles como uma categoria hierarquicamente inferior destinada a auxiliar os jesuítas de vocação:

À exceção dos coadjutores necessários para o serviço e ajuda do colégio, todos os outros devem ser pessoas de quem se possa razoavelmente esperar que se hão de tornar operários competentes da vinha de Cristo Nosso Senhor, pelo seu exemplo e doutrina.<sup>231</sup>

Os trabalhos domésticos desempenhados pelos coadjutores deixavam os sacerdotes expeditos para as tarefas espirituais. No Paraguai, embora muito solicitados para aliviar os missionários dos trabalhos braçais, estes *útils auxiliares* só chegaram mais tarde, e em

---

<sup>228</sup> O Exame Geral “é um documento de caráter prevalentemente informativo, que oferece aos candidatos uma certa visão da Companhia.” Nota de esclarecimento que acompanha o Exame Geral. In *Constituições*. Op.cit. p. 45.

<sup>229</sup> Escolásticos e coadjutores, ao final de dois anos de provas, deveriam fazer os três votos simples de obediência, pobreza e castidade, para serem aprovados na Companhia. *Constituições*. Op. cit. p. 47.

<sup>230</sup> *Constituições*. pp. 47 e 81.

<sup>231</sup> *Constituições*. p. 120.

número bastante reduzido.<sup>232</sup> Num Memorial *dirigido en 1632 al P. General Mucio Vitelleschi por los Padres de las Reducciones, decían los Misioneros: Piden y suplican á Vuestra Paternidad les envíe cuatro hermanos Coadjutores que asistan con ellos en las dichas Reducciones, y los alivien el trabajo que tienen en las cosas temporales.*<sup>233</sup>

Na outra ponta, estavam os escolásticos, para os quais os coadjutores eram o suporte fundamental.<sup>234</sup> Para que os escolásticos/estudantes pudessem se dedicar aos estudos e *progredir nessas matérias*, deveriam ser poupados das atividades *baixas e humildes*. As *Constituições* são muito claras a este respeito. Na parte quatro, dedicada à formação dos escolásticos, encontramos uma recomendação em relação aos serviços braçais, que deveriam ser evitados e deixados sob responsabilidade daqueles que *não estão destinados aos estudos*. Esta posição dos coadjutores temporais na hierarquia jesuítica era definitiva, pois lhes era interditado a progressão para outra categoria:

De igual modo, quem tiver sido examinado e treinado para coadjutor temporal dar-se-á inteiramente aos trabalhos que são próprios e adaptados à sua primeira vocação. Não deve por meio algum pretender ser promovido de coadjutor temporal a coadjutor espiritual, ou escolástico, ou professo. Tampouco deve procurar, embora ficando no mesmo grau, adquirir mais instrução do que possuía ao entrar. Pelo contrário, há de perseverar na sua primeira vocação, com muita humildade, servindo em tudo o seu Criador e Senhor, esforçando-se por crescer na abnegação de si mesmos e na aplicação às verdadeiras virtudes.<sup>235</sup>

Já os escolásticos, depois de concluídos os estudos, eram ordenados padres, e poderiam tornar-se coadjutores espirituais ou professores. Os coadjutores espirituais também estavam ligados à Companhia pelos três votos simples de obediência, pobreza e castidade, como os coadjutores temporais, porém se ocupavam das *coisas espirituais*. Os professores,

---

<sup>232</sup> HERNÁNDEZ, Pablo. Op. cit. p. 354.

<sup>233</sup> Idem. p. 355. Os quatro irmãos coadjutores eram solicitados para: *1. para cuidar de las sementeras, estancias de ganados y viñas; 2. otro que sea sastre y les haga lo necesario del vestuario, y remiende cuando está roto; 3. otro que entienda algo de botica, medicina, barbería y enfermería; 4. otro que sea pintor, para hacer los retablos de las iglesias y casas, etc: y que ésos estén á disposición de Superior de las dichas Reducciones, para mudarlos de una Reducción á otra, como juzgare convenir.* Segundo Pablo Hernández, é muito provável que alguns pedidos foram atendidos, pois o padre Geral em resposta aos apelos se mostrou muito interessado em satisfazer os desejos dos missionários. Ver HERNÁNDEZ, Pablo. Op.cit. p. 355.

<sup>234</sup> Nas notas à Constituição esclarece-se que o fim que justifica a admissão dos coadjutores materiais na Companhia é a “necessidade de que os que trabalham na vinha de Deus Nosso Senhor, ou os que estudam para nela trabalhar depois, sejam aliviados, a fim de se darem a atividades de seu maior serviço.” *Constituições*. Op.cit. p. 81.

<sup>235</sup> Exame geral. p. 68. In *Constituições*. Op. cit.

que ocupariam os postos de maior proeminência, avançavam nos estudos e prestavam um quarto voto de obediência ao papa.

Nas anuas do Paraguai o padre Provincial sempre informa Roma sobre o número de jesuítas nos colégios, nas casas e nas missões, e especifica o número de padres e o de irmãos. Pedro Oñate, na anua de 1617 informa, por exemplo, que *tiene la Companhia em esta província repartidos em 5 collegios, três residências, y 6 misiones y dos seminários* um total de 120 jesuítas. Destes, 47 são padres, 31 são estudantes, 32 são irmãos coadjutores e 10 são noviços.<sup>236</sup> Estas distinções, argumenta Charlotte de Castelnau-L'Estoile, devem ser bem compreendidas, pois elas estruturam a ordem jesuítica, “que se organiza como um corpo hierarquizado.”<sup>237</sup> As cartas anuas também nos mostram que nem todos os jesuítas eram letrados, nem todos eram padres, e que apenas uma parte deles eram missionários dedicados aos trabalhos apostólicos. Os missionários eram de uma categoria diferenciada entre os jesuítas. Pablo Hernández fez alguns apontamentos esclarecedores para o entendimento desta personagem. Embora muitos jesuítas desejassem e pedissem aos seus superiores, nem todos se tornavam missionários. Ordinariamente, a escolha dos padres que receberiam a graça de serem colocados a frente das missões era submetida a uma rigorosa seleção. O padre Geral recolhia informações junto ao padre Provincial e outros religiosos mais próximos dos candidatos sobre suas aptidões e talentos. Um *conjunto de prendas de salud, talentos y prudência necesarias* eram exigidas para *el cargo que habían de desempeñar*.<sup>238</sup> Entre as qualidades que os eleitos deveriam reunir, destacam-se a força corporal e boa saúde, conhecimentos das línguas nativas e facilidade para aprender línguas novas, afabilidade e disposição para o trabalho, constância na vocação e virtudes, e que possa ser exposto com segurança frente às dificuldades, ter amor à oração e disciplina regular, ser amante da pobreza e da obediência, ser humilde e capaz de conservar a paz e caridade fraterna.<sup>239</sup> Pablo Hernández faz referência a um *cuaderno de instrucciones para los misioneros de las provincias de Alemania* que trata das qualidades de um missionário, segundo Francisco Xavier. As informações do *cuaderno*, com notas do próprio Xavier, resumem o ideal de missionário jesuíta em três pontos: abnegação, humildade e obediência,

---

<sup>236</sup> Carta anua de 1617, de Pedro Oñate. In: **Documentos para la historia argentina**. Op. cit. 1927. p. 65.

<sup>237</sup> CASTELNAU - L'ESTOILE, Charlotte de. Op. Cit. p. 51.

<sup>238</sup> HERNÁNDEZ, Pablo. Op. Cit. p. 347.

<sup>239</sup> Idem. p. 346.

*explanando estos três conceptos conforme á los rectos dictámenes de la escética, y exigiendo el ejercicio continuo de las virtudes sólidas y perfectas.*<sup>240</sup>

No Paraguai, Roque González foi um exemplo de missionário dedicado aos índios e louvado pelos seus companheiros. Mas se considerarmos todas estas exigências para a formação de um jesuíta, e especialmente de um missionário, veremos que a ascensão do padre Roque na Companhia foi singular e meteórica. Ingressou na ordem em 1609 e em 1610, em pleno noviciado, já atuava como missionário entre os guaicurus. Talvez esta rápida ascensão, como veremos adiante, possa ser interpretada com um bem sucedido exemplo de adaptação das normas da Companhia às particularidades locais encontradas pelos jesuítas.

Apesar de as Constituições dedicarem boa parte de suas prescrições a temas relacionados às letras e à formação dos jesuítas, voltando ao tema da imagem da Companhia, talvez não seja o caso de afirmar uma imagem da ordem – letrada - em detrimento da outra - militar. Se olharmos para as origens da Companhia, vamos encontrar o seu idealizador procurando um caminho entre os contos de cavalaria e os livros sobre a vida de Jesus e a vida dos santos. Inácio teve educação cavalheiresca, chegou a ser soldado, e formação humanística. Os exercícios espirituais combinam a disciplina do soldado com a abnegação do santo. E Inácio, que tomou para si a tarefa de construir os princípios normatizadores e orientadores, imprimiu esse caráter à ordem recém fundada. Com a consolidação da ordem prevaleceram as letras sobre a espada, mas o espírito militar e de combate de Inácio de Loyola permaneceu entre os inicianos como metáfora ilustrativa da entrega total à Jesus e a Companhia. Os combates para os quais os jesuítas eram formados e preparados para travar em nome de Jesus eram combates espirituais e retóricos.

A Companhia teve seu impulso inicial por volta de 1531, em torno de um grupo de estudantes do Colégio Santa Bárbara em Paris, reunidos por Iñigo de Oñes y Loyola, um andarilho basco que tinha fama de santo e que chegou na capital francesa num burro carregado de livros. A Paris do século XVI era um berço fecundo do renascimento intelectual e do humanismo, e foi para lá que Iñigo e seus futuros companheiros se dirigiram para ingressar na Universidade. Não vou cometer a imprudência de afirmar a

---

<sup>240</sup> Idem. pp. 347-349. O caderno intitula-se *Instrucción para los que tienen deseos de ir á las Misiones de Indias*.

ordem jesuítica como desdobramento direto do humanismo parisiense. Mas como não considerar que o núcleo fundador da Companhia, educado pelos mestres propagadores desse humanismo, recebendo uma formação filosófica e literária, não teria sido marcado por esses ensinamentos, como o foram Calvino e Rabelais ?<sup>241</sup>

Mas Paris, nos anos iniciais da Companhia, também era palco de violentos conflitos religiosos. Em 1534, mesmo ano em que Loyola chega a cidade, uma guerra teológica e uma guerra de imagens opõe católicos e protestantes. Cartazes espalhados pela cidade lançavam duríssimos ataques aos “abusos da missa papal” e ridicularizavam o ritual e o simbolismo da transubstanciação.<sup>242</sup> É neste ambiente conturbado, em que a cidadela católica se vê encurralada, que Inácio e seus companheiros fundam a ordem religiosa que assumiria o papel de uma verdadeira milícia papal. Os anos que se seguiram à fundação da Companhia foram marcados também, em toda a Europa, por um ambiente de guerra religiosa. Para os jesuítas que assumiram a linha de frente de combate da reforma católica, aqueles tempos foram particularmente difíceis. Vários padres foram torturados e mortos violentamente, como Thomas Cottan que em 1582 antes de ser enforcado viu três outros padres diocesanos serem supliciados e apodrecerem diante dos seus olhos. Robert Southwell, também na Inglaterra elisabetana, teve o corpo desmembrado em quatro partes diante dos portões de Londres. Isso tudo levou o papa Gregório XIII a dizer para um jesuíta que *não há hoje nenhum instrumento erguido por Deus contra os hereges maior do que sua ordem sagrada. Ela veio ao mundo no exato momento em que os novos erros começaram a se espalhar lá fora.*<sup>243</sup> Num contexto violento e de guerra religiosa como este, não é de estranhar a linguagem bélica dos textos normativos da Companhia.

A dura disciplina, os votos de obediência aos Superiores e a estrutura vertical e militarizada da ordem podem ser vistas, em parte, como uma resposta a esta guerra religiosa que dividia a Europa. Entretanto, é preciso lembrar que a exigência que se fazia para alguém que desejasse tornar-se um jesuíta não era saber portar uma espada ou possuir habilidades militares. No lugar de uma espada, o jesuíta deveria saber usar as palavras, faladas ou escritas, indispensável *nas relações com o outro*, ter boa memória, capacidade de

---

<sup>241</sup> Essa questão foi levantada por LACOUTURE, Jean. Op. cit, p. 50-90.

<sup>242</sup> WRIGHT, Jonathan. Op. cit, p. 27-29.

<sup>243</sup> Idem. pp. 35-41.



aprender e reter o que lhe foi ensinado, e capacidade para ensinar.<sup>244</sup> Os votos de obediência, que remetem a uma disciplina férrea, eram segundo o próprio Inácio, uma virtude característica da Companhia. Era a obediência que singularizava os jesuítas em relação às demais ordens religiosas. As outras Congregações, escreveu Inácio, podem superar a Companhia na prática dos jejuns, nas vigílias e outras asperezas impostas ao corpo, mas não *na pureza e perfeição da obediência, que é a verdadeira resignação da vontade e abnegação dos juízos.*<sup>245</sup>

A sexta parte das Constituições traz um capítulo dedicado a este tema. *A obediência cega* do texto inaciano é a obediência perfeita, religiosa e não militar. Não é uma obediência irrefletida, autômata, mas uma entrega consciente e generosa à vontade de Deus e à dos Superiores, que implica numa recusa resignada da própria vontade, *de coração sincero*, conforme recomendava São Paulo.<sup>246</sup> A força das metáforas empregadas por Inácio para caracterizar a obediência desejada de um jesuíta pode até sugerir um ideal militar, mas não é disso que se trata:

Persuadamo-nos de que tudo isto é justo, abnegando com obediência cega qualquer opinião ou juízo pessoal contrário, em tudo o que é mandado pelo Superior, e não pode, como se disse, ser argüido de pecado e de espécie alguma.

Persuada-se cada um que os que vivem em obediência devem deixar-se guiar e dirigir pela divina Providência, por meio do Superior como se fosse um cadáver que se deixa levar seja para onde for, e tratar à vontade; ou como o bordão de um velho que serve a quem o tem à mão, em qualquer parte, e para qualquer coisa em que se quiser usar.<sup>247</sup>

Inácio retorna inúmeras vezes ao tema na sua extensa correspondência epistolar. Na carta aos padres e irmãos de Portugal, de 1553, conhecida como carta da obediência, expõe demoradamente sobre as motivações da obediência, do exemplo de Cristo e dos benefícios que a Companhia pode tirar da observância e do aperfeiçoamento desta virtude. A obediência inaciana segue de perto as exortações de São Paulo aos Colossenses a obedecer

---

<sup>244</sup> **Constituições.** Op. cit. pp. 21-22.

<sup>245</sup> Carta aos Padres e irmãos de Portugal. Roma, 26 de março de 1553. In CARDOSO, Armando. **Cartas de Santo Inácio de Loyola.** São Paulo: Edições Loyola, Vol. 2, 1993. p. 106.

<sup>246</sup> Epístola aos Efésios. 6: 5. BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais mediante a versão dos monges de Maredsous pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Editora Ave Maria, 1977.

<sup>247</sup> **Constituições.** Op. cit. p. 162.

aos seus superiores.<sup>248</sup> Conforme sugeria uma certa tradição da *ars dictaminis*, Inácio buscava o exemplo do *Apostolo dos gentios* para a *formulação de um modelo universal, exemplar e edificante*<sup>249</sup> de obediência. A autoridade evocada por Inácio reforça não apenas o ideal de obediência perseguido, mas também a própria instituição epistolar assumida pela Companhia. Na sétima parte das Constituições, o *contato epistolar* entre os Superiores e os demais membros aparece como uma exigência. Cabe ao Superior, ao enviar alguém em missão, expressar por escrito as *instruções completas sobre o modo de proceder e os meios que deseja se usem para o fim em vista*. Ao enviado cabe a obrigação de manter o Superior informado sobre *tudo o que acontece*, para que este possa *do lugar onde está dar os conselhos e a ajuda possível, segundo as necessidades das pessoas e as circunstâncias (...)*.  
250

Desde a fundação da Companhia em 1539, os primeiros jesuítas sempre “valorizavam os aspectos relacionados com as letras, o que compreendia escrever e ler em vernáculo e em latim, ter conhecimentos de outras línguas e de textos existentes em grego e latim.”<sup>251</sup> E havia mesmo nas disposições dos princípios gerais da Companhia um impedimento, para quem desejasse entrar para a ordem, relacionado a falta de letras ou dificuldade em aprendê-las. Na primeira parte das *Constituições* encontramos o seguinte impedimento para a admissão na ordem:

Falta de instrução ou de aptidão, de inteligência e de memória para adquirir, ou falta de expressão pra ensinar, em pessoas que manifestam a intenção ou desejo de ir mais longe do que vão habitualmente os coadjutores temporais.<sup>252</sup>

Para uma instituição que se estruturou sob o signo escrita e a elegeu como instrumento fundamental de comunicação, era essencial que seus membros dominassem as letras. Nos documentos fundantes e normatizantes da Companhia, e na extensa correspondência dos primeiros companheiros, encontramos um inconfundível apelo às letras e à comunicação escrita. A palavra escrita foi a instituição civilizadora, disciplinar e legitimadora por excelência das atividades jesuíticas. Através dela, organizou-se o governo

---

<sup>248</sup> “Servos, obedeci em tudo a vossos senhores terrenos, servindo não por motivo de que estais sendo vistos, como quem busca agradar a homens, mas com sinceridade de coração, por temor a Deus.” Epístola aos Colossenses. 3, 22.

<sup>249</sup> PÉCORA. Op. cit. p. 376.

<sup>250</sup> Constituições. Op. cit. pp. 182-183.

<sup>251</sup> TORRES-LONDOÑO, Fernando. Op. cit. p. 16.

<sup>252</sup> **Constituições**. Op. cit. p.85.

e construiu-se a identidade da Companhia. A legitimidade do poder e o alcance da ordem inaciana repousam, pois, nesta legalidade escrituraria. A correspondência epistolar foi o corolário dessa prática.

A troca regular de correspondências, exigida por Inácio de Loyola, foi uma prática desenvolvida pela ordem desde os primeiros anos de fundação. Na oitava parte das *Constituições*, que trata dos *meios de unir com a cabeça e entre si aqueles que estão dispersos*, Inácio aponta a importância da correspondência epistolar entre súditos e Superiores *com o intercâmbio freqüente de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas de diversas partes*. Visando, portanto, a *união dos espíritos* e o governo da Companhia, o texto inaciano estabelece as normas reguladoras da atividade epistolar:

Para que as notícias da Companhia possam comunicar-se a todos, proceder-se-á da seguinte maneira: os que em diversas casas ou colégios dependem do Provincial escreverão todos os quatro meses uma carta em língua vernácula, que contenha só notícias de edificação, e outra em latim do mesmo teor. Enviarão uma e outra em duplicado ao Provincial. Este mandará ao Geral um dos exemplares em latim e outro em vernáculo, a juntando uma carta sua a contar os fatos importantes ou edificantes omitidos nas primeiras. Do mesmo modo exemplar tirará tantas cópias quantas forem necessárias para dar conhecimento delas aos outros membros da Província.<sup>253</sup>

Mas não era apenas o domínio da escrita que se exigia de um aspirante a jesuíta. A vida de sacrifícios e provações e os perigos e estratégias da prática missionária exigiam condições físicas, mentais, e mesmo estéticas, adequadas à missão abraçada pela Companhia. Logo, *idade demasiado tenra, ou demasiado avançada, deficiências físicas, enfermidades, debilidades ou deformidades notáveis*, eram empecilhos graves à admissão. O texto inaciano ainda especifica que:

pessoas com deformidades ou deficiências notáveis, como, por exemplo, corcunda ou outras anomalias que desfigurem, quer sejam naturais, quer adquiridas por acidente, como feridas ou outras causas análogas, não são para a Companhia. Tudo isso de fato é pouco compatível com o sacerdócio, e não ajuda à edificação do próximo com quem devemos ter contato, conforme o nosso Instituto. Tirando o caso, como acima se disse, de virtudes e dons de Deus excepcionais, que nos fizessem pensar que tais deficiências físicas mais concorriam para edificar do que para a desedificação.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> *Constituições*. Op. cit, p. 192.

<sup>254</sup> Idem, p. 85-86.

Para quem se propõe sair pelo mundo e levar a palavra de deus ao *próximo*, a aparência saudável é um requisito fundamental. Quanto mais acentuada for a deformidade ou a feiúra de um candidato, menos chances ele tem de servir a *Deus Nosso Senhor na Companhia*. Inácio aconselha o encarregado pela admissão dos irmãos que o gesto de fazer caridade a um indivíduo não pode comprometer a caridade universal.<sup>255</sup>

Novamente, a figura de Roque González parece contradizer a regra ou evidenciar sua elasticidade. No que diz respeito à saúde, é uma notável exceção. Além das regras para a admissão na Companhia, havia as exigências para a escolha de um missionário, as quais já nos referimos. E uma das principais exigências era a força corporal e a saúde, para enfrentar a dura vida de trabalhos e perigos que cercava a vida dos eleitos. Padre Roque, em várias oportunidades, queixou-se das fragilidades do seu coração. Na visita do padre Provincial Diego de Torres a redução de San Ignacio, manifestou-lhe as aflições que o acometiam. Justamente para o Provincial, que deveria informar o padre geral em Roma sobre as condições de saúde dos missionários. E numa carta de novembro de 1614, voltou ao assunto com o padre Torres revelando que:

Yo he quedado con mis afligimientos del corazón tan continuos, después que dí cuenta en esta reducción a Vuestra Reverencia, que ni ha aprovechado purgarme, como Vuestra Reverencia me mandó, antes ahora todos los meses, cinco o seis días antes o después de la conjunción de la luna, me aprietan tanto, que me veo y deseo, y tan a pique de perder la vida, o dar en algún disparate.<sup>256</sup>

As tarefas hercúleas assumidas pelo *apóstolo dos gentios*, as dificuldades e severidades enfrentadas em longos anos de evangelização, edificação de igrejas, dietas forçadas e trabalhos extenuantes, eram incompatíveis com a fragilidade do seu coração. Todavia, parece que o conhecimento que possuía do idioma indígena, o conhecimento da região, a habilidade com as palavras, faladas e escritas, e a fama de homem santo e virtuoso que o acompanhava, falaram mais alto do que os problemas de saúde. A flexibilidade das regras da Companhia<sup>257</sup>, sempre atenta as particularidades locais, soube dimensionar a importância de Roque González para enfrentar as dificuldades da evangelização no

---

<sup>255</sup> Idem. p. 86.

<sup>256</sup> Carta íntima de Roque González ao padre Provincial Diego de Torres, de 1614. In: BLANCO, José María. Op.Cit. p. 117.

<sup>257</sup> A flexibilidade e a adaptabilidade das regras jesuíticas foram abordadas mais detidamente na segunda parte da tese.

Paraguai. As fragilidades do coração e o lugar de nascimento não seriam obstáculos ao seu ingresso na ordem inaciana e o seu envio para as missões. Nas informações enviadas do Paraguai ao Superior Geral dando conta das qualidades do missionário nada foi mencionado sobre o seu coração. Nos informes enviados entre 1614 e 1626 informa-se que o seu estado físico é bom e que possui boa compleição natural. Em geral a avaliação dos talentos do padre Roque nunca passou de mediana, com dois destaques: o progresso nas letras sempre foi considerado medíocre enquanto no trato com índios sempre foi visto como exímio, singular e excelente. Não é difícil concluir que os seus colegas o consideravam um missionário nato, um homem talhado para o trato com índios.<sup>258</sup>

### **Letras edificantes e letras informativas: a imagem externa e a ordem interna da Companhia.**

Espalhados por vários países da Europa, e posteriormente pelo mundo, a comunicação escrita entre os irmãos era fundamental para manter a *união dos ânimos em torno da procura da vontade de Deus*.<sup>259</sup> Através da correspondência epistolar, os padres prestavam contas de suas atividades nas diferentes Províncias e pediam ajuda para melhor desempenhar seus trabalhos. Essas informações eram indispensáveis para a supervisão geral e para as decisões a serem tomadas pelos superiores da ordem relativas ao envio de novos padres às frentes de evangelização, nomeação de superiores, abertura de novas residências e busca de recursos.<sup>260</sup>

Foi o Padre Polanco quem, seguindo as instruções de Loyola, começou escrevendo cartas circulares regularmente para todos os membros da ordem, sintetizando as atividades dos jesuítas dispersos ao redor do mundo. Polanco recebia em Roma as informações destes

---

<sup>258</sup> Ver JAEGER, Luiz Gonzaga. **O heróis do Caaró e Pirapó**. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1940, pp. 63-64.

<sup>259</sup> **Constituições**. Op. cit.

<sup>260</sup> TORRES-LONDOÑO. Op. cit. pp. 17-18.

jesuítas, resumia o que parecia mais importante, e as repassava para o conjunto da ordem. Nestas circulares, relatava-se os trabalhos dos padres nas frentes de evangelização, os problemas enfrentados e como lidavam com eles.<sup>261</sup> A leitura ou a escrita destas cartas “permitiam também aos jesuítas isolados tomar consciência da especificidade do grupo e reafirmar (...) seu pertencimento à Companhia.”<sup>262</sup>

Em 1547, Polanco, como secretário da Companhia, escrevia uma carta circular para todos os membros da ordem explicando os motivos pelos quais deveriam manter uma correspondência regular. Primeiro, porque as cartas contribuía para manter a coesão interna da Companhia, a união dos irmãos e ajudava no governo da ordem. Segundo, a redação das cartas daria publicidade externa aos trabalhos da ordem, atrairia novos membros e permitiria que as notícias dos trabalhos dos irmãos despertasse o interesse de ajudar e contribuir de alguma maneira. Terceiro, a escritura das cartas “promovia o bem privado do correspondente, pois o conhecimento das atividades dos outros membros tornava a vocação mais sólida e o ministério mais humilde e diligente.”<sup>263</sup>

Para atender a estas expectativas a instituição epistolar jesuítica, ou a burocracia jesuítica, estabeleceu o que deveria ser comunicado nas cartas, e como deveria ser feito. Como as cartas não seriam lidas apenas pelos superiores e demais irmãos da ordem, mas tentariam atingir também um público externo, procurou-se distinguir que informações seriam de uso interno da Companhia e que informações poderiam ser compartilhadas com o público externo. Numa carta muito esclarecedora de 1542, enviada ao padre Pedro Fabro, Inácio recomenda veementemente aos membros da Companhia que tomem o cuidado de não misturar as informações de interesse exclusivo da ordem com as de caráter edificante:

Eu me lembro de ter falado (...) que cada membro da Companhia, quando quisesse escrever para cá, escrevesse uma carta principal, a qual se pudesse mostrar a qualquer pessoa. Mas não ousamos mostrar a muitos que nos são afeiçoados e desejam ler nossas cartas, porque elas não tem nem guardam ordem alguma. Falam nelas de assuntos que não vem ao caso. Sabendo esses amigos que temos cartas de um e de outro, passamos vergonha e damos mais desedificação do que edificação. (...) Assim, por amor e reverência ao Deus N. S., peço que em nossa correspondência procedamos para o maior serviço de sua divina bondade e maior proveito

---

<sup>261</sup> O'MALLEY, John. Op. cit. p. 29.

<sup>262</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Op. cit. p. 73.

<sup>263</sup> Ver EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. pp. 49-50. Ver também O'MALLEY, John W. Op. cit.

do próximo. Escreva-se na carta principal o que cada um faz em sermões, confissões, Exercícios e outras obras espirituais, conforme Deus N. S. o executa através de cada um, quanto possa servir para maior edificação dos ouvintes ou leitores.

Mas não se misture matéria que não vem ao caso. Deixem-na para folhas separadas, nas quais podem vir as datas das cartas recebidas e o gozo espiritual e sentimentos experimentados ao lê-las, enfermidades, notícias, negócios, podendo até alargar-se em palavras de exortação.<sup>264</sup>

Assim, a carta passou a ser composta de duas partes: a carta principal ou edificante e as folhas separadas, ou *hijuela*. A *hijuela*, instituída em 1541 por Inácio de Loyola, era endereçada ao superior hierárquico e circulava em âmbito estritamente institucional. Nessas cartas eram tratados os assuntos internos à ordem, que interessariam mais ao governo da Companhia do que ao público externo: doenças, ajuda financeira para construção de casas e igrejas, número de jesuítas numa determinada região e outros problemas da administração das reduções. Através desses relatos a:

hierarquia jesuítica mantinha-se permanentemente informada sobre tudo que acontecia com os jesuítas espalhados pelo mundo. Essa supervisão constante da atividade dos irmãos permitia, por um lado, que os superiores avaliassem o êxito das missões e planejassem sua organização e expansão. Por outro, a necessidade de comunicação constante com a Europa forçava os jesuítas a prestarem contas de suas práticas e a monitorarem as atividades dos outros irmãos.<sup>265</sup>

As cartas edificantes, por sua vez, eram aquelas que continham informações que podiam circular fora da instituição. Ao invés das demandas institucionais, narrava-se nessas cartas os avanços e sucessos do empreendimento missionário. Se as *hijuelas* eram endereçadas à hierarquia da Companhia, e veiculavam notícias, pedidos de ajuda e conselhos, e tinham circulação muito restrita, os relatos edificantes eram lidos nas cortes, na Cúria Papal e nas casas dos jesuítas.<sup>266</sup> Pastells nos dá uma boa idéia das expectativas que estas cartas geravam na Europa. Elas eram lidas com avidez pelos irmãos de religião, multiplicadas em numerosas cópias e distribuídas entre os benfeitores da Companhia e na comunidade católica. Algumas anuas do Paraguai, como as de 1626 e 1627, assinadas pelo padre Nicolas Duran, foram traduzidas para o latim com ligeiras modificações e publicadas

---

<sup>264</sup> Inácio de Loyola. Carta ao padre Pedro Fabro, 1542. In CARDOSO, Armando (org). **Cartas de Santo Inácio de Loyola**. São Paulo: Edições Loyola, Vol. 3, 1993.

<sup>265</sup> EISENBERG, José. Op. cit. pp. 56-57.

<sup>266</sup> Idem. p. 57.

num tomo elegante de 168 páginas. Uma outra carta do padre Boroa de 1642 foi publicada em Munique em 1649 com o título de *Messis paraquariensis*.<sup>267</sup>

As ânuas edificantes do Paraguai estão povoadas de histórias de batismos bem sucedidos, conversões de caciques e pajés recalcitrantes inimigos dos jesuítas, da superação das dificuldades enfrentadas pelos padres, da vitória da fé sobre os costumes indígenas, de Deus sobre o Diabo, etc. O próprio sentido da palavra edificante traduz bem o ideal evangélico dos jesuítas, “já que nas colônias nada era digno de ser mantido.”<sup>268</sup> Padre Zurbano, escrevendo do Paraguai, faz um apanhado do que era narrado nas cartas:

Narran hechos esclarecidos de los colégios, llevados a cabo en honor de Nuestro Señor Jesús (...) Pero en lo que más se alagan, aunque sin descuidar el laconismo compatible con la claridad, es en la narración de los acontecimientos del Paraguay. Se cuentan las batallas y las victorias; las aflicciones, las pestes, los dolores, las enfermedades con las muchísimas muertes que producen; las hambres y por fin la índole tan varia de los indios, sus inclinaciones y la dificultad que hay en subyugar naturalezas tan rebeldes como son las de algunos de ellos.<sup>269</sup>

Os temas apontados por Zurbano estão em perfeita sintonia com o que se esperava, na Europa, das cartas de além-mar. As informações sobre os colégios, obrigação do provincial, dizem respeito estritamente à administração da ordem. Já narrativas dos *acontecimentos del Paraguay* destinavam-se a um público mais amplo e variado. Nestas narrativas, que geram enorme expectativa, misturam-se informações edificantes com descrições das curiosidades locais. As batalhas e vitórias, as mortes e a fome, e os triunfos sobre as dificuldades são notícias edificantes. A índole dos índios e os seus costumes são as curiosidades que tanto interesse desperta na Europa. A eficiência das cartas dependem de uma boa dosagem destas informações e da subordinação das curiosidades à edificação. A curiosidade pela curiosidade é um exercício inoportuno. Mas a curiosidade pelos costumes indígenas utilizada como forma de realçar a evangelização era muito bem vinda, pois atendia aos objetivos da Companhia e satisfazia o prazer dos leitores externos ávidos pelas novidades.<sup>270</sup> Este assunto ocupou o próprio Inácio. Na carta enviada em agosto de 1553 ao

---

<sup>267</sup> PASTELLS, Pablo. Op. cit. Prólogo.

<sup>268</sup> LONDOÑO-TORRES, Fernando. Op. cit. p. 31.

<sup>269</sup> Carta anua de 1637-1639. Op. cit. p. 23 e 24.

<sup>270</sup> A edificação e a curiosidade eram, segundo Charlotte de Castelnau-L'Estoile, as categorias de avaliação das descrições dos índios. A historiadora encontrou nos arquivos romanos dos jesuítas quatro censuras escritas na Itália sobre uma Relação sobre o Brasil. Nestas censuras, que destacam os aspectos negativos da obra, fica muito claro o que se esperava da “descrição da realidade indígena.” Op. cit. p. 394.



provincial do Brasil Manuel da Nóbrega, Loyola pede informações mais precisas pois até então o que se tinha eram *informações muito imperfeitas*. Para *remediar este inconveniente* a carta segue com algumas instruções sobre os assuntos a serem narrados. *Nas cartas que se podem mostrar a outros*, deverá ser informado em que lugares há residências dos jesuitas, quantos vivem em cada casa e do que se ocupam, *tendo em vista a edificação*. Da mesma forma, informar-se-á sobre os índios, suas vestes, seus costumes, o que comem e o que bebem, como dormem e sobre a *região ondem moram*. Por fim, *como a outros se escrevem, por curiosidade, informações muito particulares, assim se escrevam a nosso Padre*, para que possa satisfazer *a muitos senhores principais e devotos que desejariam receber algo do indicado*.<sup>271</sup> Um ano depois Inácio retorna ao tema numa carta a Gaspar Barzée. A curiosidade dos leitores externos das cartas dos missionários ganha um outro relevo. Se na carta ao provincial do Brasil havia uma indicação de temas e uma menção de que as curiosidades agradavam a muitos *senhores principias e devotos*, na carta escrita ao padre Barzée esta demanda externa assume grande relevância. Inácio chega a sugerir que se envie notícias à parte, para atender as solicitações dos curiosos.

Algumas pessoas de importância que, nesta cidade, lêem com muita edificação as cartas das Índias, desejam ordinariamente ou pedem muito frequentemente que se escreva alguma coisa sobre a cosmografia das terras onde estão os nossos (...) Se houvesse ainda outras coisas de andamento extraordinário, animais ou plantas não conhecidos ou muito raros, dêem informações sobre elas. Esse molho que agrada o gosto de uma curiosidade habitual aos homens e que não é má pode vir nas cartas ou em outras, escritas à parte.<sup>272</sup>

A curiosidade, que não é má em si, pois vem como reforço da edificação, e o pedido de pessoas importantes, leitores assíduos das cartas e benfeitores ou protetores da Companhia, são fatores externos que agem sobre os relatos dos missionários ditando-lhes temas de interesse geral. Visava-se com as narrativas edificantes e curiosas, como nos diz Ernesto Maeder, “utilizar las noticias de los trabajos y dificultades de los otros jesuítas como instrumento para despertar el entusiasmo de los jóvenes y atraer-los a la orden religiosa que presentaba tales ejemplos (ahora la llamaríamos propaganda vocacional).” E também despertar o interesse dos “amigos y bienhechores de la Compañía, a los cuales se

---

<sup>271</sup> Carta ao Padre Manuel da Nóbrega, de agosto de 1553. In: CARDOSO, Armando. Op. cit. Vol. 3, pp. 88-89.

<sup>272</sup> Carta ao padre Gaspar Barzée, de 1554. Citada por CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. O. cit. p. 398.

les hacía participantes de esas mismas noticias para estimularlos en su vida espiritual y para confirmarlos en su benevolencia con la Compañía.”<sup>273</sup> Na anua de 1637-39, padre Zurbano sugere que o conhecimento dos *acontecimentos del Paraguay (...)* *avivará em muchos el deseo de venir a estas regiones*. E segue dizendo que os exemplos *ilustres* de virtude, triunfo e dedicação dos padres do Paraguai despertaria nos leitores o desejo de *imitá-los e llevar a cabo hechos semejantes*:

Portanto, como quiera que en estas cartas se proponen a la vista, como en nun pintado cuadro, tantas y tan ilustres hazañas realizadas por vuestros hijos em Cristo, en busca unicamente de la gloria de Dios y salvación de las almas, y eso a costa de trabajos y sudores y en medio de continuos y evidentes peligros de perder la vida? cómo es posible que no se conmuevan vuestros pechos y no se enardeczan los ánimos fervientes de vuestros súditos. Y quién puede dudar que se avivará vuestro amor para con estos pobrecitos indios, y que por todas vuestras provincias cundirá una santa emunación para venir en ayuda nuestra? Ciertamente que es de esperar que la lectura de estos hechos edificantes contribuirá e despertar y avivar más y más la llama de vuestro celo ardiente y los deseos vivísimos que muchos abrigais, sin duda, de partir desde Europa pata estos lejanos países.<sup>274</sup>

Ruiz de Montoya declara ter sido sensibilizado pelo exemplo de outros missionários, que o incitaram a ir para o Paraguai:

Incita-me a procurar esta pacificação a caridade cristã, o desamparo total dos índios, o exemplo dos meus antepassados que os conquistaram e deixaram por legado obras dignas de imitação (...).<sup>275</sup>

A imitação, vista como um *legado* por Zurbano e Montoya, foi fonte de inspiração e modelo de tempera de caráter entre os jesuítas. Imitar as proezas e a vida virtuosa de santos e homens de fé os tornava dignos e os preparavam para as dificuldades do ofício. O próprio Santo Inácio, durante sua conversão, leu sobre a vida de São Francisco de Assis e São Domingos e especulou sobre a possibilidade de moldar sua vida a partir do modelo de vida dos santos. Pouco tempo depois descobriu um livro intitulado *Imitação de Cristo* que o conduziu a um regime de orações, abstinência, autoflagelação e outras austeridades extremas. Inácio permaneceu fiel aos ensinamentos do livro durante toda sua vida.<sup>276</sup> Após

---

<sup>273</sup> MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1984. Introdução.

<sup>274</sup> Carta anua de 1637-1639. Op. cit. p. 25.

<sup>275</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op.cit.

<sup>276</sup> O'MALLEY, John W. Op. cit. p. 48.

sua morte, foi a sua vida que tornou-se digna de imitação e modelo a ser seguido pelos membros da Companhia.

Os jesuítas possuíam, portanto, uma aguda consciência narrativa. Sabiam o que tinham que narrar, como narrar e a que público leitor suas cartas se destinavam. O que estava em jogo nestas cartas era a imagem da Companhia nas esferas influentes da Europa letrada, a legitimação das atividades missionárias, a busca de novas adesões e da solidificação das velhas alianças e a coesão interna da ordem. Compreende-se assim o extraordinário esforço epistolar de Inácio de Loyola. Nas suas numerosas cartas não eram apenas notícias e informações que trocava com os membros da Companhia. Inácio realizava na correspondência uma metaepístola, isto é, um exercício e uma reflexão sobre a arte de escrever cartas e suas finalidades.<sup>277</sup> Determinava um cuidado especial com a carta principal ou edificante, que deveria ser escrita e reescrita até atingir um ponto de clareza e ordenação das idéias. Exigente e normativo, Inácio oferece o seu próprio exemplo e esforço:

Neste ponto, para ajudar-me a não errar, direi o que faço e espero fazer ao diante, no Senhor, ao escrever aos membros da Companhia. A carta principal, eu a escrevo uma vez, narrando fatos edificantes. Depois, olhando e corrigindo e ainda considerando todos os leitores dela, torno a escrever, atendendo melhor ao que se declara. Porque a escrita fica e dá testemunho, sem se poder corrigir e explicar facilmente como quando se fala.<sup>278</sup>

Na mesma carta de 1542, Inácio abandona o tom de sugestão e parte para a advertência:

Neste ponto vejo faltas em todos e por isso escrevo a carta e a mando em cópias, pedindo instantemente, no Senhor, que ao escrever a carta principal, como se disse acima, a torneis a olhar, a escrevais de novo ou a façais escrever. Assim, escrevendo-a duas vezes, como eu o faço, me persuado que vossas cartas virão mais ordenadas e claras. Se eu vir que não fazeis assim, daqui em diante, para maior união, caridade e edificação de todos e para Deus não pedir contas de minha negligência em assunto tão importante, serei forçado a escrever-vos e ordenar-vos em obediência que olheis cada carta principal, torneis a escrevê-la ou a façais escrever depois de corrigida. Com isso e com o cumprimento do meu dever, ficarei

---

<sup>277</sup> A idéia de metaepístola vem de PÉCORA, Alcyr. Op. cit.

<sup>278</sup> Carta ao Pe. Pedro Fabro, de 1542. In CARDOSO, Armando. Op. cit. Vol. 3, p. 29.

contente, embora muito mais desejo que não me deis motivo de assim escrever.<sup>279</sup>

Já com as folhas separadas, as *hijielas*, que circularão apenas internamente, o cuidado é bem menor:

Deixo para folhas separadas as outras particularidades impróprias da carta principal e não aptas para a edificação. Nestas folhas pode alguém escrever às pressas, da abundância do coração, ordenada ou desordenadamente. Mas na principal não se admite a falta de cuidado particular e edificação que não permita mostrar-se e edificar os leitores.<sup>280</sup>

Em 1543 Inácio retoma este assunto, desta vez com o padre Nicolau Bobadilla refutando críticas que este lhe fizera sobre o modo correto de escrever cartas. Bobadilla reprovava a orientação de reescrever as cartas afirmando que isso “conduziria à hipocrisia ou a um esmero de linguagem tão dificultoso quanto alheio às obrigações da fé.”<sup>281</sup> Num tom humilde, fraterno, mas com a firmeza característica, Inácio rebate as críticas de Bobadilla argumentando que a correção das cartas deveria ser entendida como uma busca pelo melhor que cada um podia dar de si, sem afetação e impertinências.

Todo este esforço visava também a composição das cartas num estilo mais grave e sereno, como cabia a um religioso. Na carta de 1555, Inácio faz severas observações ao estilo do padre Roberto Claysson de compor suas cartas, com demasiado adorno e lima. O estilo jesuítico deveria perseguir a simplicidade e a gravidade e não se perder em *palavras inchadas de orgulho*.<sup>282</sup>

Na carta anua de 1637-39, redigida pelo Padre Provincial Francisco Zurbano da Redução de los Santos Reyes de Yapeyú, encontramos um típico relato edificante sobre a conversão de um *inimigo de Cristo*:

Dista esta reducción del Puerto de la Santísima Trinidad cien leguas, y pertenece a su jurisdicción. Cerca de ella viven los Indios Charrúas, sus parientes, con los cuales comercian. Por lo demás es esta gente de un corazón extremadamente duro, y hostil al nombre cristiano. Pero vamos a referir un rasgo admirable de la Providencia divina, que supo elegir a uno de estos enemigos de Cristo para la gloria.

---

<sup>279</sup> Idem. Inácio lembra o seu esforço a Pedro Fabro, e diz que escreveu esta carta duas vezes, e que diferentemente dos membros da Companhia que devem escrever uma carta, ele deve escrever a todos. Na mesma noite em que escreve ao padre Fabro, Inácio afirma ter enviado duzentas e cinquenta cartas.

<sup>280</sup> Idem.

<sup>281</sup> PÉCORA, Alcir. Op. cit. p. 383.

<sup>282</sup> Idem. pp. 384-385.

Como es su contumbre, vinieron algunos de ellos a comerciar. Era en la novena de la fiesta de San Ignacio. Uno de ellos llegó enfermo, y cuando los demás salieron de su embarcación, él sólo quedó adentro, no queriendo de ninguna manera irse al pueblo, o imposibilitado por su enfermedad, o por aversión a la religión. Sus compañeros, empero dijeron a uno de nuestros Padres que había quedado uno en la embarcación. Providencia de Dios era esto, por que en su superstición niegan ordinariamente la presencia de un enfermo, y hasta lo esconden. Manda el Padre traer el enfermo al pueblo. Enojose este porque sus compañeros le habían hecho traición. Levado al fin al pueblo le habló el Padre con cariño por medio de un intérprete, queriendo prepararlo para el bautismo. De ninguna manera se lo pudo persuadir el enfermo, aunque dos días trabajó en esto el Padre. Mientras tanto había llegado le gran fiesta de San Ignacio. Confiando a la intercesión del glorioso Patriarca volvió el Padre a la carga, amenazando al enfermo con las llamas del infierno, y le describió la compañía de los diablos en aquellos calabozos.

Por otra parte también le habló del cielo, a cuya felicidad podía llegar, haciéndose cristiano. Le habló de los ángeles y su familiaridad con los hombres, que dura por una eternidad, con los cuales gozaría él también, abjurando de la comunicación con los demonios.

Parte por estas palabras apostólicas, parte por la ilustración de la gracia divina, al fin capituló el charrúa y se entregó a Cristo. Con corazón dócil escuchó la instrucción catequística, impresionándole, con la divina gracia, los tormentos del infierno, y el premio de la eterna gloria. Después de suficientemente instruido, y recibido el bautismo, acabó esta vida fugaz, para vivir con Dios para siempre.<sup>283</sup>

Este modelo de relato edificante, que sempre termina numa conversão bem sucedida, foi fixado pelo jesuíta Francisco Xavier a partir de sua atuação em Goa no século XVI. Das suas narrativas, que serviriam de modelo para os demais jesuítas, observa-se a construção dos cenários e dos personagens que nele se localizam. No centro da ação missionária aparece o padre, caracterizado pelo zelo espiritual e pelo empenho na salvação das almas dos gentios que o acompanham nos sermões, batismos e confissões. Cercado de perigos, os padres arriscavam a vida pelo amor a Jesus Cristo e a Companhia. Junto do padre, apareciam os europeus, autoridades coloniais que patrocinavam a cristianização e os colonos que tiveram suas vidas reformadas pela pregação. À sua frente estavam os infieis: crianças, homens e mulheres adultos, já convertidos em cristãos exemplares ou ainda apegados aos seus *erros* antigos e relutantes em aceitar o evangelho. E como não poderia deixar de ser, completando esse cenário barroco, o demônio estava sempre presente.<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> Cartas anuas de 1637-1639, escritas por Lupércio de Zurbano. MAEDER, Ernesto. Op.cit. 1984. p. 136.

<sup>284</sup> LONDOÑO-TORRES, Fernando. Op. cit. p. 23.

As anuas do Paraguai, como vimos na narrativa do padre Zurbano, seguem o mesmo modelo. Os padres, como no modelo de Xavier, são os heróis destemidos, portadores de uma fé inabalável e incansáveis no fazer missionário. O demônio, sempre a espreita, era a força de sedição que recrutava os pajés para as suas hostes e assediava os índios com insidiosas tentações. Para enfrentar inimigo tão arduo e poderoso os padres contavam com a *Providência Divina*, que eram os sinais da graça de Deus a mostrar-lhes o caminho.

Nessas narrativas edificantes lidas por um público composto de jesuítas, religiosos e leigos, construía-se uma imagem heróica e bem sucedida da Companhia. Além de deixar o modelo, com toda sorte de ingredientes para as narrativas jesuíticas, Xavier era o próprio modelo de jesuíta. A sua carreira evangélica e a jornada póstuma foram extraordinárias e exemplares: esteve presente no momento fundante da Companhia, ao lado de Inácio, deixou a clausura e ganhou o mundo, foi ao Japão e morreu na costa da China. Sua morte heróica coroou o enorme esforço missionário e seu corpo foi espalhado pelo mundo como relíquia sagrada. Xavier virou santo e em torno do seu nome, de suas imagens e de partes do seu corpo sagrado surgiram inúmeros casos de devoção popular. Tornou-se também o santo protetor dos jesuítas em missões ao redor do mundo. A carreira evangélica de Xavier, no dizer de um historiador, foi a primeira grande história jesuíta de sucesso.<sup>285</sup>

Não foram poucos os jesuítas que tiveram suas vidas mudadas ao tomarem conhecimento dessas cartas. Jerônimo Nadal, um dos jesuítas mais importantes da ordem e homem de confiança de Loyola, depois de recusar o convite para fazer parte da Companhia, começou a reconsiderar e de fato se decidiu a fazer parte do grupo depois de ler uma carta que o padre Xavier enviou da Índia sobre os trabalhos missionários no extremo oriente. O mesmo aconteceu com o padre Diego Ranzonier, jesuíta belga morto entre os guarani em 1636.<sup>286</sup> Ranzonier, de acordo com o Padre Zurbano, estava na Bélgica ensinando gramática e predicando quando foi arrebatado pelo *irresistible afán de hacerse útil al prójimo*:

Leyendo por este tiempo lãs cartas de San Francisco Javier se inflamó del mismo fuego sagrado del amor al prójimo, tanto que en su viaje acá, chapurreando sólo la lengua castellana, comenzó a enseñar la doctrina critiana, como la había hecho su Patriarca San Ignacio en Roma (...) Sabiendo ya la lengua general del paraguay, aprendió también la

---

<sup>285</sup> WRIGTH, Jonathan. Op. cit. p. 12.

<sup>286</sup> MAEDER, Ernesto. Op.cit. 1984. p. 165.

particular de la provincia de Guayana de los Itatines, para atraer a aquella gente con más facilidad a Cristo, hablando su lengua nativa.<sup>287</sup>

Assim como a leitura dos relatos dos trabalhos dos missionários no oriente levou o padre Ranzonier ao Paraguai, o seu *martírio* deve ter despertado o desejo de tantos outros a seguir o seu caminho. Isto nos leva ao exame de uma outra modalidade de cartas jesuíticas, diferentes das cartas anuas tanto nos propósitos quanto no conteúdo, mas que são fundamentais para entender o impacto provocado pelas cartas edificantes entre os jovens jesuítas: as *litterae indipetae*. As *Indipetae* eram cartas inflamadas escritas por jovens religiosos, enviadas aos Superiores da Companhia, solicitando serem enviados para as frentes missionárias, especialmente as de além-mar.<sup>288</sup> Os solicitantes, com idades entre 18 e 30 anos, estudavam nos colégios jesuíticos e tomavam conhecimento do Novo Mundo através da leitura de cartas e relatos dos missionários que atuavam na Ásia e na América. Além dos relatos edificantes, os missionários escreviam sobre as dificuldades enfrentadas no dia-a-dia da missão, os medos, a solidão, a morte dos *irmãos*, a vida dura e os trabalhos fatigantes. Estes relatos incendiavam o espírito dos estudantes e os motivavam a escrever aos Superiores manifestando o *desejo das Índias*. É o caso de Balthasar de Torres, que escreve em 1584 pedindo para servir ao Senhor:

Abra dos años pooco mas, o menos; que leyendo, y mirando com mas attention, que otras vezes solia, lo que nuestros padres hacen em las Índias orientales, specialmente en el Japon; y los travajos, que pasan por Christo Nuestro Señor en la conversión de las animas; sentia em mi grandes deseos de imitarles en lo que tanto Nuestro Señor se sirve.<sup>289</sup>

Marina Massimi, que estudou este *corpus* documental, percebeu uma manifestação recorrente do *desejo das Índias*. O desejo, que impele estes jovens estudantes, é a vontade de servir a Deus, aos irmãos, de salvar almas e de ir além mar, além de si mesmos em busca de experiências, indiferentes ao sacrifício, para receber a graça de Deus. Pablo Hernández, que também examinou as *Indipetas* guardadas no arquivo romano da Companhia, viu nestas cartas uma página íntima da vida religiosa dos jesuítas. *Os autores escriben derramando su corazón y confiándose al afecto paterno del General*. Expõe seus desejos e impulsos interiores com que *les llama Dios á consagrarse á los trabajos de las misiones de*

---

<sup>287</sup> Cartas anuas de 37 e 39, escritas por Lupércio de Zurbano. In MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1984. p. 165.

<sup>288</sup> As *Indipetae* são datadas dos séculos XVI e XVII e encontram-se no Arquivo da Cúria Geral de Roma.

<sup>289</sup> Citado por MASSIMI, Marina. **Releituras da Indiferença: um estudo baseado em cartas jesuíticas do século XVI e XVII**. Paidéia, 2005, 15(31).

*Ultramar em qualquer región del mundo (...) No pretenden descansos, diversión ó satisfacción de la curiosidad, sino el servicio de Dios y la salvación de las almas.* E o que mais os move a manifestar o *deseo de las Misiones* são justamente as notícias dos trabalhos e das mortes que outros missionários haviam padecido por *Cristo en este santo ministério*.<sup>290</sup>

### **O Outro das Narrativas Jesuíticas.**

A negação da cultura guarani, descrita como *inculta gentilidad*,<sup>291</sup> e a afirmação dos valores cristãos, ou seja, os códigos culturais ocidentais como chave de leitura do outro, dão o tom das cartas jesuíticas. O código religioso foi o mais importante e o mais universal, “o mais inclusivo socialmente e o mais aberto simbolicamente às diferenças, na medida em que a ‘cidade de Deus’ é potencialmente aberta a todas as gentes e a *doctrina christiana* compatibilizou, de fato, todas as elaborações universalistas da antiguidade pagã, da filosofia grega ao direito romano.”<sup>292</sup> Nos relatos edificantes vindos do Oriente ou da América encontramos todo um universo de representações, sustentado na religião, que marcou as relações entre os jesuítas, sujeitos da catequização, e as populações locais. Com algumas exceções, os padres da Companhia de Jesus não se interessaram em estudar as crenças e a mitologia dos indígenas, contentando-se em adivinhar nelas o demônio. De resto, quiseram ver apenas um amontoado caótico de superstições, que só lhes interessavam na medida em que desejavam extirpá-las.<sup>293</sup>

Isso levou muitos pesquisadores a considerarem que estas fontes expressavam apenas a visão européia/jesuítica sobre as culturas indígenas. Um olhar mais cuidadoso, no entanto, pode oferecer outras informações que não se limitam ao universo cultural do

---

<sup>290</sup> HERNÁNDEZ, Pablo. Op. cit. p. 345.

<sup>291</sup> Expressão usada pelo padre Zurbano. In: Cartas anuas de 1641-1643, escritas por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1996. p. 23.

<sup>292</sup> GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula (org.). Op. cit. p. 76.

<sup>293</sup> HAUBERT, Máxime. **Índios e Jesuítas no tempo das missões**. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 75.



evangelizador. Não são apenas informações sobre a cultura ocidental e sobre a ordem jesuítica que encontramos nessas cartas. Seria enganoso pensar que por terem sido escritas pelos jesuítas, esta documentação não teria nada, ou muito pouco a dizer, sobre as práticas culturais dos guaranis. As cartas trazem apenas a versão jesuítica, não há dúvidas, mas essa versão foi construída no contato cultural, no calor da evangelização e, portanto, na relação com os indígenas.

É possível ler nestas narrativas aspectos relevantes da cultura indígena, as trocas simbólicas entre as duas culturas e as reelaborações culturais realizadas pelos guaranis a partir do que lhes foi transmitido pelos jesuítas. Cristina Pompa assume uma postura metodológica semelhante ao dizer que do ponto de vista antropológico “é limitante pensar que os textos de missionários e viajantes não nos possam devolver nada além da cultura ocidental que os produziu”. Essa documentação pode contribuir para a “reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborada pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram “para si” o que se apresentava como “outro”.<sup>294</sup>

O modelo de conversão dos nativos vinha das narrativas inaugurais de Francisco Xavier e suas experiências com as culturas do Extremo Oriente, mas esse modelo nem sempre se adequava às práticas culturais dos guaranis. As diferenças culturais encontradas na América levaram os padres a reelaborar suas estratégias de conversão. A necessidade de justificar perante os seus superiores a adoção de novas estratégias exigiu dos jesuítas um esforço minucioso de descrição dos hábitos, crenças e práticas culturais dos povos locais. Resulta disso um precioso registro de informações etnográficas sobre os guaranis que vai além da simples visão européia dos jesuítas. As cartas e crônicas traduzem o encontro cultural, a evangelização e os costumes indígenas a partir da ótica jesuítica. E é possível, como já foi feito em inúmeros trabalhos, recuperar o imaginário jesuítico no contexto da expansão colonial. Mas também, como estamos tentando sustentar, é possível entrever nesta documentação elementos significativos da cultura guarani. Não que os padres estivessem interessados em apreender e compreender este outro universo cultural. Conhecer

---

<sup>294</sup> POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 25.

e descrever suas práticas culturais era uma necessidade imposta pela evangelização. Era preciso entender minimamente o outro para poder transformá-lo. Este conhecimento do outro fazia parte do método de conversão inaciano. A carta de Inácio dirigida aos missionários Broet e Salmerón na Irlanda é exemplar:

Em todas as conversas que empreendemos para manter as pessoas na rede do maior serviço de Deus N. S., tenhamos com os outros o mesmo procedimento que o inimigo toma para todo o mal de uma alma, e nós tomaremos para todo o bem dela. Pois o inimigo entra com as idéias do outro e sai com as suas; entre com as idéias da alma, não lhe contradizendo os costumes, antes louvando-os. Toma familiaridade com ela, trazendo-a a bons e santos pensamentos, agradáveis à boa alma; depois, pouco a pouco, procura sair com as dele, levando-a, sob aparências de bem, sempre ao mal, a inconvenientes de erro ou ilusões. Assim também nós podemos proceder para o bem (...) Deste modo ganhamos seu amor, alcançamos melhor a nossa parte: entrando com a dele, saímos com a nossa.<sup>295</sup>

Esta aproximação, que chega ao ponto de se confundir com o outro, exige um conhecimento apurado dos costumes, das crenças e da língua. Mas um conhecimento que vai ser usado para seqüestrar a alma, para o *maior serviço de Deus*. Além deste método de conversão, havia, como vimos, uma demanda na Europa pelas novidades do Novo Mundo a exigir dos missionários descrições dos costumes e curiosidades indígenas.

Escandalizados com os *vícios* e os *maus costumes dos* indígenas, os padres, por um lado, os descreviam para os seus superiores para pedir conselhos e informar sobre os procedimentos que estavam pondo em prática. Por outro, esses costumes eram descritos para agradar aos leitores externos e poder mostrar a milagrosa mudança que a evangelização operava entre os índios, de como se tornavam cristãos exemplares depois de ter vivido uma vida dissoluta e sem o conhecimento de Cristo. Desse duplo esforço descritivo é que surgem as informações etnográficas, os registros dos costumes, das crenças, da vida comunitária, ainda que filtrados pelo olhar severo e moralizante dos padres. O que estou sugerindo é que apesar de toda a documentação em destaque sobre as missões guaraníicas ter sido produzida por um dos lados do encontro, o outro descrito nas narrativas não era um mero espectador ou um simples figurante mudo da representação alheia. A descrição da cultura guarani emerge num campo de forças e lutas resultante de um complexo e turbulento processo de interpenetração cultural.

---

<sup>295</sup> Carta aos PP. Boret e Salmerón. Setembro de 1541. In: CARDOSO, Armando. Op. cit. Vol. 3. p. 22.

Visto dessa maneira, não é apenas a voz dos padres, como um canto gregoriano monofônico, que ecoa absoluto nesta documentação. Entendo as cartas jesuíticas como uma polifonia, regida por um padre, mas cantada por diferentes vozes. Para ouvir estas outras vozes é preciso estar atento ao detalhe, à minúcia, separar, no interior da narrativa, a visão e as projeções culturais dos padres das informações etnográficas. *Vícios e maus costumes*, nesta perspectiva, tornam-se as vozes do outro da narrativa. Os conteúdos das cartas referentes à evangelização não são definidos a partir de uma escolha arbitrária e absoluta do jesuíta. Eles emergem de uma relação que se estabelece entre os índios e os padres. As práticas culturais indígenas se impõem como diferença radical e criam uma tensão no interior da narrativa, desconcertando o bem arranjado mundo edificado nas cartas. É como se os índios, sem o perceber e pretender, fossem co-autores do texto jesuítico.

A perspicaz analogia que Carlo Ginzburg estabeleceu entre o inquisidor e o antropólogo, para ressaltar a “riqueza etnográfica” dos julgamentos inquisitoriais do Friuli, ajuda aclarar este ponto de vista. Ambos se defrontam nas suas atividades com culturas diferentes e as suas bases são textuais. Nos dois casos, os textos que resultam deste confronto são “intrinsecamente dialógicos”. Os diálogos no interior dos textos podem ser mais explícitos – como no caso das perguntas e respostas que caracterizam um processo inquisitorial ou a transcrição de uma conversa entre o antropólogo e o seu informante – ou podem ser implícitos – como nas “notas etnográficas referentes a um ritual, um mito ou um utensílio”.<sup>296</sup> Não é inoportuno lembrar que os processos inquisitoriais, objetos de estudo de Ginzburg, apresentam uma série de dificuldades de interpretação. Dificuldades semelhantes as que encontramos quando mergulhamos nas cartas jesuíticas. Ginzburg se pergunta e nos pergunta se “os historiadores têm, para além dos estereótipos dos juízes, provas suficientes para reconstituir as crenças da feitiçaria na Idade Média ou na moderna Europa?” A resposta, bastante otimista, nos é dada pela analogia. Os processos da Inquisição, considerados como “textos dialógicos”<sup>297</sup>, são produtos de uma inter-relação, embora marcados por um “desequilíbrio total entre as partes envolvidas.”<sup>298</sup> Possuem uma

---

<sup>296</sup> Idem. p. 207.

<sup>297</sup> Expressão tomada de empréstimo de Mikhail Bakhtin, que vê nos romances de Dostoiévsky uma estrutura dialógica. As personagens dos romances “são vistas como forças conflituosas”, e nenhuma delas representa o ponto de vista do autor. GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In: **A micro história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989, p. 208.

<sup>298</sup> Idem. p. 209.

estrutura dialógica ou polifônica, composta de uma multiplicidade de vozes dissonantes e contraditórias. “Em alguns casos excepcionais temos um verdadeiro diálogo: podemos ouvir as vozes distintas, podemos detectar um choque entre verdades diferentes ou mesmo contraditórias”. Para “decifrar” ou distinguir as diferentes vozes “temos que aprender a captar, para além da superfície aveludada do texto, a interação subtil de ameaças e medos, de ataques e recuos”. É preciso “desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual deste diálogos.”<sup>299</sup>

Esta analogia, no que se refere ao sentido dialógico dos relatos, pode ser estendida ao jesuíta e o antropólogo. As anotações de campo destes podem ser comparadas às cartas dos primeiros. Esta perspectiva metodológica abre para uma linha de investigação que considera as cartas jesuíticas escritas no momento da conversão como atravessadas por um forte viés etnográfico. A escrita destas cartas desenvolveu-se, em alguns casos, a partir de uma intensa e prolongada convivência entre índios e missionários. Esta imersão cultural do missionário, como ocorreu com Roque González, Ruiz de Montoya, Marciel de Lorenzana, entre outros, permitiu uma observação e um conhecimento razoável do modo de vida, que resultou em descrições de forte teor etnográfico. Digamos que as exigências da evangelização e o confronto com o diferente desenvolve no jesuíta missionário uma atitude antropológica. Por vezes, o diálogo explícito, mesmo que controlado pelo padre, aparece no interior do textos. Em outros casos, o missionário reproduz ou informa com suas palavras o que seriam as falas dos *hechiceros* e dos caciques. A carta anua de 1626 e 1627 traz um bom exemplo de um texto dialógico. O provincial Nicolás Mastrili Durán transcreve nesta carta as informações que recebeu de Roque González sobre a redução de *Corpus Christi*. Um *hechicero* contrário à evangelização teria dito aos índios que

tengan mucho cuidado de convocar la gente a la doctrina, y que recen las oraciones que les enseñen los Padres; pero que en ninguna outra cosa les obedezcan, porque son sus mortales enemigos, que peretenden la destrucción de toda su tierra y para esto inducen a la confesión, para tener noticia de sus pecados e intenciones, y otras maldades e este tono.<sup>300</sup>

A carta informativa do padre Roque ao seu provincial tem como pano de fundo a desconfiança e oposição dos pajés em relação à redução dos índios. Não sabemos o nome

---

<sup>299</sup> Ibidem.

<sup>300</sup> Carta anua do padre provincial Nicolás Mastrili Durán, de 1626-1627. In: BLANCO. Op. cit. p. 155.

do dito *hechicero* nem as circunstâncias em que pronunciou tais palavras. Mas, mesmo que reduzida à escrita e traduzida pelo padre, a sua voz se faz presente e demarca, ainda que involuntariamente, um lugar no espaço narrativo do padre.

Bartomeu Melià, já há algum tempo, chamava a atenção para este conteúdo etnográfico das cartas. As singularidades do modo de vida guarani, nos seus aspectos mais irredutíveis, saltaram aos olhos do evangelizador e invadiu a documentação jesuítica. Pelo caráter informativo e de prestação de contas das cartas, não encontramos nelas uma tentativa de sistematização da cultura Guarani, mas um conjunto de dados juntados circunstancialmente, sem a pretensão etnográfica, com os quais podemos apreender aspectos importantes do modo de ser guarani.<sup>301</sup> Em 1913 o padre Pablo Hernández, escrevendo sobre a religião guarani, disse que *muy pocos datos ó ningunos suministran los primeros documentos acerca de la religión Guaraníes*.<sup>302</sup> Já Alfred Métraux, pela mesma época, considerou os jesuítas como os criadores da moderna etnografia entre os séculos XVII e XVIII.<sup>303</sup> O que levou Métraux a sustentar tal ponto de vista foi o registro escrito cuidadoso e sistemático que os jesuítas faziam do que viam. Eles não eram observadores eventuais, descuidados e aventureiros. Possuíam um agudo senso de observação e de descrição. Conviveram muitos anos entre os indígenas, conheciam a língua e descreveram de maneira significativa aspectos da vida religiosa, política, material e as formas cotidianas de viver. Não que isso lhes interessasse, reafirmo. O olhar jesuítico é o olhar do redutor, do reformador dos costumes. Mas o contato com culturas variadas, com formas de organização social e políticas diferentes, com códigos morais e religiosos inteiramente novos, colocaram aos missionários “não poucos problemas teológicos para o trabalho de evangelização.” O mundo indígena – os ritos, os mitos, as superstições, as idolatrias, o parentesco, as condutas morais – era de difícil compreensão pelos intérpretes cristãos. A necessidade de compreensão levou a criação de um rico repertório de “categorias cognoscitivas e técnicas de observação etnográficas”, a serviço da evangelização. Foram eles, por força da natureza

---

<sup>301</sup> MELIÀ. Op. cit. 1988.

<sup>302</sup> HERNÁNDEZ, Pablo. Op. cit. p. 79. Pablo Hernández inicia o capítulo dedicado a religião guarani com esta afirmativa, no entanto, tudo o que ele escreve, e as conclusões a que chega sobre a religiosidade guarani, é baseado nos relatos dos primeiros jesuítas, especialmente os dos padres Lorenzana, Boroa e Montoya.

<sup>303</sup> Ver MELIÀ, Bartomeu. Op. cit. 1988, p. 131.

do empreendimento missionário, “os primeiros que tentaram compreender a complexidade das diferenças culturais”.<sup>304</sup>

As primeiras cartas jesuíticas, do período compreendido entre 1594 a 1639, são as mais ricas em informações etnográficas. Os documentos referentes a esse período são as cartas do padre Alonzo Barzana e Juan Sebastián, de 1594, as cartas dos padres provinciais Diego Torres Bolo de 1609 a 1614, do padre Pedro de Oñate, de 1615, as cartas do padre Roque enviadas aos provinciais, do padre Zurbano, de 1637 a 1639 e a Conquista Espiritual de Ruiz de Montoya. Esse período marca as primeiras incursões dos jesuítas entre as nações guaranis, os primeiros contatos em territórios pouco ou nada povoados pelos espanhóis. Estes primeiros contatos são anteriores ou contemporâneos as primeiras reduções. O índio, neste momento, ainda não fora modificado pela presença do cristianismo, vive no seu espaço, com o seu modo de vida e, muitas vezes, hostil à presença dos missionários. O padre Alonso Barzana, evangelizando no Itatín em 1594, deixou uma narrativa rica sobre a religiosidade indígena. O seu texto é a primeira descrição da religião guarani oferecida por um jesuíta.

Toda esta nação é muito inclinada à religião, verdadeira ou falsa, e se os cristãos lhe tivessem dado bom exemplo e diversos feiticeiros não o tivessem enganado, não só seriam cristãos, mas também devotos. Conhecem toda a imortalidade da alma e temem muito os *angüera*, que são as almas saídas dos corpos, que, dizem, andam espantando e fazendo mal. Têm grandíssimo amor e obediência aos padres, se vêem que dão bom exemplo, e a mesma e maior aos feiticeiros que os enganam em falsa religião, tanto que, se eles mandarem, não apenas lhes dão sua fazenda, filhos e filhas, e os servem de peito no chão, mas não se movem por sua vontade. E esta propensão sua a obedecer a título de religião fez com que não apenas muitos índios infiéis se tenham fingido entre eles de filhos de Deus e mestres, mas também índios criados entre espanhóis fugiram para os de guerra, e uns se chamam papas e outros se chamam Jesus Cristo e fizeram para suas torpezas mosteiros de monjas *quibus abutuntur*; e até hoje, os que servem e os que não servem (aos espanhóis) têm semeado mil agouros e superstições e ritos desses mestres, cuja principal doutrina é ensina-los a dançar de dia e de noite, vindo por isso a morrer de fome, esquecidas suas roças... Danças têm tantas e tão porfiadas, fundadas em sua religião, que alguns morrem nelas.<sup>305</sup>

---

<sup>304</sup> GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula. Op. cit. p. 79. Gasbarro vê os missionários como os fundadores da antropologia ou como os primeiros antropólogos da modernidade. A antropologia clássica teria herdado deles as categorias cognoscitivas e as técnicas de observação etnográficas.

<sup>305</sup> MELIÁ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel; ROBLES, Ricardo; MEURER, Eugenio; ALBÓ, Xavier; MELIÁ, Bartomeu. **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989, p. 301.

Este é um belo fragmento de “etnologia religiosa”. Barzana percorreu o Itatín numa daquelas missões volantes realizadas pelos jesuítas antes do estabelecimento das reduções. O índio que ele observa e descreve ainda não é o guarani reduzido, mas já se percebe algumas evidências do cristianismo sendo incorporadas à vida guarani. O missionário se depara antecipadamente com um dos grandes problemas enfrentados durante a fundação das reduções, quinze anos depois: os feiticeiros que, após um contato com os cristãos, se passam por deus ou filho de deus nas suas aldeias.

Ruiz de Montoya conviveu mais tempo entre os índios e vivenciou o período reducional, conheceu como poucos a estrutura do idioma local, e também deixou valiosas informações etnográficas sobre aspectos gerais da religiosidade cultura:

Chegaram os guarani ao conhecimento de que havia Deus e ainda, em certo modo, de nele haver unidade, ou que era um só Deus. Colige-se tal do nome que lhe deram, que é “tupán”, do qual a primeira sílaba “tu” expressa admiração; a segunda, “pan?”, importa em interrogação e assim corresponde ao vocábulo hebraico “manhun”, “quid est hoc” (o que é isso), no singular. Nunca tiveram eles ídolos, embora o demônio já lhes estava impondo a idéia de venerarem os ossos de alguns índios, que em vida haviam sido magos famosos, como adiante se dirá. Nunca fizeram sacrifícios ao verdadeiro Deus, nem disso tiveram mais do que um simples conhecimento. Tenho para mim que somente isto lhe sobrou da pregação do Apóstolo São Tomé, que, como veremos, anunciou-lhes os mistérios divinos. Tinham eles por doutrina muito certa de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e o sol. É o que nós chamamos de eclipses. Quando estes ocorriam, mostravam eles sentimentos, isto é, aflição, e admiração. Ao ensejo da morte do marido, as mulheres se lançam duma altura de estado e meio, dando gritos, e às vezes chegam a morrer daqueles golpes ou saltos, ou a ficarem aleijadas. Tem-nas o demônio retidas no engano, persuadindo-as de que morrer não é coisa natural e comum a todos, mas ao que morre, isso acontece por acaso. Julgavam os guaranis que ao corpo já falecido a alma o acompanhava na sepultura, embora separada. E assim muitos enterravam os seus mortos numas urnas grandes ou talhas, colocando um prato na boca, para que naquela concavidade a alma estivesse mais acomodada, ainda que aquelas vasilhas eles as enterrassem até o gargalo.<sup>306</sup>

Muitos dos temas observados por Montoya, como os tigres míticos que devoram o céu e a lua, foram posteriormente confirmados pelas pesquisas etnográficas. Apesar do

---

<sup>306</sup> MONTROYA, Antonio Ruiz de. Op. cit. Capítulo X.

juízo severo e do olhar condenatório, Montoya e Barzana conseguem enxergar para além da cortina ocidental e distinguir elementos essenciais da religiosidade guarani como as narrativas sobre um dilúvio universal e a vida após a morte. Reconhecem a organização política e o governo dos caciques. Reputaram os *hechiceros*, seus adversários diretos, de magos, feiticeiros que ensinam a falsa religião, mas vislumbraram o poder, o prestígio e a influência que estes homens tinham entre os índios. Os padres esforçam-se por descrever suas práticas, reproduzir suas falas e os meios encontrados para burlar os trabalhos apostólicos. Neste esforço de descrição do inimigo, de registrar o visível com a escrita, captura-se flagrantes do modo de ser guarani, da prática política dos *hechiceros* frente ao modo de vida trazido pelos jesuítas e que pretendem mudá-los. Da mesma forma que os jesuítas se revelam ao tentar traduzir o outro, esse outro se revela no intervalo inapreensível entre o desejo de tradução e o seu efeito semântico de traição.



## **Escrita e Tradução: a invenção do guarani nas narrativas epistolares jesuíticas.**

Depois de explorar a face etnográfica e a estrutura polifônica das narrativas jesuíticas, é preciso estar atento para um outro aspecto: a tradução cultural. A tradução, a serviço da conquista e da conversão, pode ser caracterizada como uma operação de redução do universo alheio aos signos religiosos e de comunicação dos conquistadores. Esta operação resulta amiúde na invenção do outro, isto é, na construção de sujeitos que flutuam numa região intermediária entre o que se vê e o que se crê, entre o que se tem e o que deseja.

Os três temas a seguir apontam para quatro diferentes olhares sobre o papel desempenhado pela escrita jesuítica no encontro com os povos guaranis. Procuo estabelecer as relações entre escrita e conquista e escrita e tradução. Do jogo imbricado entre conquista, escrita e tradução, resultou naquilo que denomino de narrativas de fronteira.

### **A Escrita e a Conquista.**

Com a Companhia de Jesus a escrita ocidental, através das narrativas epistolares, percorreu os territórios indígenas, mundo da oralidade, como se fosse “uma página em branco para neles escrever o querer ocidental.”<sup>307</sup> Este uso da escrita foi muito além do simples registro da ação dos conquistadores e dos missionários. Ela foi utilizada como registro da conquista, como forma de comunicação, de descrição e julgamento dos povos e da terra, como instrumento de legitimação da posse das terras conquistadas e como instrumento de evangelização. Por esta íntima ligação com as diversas faces da conquista, Michel de Certeau a denominou escrita conquistadora.

---

<sup>307</sup> CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, pp. 9-10.

A escrita separa, acentua a diferença entre os dois mundos e estabelece uma relação de poder, indicando a superioridade de quem possui essa tecnologia. Mas é ela também que permite a captação e fixação da diferença, tornando-a legível. Jean de Léry, que viveu entre os tupinambás, marcou com precisão a diferença entre possuir e não possuir a técnica da escrita. Os povos sem escrita, escreveu o calvinista, “sendo desprovidos de qualquer espécie de escrita, lhes é difícil reter as coisas em sua pureza”. A palavra oral não fixa o acontecido, não o conserva no seu estado original. E por não reter as coisas na sua pureza, a oralidade “transforma a verdade em mentira”.<sup>308</sup>

Michel de Certeau, leitor atento de Léry, acrescenta que a escrita, ao contrário, supõe uma “transmissão fiel da origem”. Pois ela retém, guarda, e conserva intacta a experiência e a transporta para outros lugares. E nós, historiadores do presente, só podemos falar, em grande medida, dos tupinambás e dos guaranis, porque a escrita de Léry e a escrita jesuítica conservaram e transportaram as experiências da colonização e da conversão. Lévy-Strauss, que anda pelas ruas do Rio de Janeiro sempre acompanhado do livro de Léry, o “breviário do etnólogo”, partilha da opinião de que a posse da escrita, e a sua capacidade de reter o passado, diferencia os povos. “A posse da escrita multiplica fantasticamente a capacidade dos homens para preservar os conhecimentos. Isto se traduz numa maior “consciência do passado, portanto de maior capacidade para organizar o presente e o futuro.”<sup>309</sup> Mas ao mesmo tempo em que a escrita conserva, ela mata, “destrói a oralidade”, produz uma representação do outro. A escrita produz o embalsamento, pois o que ela “recolhe são palavras mortas”.<sup>310</sup>

A exemplo da inesquecível lição da escrita narrada por Lévi-Strauss entre os nambiquara na Amazônia<sup>311</sup>, o contato com a escrita causou espanto e admiração entre os povos no Novo Mundo. Lévi-Strauss conta que distribuiu folhas de papel e lápis entre os indígenas sem mostrar sua utilidade. Os nambiquaras não conheciam a escrita, com exceção de alguns pontilhados e ziguezagues pintados nas cuias. De início pareciam desinteressados, mas depois de alguns dias se puseram a riscar no papel algumas linhas

---

<sup>308</sup> Idem. p. 218.

<sup>309</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p. 182. Não tomo estas distinções entre povos com e sem escrita ao pé da letra. Elas me servem, especificamente, para pensar os significados da posse ou não da escrita nos encontros coloniais, como o de Léry com os tupinambás ou o dos jesuítas com os guaranis.

<sup>310</sup> HARTOG, Op. cit. p. 297.

<sup>311</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. Op. cit. pp. 278-287.

horizontais onduladas. Embora Lévi-Strauss tenha visto nisto uma intenção de escrita, os esforços da maioria pararam por aí. O chefe do grupo, no entanto, parece ter percebido a função da escrita e levou adiante os seus esforços. Tentou estabelecer uma comunicação escrita com Lévy-Strauss mostrando os traços sinuosos no papel. Evidentemente os traços eram incompreensíveis, mas ambos, o chefe o e antropólogo, fingiam entender os seus significados. O chefe mostrava os traços e esperava do outro um gesto positivo, uma confirmação. O que pretendia o chefe nambiquara com esta artimanha? Demonstrar aos seus subordinados que entendia os códigos de comunicação do branco e que, portanto, adivinhara os seus segredos? A encenação ganhou ainda mais importância quando chegou a hora das trocas de presentes e mercadorias. O chefe tirou os papéis de um cesto e fingiu ler, apontando as mercadorias a serem trocadas. “Que pretendia ele? Enganar a si mesmo, talvez; mais, porém, surpreender seus companheiros, convencê-los de que tinha participado da escolha das mercadorias” e que obtivera uma aliança com o branco. Lévy-Strauss viu na encenação do chefe não um esforço para conhecer e reter a escrita, mas uma manobra para aumentar o seu prestígio e a sua autoridade diante do grupo.<sup>312</sup> Naquela circunstância o manejo da escrita representava o domínio de um poder que o singularizava e reforçava a condição de chefia.

Da Amazônia do século XX ao litoral do Atlântico do século XVI, registrou-se o fascínio da escrita. Os tupinambás a viram como o “ato de uma força”, comandada por poderes mágicos. Todorov, interpretando a conquista do México a partir da leitura de signos, mostrou o estranhamento que a escrita provocou entre os astecas:

é comum representar um índio portador de um fruto e de uma mensagem escrita, que menciona o fato; o índio come o fruto no caminho e fica perplexo ao ser acusado disso pelo destinatário da carta.<sup>313</sup>

Se para os índios as cartas falavam e a escrita estava associada a poderes mágicos, para os europeus, e de modo particular para os jesuítas, sua função era outra. O uso que Michel de Certeau faz da palavra *écriture*, explorando seu duplo sentido – escrita e escritura<sup>314</sup> - ajuda a explorar os significados da escrita para a Companhia de Jesus, tanto no

---

<sup>312</sup> Idem. pp. 280-282.

<sup>313</sup> TODOROV, Tzevetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 77.

<sup>314</sup> CERTEAU, Michel de. Op. cit. 1982, pp. 13-26.

plano institucional como no processo de conversão dos povos *pagãos*. A escrita jesuítica, cumprindo função análoga às escrituras, revela a palavra de Deus aos *gentios* e se assenhora do mundo na medida em que também o revela. A missão apostólica percorre o mundo desconhecido, ainda não revelado, e o recria com novos significados fixados pela escrita.

A conquista é inseparável da escrita. A conquista fez da escrita um instrumento de legitimação e de decodificação do universo a ser conquistado. A escrita fez da conquista uma narrativa, a narrativa da conquista escrita pelos conquistadores. Graças à escrita podemos ler passo a passo a conquista do México pelo habilidoso e sistemático escritor de cartas Hernan Cortez. O empenho do conquistador, em meio a difíceis batalhas e rodeado por toda sorte de adversidades, de registrar detalhadamente os acontecimentos e enviá-los ao rei é revelador da indissociabilidade da conquista e da escrita. Cortez precisa legitimar seus feitos e apresentar a sua visão ao rei. O registro cuidadoso e seletivo do seu empreendimento visava também conquistar um lugar na posteridade. Cortez foi bem sucedido neste empreendimento. A escrita consagrou e imortalizou os seus feitos. E ao que tudo indica, a escrita foi utilizada também para confundir ou provocar um efeito de superioridade. Mesmo sabendo que os astecas não conheciam a escrita, muito menos o castelhano, Cortez enviava cartas a Tenochtitlan. O que pretendia com este aparente mal-entendido? Uma demonstração do seu poder? Sabia que os indígenas não entendiam o alfabeto, mas sabia também que veriam nas missivas algum tipo de mensagem. Incapazes de traduzir os significados das cartas, os astecas as depositavam aos pés dos deuses.<sup>315</sup>

A escrita conquistadora nos permite acompanhar também o dia a dia dos trabalhos apostólicos do padre Roque, desde sua entrada nas terras dos guaicurus até sua morte em Caaró. Roque precisava prestar contas de suas atividades ao seu Superior, informar os avanços da evangelização, relatar as dificuldades e solicitar ajuda. A conquista espiritual sem a escrita não teria a mesma repercussão. Sem a escrita, provavelmente, a evangelização cairia no esquecimento e Roque não passaria de um missionário anônimo. A santificação do padre Roque só foi possível graças às provas escritas dos seus trabalhos apostólicos e do seu *martírio*.

---

<sup>315</sup> GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. **História do Novo Mundo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997, p. 326.

As cartas de Cortez diferem, evidentemente, tanto na forma de composição quanto nos propósitos, das cartas do santo Roque. Um usava a escrita na ponta da espada, para submeter os indígenas ao domínio do soberano espanhol, o outro ao lado da cruz, para anunciar o evangelho. No entanto, um fundo comum as envolve. A escrita revelou, informou, decodificou, documentou e legitimou suas conquistas. Os dois conquistadores escreviam cartas regularmente narrando aos seus superiores o andamento dos trabalhos. Esta comunicação era o elo com o mundo que deixaram para trás ao mergulhar em regiões desconhecidas.

### **Tradução e Invenção.**

A tradução é uma espécie de ponte semântica que opera um fluxo de sentidos capaz de conferir legibilidade àquilo que, a primeira vista, não é dado a ler. As narrativas jesuíticas lançam uma ponte entre as duas margens do oceano, por onde as novidades e as estranhezas captadas, e decodificadas, fluem por meio de cartas, relações e crônicas. Encapsuladas pela escrita, as informações cruzam o atlântico para serem lidas na Europa. Entre o mundo da oralidade e o mundo da escrita, o suporte tecnológico da tradução é a palavra escrita. As experiências dos missionários nos confins do mundo cristão chegam aos leitores europeus devidamente decodificadas. Das fronteiras do mundo cristão/civilizado ao centro da cristandade, a escrita transportava as experiências, as novidades e as curiosidades, que tanto interessavam aos leitores externos das cartas jesuíticas.

O missionário jesuíta se construiu, portanto, no “trato das diferenças culturais”. A missão os empurrava para o confronto com a alteridade e exigia um (re)conhecimento, para si próprio e para o seu mundo de origem, deste novo universo que se abria à evangelização. Um destes confrontos ocorreu numa visita que Ruiz de Montoya, acompanhado do padre José Cataldino, fez à antiga Redução de Loreto. O missionário saiu percorrendo a região á

*convidar á los índios á que se redujesen en poblaciones grandes.* Numa dessas aldeias conheceu o grande cacique Taubici:

Llegamos á un pueblo cuyo gobernador era un gran cacique, gran mago y hechicero y familiar amigo do demônio, chamado Taubici, que quiere decir, diablos en hilera ó hilera de diablos. Era muy cruel y con cualquier achaque hacia matar índios a su antojo(...)<sup>316</sup>

Neste fragmento significativo da narrativa de Montoya surpreendemos o narrador empenhado em traduzir o outro. Seguro de si e do entendimento que tinha da língua guarani, o jesuíta não hesitou em traduzir o nome do cacique. Mas traduzir não se resume a encontrar sinônimos lingüísticos ou equivalentes semânticos. Traduzir é uma maneira de ler a diferença, de enunciá-la. Dizer o outro, configurá-lo no interior de uma narrativa destinada a ser lida no mundo de origem do narrador, envolve sempre uma operação de tradução. Esta operação se dá tanto no nível mais epidérmico, da comunicação entre pessoas, em que a busca por correspondentes lingüísticos caracteriza uma primeira aproximação e entendimento, quanto no nível mais profundo da interpretação cultural, dos sistemas de crenças e valores dos povos indígenas.

Mas traduzir o outro não é transformá-lo no espelho invertido do mesmo? Mirando o jogo de espelho criado por François Hartog para ler Heródotos, interrogo as narrativas jesuíticas para visualizar o papel da tradução na construção da alteridade, na elaboração de uma representação do outro como suporte para a conquista espiritual. Este princípio heurístico, que permite compreender e dar sentido ao que num primeiro momento parece incompreensível denominamos aqui de “retórica da alteridade, ou seja, uma operação de tradução que visa transportar o outro ao mesmo - constituindo uma espécie de transportador da diferença.”<sup>317</sup> Sigamos então as reflexões de Hartog sobre as Histórias de Heródotos e a maneira como ele traduz para os gregos as diferenças culturais dos não-gregos. A diferença só é percebida e enunciada a partir do momento em que se reconhece existirem dois termos, digamos A e B, e que um é diferente do outro. E, “a partir da relação fundamental que a diferença significativa instaura entre os dois conjuntos, pode-se desenvolver uma retórica da alteridade própria das narrativas que falam do outro”.<sup>318</sup> O narrador, elo entre os dois

---

<sup>316</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. p. 45.

<sup>317</sup> A expressão *retórica da alteridade* é tomada de empréstimo de HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaios sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 251.

<sup>318</sup> Idem. p. 229.

conjuntos, pertence ao grupo A e contará ao seu grupo, as coisas do grupo B. O problema do narrador então é tornar-se persuasivo, tornar sua narrativa crível, digerível. É aqui que situamos o problema da tradução. Como dizer o outro de maneira a ser compreendido pelos destinatários? Para traduzir a diferença, diz Hartog, o narrador tem a sua disposição “a figura cômoda da inversão”. Por este mecanismo, o outro se torna o inverso e não há mais A e B como termos próprios, mas simplesmente A e o inverso de A. “O princípio da inversão transcreve a alteridade tornando-a fácil de apreender no mundo em que se conta (trata-se da mesma coisa, embora invertida).”<sup>319</sup>

Os jesuítas, mestres da tradução e da inversão, realizarão esta ponte semântica entre o velho e o novo mundo. O complexo universo narrativo jesuítico cria cenários, enredos barrocos, constrói personagens e distingue os inimigos e os aliados. Transforma a confusão e a implausibilidade do universo indígena, e do espaço que ele habita, numa ordem coerente, descritível e inteligível. Eis o papel da tradução: tornar legível o que não é dado a ler, dizer o indizível, nomear o desconhecido para criar um efeito de familiaridade.

Taubici, na linguagem da conversão, torna-se *diabos em fila*. O nome do cacique não é apreendido pelo que significa entre os guaranis, mas pelo que representa para a evangelização. Ele é o inverso, o contrário, o inimigo declarado e devidamente nomeado. À tradução do nome segue-se a descrição da sua natureza cruel, violenta, diabólica. Traduzir, neste caso, não é apenas verter do guarani para o espanhol. Traduzir é atribuir sentidos associados à experiência, é inventar. Taubici, traduzido por Montoya, torna-se outra coisa. O chefe indígena que lemos na *Conquista Espiritual* é uma invenção do jesuíta. Afirmar isso não é negar a existência de Taubici, nem a validade da tradução de Montoya. É inegável, no entanto, que Taubici, entre os guaranis, representava algo muito diferente. A tradução realiza-se, e esforço-me para demonstrar isso, num campo de disputas físicas e simbólicas. Montoya está descrevendo o inimigo com os conhecimentos que possui dos indígenas, mas também com o repertório de significados que a luta de vários séculos do

---

<sup>319</sup> Idem, p. 231.

crislianismo contra as *milicias del abismo* legou aos jesuítas.<sup>320</sup> A tradução, numa situação como essa, é um ato político de negação.

A invenção do cacique diabólico pela escrita conquistadora, motivada por projetos políticos e religiosos, e fundada num querer, no *logos* ocidental, que percorre o mundo e o ordena a partir de um conjunto de saberes europeu. A invenção do outro, que no fundo é o exercício de uma dominação e um desejo de tradução, é um fenômeno de fronteira que visa trazer para o lado de cá o que está do lado de lá. Demonizar Taubici é domesticar sua natureza incompreensível. É trazê-lo para o campo de referências do jesuíta e poder explicá-lo. Podemos dizer, com Michel de Certeau, que se trata, de fato, de uma “hermenêutica do outro”. Os Jesuítas transportam para a América o aparelho exegético cristão nascido, neste caso, dos embates contra as supostas forças satânicas e do espírito de reforma que contaminou os aliados de Roma na luta contra a heresia protestante. A relação entre a Europa e o resto do mundo é mediada, assim, por uma atividade tradutora, que opera uma leitura do outro, decifrando-o.<sup>321</sup> Os indígenas – homens, mulheres, crianças, velhos, caciques e pajés – que povoam as cartas e crônicas são personagens idealizados que se ajustam harmonicamente ou se chocam contra os trabalhos apostólicos. Personagens que cumprem um papel retórico na estratégia jesuítica que, nas palavras de José Eisenberg, condenava “os vícios e os maus hábitos dos nativos quando queriam explicar o fracasso de uma determinada ação, e exortavam suas virtudes e inocência quando queriam demonstrar o sucesso de sua empresa evangélica”.<sup>322</sup> Mas estes personagens idealizados não são signos sem referente, não são criações do nada. São projeções/invenções jesuíticas elaboradas a partir do encontro/confronto com os indígenas.

---

<sup>320</sup> A expressão *milicias del abismo* é de Lozano. Op. cit. p. 12.

<sup>321</sup> CERTEAU, Michel. Op. cit. 1982. pp. 219-236.

<sup>322</sup> EISENBERG, José. Op. cit. p. 57.



## Narrativas de Fronteira e a Retórica da Alteridade.

A tradução é um fenômeno de fronteira que visa trazer para o lado de cá o que está do lado de lá. Produzidas numa zona fronteira entre a cristandade e a gentilidade, as narrativas dos missionários traduzem as experiências da conversão num contexto colonial. É na experiência da fronteira que a escrita conquistadora capta e domestica a diferença. A conquista espiritual é a expansão da fronteira da cristandade/identidade sobre os domínios da alteridade. É nestes entre-lugares que devemos buscar o terreno onde as narrativas jesuíticas produzem sentidos e constroem uma representação do outro. *Ad Majorem Dei Gloriam*, os jesuítas penetraram em territórios indígenas situados nas extremidades não conquistadas do mundo colonial espanhol. A conversão nestas regiões marginais e fronteiriças lançou uma ponte entre o mundo colonial espanhol e o mundo indígena. A ponte é uma figura de fronteira que comporta todas as ambigüidades desta condição. É uma forma de significação do espaço que define os limites e os pontos de contato, abre e fecha o caminho até o outro. A ponte leva a outras margens, e a margem oposta é o lugar do outro. Lugar sempre periférico, limítrofe do Eu.

A simples presença do outro constitui ao mesmo tempo um limite e uma abertura. Entre o Eu (a identidade) e o Outro (a alteridade) impõe-se fronteiras lingüísticas, mentais, sociais, geográficas, simbólicas que podem afastar ou animar o desejo de comunicação, de troca. Por isso lançamos pontes, para aproximar o que estava separado, ou afastar o que está próximo. Mas a proximidade pode também vir acompanhada do desejo de intervenção no espaço do outro e de transformação do seu modo de vida. O colonialismo e a conversão dos povos da América foram fenômenos que transitaram por esta região fronteira entre a identidade e a alteridade, o cristianismo e a gentilidade, e forjaram um espaço híbrido, feito de fusões e imposições de modelos culturais, motivados pelo desejo de apagar a diferença incômoda e transformar o outro no mesmo.

A etimologia latina de fronteira já indica uma superfície de contato em relação a um outro. O termo deriva de *fron, fronte*, que designa a parte frontal do rosto ou a situação de estar de frente, ou em contato, com alguém ou alguma coisa. Ainda que o termo tenha sido utilizado com uma forte conotação bélica, o *front* de batalha, e descreva uma disposição para o conflito, ele pode também sugerir etimológica e semanticamente uma forma de percepção da alteridade. O estabelecimento de fronteiras diz respeito à imagem que uma sociedade tem de si mesma e do que está a sua volta. A localização de um grupo em relação a outro, e em relação à totalidade, é um dado fundamental para a construção das identidades sociais. Isso quer dizer que a percepção que temos do outro é inseparável da imagem que temos do espaço em que ele vive. A fronteira é uma forma de marcar o território, de sinalizar física e simbolicamente o meu lugar e o lugar do outro. É, portanto, no jogo e na interface das fronteiras que se estabelece a diferença.<sup>323</sup>

Uma fronteira é a um só tempo, um limite e uma porta de entrada. O oceano, ao mesmo tempo em que constitui um limite geográfico entre a Europa e a América, é também uma travessia, uma ponte que liga os dois mundos. A chegada dos europeus na América, através do atlântico, e as múltiplas formas de contatos estabelecidos com os povos locais é um momento histórico privilegiado para refletir sobre os significados derivativos da idéia de fronteira. Ou então a idéia de fronteira permite assumir algumas perspectivas de interpretação das múltiplas formas de contato entre europeus e americanos.

A expansão marítima européia, que tem seu marco simbólico em 1492, “ano de todas as partidas e de todos os perigos”<sup>324</sup>, expandiu as fronteiras da cristandade à outra margem do Atlântico e deu início a um turbulento processo de interpenetração cultural entre grupos humanos até então desconhecidos entre si. Marcado pela dominação política e tecnológica européia, este processo resultou na invenção de um espaço conjugado e desigualmente compartilhado por sujeitos anteriormente separados por discontinuidades históricas e geográficas. Mary Louise Pratt denominou este espaço de “zona de contato”, isto é, o espaço de encontros coloniais, no qual culturas separadas por tais discontinuidades entram

---

<sup>323</sup> MALDI, Denise. **De confederados à bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX.** Revista de antropologia, São Paulo, USP, 1997, v. 40, n°2.

<sup>324</sup> Serge Gruzinski e Carmen Bernard fazem uma excelente discussão em torno do ano de 1492 e os seus significados para os espanhóis e europeus do século XV. Ver BERNAND, Carmem e GRUZINSKI, Serge. **História do novo mundo.** São Paulo, EDUSP, 1997.p. 65-66. Ver também BERNARD, Vincent. **1492: descoberta ou invasão ?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editó, 1992.

em contato umas com as outras, se chocam, se entrelaçam e estabelecem entre si relações contínuas, caracterizadas pela coerção e desigualdade radical.<sup>325</sup> A perspectiva da zona de contato, ou fronteira colonial<sup>326</sup>, permite visualizar a dimensão multilateral da relação entre colonizados e colonizadores, guaranis e jesuítas, e surpreender os sujeitos improvisando a vida e experimentando novos arranjos culturais. Como espaço de encontros coloniais é um lugar de fusões culturais, conflitos, tensões, negociações de identidade e improvisações lingüísticas.

O contato cultural, marcado por relações assimétricas de poder, permitiu o extravasamento de mitos, crenças e valores da cultura dominante que se alojaram no espaço do outro, gerando um conjunto de imagens e auto-imagens - a visão sobre o outro e sobre si próprios - que determinariam as relações entre os europeus e os povos americanos.<sup>327</sup> Este complexo jogo de determinações culturais ou o modo como as culturas se relacionam e se produzem tem sido denominado de transculturação.<sup>328</sup>

---

<sup>325</sup> PRATT, Mary Louise. Op. cit. p.23-32. Zona de contato é um conceito elaborado pela autora “na tentativa de apresentar uma abordagem mais dialética e historicizada do relato de viagem e para referir-se ao espaço de encontro coloniais”.

<sup>326</sup> Mary Louise Pratt usa o conceito de zona de contato como sinônimo de fronteira colonial. Entretanto, afirma que enquanto fronteira colonial esta relacionada a uma perspectiva expansionista européia, a noção de zona de contato invoca uma presença conjunta, interativa entre culturas.

A apropriação que faço da zona de contato procura caracterizar o espaço em que se deu o encontro entre jesuítas e guarani e a ação evangelizadora como um espaço compartilhado, de trocas culturais, improvisações e, evidentemente, conflitos.

<sup>327</sup> Mary Louise Pratt usa o termo contato inspirada na lingüística, “onde a expressão `linguagem de contato` se refere a linguagens improvisadas que se desenvolvem entre locutores de diferentes línguas nativas que precisam se comunicar entre si de modo consistente (...). A perspectiva de contato permite um contraponto com a unilateralidade dos discursos da conquista e dominação colonial e enfatiza as improvisações culturais, pondo em relevo a questão de como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros. Trata as relações entre colonizadores e colonizados (...) não em termos de separação ou segregação, mas em termos de presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas, frequentemente dentro de relações radicalmente assimétricas de poder”. Op. cit. pp. 31-32.

<sup>328</sup> O neologismo transculturação foi criado em 1940 pelo sociólogo cubano Fernando Ortiz no ensaio *Cuntrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ortiz propôs o conceito transculturação para substituir na terminologia sociológica o vocábulo aculturação, muito utilizado nos Estados Unidos, onde estava exilado. Nas palavras do próprio Ortiz: “Entendemos que o vocábulo transculturação expressa melhor o processo de transição de uma cultura para outra, porque este processo não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, o que, a rigor, significa o vocábulo anglo-saxão *acculturation*, porém o processo implica também, necessariamente, na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior, o que se poderia chamar de uma desculturação parcial, e, além do mais, significa a criação conseqüente de novos fenômenos culturais, que se poderiam denominar neo-culturação. Enfim, como bem sustenta a escola de Malinowski, em todo enlace de culturas ocorre o mesmo que na cópula genética dos indivíduos: a criança sempre tem algo de seus progenitores, mas sempre algo diferente de cada um dos dois. Na sua totalidade, o processo é uma transculturação, e esse vocábulo compreende todas as fases da sua parábola.” Mary Louise Pratt usa o termo para descrever como grupos subordinados selecionam e inventam novos repertórios culturais a partir do que

Como fenômeno da zona de contato, a transculturação pode nos ajudar a entender como os europeus inventam o outro americano para decifrá-lo/submetê-lo, e como este outro recebe, se apropria e interage a partir do que lhe é transmitido. Metodologicamente isso significa um afastamento de noções como aculturação e desculturação, que implicavam na transferência ou substituição de modo reducionista de uma cultura, cujos centros irradiadores eram sempre as metrópoles européias.<sup>329</sup> Ao invés de uma penetração cultural (metáfora fálico-colonialista), ação de um único sujeito, optei pela idéia de interpenetração, que permite adentrar no complexo jogo<sup>330</sup> das relações coloniais no qual as culturas que compartilham um mesmo espaço interagem, inventam e reinventam umas as outras e a si próprias. Este espaço desigualmente compartilhado que ao mesmo tempo junta e segrega, aproxima e separa, funde e repele,

Conceito central nos estudos culturais contemporâneos, a fronteira caracteriza-se pela ambivalência e pela multiplicidade de sentidos. Ora quer nos indicar os limites físicos, os marcos ou obstáculos geográficos que delimitam um território (fronteira, neste caso, é o que separa, segrega, delimita); ora a fronteira aponta não para uma linha que separa, mas para um espaço que comunica, poroso, fluído, lugar de encontros e trocas culturais. Dado a dificuldade, em alguns casos, de optar por uma destas linhas interpretativas, em detrimento da outra, alguns estudos recentes tem sugerido uma combinação das fronteiras políticas com as fronteiras culturais.<sup>331</sup> As missões guaranílicas, em função da localização geográfica e do encontro cultural que testemunhou, sugerem essa ambivalência da idéia de fronteira. A distribuição espacial das reduções jesuíticas nas franjas territoriais dos domínios espanhóis, fronteira aos domínios portugueses, e as batalhas simbólicas travadas e narradas pelos padres da Companhia de Jesus nos territórios guaranis não pacificados, resultaram num imbricado jogo de fronteiras que envolveram as atividades jesuíticas na Província do

---

lhes é transmitido por uma cultura dominante. ORTIZ, Fernando. **El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco**. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983: Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba.

<sup>329</sup> Idem. p. 30

<sup>330</sup> A idéia de jogo vem de Maffesoli, e me parece apropriada à abordagem que estou propondo. Segundo Maffesoli, "os atores sociais não são, de modo algum, vítimas dos valores que praticam, eles os jogam, os vivem no jogo. A exploração, a alienação, a dominação são de certo modo impotentes para apreender a astúcia estrutural e corriqueira do jogo social, embora seja ela que se encontra na base dessa esplêndida cacofonia a que chamamos sociedade". MAFFESOLI, Michel. **A Conquista do Presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p.14.

<sup>331</sup> Sobre esta discussão ver os estudos de Alejandro Grimson e Nestor Canclini, In GRIMSON, Alejandro (Compilador) **Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro**. Buenos Aires: Riobamba, 2000.

Paraguai. Por um lado, as reduções, construídas nos limites dos territórios coloniais, erigiram-se como fortalezas a proteger a expansão territorial e demarcar as fronteiras políticas entre os dois impérios coloniais. Por outro, os trabalhos apostólicos aproximaram as fronteiras culturais entre o universo cristão e a religiosidade e práticas culturais guaranis.

A documentação colonial referente às missões registra essa duplicidade da fronteira. Os documentos da coroa, autoridades políticas e diferentes agentes coloniais, traduzem a conquista material, a expansão territorial e a delimitação dos espaços. Neste contexto, as missões fazem parte de um movimento estratégico do poder político colonial que recorte um espaço, desenha uma geografia política e delimita territórios. As cartas e crônicas jesuíticas, por sua vez, registram a conquista espiritual. Mas a conquista das almas é acompanhada pela remodelação do espaço. A percepção da geografia, neste caso, é mais moral do que política. A evangelização das almas exige também a depuração do espaço, descrito como deserto inculto, diabólico. A fronteira assim construída nestas narrativas é cultural e simbólica.

Os estudos missioneiros, de maneira geral, tem dado mais destaque às fronteiras políticas. A historiografia missioneira dedicada ao estudo das missões guaraníticas como parte da estratégia espanhola nos seus domínios coloniais consagrou, não sem razão, a tese de que as missões foram concebidas como instituições de fronteira destinadas a pacificar e proteger os frágeis limites coloniais de Espanha.<sup>332</sup> Essa estratégia, de acordo com a historiografia, foi um fenômeno universal nas frentes de expansão espanhola na América ao longo do século XVII, afinada com o “espírito de colonização pacífica defendida pela coroa, para povoar e, ao mesmo tempo, proteger os territórios ainda não explorados.”<sup>333</sup> A ocupação dos territórios criou uma extensa franja territorial marginal, distante dos grandes centros de poder político e econômico coloniais, “donde era necesario asentar la soberanía y controlar a la población indígena, para dar una señal dinámica de la efectiva colonización y de la vigencia de las instituciones españolas, transplantadas en la área, así como también,

---

<sup>332</sup> Ver KERN, Arno. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, pp. 83-124.

<sup>333</sup> Idem. p.151.

del compromiso adquirido por los reyes de España y Portugal de atender a la evangelización y cristianización de los indígenas.”<sup>334</sup>

A idéia de fronteira, que vai se delineando no século XVII na bacia do Prata, aparece com um duplo significado: limite e confim. Como limite, indica vagamente os marcos físicos, geográficos que separam os domínios territoriais dos Impérios Ibéricos na América. Como confins, a fronteira representa as distantes regiões coloniais ainda não conquistadas. Os vales dos rios Paraná e Uruguai, para onde as missões foram direcionadas, e onde as frentes de expansão espanhola e portuguesa se chocaram, apresentam estas duas características. Na lógica da geopolítica colonial, estes espaços designavam as extremidades “selvagens” dos domínios coloniais que, por não estarem submetidos às instituições espanholas, estavam sob permanente ameaça de uma invasão inimiga. Fronteira, neste contexto, é o front, “resultado precário e passageiro das lutas engendradas pelas pulsões expansionistas”<sup>335</sup> entre os impérios coloniais, que fixavam limites geográficos para demarcar seus domínios. E muito mais do que limites estáticos dados pela geografia, essas fronteiras políticas se deslocavam constantemente em decorrência de movimentos resultantes das frentes de expansão que, de ambos os lados, pressionavam a frágil costura das linhas divisórias. Decorre dessa vulnerabilidade, a necessidade de “guarnição militar de defesa” dessas áreas fronteiriças.<sup>336</sup> E esse papel estratégico de defesa militar coube as missões jesuíticas, localizadas na fronteira oriental dos domínios espanhóis. O vai e vem dessas fronteiras, que vai desenhando provisoriamente os limites, é capturado na linguagem diplomática dos Estados Centralizados, e fixado em Tratados que, baseados numa nova ciência, recortam o espaço a distância, abstratamente, impondo limites precisos.

Estes estudos sobre a localização fronteiriça das missões e a geopolítica colonial são fundamentais para entender as estratégias de defesa territorial e a pacificação dos grupos indígenas hostis ao avanço espanhol. São igualmente importantes para o entendimento do papel atribuído às missões jesuíticas pela coroa de Espanha. Observa-se, no entanto, que

---

<sup>334</sup> BRAVO, Guillermo. **Entre la paz y la guerra: estrategias misioneras jesuíticas en el reino de Chile (1593-1767)**. Avances de investigación. N°6. Santiago. N° inscripción 142.432. Disponível em [http://www.umce.cl/~investi/avance\\_g\\_bravo\\_2.html](http://www.umce.cl/~investi/avance_g_bravo_2.html)

<sup>335</sup> LEENHERD, Jacques. Fronteiras, fronteiras culturais e globalização. In MARTINS, Maria Helena. **Fronteiras culturais**. Porto Alegre: Ateliê Editorial, 2002, p. 27.

<sup>336</sup> KERN, Arno. Op.cit. Capítulo 4.

este sentido conferido à fronteira na gramática colonial, e perseguido pela historiografia, diz respeito apenas a um ponto de vista europeu.<sup>337</sup> Os territórios povoados pelos guaranis não pacificados são os limites e confins dos marcos coloniais na perspectiva da expansão européia e dos seus domínios no Novo Mundo. Esta noção de fronteira foi fundada na territorialidade, nos marcos geográficos limítrofes e nos acordos políticos que riscaram a superfície destes territórios para estabelecer os limites. Fronteira então é a fixação de um espaço, a delimitação de um território, de um Estado Nação em relação a um outro. Isso “pressupõe delimitações territoriais nítidas, precisas, lugares donde comienza y termina el país, donde una población se diferencia de los otros, y controla lo que entra y sale de su dominio.”<sup>338</sup>

Tentando ampliar o conceito de fronteira e explorar a sua polissemia, alguns autores sugerem a fronteira não apenas como algo que divide e segrega, mas também, em alguns casos, como um espaço permeável, fluído, marcado pela interculturalidade. É possível então pensar a fronteira para além dessas representações polarizantes calçadas exclusivamente na territorialidade.<sup>339</sup> Sem desconsiderar as fronteiras políticas, proponho pensar as fronteiras culturais, definidas a partir das vivências dos sujeitos e dos arranjos culturais. Trata-se de uma visão menos técnico-abstrata e eurocêntrica de fronteira, e mais próxima da idéia de zona de contato. Não apenas como um marco divisório, uma linha que separa, um limite, mas também como um espaço de fusões, de trocas culturais. As missões guaraníicas constituem um desses espaços fronteiriços de encontros coloniais. Durante mais de 150 anos guaranis e jesuítas conviveram nas distantes e herméticas florestas do Paraguai e ali trocaram bens culturais e refizeram suas práticas. A situação fronteiriça, tanto física quanto simbólica, em que se deu o encontro, marcou profundamente a experiência missioneira e o caráter das instituições ali construídas. Como lugar de trocas culturais, as missões foram marcadas pela interpenetração religiosa, lingüística e política. Se considerarmos o efeito do “enlace de culturas”, nos termos de Renato Ortiz, o guarani

---

<sup>337</sup> Não quero com isso dizer que as abordagens centradas nas fronteiras políticas estejam equivocadas. O interesse e as perguntas que motivavam e motivam os pesquisadores são outras. A noção de fronteira cultural, no meu entendimento, não vem para substituir o conceito de fronteira política. Vem ampliar as possibilidades do estudo das fronteiras incorporando os aspectos culturais.

<sup>338</sup> CANCLINI, Nestor Garcia. De que lado estás? Metáforas de la frontera de México-Estados Unidos. In GRIMSON, Alejandro. Op. cit. p. 139.

<sup>339</sup> Embora privilegie as fronteiras políticas no seu estudo clássico sobre as Missões, Arno Kern sugeriu que a fronteira não se resume à geografia. “A fronteira é mais do que um fato físico, ou natural. Ela o é também político, ou mesmo psicológico, ou cultural”. KERN, Arno. Op. cit. p. 157.

reduzido é a síntese missioneira, é o produto do cruzamento dos valores cristãos trazidos pelos padres com o modo de ser guarani, num contexto colonial.

A conquista territorial pelo avanço do colonialismo deixou os guaranis e outras etnias locais à margem do mundo colonial. Mas a situação de margem é ambivalente. É feita de deslocamentos espaciais e semióticos. O que está na margem está ao mesmo tempo dentro e fora. Está na margem do mundo, mas dentro dele. Está dentro dos domínios territoriais, mas fora do mundo social. E a expansão da fronteira colonial sobre os espaços habitados por esses povos (re)corta e redefine a margem a cada gesto, a cada movimento das forças coloniais. Mas quanto mais a fronteira do mundo social se aproxima da margem maior é a distância que se impõe. A proximidade física exacerba a diferença e faz crescer as distâncias sociais e culturais.

O espaço das missões é o espaço da fronteira, da margem. É um espaço culturalmente híbrido, nem europeu nem indígena, tecido de conflitos, negociações e improvisações culturais. A transposição oceânica aproximou as fronteiras culturais entre o Velho e o Novo Mundo e forjou um espaço intermediário. A conquista seguida da colonização da América fundiu horizontes culturais desconhecidos e criou uma fronteira comum, dinâmica, embora desigualmente compartilhada. Vivendo nas fronteiras entre o universo colonial e o indígena, no limiar entre duas culturas, os missionários lançaram pontes entre os dois mundos. Transitando entre o mundo indígena e o espanhol, estabeleceram o diálogo e a ligação entre eles. Tornaram-se mediadores culturais entre as práticas indígenas e os códigos e saberes europeus. Deste ponto de vista, os missionários são “homens-fronteira”, pois se deslocam até os limites do seu mundo, constituindo-se, eles próprios, em “marcos de fronteira”. Num movimento pendulário, estão dos dois lados da fronteira, ao mesmo tempo dentro e fora, eles entre os dois lados. E é neste movimento pendulário que se dá a tradução.

As narrativas epistolares foram construídas na fronteira entre o mundo cristão e o mundo indígena, num entre-lugares entre a oralidade e a escrita. Neste espaço fronteiro, ao mesmo tempo físico e simbólico, os jesuítas se deparam com uma diferença cultural e lingüística, e com uma cosmologia inteiramente nova, que dificultavam a comunicação. Isto exigiu dos padres um esforço hermenêutico de decodificação do universo indígena para criação de um horizonte de entendimento que possibilitasse um chão semântico e



lingüístico para assentar os fundamentos da evangelização. A circulação dos relatos das experiências em diversas partes do mundo foi fundamental na construção de uma heterologia missionária. A transversalidade das experiências e o registro de diferentes sistemas culturais permitiram o cruzamento e a comparação das informações. Produziu-se assim um conhecimento geral, e compartilhado, sobre a evangelização que muito auxiliava no trato da alteridade. Os missionários que chegaram ao Paraguai nas primeiras décadas do século XVII contavam com um conhecimento acumulado sobre a Índia, a China, o Brasil e outras partes da América. As experiências anteriores impunham-se como modelos para o exercício antropológico do apostolado.

## Parte II

### A Margem Cristã.

Partindo da idéia de que uma ponte liga duas margens, ou comunica dois registros territoriais antes separados, iniciemos pela margem ocidental, cristã e jesuítica. O esforço aqui é no sentido de entender o universo, ou a margem, de onde partiu Roque González para exercer o apostolado entre os indígenas do Paraguai, Paraná e Uruguai. Embora Roque tenha nascido em Assunção e convivido desde criança com índios e mestiços, ele exercia o apostolado como um jesuíta, integrado ao projeto colonial espanhol.

Cumprindo as normas gerais da Companhia dispostas nas *Constituições* e fieis ao voto de obediência ao papa, os jesuítas se lançaram no mundo em meados do século XVI. O projeto jesuítico era universal - levar a fé em Cristo para todas as partes do globo - e é sob a ótica dessa universalidade que ele deve ser entendido. Mas na medida em que foi alcançando outras margens, e nelas foram encontrando diferentes culturas com diferentes graus de complexidade, o projeto foi se particularizando e se desenvolvendo em função das especificidades encontradas. Em cada lugar ele apresentou características diferentes, desenvolveu estratégias distintas de aproximação e evangelização. Estas múltiplas faces – que no fundo são deslocamentos sob um mesmo eixo - traduzem a flexibilidade e a capacidade de adaptação dos jesuítas diante dos desafios que sua missão lhes impunha.

Uma visão mais geral do modo de proceder dos jesuítas no mundo permite apreender e realçar as particularidades do projeto jesuítico em cada região, e observar as adaptações das normas gerais às peculiaridades culturais. Neste caso, a comparação do modo de atuação da Companhia na China, na Índia e na América, por exemplo, nos esclarecem sobre os pontos em comum, mas, sobretudo, nos possibilita enxergar com maior nitidez as diferenças, aquilo que singularizou a ação missionária em diferentes partes do mundo. Nas missões do Paraguai o projeto jesuítico assumiu feições peculiares, se comparadas com outras partes. O enfrentamento dos padres contra a exploração colonial expressa pela *encomienda*, a conversão dos indígenas por meio das reduções e o enfrentamento com os bandeirantes, foram características distintas da obra missionária da Companhia do Paraguai. Proponho observar o projeto jesuítico de numa perspectiva global

e transversal, que procura relacionar as experiências de conversão e os diálogos interculturais em diferentes lugares, percorrendo as dificuldades e soluções apostólicas encontradas pelos missionários - Francisco Xavier, José de Anchieta, Roque González – e as trocas de experiências pela circulação epistolar.

## *A Árvore Inaciana ou o nosso modo de proceder.*

Sinais da influência e da presença da Companhia de Jesus são encontrados em todos os cantos: no Ocidente, no Oriente e na Lua.<sup>340</sup> O rastro missionário deixado pelos jesuítas, espalhados pelo mundo desde meados do século XVI, vai do Japão de Francisco Xavier ao Canadá de René Ménard, da Amazônia de Luís de Figueira ao Tibete do lendário Antônio de Andrade. Os mais remotos rincões, as mais exuberantes civilizações, as florestas mais herméticas, foram vasculhadas, palmilhadas e descritas por ardorosos missionários investidos de missão apostólica. A *árvore inaciana* plantada no centro da Europa estendia seus ramos pelo mundo, distribuindo *os membros da Companhia pela vinha de Cristo*, como determinava o quarto voto de obediência ao Papa.<sup>341</sup> A Companhia, anunciavam as Constituições, *não foi feita para um lugar determinado, mas para ser dispersa pelas diversas regiões e países do mundo*. E se não encontrassem num sítio o fruto espiritual desejado, *passariam a outro, e outro, procurando sempre a maior glória de Deus Nosso Senhor e o maior bem das almas*.<sup>342</sup>

---

<sup>340</sup> Os jesuítas não se destacaram apenas no campo apostólico e religioso. Deixaram contribuições importantes nas ciências, na biologia, na matemática, na política e na astronomia. 35 crateras da Lua levam os nomes de cientistas da Companhia de Jesus. Ver WRIGHT, Jonathan. Op. cit. pp. 16-17. O autor faz um amplo balanço das atividades dos jesuítas pelo mundo e do seu papel de difusores de conhecimentos científicos, astronômicos, geográficos e botânicos em todos os continentes.

<sup>341</sup> *Árvore inaciana* foi a expressão utilizada pelo jesuíta Athanasius Kircher, em 1640, para designar, a partir de um centro europeu, as províncias jesuíticas espalhadas pelo mundo. Ver WRIGHT, Jonathan. Op. cit. p. 73. O voto de obediência ao Papa é um voto especial que, além dos três votos de pobreza, castidade e obediência, expressa a total fidelidade da Companhia ao Sumo Pontífice. Nas Fórmulas do Instituto, de 1540, o voto aparece nos seguintes termos: *Saibam todos os membros da Companhia e meditem todos os dias, não só nos princípios da sua profissão mas enquanto viverem, que toda esta Companhia, e cada um em particular, combate por Deus sob a fiel obediência ao Santíssimo Senhor nosso, o Papa, e aos outros Romanos Pontífices, seus sucessores. Apesar de o Evangelho nos ensinar, e sabermos pela nossa fé ortodoxa e firmemente confessarmos que todos os fiéis cristãos estão sujeitos ao Romano Pontífice, como Cabeça e Vigário de Jesus Cristo, nós, contudo, par maior humildade da nossa Companhia e perfeita mortificação de cada um e abnegação das nossas vontades, julgamos da maior importância que cada um de nós, além desse vínculo comum, se ligue por um voto especial, de tal forma que nos obriguemos a seguir tudo aquilo que o atual e os outros Romanos Pontífices ao tempo existentes mandarem, para proveito das almas e propagação d fé. E assim fiquemos obrigados, quando estiver na nossa mão a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos enviem para entre os turcos ou outros infiéis, que habitam mesmo que seja nas regiões que chamam Índias, quer para entre hereges ou cismáticas, quer ainda para junto de quaisquer fieis*. Nas Constituições, reafirmando a Fórmula do Instituto, o quarto voto é confirmado na sétima parte como dever absoluto de todo jesuíta. **Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares**. Op. cit. pp. 31- 32 e 175-178.

<sup>342</sup> Idem. pp. 175-176.

Abandonando o ideal de isolamento e clausura que caracterizou as ordens religiosas medievais, os jesuítas lançaram-se ao apostolado no mundo e se colocaram inteiramente a disposição do Sumo Pontífice para serem enviados para qualquer parte. Ao abraçar o mundo, a *vinha de Cristo*, para semear nele a fé, a Companhia refundou o ideal apostólico há séculos adormecido no interior da cristandade. O século XVI anunciava uma situação inédita para o mundo cristão, e os jesuítas, inflamados pelo desejo de conversão dos povos gentios, revelavam uma espiritualidade modelada aos novos tempos.

A Companhia foi fundada no momento em que a Europa encontrava-se estupefata com os descobrimentos marítimos. As viagens às terras recém descobertas inundavam o mundo cristão com relatos surpreendentes que alimentavam o imaginário dos europeus sobre a existência de culturas exóticas, povos desconhecidos vivendo em geografias estranhas, a margem do cristianismo, com religiões diferentes, línguas incompreensíveis e costumes inimagináveis como o canibalismo e os sacrifícios humanos. A Companhia assumiria um papel missionário decisivo para a incorporação desta outra parte da humanidade à cristandade, ainda que esta incorporação tenha sido realizada por meio da escravidão, da *encomienda*, dos batismos forçados e da conversão feita à sombra da espada.

A distribuição *dos membros da Companhia pela vinha de Cristo* seguiu os rastros das conquistas militares e dos navios mercantes. Para alcançar as terras longínquas do império colonial ibérico, os jesuítas viajavam a bordo das naus da Carreira das Índias e dos galeões espanhóis que faziam a ponte Europa – África – Ásia - América. Nestas viagens ao desconhecido, os padres dependiam da escolta e da proteção militar e política dos governadores, vice-reis e do patrocínio real. Foi D. João III que abriu as portas do Oriente para a Companhia de Jesus. Interessado em evangelizar vinte mil paravas, que se dedicavam a pesca no Cabo de Camorin, ao sul da Índia, o rei solicitou ao papa missionários jesuítas para cumprir a tarefa. As necessidades do rei, prontamente atendidas pelo papa, afinavam com os interesses da Companhia de Jesus. Foi assim que Francisco Xavier, em 1541, navegou à Índia na companhia do governador geral Martin Afonso de Souza.<sup>343</sup> No Brasil, os primeiros jesuítas chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega chegaram em 1549 a bordo da esquadra do primeiro governador Tomé de Souza. D João

---

<sup>343</sup> CARDOSO, Armando S.J. **Cartas e escritos de São Francisco Xavier**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1996, pp. 10-11.

III, que segundo Loyola era muito leal ao papa Paulo III, pretendia reformar o sistema colonial, instituindo um governo geral. Nóbrega e seus companheiros faziam parte desta reforma, e vinham com a missão de converter as gentes da terra. Começava assim a escalada missionária global da Companhia.

O modo de atuação dos jesuítas em terras desconhecidas dependeu de duas variáveis: o grau de complexidade e organização sócio-político das culturas com as quais interagem e o maior ou menor poder que as monarquias ibéricas tinham de impor suas formas de domínio político e colonial sobre estas sociedades. Em determinados lugares, como na América, os missionários se depararam simultaneamente com culturas complexas, hierarquizadas e com culturas mais frágeis na sua organização social e política. Nos dois casos, a conquista espanhola e portuguesa impôs-se e submeteu as populações locais a um duro controle político e colonial. Nestes casos, a dominação política e territorial facilitava a atuação dos missionários oferecendo-lhes uma estrutura de apoio e uma sólida retaguarda. O poder colonial, em algumas situações, impunha-se com tamanha virulência e brutalidade, impondo o cristianismo por meio de decretos e políticas de coação, que não restava alternativa aos povos locais senão correr para os missionários em busca do batismo. O relato franco do padre provincial Antonio de Quadros, de 1561, de Goa, é revelador desta relação entre a forte presença portuguesa e a atividade missionária:

Outros vêm porque Nosso Senhor os traz, sem ninguém para persuadi-los; outros porque convencidos por seus parentes recém-convertidos, alguns tendo trazido trezentos, outros uma centena e outros menos, cada um da melhor maneira que pode; outros, e esses são os menos numerosos, vêm porque constrangidos pelas leis que promulgou Vossa Majestade nestas terras, nas quais os templos hindus estão proibidos e banidas as cerimônias hindus, e por isso foram essas pessoas encontradas culpadas e aprisionadas; e depois de terem estado na prisão, por medo do castigo, pedem o santo batismo.<sup>344</sup>

Se por um lado as ligações da Companhia com os agentes coloniais, mal vistos pelas populações locais, facilitavam a ação dos missionários, por outro, criava embaraços e enormes dificuldades para os padres conquistarem a confiança destas populações. Na Província do Paraguai, em diversas ocasiões, os jesuítas foram chamados pelos caciques

---

<sup>344</sup> Apud RICUPERO, Rubens. **Os jesuítas no processo de globalização do mundo moderno**. Conferência Inaugural do Seminário Internacional A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia (FAJE) – Belo Horizonte, 25 de setembro de 2006.

indígenas de espiões dos espanhóis. Roque González, nas suas primeiras incursões no rio Paraná, deparou-se com a desconfiança dos caciques e só depois de muito trabalho dissipou as *imaginaciones que tenían de que éramos espías de los españoles (...)*.<sup>345</sup> Os conflitos dos conquistadores espanhóis com os indígenas criaram um clima de hostilidades mutuas que dificultaria a entrada dos padres em terras indígenas.

As tramas da expansão da fé com a empresa colonial não passaram despercebidas por Antonio Vieira.<sup>346</sup> Nas palavras do padre, o comércio abria as *portas* para os missionários, facilitava-lhes o acesso às terras e povos distantes. A fé, por sua vez, abria as *portas* do céu aos povos ignorantes das coisas de Deus. Fé e comércio se entrelaçavam num jogo ambíguo de salvação, conversão e interesses coloniais:

(...) sei que não é cousa nova em Deus, quando quer passar a religião de um reino a outros, meter neles a Fé às costas do interesse (...) E em quantas províncias achou o Evangelho fechadas as portas e, depois que o comércio bateu a elas, as teve abertas e francas ? Se não houvesse mercadores que fossem buscar a umas e outras Índias os tesouros da terra, quem havia de passar lá os pregadores que levam os do Céu ? Os pregadores levam o Evangelho, e o comércio leva os pregadores.<sup>347</sup>

Esta relação tão íntima da *fé* com o *comércio* podia por em risco os trabalhos apostólicos. A péssima reputação e a truculência dos comerciantes e funcionários da coroa comprometiam as mensagens de salvação trazidas pelos padres. Afinal, os agentes coloniais opressores e corruptos também eram cristãos. Os jesuítas se beneficiaram, mas também amarguraram e muitas vezes se desonraram da relação de cooperação que, *ad majorem Dei gloriam*, estabeleceram com César. Parece mesmo ter sido uma aproximação calculada para, no tempo certo, dar a Deus o que era devido. Seja como for, a associação com os príncipes nunca pareceu indigna aos olhos dos fundadores da Companhia. Os padres foram conselheiros e pedagogos de reis, freqüentaram as altas esferas do poder político, estiveram envolvidos em intrigas palacianas. Todavia, a associação entre a Companhia e as coroas

---

<sup>345</sup> Carta anua Del P. Roque sobre la Misión de Itapua, 1618. In **Roque González de Santa Cruz, S.J. a luz de documentación inédita**. Pesquisas. História, n°29, Ano 1994/1996. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.

<sup>346</sup> Apesar de atuarem em momentos e em culturas diferentes, os jesuítas sempre mantiveram uma relação mais ou menos estreita com o poder colonial. Enfatizo estes exemplos dos padres Vieira, padre Roque, padre Xavier, e outros, situados em séculos distintos e em culturas diferentes, justamente para mostrar os graus de dependência e proximidade entre os jesuítas e os agentes coloniais, em função das especificidades locais encontradas. Estas breves considerações comparativas sobre as políticas de evangelização da Companhia tem por finalidade apreender as especificidades da atuação jesuítica na Província do Paraguai.

<sup>347</sup> Apud RICUPERO, Rubens. Op. cit. p. 13.

ibéricas sempre foi tensa, escorregadia, especialmente em relação aos interesses no Oriente e nas Américas, em função das diferenças dos projetos que alimentavam. E quando os interesses da coroa falaram mais alto, como no caso do Paraguai em meados do século XVIII, a Companhia soube que César cobrava o que lhe era devido.

O padre Xavier, evangelizando em Goa, foi tomado de indignação quando se apercebeu que servia de “fiador respeitável” ao empreendimento português de rapinagem na Índia. Numa carta de 1549, endereçada a João III, o núncio apostólico repreende severamente o rei e expõe, neste caso, a incompatibilidade entre a pregação evangélica e a exploração colonial:

A experiência me ensinou que Vossa Alteza não exerce seu poder na Índia unicamente para ali crescer a fé em Cristo, mas também exerce seu poder para assenhorar-se das riquezas temporais da Índia (...) Que Vossa Majestade faça uma conta exata e bastante completa de todos os frutos e de todos os bens temporais que colhe nas Índias mercê de Deus (...) Que Nosso Senhor faça compreender a Vossa Alteza, no íntimo de sua alma, sua santíssima vontade e lhe conceda sua graça e fim de cumpri-la, de modo que Vossa Alteza se regozije disso, na hora da morte, quando V. A. prestar contas a Deus de toda sua vida passada; e essa hora virá mais depressa do que Vossa Alteza pensa. Seus reinos e possessões têm um fim (...) Será coisa inaudita e nunca antes imaginada por Vossa Alteza ver-se deles despossuído.<sup>348</sup>

Sessenta e três anos depois, no Paraguai, encontramos o mesmo tom recriminatório numa carta de Roque González endereçada ao seu irmão, o *Teniente General de la Asunción*, Francisco González de Santa Cruz, sobre a *encomienda*. Ao que tudo indica, Francisco González apontava os jesuítas como responsáveis pela resistência indígena ao trabalho ao qual estavam obrigados. Pressionado, padre Roque reagiu energicamente em defesa dos índios e dos jesuítas:

La gracia de Nuestro Señor sea siempre con Vm., cuya carta recibí, y de ella y de las demás entendí el mucho sentimiento y quejas de ese campo contra los indios y principalmente contra nosotros. Lo cual en parte no se me hizo nuevo, por saber que no es de ayer, sino muy antiguo a esos señores encomenderos y soldados el quejarse, pasando muy adelante en esto, y aun levantando grandes contradicciones contra la Compañía, con mucha honra y gloria de los que las has padecido, por ser por causa tan justa, como volver por los indios, y por la justicia que tenían y tienen de ser libres de la dura esclavitud y servidumbre del servicio personal en que estaban, siendo por ley natural, divina y humana, exentos (...).<sup>349</sup>

<sup>348</sup> Apud LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas**. Porto Alegre: L&PM, 1994, p. 138.

<sup>349</sup> Carta de Roque González a Francisco González de Santa Cruz, de 1614. In: BLANCO, José María. Op. cit. p.114.



Os dois irmãos situavam-se em lados opostos da estratégia colonial. O Tenente de Assunção representava os interesses espanhóis, dos *encomenderos*, enquanto padre Roque respondia pela Companhia e pelos acordos que possibilitaram a evangelização na Província do Paraguai. A correspondência entre os irmãos González é reveladora do mal estar que, no Paraguai, deriva da simbiose entre a cruz e a espada.

No Oriente, especialmente no Japão e na China, a situação era muito diferente. As sociedades encontradas pelos europeus eram altamente desenvolvidas e cultivavam tradições muito antigas. As elites eram letradas e estavam a frente de uma sólida organização política. Além disso, a dominação colonial e os valores ocidentais não conseguiram penetrar nestas sociedades. Os jesuítas viram-se diante do desafio de levar o evangelho sem o auxílio do braço secular. A evangelização nestas culturas dependeu da improvisação, da astúcia e da sensibilidade dos missionários em adaptar métodos de evangelização que não se chocassem contra os costumes, crenças e nem ferissem o orgulho cultural daqueles povos.

No contato com sociedades menos desenvolvidas, e onde o poder colonial se fazia mais presente, os jesuítas em geral não manifestaram interesse pela cultura e religião. Aprenderam a língua e aspectos da religiosidade que facilitariam uma aproximação com o cristianismo e a obra de conversão. De resto, manifestaram um ruidoso desprezo e um juízo severo em relação aos costumes alheios. As estratégias de conversão, nestes casos, tenderam mais para a conquista das almas por meio da pregação do evangelho, num primeiro momento, e logo em seguida pela sujeição, pelo medo e, em alguns casos, pela ridicularização das práticas culturais. A carta de Nóbrega, de 1558, à Miguel de Torres, é exemplar dos métodos de conversão/sujeição empreendidos sob o governo do implacável Mem de Sá:

A lei que lhes hão-de-dar é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher; vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos; tirar-lhes os feiticeiros; mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos e sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem... Parece-me bem o que faz Mem de Sá, e eu e D. Duarte assim lho aconselhamos, porque de outra maneira não se podem doutrinar, nem sujeitar, nem metê-los em ordem.<sup>350</sup>

---

<sup>350</sup> NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil**. Coimbra: 1955, pp. 282-284.

O terceiro governador celebrizou-se pelos intensos combates aos gentios que promoveu na capitania de São Vicente e na Bahia. Os combates, denominados de *pacificação*, resultaram em inúmeros massacres e centenas de aldeias incendiadas.<sup>351</sup> Os métodos contundentes do governador, festejados por Nóbrega, mostram a cumplicidade e a combinação dos interesses da coroa com os dos jesuítas. Foi justamente durante o governo Mem de Sá que a Companhia consolidou sua missão no Brasil. José de Anchieta, em 1584, ao dar *Informações do Brasil*, foi ainda mais explícito ao escrever que:

Na éra de 1557 veiu o terceiro governador Mem de Sá. Este sujeitou quase todo o Brasil, teve guerra com os Índios do Paraguaçu fronteiros da Baía e muito poderosos, em que lhes queimou 160 aldeias, matando muitos e os mais sujeitou. Amansou os de Ilhéus que estavam levantados e tinham destruídas muitas fazendas e posta a capitania em grande aperto (...) Sujeitou à lei de Deus e os fez ajuntar e fazer egrejas e desta maneira foi em grandíssimo aumento a conversão que foi começada em tempo de Duarte da Costa (...)

A conversão destes não cresceu tanto como na Baía, porque nunca tiveram sujeição, que é a principal parte necessária para este negócio, como houve depois na Baía em tempo do governador Mem de Sá.<sup>352</sup>

A relação estreita dos padres com o governador favorecia a evangelização, e os religiosos, ao contrário do padre Xavier e Roque González, não se sentiam incomodados com esta aliança. Para Nóbrega e Anchieta os trabalhos missionários não eram apenas compatíveis, como dependiam do apoio do poder colonial. Cada situação exigia dos missionários um tipo de conduta, e a flexibilidade jesuítica oscilava entre o apoio entusiasmado e a denúncia da truculência das autoridades coloniais.

No Japão e na China, ao contrário da América e da Índia, os jesuítas mostraram-se muito interessados nas particularidades culturais e estudaram a filosofia e a religião dos japoneses e chineses. No contato com estas sociedades mais sólidas, os métodos de evangelização foram bem mais sutis e “respeitosos”. Se Xavier não demonstrou interesse pela cultura indiana, e viu nelas apenas a idolatria e a privação de deus, no Japão sua postura será bem diferente. Desde que soube, pelo seu discípulo japonês Anjiro, notícias do Japão, da civilização daquele povo, das universidades, do espírito de conversação, o jesuíta

---

<sup>351</sup> VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. pp. 47-48.

<sup>352</sup> ANCHIETA, José de. **Informações do Brasil e de suas Capitánias –1584**. In Cartas Jesuíticas 3. Informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, pp. 311-325.

mudou. Abandonou o velho espírito de cruzada contra o infiel por uma missão cultural, como disse Lacouture.<sup>353</sup>

Impressionado pela solidez cultural dos chineses, Matteo Ricci, sucessor de Xavier, usava rabo-de-cavalo, vestia-se como um confucionista e estudava os clássicos de Confúcio para atrair a elite imperial, enquanto no Paraguai o padre Sepp empunhava um chicote como recurso pedagógico para corrigir a inconstância dos guarani. A adaptabilidade jesuítica seguia o bom senso e a observação da organização sócio-cultural das sociedades que pretendiam cristianizar: assim como o uso do chicote não seria recomendável na China, seria inconcebível um jesuíta vestir-se sumariamente como um guarani.

Em todos os lugares em que estiveram, moldaram-se às circunstâncias e as mais diversas tradições culturais com incrível flexibilidade, aprenderam os idiomas locais, incorporaram novas dietas, estudaram os costumes, mas nunca deixaram de ser jesuítas. Fiéis às instruções do fundador da ordem, foram *anunciar o Evangelho a outros povos* adaptando táticas de evangelização em função do desafio e das singularidades que encontravam. Numa carta admirável enviada do Japão em 1582, ao padre Geral da Companhia, o padre Pedro Gómez fez um balanço da sua prática missionária e sugeriu a adoção do modo vida dos japoneses como melhor meio de trazê-lo para o seu lado:

Estou quase com 50 anos e confesso a Vossa Paternidade que tudo estou aprendendo de novo como se estivesse entrando no mundo: estou aprendendo a comer, a beber, a sentar, a deitar, a vestir-me, a calçar os sapatos, a receber e ser recebido; aprendendo as cortesias, o alfabeto, a língua e a vida. Apraza ao Senhor que eu verdadeiramente me torne uma criança pelo seu amor. Ele, que sendo a Sabedoria da terra, por minha causa tornou-se criança que não sabia falar. Segundo entendo, aqueles que vão para o Japão devem igualmente desfazer-se dos costumes e roupas que trazem da Europa e assumirem as roupas e os novos costumes do Japão, de maneira que não tentemos transformar a natureza dos japoneses na nossa mas a nossa na deles, a fim de trazê-los ao nosso espírito e à nossa santa Fé.<sup>354</sup>

O desprendimento do padre Gómez e a disposição para viver como um japonês é notável. No entanto, como já observado, eram enormes as dificuldades para romper as muralhas erguidas pelos japoneses contra a aproximação européia, e os jesuítas, nem sempre bem vindos, não podiam contar com o apoio das potências ibéricas. Diante desta

---

<sup>353</sup> LACOUTURE, Jean. Op. cit. p. 143.

<sup>354</sup> Apud RICUPERO, Rubes. Op. cit. p. 10.

situação de isolamento, a arrogância cultural cede lugar a uma postura mais flexível e a uma tolerância estratégica.

Portanto, toda esta flexibilidade e esforço de aproximação cultural não devem ser confundidos com aceitação ou tolerância religiosa e cultural. No campo apostólico os jesuítas nunca desviaram do sentido da sua missão: converter e transformar o outro. Padre Gómez demonstra uma elasticidade cultural extraordinária, mas não deixa de lembrar que o propósito de tudo isto é *trazê-los ao nosso espírito e a nossa santa Fé*. A adaptação era, de qualquer modo, uma tática de aproximação que visava a aceitação da presença dos jesuítas em outros universos culturais. Como meio a ser empregado na conversão, a adaptação não foi uma invenção jesuítica. Na tradição cristã remonta a são Paulo que a recomendava como método para conduzir o infiel a cristo. A Companhia abraçou a instrução paulina e o espírito prático dos jesuítas a estendeu a limites extremos.<sup>355</sup>

Os jesuítas Henrique Henriques e Roberto Nobilis são exemplos extremados da adaptação proposta por são Paulo e da tolerância da Companhia à violação das suas normas.<sup>356</sup> Evangelizando na Índia, estes jesuítas improvisaram táticas de aproximação e aceitação para facilitar a difusão do cristianismo entre os hindus. Henrique Henriques, na costa da Pescaria, no Malabar, encontrou dificuldades com o sistema de castas local e, com a aprovação dos seus Superiores, promoveu algumas negociações, cedeu aqui e ali, para facilitar a evangelização. Além de separar as igrejas para atender solicitações das diferentes castas, suspendeu o uso de saliva durante os batismos, por ser considerado repulsivo na cultura hindu.

Mas talvez o caso mais curioso seja o do jesuíta romano Roberto Nobili. Para ser aceito na região do Madure, na costa Malabar, Nobili apresentou-se como um nobre romano, sem qualquer vinculação com missionários e portugueses. Criou um personagem para si, desapegado dos prazeres e confortos do mundo e que tinha interesse no estudo da

---

<sup>355</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Jesuítas e inquisidores em Goa**. Lisboa: Roma Editora, 2004, p. 95.

<sup>356</sup> José Eisenberg considera a adaptação das normas reguladoras da Companhia pelos jesuítas espalhados pelo mundo como um diferencial em relação as outras ordens, como os dominicanos, muito presos aos princípios monásticos. Sobretudo nos primeiros tempos ( 1547-1559), em que os princípios reguladores ainda estavam em gestação, os jesuítas em missão pelo mundo se viram obrigados a adaptar normas para regular o funcionamento de suas casas, missões e escolas. Durante este período – anterior a promulgação das Constituições (1558) – as normas vigentes estavam dispostas na Fórmula do Instituto. Muitas das normas reguladoras das atividades dos jesuítas foram produzidas neste momento, pelos próprios padres nas suas atividades, e justificadas aos superiores através do envio periódico de cartas. EISENBERG, José. Op. cit. p. 45-46.

literatura, das línguas sânscrita, telugo e malaiala. Passou a usar uma vestimenta amarela dos *saniassas*, deixou de comer carne e dedicou-se somente aos estudos e orações. Dizia para os brâmanes que em troca da permissão para entrar na região revelaria as verdades do cristianismo.<sup>357</sup> Nobili tinha como inspiração a bem sucedida missão chinesa de Matteo Ricci que conquistara o respeito dos sábios locais vestindo o hábito dos letrados chineses. A inspiração apostólica e a adaptabilidade cultural fundiram-se numa fórmula bem sucedida de evangelização que abriu as portas do mundo para a Companhia, mesmo aquelas mais fortemente guarnecidas contra a investida de estrangeiros. Li Ma-tou – nome chinês de Matteo Ricci – venceu as muralhas e conquistou a confiança dos chineses e sua obra é valorizada até hoje. Em 1982, durante as comemorações do quarto centenário de sua chegada à China, o governo comunista restaurou-lhe a pedra tumular como reconhecimento do seu valor para a cultura chinesa.

Famosos ou não, os jesuítas deixaram seus nomes em cidades, colégios, avenidas, pontes, praças e ruas do mundo. O Largo da Companhia de Jesus em Macau, a Ponte dos Jesuítas no Rio de Janeiro, a cidade de Roque Gonzalez no Rio Grande do Sul, a Rua da Companhia de Jesus em Luanda são alguns exemplos da extensão da obra missionária e do culto à memória jesuítica. Esses homens que fizeram do mundo o seu vinhedo, também inscreveram nele o seu memorial, pois “o mundo, como disse o Superior Jerônimo de Nadal, é a nossa casa.”<sup>358</sup> Apesar das dificuldades com os diferentes climas, perturbados pela fome, atormentados por insetos e víboras, e a morte estar sempre a espreita nos olhos desconfiados de algum pajé, os jesuítas pareciam estar a vontade na África, na Ásia ou na América, como se estivessem realmente em casa. Para muitos missionários nascidos nas colônias, como Roque González, Roma era apenas a referência epistolar, o centro de onde o Superior Geral dirigia a vasta e tentacular instituição.

---

<sup>357</sup> TAVARES, Célia Crsitina da Silva. Op. cit. p. 131.

<sup>358</sup> Jerônimo de Nadal, citado por O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: Editora da UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004, p. 110.

## **A Província Jesuítica do Paraguai: *último rincón del globo*.**

No início do século XVII os religiosos da ordem fundada por Inácio de Loyola chegaram à recém criada Província Jesuítica do Paraguai para dar prosseguimento ao projeto de catequização dos indígenas da bacia do Prata, iniciado no final do século XVI. A *árvore inaciana* alcançava o *último rincón del globo*.<sup>359</sup> As manifestações, ora de apoio ora de repúdio, que os missionários receberam das chefias indígenas guardam uma íntima relação com o modo como os extensos territórios da região platina foram percorridos, mapeados e posteriormente ocupados e subjugados pelos conquistadores espanhóis nas décadas anteriores.

Os territórios que passaram a compor a Província Jesuítica do Paraguai encontravam-se no fim do século XVI e início do XVII afastados dos centros coloniais e ainda eram bastante desconhecidos dos espanhóis. A conquista limitara-se nestas áreas a algumas investidas e a fundação de vilas esparsas, parcamente povoadas, que funcionavam como pontas de lança da conquista e ocupação dos espaços. Ao contrário de outras regiões de exploração colonial como o Peru e a Bolívia, cuja conquista foi consolidada no século XVI, estes vastos territórios foram sendo ocupados tardia e lentamente. Sem atrativos econômicos imediatos e povoados por inúmeras nações indígenas, muitas vezes hostis aos conquistadores, a ocupação foi realizada sem planejamento estratégico e em alguns casos de maneira acidental. Limitou-se a alguns poucos núcleos de povoamento estáveis derivados de fortificações fundadas por conquistadores que, desde a malograda expedição de Juan Diaz de Solís, exploravam a costa leste do atlântico sul e internavam-se no continente pelo rio da Prata em busca da “Sierra de la Plata”. Sobreviventes da expedição de Solís, naufragados na ilha de Santa Catarina em 1516, foram encontrados dez anos depois pela expedição capitaneada por Giovanni Caboto. Um membro da expedição conhecido como Luis Ramírez, numa carta escrita ao seu pai em 1528, descreveu este encontro e os relatos insistentes que ouviram dos naufragos sobre uma “sierra” onde havia

---

<sup>359</sup> Expressão utilizada pelo padre Zurbano para se referir a Província do Paraguai. Transcrevo a frase: *Como nada tiene consistencia en este mundo, mucho menos se puede esperar de este último rincón del globo*. Cartas anuas de 1637 – 639, escritas por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1984. p. 31.

“mucho oro y plata”. Enrique Montes, um dos sobreviventes, foi ao encontro da nau do capitão para contar como havia ficado ali na ilha e:

También la gran riqueza que en aquel río donde mataron a su capitán (...) Y era que si le queríamos seguir, que nos cargaría las naos de oro y plata, porque estaba cierto que entrando por el Río de Solís (Río da Prata) iríamos a dar en un río que llaman Paraná, el qual es muy caudalósísimo y entre dentro en este de Solís (...) Y que entrando por este dicho río arriba no tenía en mucho cargar las naos de oro y plata.<sup>360</sup>

Melchor Ramírez, outro sobrevivente, que disse ter estado no “Río de Solís” como “lengua”, informou que “junto a la dicha sierra había un rey blanco que traía vestidos como nosotros”. Disse também que não havia chegado às ditas “minas”, mas que manteve contatos com “índios comarcanos a la sierra, y que traían en las cabezas unas coronas de plata y unas planchas de oro colgadas de los pescuezos y orejas (...)”<sup>361</sup> Começava ali uma busca persistente pelas ditas serras que mobilizou pelo menos três grandes expedições, milhares de homens e uma exploração de mais de vinte anos pelos rios Paraná, Paraguai e o Chaco. No rastro destas explorações, pontilhadas por batalhas duríssimas contra os grupos indígenas e contra a fome, foram erguidas fortificações de madeira do estuário do Prata ao Paraguai, das quais originaram-se cidades como Assunção e Buenos Aires.

Depois de três meses e meio, impressionados pelos relatos surpreendentes, a armada de Caboto deixou a ilha de Santa Catarina e seguiu em direção ao “Río de Solís”, abandonando o objetivo principal da viagem que lhe fora encomendada pela coroa de Espanha. Na confluência dos rios Carcaraná e Paraná conheceram os índios “quirandíes”, “gente muy ligera, que deram muy buena relación de la sierra y del Rey blanco.”<sup>362</sup> Subindo o Paraná, que conforme os relatos os levariam as “sierras” riquíssimas, alcançaram a terra dos guarani. A carta de Luís Ramírez é o primeiro relato do Novo Mundo sobre este

---

<sup>360</sup> **Carta de Luís Ramírez a su padre desde el Brasil (1528)**. Edición, Introducción y notas de Juan Francisco Maura. Col. Textos de la revista Lemir. 2007, p. 45. Edición eletrônica: [HTTP://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf](http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf)

<sup>361</sup> Idem. p. 46

<sup>362</sup> Segundo Ramírez, Caboto ouviu dos quirandíes histórias sobre uma geração de homens disformes “con quien ell os contratan, que de la rodill a abajo que tienen los pies de avestruz. Y también dijeron de otras generaciones extrañas a nuestra natura, lo cual yo por parecer cosa de fabula, no lo escribo. Estos nos dijeron que de la otra parte de la sierra confinaba la mar, y según decían, crecía y menguaba mucho y muy súbito. Y según la relación que dan, el señor capitán general piensa que es la Mar del Sur; y a ser así no menos tiene este descubrimiento que el de la Sierra de la Plata, por el gran servicio que Su Majestad en ello recibirá”. Idem. p. 50.

grupo. Na ilha de Santa Catarina Ramírez já ouvira dos náufragos um relato sobre estes índios, que teriam matado seus companheiros quando retornavam carregados de metal de uma jornada a pé das “sierras”. A expedição de Caboto manteve boas relações com os guarani. Atento aos indícios de “oro y plata”, o cronista deixou uma breve relação desta nação guerreira:

Aqui con nosotros está outra generación que son nuestros amigos, los cuales se llaman guarenís y por outro nonbre chandris. Estos andan derramados por esta tierra y por otras muchas, como corsários, a causa de ser enemigos de todas estas otras naciones y de otras muchas que adelante diré. Son gente muy traidora, todo lo que hacen es con traición. Estos señorean gran parte de esta Índia y confinan con los que habitan em la sierra. Estos traen mucho metal de oro y plata en muchas planchas y orejeras y en achas, con que cortan la montaña para senbrar. Estos comen carne humana.<sup>363</sup>

Caboto retornou à Espanha sem encontrar a “Sierra de la Plata”. A certa altura do rio Paraguay foi forçado por um ataque dos “chandules” contra alguns de seus homens a retornar ao Rio da Prata. Julgou estar próximo da “sierra” cerca de “vinte léguas”, segundo Ramírez. Enviou o tenente Hernando Calderón à Espanha para dar conta ao rei da viagem e da “gran riqueza de la tierra”. Hernando levou “muy buenas mostras de oro y plata desta tierra”, e só não levou mais porque “el señor capitán general no quiso rescatar por no dar a entender a los índios que teníamos codicia de su metal”.<sup>364</sup> A viagem de Caboto fracassou por não alcançar a Especiaria do Pacífico, mas confirmou os murmúrios sobre a “sierra de la plata” enviando à Espanha sinais inequívocos de sua existência. Navegando pelo Paraguai acima, a expedição confirmou também o Paraguai como terra de passagem para se chegar aos esplêndidos domínios do “Rey blanco”. Outras expedições cruzariam estas terras perseguindo o sonho de Caboto.

Em 1535 uma poderosa armada chefiada por Pedro Mendoza, e financiada em parte por banqueiros alemães, partiu da Espanha com 14 navios no rastro da armada de Caboto. Investido do título de “adelantado”, e acompanhado por um grande número de soldados e nobres, Mendoza chegou ao Rio da Prata em 1536. O soldado e cronista Ulrico Schmidl, que vinha na armada, narrou em prosa despreziosa e franca as desventuras e os sucessos do empreendimento.

---

<sup>363</sup> Idem. p. 51.

<sup>364</sup> Idem. p. 61.



Em 1537 o capitão Juan de Salazar de Espinoza, seguindo as recomendações do adelantado Pedro Mendoza, fundou o forte de Nuestra Señora del Asunción, que não era mais do que uma casa forte de madeira construída para abrigar as armas e os mantimentos da tropa. Fundada como base de apoio para a descoberta das ditas “serras”, Assunção não passava de um lugar de passagem. Até 1547 os esforços dos conquistadores ali sediados estavam voltados para a busca da “sierra de la plata”. A grande expedição que partiu neste ano do porto de San Fernando sob o comando de Domingo Irala descobriu que a tão desejada “Sierra” já estava sob domínio de outros espanhóis vindos do Peru. Irala retornou ao Paraguai e ali se estabeleceu definitivamente.

Desfeitas as ilusões sobre a “Sierra de la Plata” e do “Rei Blanco”, Assunção deixou de ser apenas uma base militar transitória. Os conquistadores decidiram estabelecer-se permanentemente na cidade, que se tornou a base para a ocupação da região platina e um centro irradiador para a fundação de outros povoados. Dali partiram diversas expedições de conquista chefiadas por terra-tenentes de Irala, quase todos mestiços nascidos em Assunção, resultando nas fundações de Santa Fé (1573), Córdoba (1573) e Corrientes (1588), Ciudad Real (1557) e Villa Rica (1577-1589) no Guairá e Buenos Aires, na sua segunda fundação (1580). No entanto, a fundação destes poucos núcleos de povoamento, pobres e distantes entre si, se mostraram insuficientes para uma efetiva ocupação territorial. As enormes dimensões territoriais, as grandes distâncias, os freqüentes ataques dos guarani e dos guaicura e a ausência de riquezas minerais que justificassem a implantação de uma estrutura administrativa emperravam o projeto colonial. Os esforços de ocupação ficaram por conta da iniciativa particular desta geração de conquistadores que chegou com Pedro Mendoza, e depois com Cabeza de Vaca. Entregues à própria sorte, em terras distantes, longe do mar e sem alimentos, os espanhóis tiveram nos guarani aliados indispensáveis à sua sobrevivência.

Não foram mais de trezentos espanhóis, quase todos do sexo masculino, que se estabeleceram na região. A união poligâmica com as índias, entregues pelos caciques em sinal de aliança ou tomadas à força nas guerras, deu origem a uma numerosa população mestiça. A poligamia e os filhos mestiços dos espanhóis que se esparramaram pelo Prata fundando outras cidades valeram a Assunção, segundo testemunhos europeus

contemporâneos, as denominação de “madre de cidades” e “paraíso de mahoma”.<sup>365</sup> No final do século XVI, de acordo com Loius Necker, quase não havia mais espanhóis puros no Paraguai. O informe/testemunho de um jesuíta anônimo, datado de 1620, sobre as cidades do Paraguai e do Guairá, nos dá bem uma idéia dessa mestiçagem:

A fundação da cidade foi mais por via de cunhadagem do que por conquista, porque navegando os espanhóis pelo Rio Paraguai acima, que é muito caudaloso, os índios que povoavam este posto lhes perguntavam quem eram, donde vinham, aonde iam e o que buscavam; disseram-lho; os índios responderam que não passassem adiante, porque lhes pareciam boa gente, e assim lhes dariam suas filhas e parentes. Aos espanhóis pareceu bem esta notícia; receberam as filhas dos índios, e cada espanhol tinha boa quantidade; donde se seguiu que em breve tempo tiveram tão grande quantidade de filhos mestiços, que puderam com pouca ajuda de gente de fora povoar todas as cidades que agora têm e também as de governança do Rio da Prata (...); como estavam no Paraíso de Mahoma, se governaram a seu modo.<sup>366</sup>

A imagem de um paraíso de Maomé, onde os homens, soltos às suas próprias regras, possuíam várias mulheres e mantinham com elas relações ilegítimas, é a antítese de uma sociedade cristã, assentada no matrimônio e na monogamia. Uma relação de 1556 reforça o informe do jesuíta anônimo:

Era costume dos índios da terra servir aos cristãos e dar-lhes suas filhas ou irmãs, e vir as suas casas por via de parentesco e amizade, e assim, eram servidos os cristãos, por que tinham estes muitos filhos entre a gente natural daquela terra, e por esta causa vinham os índios servir em casa de parentes e sobrinhos.<sup>367</sup>

Ruy Diaz de Guzmán, mestiço nascido em Assunção, filho do conquistador Alonso Riquelme de Guzmán, da armada de Cabeza de Vaca, com a nobre mestiça Úrsula de Irala, filha de Domingo Irala com a índia Leonor<sup>368</sup>, também deixou um vivo testemunho dessa

---

<sup>365</sup> NECKER, Louis. **Índios Guaranis y chamanes franciscanos**: Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800). Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 7. 1990, pp. 31-33.

<sup>366</sup> Citado por VELÁZQUEZ, Rafael E. O Paraguai em que nasceu Roque González. In: DUARTE, A.N. Acha, STORNI, H., MELIÁ, B., e outros. **Padre Roque González**: atualidade de um evangelizador. São Paulo: Edições Loyola, 1978, p. 10.

<sup>367</sup> Relación de Diego Téllez de Escobar as Rey, em: Blas Garay, “Colección de documentos relativos a la historia de America y particularmente a la historia del Paraguay, I, Assunção, 1899, 260/272. Apud, VELÁZQUEZ, Rafael E. Op. cit. p. 11.

<sup>368</sup> O casamento de Riquelme e Úrsula, por imposição de Irala, foi celebrado em 1552, para dirimir os conflitos entre os grupos rivais de Asunción. Ver QUEVEDO, Roberto. **Tres estudios sobre Ruy Diaz de Guzmán y su obra**. Sobre a participação de Alonso Riquelme na conquista pode-se consultar a crônica de Ulrico Schimdl. SCHMIDL, Ulrico. **Derrotero y viaje al Rio de Plata y Paraguay**. Disponível na Biblioteca

sociedade mestiça. No seu relato sobre a conquista do Rio da Prata, registrou a oferta de mulheres pelos caciques e o hábito dos espanhóis de chamar aos índios de suas “encomiendas” de “tobayá”:

Y así voluntariamente los caciques le ofrecieron a él y a los demás capitanes sus hijas y hermanas, para que les sirviesen, estimando por esto médio tener en ellos dependência y afinidad, llamándolos a todos cuñados, de onde há quedado hasta ahora el estilo de llamar a los índios de su encomienda con el nombre de Tobayá, que quiere decir cuñado.<sup>369</sup>

A mestiçagem, como ponte entre espanhóis e indígenas, e as diversas modalidades de parentesco e amizade que engendrou, facilitou a permanência e a expansão espanhola na região. As relações de parentesco os aproximavam e os integravam biológica e economicamente. Resultava daí um sistema de prestação de serviços no qual as índias e os seus parentes, tornados “cuñados y sobrinos” dos conquistadores, eram convertidos em braços para a produção agrícola.<sup>370</sup> No entanto, a mestiçagem não pode ser vista como um fator de alívio das tensões entre os dois mundos. A ênfase por vezes exagerada nos efeitos da mestiçagem, ou na pretendida aliança hispano-guarani, durante muito tempo, alerta Necker, teve o seu efeito correlato de ignorar “la resistencia Guarani a la colonización y dominación española”.<sup>371</sup> As alianças com os guarani, sempre provisórias, e os numerosos filhos dos espanhóis com as índias, não neutralizaram ou abrandaram os conflitos entre índios e espanhóis. As alianças militares, os laços de parentescos, nada disso impediram que Domingos Irala, ele próprio pai de duas filhas mestiças, instituisse a “encomienda”. Até 1556, ano em que a “encomienda” foi formalmente implantada, o uso da mão-de-obra indígena apoiava-se nos laços de parentesco, ou “cuñadazgo”. O trabalho prestado não era

---

Virtual del Paraguay. Ver também BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo 2**. São Paulo: EDUSP, 2006, pp. 525-534.

<sup>369</sup> GUZMÁN, Ruy Diaz de. **Anales del Descubrimiento, Población del Rio de la Plata**. Buenos Aires: Casavalle Editor, 1612. Libro I, p. 190. Versão digital, disponível na Biblioteca Virtual del Paraguay.

<sup>370</sup> Ver SANTOS, Maria Cristina dos. **Aspectos de la resistencia Guarani: los Proyectos de integración en el Virreinato del Rio de la Plata. (1768-1808)**. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Tese de Doutorado, 1993, pp. 81-82.

<sup>371</sup> NECKER, Louis. Op. Cit. p. 33. Maria Cristina dos Santos também chamou a atenção para a ênfase exagerada e problemática da “aliança hispano-guarani” e da instituição do “cuñadazgo”, como relações fundamentais da sociedade colonial do Rio da Prata. Ver SANTOS, Maria Cristina dos. Clastres e Susnik: uma tradução do “guarani e papel”. In: GADELHA, Regina A. F. (Ed.) **Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: EDUC-FAPESP, 1999, p. 213.

então uma obrigação, mas um dever de reciprocidade. Com a criação da “encomienda”, um arranjo contratual de acordo com o qual os índios eram repartidos entre os conquistadores e deveriam prestar e eles determinados serviços, os índios foram convertidos em prestadores de serviços compulsórios.

A “encomienda” foi uma forma de sistematizar e racionalizar o uso da mão-de-obra entre os espanhóis, para compartilhar sua oferta de modo mais amigável. De posse de um título jurídico, o “encomendero” recebia um determinado número de índios para o seu benefício pessoal, em reconhecimento aos serviços prestados à coroa, e em troca deveria oferecer proteção e instrução cristã aos índios sob sua responsabilidade. Em 1556 Irala recebeu uma cédula real, “en conformidad de las nuevas ordenanzas que Su Majestad hizo en Barcelona para el buen gobierno de las Índias”, que dispunha, entre outras coisas, sobre as “encomiendas” de índios que deveriam ser distribuídas em favor dos conquistadores.<sup>372</sup> A relação do espanhol com o guarani, que vivia nas proximidades da cidade, degenerou de uma relação de parentesco para um vínculo jurídico imposto ao índio.

As revoltas indígenas, muitas delas contra o regime de “encomienda”, foram registradas desde os primeiros anos de Assunção, prosseguiram pelas décadas seguintes e adentraram o século XVII. Na década de 1570, quando do nascimento de Roque González, Assunção encontrava-se num “beco sem saída”. O isolamento dos centros coloniais, a presença relativamente fraca do poder colonial, a ausência de uma política efetiva de colonização e os ataques frequentes dos grupos indígenas levando constante instabilidade aos povoados, persistiram como traços característicos da ocupação da bacia do Prata durante todo o século XVI. As dimensões territoriais e a ausência de uma atividade econômica que justificasse a criação de uma estrutura administrativa enterravam o projeto colonizador. A cidade de Assunção foi erguida em território guarani, e a subjugação dos indígenas pelas armas não garantiu alianças sólidas e estáveis.

A situação era desastrosa tanto para os espanhóis como para os índios.<sup>373</sup> As inúmeras tentativas de submeter as parciais rebeldes pelas armas não surtiram os efeitos esperados, contribuindo apenas para aumentar as quedas demográficas entre essas

---

<sup>372</sup> GUZMÁN, Ruy Diaz de. Op. cit. Cap. II. Ver também PAOLI, Ruan Bautista Rivarola. **La economía colonial**. Asunción: Editora Litocolor, 1986.

<sup>373</sup> A expressão “callejón sin salida”, para descrever a situação de Assunção, é de Louis Necker. Op. cit. p. 57.

populações. É neste contexto, e em resposta a tais calamidades, que chegaram em 1575 os primeiros missionários franciscanos em Assunção. A situação da cidade e os bons frutos trazidos pelos religiosos Alonso de San Buenaventura e Luis Bolaños foram descritos por dois oficiais reais ao Rei, em 1594:

La comarca de Indios que solía servir a esta ciudad esta menoscabada en gran manera, porque no hay la décima parte de los que solía haber: Esta disminución há procedido de muchas causas que vuestra Majestad sabra, y algunas enfermedades con que nuestro Señor há castigado a esta tierra; que cierto castigo parece de su mano entrambas repúblicas, de Indios y Españiles, porque, por falta de doctrina que para ambas había crecían los abusos y las ignorâncias y juntamente los pecados. Despúes que algunos padres del glorioso San Francisco entraron en esta tierra, celosos del bien de las almas, comenzó a tener un poço de más luz, y cierto algunos destes benditos padres han trabajado con mucho fruto y ejemplo de vida.<sup>374</sup>

Foi neste ambiente que nasceu Roque González, em 1576. Filho de uma família da nobreza local, nasceu em meio a uma reordenação política e religiosa que visava ampliar a presença da igreja na região em detrimento dos poderosos “encomenderos”.<sup>375</sup> A chegada dos franciscanos era um sinal das mudanças que viriam pela frente. Assunção deixava de ser um centro de operações destinado às conquistas militares e transformava-se numa cidade colonial. Dos tempos de Irala aos tempos de Hernandarias, significativas mudanças ocorreriam na estratégia colonial espanhola. Ao contrário de muitos colegas da Companhia de Jesus que vinham da Europa, Roque González era “criollo”. Conhecia bem aquela sociedade mestiça que tinha nos índios a origem das riquezas locais, mas também das rebeliões que ameaçavam a segurança da cidade e frustravam a expansão colonial. Foi, no seu tempo, segundo diversos testemunhos, o jesuíta que melhor conheceu a língua guarani e empenhou-se num trabalho lingüístico de tradução do catecismo para o idioma guarani. É

---

<sup>374</sup> Oficiales reales Juan de Rojas Aranda y Francisco Garcia de Cuna al Rey, Asunción, 15 de junio de 1594. In LEVILLIER, Robert. **Correspondência de los Oficiales Reales de Hacienda del Rio de la Plata con los Reyes de España**, Madrid, 1915, p. 435. Apud NECKER, Louis. Op. cit. p. 39.

<sup>375</sup> O pai de Roque, Bartolomé González, era um dos fundadores de Assunção. Veio para a América com a armada de Pedro Mendoza e, como a maior parte de seus companheiros, acabou ficando no Paraguai. Conquistou certa notoriedade e estatura política como escrevente real, depois de ter participado da sublevação que depôs o Adelantado Cabeza de Vaca. Seu nome aparece nas atas do Cabildo de Asunción. Ver **Actas Capitulares del Cabildo de Asunción del Paraguay. Siglo XVI**. Asunción: Cabildo, 2001. Versão digital disponível no site da Biblioteca Virtual del Paraguay. Ver também McNASPY, C.J. **Conquistador sem espada: a vida de Roque González S.J.** São Paulo: Edições Loyola, 1988, pp. 21-23.

possível que a maior presença de religiosos em Assunção, a partir da década de 1570, tenha sido decisiva para os rumos que tomou a vida de Roque.

No final do século XVI um parente de Roque González, Hernando Arias de Saavedra, nascido também em Assunção, ascendia ao poder local. Torna-se em 1597 o primeiro “criollo” a governar uma colônia européia nas Américas. Sua chegada ao poder teve um duplo significado: marcou, por um lado, o fim do regime dos “adelantados”, conquistadores poderosos que governavam o Paraguai como propriedade privada, e sua substituição pelos governadores; por outro lado, desempenhou um papel importante no fortalecimento da autoridade metropolitana na região. A política da coroa visava colocar limites à influência e poder dos “encomenderos”, para proteger os índios contra os abusos anticristãos e para impedir que acumulassem poderes ainda maiores a ponto de se tornarem ingovernáveis. A diminuição do poder dos “encomenderos” tinha como contrapartida o aumento da influência eclesiástica na região.<sup>376</sup> Hernandarias, que atuou como soldado em “campanhas de pacificação” dos índios, ascendeu também ao poder com a responsabilidade de reluzi-los à fé cristã. Para esta tarefa, preferia franciscanos e jesuítas ao clero secular. Junto com outros altos funcionários fez inúmeras recomendações ao rei em favor das duas ordens, por acreditar que sua autoridade era mais bem aceita entre os índios e, por isso, obteriam maior êxito na pacificação.<sup>377</sup> Hernandarias usou a força militar e as habilidades dos missionários, alternadamente, como recursos para submeter os diversos povos indígenas. Foi, nas palavras de Furlong, *inexorable con los indígenas rebeldes y traidores, pero fue paterno, afectuoso y cariñoso con los indios en general.*<sup>378</sup>

---

<sup>376</sup> NECKER, Louis. Op. cit. pp. 107-108. A escolha de Hernandarias para executar os planos da coroa e enfrentar o poder dos “encomenderos” e reduzir os índios, levou em conta o fato de que a grande fortuna que conquistou não estava baseada na exploração da mão-de-obra indígena, mas na exploração de gado bovino. Segundo Necker, o desinteresse de Hernandarias pelo trabalho indígena, juntamente com o seu grande valor militar, lhe valeram um profundo respeito de parte dos Guarani, “quienes le tenían ‘gran temor y amor’” e as vezes o chamavam de “nuestro padre”. p. 109.

<sup>377</sup> Idem. p. 110. Mas o golpe mais sério desferido contra os “encomenderos” veio com as Ordenanzas de Alfaro, ditadas em Assunção em 1611. Alfaro, alto funcionário real, foi enviado ao Paraguai com o propósito de remediar os agravos “que reciben los naturales...que son muy grandes e intolerables las molestias, opresiones y vejaciones que reciben los dichos Indios de sus encomenderos, sierviéndose de ellos en sus casas y granjerías, trayéndoles ordinariamente ocupados, y haciéndoles muchos malos tratamientos, y sacándolos de unas tierras a otras...y usando con ellos muy grandes crueldades que han sido causa de que se han acabado y consumido muchos...”. “Comisión al Presidente de Charcas para visitar el Paraguay”. In: HERNÁNDEZ, Pablo. Op. cit. p. 659.

<sup>378</sup> Hernandarias é visto pelos historiadores jesuítas como um “homem providencial”. Depois de uma sucessão de mandatários que, desde Irala, *llevaron a cabo empresas difíciles, así en cuanto a la exploración como a la conquista de esas tan vastas como desconocidas regiones de América (...)*, depois de *dirturbios y*

Depois dos franciscanos vieram do Brasil, a mando do padre Anchieta, os jesuítas Juan Saloni, Manuel de Ortega e Tomás Filds, que chegaram em Assunção em 1588. Cinco anos depois, vindos do Peru, chegavam os padres Marciel de Lorenzana e Alonso de Barzana. As visitas lacunares desses missionários, e os trabalhos apostólicos esporádicos com os indígenas, eram bastante insatisfatórios para suprir as carências das vastas regiões cortadas pelos rios Paraná, Paraguai e Uruguai. A evangelização por meio de missões volantes entregues a um número tão reduzido de missionários não produziu os “frutos” esperados. O visitador Esteban Páez, enviado de Roma em 1602, avaliou desfavoravelmente as missões da Companhia no Paraguai em função da falta de missionários e da distância que se encontrava do Perú, o que dificultava a comunicação com os superiores.<sup>379</sup> Mas no início do século XVII a situação se modifica. Uma nova estratégia de ocupação dos espaços, baseada na fundação de *pueblos* por ordens religiosas, partindo de núcleos estáveis como Assunção, vai se desenhando. As experiências anteriores mostraram que as correrias apostólicas deveriam ser substituídas por um projeto mais estável, que retirasse os índios das florestas e os reunisse em povoados cristãos sob vigilância constante de missionários. O Concílio de Assunção de 1603, do qual participou Roque González como cura da catedral de Assunção, foi um marco decisivo dessa virada em favor da evangelização mais planejada. No que se referem às missões indígenas as Constituições do Concílio exigiram dos padres o domínio da língua guarani, para facilitar o ensinamento da doutrina cristã. A “redução de índios” ganhou um extraordinário reforço, por duas razões. Primeiro porque segundo as disposições do Concílio a redução permitia que os índios fossem “vistos e ensinados por seus padres”. Segundo, elas libertavam os

---

*malentendidos de toda laya, que perturbaron profundamente la prosperidade y la paz de los asunceños, entro a gobernar el primer gran mandatário originário del Rio de la Plata. (FURLONG, Guillermo. Op. Cit. 81) O governo de Hernandarias, el **hombre providencial**, pues encariló la colonización (...) que hasta entonces no acabada de tomar rutas fijas, estables y benéficas, y fue el quién, como por obra de magia, transformo el erial en un eden, llevó la paz a los corazones dominados hasta entonces por los rencores, y sembró la esperanza y hasta la alegría, donde sólo se había conocido el pesimismo y el pesar. (Ibidem) Hernandarias representou, na visão jesuítica, a ruptura com um passado caótico, feito de conquistas militares e abusos de poder, e a cura para os descaminhos e a decadência que turvavam o presente. Há, evidentemente, por parte dos jesuítas, uma idealização em torno da figura do governador que confiou à Companhia de Jesus a evangelização dos índios do Paraguai. O “homem providencial”, nas suas mais diferentes manifestações, é sempre um “lutador”, que se “recusa a submeter-se ao destino”. Como personagem de narrativas legendárias, situa-se sempre numa linha de ruptura dos tempos. Graças a ele, o “depois” não será mais como o “antes”. GIRARDET, Raoul. O. cit. p. 80.*

<sup>379</sup> Ver HERNÁNDEZ, Pablo. Op. cit. p. 6.

índios dos abusos dos “encomenderos”, “que os conservam muito espalhados e divididos”, visando apenas seus interesses particulares.<sup>380</sup>

A combinação de interesses da Companhia de Jesus e da política colonial e a confluência de ações de Hernandarias e Diego de Torres Bollo foram fundamentais para o sucesso desse novo projeto. A ida do padre Torres à Roma, como Procurador da Província do Peru, foi determinante para a decisão de Cláudio Aquaviva de juntar as demarcações de Tucuman e Rio da Prata sob uma única jurisdição eclesiástica: a Província Jesuítica do Paraguai. Em 1607 padre Torres chegou à Assunção como primeiro Provincial, para informar-se da situação da nova jurisdição. A fundação da Província eclesiástica coincidia com a carta enviada por Hernandarias ao rei de Espanha dizendo que não havia meios de reduzir pelas armas o 150 mil índios do Guairá, *porque los españoles no tienen fuerza para poderlos conquistar ni sujetar*. A resposta do rei veio nos seguintes termos:

Y acerca de esto há perecido advertiros, que aun quando hubiere fuerzas bastante para conquistar dichos Índios, no se há de hacer sino con sola da doctrina y predicación del Santo Evangelio, valiéndoo de los Religiosos (de la Compañia de Jesús) que han ido para este efecto.<sup>381</sup>

Com a chegada de Diego de Torres a Assunção, iniciaram-se as negociações com o governador Hernandarias para dar início ao projeto de redução pelo evangelho. Mas antes de iniciar os trabalhos de evangelização padre Torres teve que primeiro remover um grande obstáculo: a “encomienda”. Com a autoridade que lhe competia, foi quem primeiro denunciou os males que o “servicio personal” provoca entre os índios, consumindo províncias inteiras e assolando outras. Na carta ânua de 1609 padre Torres denunciou-o como o *principal estorvo* à evangelização, e na de 1612 a qualificou o *maior impedimento* à salvação dos índios. A passagem é longa, mas necessária pela contundência das críticas e riqueza de informações:

Es general y comum en estas tres gobernaciones el servicio personal que los españoles encomenderos y vezinos tienen de los yndios que es servirse dellos y de sus mugeres y hikos como de esclavos sin que ellos tengã cosa ppia y algunas vezes apartando los maridos de las mugeres y mui de hordinario los hijos de los padres y lo que a los mas les dan em algunas poças tierras de las muchas que les tienen usurpadas en que hagan sus pobres sementerillas y a malas penas les

---

<sup>380</sup> Sobre o Concílio de Assunção ver DUARTE, Angel N Acha. A Igreja paraguaia de 1600. In: DUARTE, Angel Acha, STORNI, H., MELIÁ, B., e outros. Op. cit.

<sup>381</sup> HERNÁNDEZ, Pablo. Op. cit. p. 7.



dan tiempo para ello y a otros tienen en sus casas y les dan unas muy imitadas raciones de maíz o trigo, y raras veces alguna carne y un miserable vestidillo, y en muchos officios y labores les ponen hombres perdidos para exactores de su trabajo y sudor los quales los tratan peor que esclavos y aun que a bestias quitandoles las mugeres y hijas y dandoles muchos pelos si se quejan y enviandoles adonde hagan ausencia por mucho tiempo y lo queje peor es que teniendo estos vezinos y encomenderos obligacion presisa de dar doctrina bastante a sus yndios o lo hazen a lo menos prefiriendo a esto sus yntereses temporales traen a muchos ocupados toda la vida fuera de sus pueblos a otros tienen en las haciendas de campo y no tienen reducidos a partes que los curas los puedan doctrinar comodamente y así acontece tener el cura sus ovejas divididas en diez, veinte, treinta, y aun quarenta léguas. Los ynconvenientes que deste servicio personal se siguen no se puede dezir ni en mucho tiempo ni en mucho papel pero baste decir que esta es la causa principal por la qual adonde le a ávido algunos años se han consumido províncias muy grandes enteras y así estas tres se han assolado en grande parte este a sido el principal estorvo de su doctrina y que tengan tam poço conocimiento de Dios (...).<sup>382</sup>

A condenação que Diego de Torres fez da “encomienda” refletia as *Constituições* do Concílio de Assunção, que colocou limites aos abusos dos “encomenderos” e estabeleceu normas e sanções para aqueles que desrespeitassem as *Constituições*. As resoluções do Concílio ofereciam ao provincial uma base legítima para atacar os poderosos “encomenderos”.

Marciel Lorenzana também expressou o embaraço que o “servicio personal” representava para os jesuítas:

La razón de estar esta gente (guarani) tan temerosa y costar tanto el reducirse, es el persuadirse que ser cristianos no es ora cosa sino hacerse ellos y sus hijos, y sus pobres haciendas, esclavos de los españoles: todo está fundado en las violências que han experimentado después que vinieron los españoles a esta tierra, sin saber quien volviere por ellos, porque esta tierra casi siempre está sin Prelado; y cuando le hay, ni He visto no oído decir que haya tratado de conversión de infieles, y si algún Sacerdote veían cualquier cosa que les decia de Dios era enderezada a que fuesen buenos, y esto consistia en que diesen sus hijos e hijas para que sirviesen a los españoles en la Ciudad, y ellos viniesen a hacer el servicio personal, y en haciendo esto, ya estaban santificados, y casi sin catecismo ni enseñanza, solo con decir que querían ser cristianos, los bautizaban.<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup> Carta anua de 1609, escrita pelo padre Diego de Torres. In: Documentos para la historia argentina. Op. Cit. 1927, p. 9-10.

<sup>383</sup> Citado em FURLONG, Guillermo. Op. cit. 1962, p. 88.

A isenção da “encomienda” e o reforço de jesuítas para o Paraguai foram anunciados na cédula de 1609 por Felipe III. Todos os índios que se convertessem ao evangelho ficariam sob proteção da real coroa e livres das obrigações do serviço pessoal por dez anos. Os abusos cometidos pelos “encomenderos”, que resultaram numa queda demográfica drástica, estão entre as razões que motivaram a cora espanhola a emitir uma série de disposições jurídicas visando proteger os índios. As ordenanças de Alfaro, anunciadas em Assunção em 1611, são o ponto alto dessa política, que desferiu o golpe decisivo contra o regime de “encomienda”. Alfaro era ouvidor da Audiência de Charcas e fora enviado por ordem real ao Paraguai como visitador para que *se remedien los agravios que reciben los naturales...que son muy grandes e intolerables las moléstias, opresiones y vejaciones que reciben los dichos Indios de sus encomenderos (...)*.<sup>384</sup> Os 85 artigos promulgados pelo visitador, que permaneceram por todo o período colonial como um código ou uma base jurídica para os índios do Paraguai, representaram o ápice de uma manobra política da coroa para subtrair o poder dos “encomenderos” e substituí-lo pelos curas, iniciado no primeiro governo de Hernandarias. As leis de Alfaro reforçavam o papel civilizador das reduções e de proteção contra os maus tratos dos “encomenderos”. Todos os não indígenas, exceto os padres, foram proibidos de permanecer nas reduções, a não ser por uma noite, quando de passagem. A supressão da “encomienda” para os índios reduzidos por um período de dez anos foi confirmada, e logo ampliada por interferência dos jesuítas para vinte anos.<sup>385</sup> As ordenanças de Alfaro, como bem observou Guillermo Wilde, marcaram um importante ponto de diferenciação entre as missões franciscanas e as jesuíticas: o grau de contato que os índios reduzidos teriam com a sociedade colonial envolvente.<sup>386</sup>

Se por um lado a suspensão da “encomienda” para os índios cristãos acarretou em hostilidades com os vizinhos “encomenderos”, por outro, parece que as notícias do empenho dos padres contra o serviço pessoal alcançaram as parcialidades indígenas e repercutiram favoravelmente à evangelização. Diego de Torres registrou essa repercussão na anua de 1612:

---

<sup>384</sup> Comisión al Presidente de Charcas para visitar el Paraguay. In: HERNÁNDEZ, Pablo. Op. cit. Tomo II, p. 659.

<sup>385</sup> Ver NECKER, Louis. Op. cit. pp. 113-116 e GÁLVEZ, Lucía. **Guaraníes y jesuítas: de la Tierra sin Mal al Paraíso**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995, pp. 119-127.

<sup>386</sup> WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009, p. 90.

Se há alcanzado gran reputación y concepto con todos los indios , así fieles como infieles de estas tres gobernaciones de que somos verdaderos protectores y padres y así andan los nuestros entre los infieles con suma seguridad, y ellos y los cristianos acuden a los nuestros en todas sus necesidades espirituales y temporales con suma confianza y nos dicen a menudo lo que hemos padecido y padecemos por ellos.<sup>387</sup>

Começava aqui o encontro entre os guarani e os jesuítas nas florestas do Paraguai e a fundação das primeiras reduções sob a direção da Companhia de Jesus. Em 1609 definiram-se as três frentes de ação missionária para dar início à “conquista espiritual”. Padre Torres se referiu a essas missões como *tres misiones de provincias de infieles y de guerra*.<sup>388</sup> Para a região do Paraná, entre o sul do rio Paraná e o Tebicuary, foram enviados os padres Lorenzana e Francisco de San Martín. A missão destinava-se a apaziguar as parcialidades guarani que não se submetiam à autoridade dos espanhóis, dificultando a navegação do rio Paraná e obstaculizando o comércio entre Assunção e as vilas espanholas localizadas no Guairá. Padre Torres sublinhou a importância dessa missão:

Aun que todas tres misiones son de grande importancia esta lo es de grandisima porque estos indios Paranaes impedian la navegacion, y comercio que ay por este rio a todas las ciudades y han muerto en el a muchos espanoles aun que siempre a sido el fundamento, vengança de agravios y defensa del servicio personal.<sup>389</sup>

Para o Guairá, região fronteira à Capitania de São Vicente, foram os padres José Cataldino e Simão Masseta. As fugas dos índios para escapar ao serviço pessoal e as pressões dos *encomenderos* ameaçava permanência dos espanhóis na região. As condições desfavoráveis para os colonos abriam uma brecha para os jesuítas imporem algumas condições. Antes de partirem para a missão, obtiveram a garantia do governador de que os espanhóis se manteriam distantes das áreas de evangelização no Guairá.<sup>390</sup> Para o norte de Assunção, onde viviam os guaicurus, foram enviados os padres Vicente Griffe e Roque González. A inesperada missão foi um pedido do governador e do bispo local ao padre Provincial, para pacificar os indígenas que mantinham a cidade em constante estado de alarme e facilitar a comunicação com o Peru pelo Chaco. Roque estava em pleno noviciado

---

<sup>387</sup> Carta anua de 1612, escrita pelo por Diego de Torres Bollo. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1927.

<sup>388</sup> Idem. p. 43.

<sup>389</sup> Idem. p. 47.

<sup>390</sup> Segundo Rafael Cabonell, um “mes antes de que los primeros misioneros partam para el Guairá, el teniente general del gobernador y justicia mayor há ordenado que en el área de los jesuitas ‘no algan ni envíen a hacer malocas, jornadas ni entrada alguna’.” In: CARBONELL, Rafael. **Estratégias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)**. Barcelona: Antonio Bosch Editor, 1992, p. 46.

quando foi enviado para essa missão, pois tinha ingressado na Companhia de Jesus havia seis meses.

A escolha estratégica e negociada dessas três regiões evidencia a complexa teia de relações envolvendo interesses locais, a coroa espanhola e a Companhia de Jesus. Estas circunstâncias históricas e combinações de interesses, que permitem aos jesuítas uma relativa margem de independência e a suspensão do serviço pessoal para os índios sob sua tutela, são as particularidades do Paraguai que permitirão o desenvolvimento do projeto reducional.<sup>391</sup>

Reforço a tese, recentemente confirmada por Guillermo Wilde, de que para compreender as reduções jesuíticas tem que se levar em consideração os trabalhos missionários anteriores dos franciscanos e a instituição da “encomienda”. Os franciscanos, como reconheceram os próprios jesuítas, foram os precursores no Paraguai da criação de “pueblos” assentados sob o trabalho indígena, tomando por base alguns elementos da organização guarani pré-conquista. Foram eles também que elaboraram os primeiros catecismos e vocabulários em língua guarani, que seriam de grande utilidade mais tarde para os jesuítas. A “encomienda”, por sua vez, era uma das principais fontes de tensão entre os núcleos espanhóis e as comunidades indígenas. Nas primeiras missões realizadas no Paraguai, no século XVI, os jesuítas foram chamados para reforçá-la. Posteriormente, em função de uma reorientação da política colonial, segundo a qual os índios deveriam pagar o tributo diretamente à coroa, a “encomienda”, em parte pela influência dos jesuítas, foi varrida das áreas de evangelização.<sup>392</sup>

\* \* \* \* \*

Para apreender a especificidade da ação jesuítica na América é importante avaliar o papel que coube aos inicianos no contexto das reformas católica e protestante ocorridas no século XVI. Fundada em 1540, cinco anos antes do início das atividades do Concílio de

---

<sup>391</sup> Estas observações são inspiradas no estudo de Rafael Carbonell acima referido.

<sup>392</sup> Compartilho aqui das idéias dos seguintes autores: WILDE, Guillermo. Op. cit. pp. 89 e 406. NECKER, Louis. Op. cit.

Trento, a Companhia de Jesus tornara-se a fiel e incansável defensora dos interesses de Roma e promotora do catolicismo renovado na luta contra o avanço do protestantismo. Mas a “reforma católica”<sup>393</sup> não se resumiu a um contra-ataque ao reformismo protestante. Os especialistas nas reformas têm apontado uma dupla orientação do Concílio de Trento, eixo da “reforma católica”. Na avaliação de Hubert Jedin, o Concílio foi uma resposta do “supremo magisterio eclesiástico” à reforma protestante e, ao mesmo tempo, a realização do desejo a tanto tempo sentido de renovação interior da igreja. O Concílio opôs-se à Reforma protestante, “mas não restaurou simplesmente a Idade Média. Ao contrário, modernizou-se a constituição e a vida pastoral.” Para o historiador dos Concílios, Trento trouxe renovação e solidez doutrinária para a igreja, formou toda uma época e deixou uma importante legado à posteridade.<sup>394</sup> Na mesma linha de argumentação John Bossy demonstrou que a reforma foi todo um conjunto de mudanças empreendidas pela igreja católica, que não se resume à luta do catolicismo contra o protestantismo. As reformas religiosas que sacudiram o mundo cristão a partir do século XVI faziam parte de um longo processo de mudanças quem vinham desde a Baixa Idade Média. John O’Malley também partilha da idéia de que havia no Concílio a consciência de que lhe cabia uma dupla tarefa: “a ‘afirmação da doutrina’ contra as novas heresias e a ‘reforma dos costumes’ contra os abusos disciplinares existentes há muito tempo”.<sup>395</sup>

Essa dupla tarefa assumida pelo Concílio foi registrada na “bullas da celebração”:

Tendo sido chamados, somente pela graça de Deos, para o governo da Igreja, posto que tem forças para sustentarmos hum tão grande pezo, lançando imediatamente os olhos do entendimento por todas as partes da república Christã, e vendo não sem grande horror, quanto se tenha derramado universalmente a peste das Heresias, e do Scisma, e o quanto necessitassem de correção os costumes do povo Christão, começamos, em razão do officio de que estamos encarregados, a empregar nosso cuidado, e consideração, como pderíamos extirpar as

---

<sup>393</sup> A expressão “reforma católica”, como alternativa a idéia de uma “contra-reforma”, foi criada pelo jesuíta alemão e historiador Hubert Jedin. Jean Delumeau, mais recentemente, se posicionou no debate e preferiu manter a expressão “contra-reforma”, embora “num sentido limitado e muito preciso”. No uso que faz da expressão, remete as “manifestações resolutamente antiprotestantes do catolicismo em via de renovação”. Do seu ponto de vista já não se pode mais considerar o “rejuvenescimento operado na Igreja romana” como uma simples contra-ofensiva dirigida aos protestantes. Essa contra-ofensiva de fato se verifica, mas a “Reforma católica” foi “infinitamente mais ampla, mais rica e mais profunda que a ação pela qual Roma combateu o protestantismo”. DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, Prefácio.

<sup>394</sup> JEDIN, Hubert. **Breve história de los Concílios**. Barcelona: Editorial Herder, 1960, p. 124.

<sup>395</sup> O’MALLEY, John W. Op. cit. p. 497.

mesmas Heresias, e tirar tão grande, e tão pernicioso Scisma, e emendar costumes tão corrompidos, e depravados.<sup>396</sup>

O Concílio de Trento realizou-se entre inúmeras dificuldades, foi marcado pelo ceticismo e por obstáculos erguidos por alguns soberanos europeus. Com tudo isso, marcou profundamente a história da igreja. Para Delumeau isso se explica pela sintonia entre o Concílio e as necessidades religiosas de seu tempo.<sup>397</sup>

Ao contrário dos Concílios anteriores, Trento não foi a expressão de uma igreja indivisa na fé. Nasceu sob o signo da ruptura e da crise religiosa deflagrada pela reforma protestante. Expressão da crise foi a fórmula usada na convocação para o Concílio.<sup>398</sup> Embora a convocação tenha sido uma representação da igreja universal, evitou-se usar acima dos decretos a fórmula *Ecclesiam universalem representans* consagrada nos Concílios de Constança e Basiléia.<sup>399</sup>

Ao contrário do que se poderia pensar, os jesuítas não tiveram uma participação central em Trento. Analisando o desempenho dos representantes da Companhia e a correspondência trocada entre eles durante os oito anos de duração do Concílio, John O'Malley percebeu um relativo desinteresse pelo tema das reformas. Numa época em que a “reforma da igreja” era o centro das atenções, os jesuítas raramente tocavam no assunto. As razões dessa reserva são explicadas com dois argumentos. Primeiro, os jesuítas eram muito cuidadosos em apontar os “erros da igreja”. A acusação “indiscriminada de abusos causava mais danos do que bem (...)”. Apesar de terem opiniões bem definidas sobre o que deveria ser corrigido e melhorado, “foram reservados em anunciar seu criticismo em relação ao que estava errado na igreja”. Segundo, apesar de terem sido vistos como uma ordem fundada para a reforma da igreja, “os primeiros jesuítas não viram, de fato, a ‘reforma da Igreja’ como sua preocupação direta.”<sup>400</sup>

---

<sup>396</sup> IGREJA CATOLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. **O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez** / dedica e consagra, aos... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reyceud. - Lisboa : na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. - 2 v, 16 cm <http://purl.pt/360>

<sup>397</sup> DELUMEAU, Jean. **Le Catholicisme entre Luther et Voltaire**. Paris: PUF, 1994.

<sup>398</sup> BULA CONVOCATORIA DEL SAGRADO, ECUMÉNICO Y GENERAL CONCILIO DE TRENTO, EN EL PONTIFICADO DE PAULO III. Disponível em [biblioteca.universia.net/html\\_bura/.../4330.html](http://biblioteca.universia.net/html_bura/.../4330.html). Acessado em 13 de Março de 2009.

<sup>399</sup> Ver JEDIN, Hubert. **Os concílios ecumênicos**. São Paulo: Editora Herder, 1961, pp. 117-118.

<sup>400</sup> O'MALLEY, John W. Op. cit. pp. 493-503. A conclusão do autor é que não devemos retratar a ação dos jesuítas desse período como determinantes na formulação dos decretos do Concílio de Trento. “Os jesuítas encontraram seu centro no *Christianitas*, não na ‘reforma da Igreja’”. p. 502.

A importância dos jesuítas no contexto das reformas não pode ser medida apenas pela sua modesta colaboração no Concílio. A reforma da igreja não se resumiu e não se encerrou em Trento. É no momento posterior ao Concílio, no qual emergiu “um novo catolicismo ‘reformado’, rico, severo e conquistador”<sup>401</sup>, que a Companhia desempenhou seu papel mais relevante. Se por um lado a participação dos jesuítas em Trento foi discreta, por outro, eles encarnaram posteriormente, em vários aspectos, o espírito tridentino. A salvação das almas como missão essencial da igreja, a renovação espiritual, o desejo de corrigir a ignorância da doutrina, o expurgo dos pecados e das superstições, a veneração dos santos, das relíquias e imagens e o combate à “heresia protestante”, são algumas das disposições fundamentais da “reforma tridentina”. Essas disposições encontraram na Companhia de Jesus sua fiel defensora e propagadora. A reforma protestante, atuando como força dentro das fronteiras européias, subtraindo territórios e fieis antes pertencentes ou sob jurisdição de Roma, colocava para o Concílio a urgência em discutir temas como reconquista e missão. A missão católica, na sua versão moderna, nasceu do impulso missionário concebido em Trento como resposta a circulação das idéias reformistas e heréticas nos domínios cristãos.<sup>402</sup> É neste ambiente que a Companhia de Jesus converte-se em verdadeira milícia papal, encarnando o ideal missionário e salvacionista de Trento.

Este espírito católico reformista e missionário chegou à América com os jesuítas por meio das missões evangelizadoras. A conjugação de interesses entre as diretrizes tridentinas e o ideal apostólico dos jesuítas casaram-se perfeitamente com os propósitos da coroa em relação às populações indígenas nos seus domínios coloniais. A expansão da Europa e de suas fronteiras para o Oriente e para as Américas redimensionou a noção de missão. A necessidade de evangelizar os povos das Américas reorientou o sentido da missão católica para além das fronteiras da Europa cristã. Os habitantes do Novo Mundo não eram cristãos mal orientados que viviam a margem dos sacramentos e das normas da igreja. Tratava-se de uma humanidade inteiramente nova, gentílica, e desconhecadora das verdades da fé. A missão, nestas circunstâncias, recobria-se de um sentido de revelação.

Na sétima parte das *Constituições*, no capítulo intitulado *Missões da parte do Santo Padre*, ideal missionário da Companhia foi definido nos seguintes termos:

---

<sup>401</sup> CHANNU, Pierre. **O tempo das reformas. 1250-1550. I. A crise da cristandade.** Lisboa: Edições 70, 2002, p. 11.

<sup>402</sup> Ver AGNOLIN, Adonis. Missão. In MONTEIRO, Paula (org.). Op. cit. 2006, p. 478.

os deveres a cumprir para com o próximo (que é o fim específico do nosso Instituto), e a distribuição dos membros da Companhia pela vinha de Cristo, a fim de trabalharem no lugar e na obra que lhes forem confiados. Podem ser enviados para um lugar ou para outro por ordem do Supremo Vigário de Cristo Nosso Senhor, ou pelos Superiores da Companhia, que igualmente têm para eles o lugar de sua Divina Majestade. Podem também escolher eles mesmos o lugar e a ocupação do seu trabalho, se receberem ordem de ir para onde julgarem ser de maior serviço de Deus Nosso Senhor e de maior bem para as almas.<sup>403</sup>

O texto inaciano segue amarrando ainda mais os anseios e intenções dos jesuítas com a visão infalível do *Santo Padre*:

Tratar-se-á, em primeiro lugar, dos que são enviados pelo Santo Padre em missão, que é de todas a mais importante. Note-se que a intenção da Companhia no voto de lhe obedecer como a Supremo Vigário de Cristo, sem alegar escusa de espécie alguma, foi podermos ser enviados para entre os infiéis, a qualquer parte onde ele julgasse seria da maior glória divina e maior bem das almas.<sup>404</sup>

É desta convergência do ideal apostólico da Companhia, e da disponibilidade dos jesuítas, com o voto de obediência ao Papa que vai sendo definida a idéia de missão. Derivada do radical *missio*, missão etimologicamente significa enviar. Cumprindo uma determinação do Papa ou dos Superiores da Companhia, os jesuítas eram enviados às terras mais longínquas para converter os infiéis e alargar os horizontes da cristandade. E na medida em que a missão cristã ao universalizar os códigos religiosos universaliza também todos os outros, ela se reveste necessariamente de uma missão civilizadora.<sup>405</sup>

O Abade Muratori, empenhado em dar a conhecer aos leitores europeus as missões jesuíticas do Paraguai, assim definiu as *Sagradas Missões da Igreja Católica*:

As missões sagradas, das quais apresento um pequeno ensaio, é de uma só parte do mundo, e que podemos chamar de expedições feitas pela igreja católica por algumas pessoas consagradas na vida religiosa e que trabalham junto aos povos infiéis, para anunciar o Santo Evangelho e implantar a única e verdadeira religião de Jesus Cristo. Sua instituição e mandato, foi o próprio filho de Deus que enviou seus discípulos e apóstolos para difundir para todo o mundo sua celeste doutrina.<sup>406</sup>

---

<sup>403</sup> **Constituições**, p. 175

<sup>404</sup> *Idem*.

<sup>405</sup> Sobre as relações entre missão e civilização ver GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula (org.). Op. cit, 2006, p. 76.

<sup>406</sup> MURATORI, Ludovico. O. cit. p. 17



Movidos por este ideal missionário, os apóstolos modernos lançaram-se no mundo de além mar em 1541 com a viagem de Francisco Xavier para o oriente. Seis anos mais tarde, outros padre foram enviados ao Congo, e em 1549 uma expedição com cinco missionários chegou à América portuguesa na esquadra de Tomé de Souza. A Companhia de Jesus desembarcou na América antes mesmo que Trento encerrasse suas atividades, e deu início a um turbulento processo de conversão do *gentio*.

O Paraguai foi mencionado pela primeira vez nas epístolas da Companhia em 1552, numa carta de Leonardo Nunes ao Provincial Manuel da Nóbrega. Padre Nunes foi informado por alguns espanhóis de uma “grande povoação” e das necessidades espirituais, tanto dos espanhóis como dos índios.<sup>407</sup> E das *Índias do Brasil*, pela pena do então provincial Nóbrega, que padre Inácio receberá as primeiras notícias sobre o Paraguai. Numa carta de 1556 ao padre Pedro Ribadeneira, Loyola comentou que:

Das Índias do Brasil temos notícias de como começaram a comunicar-se os Nossos que estão na Capitania de São Vicente com uma cidade de castelhanos chamada Paraguai no Rio da Prata (...) Escreve-nos Nóbrega, nosso Provincial do Brasil, que lá existe uma povoação de castelhanos, com sujeição de índios, ao redor de cem léguas, índios de melhor disposição para o batismo. Fazem de lá grande instância ao Pe. Nóbrega para que vá lá e prometem-lhe executar quanto lhe mandar. Parece terem muita falta de quem os ensine, aos próprios espanhóis, quanto mais aos índios (...) O Pe. Nóbrega estava determinado a ir ele mesmo ao Paraguai.<sup>408</sup>

Muito tempo antes dos primeiros padres percorrerem a bacia do Prata, o Paraguai já ocupava a imaginação e os desejos de evangelização dos jesuítas. A grande concentração de índios gentios, *de melhor disposição para o batismo*, atraía o furor apostólico da Companhia. Os primeiros jesuítas a desembarcar na América espanhola chegaram ao Peru em 1567, depois de intensas negociações com a coroa espanhola. Em 1569 chegaram mais doze missionários, entre eles o padre Alonzo Barzana. Depois, sucessivamente, virão os padres Acosta, Diego de Torres Bollo e Marciel de Lorenzana, entre tantos outros.<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> STORNI, Hugo S.J. Os jesuítas em Assunção do Paraguai. In: DUARTE, A.N. Acha; STORNI, H; MELIÁ, B. e outros. Op. cit. p. 30.

<sup>408</sup> Cartas de Santo Inácio. In: CARDOSO, Armando. Op. cit. Volume 3, 1993, pp. 129-132.

<sup>409</sup> Ver FURLONG, Guillermo. Op. cit. 1962, pp. 22-28.

**“de Leones se han vuelto em corderos”: os combates dos inacianos contra os costumes indígenas.**

No Paraguai, como no Brasil, os jesuítas não encontraram a exuberância dos templos dos mexicas, dos maias e dos incas, nem as perturbadoras idolatrias descobertas nos Andes e na América Central. Não ocorreram nas “Terras Baixas” aquelas formidáveis empresas de caça aos *Ídolos* indígenas denominadas *extirpación de la idolatria*. Os combates na bacia do Prata foram em torno dos costumes indígenas. Embora de proporções mais modestas que as famosas *extirpações*, os combates às idolatrias se mostraram, não poucas vezes, infrutíferos. A evangelização foi, em larga medida, um confronto contra os ditos costumes.

Roque Gonzalez, escrevendo da missão de Itapua em 1618, disse que na medida em que vão conquistando a confiança dos índios, eles vão manifestando o desejo de serem cristãos, e pouco a pouco, com a eficácia do santo batismo, de *Leones se han vuelto en Corderos*. Nos dois exemplos, a conversão implica numa passagem guiada pelo evangelho de um estado de selvageria civil e espiritual para um estado de civilidade cristã. Para o sucesso desta transformação um enorme empecilho precisava ser vencido: os *bestiales costumbres*. Remodelar todo um modo de vida e de crenças começava por convencer os indígenas de que os seus costumes *inveterados* eram *maus* e ofensivos a deus.

Os costumes indígenas, obstinadamente referidos e repudiados pelos padres, que mais iam de encontro ao ideal de civilidade eram as bebedeiras, a poligamia masculina, a nudez, as danças *desonestas*, a antropofagia e as *burlas dos hechiceros*. Padre Roque chegou a chamar dois desses costumes de *ídolos*:

Los infieles viendo esto van dejando algunos vicios que los tenían imposibilitados de ser cristianos, dejan muchos de ellos dos y tres mujeres, moderándose en sus borracheras que son los dos ídolos que ellos más adoran. Los cuales derribados, espero en el Señor quedará todo lo demás muy llano.<sup>410</sup>

---

<sup>410</sup> Carta Anual Del P. Roque sobre la Misión de Itapua, 1618. In **Pesquisas**. Op. cit. p. 249.

O que os padres denominavam de costumes dizia respeito a todo um modo de vida, aos ritos sociais, a uma cultura do corpo, que deveriam ser renunciadas em nome de um ideal oposto de castidade, de monogamia, de pudor, de severidade e decência.

Na primeira Instrução, padre Torres recomendou aos missionários repreenderem e corrigirem os *vícios públicos*. E na segunda, a recomendação veio acompanhada de um cuidado: *embora se deva avançar com pulso firme no remédio das bebedeiras e demais pecados entre os infieis (...) precedendo nisso os meios suaves de admoestação e repreensão*.<sup>411</sup> Nas primeiras cartas anuas o provincial fez inúmeras referências as *borracheras*, a *multiplicidad de mugeres*, a nudez, a antropofagia e toda sorte de vícios que graçavam entre os índios.

Nas cartas anuas referentes aos anos de 1637 a 1639 os combates aos antigos costumes ocupam uma parte considerável dos relatos. No *pueblo* de *Nuestra Señora de Fé*<sup>412</sup> a situação era quase incontornável, e os padres, mesmo trabalhando duro, não viam melhorias animadoras:

Ya cerca de dos años habían trabajado los Padres desesperadamente, y todavía no se vió mejoría de costumbres, tan indomable es esta gente, tan dura de cabeza, y de tanta bajeza de carácter. No les entran consejos de los Padres. Así es espantosa entre ellos la borrachera, haciéndose un brebaje fermentado de miel silvestre aumentando su eficacia para embriagar cierta flor del campo, de donde sacan la miel las abejas. A consecuencia de esta ebriedad son frecuentes abortos, peleas, asesinatos, y a veces verdaderas batallas entre las diferentes tribus de indios.<sup>413</sup>

Na mesma carta o Provincial prossegue descrevendo a difícil luta dos padres contra os costumes herdados dos antepassados:

Se aburren de la doctrina cristiana y de los misioneros, sin que por esto se desanimen nuestros Padres en su empeño de evangelizarlos. Las mujeres de estas tierras son desvergonzadas. Borrachas, la cara horriblemente pintada, bailan unas danzas verdaderamente abominables. Al reprenderlas después nuestros Padres por estos abusos, contestan con atrevimiento: Callate, Padre, tú también harás pronto lo mismo que nosotros. Dicen además, que se marchen los Padres a buena hora, cuando no quieren conformarse con nuestras costumbres. Nosotros nunca dejaremos

---

<sup>411</sup> Primeira Instrução e Segunda Instrução do padre Torres. RABUSKE, Arthur. A Carta-Magna das reduções do Paraguai. In: **Estudos Leopoldenses**. Ano XIII, Vol. 14, N 47, 1978.

<sup>412</sup> O nome do *pueblo* é uma homenagem a Virgem que se encontra na Bélgica, e cuja cópia foi trazida pelos padres missionários Belgas para o Paraguai. Cartas anuas de 1637-1639, escritas por Lupércio de Zurbano. In MAEDER, Ernesto. Op. cit. p. 168.

<sup>413</sup> Idem. pp. 169-170.

estas costumbres y viviremos como hemos aprendido de nuestros antepasados. Tenemos que multiplicar nuestra raza teniendo muchas mujeres.<sup>414</sup>

O apego aos antigos costumes e a inconstância dos indígenas dificultava o trabalho dos missionários.<sup>415</sup> Padre Zurbano queixou-se dessa inconstância algumas vezes. Chegou a dizer que *nada tiene consistencia en este mundo*. Ao mesmo tempo em que mostravam disposição para ouvir as palavras dos missionários, com muita facilidade esqueciam a mensagem evangélica e voltavam as velhas práticas. Zurbano narrou um acontecimento na redução de San Francisco Javier que traduz exemplarmente a visão jesuítica sobre a inconstância dos índios. Uma índia recém batizada, que de *tan inteligente (...) por sus conocimientos en la religión fácilmente podía competir con cristianos viejos de Europa*, foi persuadida por *un indio infiel con mil astucias*, a voltar à sua antiga terra. Entre os *infieis*, a índia continuou vivendo *cristianamente*, ainda que tentassem repetidas vezes convencê-la a *traicionar a Cristo* e viver gentilmente, como *sus antepasados*. Persuadida de que *Dios, el Creador, sabe todas las cosas*, manteve-se firme *en defender su religión*. E assim *vivió con la misma constancia* entre os *gentios*. Um ataque bandeirante à terra onde viviam fez a todos cativos e a índia, junto com os *infieis*, foi levada como escrava. Depois de libertada voltou a sua antiga redução e continuou a viver *cristianamente*. Esse caso edificante, para Zurbano, foi a prova do poder de deus que tocou com sua graça a índia recém batizada. Com *energía varonil* a jovem cristã *resistió a todas las tentaciones carnales y a sus antiguas supersticiones paganas*. Mas ao lado *de esta mujer constante*, lembra Zurbano, *hay ejemplos contrarios de gran inconstancia de parte de algunos varones*. O cacique principal de San Francisco Javier, por exemplo, tinha uma filha *ya casadera* pela qual tinha grande carinho. A menina já estava prometida a um jovem do mesmo *pueblo*. Mas durante uma viagem até o Puerto de la Santísima Trinidad de Buenos Aires, ao passar por um *pueblo pagano* as margens do Uruguai, donde vivia gente muy mala, muy hostil a la religión cristiana, fez aliança com esses índios. Vivia naquela *tribu un hechicero criminal y*

---

<sup>414</sup> Ibidem.

<sup>415</sup> Viveiros de Castro analisou os discursos sobre a América portuguesa sobre a natureza inconstante dos “selvagens”. A inconstância, “uma constante da equação selvagem”, tornava exasperadora a tarefa de convertê-los. Os índios eram como “a mata que os agasalhava, sempre pronta a refechar-se sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como a terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas.” CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 184-185.

*embaucador taimado*, tido por todos como um deus. O *pobre cacique* foi envolvido pelas mentiras do *embustero*. *Se rebajó tanto o cacique que hizo sus honores a aquella canalla, con el fin de conseguir de él un feliz viaje al Puerto*. Quando voltou para casa, descobriu que no mesmo dia, e na mesma hora, em que havia estado com o *infernial embustero*, *se le había muerto su hija*.<sup>416</sup> Ao contrário da índia que se manteve constante e fiel a Cristo, o cacique fraquejou e aliou-se aos infieis. Caso típico de incostância, ou seja, da incapacidade de reter as mensagens os valores cristãos e viver segundo as lições do evangelho.

Apesar de inconstantes e resistentes à mudança, os guarani não eram refratários. Em geral se mostravam inclinados e dispostos a receber o evangelho. Techo, depois de condenar severamente os costumes, concluiu com otimismo que: *pesar de las muchas necesidades que van expuestas y de tal barbarie, no hay en América nación alguna que tenga aptitud tan grande para instruirse en la fe cristiana, y aun aprender las artes mecánicas y llegar á cierto grado de cultura*.<sup>417</sup>

A incansável cruzada dos padres contra os *abusos* praticados pelos índios é apresentada através de uma metáfora vegetal, bem ao gosto jesuítico. Os padres, escreve o provincial, lavram numa terra dura e ingrata, colhendo apenas frutos amargos, mas o porvir será promissor. Com trabalho árduo e com a graça de deus o *triunfo final* virá, e os padres produzirão não mais *espinas y abrojos*, mas belos frutos sazonados.<sup>418</sup> Nos primeiros tempos das reduções, evangelizar no Paraguai era, segundo as cartas anuas, semear em terra selvagem e hostil, era semear no deserto e, se necessários, cultivá-lo *con sangre de mártires*, conforme padre Zurbano.<sup>419</sup>

---

<sup>416</sup> Cartas anuas de 1637-1639, do padre Lupércio de Zurbano. In MAEDER, Ernesto. Op. cit. pp. 1984, 127-128.

<sup>417</sup> TECHO, Nicolas De. Op. cit. Parte V, Cap. 7. Techo dedicou o capítulo sétimo do livro V aos costumes dos guarani.

<sup>418</sup> Vale observar que essas metáforas que apelam para o reino vegetal são uma constante nas cartas jesuíticas sobre a evangelização no Paraguai.

<sup>419</sup> Carta anua de 1641, escrita por Lupércio de Zurbano. In MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1996, p. 23.

## Das selvas às reduções.

Transformar leões em cordeiros significava domar a natureza bravia dos indígenas, arrancá-los da *selva* móvel, espessa e inculca e trazê-los para a terra cultivada, regular, estável. Significava também removê-los da natureza intangível, dispersa e inconstante e reagrupá-los em pequenos povoados, sob constante pregação do evangelho. No recôndito da *selva* corruptora, que abrigava o inominável, longe do olhar vigilante do padre, vicejavam os maus costumes e toda sorte de vícios. A cumplicidade da selva abrigava ainda os pajés. Arrancar os índios das *selvas* era também libertá-los da influência perversa destes *embusteiros*,<sup>420</sup> que os mantinham presos à bestialidade, aos velhos costumes e às crenças equívocas. Os pajés representavam a teimosia selvática, eram os guardiões dos costumes e da memória impertinente dos antepassados. Não por acaso essas personagens se refugiavam nos *montes* e *selvas* com suas mulheres e filhos para continuar vivendo segundo os costumes antigos.

Neste ambiente deletério para cultura e para o aprendizado da religião os *selvagens* não responderiam satisfatoriamente aos ensinamentos dos missionários. Desse movimento estratégico de retirada do indígena das selvas e de sua reunião/condução para um novo ambiente cristão, sob direção dos missionários, é que surge a idéia da redução.<sup>421</sup> Encravada no meio das selvas-desertos, as reduções se comparariam a pequenos oásis cristãos no deserto da gentildade, ou a *mesa abundante en el desierto*, a qual se referia padre Zurbano.<sup>422</sup>

---

<sup>420</sup> Termo usado por vários jesuítas, conforme veremos mais adiante, para caracterizar os pajés.

<sup>421</sup> A idéia de reunir os índios para evangelizá-los, que preside o ideal das reduções do Paraguai, já circulava pela América do Sul nas crônicas jesuíticas. José de Acosta sustentava que não havia selvagem, por mais duro que fosse, que não pudesse receber a doutrina: *Dios no llama a nadie sin concederle al mismo tiempo el entendimiento y la gracia proporcionada para alcanzar la meta a la que o llama...a nosotros toca, ya que recibimos el mandato de ir a todos, no desatender a nadie, llamar a todos, atraer a todos, reunir a todos.* Grifo meu. ACOSTA, José de. **De Procuranda indorum salute**. Madri: CSIC, 1984.

<sup>422</sup> Padre Zurbano usou de uma metáfora bíblica para explicar a fertilidade evangélica no Paraguai: *Dudaron los hijos de Israel si podría Dios ponerles una mesa abundante en el desierto, y hicieron mal de dudarlo cuando dijeron así: Acaso no podría Dios preparar una mesa en el desierto ? Pero la magnanimidad de Dios para volver por su decoro se la puso entonces abundantísima lloviéndoles del cielo maná, que les sabía a todo lo que su gusto apetecía; y para desempeñar ahora aún más el mismo Dios su poder, ha puesto otra semejante mesa en el desierto de esta gentilidad del Paraguay llena de platos regaladíssimos, de las innumerables almas que han convertido a Cristo los apostólicos hijos de Vuestra Paternidad.* Cartas anuas de de 1641-1643, escrita por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1996. p. 23.

Ruiz de Montoya definiu com precisão este movimento:

He vivido todo el tiempo dicho en la provincia Del Paraguay y como en el desierto, en busca de fieras, de índios bárbaros, atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia santa y al servicio de Su Majestad, de que con mis compañeros hice trece reducciones ó poblaciones, con el afan, hambre, desnudez y peligros frecuentes de la vida que la imaginación no alcanza, en cuyo ejercicio me parecia estar en el desierto. Porque aunque aquellos indios que vivian á su usanza antigua en sierras, campos, montes, y en pueblos que cada uno montaba cinco ó seis casas, han sido reducidos ya por nuestra industria á poblaciones grandes, y de rústicos vueltos en políticos cristianos con la continua predicación del Evangelio (...).<sup>423</sup>

Montoya emprega a palavra redução como sinônimo de povoações cristãs de índios sob o governo dos padres. Reduzir, na gramática da Conquista Espiritual, assumia um significado muito preciso. Traduzia o movimento de buscar/atrain os índios *rústicos* das selvas e reuní-los nesses povoados, submetendo-os a autoridade espiritual dos missionários e a pregação contínua do evangelho. A redução, numa primeira aproximação, foi a resposta jesuítica à dispersão e à inconstância. O termo redução, no entanto, como já havia percebido Meliá, possui uma semântica ambígua. Para além dos significados que os jesuítas conferiam à palavra, ela também é sinônima de diminuir, rebaixar, apequenar. Essa duplicidade de sentidos marcou as reduções guarani. Se por um lado elas representavam um ideal de evangelização e civilização, por outro, elas eram destinadas à pacificação e integração dos índios ao sistema colonial. Reuniam-se os índios dispersos para melhor doutriná-los, mas também para colocá-los sob o controle do estado e, inicialmente, para concentrar a mão-de-obra destinada às *encomiendas*.<sup>424</sup> Foi essa ambigüidade que levou Necker a acrescentar outro significado às reduções, não presente na clássica definição de Montoya. No uso corrente que lhe davam os espanhóis a palavra significava submissão. Necker sugere que a implantação das reduções resultou na submissão das populações indígenas à conquista espanhola, diminuindo consideravelmente a forte resistência aos

---

<sup>423</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. p. 14-15. Redução é uma transliteração da palavra espanhola “reducción”. Nos documentos da época usava-se, além de *reducción*, outros sinônimos para os povoados administrados pelos jesuítas, como *doctrina*, *pueblo* e *misión*. Embora o vocábulo redução tenha se imposto na historiografia, seus significados atuais – diminuir, apequenar, restringir – guardam uma grande distância daquele usado pelos jesuítas.

<sup>424</sup> MELIÁ, Bartomeu. **Missão por redução**. Estudos Lepoldenses. Vol. 25, n 110-111. Maio-Junho – 1989. p. 22.

espanhóis. Por isso, no seu entendimento, a definição de redução estava “incompleta” em Montoya.

Podemos pensar ainda num outro significado para a “operação de redução”. Antes da institucionalização dos povoados estáveis nos quais ela resultaria, ela se constituiu “numa prática de reconhecimento da cultura indígena”.<sup>425</sup> Entendia-se que havia “excessos” e “ausências” que deveriam ser corrigidos. Os excessos estavam nos costumes. As ausências diziam respeito às crenças e a falta das noções da verdadeira fé. A redução seria então o meio encontrado para inibir e aparar os excessos e, ao mesmo tempo, preencher as carências. Mas para isso, era preciso, primeiro, atrair os índios e convencê-los a viver na redução. Para atraí-los e afastá-los dos antigos costumes, os missionários improvisavam. A conquista espiritual começava com uma aproximação amistosa e alguns *regalos*. Os padres José Cataldino e Simão Masseta levaram na bagagem para o Guairá *algunos niñerías conque que se suelen acariziar y traer/ly traer a los índios, como peynes, agujas, alfileres, flautas, y otros gugetes como estos que con ser de tan poço valor ayudan a ganar aquellas pobres almas (...)*.<sup>426</sup> Pedro de Oñate deixou um valioso testemunho sobre a importância *regalos* nos primeiros anos de evangelização:

Es muy grande el trabajo que pasan los Padres em primer año de estas Reducciones, en que no se trata, ni puede, del Evangelio y Doctrina, sino de que hagan sus casas y chácaras y se reduzcan á pueblo. Y es cosa maravillosa y benigna providencia de nuestro Señor, que en dando á cualquiera indio una cuña de hierro para rozar el monte, luego está seguro, y como con grillos y cadenas para quedarse para siempre en el pueblo y Doctrina, y hacerse Cristiano; y asi dicen muy bien los Padres que las almas aqui valen á cuña de hierro.<sup>427</sup>

As *cuñas de hierro*, ou *hachas*, eram os *regalos* preferidos dos índios.<sup>428</sup> Roque González sabia do valor das hachas para ganhá-los. Poucas horas antes de morrer escreveu um bilhete de

---

<sup>425</sup> AGNOLIN, Adone. Redução. In: MONTEIRO, Paula (org.). Op. cit. 2006. Glossário, p. 285.

<sup>426</sup> Carta anua de 1609, escrita por Diego de Torres. In: **Documentos para la historia argentina**. Op. cit. 1927. p. 43.

<sup>427</sup> Carta anuas de 1618-19, escritas pelo padre Pedro de Oñate. In: **Documentos para la historia argentina**. Op. cit. 1929.

<sup>428</sup> Pablo Hernández deixou um comentário perspicaz para sua época sobre a maneira como os missionários atraíam os índios para a redução. “El misionero hablaba á cada uno de los índios, y les regalaba con los objetos que los europeos tienen por niñerías, y para el indio eran de gran valor; cuentas, abalorios, espejitos. No todos eran objetos de adorno ó de juego; los había también utilísimos para el indio, por más que fueran de poço valor para el europeo por la abundancia y facilidad de su fabricación; tijeras, cuchillos, agujas de coser. Mas lo que cautivaba, era el hacha. Acostumbrado á gastar tanto tiempo y trabajo en el laboreo de los árboles para canoas, fábricas de cabaña ó utensílios de caza y guerra, era para él inapreciable la ventaja de poscer una hacha. *Índio* que recibía una hacha, se tenía por tan obligado como si hubiese firmado el más inviolable



Caaró ao padre Romero dizendo lamentar não possuir mais *cuñas*, com as quais poderia reduzir mais 500 índios.<sup>429</sup>

Padre Sepp, na sua prosa peculiar, comentou essa estratégia jesuítica para atrair os índios para as reduções. Se em outras nações infieis, conforme São Paulo, a fé costumava entrar pelos ouvidos, entre os *bárbaros* do Paraguai ele entrava *de preferência pela boca*. Por serem *gente gulosíssima, e por ser tão grande sua voracidade e tamanho do seu papo, aproveitaram os nossos primeiros padres missionários este expediente e, à isca como peixes, aliciaram a muitos das cavernas e das montanhas e dos antros das feras para o porto da salvação*.<sup>430</sup>

Além dos *regalos*, era importante para o início de uma redução ganhar os caciques e contar com o seu apoio. Esta estratégia já pode ser observada na *primeira instrução* do padre Torres, ao encaminhar os missionários José Cataldino e Simão Mazeta ao Guairá em 1609.

Um cacique, chamado Hernando, encontra-se lá à distância de 4 ou 5 léguas. Dizem que é o mais capaz e mais temido daquela região, e que ele ajudará muito à Redução e em tudo... Será necessário conquistá-lo e bem trabalhá-lo, para em muito ajudar-se dele.<sup>431</sup>

As *Instruções* são um conjunto de regras e dispositivos destinados orientar os trabalhos dos primeiros missionários.<sup>432</sup> As prescrições detalhadas do Provincial podem ser lidas como um prudente guia de viagem do missionário.

Encontramos nestes documentos fundantes das reduções um primeiro esboço de como deveriam ser organizados os *pueblos*. Em primeiro lugar, a escolha de um bom lugar, escolha que não seria uma decisão exclusiva dos padres. Antes da fundação uma redução, os padres deveriam percorrer a região e “escolher o posto que possuir maior e melhor terra e melhores caciques”. Para isso deveriam se informar com os índios e, sobretudo, com os caciques. Depois de escolhido o lugar onde assentar a redução, dever-se-ia observar um plano de disposição das construções.<sup>433</sup> Da eleição do terreno, com água, local de pesca e

---

contrato, á trasladarse á la reducción, rozar su parte de bosque para hacer sementera, y ponerse bajo de la dirección del Padre.” Op. cit. p. 385.

<sup>429</sup> Carta del Padre Romero a Hernandarias. In BLANCO, José María. Op. cit. p. 467.

<sup>430</sup> SEPP, Antônio. Op. cit. p. 170.

<sup>431</sup> Primeira instrução do padre Torres para o Guairá. In RABUSKE, Arthur S.J. Op. cit. p. 24.

<sup>432</sup> A primeira Instrução é de 1609, e foi destinada aos padre que se dirigiam ao Guairá, e a segunda, datada de 1610, foi escrita para todos os missionários.

<sup>433</sup> Ver Primeira e Segunda Instruções do padre Torres. RABUSKE, Arthur. Op. cit.

boas terras, ao traçado das ruas e localização da igreja e das residências, tudo estava detalhadamente recomendado pelo provincial. E tudo isso deveria estar de acordo com o “gosto dos índios”.

## **A redução do espaço: mapeamento e (re)nomeação da margem indígena.**

A redução das populações indígenas implicou também na redução dos espaços em que habitavam. A redução do espaço foi o processo de mapeamento, fixação de limites e renomeação dos lugares, visando o reconhecimento e incorporação dos vastos territórios indígenas aos domínios espanhóis. Reduzir o espaço do outro era domar sua natureza selvagem e impor as marcas da civilização, era reduzi-lo aos códigos, medidas e expressões do conquistador.<sup>434</sup>

Franciscanos e jesuítas, sobretudo estes, já percorriam a região desde o final do século XVI em busca de informações sobre a geografia e as nações indígenas. Estas informações foram decisivas para a fundação das reduções no início do século seguinte. Através dos relatos dos primeiros jesuítas percebe-se um esforço de descrição e reconhecimento dos lugares, dos rios, da topografia e da densidade demográfica. As *Instruções* do padre Torres recomendavam um olhar atento do missionário para o espaço, elegendo os melhores sítios, o clima mais aprazível e os mananciais de água. E tudo deveria ser devidamente registrado e enviado ao provincial.

Roque González aventurando-se nas regiões do Paraná, Tape e Uruguai, e atento às prescrições das *Instruções*, sondava atentamente a distribuição geográfica dos povos indígenas, a densidade demográfica e explorava as possibilidades de instalação de reduções. Foi o primeiro missionário a entrar nessas regiões, e por isso, e um dos principais cronistas da penetração espanhola em territórios indígenas:

En toda provincia habrá veinte mil indios, labradores todos menos tres o quatro mil de las primeras cien leguas, desde Buenos Aires a la reducción de los Reyes de Yapeyú. Las siguientes cincuenta leguas es lo mejor de la Provincia de Buenos Aires, campos, islãs, montañas y rios; y asi es toda la gente guarani y labradora la que la habita. En dichas cincuenta léguas y en el Ibucú, habrá de seis a siete mil indios en él poblados (...).<sup>435</sup>

---

<sup>434</sup> Neste caso, o sentido atual do vocábulo reduzir, como sinônimo de limitar, diminuir, apequenar, também é apropriado.

<sup>435</sup> BARCELOS, Artur H. **Os jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII**. Revista Complutense de História de América. Madri: 2000. Disponível em [revistas.ucm.es/ghi/11328312/articulos/RCHA0000110093A.PDF](http://revistas.ucm.es/ghi/11328312/articulos/RCHA0000110093A.PDF). p. 13. Acessado em 12 de fevereiro de 2009.

Foi a partir dessas informações que os jesuítas desenvolveram um plano para estabelecer reduções em pontos estratégicos, do ponto de vista humano e geográfico, para a catequização. Numa outra carta, padre Roque descreveu vividamente a região onde foi fundada a redução de *San Ignacio*:

El paisaje coreespondiente a este pueblecito es muy gracioso, el clima excelente, ni con mucho tan propicio a enfremedades, como sucede en otras partes. Los terrenos son fértiles, dilatados y suficientes para ocupar a unos cuatrocientos agricultores. Água y leña no falta. Hay selvas para la caza, repletas de muchas clases de animales silvestres; por lo cual fácilmente se olvidan los indios de la pesca de su tierra natal, de la cual carecen aqui por la mucha distancia de los rios. Al Paraná hay doce leguas, y al Tebicuary ocho leguas.<sup>436</sup>

Os conhecimentos dos jesuítas em matemática, astronomia, botânica, geografia e cartografia foram fundamentais para esse empreendimento. Com estes conhecimentos foi possível um reconhecimento detalhado dos lugares, do clima, da flora, da fauna, dos acidentes geográficos e do relevo. Os saberes jesuíticos produziam um conhecimento sobre o espaço do outro. Espaço ignoto que se definia pela **ausência**, seja de limites, seja de fronteiras ou qualquer outra forma de atribuição de plausibilidade à desmesurada expressão geográfica, e pelos **excessos**, seja de vegetação, seja de insetos e víboras. Neste mundo caótico e imensurável, flutuante como o “nomadismo” que o atravessava, era preciso impor uma ordem à natureza selvagem, demarcar, fixar limites, sedentarizar. O projeto colonizador, ou a organização e racionalização da exploração das riquezas materiais e humanas, passava antes pela apropriação e reordenação deste espaço e de sua configuração a partir de uma cartografia, com medidas matemáticas capazes de medir o imensurável, de submetê-lo à precisão do traço e da linha, para definir seus contornos. É desta necessidade de apreensão e mapeamento do desconhecido que os espaços americanos, e o que neles habitava, foram sendo demarcados, redesenhados e renomeados. Neste sentido, a cartografia jesuítica foi um instrumento fundamental para a decodificação, representação e domesticação da vastidão territorial.<sup>437</sup> Os mapas, elaborados ao longo do processo de

---

<sup>436</sup> BLANCO, José María. Op. cit. p. 106.

<sup>437</sup> Entre os jesuítas que atuaram em diferentes momentos na região platina, muitos eram cartógrafos, geógrafos, com conhecimentos em história natural, e se dedicaram a elaboração de mapas e tratados descritivos sobre a geografia, a natureza, os rios e o clima da América do Sul. Furlong reuniu um conjunto de desenhos sobre a fauna e a flora compostos por Sánchez Labrador e vários mapas, sob o título de cartografia jesuítica, elaborados por Diego de Torres, Luis Ernot, Juan Francisco Dávila, José Cardiel, entre outros. Além

ocupação dos territórios, descrevem o espaço de forma semelhante ao que a tradução e a etnografia fazem com os costumes indígenas. Mapear é dar forma ao desconhecido, torná-lo familiar e, por fim, habitável.<sup>438</sup>

Operação de síntese e redução de escala, os mapas descrevem o espaço assinalando e destacando pontos de referência estratégicos – rios, montanhas, florestas – e que são característicos do lugar. A representação gráfica de um lugar permite transportá-lo a outro lugar ou, em outras palavras, a representação do espaço e da geografia da América constitui um suporte de mobilidade que permite o deslocamento sem sair do lugar. A América é levada a Europa, é dada a ser vista sem que se saia da Europa, e integrada à globalidade. Determinar as distâncias, os acidentes geográficos, os relevos, é uma operação de tradução do espaço.

Essa tecnologia de representação do espaço, de descrição da geografia, do clima e da natureza, por vezes, é carregada de uma adjetivação simbolicamente expressiva. O discurso que constrói o ambiente geográfico onde se desenrola a ação missionária não é uma simples descrição do espaço, mas um discurso com forte carga moral:

Nuestra peregrinación sale de la región de las amenas colinas, de las pampas vírgenes, y de las huertas de una verdadera Babilonia de gentes, y se endereza a las escarpadas cimas de las montañas, a los precipicios de rocas áridas, a los rápidos torrentes y caudalosos ríos, a los ceganosos pantanos, a los montes espesos, por entre espinas y abrojos ...<sup>439</sup>

Algumas vezes a natureza é exuberante, amena, paradisíaca, outras vezes ela é enganosa, exagerada, perigosa, exasperante. O padre narra a sua peregrinação nos dois lados do rio Paraguai. Do lado de onde ele parte, o lado civilizado, a natureza encontra-se perfeitamente domesticada. Do outro lado do rio, a natureza é ameaçadora e selvagem. Essa natureza cúmplice, misteriosa e perigosa, escondia a barbárie e abrigava índios infiéis e hostis. A natureza agressiva e selvagem traduzia o ser que nela habitava. Assim, dominar o mundo natural era imprescindível para sujeitar as gentes. Fazer roças, cultivar a selva virgem equivalia, na visão jesuítica, a domar a natureza bravia, indômita, intocada e abandonada por deus. Padre Zurbano narrou a obra de edificação nas ribeiras do Paraná,

---

disso, as cartas anuas são fontes riquíssimas de informações sobre a geografia platina. Ver FURLONG, Guillermo. Op. cit. 1962. BARCELOS, Artur H. Op. cit.

<sup>438</sup> Sobre esse tema recomendo o estudo de Denise Maldí, que serviu de inspiração para estas reflexões. MALDI, Denise. Op. cit.

<sup>439</sup> Carta anua de 1637-1639, escrita por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1984, p. 69.

onde os missionários ergueram casas e fizeram *la roza de la selva virgen para la sementera*. Os índios da região *dejaron de sus antiguos errores y supersticiones* e se recolheram à redução.<sup>440</sup> As reduções, vistas dessa maneira, eram pontos de referência na vastidão caótica que as circundavam. Eram ilhas de civilidade, ou o Éden paraguaio, de onde se organizava a confusão primordial. Reduzir o espaço caótico, ou o mundo natural habitado pelos índios, era transformá-lo num espaço cultivado pela cultura e pela religião.

A fundação de uma redução, conforme padre Sepp, era um ritual de posse da terra: (...) *erigimos el glorioso estandarte y trofeo de la Santa Cruz como signo y comprobación de nuestra toma de posesión de esta comarca con todos sus bosques, rios y campos.*<sup>441</sup> O padre fincava o estandarte de fé na terra inculta e selvagem e instituía ali um ordem civilizada. A natureza selvagem e indistinta, que antes abrigava a gentilidade, é convertida num espaço cristão, regular e acolhedor. Atraídos pelos ritos e pelas novidades introduzidas pelos padres, os índios abandonavam as florestas e corriam para as reduções. Padre Sepp conta que os pagãos recém convertidos eram atraídos pelos espetáculos encenados nas reduções que *algunos abandonaron sus bosques sombríos y sus cavernas precisamente para participar en aquellas fiestas*. Outros foram atraídos quando *vieron cómo sus pobres hijos, poço diestros, que antes andavan desnudos o solamente vestidos de una piel de tigre o ciervo, bailaban ahora como cristianos en hermosos vestidos.*<sup>442</sup>

Se a redução instaura em plena floresta uma nova ordem moral e racional, as *selvas* e os *montes*, por contraste, se erguem como lugares de resistência, como abrigos de feiticeiros e índios rebeldes, de onde as trevas ameaçavam precipitar o caos sobre as reduções.

---

<sup>440</sup> Cartas anuas de 1641-1643, escritas por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. Op. Cit. 1996, p. 88.

<sup>441</sup> Citado por WILDE, Guillermo. Op. cit. p. 63.

<sup>442</sup> Idem. pp. 64-65.

## **Terceira Parte**

### **A Margem Indígena**

Apresento os capítulos que compõe a margem indígena como um esforço de compreensão do mundo indígena e, de modo especial, do mundo guarani que foi percorrido e descrito por Roque González e seus companheiros. Utilizo-me dos estudos etnográficos, das fontes jesuíticas, da história indígena e da arqueologia como pontes de acesso àquele mundo. Procuo ater-me às fontes jesuíticas e coloniais e, a partir delas, questionar alguns estereótipos, algumas projeções etnográficas e antropológicas e certas visões cristalizadas sobre os guarani.

Se na parte anterior procurei mostrar ainda que sumariamente aspectos da trajetória da Companhia de Jesus e da formação, da motivação e do olhar dos jesuítas, nessa parte procuro destacar aspectos da organização e do modo de vida guarani e, na medida do que as fontes permitem, a visão dos índios sobre a chegada dos missionários em suas terras e as diferentes formas de reação às mudanças provocadas pela evangelização.

Os capítulos, ou os temas e as abordagens propostos, convergem para o encontro entre Roque González e Ñezú e o desfecho dramático em Caaró.

## Arqueologia de um estereótipo.

Num ensaio de 1973, sobre a vida de Santo Inácio e a Companhia de Jesus, Alain Guillermou perguntava retoricamente: “Quem eram então esses guaranis?” Seriam eles “selvagens terríveis” ou “bons selvagens”? Entre a visão negativa deixada pelos conquistadores espanhóis, que os pintaram com traços horríveis que acentuavam sua ferocidade, e a visão mais romântica, que os imaginavam dóceis e próximos do “estado de natureza”,<sup>443</sup> Guillermou procurava outra maneira de “ilustrar o caráter” dos “guaranis”. Desvia prudentemente tanto da tese da ferocidade como a da docilidade, mas deixa-se embalar por uma “anedota” carregada de etnocentrismo:

Uma vez, alguns guaranis fugiram de uma redução, levando consigo um boi e um arado. Encontraram-nos a alguma distância: com a madeira do arado haviam feito fogo e estavam comendo quartos de boi que haviam assado.<sup>444</sup>

O que exatamente Guillermou quis dizer com esta “anedota”? Os índios que abandonaram a redução levaram consigo e, logo em seguida, queimaram e comeram o instrumento de trabalho que lhes garantiria a subsistência. O que se pode deduzir disto? O caráter, ou o ser do guarani, seria marcado por esta imprevidência, por este traço de inconseqüência congênita? A “anedota”, recorrente na maneira de descrever os guarani, sugere uma acentuada ingenuidade acrescida de uma incapacidade prospectiva. Guillermou não endossa nem a tese romântica nem a tese degradante do índio, mas deixa no ar que compartilha de uma visão ainda mais perigosa: a de que o índio, pela incapacidade de pensar prospectivamente, seria incapaz do auto-governo. Os guarani que fugiram da redução, de onde eram tutelados pelos padres, escaparam aos ditames da razão previdente e retornaram ao seu antigo modo de vida. Donde se deduz que, longe das reduções e do olhar vigilante dos padres, os índios deslizam rapidamente para o abrigo das matas, abandonam os frágeis elos que os prendiam à cultura e voltam à inocência selvagem. A “anedota” é

---

<sup>443</sup> Guillermou faz referência ao historiador e jesuíta Clóvis Lugon e sua obra bastante conhecida, *La république communiste chrétienne des Guaranis*. GUILLERMOU, Alain. **Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1973.

<sup>444</sup> Idem. pp. 143-144. O autor recorre a esta anedota para “ilustrar o caráter” dos guarani.



uma reedição do tema da natureza inconstante dos índios. São os ecos do discurso colonialista e da velha incapacidade européia de pensar o outro pelos seus próprios termos.

Mais do que indicar o ser/caráter do guarani, esta “anedota” poderia muito bem “ilustrar o caráter” paternalista das reduções e, porque não, do olhar deslocado do intelectual. Na verdade, o que Alan Guillermou chamou de “anedota” traduz a percepção e a pedagogia jesuítica no espaço reducional. Escavando em torno desta idéia vamos encontrar as origens de um estereótipo colonialista. Antônio Sepp nos deixou páginas preciosas sobre esta suposta ingenuidade guarani. De passagem pela redução de Japeyu, em julho de 1692, ouviu do missionário responsável pela redução uma história que o impressionou. *Não posso furtar-me a relatar, diz o padre Sepp, neste lugar, o que sucedeu a um missionário, há poucos dias. Deste fato pode-se inferir que este povo não tem providência alguma, que tudo devora num dia e não cogita de que precisa viver também no dia seguinte.*<sup>445</sup>

Quando chega a época do amanho e da sementeira (...) o Padre dá de presente a cada índio duas ou três juntas de boi para o amanho da roça, que muitas vezes não vai além de quinze passos. A roça, sem dúvida, não é tão pequena por falta de terra, - porque esta não tem marcos nem cercas, mas está aí livre, para quem queira cultivá-la – mas por pura preguiça! E não dariam conta nem deste pedacinho de roça, deste punhado de terra, se o Padre não apertasse o agricultor preguiçoso com sovas e inspeções incessantes. E não amanhariam este punhado de terra nem em dois meses e mal fariam um carreiro por dia, mas pendurariam sua rede entre duas árvores e fariam folga perpétua.<sup>446</sup>

Numa dessas inspeções o padre avistou de longe a fumaça e logo sentiu o cheiro de carne assada. O índio, sentindo-se culpado ao avistar o padre, *começou a tremer*. Um dos bois já havia sido devorado e a roça mal começara a ser lavrada. *Se o Padre quer que o agricultor preguiçoso e seus filhos tenham o que comer o ano todo, precisa não fazer caso e dar-le outro boi.*

Este fato se deu a pouco tempo com um Padre, e fatos semelhantes se dão todos os anos. Aos europeus isto parecerá incrível, mas aqui entre nós é a dura verdade, que os índios deixam, por pura preguiça, estragar as espigas de milho maduras e amarelas, se os Padres não os ameaçam expressamente com 24 pancadas de sova como castigo. Se alguém pergunta: de que maneira costumais castigar esses índios? Respondo

---

<sup>445</sup> SEPP. Antonio. **Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Itatiaia, 1980, pp. 147-150.

<sup>446</sup> Idem. pp. 147-148.

brevemente: Como um pai castiga aos filhos que ama, assim castigamos os que merecem.<sup>447</sup>

O que Guillermou chamou de “anedota”, padre Sepp relata num tom grave, edificante e pedagógico. O índio *glutão* e imprevidente, após o castigo corretivo, redimiuse, beijou a mão do padre e em reconhecimento teria dito as seguintes palavras: *Meu Pai, mil e dez mil vezes te agradeço que por teu castigo paternal ma abriste o juízo e me tornaste no homem que antes não fui.*<sup>448</sup> O arrependimento e a gratidão do índio é a certeza do padre/pai na necessidade de tutela.

Em 1731, em visita às reduções do Tape, foi a vez de Cardiel registrar o *débil y defectuoso entendimiento* dos guarani. *Son hombres de un día*, atestou Cardiel, *no discurren las consecuencias de lo futuro*. Devoram numa única refeição o alimento que duraria até quatro meses. Desperdiçam e dão tudo o que tem: *a ese modo es el porte del indio en la providencia económica*. Ao invés do boi e do arado, Cardiel narra o episódio dos carneiros:

Es tiempo perdido el usar largos discursos con ellos, ni razones sobre razones. Lo que aprovecha es decirles poco y muy trivial y material en sermones y confesiones, y aun en cosas materiales. Pondré un solo caso: aunque cada día me seceden a mí otros semejantes. Un Padre párroco le dio a guardar a un indio diez carneros, encargándole que cada semana trajese uno para él y su compañero. Hízolo así cinco semanas: y a la sexta vino diciendo que ya se había acabado. Díjole el cura: Cómo puede ser eso? Yo te di diez. – Es verdad, respondió. – Cada semana no has traído más que uno, y sólo cinco semanas los has traído: luego no has traído más que cinco. – Es verdade todo. Si de diez no trajiste más que cinco, quedan otros cinco. Dónde están esos? Respondió: - Tú los comiste. Volvió el Cura en toda forma: A quien de diez no le traen más que cinco, le quedan otros cinco: tú no trajiste más que cinco, etc: y siempre respondía: Tú lo comiste, después de haber concedido todo lo antecedente.<sup>449</sup>

Cinquenta anos depois da dispersão das missões, o viajante naturalista francês August de Saint-Hilaire, em viagem pelo Rio Grande do Sul, observou entre os guarani este mesmo traço de personalidade e completa ausência da noção de futuro. Passando pelas região das missões, em 1822, registrou uma variação da “anedota”:

---

<sup>447</sup> Idem. p. 149.

<sup>448</sup> Idem. p. 150.

<sup>449</sup> CARDIEL, José. Carta y relación de las misiones de la Provincia del Paraguay. In: FURLONG, Guillermo. **José Cardiel, S.J. y su Carta-Relación (1747)**. Buenos Aires: Librería del Plata, pp. 126-127.

Os guaranis, como todos os índios, não têm nenhuma idéia de futuro: aprendem com facilidade o que se lhes ensina, mas não criam nem compõe nada. De índole dócil, obedecem sem dificuldade, mas seu caráter não têm nenhuma fixidez; vivendo só do presente, não podem ser fiéis a palavra empenhada; não possuem nenhuma elevação de alma; são estranhos a qualquer sentimento generoso; ainda menos de honra; não têm ambição, cobiça ou amor próprio. Se alguma vez economizam, é sempre por muito pouco tempo. Um guarani, por exemplo, consegue comprar, por suas economias, uma roupa que pode abrigá-lo, durante longo tempo, das intempéries, mas logo depois a trocará por uma vaca, da qual nada restará ao fim do dia.<sup>450</sup>

O ponto de vista, desta vez, não é o de um jesuíta, que poderia ser qualificado como suspeito. O juízo foi emitido por uma autoridade científica, um viajante naturalista, de renome internacional e amplo reconhecimento. Ecoando os poderosos juízos emitidos por Buffon e De Pauw sobre os americanos<sup>451</sup>, Sain-Hilaire fez um diagnóstico sombrio, pessimista e inexorável da situação em que se encontravam os guarani. A sentença final não deixou dúvidas: “A civilização não nasceu para índios.” Imprevidentes e sem visão prospectiva, os guarani eram, para Saint-Hilaire, comparáveis as crianças. Mas a criança, porém, desperta o interesse porquanto será homem um dia. O viajante ilustrado não vê saída para o impasse criado pelo colonialismo. Os guarani encontram-se, pois, encurralados numa espécie de limbo evolutivo, a meio caminho entre a civilização e a selvageria. A vida na floresta não lhes é mais possível; a vida em sociedade lhes é inatingível!<sup>452</sup>

Pablo Hernández também deixou um quadro nada lisonjeiro dos guarani. À total incapacidade de previsão, acrescenta o estado de decadência moral em que se encontravam. O mais notável, avalia o historiador, é que nos primeiros anos de vida a criança guarani anuncia-se como uma promessa. A docilidade, a facilidade para aprender e a disposição prenunciam um *feliz desarrollo*. Mas com tempo, com o passar dos anos, percebe-se que os Guarani estacionam e voltam para trás, *tornándose incapaces e ininteligentes como los mayores, y perdiendo también la gracia y prontitud de aprensión, se volvían broncos y adquirirían la tosquedad de los demás indios*. Hernández observa os índios com os olhos de

---

<sup>450</sup> SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1974, p. 132.

<sup>451</sup> Sobre a visão de Saint-Hilaire sobre os americanos, e as influências de Buffon sobre o naturalista, recomendo: ROSSATO, Luciana. **A lupa e o diário: história natural, viagens científicas e relatos sobre a Capitania de Santa Catarina (1763-18220)**. Itajaí: Editora da UNIVALI, 2007.

<sup>452</sup> OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. **O naturalista e os selvagens: a visão de Saint-Hilaire sobre os índios Guarani no Rio grande do Sul**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1995.

Cardiel e endossa o juízo do padre com a chancela dos *profesores del evolucionismo*. A respeito da imprevisão, nada *muestra mejor ese carácter que la descripción que él hace P. Cardiel*: No hay remédio da hacerles prevenir lo futuro, de que guarden el sustento para todo el año:

El major trabajo es hacer que hagan buena sementera: porque como el pobre índio no considera lo que há de durar el año, y su ánimo es sumamente flojo, aniñado é inadvertido, con un poço que tenga, ya está más contento (...).<sup>453</sup>

Carlos Dante de Moraes, crítico literário e ensaísta riograndense, dedicou um ensaio ao caráter dos guarani sob o regime missioneiro. Publicado em 1959, o ensaio procurava aplicar conceitos da psicologia ao estudo dos “povos primitivos”. Considerava o guarani de caráter “flutuante e incerto”, tudo nele era duvidoso e tosco. Por mais que os padres se esforçassem, afirma Dante, “jamais conseguiriam tornar o índio capaz de nutrir-se e vestir-se por seu exclusivo labor e iniciativa (...). Deixados a si mesmos, sem o olhar vigilante do padre e a disciplina dos açoites, andariam nus e famintos. Não demonstravam a menor aptidão para tirar partido da terra fértil”. Quanto à criação de animais, não possuíam previdência alguma. Usou o mesmo exemplo de Guillermou para traçar um quadro sorumbático da psicologia guarani: “Comiam o boi que lhes davam para rotear o solo, assando-o no próprio arado, que servia de lenha. Das vacas leiteiras, devoravam a cria, perdendo o leite, e logo depois sacrificavam a mãe.”<sup>454</sup>

A jocosa “anedota”, devidamente localizada, abre-nos a possibilidade de rastrear as pistas de uma linha discursiva, de matriz jesuítica, que alcança os viajantes naturalistas e se consagra na historiografia e na literatura. O discurso colonial, cuja faceta mais perversa é a construção do colonizado como incapaz e degenerado, se perpetua nestes estereótipos que articulam uma forma sutil de dominação, muitas vezes camuflada de proteção. O estereótipo, principal estratégia discursiva do poder colonial, fixa uma imagem do colonizado, geralmente expressa em termos excessivos, ou anedóticos, e repetida à exaustão em diferentes conjunturas históricas e contextos discursivos. A repetição acaba

---

<sup>453</sup> HERNÁNDEZ, Pablo. Op. cit. pp. 66-67 e 82-83.

<sup>454</sup> MORAES, Carlos Dantes de. **Figuras e ciclos da história Rio-Grandense**. Porto Alegre: Editora Globo, 1959, pp. 27-28.

produzindo um efeito de naturalização. Esses estereótipos acabam por produzir um conhecimento do outro como se fosse um negativo da imagem do colonizador.<sup>455</sup>

O guarani capturado e embalsamado pelo discurso colonial, descrito como *flojo* e imprevidente, infantil e preguiçoso, que não pensa no dia seguinte, contrasta fortemente com os registros dos cronistas da primeira metade do século XVI sobre o guarani guerreiro e sementeiro. Vista de outra maneira, esta suposta ausência de uma visão de futuro talvez possa nos indicar não algum traço do “modo de ser”, mas os impactos do colonialismo sobre o “modo de ser” guarani. Um retorno aos cronistas que fizeram os primeiros contatos com estes povos, auxiliado pelas descobertas arqueológicas e etnológicas do século XX, nos possibilita uma crítica ao velho estereótipo colonial do índio indolente e pusilânime.

---

<sup>455</sup> Segundo Homi K. Bhabha, o discurso colonial “É um aparato que acende o reconhecimento e a negação das diferenças raciais-culturais-históricas. Sua função estratégica predominante diz respeito à criação de um espaço para a “subjetividade das pessoas” através da produção de conhecimentos em termos de a vigilância ser exercida e a forma complexa de prazer-desprazer, incitada. O objetivo do discurso colonial se concentra em construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais.” BHABHA, Homi K. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 184. Ver também BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. Especialmente o Capítulo III.

## Ñandé Rekó.

Ao longo dos séculos XVI e XVII foi se constituindo na América do Sul um imenso e nebuloso espaço fronteiriço entre os domínios espanhóis e portugueses. Um intervalo sem apropriação, suspenso entre duas continuidades políticas e administrativas. Estes espaços, marginais aos centros de poder político e econômico do universo colonial, cobriam uma extensão territorial que se estendia desde as Antilhas, as Guianas e o Brasil, a parte oriental da Bolívia, Paraguai, Uruguai, o Chaco e as atuais províncias argentinas de Formosa, Corrientes e Misiones. Parte deste território, coberto pelas florestas subtropicais do Alto Paraná, do Paraguai e do Médio Uruguai, era habitado por uma multiplicidade de grupos étnicos abarcados pelo tronco lingüístico tupi, e conhecidos genericamente como guarani.<sup>456</sup> Quando nos séculos XVI e XVII os conquistadores e missionários espanhóis adentraram nestes territórios, encontraram os guarani divididos em diversas parciaisidades, e vivendo em povos independentes. Estes povos formavam conjuntos territoriais mais ou menos extensos, denominados províncias, ou nações, pelos espanhóis. Receberam diversas denominações dos cronistas: os que viviam próximos de Assunção foram chamados de carios, nas margens do Paraná e Paraguai foram denominados tobatí, guarambaré e itatí, na Bolívia receberam o nome de chiriguanos e nas bacias do médio Uruguai e Paraná, foram denominados Tape.

As profundas semelhanças na forma de organização política e social, e manifestações culturais, projetaram a denominação genérica guarani acima das denominações particulares. Mas apesar da familiaridade lingüística e cultural, esses povos nunca consolidaram algum tipo de unidade política. Viviam uma enorme diversidade construída a partir da relação que mantinham com o espaço e com os povos vizinhos. Os guarani não eram os únicos ocupantes desses vastos territórios. Os relatos dos primeiros cronistas antes da efetiva ocupação espanhola nos dão uma boa visão da variedade de povos que habitavam a região, e que também receberam diferentes denominações. O rio Paraguai limitava os territórios guarani dos territórios ocupados por alguns dos seus tradicionais

---

<sup>456</sup> Sigo as classificações lingüísticas propostas por Ayrón Rodrigues. RODRIGUES, Ayrón. **Línguas brasileiras**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

inimigos. Na margem ocidental, espalhados pelo Chaco, habitavam os temidos grupos de guerreiros-caçadores guaycuru que atravessavam estes espaços sem se prender a um determinado lugar. Nesta região viviam também os hábeis canoieiros payaguá ou agaces.<sup>457</sup> Parte desta vasta área, coberta por florestas de araucárias e com grandes espaços de campos abertos, era habitada por grupos de caçadores-coletores conhecidos por kaingang e xokleng. Na parte mais ao sul viviam os charrua e os minuano.<sup>458</sup>

Os guarani eram caçadores e coletores, mas eram também semeadores em constante movimentação no espaço em busca de melhores terras. Praticavam uma horticultura itinerante e exploravam habilmente as terras de florestas, derrubando e queimando árvores para plantar o milho, a mandioca, legumes e outras culturas. Esta particularidade, que os diferenciava das outras etnias que viviam basicamente da caça e da pesca, foi destacada pelos primeiros cronistas: Ulrico Schmidl exaltou a “gracia divina” por terem encontrado entre os “Carios o Guaraníes (...) trigo turco o maíz y mandiotín, batatas, mandioca-poropí, mandioca-pepirá, maní, bocaja y otros alimentos más, también pescado y carne, venados, puercos del monte, avestruces, ovejas índias, conejos, gallinas y gansos y otras salvajinas (...) También hay en divina abundancia la miedl de la cual se hace el vino; tiene también muchísimo algodón em el país.”<sup>459</sup> Esses dados permitem um bom contraponto com as teses de Cardiel e Pablo Hernández. O guarani incapaz de semear e colher pensando no futuro salvou da fome com suas lavouras e reservas de alimento os numerosos exércitos espanhóis, e os abasteceu por quase trinta anos.<sup>460</sup>

Uma das hipóteses sobre um possível centro de origem dos povos tupi aponta para a Amazônia central. A hipótese está ancorada no “modelo cardíaco” de Donald Lathrap, de

---

<sup>457</sup> Sobre os grupos chaquenhos ver CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e “melting pot” cultural. In: CUNHA, Manuela Carneiro. Op. cit. Os guaycuru distribuíam-se pelas partes meridional e central do Chaco e compreendiam os abipón, mocovi, toba, payaguá e os mbayá. Os payaguá, que aparecem também com a denominação “agaces” nos relatos de Schmidl e Cabeza de Vaca, eram os mais hábeis canoieiros de todo o Chaco. Se auto-denominavam evuevi, “gente do rio”, e viviam da pesca e coleta de mel, frutas e arroz selvagem.

<sup>458</sup> Para uma melhor distribuição dos povos indígenas nestes territórios recomendo MONTEIRO, John. Os Guarani e a história do Brasil Meridional. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 475. Ver também FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. Idem.

<sup>459</sup> SCHIMDL, Ulrico. Op. cit.

<sup>460</sup> Branislava Susnik observou que este abastecimento contínuo de víveres nos primeiros trinta anos da conquista desintegrava a potencialidade econômica e abalava o antigo interesse pelo cultivo entre os guarani. In: SUSNIK, Branislava. **El índio colonial del Paraguay - El Guarani colonial I**. Asunción: MEAB, 1965.

1970, que foi confirmado e refinado por José Proença Brochado em 1984.<sup>461</sup> Segundo Brochado, originalmente os guarani eram habitantes da bacia Amazônica, mais exatamente na confluência dos rios Madeira e Amazonas. A hipótese baseia-se na cerâmica policroma, cujas evidências mais antigas foram encontradas em escavações nesta região. A dimensão dos problemas em torno da validação da hipótese de Brochado, advogada por Francisco Noelli, pode ser verificada no famoso debate entre Noelli, Viveiros de Castro e Greg Urban em torno do centro de origem e das rotas de expansão dos tupi.<sup>462</sup>

No artigo que desencadeou o debate, Noelli resenhou as principais hipóteses sobre o centro de origem e as rotas de expansão dos tupi e retomou a hipótese de Brochado sobre as rotas que tomaram os guarani e os tupinambá até alcançarem os lugares onde foram encontrados no século XVI pelos conquistadores europeus. Do centro originário amazônico os tupi tomaram dois rumos diferentes. No rumo do leste, os tupinambá teriam seguido até a foz do Amazonas e de lá descido pelo litoral até São Paulo, e pelo interior, seguindo o

---

<sup>461</sup> Já vem da primeira metade do século XIX o interesse em explicar cientificamente a distribuição territorial dos tupi e o centro de origem de onde teriam partido. Von Martius, em 1838, inaugurou esta linha de investigação localizando o centro de origem no Paraguai e sul da Bolívia. Alfred Métraux, na década de 1920, apresentou o primeiro estudo sistemático decidindo-se sobre o centro de dispersão tupi-guarani na “área limitada ao norte pelo Amazonas, ao sul pelo Paraguai. A leste pelo Tocantins e a oeste pelo Madeira.” Em 1970 Donald Lathrap, baseado na hipótese da precedência da cerâmica policroma da Amazônia, sugeriu o centro de origem dos proto-tupi na confluência do rio Madeira com a Amazonas. Através do que denominou “modelo cardíaco”, sustentou que pressões populacionais nas áreas ribeirinhas da Amazônia Central provocou um êxodo populacional contínuo para os principais afluentes do Amazonas. Brochado, que foi aluno de Lathrap, retomou e expandiu o modelo, especialmente nos pontos referentes a expansão tupi-guarani pelo leste e pelo sul do Brasil. Mas o problema está longe de ser equacionado. Greg Urban, por exemplo, discorda da hipótese de Brochado. O arqueólogo norte-americano sustenta que o lugar de dispersão situava-se entre rio Madeira e o Xingu. Segundo Greg Urban, os antepassados dos tupinambá e dos guarani atravessaram o Xingu para o sistema fluvial do Paraná. Para um aprofundamento deste tema remeto aos trabalhos de MÉTRAUX, Alfred. **La civilisation matérielle des tribus Tupi-guarani**. Paris: Librairie Orientaliste, 1928. NOELI, Francisco. **As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi**. Revista de Antropologia. São Paulo: Vol. 39, n 2, 1996. HECKENBERGER, Michael; NEVES, Eduardo; PETERSEN, James. **De onde surgem os modelos: as origens e expansões Tupi na Amazônia Central**. Revista de Antropologia. vol.41, n.1, São Paulo, 1998 e FAUSTO, Carlos. Os índios antes do Brasil. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

<sup>462</sup> O debate foi ampliado em 2000 com um artigo dos arqueólogos Eduardo G. Neves (USP), Michael Heckenberger (UFRJ) e James Petersen (University of Vermont). Os autores, que pesquisaram na Amazônia na confluência dos rios Negro e Solimões, apresentaram os resultados das pesquisas e questionaram os fundamentos do modelo de Lathrap e Brochado. Para os autores, o modelo de Lathrap, desposado por Brochado e Noeli, está baseado muito mais em expectativas hipotéticas do que em evidências arqueológicas concretas. Lathrap nunca realizou trabalhos de campo na Amazônia. Suas hipóteses partem dos estudos de Peter Hilbert. Os estudos de Hilbert, porém, apresentam uma série de problemas, dentre os quais, os métodos ultrapassados de escavação. Na verdade, só há concordância entre os pesquisadores da área em dois aspectos: existiu um centro de origem comum e foram tomadas diferentes rotas de expansão. Não existe consenso quanto a localização deste centro de origem e as direções das rotas. Carlos Fausto também levantou alguns pontos ainda obscuros no modelo de Brochado, carente de evidências fortes que sustentem suas hipóteses. Ver FAUSTO, Carlos. Op. cit. p. 382.



curso dos rios que deságuam no Atlântico. Para o Sul, os guarani deixaram a Amazônia central e desceram pelos rios Madeira e Guaporé até o rio Paraguai, e daí se espalharam pelo Rio da Prata, seguindo os rios Paraná e Uruguai.<sup>463</sup> Estes deslocamentos teriam ocorrido a muito mais tempo do que se imaginava. Até então era aceita a hipótese de Métraux, que considerava a presença dos tupinambá no litoral um fato recente, imediatamente anterior à conquista.<sup>464</sup>

A outra hipótese questiona os modelos de Lathap e Brochado e desloca o centro de origem da Amazônia Central. Todos parecem concordar que a origem dos povos tupi é amazônica, mas não existe um consenso sobre um local. As pesquisas arqueológicas de Michael Heckenberger, Eduardo Neves e James Petersen colocam sérias restrições à hipótese da Amazônia Central com base nas descobertas arqueológicas na área de confluência dos rios Negro e Solimões.<sup>465</sup>

Os guarani e os tupinambá se lançaram em direção ao sul e ao leste em sucessivas e esparsas “migrações”, ou “expansão”, em busca de novos territórios.<sup>466</sup> A ocupação dos novos espaços implicava num movimento de conquista dos povos mais antigos. Descobertas etnobiológicas e estudos de história indígena indicam, segundo as pesquisas apontadas por Noelli, que os territórios ocupados “eram lentamente conquistados” e usufruídos por longos períodos, e os antigos territórios não eram abandonados na medida em que avançavam sobre novas áreas. Isto implicaria num fracionamento dos grupos, das

---

<sup>463</sup> NOELLI, Francisco Silva. Op. cit. pp. 21-22. As descobertas de Brochado confirmaram, em parte, as hipóteses de Métraux consolidadas na década de 1920.

<sup>464</sup> Este é um dos temas que mais divide opiniões entre etnólogos e arqueólogos. Viveiros de Castro, por exemplo, levantou uma séria dúvida sobre a tese de Brochado. Se os tupi e os guarani se separaram a tanto tempo ao tomarem diferentes rotas, como sustentou Brochado, como explicar a enorme proximidade lingüística entre as línguas tupinambá e guarani? “Intuitivamente, isto sugere, na visão de Viveiros, uma origem comum menos antiga, e parece militar contra a longa separação entre os ramos guarani e tupinambá”. CASTRO, Eduardo Viveiros. **Comentário ao artigo de Francisco Noelli**. In: Revista de Antropologia. São Paulo: Vol. 39, n 2, 1996, p. 59.

<sup>465</sup> HECKENBERGER, Michael; NEVES, Eduardo; PETERSEN, James. Op. cit.

<sup>466</sup> O conceito de migração vem sendo considerado inadequado para designar os deslocamentos no tempo-espaço dos povos tupi e guarani. A terminologia migração, de acordo com Francisco Noelli, é restritiva e não da conta das diversas razões que podem ter desencadeado os deslocamentos. Migração, na sua etimologia latina, significa o movimento de ir de um lugar para outro, deixando para trás a região de origem. Noelli sugere que o termo migração parece ser mais adequado para caracterizar os deslocamentos indígenas motivados pela pressão de outros povos, como ocorreu depois da chegada dos portugueses e espanhóis à costa brasileira e ao Paraguai. Pressionados pelos conquistadores e colonizadores os indígenas escapariam ao jugo colonial migrando para outros lugares. O termo que melhor define os deslocamentos tupi e guarani, na visão do autor, é expansão, que pode abarcar as noções de distensão, alargamento e alastramento dos territórios. NOELLI, Francisco Silva. Op. cit. pp. 10-11.

aldeias e, conseqüentemente, na ampliação dos territórios. Os deslocamentos, vistos desta perspectiva, poderiam significar uma estratégia de expansão e ampliação dos domínios territoriais. Os conceitos de expansão, proposto pelos arqueólogos, e migração, consagrado na tradição etnológica, refletem, de certo modo, os conflitos de interpretação entre a arqueologia e a etnologia. Noelli contesta as hipóteses sobre as supostas migrações, baseadas em evidências históricas frágeis, e alerta para a defasagem dos etnólogos em relação às recentes descobertas arqueológicas na América do Sul.

Neste movimento de “expansão” para o sul foram ocupando os vales dos rios Uruguai, Paraná, Paraguai, e afluentes, áreas quentes e úmidas, ideais para a horticultura que praticavam em meio à floresta. Estabelecendo-se em lugares que não ultrapassavam os 400 metros do nível do mar, à beira de rios e lagoas, ocuparam selvas e bosques característicos desta região subtropical. As matas espessas da região banhada pelo Paraná e Paraguai eram propícias à horticultura e serviam de proteção contra os ataques dos grupos guaycuru.<sup>467</sup> Estes deslocamentos periódicos dentro de uma área geográfica ecologicamente constante eram um traço distintivo da cultura desses povos. Este movimento de expansão pode ter sido motivado por um conjunto de fatores: um considerável aumento demográfico, fracionamento das aldeias por questões sócio-políticas, manejo agroflorestal, alterações climáticas que afetaram o equilíbrio ecológico das florestas da Amazônia e/ou por motivações mítico-religiosas. Os estudos de Meliá indicam que os guarani estavam a procura da melhor terra. A terra nova que estão sempre em busca, é aquela que lhe servirá de base ecológica, que garantirá as condições mais adequadas para o desenvolvimento do seu modo de ser.<sup>468</sup> Por isso escolhiam aquelas áreas cujas paisagens, clima e características geográficas assemelhavam-se aos seus territórios originais. Os deslocamentos freqüentes implicavam em novos arranjos espaciais e redefinições do território tribal, mas sempre respeitando constantes ecológicas. Logo, a mobilidade, e não a fixação territorial, era o que caracterizava a relação desses povos com o espaço. Portanto, a percepção e significação do espaço não implicavam na fixação de limites territoriais rígidos, mas no “reconhecimento tácito dos confins geográficos dos territórios de plantio, caça, coleta ou de pesca das comunidades que compõe uma dada sociedade ou sociedades vizinhas.” Os guaycuru e os

---

<sup>467</sup> CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Op. cit. p. 462.

<sup>468</sup> MELIÀ, Bartomeu. Experiência religiosa Guarani. In: 1989. p. 294.

agaces, por exemplo, habitavam nas vizinhanças e invadiam os territórios guarani para roubar alimentos. A mobilidade dos guarani não era a mesma dos guaycuru, que viviam em frágeis cabanas e levantavam acampamento a todo instante. Os seus deslocamentos não podem ser comparados com o nomadismo dos povos que dependiam da caça e da coleta. A estrutura de defesa das aldeias guarani vistas por Schimdl bastaria para desfazer qualquer impressão de nomadismo.

As terras que buscavam ofereciam “um horizonte ecológico muito bem definido”. Pode-se falar com muita propriedade de uma ‘terra guarani’ que, raramente, se desmente.”<sup>469</sup> A relação que o guarani estabelece com a terra em que vive não se define apenas pelas suas condições naturais ou pelo seu valor produtivo. Referiam-se ao seu território como *tekohá*. Segundo Melià, se o *tekó* é o modo de ser, a cultura, os costumes e o modo de vida guarani, o *Tekohá* se refere ao modo de ser na sua relação com o espaço:

*Tekohá* é o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. O *tekohá*, com toda a sua materialidade terrena, é sobretudo uma inter-relação de espaços culturais: econômicos, sociais, religiosos e políticos. É o lugar - dizem os guarani - onde vivemos segundo nossos costumes.<sup>470</sup>

Um arguto jesuíta descreveu em 1620 a estrutura fundamental do *tekohá*, composto de três espaços integrados – o monte, a roça e a aldeia:

É gente trabalhadora, sempre semeiam em montes e a cada três anos mudam de chácara ... Moram em casas bem feitas ...; algumas têm oito e dez esteios, e outras mais ou menos, conforme o número de vassalos do cacique, porque todos costumam viver numa casa ...Suas povoações são pequenas porque, como sempre semeiam em montes, preferem continuar poucos para que os mantimentos não se acabem e também para manter abastados seus postos de caça e de peixe.<sup>471</sup>

Temos aqui um importante testemunho para contrapormos àquela idéia colonialista do índio imprevidente e preguiçoso que come o boi e queima o arado. O jesuíta que deixou esta descrição observou os guarani logo no começo das reduções. Padre Sepp e, sobretudo Cardiel, citados anteriormente, mantiveram contatos com estes povos num momento posterior, em que as reduções dominavam amplamente os territórios indígenas. Os guarani já não dependiam mais da relação que mantinham antigamente com a terra e o espaço, mas

---

<sup>469</sup> Idem. p. 336.

<sup>470</sup> Idem. p. 336.

<sup>471</sup> Idem. pp. 336-337.

do reordenamento espacial, temporal e econômico que o novo modo de vida reducional impôs.

### **A Terra Sem Mal e o Messianismo Guarani**

Os trabalhos etnográficos e lingüísticos desenvolvidos a partir do início do século XX - desde as pesquisas pioneiras de Curt Unkel (Nimuendaju) entre os apapocúva, aos estudos mais sistemáticos de Alfred Métraux, Egon Schaden e Léon Cadogan que cruzam pesquisas etnográficas com leituras mais apuradas das fontes coloniais - tem possibilitado uma maior aproximação do “modo de ser” guarani. A relativa conservação entre os guarani atuais de alguns traços fundamentais do seu “modo de ser” como o “profundo senso de identidade” e o “discurso profético”<sup>472</sup> tem facilitado os estudos comparativos e o preenchimento de lacunas existentes na documentação referentes aos séculos XVI e XVII. No entanto, alguns problemas metodológicos resultantes da projeção de informações colhidas entre os guarani modernos para explicar os guarani do passado vem sendo observados por etnólogos, etno-historiadores e arqueólogos. Primeiro: a não observância das grandes alterações provocadas pela conquista/colonização e pela evangelização no modo de vida dos povos indígenas. Segundo: os dados etnográficos colhidos no século XX determinam a leitura das fontes coloniais. O caso mais notável talvez seja o da busca pela terra sem mal.

Dos guarani ou carios descritos por Luís Ramírez aos guarani apapocúva etnografados por Nimuendaju vai uma grande distância. O ethos guerreiro e a antropofagia daqueles horticultores das cabeceiras do Paraguai estão muito distantes daquele povo místico que caminhava na direção do mar em busca da terra sem mal, guiado pelo velho pajé Guyrapaijú, que Curt Unkel encontrou em 1907 no oeste de São Paulo. Além disso, a

---

<sup>472</sup> MONTEIRO, John. 1992, Op. cit. p. 476.

brutal queda da densidade demográfica e a redução dramática da área de mobilidade, a desarticulação do complexo político e militar e as marcas profundas deixadas pelas experiências missionárias e reducionistas, são algumas das mudanças de grande impacto que se colocam entre os guarani de Ramírez e Ulrico Schimidl e os de Curt Unkel. As projeções retrospectivas, como demonstrou Anna Roosevelt para o caso da Amazônia, que projetam o presente etnográfico para os tempos da conquista, parecem supor que “o padrão básico do modo de vida indígena” não sofreu alterações significativas.<sup>473</sup> No entanto, como já salientou John Monteiro, dois aspectos centrais ao “modo de ser” guarani como a guerra e o canibalismo, tão destacados nos cronistas do século XVI, desapareceram sob o efeito do cristianismo e da colonização.<sup>474</sup>

Ao longo de quatro conturbados séculos, repletos de experiências trágicas, evidentemente, muita coisa se perdeu, muita coisa se adquiriu, outras tantas se mesclaram. Se a antropofagia ritual foi abandonada, as migrações realizadas de tempos em tempos se mantiveram como traço distintivo do guarani. Ulrico Schimidl percebeu que “los sobredichos Carios migran más lejos que ninguna nación que está en esta tierra en Rio de la Plata (...)”.<sup>475</sup> Nimuendaju encontrou os m’bya em 1921, num pântano às margens do Tietê, a treze quilômetros de São Paulo, em meio a uma dramática migração. Miseráveis e extenuados tentavam chegar ao mar para seguir viagem em direção ao leste. Não conseguindo demovê-los da jornada, o etnólogo juntou-se ao grupo. A chegada ao mar foi uma dura decepção. Os m’bya nunca haviam visto o mar. Diante da imensidão, o grupo se deparou com uma terrível realidade: o acesso à “terra onde não mais se morre” era bem mais difícil do que imaginavam.<sup>476</sup> O guarani do século XVI migrava, o do começo do

---

<sup>473</sup> ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia Amazônica. In CUNHA, Manuela Carneiro. Op. cit. p.p 57-58.

<sup>474</sup> MONTEIRO, John. 1992, Op. cit.

<sup>475</sup> SCHIMDL, Ulrico. Op. cit.

<sup>476</sup> Nimuendajú seguiu com o grupo durante três dias até alcançar a Praia Grande, a sudeste de Santos. Chegaram a noite, sob forte chuva, e não conseguiram avistar o mar. “Mas, pela manhã, a chuva parou e o sol se levantou radiante e esplendoroso do mar. Ensimesmados e mudos, os paraguaios estavam a meu lado sobre a duna. Visivelmente, toda a situação lhes parecia extremamente lúgubre. Eles haviam, aparentemente, imaginado o mar de forma totalmente diversa e, sobretudo, não tão terrivelmente grande. Sua confiança tinha sofrido um golpe violento. Eles se mostraram bastante abatidos, especialmente à noite, e o canto de pajelança a Tupácý, que eu aguardava com grande expectativa, não pregredia, embora eu também tivesse trazido o meu maracá e procurasse ajudar com todas as minhas forças” UNKEL, Curt Nimuendajú. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapucúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec-EDUSP, 1987, pp. 105-106. Esta extraordinária experiência mudou profundamente a maneira como Curt Unkel via os guarani, e mudou sensivelmente a maneira como os etnólogos passariam a vê-los daí para frente.

século XX continuou migrando. O impulso às migrações manteve-se preservado, mas as motivações já não eram mais as mesmas.

Estes deslocamentos constantes dos guarani no espaço suscitaram diversas interpretações. A mais célebre delas é a da busca pela “terra sem mal”, um caso emblemático de “projeção etnográfica”. A busca, nos tempos pré-coloniais, por uma terra boa, não cultivada, uma terra econômica, foi associada, no século XX, com a busca profética da terra sem mal. Foi Nimuendaju quem relacionou pela primeira vez o material etnográfico recolhido por ele próprio entre os guarani da primeira metade do século XX com os relatos dos cronistas e missionários dos séculos XVI e XVII sobre os tupi do litoral brasileiro e os guarani do Paraguai. Nimuendaju levantou duas suposições que se mostrariam de enorme fertilidade entre os etnólogos: a da persistência das migrações, dos tempos coloniais ao século XX e o papel propulsor da religião nas migrações. As migrações tinham como objetivo final alcançar o *yvy marãey* que, para a maioria dos pajés guarani que contactou, situava-se no leste, além do mar.<sup>477</sup> A busca pela terra sem mal, ou *yvy marãey*, fazia parte do universo religioso tupi-guarani antes da chegada dos conquistadores. Foi em busca deste paraíso da abundância que saíram, segundo Nimuendaju, dos Andes e se dirigiram ao litoral do Atlântico e a bacia do Prata:

Os fatos históricos só fazem confirmar o que os próprios índios sempre me asseguraram: a marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à espera de ingressar da terra sem Mal.<sup>478</sup>

A ameaça do fim do mundo, o cataclismo mítico das narrativas que Nimuendaju ouviu entre os apapocúva, é o impulso fundamental que os impele à “fuga para a Terra sem Mal” em busca da “salvação”. As Lendas da Criação e Destruição do Mundo, publicada em 1914, trouxe a público a cosmologia e a escatológica guarani. Revelou também o drama cósmico de um povo que vive a certeza do fim do mundo, do dia em que a terra vai desmoronar e a espécie humana vai ser dovorada por Jaguarový, o Jaguar Azul. O mito de Guyrapoty, o pajé legendário que reuniu os guarani e os conduziu em direção ao mar, é o

---

<sup>477</sup> Idem. p. 98.

<sup>478</sup> Idem. pp. 101-102.

fudamento das migrações místicas.<sup>479</sup> Diversos pajés, inspirados na bem sucedida migração de Guyrapotý, teriam conduzido, embora sem os efeitos esperados, os povos guarani no século XX em direção ao leste. A crença na terra sem mal teria sobrevivido à conquista, ao colonialismo e a cristianização, e se mantido intacta entre grupos de guarani remanescentes.

A busca pela terra sem mal, a grande descoberta etnológica de Nimuendaju, tornou-se um dos temas mais fascinantes da etnologia e da antropologia indígenas. De qualquer maneira, devemos observar que, apesar da força dos argumentos e da autoridade do etnólogo que conviveu de maneira singular entre os guarani, a idéia mais geral de que a busca pela terra sem mal tem como “mola propulsora” não a expansão bélica mas a religião, foi apresentada como “suposição”. Daí para frente o tema ganhou vida própria e tornou-se, nos meios acadêmicos, o fundamento da religiosidade guarani, um “dado objetivo” que, na avaliação de Cristina Pompa, dispensa o exame das fontes. Nimuendaju tornou-se a própria fonte.

Alfred Métraux, na trilha aberta por Nimuendaju, relacionou os dados etnográficos com as fontes coloniais num estudo clássico sobre as migrações tupi-guarani. “Gracias a los mitos y a las tradiciones recogidas en nuestra época, reconhece o antropólogo suíço, sucesos oscuros, consignados en las narraciones de viajeros y misioneros de los siglos XVI y XVII, adquieren hoy su verdadera significación.”<sup>480</sup> Partindo dos dados recolhidos por Nimuendaju entre os apapocúva e comparando-os com as informações dos cronistas coloniais – Nóbrega, Thevet, Abbeville, Cardim, Yves d’Evreux, para a costa brasileira, e Barco Centenera, Montoya, Lozano, Techo e José Guevara, para o Paraguai – Métraux chegou a conclusão de que o mito da terra sem mal não só era parte fundamental da estrutura religiosa dos guarani do século XVI, como se conservou intacto entre os do século XX, como demonstrou Nimuendaju.<sup>481</sup> Estes fenômenos ocorreram tanto na costa brasileira como no Paraguai, pois os tupi e os guarani “participaban de una misma tradición cultural (...)”<sup>482</sup> O “antiguo Paraguay, habitado por los índios guaraníes”, foi durante séculos a terra

---

<sup>479</sup> Guyrapotý foi o guia mítico dos apapocúva que, diante da ameaça do Fim, conduziu seu povo no rumo do leste, pois a oeste a terra começava a desmoronar. Depois de quatro anos na serra do mar, sobreveio o dilúvio. Guyrapotý havia ordenado que construíssem uma casa de madeira. Foi nessa casa que, flutuando na superfície das águas, atravevessaram os portais celestes e entraram no céu. Idem. pp. 67-69.

<sup>480</sup> MÉTRAUX, Alfred. **Religion y magia indígenas de America del Sur**. Madrid: Aguilar, 1973, p. 10.

<sup>481</sup> Idem. p. 9.

<sup>482</sup> Idem. p. 15.

de eleição dos messias e profetas indígenas. Em nenhuma região do mundo, informa Métraux, ocorreram tantos movimentos de libertação mística.

A mitologia de algumas tribos tupi-guarani “deja constancia de una tierra maravillosa, llamada “La Tierra sin Mal”, a la cual el antepasado o el héroe civilizador se retiro después de haber creado el mundo y traído a los hombres los conocimientos esenciales para su supervivência.”<sup>483</sup> A terra sem mal, da qual os apapocúva tinha “una imagen muy precisa”, não era somente um lugar de abundância e delícias, era também um refúgio eterno que estava a espera dos homens quando Nanderikey retirasse uma das estacas que escora a terra e precipitasse o fim do mundo. Profetas e messias eram os arautos deste paraíso e se apresentavam “como los salvadores de su pueblo”. Para garantir adeptos para as suas prédicas, que antecipavam as migrações, reivindicavam a qualidade de deus e de emissário divinos. Os heróis civilizadores, benfeitores celebrados nas narrativas míticas, serviam de modelos para os messias indígenas. A crença no retorno destes heróis estava fortemente enraizada na tradição guarani, o que amplificava os apelos dos messias.<sup>484</sup>

As tradições míticas e as migrações na direção da terra sem mal são vistos por Métraux como um messianismo genuinamente indígena, mas o impacto da colonização, e toda sorte de privações e sofrimentos que se abateram sobre aos indígenas, exacerbaram entre eles o desejo de evadir-se para um mundo “de reposo eterno e inmortalidad.” A tese de Métraux é que fermentadas sob determinadas circunstâncias históricas de crise estes movimentos tendem a se multiplicar. A ameaça de esfacelamento da ordem tradicional, verificada em vários momentos e em “diversos países”, leva a agitação messiânica, que é a “expresión de la desesperación, más o menos conciente.” O desespero predisponha os indígenas a ouvirem os messias e as suas prédicas sobre o advento de uma idade de ouro. A fuga para a terra sem mal era a solução oferecida por esses “profetas”.

Sobre a natureza pura ou sincrética desses movimentos, Métraux ponderou:

Si el mesianismo guarani y tupinamba era debido a causas internas, sería, sin embargo, poço inteligente ignorar los factores externos que han creado ciertamente un clima propicio a la predicación mesiánica. Algunos movimientos han tenido un carácter sincrético; otros, a pesar de ciertos prestamos del catolicismo, expresaban creencias y valores puramente indígenas.<sup>485</sup>

---

<sup>483</sup> Idem. p. 7.

<sup>484</sup> Idem. p. 4-8.

<sup>485</sup> Idem. p. 15.



Assim, na América do Sul, sacudida pelo colonialismo, se encontra, segundo Métraux, o esquema clássico do messianismo: a crença num profeta ou homem-deus, o desenvolvimento de uma ação que tende a apressar o advento da idade de ouro, a reação social e cultural contra a civilização branca e, freqüentemente, a formação de uma nova religião sincrética.<sup>486</sup> Os “mesías” guarani citados por Métraux foram Oberá, Yaguariguay, Guiravera, Juan Cuara e Ñezú. Baseado nas narrativas de Barco Centenera, Lozano, Montoya, Techo e Guevara, Métraux descreve essas personagens e as linhas gerais dos movimentos por elas liderados. Oberá, que se dizia filho de Deus, pregava a destruição dos cristãos e prometia liberdade a todos; Rodrigo Yaguariguay se fazia adorar como Deus e a sua mulher como Virgem Maria, imitava os ritos cristãos e organizou uma revolta contra os espanhóis; Juan Cuara era um pajé do Guairá que reunia os índios para a resistência; Ñezú era venerado como um Deus, abrigava índios fugitivos das reduções e sua autoridade provinha da eloqüência e da reputação de grande feiticeiro; Guiravera se proclamava Deus e organizou a resistência contra os jesuítas. O que existe em comum entre esses movimentos é o fato de que foram liderados por chefes religiosos que se sublevaram contra a autoridade espanhola e jesuítica, e mesclaram temas indígenas e cristãos. Esse é o único traço messiânico, por assim dizer, encontrado nesses movimentos. Em nenhum deles, por outro lado, encontramos uma convocação ou um apelo à imigração, quanto mais uma fuga para a terra sem mal. Mas pelo fato dos guarani e os tupinambá participarem de uma mesma tradição cultural, e entre os tupinambá existirem evidências de migrações, Métraux deduziu nas revoltas guarani um chamado à imigração e à restauração de uma idade de ouro.<sup>487</sup>

Associado ao tema da terra sem mal, e inseparável dela, desenvolveu-se entre os etnólogos e etnohistoriadores no século XX o conceito de messianismo tupi-guarani. Desde os estudos pioneiros de Alfred Métraux na década de 1920, o qualificativo messiânico vem sendo atribuído aos movimentos de resistência protagonizados pelos guarani contra, segundo a imaginação acadêmica, o poder colonial. Métraux lançou no debate etnológico o tema do messianismo, mas foi Maria Isaura Queiroz que lhe emprestou os contornos

---

<sup>486</sup> Idem. p. 5.

<sup>487</sup> Métraux encontrou evidências das migrações místicas em alguns cronistas quinhentistas da costa brasileira, especialmente Claude d’Abbeville. Idem. p. 12.

teóricos mais acabados num admirável estudo sobre as manifestações do messianismo no mundo. Acompanhando a trajetória dos termos messias e messianismo Maria Isaura os identifica na tradição bíblica e nas lutas do povo de Israel.<sup>488</sup> A conotação definitiva de messianismo, como a promessa de uma idade de ouro que estaria ainda por vir como reparadora das injustiças e sofrimentos deste mundo, só se formaria após o cativo de Babilônia. Mas o que realmente interessa a autora é o emprego deste conceito nos estudos históricos e sociológicos para designar, sob o qualificativo messiânico, movimentos e líderes religiosos que carregaram promessas de redenção. Maria Isaura encontra em Max Weber uma definição de messias: um líder essencialmente carismático e dotado de poderes extraordinários.

Cristina Pompa ao fazer um balanço dos estudos clássicos sobre a terra sem mal e o messianismo atribuído aos tupi e guarani salienta as “preocupações totalizantes” de Maria Isaura ao tentar inserir os movimentos tupi-guarani num quadro geral sobre o messianismo no mundo. Seguindo uma classificação weberiana do “tipo ideal” a socióloga, segundo Pompa, arrolaria num único rótulo, e a partir de um único horizonte mitológico, os movimentos indígenas, “abstraido de qualquer contexto histórico e lançado no universo abstrato do presente sociológico”.<sup>489</sup> Se lermos com atenção a apresentação que Roger Bastide faz do estudo e de algumas análises de Maria Isaura, veremos que a abordagem sociológica da autora não é tão inflexível e homogeneizadora como sugere Pompa. A obra busca, é verdade, abarcar os movimentos de várias épocas e lugares numa “sociologia do messianismo”, mas é também suficientemente flexível para não lançar os movimentos que destoam do modelo no leito de Procusto. Destaco um ponto. No capítulo sobre os “movimentos messiânicos em tribos primitivas” Maria Isaura diagnostica uma “efervescência religiosa” na costa brasileira. Identifica os movimentos migratórios

---

<sup>488</sup> A idéia do messianismo não foi exatamente uma criação judaica. Mitos messiânicos mais antigos que Israel são encontrados entre os babilônios, egípcios e na religião de Zoroastro. Foi, no entanto, na tradição judaica que o messianismo alcançou sua definição plena. O messias tornar-se-ia então o personagem “concebido como um guia divino que deve levar o povo eleito ao desenlace natural do desenrolar da história, isto é, à humilhação dos inimigos e ao restabelecimento de um reino terreno e glorioso para Israel. A vinda deste reino coincidirá com o ‘fim dos tempos’ e significará o restabelecimento do Paraíso na terra.” QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa-Omega, 1976, pp. 25-26

<sup>489</sup> POMPA, Cristina. Op. cit. p. 110. Cristina Pompa enfrenta de maneira corajosa a tarefa de reavaliar os clássicos da etnologia, da antropologia e da sociologia com base numa releitura atenta dos cronistas dos séculos XVI e XVII, nos quais se baseiam autores como Nimuendaju, Métraux, Egon Shaden, Hélène Clastres, Maria Isaura, entre outros.

“registrados por cronistas e jesuítas”, seguindo as idéias de Métraux, como movimentos em busca da terra sem mal, do paraíso nativo - e neste ponto estou de acordo com as críticas certeiras de Cristina Pompa no que se refere à leitura forçada dos cronistas e jesuítas –, mas não estende a mesma análise aos guarani do Paraguai. Com percepção aguçada, de quem leu a documentação, não hesitou em apontar a singularidade dos movimentos guarani: eram contra o crescente poder dos jesuítas, “e não uma fuga para Terra sem Males”.<sup>490</sup>

Hélène Clastres é um caso a parte.<sup>491</sup> O mito da terra sem mal deve a ela, sem dúvida, sua entronização na academia e sua popularidade. “Terra sem Mal” é uma obra tão empolgante quanto imprecisa. Acumula um conjunto de belas interpretações que algumas vezes se esvaziam em abstrações forçadas e deslocadas. Diversos pesquisadores apontaram os exageros e as derrapadas da etnóloga, mas a beleza, o estilo conciso e a originalidade da obra são evidentes. Ao mesmo tempo em que procura uma história indígena autêntica, subordina esta história à comprovação de uma teoria. Hélène anuncia na introdução que pretende mudar o “enfoque da história dessas culturas”. Ao contrário de Nimuendaju e Egon Schaden, que reconstroem o “passado dos tupis-guaranis a partir do que hoje se sabe, ou se acredita saber, sobre sua religião (...), assumimos a postura inversa e optamos por retomar a história a partir dos seus primórdios.” O fio condutor de Hélène é a terra sem mal, “um tema muito antigo, cuja presença já era atestada no século XVI entre todos os tupis-guaranis”, e que se verificou também entre os guarani do século XX.<sup>492</sup> Apesar de afirmar que o núcleo da vida religiosa dos tupi-guarani gravitava em torno da terra sem mal, Hélène estabelece uma importante distinção entre os tupi e os guarani:

Se a religião dos tupis-guaranis foi mal compreendida, é que se confundiram, a nosso ver, sob o termo único de “messianismo”, movimentos na realidade profundamente diferentes, uns exclusivamente religiosos e que a partir de agora denominaremos proféticos (a procura da terra sem mal), e outros unicamente políticos

---

<sup>490</sup> Maria Isaura tem um bom conhecimento das fontes jesuíticas do Paraguai, e não se limita a citar Métraux, Lozano e Techo, como fazem alguns pesquisadores. Cita diversas vezes as cartas anuas referentes aos anos de 1609 a 1927, publicadas sob o título de “Documentos para la Historia Argentina”.

<sup>491</sup> Para uma crítica mais ampla da obra de Hélène Clastres recomendo o livro já citado de Cristina Pompa e a introdução de Viveiros de Castro à obra clássica de Nimuendajú, anteriormente citada. Além das críticas necessárias, Viveiro de Castro faz justiça ao brilhantismo da obra de Hélène e ao seu esforço de interpretação da religiosidade guarani. Vou me limitar a comentar os aspectos da obra que me interessam mais de perto, como os levantes indígenas do Paraguai.

<sup>492</sup> CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978, pp. 12-13.

(a resistência aos espanhóis e aos portugueses), movimentos cujo único ponto comum era terem *carais* por atores principais.<sup>493</sup>

De fato, não existem registros de migrações entre os guarani, nos séculos XVI e XVII, em busca da terra sem mal. O que não quer dizer que os movimentos/rebeliões tenham sido “unicamente políticos”. Como veremos mais adiante, os levantes indígenas também tiveram um forte conteúdo religioso, e foram orientados não apenas contra espanhóis e portugueses, mas também, principalmente aqueles liderados pelos pajés, contra os missionários. Mas se as revoltas dos guarani não tinham como objetivo a terra sem mal, o que estaria em jogo? Para Hélène Clastres as revoltas dirigidas pelos *carais* representavam, naquele momento, a oposição política aos caciques.

Mesmo não encontrando evidências sobre a terra sem mal, Hélène sustenta que a busca por este paraíso da abundância e da imortalidade era o eixo fundamental das crenças dos guarani. No século XIX foram registradas migrações de “várias tribos”, desde o Mato Grosso, “à procura da Terra sem Mal”. Estas migrações, livres de todo sincretismo, deduziu Hélène, eram sinal inequívoco de que a tradição religiosa se manteve intacta: “uma tradição religiosa que nem os maiores abalos conseguiram enfraquecer.” Hélène fez exatamente aquilo que criticou em Nimuendaju e Schaden, ou seja, reconstruiu o “passado dos tupis-guaranis a partir do que hoje se sabe, ou se acredita saber, sobre sua religião”.

Parafraseando Roger Bastide, o modelo dos movimentos messiânicos é o leito de Procusto dos pajés e caciques guarani que se ergueram contra a presença dos jesuítas em suas terras. Um dos ingredientes fundamentais do messianismo, aplicado aos movimentos indígenas sul-americanos, é a busca da terra sem mal. Contrariando o modelo, os pajés guarani nunca mencionaram ou prometeram nada que mesmo remotamente lembrasse o suposto paraíso nativo. Outro aspecto indispensável, apresentado por Egon Schaden, é a existência de uma comunidade que responda ao chamado do Messias, o “portador do ideal coletivo”, e deposite em suas mãos a esperança de restauração da antiga ordem desintegrada pelo “branco invasor”. Novamente os movimentos indígenas do Paraguai mostram-se escorregadios. De um modo geral, os levantes promovidos pelos pajés ou pelos caciques contrários a evangelização não mobilizam a comunidade com promessas

---

<sup>493</sup> Idem. p. 60. A crítica da busca pela terra sem mal na obra de Clastres já foi realizada por Cristina Pompa.

redentoras. Na maioria dos casos os pajés estavam acuados e marginalizados, e usavam de ameaças para ter o apoio dos índios contra os padres.

As rebeliões desencadeadas por Guiravera e Ñezú, por exemplo, não cabem na fórmula messiânica. Para encaixá-las nesta categoria devemos aparar algumas sobras incômodas, que acabam por mutilar sua originalidade.<sup>494</sup> Mas é possível sim identificar alguns aspectos do modelo messiânico em alguns movimentos. Guiravera, por exemplo, se passava por Deus e incitava os índios contra os missionários. Oberá, por sua vez, afirmava sua origem divina e se proclamava salvador de seu povo. Essas são características do que se convencionou chamar messianismo, mas isso não é suficiente para caracterizá-los como messiânicos. Falta-lhes o elemento central: a crença da comunidade na figura do redentor que colocará um termo no estado de degeneração em que as coisas se encontram e instituirá uma nova ordem de justiça e de felicidade.<sup>495</sup> As revoltas dos pajés guarani, no Paraguai dos séculos XVI e XVII, não correspondiam a essas expectativas. Destaca-se, no caso famoso de Guiravera, o lado anti-colonial e místico do movimento, o lado romântico, diria, mas esquece-se com facilidade que o pajé queria comer padre Montoya, e que comeu um de seus ajudantes. Enfatiza-se que Yaguacaporo liderou um “movimento de libertação mística”, e não estou afirmando que isto não ocorreu, mas esquece-se que o pajé ameaçava os índios com figuras medonhas que sairiam de seus esconderijos e se lançariam vorazmente sobre eles.

Nas fontes da América espanhola da época da conquista e do período colonial a busca por vestígios da terra sem mal é tarefa frustrante. Não há registros sobre o suposto paraíso guarani em nenhum dos relatos referentes à conquista do Paraguai e, o que parece ainda mais intrigante, não há nenhuma referência na extensa documentação jesuítica. Hélène Clastres reconheceu esta ausência.<sup>496</sup>

Se a terra sem mal fazia parte do universo religioso-cosmológico dos guarani e sua busca motivou as migrações lideradas pelos pajés, que os conduziram a região interfluvial do Paraguai e Paraná, porque ela não é mencionada em nenhum momento nas narrativas da

---

<sup>494</sup> A crítica do messianismo como projeção do presente e como categoria explicativa dos movimentos de revolta guarani nos séculos XVI e XVII é fundamental para a abordagem que estou propondo. Caracterizar as rebeliões guarani, contra os espanhóis ou contra os missionários, como messiânicas é atribuir-lhes um conjunto de significados não verificáveis na documentação.

<sup>495</sup> H. Kohn, citado por Egon Schaden. Op. cit. p. 39.

<sup>496</sup> “É notável que não se conheçam grandes migrações guaranis para a Terra sem Mal na mesma época em que estas eram realizadas pelos tupis”. CLASTRES, Hélène. Op. cit. p. 68.

conquista, especialmente nas jesuíticas? A terra sem mal não só nunca foi mencionada, como não foi usada pelos jesuítas para fins de conversão. Se ela ocupava um lugar de destaque na cosmologia guarani, como sugerem etnólogos e etno-historiadores, seria de se imaginar que os jesuítas a incorporassem ao seu repertório de temas catequéticos, ou para desmistificá-la, ou para aproveitá-la como estratégia de conversão, associando-a a equivalentes simbólicos como, por exemplo, o tema do paraíso cristão. A terra sem mal, adaptada à linguagem da conversão, poderia resultar em úteis paralelos com o paraíso, o éden, o céu, temas recorrentes na pregação do cristianismo entre os guarani.

A etnologia no século XX traduziu a expressão *yvy marane'ý*, encontrada no *Tesoro de la lengua Guarani* de Montoya, publicada em 1639, por terra sem mal. Em Montoya, como já foi assinalado por Meliá, a expressão significa “suelo intacto que no há sido edificado”.<sup>497</sup> Esse era o sentido da expressão na época da conquista. A tradução encontrada em Montoya não autoriza sua equivalência por terra sem mal. No século XX, porém, Nimjuendaju encontrou entre os grupos guarani que contactou a expressão *yvy marãey* com o significado de terra sem mal, o paraíso onde desejavam ingressar. Tudo leva a crer que ocorreu uma alteração semântica. O mais provável é que as prédicas dos missionários sobre a existência de um paraíso podem ter se fundido as buscas pela terra boa e intacta, sobretudo quando esta terra começou a tornar-se cada vez menos acessível. A desmontagem do complexo político-militar guarani, o cerco à liberdade de movimento, o encontro com a mística cristã e a marginalização desses povos após a dispersão das missões e a criação dos estados nacionais, alteraram profundamente o seu modo de ser. Parece plausível, dadas essas condições, a hipótese de que a busca pela terra boa, não cultivada, cada vez mais distante, teria se transformado na busca por um lugar místico, cujo acesso seria possível graças ao poder mágico dos pajés. Bartomeu Meliá, distanciando-se dos modelos generalizantes e adotando uma visão histórica, mais próxima dos documentos coloniais, associou originalmente a mudança semântica de *yvy marane'ý* com a história colonial:

La historia semántica de *yvy marane'ý*, de suelo virgen hasta “Tierra sin Mal” probablemente no está desligada de la historia colonial que los guarani has tenido que soportar. En la busqueda de un suelo donde

---

<sup>497</sup> MONTROYA, Ruiz de. **Tesoro de la lengua Guarani**. Madri: Por Iuan Sanchez, 1609. p. 209. Disponível em [http://www.memoriachilena.cl/temas/documento\\_detalle.asp?id=MC0014762](http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0014762). Acessado em Dezembro de 2008. Ver também MELIÁ, Bartomeu. **A experiência religiosa Guarani**. In: Op. Cit. 1989.

poder vivir su modo de ser auténtico, los guarani pueden Haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas quanto la conciencia de los nuevos conflictos históricos. *Yvy marane'ý* se convertia en “tierra sin Mal, tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada.”<sup>498</sup>

Não pode passar despercebido também que em nenhum dos cronistas da primeira metade do século XVI – Luís Ramírez, Ulrico Schimdl, Cabeza de Vaca e mesmo Ruy Diaz de Guzmán - os “hechiceros”, ou os “messias indígenas”, são mencionados. Essas figuras que atormentaram os missionários e povoaram as narrativas jesuíticas como grandes inimigos da evangelização não figuram nestes relatos dos primeiros contatos. Um dado realmente curioso se levarmos em conta as hipóteses de Métraux e os vaticínios de Hélène Clastres sobre as migrações místicas lideradas pelos “messias”, que vinham desde os tempos anteriores a conquista, em busca da terra sem mal.

Talvez não seja exagero supor que o tema da terra sem mal fosse tão estranho a um guarani do século XVI e XVII quanto o canibalismo é para um guarani do século XX.

---

<sup>498</sup> MELIÁ, Bartomeu. Op. cit. 107-108.

## Indígenas e espanhóis nos primeiros tempos da conquista do Paraguai.<sup>499</sup>

Uma grande variedade de povos indígenas, receptivos ou hostis à presença dos espanhóis, habitava os vastos territórios interligados pelos rios Paraná e Paraguai no século XVI. As crônicas de Luís Ramírez, Ulrico Schimdl, Cabeza de Vaca e os Anais de Ruiz Guzmán, que cobrem os 30 anos iniciais da conquista espanhola, são abundantes em informações sobre os grupos que viviam desde as margens ocidentais da foz do Prata, na altura de Buenos Aires, até as planícies alagadiças do Chaco. Embora os nomes não nos soem familiares em alguns casos, e alguns grupos mencionados tenham desaparecido, o mapa étnico deixado pelos cronistas é valioso para o conhecimento do sistema Paraná-Paraguai pré-colonial. Nos arredores do forte de Buenos Aires, na embocadura do Paraná, viviam os velozes “querandíes”, que se alimentavam de “pescado y carne”; seguindo o curso do rio Paraná achavam-se os timbúes, que comiam apenas *pescado y carne* e usavam uma pequena estrela no nariz feita com pedra branca e azul; às margens do Paraná viviam ainda os corondás, os quilozas, os mocoretás e os chanáes, que são *bajos y no tienen otra cosa para comer que carne y miel*; os guerreiros guarani, ou “carios”, comedores de gente e inimigos de todos os outros povos, viviam na confluência dos rios Paraná e Paraguai; no rio Paraguai encontravam-se os “agaces” ou payaguá, excelentes guerreiros sobre canoas; próximos dos agaces viviam os numerosos mapenis; os temidos guaycuru viviam nas

---

<sup>499</sup> Na parte anterior, intitulada margem cristã, esbocei um quadro da ocupação européia do Rio da Prata, com o olhar mais atento para a região de Assunção. Retorno ao tema para explorar as relações entre indígenas e espanhóis, com a atenção voltada para as culturas indígenas distribuídas na região. Considero o mapeamento das relações entre espanhóis e indígenas nos primeiros tempos da conquista do Rio da Prata indispensável para entender o projeto colonial de pacificação e evangelização do final do século XVI e início do XVII, e mais indispensável ainda para entender as relações que os indígenas – por meio dos caciques e pajés - estabeleceram com os jesuítas. Afinal, os missionários que adentraram as terras indígenas partiram de Assunção e muitos deles eram espanhóis, outros eram filhos dos conquistadores nascidos na cidade. Roque González, filho de um conquistador e nascido em Assunção, foi recebido com muita desconfiança em várias regiões e em outras chegou a ser chamado de espião dos espanhóis. Antes dos franciscanos e dos jesuítas iniciarem seus trabalhos apostólicos, os espanhóis já percorriam e ocupavam estas terras há pelo menos oitenta anos. As guerras, as alianças militares, a exploração da mão-de-obra, as mestiçagens e as duras quedas demográficas alteraram significativamente a distribuição dos grupos indígenas no espaço e as suas formas de organização política. Os guarani do tempo de Roque González já não eram os mesmos do tempo de Luis Ramírez. Eles já haviam passado por diversas experiências com os espanhóis que, certamente, condicionaram as respostas que deram a chegada dos jesuítas. Daí a importância de conhecer este cenário histórico antes da entrada em cena dos missionários.



ribeiras do Paraguai, nas proximidades de assunção. São estes os povos com os quais os conquistadores mantiveram maiores contatos.

Inimigos implacáveis ou aliados valorosos, discípulos fieis ou adversários diabólicos, os indígenas, especialmente os guarani, só não foram expectadores passivos do avanço do colonialismo. Mas nem sempre prevaleceu essa visão. Por muito tempo sustentou-se a idéia de que os “dóceis” guarani se submeteram passivamente ao regime das reduções. Foram os cronistas jesuítas, de fins do século XVII e do século XVIII, e depois os divulgadores europeus, que fixaram essa imagem do guarani dócil, manso e passivo. Atonio Sepp e Cardiel podem ser identificados como as matrizes daquilo que Ernesto Maeder chamou de “el mito de la pasividad guarani”.<sup>500</sup> Além da incapacidade de lidar com o futuro, os guarani do padre Sepp eram de uma doçura e de uma resignação tocantes. Aceitavam tudo sem reclamar, inclusive os castigos físicos aplicados pelos padres. Ademais, eram “tão pueris, tão grandemente simplórios e de juízo tão curto, que os primeiros Padres, que converteram estes povos, duvidaram realmente se eram capazes de receber os Santos Sacramentos.”<sup>501</sup>

Essa imagem de passividade e docilidade atribuída aos guarani vem sendo desmontada por alguns pesquisadores apoiados numa leitura menos seletiva das fontes jesuíticas e mais atenta dos cronistas da conquista.<sup>502</sup> Já esta suficientemente demonstrado que estes povos organizaram uma complexa sociedade guerreira e que a guerra ocupava um lugar central nas relações que mantinham com os povos vizinhos. Luis Ramírez, no

---

<sup>500</sup> Maeder contrapõe ao mito da docilidade as hostilidades e enfrentamentos que os guarani opuseram aos jesuítas, inclusive *martirizando* vários missionários. Para o autor a propalada docilidade guarani tem matriz jesuítica, mas a melhor caracterização do mito da docilidade encontra-se na obra de Félix de Azara. MAEDER, Ernesto. Pasividad Guarani? Turbulencias y defecciones en las misiones jesuíticas del Paraguay. In: Congreso Internacinal de História. **La Compañía de Jesus en America: evangelización y justicia**. Siglos XVII y XVIII. Córdoba ( España), 1993.

<sup>501</sup> SEPP, Antonio. Op. cit. p. 144.

<sup>502</sup> Refiro-me aos estudos de Branislava Susnik, Louis Necker e Bartomeu Meliá, que levantaram os primeiros questionamentos e apontaram caminhos para a crítica da passividade e docilidade guarani. Ver SUSNIK, Branislava. Op. cit.1966. NECKER, Louis. Op. cit. 1990. MELIÁ, Bartomeu. **El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, 1988. Mais recentemente, apareceram os estudos de Maria Cristina dos Santos e Florência Roulet e Dayse Ripodas sobre a resistência guarani à conquista espanhola e jesuítica. Ver SANTOS, Maria Cristina dos. Op. cit. RIPODAS, Dayse. **Movimientos Shamanicos de Liberación entre los Guaraníes (1545-1660)**. Teología, Buenos Aires, tomo XXIV, n. 50, 1987. ROULET, Florencia. **La resistencia guarani del Paraguay a la dominación española. (1537-1556)**. Posadas: Editorial Universitária, 1993. Minha abordagem, embora distinta em alguns aspectos, é tributária desses estudos, especialmente da etno-história de Bartomeu Meliá.

primeiro relato europeu sobre os guarani, deixou uma nítida impressão dessa sociedade guerreira:

Aqui con nosotros está outra generación que son nuestros amigos, los cuales se llaman guarenís y por outro nombre chandris. Estos andan derramados por esta tierra y pos otras muchas, como corsários, a causa de ser enemigos de todas estas otras naciones y de otras muchas que adelante diré. Son gente muy traidora, todo loque hacen es con traición. Estos señorean gran parte de esta Índia (...) Estos comen carne humana.<sup>503</sup>

A descrição que Ulrico Schimdl fez dos guarani da Província de Lambaré deixa entrever toda uma estrutura defensiva composta de fossos e paliçadas, erigida por um povo que tinha na guerra uma das manifestações essenciais do seu modo de ser.

También hemos hallado su lodalidad o asiento de estos Carios sobre un terreno alto sobre el rio Paraguay. También este asiento está hecho de dos palizadas de palos en derredor o en círculo y cada poste há sido tan grueso como un hombre en la grosura y por la mitad del cuerpo, y ha estado parada una palizada a doce pasos de la outra y los postes han estado enterrados bajo tierra por una buena braza y sobre la tierra tan altos como hasta dodnde un hombre puede alcanzar con una tizona larga. También los Carios han tenido sus trincheras, también han hecho fosos a distancia de quince pasos de este muro o palizada tan hondos cuan altos três hombres. Dentro de éstos han clavado una Lanza de un palo duro y ésta há sido tan afilada y puntiaguda como una aguja (...).<sup>504</sup>

Além de guerreiros, os guarani eram antropófagos. Os cronistas da primeira metade do século XVI observaram perplexos os rituais de antropofagia, mas foi Cabeza de Vaca quem o detalhou com grande riqueza etnográfica, desde a captura do prisioneiro até a execução ritual:

Esta nação dos gauaranis fala uma linguagem que é entendida por todas as outras castas da província e comem carne humana de todas as outras nações que têm por inimigas. Quando capturam um inimigo na guerra, trazem-no para seu povoado e fazem com ele grandes festas e regozijos, dançando e cantando, o que dura até que ele esteja gordo, no ponto de ser abatido. Porém, enquanto está cativo, dão a ele tudo o que quer comer e lhe entregam suas próprias mulheres ou filhas para que faça com elas os seus prazeres. São estas mesmas mulheres que se encarregam de tratá-lo e de ornamentá-lo com muitas plumas e muitos colares que fazem de ossos e de pedras brancas. Quando esta gordo, as festividades são ainda maiores. Os índios se reúnem e adereças três

---

<sup>503</sup> RAMÍREZ, Luis. Op. cit. p. 51.

<sup>504</sup> SCHIMDL, Ulrico. Op. cit.

meninos de seis ou sete anos de idade e colocam-lhes nas mãos umas machadinhas de cobre. Chamam então um índio que é tido como o mais valente entre eles, colocam-lhe uma espada de madeira nas mãos, que chamam de *macana*, e o conduzem até uma praça onde o fazem dançar durante uma hora. Terminada a dança, dirige-se para o prisioneiro e começa a golpeá-lo pelos ombros, segurando o pau com as duas mãos. Depois bate-lhe pela espinha e em seguida dá seis golpes na cabeça (...) Somente depois de muito bater com aquela espada (...) é que consegue derrubar o prisioneiro e inimigo. Aí então chegam os meninos com as machadinhas e o maior deles, ou filho do principal, é oprimeiro a golpeá-lo com a machadinha na cabeça até fazer correr o sangue (...) enquanto estão batendo, os índios que estão em volta gritam e incentivam para que sejam valentes (...) que se recordem que aquele que ali esta já matou sua gente. Quando terminam de matá-lo, aquele índio que o matou toma o seu nome, passando assim a chamar-se como sinal de valentia. Em seguida, as velhas pegam o corpo tombado, começam a despedaçá-lo e a cozinhá-lo em suas panelas. Depois repartem entre si, sendo considerados algo como muito bom de comer, e voltam às suas danças e cantos por mais alguns dias, como forma de regozijo.<sup>505</sup>

Estas descrições contrastam violentamente com a imagem de docilidade e passividade freqüentemente atribuída a eles. Os guarani, de acordo com os cronistas, eram notáveis guerreiros e viviam em permanente conflito com os povos que habitavam as fronteiras dos seus territórios. Schmidl os reputou entre todos os outros como os melhores guerreiros por terra e Ramirez constatou que eram “enemigos de todas estas otras naciones”.<sup>506</sup>

A dieta diversificada e o cultivo de alimentos, que os tornava menos dependentes da natureza, era motivo de permanente estado de guerra contra a vizinhança hostil. Novamente Cabeza de Vaca deixou um precioso testemunho sobre a estratégia dos “agaces” para arrancar alimento dos guarani. Excelentes canoeiros, os “agaces” praticavam este tipo de “pirataria fluvial”. Os guarani eram suas vítimas preferenciais. Os assaltos visavam a captura de reféns que depois seriam trocados por alimentos:

Na ribeira deste rio Paraguai está assentada uma nação de índios chamados agaces, que são muito temidos por todas as nações daquela terra (...) São homens de corpos imensos e andam como corsários em suas canoas pelo rio, saltando à terra, roubando e prendendo os guaranis, que têm como seus principais inimigos. Vivem da caça, da pesca e do que a terra dá, pois não são plantadores. Têm por costume prender os guaranis e levá-los amarrados nas canoas até as próprias

<sup>505</sup> VACA, Cabeza de. **Naufrágios e comentários**. São Paulo: L&PM, 1987, pp. 146-147.

<sup>506</sup> SCHMIDL. Op. cit. RAMÍREZ, Luis. Op. cit. p. 51.

terras destes, para então, em frente de seus pais, filhos, irmãos ou mulheres, exigirem que lhes tragam de comer, caso contrário os matarão. Então os parentes dos prisioneiros trazem enormes quantidades de mantimentos até encher-lhes as canoas.<sup>507</sup>

Os guaycuru também eram uma ameaça constante. Velozes e valentes, de grande mobilidade e disposição para a guerra, viviam da caça e da pesca, mas freqüentemente invadiam os territórios guarani para pilhar alimentos. Isso levou “os índios principais da comarca” a se queixarem ao governador. Sempre que estes (os guarani) caçam seus veados e, pescam seus peixes, produzem seu mel ou abatem seus porcos, diz o cronista, aparecem os guaycuru (...) para roubar-lhes os alimentos.<sup>508</sup>

Os primeiros conquistadores encontraram este ambiente de conflitos permanentes entre os grupos indígenas, e a presença dos soldados e colonos viria alterar profundamente o equilíbrio de forças e o modo de vida desses povos. Um exemplo de como a presença espanhola modificou as relações entre os povos indígenas foi o fim das agressões, pelos menos temporariamente, entre os guarani de Assunção e os guaycuru. Cabeza de Vaca negociou um acordo de paz entre os dois grupos que se odiavam e viviam em guerra e arranjou entre eles um “comércio” de alimentos. Os guaycuru vinham de oito em oito dias as margens do Paraguai, em Assunção, “carregados de carne de veado e de porco montanhês assada em grelha (...). Quando chegavam, levavam dois dias fazendo negociações. Os guarani inclusive participavam das negociações, dando-lhes em troca muito milho, mandioca e umas frutas parecidas com avelãs, além de arcos e flechas.”<sup>509</sup>

Desde os primeiros contatos com os conquistadores os guarani e as demais *nações* desenvolveram diversas estratégias que iam da aliança à rebelião, visando a sobrevivência ou a recriação ou a invocação do seu modo de ser diante do avanço devorador do colonialismo. Os ataques contra os espanhóis ocorreram desde o infeliz desembarque de Solís na margem oriental do Rio da Prata, que lhe custou a vida e a expedição. Dez anos

---

<sup>507</sup> VACA, Cabeza de. Op. cit. pp. 147-148.

<sup>508</sup> Idem. p. 150. Numa das campanhas dos espanhóis e guarani contra os guaycuru, Cabeza de Vaca notou que os guarani “morriam de medo dos guaicurus, parecendo faltar-lhes coragem para ir sobre o inimigo”. Durante a batalha, os guarani que acompanhavam o governador não ousaram encarar os guaykuru “e fugiram em disparada para as montanhas”. Cabeza de Vaca descreveu com certa admiração a coragem e a bravura desses índios, “que parecia que nada os deteria”. O ritual guerreiro de decepção do inimigo impressionou o governador: “Para cortar o pescoço de seus inimigos, usam três ou quatro dentes de um pescado chamado palombeta. Esses dentes são presos em um pedaço de pau e com umas poucas passadas na garganta arrancam a cabeça fora e depois a carregam segura pelos cabelos, exibindo-a como um troféu de guerra.” pp. 158-159.

<sup>509</sup> Idem. pp. 164-165.

depois, Luís Ramírez registrou os apuros que a armada de Caboto enfrentou em quase todos os lugares em que desembarcaram. Ulrico Schmidl deixou uma viva narrativa dos inumeráveis confrontos contra os indígenas. No recém fundado “asiento de Buenos Aires”, em 1535, os espanhóis, famintos e em grande penúria, tiveram que enfrentar uma duríssima rebelião organizada por uma coalizão formada pelos “Querandíes”, pelos “Guaraníes”, pelos “Charruas” e pelos “Chana-Timbúes”. Os índios avançaram “contra nuestro asiento de Buenos Aires com gran poder e ímpetu hasta veintitrés mil hombres (...) era su intención que querían darnos muerte a todos nosotros (...)”. Os índios atacavam com flechas com fogo, que eram lançadas sobre as casas. Os espanhóis perderam cerca de trinta homens e quatro navios durante os ataques.<sup>510</sup>

As investidas espanholas contra os indígenas também foram devastadoras. A busca desesperada por mantimentos, ou a recusa dos caciques em abastecê-los, eram os motivos principais dos ataques. Vale a lembrança de Louis Necker de que os conquistadores não eram agricultores, mas soldados que consideravam o trabalho braçal indigno. A escassez de alimentos e as longas jornadas por terras desconhecidas traziam dias de fome desesperadora. Luís Ramírez deixou uma imagem marcante daqueles dias em que andavam como “lobos hambrientos comer de las primeras hirbas que hallábamos, no mirando, como arriba digo, si eran buenas o malas, y cocíamoslas sin outra substancia sino con solo agua y así las comíamos”.<sup>511</sup> Alguns anos depois a fome, inimiga implacável dos primeiros conquistadores, chegou a tal ponto durante a expedição de Pedro Mendoza que os soldados comeram um cavalo e partes do corpo de um companheiro morto.<sup>512</sup> Para não morrerem de fome, o que ocorria com muita frequência, os espanhóis dependiam quase sempre da ajuda dos índios que os abasteciam com peixes e algumas carnes de caça e, quando a intervenção divina lhes agraciava, com algum produto da horticultura guarani. Mas nem sempre, e nem todos os grupos, tinham condições ou estavam dispostos a abastecer um exército de centenas ou milhares de soldados.<sup>513</sup> As relações entre os “querandíes” e os conquistadores ilustram bem os conflitos criados pela dramática falta de alimentos. Os primeiros contatos foram amistosos e o abastecimento dos soldados parece não ter afetado a sobrevivência dos

---

<sup>510</sup> SCHMIDL, Ulrico. Op. Cit.

<sup>511</sup> Carta de Luís Ramírez. Op. cit. p. 53.

<sup>512</sup> SCHMIDL, Ulrico. Op. cit.

<sup>513</sup> NECKER, Louis. Op. cit. p. 31.

indígenas. Mas assim que os alimentos começaram a escassear sobreveio a guerra. Ulrico Schmidel anotou que os querandíes “nos han traído diariamente al real durante catorce días su escasez en pescado y carne y solo fallaron un día em que no nos trejeron qué comer”. Pedro Mendoza, contrariado, enviou alguns homens a “localidad dos querandíes” para reclamar a falta de abastecimento. A hostilidade com que os emissários foram recebidos parece ter sido um claro sinal de que os índios não estavam mais dispostos a alimentar os estrangeiros. O episódio deu início a uma batalha feroz na qual morreram o irmão do capitão e alguns “hidalgos” que o acompanhavam.<sup>514</sup>

Nas três grandes expedições de conquista os estopins das batalhas quase sempre estavam ligados a busca por mantimentos. Em 1527, subindo o rio Paraná, a armada de Caboto, auxiliada pelos guarani, entrou em conflito com “timbús”. Uma troca mal resolvida de milho por “cuentas” deixou os índios descontentes com os espanhóis. O incidente foi motivo suficiente para um ataque surpresa auxiliado pelos aliados guarani, como nos conta Luís Ramírez:

El bergantín ido amaneció sobre sus casas y luego saltamos en tierra y los cercamos dentro en las casas y lês entramos dentro y sin ninguna resistión que ellos hiciesen, que como vieron que eramos cristianos no tuvieron ánimo para levantarse ni para tomar arco ni flecha. En fin, que matamos muchos de ellos y otros se prendieron y lês tomamos todo el millo que en la casa tenían y cargamos el bergantín y quemámosles las casas. Los índios que con nosotros iban vinieron cargados de (esclavos) de los dichos timbús y con mucho millo (...).

<sup>515</sup>

Cabeza de Vaca registrou o clima de insegurança que rondava o vilarejo de Assunção e o caráter sempre precário dos acordos paz com os índios.<sup>516</sup> Os “Anales” de Ruy Díaz de Guzmán também registram com grande riqueza de detalhes os inúmeros e terríveis combates travados quase que diariamente contra os índios.<sup>517</sup>

Mas nem todos os indígenas responderam com hostilidades à presença dos espanhóis. A sobrevivência dos primeiros conquistadores só foi possível graças às boas relações e as alianças que estabeleceram com alguns grupos, que lhes proviam com água, alimentos, serviam de guias por terras inóspitas e emprestavam apoio militar contra os

---

<sup>514</sup> SCHMIDL, Ulrico. Op. cit.

<sup>515</sup> Carta de Luís Ramírez. Op. cit. p. 52.

<sup>516</sup> Ver os capítulos II e III dos “Comentários”. Op. cit.

<sup>517</sup> GUZMÁN, Ruy Díaz de. Op. cit.

adversários. A aliança com os guarani, então conhecidos como “carios”, que viviam próximos de onde foi fundado o forte de Assunção, foi providencial para os espanhóis que vinham sofrendo pesadas perdas com a fome. Ulrico Schmidl registrou em detalhes como foi tecida esta aliança. O primeiro contato não foi nada amistoso. Assim que avistaram “los sobredichos carios cerca de cuarenta mil hombres de pelea con sus arcos de arma y flechas y dijeron a nuetsro capitán general Juan Ayolas que nos volviéramos de nuevo a nuestros bergantines o nuestros barcos, y ellos nos proveerían de bastimientos. Ou os espanhóis aceitavam a oferta ou seriam declarados inimigos. Ayolas avaliou a situação, considerou a terra e as gentes “muy convenientes, junto con la manutención”, e decidiu ficar. A decisão do capitão precipitou o ataque cario, mas assim que os “arcabuces” foram disparados a situação se inverteu.<sup>518</sup>

Quando ellos oyeron nuestras armas y vieron que su gente caía al suelo y no veía ni bola ni flecha alguno salvo un agujero en el cuerpo, entonces no pudieron permanecer más y huyeron de ahí y se cayeron los unos sobre los otros como los perros y se fueron a su pueblo (...) Después de eso llegamos al pueblo pero los índios que estaban en el pueblo sostuvieron lo mejor que podieron y se defendieron muy valentemente por dos días. Quando los índios vieron que no podían sostenerlo más y temieron por sus mujeres e hijos, pues los tenían a su lado en el pueblo, vinieron ellos, estos susodichos Carios, y pidieron perdón a nuestro capitán general Juan Ayolas que los recibiera en perdón.<sup>519</sup>

Os espanhóis se impuseram com a força das armas e pela submissão dos caciques principais. A paz foi selada à moda indígena. O capitão Ayola foi apresentado com seis índias e cada soldado recebeu duas para que ficassem a sua disposição para cozinhar, lavar e “otras cosas más de las que uno en aquel tiempo ha necesitado”. Depois da paz consolidou-se uma aliança militar. Os “carios” ofereceram-se para acompanhar os espanhóis na guerra contra os agaces. Emparelharam, segundo Schmidl, oito mil homens ao lado de 300 espanhóis e desceram o rio em busca dos inimigos. Encontraram os agaces “durmiendo en sus casas”. “Ahí dimos muerte a los hombres, mujeres y aun a los niños. Es que los carios son un pueblo tal que cuantos ven o encuentran frente a ellos en la guerra, deben morir todos; ellos no tienen compasión de ningún ser humano”.<sup>520</sup> A vitória sobre os

---

<sup>518</sup> SCHMIDL, Ulrico. Op. cit.

<sup>519</sup> Idem.

<sup>520</sup> Idem.

guerreiros “agaces” e a aliança com os guarani favoreceram a permanência espanhola no recém fundado forte de Asunción.<sup>521</sup> A escolha do lugar, exaltou Schimdl, não poderia ter sido melhor:

Ahí Dios el Todopoderoso nos Dio su gracia divina que entre los susodichos Carios o Guaranés hallamos trigo turco o maíz y mandiotín, batatas, madioca-poropí, mandioca-pepirá, maní, bocaja y otros alimentos más, también pescado y carne, venados, puercos del monte, avestruces, ovejas indias, conejos, gallinas y gansos y otras salvajinas las que no puedo describir todas en esta vez. También hay en divina abundancia la miel de la cual se hace el vino; tienen también muchísimo algodón en el país.<sup>522</sup>

Na “relación” de 1541 o governador Domingo Irala ressaltou a importância da aliança com os semeadores e guerreiros guarani para a fixação da base espanhola:

Tenemos de paz con vasallos de su majestad los índios guaranis si quier carios que viven treinta léguas alrededor de aquel puerto, los cuales sirven a los cristianos así con sus personas como con sus mujeres en todas las cosas del servicio necesarias, y han dado para el servicio de los cristianos setecientas mujeres para que les sirvan en sus casas y en sus rozas; por el trabajo de los cuales y porque Dios ha sido servido de ello principalmente se tiene tanta abundancia de mantenimientos, que no sólo hay para la gente que allí reside mas para más de otros tres mil hombres encima; siempre que se quiere hacer la guerra van en nuestra campaña mil índios en sus canoas ; y si por tierra los queremos llevar, llevamos los más que queremos; con la ayuda de Dios y el servicio de estos índios havemos destruido muchas generaciones de otros indios que no han sido amigos, especialmente a los agazes.<sup>523</sup>

Mas o que era uma aliança, que se apresentava em termos de colaboração e relações de reciprocidade, rapidamente descambou para a exploração sistemática da mão-de-obra.<sup>524</sup> Enquanto Assunção era uma base transitória para outras empreitadas a cooperação, ainda que pela intimidação, foi a política perseguida pelos espanhóis com os guarani. As relações amistosas garantiam a obediência, o abastecimento, o reforço nas campanhas militares e a oferta de mulheres. Do lado indígena, aterrorizado pelos arcabuzes, a oferta de mulheres

---

<sup>521</sup> Cabe o registro de que os agaces (payaguá) também tentarem estabelecer alianças matrimoniais com os espanhóis.

<sup>522</sup> Idem.

<sup>523</sup> Melia p. 18.

<sup>524</sup> Louis Necker sustentou que nesta primeira fase dos contatos os espanhóis em geral respeitaram o sistema de reciprocidade familiar sobre o qual estavam assentadas as bases das relações sociais entre os guaranis. Op. cit. p. 34.



pelos caciques era, segundo Ruiz Diaz de Guzmán, uma excelente maneira de selar alianças. Para os conquistadores esta aliança significava a obtenção de amantes e serviçais, e do serviço de suas famílias que vinham ajudar os cunhados espanhóis nos trabalhos de subsistência. Significava também um expressivo reforço militar nas expedições contra os grupos que lhes faziam oposição.<sup>525</sup> Em troca, os espanhóis presenteavam aos aliados com objetos de ferro, anzóis, armas de fogo, muito apreciados pelos índios, e lhes prestavam ajuda militar contra inimigos tradicionais como os payaguá e os guaycuru, que assolavam as aldeias guarani roubando suas mulheres e assaltando suas colheitas. Se do ponto de vista espanhol estas alianças eram parte de uma estratégia colonial visando o estabelecimento na região, para os guarani elas eram regidas por uma lógica própria das culturas indígenas, fundada nas relações de parentesco e na reciprocidade. A aliança provisória trazia benefícios imediatos e alterava o equilíbrio de forças na região e a dinâmica das lutas inter-étnicas em favor dos guarani.<sup>526</sup>

Mas não demorou muito para se manifestarem os efeitos perversos destas alianças. A medida que os conquistadores foram se assentando em Assunção e implantando as instituições espanholas, as relações com os indígenas rapidamente deslizaram da amizade e colaboração para uma descarada forma de dominação. Se não foram encontradas as riquezas minerais, os conquistadores rapidamente perceberam que a riqueza do Paraguai estava na mão-de-obra indígena. Os valorosos aliados foram então convertidos em simples prestadores de serviços. No período correspondente ao segundo governo de Domingo Irala os espanhóis recorreram à violência como forma de obtenção de servidores. As “rancheadas”, que consistiam em razias nas aldeias e ranchos dos guarani de Assunção e cercanias, para trazer mulheres cativas, foi uma prática bastante difundida nos primeiros anos da cidade. Em 1555, como já vimos, o governador formalizou o “servicio personal” distribuindo quatrocentas “encomiendas”, repartindo os índios entre os seus subordinados. O regime de encomienda instituído em 1556 foi o coroamento desta guinada nas relações

---

<sup>525</sup> Idem. p. 34.

<sup>526</sup> No litoral brasileiro, de acordo com John Monteiro, os tupinambá selaram alianças temporárias com os portugueses, que também lhes favoreciam nas guerras contra os inimigos tradicionais. Do lado português, percebeu-se rapidamente as vantagens que poderiam tirar participando das guerras intertribais. “Considerando os estado de fragmentação política que imperava no Brasil indígena, as perspectivas de conquista, dominação e exploração da população nativa dependiam necessariamente do envolvimento dos portugueses nas guerras intestinas (...). Ademais, pelos menos aos olhos dos invasores, a presença de um número considerável de prisioneiros de guerra prometia um possível mecanismo de suprimento de mão-de-obra cativa para os eventuais empreendimentos coloniais.” MONTEIRO, John. Op. cit. p. 29.

com os indígenas, perceptível desde 1544. A introdução deste sistema completamente estranho aos laços de parentesco e a reciprocidade, que fundamentavam as relações sociais e o exercício legítimo da autoridade entre os guarani, desconsiderou tudo isso. A rede de parentesco, pelo menos para os guarani, constituída à base da oferta das mulheres, foi substituída por um título jurídico escrito impessoal que os obrigava a prestação de serviços.<sup>527</sup> As reações das *nações* indígenas submetidas a esse regime de trabalho imposto, decorrente da presença cada vez mais forte dos espanhóis nos seus domínios, se manifestaram de diferentes maneiras, indo da rebelião as fugas para as matas e do abandono das roças à aceitação de missionários em suas terras.

---

<sup>527</sup> NECKER, Louis. Op. cit. pp. 35-39.

## A “resistência indígena” à dominação colonial.

As lutas e a “resistência indígena” à colonização espanhola são temas centrais da historiografia latino-americana. A contundência da conquista e os impactos sobre os povos americanos despertaram o interesse de pesquisadores do mundo todo, dedicados ao estudo das diferentes formas de resistência que, do México ao Rio da Prata, os indígenas ergueram contra a dominação espanhola. As abordagens concentram-se no México e no Peru, regiões de grande densidade demográfica convertidas em centros administrativos do poder colonial. Nestas regiões explodiram inúmeros e violentos conflitos contra conquistadores e colonizadores, que resultaram em quedas populacionais dramáticas, mas ao mesmo tempo conservou-se uma abundância de relatos sobre estes acontecimentos. As regiões periféricas, como o Rio da Prata, embora bastante estudadas, receberam bem menos atenção.

A categoria “resistência” quase sempre é empregada para referir-se aos movimentos de contestação e oposição à dominação colonial. Na maioria dos estudos parte-se do binômio dominação/resistência, pressupondo a existência de pólos antagônicos – indígena e europeu – marcados por traços identitários bem definidos e inegociáveis. O que predomina é a lógica do conflito, do enfrentamento, como se as sociedades indígenas fossem sempre “opostas à sociedade colonial”. O desvio de comportamento é explicado por categorias como colaboração e cooptação. Como se o índio que rejeitasse e se opusesse à dominação colonial estivesse necessariamente defendendo sua cultura e falando em nome das populações indígenas, e aquele que buscasse a integração, ou alguma forma de adaptação, estaria colaborando com os dominadores. A dualidade que preside este olhar sobre o passado parece sugerir a existência de um eterno conflito entre potências luminosas, encarnadas nos movimentos de resistência, contra as forças do obscurantismo, reunidas em torno das elites dominantes, neste caso os conquistadores. Daí o romantismo que envolve os ditos movimentos de resistência. O campo de visão do passado, sob este ângulo apertado, que focaliza apenas os conflitos, fica demasiadamente estreito. O conflito é apenas uma das múltiplas facetas das relações colonizadores/colonizados.

A lógica do conflito tem mais a ver com o olhar sobre o passado do que com o passado propriamente dito. Essa visão da “resistência indígena” projeta no passado uma

certa idealização que reveste os movimentos indígenas com uma aura de heroísmo, dignidade e senso de justiça que mais se parecem com as demandas do presente sobre direitos sociais e políticos, a luta pela terra e por justiça dos ditos “excluídos” e “oprimidos”. Transfere-se para as lutas travadas no passado – que tinham lá as suas próprias razões – as expectativas a serem alcançadas no presente. Por vezes, a suposta “resistência indígena” é utilizada como fomento para certas empreitadas políticas, emprestando suporte histórico, por exemplo, para o chamado “Processo Bolivariano”, na Venezuela de Chávez, que instituiu em 20 de outubro de 2002, pelo Decreto Presidencial número 2.028, o “Día de la Resistencia Indígena”. De acordo com um site bolivariano:

La resistencia indígena ante el colonialismo impuesto hace 512 años, ha sido una resistencia cultural e ideológica. Silenciada históricamente por las élites -y aún hoy por el aparato educativo, la iglesia y sobre todo por los medios de difusión masivos-, la resistencia contra el colonialismo y contra todas las ideologías dominantes en los actuales momentos es un proceso, una práctica, que debe ser asumida no sólo por los pueblos indígenas, sino por todos y todas las personas que quieren un mundo mejor.<sup>528</sup>

A autodenominada “revolução bolivariana” apresenta-se como herdeira das lutas indígenas contra o colonialismo. Instrumentaliza a “resistência cultural indígena” como antecedente legítimo da ruptura com “la matriz ideológica de la dominación occidental” e com o capitalismo, que converte “todo en mercancía”. As referências pré-colombianas, devidamente selecionadas, e a suposta recusa indígena do modelo de civilização ocidental, são as âncoras históricas desses movimentos de ruptura com o colonialismo e com as heranças européias. A “resistência indígena”, anacrônica, depurada, genérica e descontextualizada, vira estandarte desses movimentos. As rebeliões indígenas, transformadas num patrimônio metafísico das Américas, espécie de entidade transhistórica que flutua sobre as “consciências críticas” e as “forças de libertação”, são apresentadas como um ideal de defesa de uma cultura ameaçada e de luta contra todas as formas de dominação e exploração.

Mas a noção de resistência aplica-se somente aos eventos de oposição à ordem colonial? Quando em 1609 o cacique Arapizandú procurou o governador Hernandarias para selar um acordo e pedir que enviassem missionários às suas terras com o propósito de

---

<sup>528</sup> Ver “**Ideología, colonialismo y día de la resistencia indígena.**” Disponível em [www.aporrea.org/actualidad/a10082.html](http://www.aporrea.org/actualidad/a10082.html). Acessado em 10 de fevereiro de 2009.

predicar o evangelho e fundar reduções, com a condição de livrar seu povo da *encomienda*, ele estava colaborando, adaptando-se as novas circunstâncias, ou resistindo à “dominação espanhola” negociando com os espanhóis?<sup>529</sup> O cacique buscava uma forma de inserção na sociedade colonial envolvente, que não fosse a *encomienda*, manobrando nas fendas que se criavam entre as forças coloniais conflitivas: os jesuítas, a Coroa e os *encomenderos*. Nestes casos, adaptação e colaboração podem ser vistos como formas de resistência? Ou a categoria “resistência” diz respeito apenas as reações de contestação, oposição e conflito contra uma determinada ordem, como aquela que Ñezú moveu contra os três missionários, matando-os e declarando guerra ao cristianismo? A origem latina de resistência – *resistentia* – comporta diversos significados, entre os quais: oposição, reação, defesa e obstáculo. A lógica do conflito associada à palavra resistência não esgota a interpretação das estratégias indígenas frente ao colonialismo. Enfatizar um dos sentidos de *resistencia* é uma eleição do historiador. Os acordos contra o trabalho compulsório e pela manutenção de um espaço indígena livre da interferência espanhola – mesmo que para isso fosse necessário abandonar o antigo modo de vida – são também formas de resistência, mas defensivas e negociadas, que visam a adaptação, não a ruptura. Num estudo sobre a “resistência negra” no Brasil escravista, Eduardo Silva sugeriu que na “escravidão nunca se vivia uma paz verdadeira, o cotidiano significava uma espécie de guerra não convencional.” Nesta guerra, na qual escravos e senhores buscavam ganhar “posições de força”, a resistência à escravidão não se dava somente pela via do conflito, mas também por ela. “Ao lado da sempre presente violência, havia um espaço social que se tecia tanto de barganhas quanto de conflitos.” Entre Zumbi, que encarna a contestação violenta à escravidão, e Pai João, que representa a submissão conformada, desenrolavam-se inúmeras formas de resistência que podiam ir das negociações por um pedaço de terra para o cultivo dos escravos, a chamada “brecha camponesa”, às fugas e revoltas. A negociação, mostra Eduardo Silva, era uma posição intermediária entre a aceitação da escravidão e a ruptura pelo conflito. Era por meio de negociações com os senhores que os escravos inventavam o seu viver num mundo adverso que lhes reservava a condição de meros objetos de trabalho.<sup>530</sup> Com a licença do autor, diria

---

<sup>529</sup> Arapizandú era cacique dos índios guarani, chamados na época de *Paranáes*, e estendia os seus domínios na região situada ao sul do Tebicuary e Sudoeste de Assunção.

<sup>530</sup> SILVA, Eduardo e REIS, João José. **Negociação e conflito: a resistência negra do Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 7-33.

que entre Ñezú, que se rebelou contra os missionários, e o índio que aceitou sem condições a evangelização, abre-se um leque de possibilidades de resistências. Entre a contestação violenta e a pronta adesão havia uma zona intermediária que oscilava entre a aceitação e a repulsa. E estas posições podiam mudar no decorrer do “jogo”. O pajé rebelde de hoje tornava-se o mais devoto e prestativo dos fieis amanhã, e o cacique batizado que confiara seu povo ao missionário poderia rebelar-se ao menor sinal de insatisfação.

John Monteiro, as vésperas do V Centenário do Brasil, fez uma bela proposição para se repensar a resistência e a história indígena:

Para se repensar a resistência dos índios, faz-se necessária uma reinterpretação abrangente dos processos históricos que envolviam essas populações. Mais do que isso, é preciso também reavaliar como os diferentes atores nativos criaram e construíram um espaço político pautado na rearticulação de identidades, contemplando evidentemente não apenas as formas pré-coloniais de viver e proceder, como também e especialmente a sua inserção – ou não – nas estruturas envolventes que passaram a cercar cada vez mais as suas margens de manobra. Assim, tanto as sociedades que se mantinham avessas ao contato, por assim dizer, como as que foram mais intensamente envolvidas nos esquemas coloniais tiveram que adotar novas formas de resistência, muitas vezes lançando mão de estratégias, retóricas e materiais buscados entre os europeus.<sup>531</sup>

Além da proposição, um chamado aos historiadores. A reavaliação das formas de resistência passa pela reconstrução detalhada dos cenários, ou “processos históricos”, nos quais estas populações interagiam com os colonizadores. A contribuição mais significativa que podemos dar é exatamente esta reconstrução minuciosa das relações indígenas/colonizadores baseada numa leitura atenta e menos dualista da documentação colonial.

---

<sup>531</sup> MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (organizador). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 241-242.

## **A lógica do conflito: as revoltas indígenas.**

Nos estudos mais destacados sobre a “resistência indígena” no Paraguai predomina a lógica do conflito.<sup>532</sup> No século XVI e início do XVII, seguindo essa lógica, a “resistência” dos guarani contra “a colonização e dominação espanhola” foi constante. A situação tornara-se desastrosa tanto para os espanhóis quanto para os guarani. A persistência das rebeliões, e o insucesso das tentativas de pacificação pelas armas, comprometiam seriamente a colonização e abalavam a demografia indígena. Uma das respostas indígenas à conquista do Rio da Prata quer pelas armas quer pela cruz, explodiu numa série de revoltas que se intensificaram depois de 1556. Essas revoltas, identificadas como “resistência indígena à colonização espanhola”, foram estudadas por pesquisadores como Branislava Susnik, Maria Cristina dos Santos, Bartomeu Meliá, Louis Necker, Dayse Rypodas e Florência Roulet.<sup>533</sup>

Branislava Susnik reconstruiu na década de 1960 a dinâmica das relações dos espanhóis com os guarani e verificou três momentos distintos. Os primeiros contatos foram pacíficos e marcados pelas alianças políticas. Algumas condições favoreceram o entendimento: a luta contra os inimigos culturais dos guarani, a correspondência entre os mitos do Candiré e do El Dorado, as alianças baseadas na reciprocidade social das obrigações, a apreço pelas “hachas”, o medo dos cavalos e dos arcabuzes, o deslumbramento por alguns elementos culturais trazidos pelos conquistadores e a admiração pelo poder que demonstravam possuir. Depois que as “condições convergentes” que permitiram a amizade e as alianças se esgotaram ou desapareceram, vieram as divergências e os conflitos, e por fim as numerosas jornadas pacificadoras empreendidas pelos espanhóis, que sujeitaram e segregaram os guarani em “pueblos” para la “seguridad del dominio”.

---

<sup>532</sup> Uma rápida revisão das principais obras dedicadas a esse tema ajuda a situar e melhor definir o caráter da rebelião liderada por Ñeçú. Para não tornar esse exercício desnecessariamente prolongado vou limitar a revisão a quatro autores.

<sup>533</sup> Os primeiros estudos sobre os levantes indígenas no Paraguai são de Alfred Mátreaux.

As rebeliões contra a dominação espanhola começaram em 1542-43, primeiro entre os “Guarambarenses”, que viviam entre os rios Ypané e Jejuí. O levante resultou no enforcamento do chefe Aracaré. Cabeza de Vaca justificou a sentença acusando o chefe de ter se negado a prestar ajuda militar aos espanhóis nas suas campanhas “transchaqueñas”. As campanhas militares de auxílio contra os inimigos dos espanhóis resultavam, segundo Susnik, em perdas consideráveis. Além disso, a fome devido a falta de abastecimentos era outro grande problema. Nos primeiros trinta anos da conquista os guarani tiveram que abastecer os espanhóis. O abastecimento contínuo provocou a desintegração da potencialidade econômica e o desinteresse pelo cultivo. A morte de Aracaré contribuiu para espalhar a inquietação entre os guarani. Os parentes do chefe, os caciques Guarambaré e Tabaré, pretendiam vingar a morte. A revolta se generalizou, alcançando os “carios” que viviam nas proximidades de Assunção. Sobreveio a guerra e a vitória espanhola.

Os levantes da época de Irala, Cabeza de Vaca e Salazar de Espinosa, segundo Susnik, devem ser considerados como uma resposta geral dos guarani às humilhações impostas pelos conquistadores. Depois desse levante generalizado, vieram muitos outros, embora com características diferentes. Em 1560, os filhos do cacique Curupiratí, Pablo e Nazário, se ergueram contra o regime de “encomienda”, “proclamando la vuelta a las antiguas costumbres, palabras que para los guaraníes significaban: libertad.” As inquietações prosseguiram por toda a segunda metade do século XVI. “Las causas directas eran el servicio de mitazgo, el comienzo de las estancias con ganado y la formación de los pueblos de los encomenderos.” Nessas revoltas, manifestavam-se as “agitaciones shamánicas” e a proclamação da volta aos antigos costumes e aos “montes”. Foi assim nas revoltas de 1575 e nas de 1589. Levante característico das “agitaciones Shamánicas” foi a revolta de “Overá”, entre os “guarambarenses”. Overá, segundo a autora, conjugou o *pathos* shamánico com algumas idéias mal interpretadas e mal difundidas do cristianismo. A não coincidência de interesse dos caciques, dos quais dependiam os levantes armados, dividiram a rebelião. Muitos preferiam aliar-se aos espanhóis a verem suas comunidades devastadas.

Os levantes continuaram pelos primeiros vinte anos do século XVII. Muitos “pueblos” foram despovoados, outros se retiraram para os “montes”, enquanto outros grupos foram incorporados a nova ordem “hispano-guarani”. Em alguns “pueblos”, como os de



Yuti e Caazapá, os levantes permaneceram. Hernandarias chegou a preparar uma jornada de pacificação contra esses “pueblos”, mas foi dissuadido por Bolaños, que se comprometeu a sossegar os guarani.

Outras três rebeliões foram registradas no século XVII. Uma delas, de inspiração shamânica, foi liderada pelo “Santillo Paytará”, a outra, em 1657, nos povoados de Caazapá e Yuti, foi motivada pelo temor dos índios de serem retirados dos “pueblos” para trabalhar em obras públicas y “benefícios de yerba”. Por fim, “a última resistência activa de los guarani”, ocorreu em 1660 do “pueblo Arecayá”. O levante foi em defesa dos seguintes pontos: a integridade do novo “pueblo”, rejeição das obrigações que causavam a dispersão dos índios, negavam-se trabalhar na construção de presídios e negavam-se a prestar o serviço da “mita”. A revolta “fracasó” e os caciques responsáveis foram “ajusticiados”. Desde então a resistência guarani manifestou-se apenas “passiva”. No lugar dos levantes, as fugas da Província, a dispersão pelos “montes”, a omissão do serviço, a ineficiência do trabalho e algumas inquietações ocasionais em algum que outro “pueblo”.

Susnik conclui que o “guerrero cario”, o “rebelde guarambarensense”, o “altivo y belicoso paranáense”, o “resistente aracayense” e o “orguloso itatín” “volviéronse pronto en passivos, resignados o dóciles, aglomerados en sus nuevos pueblos, sufriendo el impacto de vajaciones por una explotación de brazos (...)”. O silenciamento dos pajés retirou dos guarani o “acondicionamiento esencial para ofrecer una resistencia activa contra los españoles, uma vez que o “guerrerismo guarani” sempre esteve intimamente ligado com a “agitación shamánica”.<sup>534</sup>

Louis Necker, no final da década de 1970, interpretando as relações entre os guarani e os franciscanos, encontrou registros de 26 rebeliões indígenas entre 1537 e 1660, contra a dominação espanhola. Seu interesse eram os “movimientos de resistencia activa” dirigidos contra os espanhóis. Analisando estes movimentos em conjunto, e a sua distribuição no tempo, concluiu que eles se multiplicaram após 1556, e desapareceram após o estabelecimento das reduções franciscanas e jesuítas nos territórios sacudidos por estas revoltas. O caso mais notório são os guarani que viviam na denominada Província do Paraná. Estes índios, também conhecidos como *Paranáes*, eram os mais combativos entre os Guarani. Foram submetidos à encomenda desde 1556 e em 1559 protagonizaram um

---

<sup>534</sup> SUSNIK, Branislava. Op. cit. 1966. Especialmente o capítulo “Resistencia activa de los Guaranés.”

levante geral, seguido por outros povos. Os ataques contra Corrientes chegaram o obstacularizar o desenvolvimento da cidade, e em 1589 quase a destruíram. Depois de mais de cinquenta anos de “resistencia” os combativos *Paranáes* foram “finalmente subyugados”. Não foram vencidos pelas armas, mas por “métodos más conciliatorios y las reducciones de los Franciscanos, primeramente y de los Jesuítas más tarde”. Necker estabelece uma relação direta entre o estabelecimento das reduções e o fim da resistência Guarani. As reduções representaram um avanço dos espanhóis sobre os territórios indígenas. Por isso, acrescenta um novo ingrediente à definição de redução de Montoya, como “civilización de los índios”: a palavra redução tinha também, no uso que lhe davam os espanhóis, o sentido de submissão.<sup>535</sup>

Os movimentos que Necker elencou vêm ao encontro de sua tese de que o estabelecimento das reduções, franciscanas e jesuítas, teriam posto um fim à resistência indígena. Somente os movimentos de resistência contra os colonizadores espanhóis foram registrados. De fato, os números indicam que as rebeliões contra os núcleos espanhóis e contra a *encomienda* diminuíram. Afinal, como o próprio Necker reconhece, a *encomienda* foi suspensa por dez anos em 1607. E passados os dez anos, as Leis de Alfaro impediram que os *encomenderos* interferissem no governo dos jesuítas. Compartilho e reforço a tese de Necker, mas acrescento uma observação. Após o estabelecimento das reduções as revoltas indígenas não diminuíram, elas mudaram de tom, de alvo e destacaram outros sujeitos: os *hechiceros*. Os caciques não saem de cena, mas os grandes adversários, agora dos missionários, e os estimuladores das grandes revoltas, serão os líderes religiosos. Necker, evidentemente, estava interessado em demonstrar que as reduções esfriaram os ânimos belicosos dos índios contra os espanhóis. Mas destacar apenas os conflitos contra os colonos e *encomenderos* espanhóis limita em muito o enfoque da “resistência”.

O elenco de rebeliões apresentado por Dayse Ripodas Ardanaz é bem mais amplo que o levantamento de Necker. O interesse de Dayse são os movimentos “shamanicos de liberacion” entre os guarani, por isso prioriza os de caráter mágico-religioso dirigidos pelos pajés contra os espanhóis e as reduções. A lista de rebeliões dos autores, por conta dos seus interesses particulares, é muito diferente. A revolta de Ñezú contra os jesuítas, por exemplo, não figura na lista de Necker, pois não foi dirigida contra os espanhóis. Numa

---

<sup>535</sup> NECKER, Louis. Op. cit. pp. 117-135.

ampla varredura na documentação colonial entre 1537 e 1735, Dayse identificou a participação dos pajés em 50 levantes. Deste total, a autora se detém sobre 24. Liderados por “sujetos carismáticos, mediante el recurso sobrenatural – que les era familiar –” estes movimentos “procuraban la conservación o restauración de su antigua forma de vida”.<sup>536</sup>

Maria Cristina dos Santos, interessada na resistência de uma maneira geral, reuniu os movimentos contra os espanhóis e os contra as reduções. Seu interesse eram as variações da resistência em função das modalidades de contatos estabelecidas na região. Recorrendo aos relatos dos cronistas da primeira metade do século XVI, as fontes coloniais e jesuíticas, organizou uma ampla e útil cronologia, seguida de síntese, dos movimentos de resistência registrados entre os séculos XVI e XX. Entre os séculos XVI e XVII, mais exatamente entre 1537 e 1660, Maria Cristina registrou mais de quarenta levantes. Em seu conjunto, observa a autora, os movimentos apresentaram os seguintes significados: foram movimentos políticos, contra a entrada dos brancos nos territórios guarani; representaram a luta pelo restabelecimento ou manutenção dos costumes tradicionais, o restabelecimento dos costumes simbolizava a busca pela autonomia perdida; buscava-se a expulsão ou eliminação dos brancos; intenção de fuga ou de distanciamento do sistema colonial.

Os movimentos foram marcados pela reação guerreira, profética ou mesmo passiva. Os movimentos proféticos, encabeçados pelos “chamanes”, possuíam uma estrutura própria. Possuíam uma dimensão profética da palavra e da revelação onírica de cantos e danças, e estavam baseados no manuseio dos valores religiosos, de onde, aliás, provinha seu êxito entre os guarani. As rebeliões mítico-religiosas não representaram apenas uma resposta à opressão dos conquistadores, mas sobretudo a afirmação da identidade cultural e do modo de ser tradicional.

Para as revoltas do século XVI, Maria Cristina segue, em grande parte, Branislava Susnik. Salienta que os primeiros contatos com os europeus envolveram um misto de admiração e temor pelas demonstrações de poder dos conquistadores. Ao mesmo tempo em que consideravam as vantagens de aliar-se aos espanhóis para fazer guerra aos antigos “enemigos tribales”, as comunidades guarani explodiam em violentas revoltas. As

---

<sup>536</sup> ARDANAZ, Daisy Rípodas. Op. cit. 1987.

primeiras revoltas ocorreram em função da negativa de ajuda militar e da sobrecarga de mantimentos exigida dos guarani para manter os conquistadores.

Nas três últimas décadas do século XVI, os levantes foram orientados contra a totalidade do sistema colonial, ou seja, contra deus e o rei, contra as doutrinas religiosas e contra a “encomienda”. Observa-se nesses movimentos, segundo a autora, uma clara vinculação entre o “guerrerismo guarani y el respaldo mágico de la agitación chamánica.” A revolta de Oberá é um caso eloqüente desse relação.

Com o início “del proceso de reducción”, surgem os confrontos entre os “chamanes” e os jesuítas. Os combates supõem “una comunicación de los sistemas religiosos. Religiosidade cristiana y guarani, al mismo tiempo que intentan anularse, buscan una en la otra las referencias para un mantenimiento independiente.” Conceitos cristãos são usados pelos “chamanes” como reforço de seu poder para dar combate às reduções. Assim, observa Maria Cristina:

La resistencia emprendida por los chamanes adquiere eficacia cuando es posible reunir las reivindicaciones del ñande reko Guarani (nuestro modo de ser), con las respuestas o rechazos equiparables a las ventajas ofrecidas por los jesuitas. Por eso, en muchas ocasiones, la resistencia se dirige también contra los neófitos de las reducciones, es decir, aquellos indígenas que han aceptado el status de Cristiano (...).<sup>537</sup>

O exemplo mais significativo “es el rechazo de los Uruguayenses en 1619 a Ñesú y luego los discursos de Potivara a este.”<sup>538</sup> A prioridade, nesses levantes mítico-religiosos, é a manutenção dos ritos tradicionais como forma de “rescatar la identidad cultural guarani”.

Na segunda metade do século XVIII, depois de mais de duzentos anos de contato, dos quais cento e cinquenta sob a “tutela paternalista jesuítica”, a situação conforma um

---

<sup>537</sup> SANTOS, Maria Cristina dos. Op. cit. p. 240.

<sup>538</sup> Maria Cristina identifica, e com razão, a rebelião de Ñezú como a mais significativa dentre as rebeliões mítico-religiosas dirigidas contra a cristianização. No entanto, a autora cometeu um equívoco ao identificar o cacique Nieza, contatado por Roque González em 1619, com Ñezú (ver Op. cit. 1993, p. 401). A semelhança dos nomes pode ter sido a causa da confusão, que já havia sido feita por Charlevoix e Robert Southey. (ver SOUTHEY, Robert. **História do Brasil**. São Paulo: Editora Obelisco, Terceiro Volume, 1944, p. 271). Evidentemente não se trata da mesma pessoa. Diego Nieza, conforme Techo, era cacique da redução de Concepción, na margem direita do rio Uruguai, e nunca se rebelou contra os missionários. Nieza chegou a acompanhar Roque González numa viagem à Buenos Aires. Ñezú, diferentemente, era cacique/pajé na margem esquerda do Uruguai, no Pirapó, foi contatado por Roque González em 1628 e no mesmo ano tramou a morte dos missionários que atuavam na região. Ver TECHO, Nicolas Del. Op. cit. Libro VII, Capitulo XXXII. Ver também BLANCO, José María. Op. cit. p. 146.

novo quadro da reação indígena, “donde la colaboración a ocupar el espacio de la resistencia.”<sup>539</sup>

Bartomeu Meliá não elaborou um catálogo dos levantes indígenas do Paraguai, mas deu a eles a devida atenção. Em 1988, baseado nos dados levantados por Necker, Meliá sustentou que os “movimientos de resistencia activa contra la invasión y la dominación española por parte de los indios Guarani” foram muito mais numerosos do que deu a entender a historiografia tradicional, que consagrou sobretudo a “alianza hispano-guaraní” e a “mestizaje”. Entre 1537 e 1616 ocorreram vinte e cinco rebeliões contra “la dominación española”. A maioria desses movimentos apresentou uma “típica estructura profética”. Tributário dos estudos de Métraux, Meliá afirmou que movimentos libertários liderados pelos “chamanes” ocorriam antes da chegada dos espanhóis, e eram manifestações do profetismo guarani. A conquista e os trabalhos impostos pelo regime colonial acentuaram a dimensão contestatória desses movimentos. A rebelião de Oberá, analisada demoradamente por Meliá, é apresentada com um paradigma do que foram os movimentos de libertação guarani. Mais do que uma resposta aos abusos coloniais ou uma simples rebelião contra a opressão, esses movimentos representavam uma afirmação “de la identidad y una voluntad de autenticidad, permanecendo en el modo de ser tradicional, especificamente religioso.”

O levante de Ñezú e a morte do padre Roque também mereceram atenção especial. As palavras atribuídas a Ñezú e a Potivará são vistas como peças chave da “dialéctica guarani frente al contacto colonial y del pensamiento religioso (...)”.<sup>540</sup> A morte do missionário teve uma causa religiosa. O colonialismo colocou as duas religiões frente a frente. Do lado espanhol, o confronto religioso era uma luta entre a “ ‘verdad’ contra el ‘error y la superstición’, la ‘virtud’ contra el ‘pecado y el vicio’ ”. Do lado guarani, “la religión Cristiana viene a introducir un dios de los españoles, y los términos de la relación – dios y español – son inseparables históricamente”. A religião cristã, vista pelos líderes rebeldes guarani, apresentava-se como uma ameaça à ordem tradicional, que trazia a desordem colonial, a escravidão, a humilhação, a submissão, a miséria e a pobreza, conforme “conceptuó magistralmente Potivará.” A morte de Roque González “acusará toda la ambigüedad propia de los movimientos de expansión colonial. Al Padre Roque lo matan

---

<sup>539</sup> SANTOS, Maria Cristina dos. Op. cit. Este breve apanhado das idéias da historiadora sobre a resistência guarani é, por razões óbvias, bastante lacunar e reduzido.

<sup>540</sup> Mais adiante teremos oportunidade de mostrar e interpretar os discursos atribuídos a Potivará e Ñezú.

tanto los ‘sacerdotes jefes’ de la religión guarani como el sistema colonial (...). Si su muerte es religiosa – y lo es – es la ‘falsa’ religión colonial la principal responsable de su martírio”.<sup>541</sup>

### **Comentário.**

Somando os levantes registrados pelos autores, para os séculos XVI e XVII, temos quase cinquenta movimentos. Isto nos dá uma idéia mais global da formidável oposição movida contra a ação espanhola e jesuítica.

Das 28 rebeliões registradas nos século XVI, antes da entrada em cena dos missionários, apenas quatro movimentos foram associados aos feiticeiros ou caciques/feiticeiros. Todos os demais foram liderados por caciques e mobilizaram grandes contingentes indígenas. Eram movimentos dirigidos em geral contra o trabalho pessoal e contra a presença espanhola nos territórios indígenas.

Nos século XVII percebe-se uma alteração sintomática na tipologia dos movimentos. Na grande maioria se destacam os pajés ou caciques/pajés como líderes e os alvos passam a ser os missionários e as reduções. A explicação para o predomínio dos pajés a frente dos movimentos está no choque entre esferas de poder em conflito. A autoridade dos conquistadores, expressa em termos políticos, tendia a se chocar contra a dos caciques, enquanto a autoridade religiosa dos jesuítas competia com a dos pajés. Com a trégua por dez anos da “encomienda” e a presença crescente dos padres e das reduções nas terras indígenas, a ameaça espanhola recuou e os missionários ficaram mais expostos aos descontentamentos dos índios. Evidentemente trata-se de uma tendência e não de uma lei. Assim como pajés como Oberá enfrentaram o poder dos espanhóis, diversos caciques levantaram-se contra as reduções. A rebelião de Ñezú inscreve-se nesta segunda onda de revoltas, dirigidas contra a presença e as pregações dos missionários.

---

<sup>541</sup> MELIÁ, Bartomeu. Op. cit. 1988. pp. 30-40 e 151-158.

Para melhor entender essa rebelião, é importante conhecer as motivações que levaram os cacique e os pajés a aceitarem ou a se rebelarem contra a presença dos jesuítas em suas terras.

### **Os caciques: poder e nobreza entre os guarani.<sup>542</sup>**

*Entre los guaranis la elocuencia y culta verbosidad de su elegante idioma era escala para ascender al cacicazgo.*

**Padre Guevara.**

As discussões em torno das chefias indígenas na América do Sul do século XVI são intermináveis e não há concordância entre os pesquisadores. O ponto mais controvertido é a organização social e política e o grau de poder dos caciques, ou *tubichá*, às vésperas da conquista.<sup>543</sup> Os chefes indígenas exerciam um poder apenas temporário e o poder se diluía na sociedade ou as sociedades indígenas eram hierarquizadas, com o poder centralizado na instituição do cacicado? Certamente há muita informação desencontrada a respeito da extensão do poder dos caciques. Para uns, eles exerciam um poder efetivo, para outros, a figura do chefe era quase ausente.

Pierre Clastres é sempre o pivô dos debates. “A sociedade contra o estado” é um livro sedutor, uma belíssima tese anarco-antropológica em defesa da sociedade. A idéia

---

<sup>542</sup> Meu objetivo neste capítulo não é fazer uma ampla discussão sobre as chefias indígenas. Pretendo apenas destacar como elas aparecem nas crônicas da primeira metade do século XVI e na documentação jesuítica da primeira metade do século XVII, na região banhada pelos rios Paraguai, Paraná e Uruguai.

<sup>543</sup> O termo cacique vem das Antilhas. Uma população de língua arawak denominada Taino, contatada por Colombo, empregava o termo *kasik* para denominar seus chefes. Daí surgiu o neologismo *cacicazgo*, utilizado pelos espanhóis para designar uma Província sob o comando de um *kasik*. O termo popularizou-se entre os conquistadores, extrapolou as Antilhas, e passou a designar as chefias dos diferentes povos contatados em toda a América. Ver FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, pp. 36-37. Entre os guarani o termo usado era *Mburubichá*, ou *tubixá*, que significava, segundo Montoya, *grande, el que contiene en si grandeza, Príncipe, Señor*. Ver MONTROYA, Ruiz de. **Tesoro de la lengua Guarani**. Op. cit. p. 217.

central lançada em 1974, no que se refere às chefias indígenas das terras baixas da América do Sul, ainda hoje catalisa os debates. Interpretando a “filosofia da chefia indígena” a partir das categorias da teoria política ocidental, Clastres considerou que na América do Sul as sociedades se distinguem na sua “organização política” “pelo sentido da democracia e pelo gosto da liberdade” que cultivavam. Baseado nos primeiros cronistas que visitaram a costa brasileira sugeriu que “a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na ausência quase completa da autoridade”:

nessas populações a função política parece ser muito francamente diferenciada. A documentação que possuímos, apesar de dispersa e insuficiente, vem confirmar essa viva impressão de democracia, à qual todos os americanistas foram sensíveis. Dentre a enorme massa das tribos recenseadas na América do Sul, a autoridade da chefia só é explicitamente atestada em alguns grupos, tais como os taino das ilhas, os caquetío, or irajira ou os otomaque.<sup>544</sup>

A arqueóloga norte americana Anna Curtenius Roosevelt, que vem estudando as culturas indígenas da Amazônia anteriores à conquista, apresentou uma tese oposta a de Clastres. Baseada em evidências arqueológicas e em relatos etno-históricos, afirmou a existência de sociedades complexas distribuídas ao longo das várzeas dos rios Amazonas e Orenoco. Essas sociedades teriam surgido a partir de “grandes mudanças” na produção artesanal, na economia, na demografia e na organização social e política, ocorridas entre o primeiro milênio antes e o primeiro milênio depois da era cristã. Essas mudanças possibilitaram o aparecimento de “chefes supremos” – denominados pelos antropólogos de cacicados - que estendiam seu poder sobre “extensos domínios”. “Os cacicados, prossegue Roosevelt, eram belicosos e expansionistas, com uma organização hierárquica, mantida por tributos e por um modo de subsistência baseada na colheita intensiva de roças e fauna aquática”. Os trabalhos de datação apontam a origem destas sociedades, não nos Andes como se imaginava, mas nas terras baixas e no leste brasileiro. Sob o efeito da conquista, as sociedades complexas e os cacicados<sup>545</sup> foram completamente desarticulados e se dispersaram.<sup>546</sup>

---

<sup>544</sup> CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 22.

<sup>545</sup> O termo cacicado, como vimos, foi empregado pela primeira vez entre os conquistadores para designar o sistema político dos Taino, nas Antilhas. Na década de 1950, Kalervo Oberg empregou pela primeira vez o termo *chiefdom* como categoria tipológica projetada sobre a estrutura social de alguns povos da América Central e do Sul. *Chiefdom* designaria então um sistema político subordinado a uma chefia suprema e



A polarização entre o igualitarismo democrático de Clastres e a centralização hierárquica e coercitiva de Roosevelt, dão bem uma amostra dos desacordos entre os especialistas. Os méritos e os exageros de ambas as teses já foram devidamente apontados, mas vale a pena lembrar o comentário de Carlos Fausto sobre as sociedades complexas nas terras baixas da América do Sul: “não há porque negar a existência de *cacicados* sul-americanos, tampouco o papel da conquista em sua desarticulação. Porém, sugerimos que não se proceda com tanta pressa na interpretação das evidências arqueológicas e das fontes históricas, para não se cometerem certas imprudências e simplificações, nem se disseminem idéias gerais pouco precisas sobre essas sociedades.”<sup>547</sup> Por isso, um retorno às fontes, e uma leitura exigente, que não as subordine ao modelo teórico eleito, é fundamental para que nós historiadores nos coloquemos no debate com algum proveito. O conhecimento das sociedades indígenas do século XVI para trás parece exigir um trabalho cooperativo entre historiadores, etnólogos, arqueólogos e lingüistas.<sup>548</sup> Um retorno aos cronistas da conquista, deixados de lado pela maioria dos arqueólogos, é o nosso ponto de partida.<sup>549</sup> Minha intenção é levantar alguns questionamentos sobre a extensão do poder dos caciques na região banhada pelos rios Paraná, Paraguai e Uruguai, com base nos relatos dos cronistas da

---

centralizadora, cujo exercício do poder se alastrava sobre distritos e aldeias governadas por chefes hierarquicamente inferiores. Ver FAUSTO, Carlos. Op. cit. 2005, pp. 36-40.

<sup>546</sup> ROSSEVELT, Anna Curtenius. Op. cit. pp. 70-72. Além das descobertas arqueológicas, a arqueóloga sustenta enfaticamente suas hipóteses com base nos relatos etno-históricos sobre a conquista da Amazônia entre os séculos XVI e XVIII. Segundo esses relatos, as várzeas dos principais rios estavam densamente povoadas. Alguns assentamentos chegavam a alcançar “muitos milhares a dezenas de milhares de indivíduos”. Tudo indica que esses assentamentos integravam territórios culturais e políticos, sobre os quais se impunham a autoridade de “chefes supremos”, cujo poder tinha ascendência divina. A organização desses *cacicados* era claramente estratificada em “hierarquias sócio-políticas compostas por chefes supremos, nobres, plebeus, servos e escravos cativos”.

<sup>547</sup> FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. In: CUNHA, Manoela Carneiro da. Op. cit. p. 388.

<sup>548</sup> Anna Roosevelt também sugeriu que para “compreender as transformações que ocorreram desde a conquista, faz-se necessário forjar laços teóricos e empíricos entre a arqueologia, a etno-história e a etnografia destes povos”. Op. cit. p. 58.

<sup>549</sup> Francisco Noelli, respondendo às críticas de Viveiros de Castro sobre o descarte das informações dos cronistas, que reforçam, por exemplo, a idéia de que a presença tupi na costa brasileira era relativamente recente, esclarece o porque dos relatos dos cronistas não ter para os antropólogos a mesma importância que tem para os historiadores e etnólogos. Segundo Noelli, “é mais importante considerar a estrutura geral e mais antiga do processo de expansão dos tupi, enquanto os cronistas estão tratando de movimentações específicas de grupos tupinambá dentro do território tupinambá. A não inclusão das informações dos cronistas não foi descaso ou falta de circunspeção. Deveu-se ao fato de elas não possuírem profundidade temporal similar ao que pode ser obtido a partir das metodologias de pesquisa regional em arqueologia. Como já havia dito no artigo, a investigação arqueológica poderá perceber e detalhar essas movimentações referidas pelos cronistas.” Op. cit. p. 114.

primeira metade do século XVI e nos relatos jesuíticos da primeira metade do século XVII.

550

Nos relatos dos primeiros cronistas existem muitas referências aos caciques. Eram eles que vinham a frente dos índios para receber os espanhóis, trazer os alimentos ou a guerra. Nesses relatos não existem indícios de um poder centralizado e coercitivo, semelhante ao indicado por Roosevelt. O poder dos caciques parece que não ia além da “aldeia” em que viviam. É essa a impressão que fica da leitura da carta de Luis Ramírez:

Y de esta manera llegábamos a las caserías de las cuales eran de un índio principal que se llama Yaguaron, capitán que es de todas estas caserías que en esta comarca están, porque siempre tienen guerra con otros índios que estan siete y ocho leguas el rio arriba de su nación. Y llegados a estas casas, así este mayoral como todos los otros mayorales de la tierra, nos trajeron mucho bastimiento (...).<sup>551</sup>

Ulrico Schmidl deixou a mesma impressão. Nas raras vezes em que mencionou os caciques, apresentou-os apenas como os “principais” deste ou daquele povo: “llegó un principal de los Timbúes que se llamaba Zaique Limy” ou “ entonces el principal de los Payaguá dió una resposta de oidas que los carcaráes estaban lejos tierra adentro (...)”.<sup>552</sup>

Cabeza de Vaca, capitão e governador, de quem poderíamos esperar informações mais detalhadas sobre as chefias, foi bastante lacônico e superficial. Os “principais” são apenas citados, aqui e ali, sem grande interesse. Fica a impressão de que não despertaram a curiosidade do governador. Apenas um cacique dos “agaces” chamou sua atenção, justamente por exercer um poder que não era usual na região:

Este principal é muito temido entre todos e tem por costume, sempre que alguém o ofende, ele próprio dar dois ou três flechaços no ofensor. Depois que este morre, chama sua esposa (se é que a tem), dá-lhe uma conta e com isto quita a ofensa (...) Quando este principal quer cuspir, o que está mais perto dele põe as mãos juntas, viradas para cima, e ele cospe nelas. Por todos aqueles rios não há outro principal que tenha as coisas que este tem.<sup>553</sup>

---

<sup>550</sup> Interessa-me aqui, sobretudo, o papel dos caciques entre os guarani sob a ótica dos missionários. Os primeiros missionários a manter contato com os guarani conviveram com eles e deixaram abundantes informações sobre seus chefes. São estas informações que nos dão não apenas a dimensão do poder dos caciques, mas também as formas de negociação e conflito que estabeleceram com os jesuítas. A etnografia do século XX, embora muito importante para levantar questões e fazer alguns contrapontos com a documentação, muito pouco auxilia neste caso. Os jesuítas mantiveram um contato de primeira mão com os guarani, conviveram durante muito tempo entre eles, e embora tenham registrado o seu ponto de vista, é o melhor que nós temos para entender as relações dos guarani com os seus caciques.

<sup>551</sup> Carta de Luis Ramírez. Op.cit. p. 54.

<sup>552</sup> SCHMIDL, Ulrico. Op. cit.

<sup>553</sup> VACA, Cabeza de. Op. cit. p. 188.

Nos três cronistas que percorreram o Paraguai, os dados não nos permitem ver os caciques como “chefes supremos” ou como portadores de um poder que se estendia sobre amplos territórios e milhares de indígenas. Embora nenhum deles tenha se detido em análises e descrições mais detalhadas sobre as chefias, a impressão foi muito semelhante: cada “nación” vivia sob a chefia de um “índio principal”, que assumia, sobretudo, a função de chefe nas guerras travadas com os povos vizinhos. Os cronistas soldados contataram os grupos de índios quando estes ainda não haviam sofrido os impactos da conquista, e travaram inúmeras guerras contra os mais variados grupos. Os chefes de suas expedições, quando não eles próprios, tiveram que negociar acordos de paz, alianças e a obtenção de alimentos com os chefes locais. Se esses chefes, na condição de aliados ou de adversários, possuísem amplos poderes sobre os indígenas, a de se convir, isso teria chamado a atenção dos cronistas. Afinal, eles estavam envolvidos em expedições militares. Como cronistas e soldados, era de se esperar um olhar mais atento e interessado para as chefias. Mas não, os cronistas não demonstraram interesse pela organização política dos índios.

Nas fontes jesuíticas, bem mais ricas em informações, encontramos algumas dificuldades de determinar a extensão do poder dos chefes. Em algumas passagens, os caciques se assemelham a chefes supremos, em outras, parecem desfrutar de um poder temporário e limitado. Na anua de 1610, Diego de Torres informou que os guaicura *tienen entresi extraordinária union y obediencia a los caciques lo cual no se usa aca en esta tierra sino es en la guerra*. Na mesma carta registrou também que *es menester conquistar a cada uno de porsí, porq no obedecen asus caciques mas que en cosas de Guerra*. Padre Torres afirmou que o poder dos caciques na região, exceto entre os guaicura, tinha pouca expressão, se fortalecendo nos tempos de guerra, mas recuando em períodos de paz.

Bem diferente foi a conclusão a que chegou o historiador jesuíta Guillermo Furlong. Ao esboçar um quadro sobre a autoridade política entre os guarani, afirmou que *era casi total la autoridad de que en todo momento gozaban los Caciques sobre los suyos, disponiendo y ordenando como monarcas absolutos (...)*. Furlong chegou a esta constatação tomando por base os relatos jesuíticos do século XVIII.<sup>554</sup>

---

<sup>554</sup> Furlong sustenta este ponto de vista na leitura que nomeadamente fez de Nusdorffer, Cardiel, Lozano e Charlevoix. FURLONG, Guillermo. Op. cit. p. 78. É importante lembrar que as observações de Furlong sobre os guarani são, em grande medida, uma contestação dos juízos de Azara sobre esses povos. Azara, segundo

Egon Schaden, que realizou pesquisas entre diversos grupos de idioma guarani, como os kayová, os ñandeva e os m'biá de diversas partes do Brasil entre meados da década de 1940 e de 1950, não deixou dúvidas ao afirmar que “em nenhuma parte, a sociedade guarani contemporânea chegou a constituir organização de tipo estatal (...)” Apesar das diferenças e da distância que separam os guarani do século XX dos guarani dos séculos XVI e XVII, esta observação é válida também para os tempos coloniais. Em nenhum momento, salvo em tempos de guerra em que diversos grupos poderiam submeter-se temporariamente a chefia de um cacique principal, os guarani reconheceram algum tipo de poder central. Cada parcialidade, independente das parciais vizinhas, tinha a sua frente um chefe ou cacique reconhecido no grupo e fora dele. *Vivian gobernados por sus caciques en pueblecitos de paja*, registrou Cardiel.<sup>555</sup> Essa parece ter sido a organização social elementar entre esses povos. Mas em alguns relatos, o prestígio e a influência de alguns caciques ultrapassam os limites dos *pueblecitos*. Numa carta de 1633 Diogo Ferrer informou ao padre provincial que:

Todos estos Itatines reconocen a un cacique que se llama Ñanduabuçu como a principal de todos, el qual dize que todos los indios guaranis que ay desde la ciudad de la Assuncion para aca son todos sus básalos y aun los indios que estan adelante de la dicha ciudad que corre cerca de ciento y cinquenta leguas.<sup>556</sup>

Embora não existam evidências nos relatos dos missionários do exercício de um poder absoluto, como pretendeu Furlong, existem diversas passagens, como a do padre Ferrer, que indicam que alguns caciques haviam estendido o seu poder sobre outros caciques. Diego de Torres, na mesma carta em que reduziu a autoridade dos chefes aos

---

Furlong, tinha a intenção de apequenar a obra dos jesuítas apresentando os guarani como feras inofensivas e como seres dóceis e obedientes. Não havia entre eles paixões fortes que devessem ser dominadas. Furlong procurou mostrar que, ao contrário do que escreveu Azara, os guarani eram violentos, antropófagos, guerreiros invertebrados e seus chefes gozavam de poderes absolutos. Buscou nos jesuítas, e nos historiadores que mais acenturaram esses aspectos mais “sanguinários” e “degradantes” dos guarani, os dados necessários para contestar Azara. O exercício de um poder tirânico e absoluto que projetou nos caciques teve o propósito de valorizar, do meu ponto de vista, a obra realizada pelos jesuítas. Furlong foi seletivo no uso da documentação.

<sup>555</sup> CARDIEL, José S.J. Op. cit. p. 125.

<sup>556</sup> Carta do padre Diogo Ferrer para o provincial sobre a geografia e etnografia dos indígenas do Itatin. In: MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS II. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim. (1596–1760)**. Introdução, Notas e Glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. (MCA II). P. 31.

tempos de guerra, relatou sobre um poderoso cacique do Paraná cuja autoridade era exercida sobre amplos domínios:

han venido a visitarnos cinco Caciquez y entre ellos al afamado Cabaçamby a quien obedecen todos los caciquez del Rio como a su cacique mayor, como ellos mismos confiesan y así nos lo dixo el, que era Señor del Rio, y que su habla yria luego hasta el rio grande, y por todo el Uruguay hasta la mar para que todos estibiessen en su coraçon y despues com una arrogancia grande dixo no teman los padres que pues ellos me asseguran mi vida, y hacienda no se tiñiran las yerbas con su sangre, basta mi voz y el saber que yo les há venido a visitar y que soy de su parte para que ninguno se atreba a hacer les daño (...).<sup>557</sup>

O famoso Tayaoba, principal dos principais do Guairá, também reunia vários povos sob o seu domínio. Montoya, ao relatar a primeira entrada que fez na *província de Tayaoba*, disse que este *nombre fué de un principal cacique gobernador de muchos pueblos, del cual tomó toda aquella província el nombre*.<sup>558</sup> O prestígio do cacique era tão grande que sua fama corria toda a região. *Corrió la voz por todos nuestros pueblos de la venida de Tayaoba*, conta-mos Montoya, *y á porfía iban de 30 y 40 leguas á verlo, maravillándose de ver un hombre tan famoso*.<sup>559</sup> Por volta de 1618, no Paraná, Roque González recebeu uma junta de 400 índios, a frente dos quais estavam os seus caciques: *Entre ellos venía el cacique más principal de este rio con grande acompañamiento de canoas que, puestas en ala en esta tabla del rio (...)*.<sup>560</sup> As expressões o mais principal ou o principal dos principais são muito freqüentes nas cartas dos missionários. O que nos leva a supor uma hierarquia entre os caciques. Embora cada aldeia estivesse sob o governo de um chefe, estes chefes estavam ligados a uma rede de poder e a caciques mais poderosos. De acordo com o padre Roque, o cacique principal que vinha a frente dos índios exercia sua autoridade sobre os povos do Paraná, na região onde foi fundada a redução de Itapua.

Em síntese, a documentação jesuítica, por um lado, limitou o poder dos caciques às aldeias em que viviam e aos povos que governavam, mas por outro lado, deu relevo a vários caciques como Arapizandú, Cabaçamby, Tayaoba, Ñezú, cujo poder extrapolava os marcos da aldeia e se derramava para outros povos. Eram chefes famosos e de grande reputação que se destacavam do grande número de caciques anônimos e de menor

---

<sup>557</sup> Carta anua de 1610, escrita por Diego de Torres. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1927, p. 46.

<sup>558</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. 1989, p. 122.

<sup>559</sup> Idem. p. 130.

<sup>560</sup> Carta anua del P. Roque sobre la misión de Itapua – 1618. In: **Pesquisas**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas. N 29, 1994-96. p. 252.

expressão. A impressão que fica é que alguns chefes, em função de suas habilidades guerreiras e oratórias, conseguiram conquistar a admiração e a obediência de outros povos e impor sua autoridade sobre extensos domínios. Mas nada sugere que os povos, ou os caciques menos importantes, devessem pagar tributos, ou que os caciques mais poderosos agissem como *monarcas absolutos*. Os jesuítas registraram apenas a existência de graus variados de poder. E ao que tudo indica, os caciques de maior destaque poderiam liderar os outros caciques em situações de guerra, ou então, como foi o caso, representar os caciques e povos de uma região numa embaixada aos estrangeiros, como aquele grande cacique do Paraná que foi ao encontro do padre Roque, liderando outros caciques.

Nos relatos jesuíticos, como nos primeiros cronistas, os caciques aparecem como os principais interlocutores dos padres e mediadores entre estes e os índios. A diferença é que nos relatos jesuíticos, os caciques são figuras mais presentes e, ao que parece, com poderes mais expressivos. Isso talvez possa ser visto como um dos efeitos da conquista sobre a organização política dos grupos indígenas. Embora o aprofundamento da conquista tenha desestruturado a organização política, é razoável supor que a entrada dos espanhóis nos domínios indígenas tenha fortalecido a autoridade dos *caciques*, alçados por sua posição e habilidade oratória à condição de mediadores e interlocutores privilegiados dos conquistadores. A necessidade de comunicação com os estrangeiros, as negociações e as trocas de alimentos, as alianças ou as mobilizações constantes para as guerras teriam, pelo menos nas primeiras décadas da conquista, produzido este efeito.

Os registros dos cronistas e dos jesuítas capturaram aspectos da organização política dos guarani em momentos distintos. Os cronistas contataram os grupos guarani pela primeira vez. Viram esses povos vivendo à maneira tradicional, sem a interferência do colonialismo e dos conquistadores. Os jesuítas chegaram ao Paraguai algumas décadas depois. Os indígenas com os quais passaram a conviver já demonstravam os efeitos da conquista sobre o seu modo de vida. Diferentemente dos cronistas, os missionários passaram mais tempo com os índios, dominavam o idioma, conheceram mais de perto seu modo de vida e escreveram relatos mais extensos, demorando-se em observações sobre os caciques.

Pelo que se depreende da documentação, sobretudo a jesuítica, os caciques exerciam determinadas funções que eram fundamentais à existência do grupo: a liderança nas guerras e nos acordos de paz, a preservação da coesão interna do grupo e condução as relações com outros grupos. Dois atributos da instituição do cacique, indispensáveis ao exercício dessas funções, aparecem em evidência nas fontes: a poligamia e a oratória. A poligamia era um dos traços distintivos da condição de cacique. E parece que quanto maior o prestígio do chefe, maior o número de mulheres que possuía. Montoya conheceu caciques que possuíam 15, 20 ou 30 mulheres.<sup>561</sup> De acordo com os estudos etnológicos, a poligamia praticada pelos chefes era um elemento indispensável ao exercício da chefia. Mais do que privilégio da chefia, a poligamia era um instrumento para alcançar essa condição. A constituição de um chefe dependia da constituição de unidades domésticas por intermédio de estratégias matrimoniais. A poligamia articulava pois uma complexa rede de parentesco e poder.<sup>562</sup>

Os jesuítas não perceberam a importância do instituto da poligamia como elo fundamental da organização do poder guarani, projetando nela os pré-conceitos católicos sobre o matrimônio. Sob a mira jesuítica, a poligamia tornou-se um *vício* que precisava ser extirpado, como as bebedeiras e o canibalismo. As tentativas de eliminação da poligamia foi um dos principais motivos que levou os caciques e os pajés a se rebelarem contra a autoridade dos missionários. Uma das razões mais alegadas na rebelião que resultou na morte do padre Roque, como veremos, foi a recusa de Ñezú em abandonar suas mulheres. O cacique/pajé do Pirapó tinha uma *multitud de mujeres*<sup>563</sup> e as mantinha escondidas, longe do olhar dos padres.<sup>564</sup>

A excelência da oratória dos caciques, reconhecida pelos jesuítas, era uma exigência decisiva para o exercício da chefia. A nobreza, segundo Montoya, vinha muitas vezes da eloquência do falar. Nobreza que, uma vez conquistada, era transmitida aos filhos. Era o

---

<sup>561</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. 1989, p. 49.

<sup>562</sup> Remeto aos estudos de FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Op. cit. 1992. e WILDE, Guillermo. Op. cit. pp. 132-144.

<sup>563</sup> Carta de Pedro Romero a Hernandarias. Op. Cit.

<sup>564</sup> Atenta às mudanças provocadas pela chegada dos jesuítas, Maria Cristina dos Santos percebeu que a poligamia, antes facilitadora das relações entre indígenas e espanhóis, tornou-se um sério empecilho à cristianização. SANTOS, Maria Cristina dos. Op. cit. 1993, p. 241.

dom da fala o atributo que reunia gentes e vassallos em torno dos caciques e legitimava o exercício de sua autoridade.<sup>565</sup>

Um caso digno de nota, envolvendo as chefias guarani e a nobreza dos caciques, ocorreu em 1658. O padre Francisco Díaz Taño entrou com uma inusitada petição junto ao governador das Províncias do Rio da Prata. Taño apresentava-se como defensor e protetor dos índios convertidos, contra as pretensões de *alguns pessoas opostas a ditos índios e caciques das ditas províncias*. Essas *pessoas*, os *encomenderos* que o padre preferiu não nomear,

espalharam a voz nunca ouvida até agora, dizendo que entre os índios das ditas Províncias não há caciques nenhuns, nem índios nobres, mas que todos são uns índios vis e mitaios e tributários, e que em sua gentilidade jamais tiveram superior algum ou caciques, nem entre eles cacique foi reconhecido e tratado como tal, mas que eram uns índios bárbaros que viviam esparramados como veados pelos matos e rios, sem habitação nem casa, nem povoação, nem chácaras (...).<sup>566</sup>

Segundo os *encomenderos* os índios eram todos iguais e vis, não havendo distinções entre eles. Logo, nenhum merecia ser tratado de maneira diferente, com privilégios de nobres. Todos deveriam submeter-se aos mesmos serviços e impostos. Francisco Taño empenhou-se por demonstrar a nobreza dos caciques do Paraná e do Uruguai e evitar que fossem submetidos a *encomienda*. Na petição que encaminhou ao governador, assegurou que *nenhuma de quantas nações se conhecem nestas Províncias, se conhece como possuidora de maior governo, nem que estime mais os seus caciques e superiores, e mais os ame e lhes obedeça, reconhecendo-os como pessoas nobres*. A nobreza dos caciques, continua Taño, vinha desde os tempos da *gentilidade*, em que viviam *com seus súditos e vassallos com soberania, segundo seu natural modo de viver*. Os próprios conquistadores espanhóis reconheceram a nobreza e autoridade dos chefes assim que chegaram ao Rio de Prata. Na falta de mulheres brancas, tomaram as nobres filhas dos caciques por esposas. Os descendentes dos conquistadores continuam estimando os caciques, *e os governadores todos destas ditas Províncias os estimaram e como tais, honrando-os com o apelido de*

---

<sup>565</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. 1989. Capítulo X.

<sup>566</sup> Petição de Francisco Díaz Taño. In: BRUXEL, Arnaldo. A nobreza dos caciques guarani do primitivo Rio Grande do Sul. **Pesquisas**. Porto Alegre: Instituto Anchieta de Pesquisas, N 2, 1958. p. 83. A tradução do documento original, que se encontra no Archivo General de la Nación, em Buenos Aires, foi feita pelo padre jesuíta Arnaldo Bruxel.



*nobres, que usam os espanhóis, chamando-os de Dom Fulano (...). Para encerrar a petição, Taño recomenda os governador que mande fazer uma informação jurídica da nobreza dos ditos índios, para por um fim nos boatos e calúnias, caso contrário a paz e a quietude pública estariam sob ameaça.*<sup>567</sup>

Diversas testemunhas foram convocadas para desfazer as dúvidas, ou *calúnias*, e afirmar a nobreza dos caciques. Felipe de Peralta, morador de Buenos Aires, respondendo ao *interrogatório*, informou que *sta nação guarani sempre teve caciques a quem obedecem os demais, a quem chamavam Abarubichá, e que aos vassallos de ditos índios os chamavam Ababaoya, e que os ditos cacticados sucediam de pais a filhos e como tais caciques eram e são entre eles estimados*. O capitão Jerônimo de Benavides, também morador de Buenos Aires, disse que *a dita nação guarani tem e teve desde a sua infidelidade caciques e índios a quem reconhecem como a superiores, a quem chamam Abarubicha, e em muitas ocasiões, estando em sua presença, os viu disputar de sua genealogia e descendência, dizendo como descendiam de tais linhagens e caciques, fatos pelo qual se conhece que herdaram os cacticados de pais e filhos, e que os estimam e são estimados por esta causa como tais*. Além dos testemunhos dos moradores de Buenos Aires, nove religiosos também foram submetidos ao *interrogatório*, entre os quais o próprio Francisco Taño, Pedro Mola, Diogo de Salazar e Juan de Porras. Pedro Mola não só atestou a existência e a autoridade dos caciques, como destacou que o meio mais eficaz para reduzir os índios era *ganhar os seus caciques com dádivas de roupa e resgates (...). A sujeição e a obediências aos caciques é tão grande, que para negociar coisas muito difíceis (...) não se tinha que fazer mais do que falar com os caciques e logo se executava. Isto o tenho experimentado várias vezes*. E não há dúvidas que *estando mal com o cacique, se chega a estar mal com todos, e estando ganho o cacique, ganhos estão todos os seus vassallos*. O veterano no trato com os índios Diogo de Salazar, que atuou ao lado dos padres Cataldino e Montoya, atestou o *alto grau* de respeito e autoridade dos caciques contando um episódio ocorrido durante a fundação uma redução. Durante a construção da igreja, *uma grande multidão de infiéis aproximou-se para matar Salazar e seus companheiros, que estavam sozinhos, sem proteção*. Um cacique saiu sozinho ao encontro dos índios e *os dissuadiu do intento*. O padre José Oregio disse que os guarani vivem sujeitos aos seus caciques, chamados

---

<sup>567</sup> Idem. pp. 82-84.

*Cherubicha*, e quando este morre, *sem nenhuma controvérsia sucede e sucedia o primogênito da mesma maneira como sucedem outros senhores naturais (...)*. O padre Juan de Porras, que vivia há 32 anos entre os guarani, declarou que enquanto os caciques não se reduziam, nenhum outro índio o fazia. E sempre que o missionário insistia, eles diziam: *Ouiremos a nosso rubichá, nosso maior e superior e assim ganho uma vez o cacique, todos os demais se tornavam cristãos*. Quando morria um dos caciques, seu filho era reconhecido como *verdadeiro cacique*. E se por ventura o herdeiro fosse ainda muito menino, *outro regia em seu lugar*. Além disso, a morte de um cacique gerava uma grande comoção e honrosas cerimônias. A nobreza dos chefes lhes garantia um sepulcro cercado de distinções. Segundo Padre Porras:

quando morria um dos ditos caciques os choros eram muito maiores, e com mais cerimônias, que quando morria quem não o era, e em seus sepulcros também os diferenciavam, os quais ordinariamente eram uma talha ou panela grande em que metiam ao defunto, e si não o era cacique também o enterravam e cobriam, mas quando era cacique lhe faziam uma casinha sobre o sepulcro, que tenho visto muito e em particular o de um cacique chamado Caitua (...).<sup>568</sup>

A *certificação* do padre Antonio Palermo é particularmente interessante não só para esclarecer sobre a nobreza, mas para determinar a importância dos caciques para a conversão dos índios. Palermo, que vinha de uma respeitável experiência como missionário no Paraná e Uruguai, e tratou com índios do Tape que ainda não haviam sido contatados, informou que era impossível tratar sobre qualquer coisa com os índios se os caciques não estivessem presentes. Sem a aprovação dos caciques, não havia conversão.<sup>569</sup>

Todos os depoentes confirmaram e reforçaram a autoridade dos caciques, com destaque para a nobreza hereditária. Numa situação como essa, em que os testemunhos são chamados para confirmar o que se lhes pergunta, não poderíamos esperar outra coisa. As falas são comprometidas com os interesses da petição: demonstrar a nobreza dos caciques. De qualquer forma, as informações das testemunhas são afinadas com os relatos dos primeiros missionários. Também não parece que houve exageros nos depoimentos, ou seja, não foram enfatizados demasiadamente nem a autoridade nem a nobreza dos chefes. Por isso, este documento é relevante para o entendimento do poder dos caciques e da

---

<sup>568</sup> Idem. p. 105.

<sup>569</sup> Idem. p. 102. Voltarei mais adiante ao depoimento do padre Palermo.

intermediação que fizeram para o estabelecimento das reduções nos seus domínios. A circunstância inédita oferecia aos depoentes, principalmente aos padres, a oportunidade de falar exclusivamente da autoridade dos caciques. Os padres deram suas declarações baseados nas longas experiências missionárias entre os guarani, e alguns ainda citaram exemplos para ilustrar os depoimentos.

Um aspecto da organização política guarani pouco documentada é justamente a nobreza atribuída aos caciques. Daí a importância da petição do padre Taño. As cartas anuas quase nada informam sobre isso. Uma das poucas passagens da vasta documentação jesuítica que parece indicar que a autoridade dos caciques repousava no reconhecimento de sua nobreza vem de Ruiz de Montoya, que observou que estes povos viviam em povoações pequenas, *pero no sin gobierno. Tenian sus caciques, en quien todos reconocen nobleza, heredada de sus antepassados, fundada en que habian tenido vasallos y gobernado pueblo.*<sup>570</sup> Techo deixou a mesma impressão: *Habitan en pequeñas aldeas, donde mandan los caciques insignes por su nobleza hereditaria ó por su elocuencia popular.*<sup>571</sup> Nos depoimento dos padres em Buenos Aires, todos foram unânimes em reconhecer não só a nobreza, como a sua hereditariedade. Antonio Palermo foi enfático ao afirmar que *quando o cacique morria, todos os seus vassallos tinham por seu verdadeiro cacique ao filho do defunto, e como tal o respeitavam e seguiam.*<sup>572</sup> Montoya também registrou o caráter hereditário das chefias, cuja nobreza, reconhecida por todos, vinha acompanhada de alguns privilégios: *A estos sirven sus plebeyos de hacerles rozas, sembrar y cojer las mieses, hacerles casas, y darles sus hijas cuando ellos las apetezen (...).*<sup>573</sup> Na declaração do padre Silvério Pastor também encontramos o mesmo privilégio: *e como a cacique obedeciam e seguiam e a seu modo pagavam vassalagem, servindo-os em fazer suas chácaras, e acudindo a outras coisas.*<sup>574</sup>

Estaríamos diante de cacicados guarani? Creio que uma resposta afirmativa seria, no momento, precipitada. Mas não podemos negar que alguns ingredientes do cacicado são obeserváveis nas fontes jesuíticas e nos cronistas: o exercício do poder por chefes belicosos sobre amplos domínios, uma hierarquia entre as chefias, aldeias densamente povoadas e

---

<sup>570</sup> MONTOYA. Op. cit. p. 49.

<sup>571</sup> TECHO, Nicolas del. Op. cit. Libro Quinto. Capítulo VII.

<sup>572</sup> Certificação do padre Antonio Palermo. Op. cit. p. 103.

<sup>573</sup> Idem. p. 49.

<sup>574</sup> Idem. p. 110.

com forte estrutura defensiva. Outras características dos cacicados como o poder coercitivo dos chefes, cuja autoridade baseava-se na crença de sua origem divina, e a existência de uma organização social hierárquica mantida por tributos e composta por chefes supremos, nobres, plebeus, servos e escravos cativos, não são encontradas nas fontes citadas.

Na documentação em revista não encontramos elementos capazes de validar nem as hipóteses de Pierre Clastres nem as de Anna Roosevelt. Para além das controvérsias sobre a extensão do poder dos caciques, a forte autoridade que exerciam sobre os índios a época da chegada dos jesuítas parece um dado indiscutível. Eles desempenharam um papel fundamental de mediação, como vimos nos depoimentos dos padres na petição de 1658, que garantiu a entrada dos missionários e a fundação das primeiras reduções.

### **Os caciques e a evangelização ou a Conquista Espiritual vista pelos Índios.<sup>575</sup>**

A conquista espiritual foi um projeto de integração autoritária dos índios *infieis* no universo cristão colonial. O que não quer dizer que tenha sido simplesmente uma mudança radical do modo de vida guarani imposta unilateralmente pelos jesuítas, com o aval das autoridades coloniais. Considerar dessa maneira é reforçar a idéia do índio como página em branco, famosa na pena de Anchieta, e ver a conquista apenas pela ótica jesuítica e colonial. Mas se a conquista espiritual não foi uma simples imposição, qual teria sido a participação indígena na implantação da religião cristã nos seus territórios? Uma resposta a esta questão é bastante difícil considerando que a documentação é jesuítica, e nesta documentação os padres é que figuram como os agentes exclusivos da mudança. Do ponto de vista jesuítico a conquista espiritual significou um enfrentamento do modelo espiritual propagado pela

---

<sup>575</sup> Este título é uma alusão a importante obra do pesquisador mexicano Miguel León-Portilla “A conquista da América Latina vista pelos Índios”, que marcou uma época e influenciou toda uma geração de historiadores. Ao mesmo tempo o título é um convite a ir além. Não sei se é possível escrever uma história da conquista vista pelos índios, mas acredito ser possível ler na documentação jesuítica fragmentos significativos que registraram nuances de subjetividades indígenas sobre a evangelização.

Companhia de Jesus com o complexo mundo das crenças e rituais indígenas<sup>576</sup>. Vivendo *privados de la luz del evangelio* e desconhecendo a *policia humana*, no dizer de José de Acosta, os indígenas andavam nas trevas.<sup>577</sup> Arrancá-los das trevas e ganhá-los para Deus era o sentido da conquista.

Mas a conquista espiritual teve dois lados. E se observada pelos dois lados, ela não significou uma vitória, ou a uma derrota, não implicou em rendição ou na subjugação-destruição de um dos lados.<sup>578</sup> Envolveram adaptações, estratégias de convencimento, formas sutis de aproximação, exploração do medo, demonstrações de generosidade, da parte do conquistador. Envolveu também o consentimento, a aceitação ou a rejeição e os interesses da parte conquistada. E uma vez conquistados, nada poderia garantir que os novos cristãos permanecessem fieis ao novo modo de vida. Um deslize, um sentimento de desconfiança e o frágil acordo que mantinha os índios na redução poderia ser quebrado. Roque González observou que a facilidade com que *dejan estos indios sus tierras, sus*

---

<sup>576</sup> É esta a precisa definição de conquista espiritual de Beatriz Vitar. Ver VITAR, Beatriz. **La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demônio**. Disponível em [www.educ.ar/educar/kbee/educar/content/portal.../0612.pdf](http://www.educ.ar/educar/kbee/educar/content/portal.../0612.pdf). Acessado em 02 de maio de 2009.

<sup>577</sup> ACOSTA, José de. **Predicación del Evangelio en las Índias**: estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Proemio.

<sup>578</sup> De acordo com uma conhecida abordagem da conquista, os espanhóis foram os vencedores e os índios os vencidos. Esta abordagem tornou-se célebre com o livro de Miguel León-Portilla, acima mencionado, publicado em 1959. León-Portilla reuniu diversos relatos Astecas, Maias e Incas sobre a conquista e os apresentou como a voz e a visão dos vencidos. Nas palavras do próprio autor: “Neste livro falamos os vencidos. Aqui estão as palavras deixadas por alguns sobreviventes astecas, maias e quéchuas sobre a Conquista. Com amor e emoção recolhemos nas crônicas e manuscritos palavras verdadeiras que revelam o heroísmo, a visão angustiada e a tragédia de três povos, criadores extraordinários de cultura. Este é o espelho triplo em que ficou refletida para sempre a outra face da Conquista.” LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América latina vista pelos índios**. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 7. A abordagem que proponho se diferencia da “visión de los vencidos” num aspecto fundamental. Pensar o outro lado da conquista não é pensar em termos de uma dualidade entre América e Europa, entre vencedores e vencidos, como pólos incomunicáveis. Como já disse Serge Gruzinski, muito mais do que pólos irreduzíveis, as fontes nos mostram “paisagens misturadas” (GRUZINSKI – 2003). Não estou tomando a conquista espiritual como uma vitória do catolicismo ibérico sobre as religiosidades indígenas. Se fosse considerar a conquista sob este prisma, teria dificuldades de sustentar uma vitória católica, já que o projeto de cristianização dos índios nunca se realizou satisfatoriamente. Era voz corrente entre os missionários a inconstância indígena para com as coisas da fé. Mas não é o caso. Esforço-me por entender os significados da conquista para os jesuítas e as apropriações indígenas do catolicismo (o que talvez possa ser visto como o lado indígena da conquista). Entendo a conquista não como um processo inevitável e consumado (de acordo com um certo olhar contemporâneo e retrospectivo), mas como uma prática negociada entre sujeitos que viveram a experiência da conquista e costumavam arranjos provisórios num mundo sacudido por profundas transformações. Como uma prática negociada, de fundo religioso, e que implicava numa transformação de todo um modo de vida de um povo, a conquista assumiu várias facetas: foi violenta, amorosa, intolerante e generosa, feita de entrega, de jogos de sedução e terríveis ameaças, pontuada por interesses e consentimentos, certamente ambígua, que aproximou e, por vezes, fundiu religiosidades e modos de expressão dos dois lados do atlântico.

*parientes y heredades, y vienen a poblarse y reducirse donde está el Padre.*<sup>579</sup> Mas com a mesma facilidade com que iam para a redução, eles a abandonavam. Isto porque a conversão “não é um processo linear de abandono progressivo de uma religião, substituída por outra”.<sup>580</sup> Antes, é um caminho tortuoso e instável, que envolve avanços e recuos, implica em fusões e na coexistência de formas espirituais irredutíveis que, por vezes, explodem em dramáticos conflitos.

A aceitação dos missionários entre os índios e o estabelecimento das reduções, embora estivessem ligados aos interesses do poder colonial e da Companhia de Jesus, contaram com o decisivo apoio e consentimento dos caciques. Sem eles os padres dificilmente conseguiriam adentrar e permanecer nos territórios ainda não conquistados. Mais do que uma imposição colonial, a conquista espiritual contou com aceitação das lideranças políticas indígenas. Essa aceitação, no entanto, dependeu do que os missionários tinham a oferecer. Juan Carlos Estenssoro foi direto ao ponto ao considerar que “qualquer passo rumo à aceitação só é dado quando se oferece uma resposta eficaz às necessidades simbólicas, equivalentes à do antigo rito, ou quando se cria a necessidade a que o novo rito responde.”<sup>581</sup> Os jesuítas traziam respostas eficazes, ou mais eficazes que as dos pajés, às necessidades que o colonialismo havia criado. Essa parece ter sido a leitura que os caciques fizeram da entrada dos jesuítas em suas terras.

No depoimento do padre Antonio Palermo, em 1658 em Buenos Aires, fica evidente que sem a mediação dos caciques ficava muito difícil a conversão dos índios. Palermo contou uma de suas experiências, na fundação da redução de São Carlos. Depois de explicar ao cacique os motivos de sua visita, o caminho foi facilitado.

o dito cacique me trazia logo todos os seus vassallos com suas mulheres e filhos, para que eu os matriculasse, e o que ele queria e dizia, isto queriam e diziam todos os demais do dito povo, abandonando suas próprias terras, plantações e demais comodidades que nelas tinham e vinham comigo à dita redução de São Carlos, que estava muito longe de seus povos.<sup>582</sup>

---

<sup>579</sup> Carta de Roque González. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 125.

<sup>580</sup> ESTENSSORO, Juan Carlos. O símio de deus. In: NOVAES, Adauto. Op. cit. p. 188.

<sup>581</sup> Ibidem.

<sup>582</sup> Certificação do padre Antonio Palermo. In: **Pesquisas**. Porto Alegre: Instituto Anchietano de Pesquisas, N 2, 1958. p. 102.

Quando acontecia do cacique não querer reduzir-se, *todos os seus vassallos resistiam também, e não se podia fazer coisa alguma com eles, e não só isto, senão que trazidos já e colocados na povoação grande, e tendo feito suas casas e sementeiras antes de batizar-se, se por algum incidente o cacique se desgostava com algum índio cristão do povoado antigo, logo voltava à sua terra, levando consigo todos os seus vassallos, que o seguiam e obedeciam em tudo.*<sup>583</sup>

### **Arapizandú: o cacique que negocia.**

O estabelecimento de reduções em terras indígenas não dependia apenas da vontade e disposição dos missionários. Geralmente era precedido de intensas negociações com os chefes indígenas locais. Dificilmente os jesuítas entravam em território indígena sem o consentimento dos caciques. Na maioria das vezes eram eles que solicitavam a vinda de missionários para as suas terras para a fundação de uma redução. Como detentores do poder político, negociavam a vinda dos padres e os introduziam nos seus territórios.

As primeiras incursões jesuíticas no Paraná, em 1609, por exemplo, foram intermediadas pelo cacique Arapizandú. Representando muitos outros caciques da região, Arapizandú foi a Assunção solicitar do governador Hernandarias que enviasse alguns sacerdotes para instruí-los na religião.<sup>584</sup> Diego de Torres nomeou os padres Marciel Lorenzana e Francisco de San Martin para atender ao pedido do cacique. Em dezembro do mesmo ano, acompanhados de Arapizandú, os padres deixaram Assunção rumo a *provincia del parana*. Na véspera do Natal chegaram ao *pueblo* e foram recebidos com grande regozijo. Os índios aguardavam os padres e já haviam construído rancho para abrigá-lo.<sup>585</sup>

---

<sup>583</sup> Idem. p. 103.

<sup>584</sup> O cacique chegou em Assunção no momento em que Hernandarias, Diego de Torres e Lizárraga planejavam o início das ações dos jesuítas nas regiões do Paraná, Guairá e na fronteira de Assunção. Ver FURLONG, Guillermo. Op. cit. p. 92.

<sup>585</sup> Idem. p. 93.

Entusiasmado com a recepção, Padre Lorenzana escreveu de San Ignacio Guazú, primeira redução fundada naquelas terras:

Llegamos la víspera de la natividad del Señor al pueblo del cacique Arapizandú (...) y salieronnos a recibir los indios al camino y nos llevaron a su pueblo con mucho amor (...) comenzó a visitarnos toda la tierra como gente que nos estaba esperando (...)estuvimos allí tres a cuatro días, en ese tiempo nos informamos por los indios y caciques comarcanos que nos iban visitar, a dónde podíamos poblar (...) y todos nos inclinamos a este puesto (...) nueve caciques, todos ellos muy cuerdos, se han ofrecido a venirse con su gente y ya han comenzado algunos de ellos a hacer sus rozas, que es la mejor señal que podíamos tener (...).<sup>586</sup>

A chegada a essas terras, como demonstra Lorenzana, não foi de surpresa. Já havia uma expectativa, um contato prévio, e as comunidades já estavam mobilizadas para receber os padres. Arapizandú, que estendia seus domínios ao sul do rio Tebiquari e sudoeste de Assunção, foi a cidade propor um acordo de paz ao governador, em nome das muitas parciaisidades do Paraná, e solicitar missionários para instruí-los na fé cristã.<sup>587</sup>

Arapizandú não era uma exceção. A maioria dos caciques, do Paraná, do Guairá e do Uruguai, foi receptiva ou solicitou a presença dos missionários.

Un cacique llamado Ytypayu...vino a pedir Padres para su tierra... (otros) me recibieron con mucha alegría y me dijeron que en el rio Yiquiy donde estaban sus tierras avia mucha gente; y que se queria todos juntar y tener pueblo grande y Padres que les lebastassen cruz (...).<sup>588</sup>

### ***No Pases Adelante: a recusa.***

Nem todos os caciques demonstraram a mesma disposição e abertura para receber o evangelho. Na mesma região onde Arapizandú gozava de fama e estima os missionários foram barrados diversas vezes. Nas primeiras entradas que fez no Paraná, enviado por

---

<sup>586</sup> Carta anua de 1609, escrita por Diego Torres Bollo. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1927, p. 45.

<sup>587</sup> Idem. p.45. e BLANCO, José María. Op. cit. p. 101.

<sup>588</sup> MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS III. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape. (1615-1641)**. Introdução e notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. (MCA III), p 36-37.



Pedro Oñate para explorar as duas margens do rio em busca dos lugares mais apropriados para fundas *pueblos*, Roque González se deparaou com a desconfiança de vários chefes locais. Antes de iniciar a viagem, alguns *neófitos* tentaram demovê-lo de tão perigosa empresa, pois a região era habitada por índios *bárbaros y apóstatas fugitivos del Paraguay*. Os índios cristãos se recusavam a acompanhar o padre alegando que a *perfidia de los hechiceros, la perversidad de los apóstatas y el odio que los indios profesan al nombre español*, os impedia. A situação estava nesse ponto quando o cacique Arapizandú, de San Ignacio, *muy respetado en el Paraná*, e apresentou em Itapúa oferecendo-se para *favorecer la predicación del Evangelio, aun á riesgo de su vida*.

O primeiro obstáculo foi o cacique Tabacambí que, sabendo da vinda do missioneiro, armou os povos vizinhos para impedi-lo de passar. Graças a intervenção de Arapizandú, que impôs sua *autoridad, y con aire de mando pidió que dejaran proseguir su viaje*, Roque conseguiu seguir em frente e explorar o Paraná. Mais adiante foi cercado por índios armados de flechas e macanas, chefiados por três *apóstatas*. Um deles interrompeu a pregação do padre e proferiu o seguinte discurso:

Cállate, sacerdote; no molestes con cosas que cien veces te he oído; vete á otra parte con tus fabulosas doctrinas; soy zorro viejo y no caeré en tus lazos; conozco muy bien las mañas que tenéis los jesuitas; recorréis los bosques, ríos y cuevas con pretexto de enseñarnos la religión, y en realidad para sujetarnos al yugo de los españoles (...) Si queréis soportar las ergástulas, la miseria, la esclavitud de vuestros hijos y otras mil calamidades, seguid á este sacerdote; mas si deseáis ser libres, venid conmigo.<sup>589</sup>

Roque González ouviu ataques como esse ao longo de toda a sua vida apostólica. As acusações de que eram aliados dos espanhóis, e de que as palavras do sacerdote antecipavam a chegada dos espanhóis, ou de que as reduções significavam a perda da liberdade, foram recorrentes entre caciques e pajés contrários à evangelização. A aceitação ou a recusa dos padres, sugerem as cartas anuas, estavam ligadas, de uma maneira ou de outra, ao laço que os unia aos espanhóis. Na visão de alguns caciques, a presença dos padres nos seus povoados representava a garantia de que os inimigos de Assunção ficariam longe, na visão de outros, os espanhóis vinham na trilha aberta pelo evangelho.

---

<sup>589</sup> TECHO, Nicolas Del. Libro V, Capítulo XXIV.

Ainda nas suas correrias apostólicas no rio Paraná, padre Roque deparou-se com a oposição de um outro cacique. No informe que enviou em 1614 ao padre provincial Pedro Oñate, ele assim narrou o episódio:

En todos estes pueblos, les iba declarando mi intento, que era darles a conocer a su Dios y Criador, para que lê adorasen y reverenciasen: pero el demônio temeroso de salir de su antigua posesión, procuraba todos los estorbos posibles, moviendo los ânimos de los indios contra mí, y en particular me dijo un cacique con mucha arrogancia: Cómo, Padre, te has atrevido a entrar por aquí, adonde no ha puesto sus pies español ¿<sup>590</sup>

Roque González, talvez procurando demonstrar para os índios que não vinha a serviço dos espanhóis, e assim conquistar a sua confiança, entrava nos territórios indígenas, segundo relato do padre Diego de Boroa, *sin escolta de soldados españoles*. No mesmo relato, lemos que a subida do rio Paraná foi pontilhada de hostilidades por parte dos *caciques* que tentam *impedir de hecho el paso del Padre*. Quase no fim da *gloriosa empresa* padre Roque enfrentou a oposição de um *cacique principal* que o acusou de aliado dos espanhóis, nos seguintes termos:

Calla, no pases adelante, que estoy harto y cansado de oir esas cosas que dices (...) Si a eso vienes, no te queremos oir, ni pases a nuestras tierras, que ya conozco a vosotros y a los españoles, y volviendo a los otros caciques y a los demás que le estaban oyendo, dijo con gran desvergüenza: los españoles envían a estos a explorar nuestras tierras, con título de religiosos y luego tras ellos a echarnos de ellas y llevar nuestros hijos y mujeres.<sup>591</sup>

### **Martin guaycuru: da desconfiança a aceitação.**

O início da atividade missionária do padre Roque entre os guaycuru é exemplar das negociações que antecediam a fundação de uma redução. Antes de se converter em fronteira política entre Nações, o rio Paraná foi uma via de comunicação que ligava, ou separava, os núcleos coloniais espanhóis aos territórios indígenas ainda não pacificados. Na carta anua de 1614, antes mesmo de atravessar o rio, Roque González já dizia que “el

---

<sup>590</sup> Ver BLANCO, José María. Op. cit. p. 120.

<sup>591</sup> Relato do padre Diego de Boroa. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 133.

Paraná es la puerta por donde se llega a aquella gente tremenda y belicosa, tan temible a esta provincia del Paraguay (...).<sup>592</sup> O rio era a porta de acesso aos domínios dos temíveis guaycuru, grupos que viviam da caça, pesca e da pilhagem e habitavam nas proximidades de Assunção.<sup>593</sup>

O rio Paraná é a própria “imagem do ponto fronteiro.”<sup>594</sup> A leitura das primeiras cartas, referentes aos primeiros contatos dos padres com os índios, parece sugerir que o rio era então o limite intransponível entre os núcleos de expansão espanhola e os territórios indígenas. Era pelo rio que os missionários chegavam aos povoados indígenas. E os caciques, como senhores do rio, postados as suas margens, recebiam ou impediam o sacerdote. Roque González não se atreveu atravessá-lo sem antes negociar e receber o devido consentimento dos caciques locais:

Supieron de su llegada tres caciques principales de los últimos pueblos donde no se podía llegar, y convocándose unos a otros hicieron una armada de 12 canoas con 200 indios de guerra (...) salió el padre en su balsa y antes de llegar a tierra les salieron al encuentro muchos indios en escuadra y llegando en tropel a la balsa, asieron de ella todos a una y vararon en tierra. El padre estuvo con algún recelo hasta ver en qué paraba la fiesta, y al asaltar a tierra vinieron a él los caciques, quedando los otros en orden de guerra, e hincándose de rodillas dijeron: Loado sea Jesucristo!.

O que se descreve nesta carta é um verdadeiro ritual de travessia, cercado de cuidados defensivos e embaixadas que pontuam todo o trajeto. Este ritual envolveu um acordo com os caciques antes de iniciar a travessia, uma escolta ao longo do rio – indício do receio e das incertezas que a presença do padre gerava – e uma cerimônia de recepção em terra. O rio, da margem onde se situa o jesuíta, é a porta que se abre em direção ao outro temível e belicoso. Mas visto da outra margem, ele é a porta que se fecha, o limite intransponível. Montoya, com seu peculiar refinamento de observador, viu no rio Paraná esta porta que se abre e se fecha para a evangelização:

Como era esta la puerta por donde se habia de comunicar la predicacion Cristiana á innumerables gentiles, acudió el enemigo comum á cerrarla

---

<sup>592</sup> Carta de Roque González en el anua de 1614. Apud GÁLVEZ, Lucía. Op. cit. 1995, p. 137.

<sup>593</sup> SIMMEL, Georg. **A ponte e a porta**. João Pessoa: Revista Política & Trabalho 12, Set/1996 – PPGS-UFPb. A porta, mais do que a ponte, “ilustra de maneira mais clara até que ponto separação e reaproximação nada mais são do que dois aspectos do mesmo ato.” A porta fala, diz Simmel, abre e fecha, isola e comunica, promove, num mesmo movimento, “cortes na continuidade infinita do espaço.” A porta impõe limites, mas permite colocar-se fora deles.

<sup>594</sup> Expressão usada por Georg Simmel. Op. cit.

por no verse despojar de la presa; concito los gentiles que tierra adentro habia, para que acudiesen al remedio, deseando matasen no solo al Padre, pero aún á los que le habian recibido.<sup>595</sup>

A entrada dos missionários nos territórios indígenas foi uma empresa que envolveu acordos, recepções calorosas, mas também foi cercada de perigos, ameaças e hostilidades. A situação nem sempre era favorável aos jesuítas. O número de padres mortos durante a conversão bastaria para indicar os conflitos e aversões que sua a presença despertava no lado indígena.<sup>596</sup> Por outro lado, o número de reduções que fundaram e conversões e batismos que realizaram, parecem sugerir o oposto.

Entre 1609 e 1611, na missão que realizou entre os guaycuru, teve que contornar as suspeitas do cacique *don Martín Guaycurú*, que para se certificar dos intentos do padre, enviou alguns índios à Assunção para acompanhar a movimentação dos espanhóis. Para compreender *la difícilísima lengua de los guaycurúes*, Roque González se fazia acompanhar de um intérprete e anotava algumas palavras para não esquecê-las. Isto deixou os índios bastante inquietos e receosos, pois temiam que o padre estivesse tomando anotações sobre a sua situação para depois entregá-las aos espanhóis que viriam trazer guerras e matá-los. Quando a situação foi contornada e *don Martín Guaycurú* concordou com a construção da redução, espalhou-se *una falsa alarma* que quase pôs tudo a perder. Dizia-se que os espanhóis haviam matado um dos índios principais, irmão de um guerreiro guaycuru. Em Assunção a notícia que corria era de que os padres haviam sido mortos pelos índios. O falso rumor pôs em armas os espanhóis de Assunção e os índios, e chegou a ameaçar a vida dos missionários. A situação só se normalizou quando o cacique guaycuru, a pedido do padre Roque, enviou dois emissários a Assunção para verificar o mal entendido com os próprios olhos.<sup>597</sup> Estes acontecimentos indicam o clima de tensão que envolvia a atividade dos padres, que ficavam numa situação de fragilidade e vulnerabilidade entre índios e espanhóis.

---

<sup>595</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. 1989, pp. 205-206..

<sup>596</sup> 26 jesuítas foram mortos evangelizando no Paraguai. Ver MCNASPY, C.J. Op. cit. p. 7.

<sup>597</sup> Ver Carta anua de 1612. In: **Documentos para la história argentina**. Tomo XIX. Op. cit. 1927, p. 144-146. e BLANCO, José Maria. Op. cit. p. 86-87. A situação só se normalizou quando o cacique guaycuru, a pedido do padre Roque, enviou dois emissarios a Assunção para esclarecer o mal entendido.

\* \* \* \* \*

Em diversos momentos, índios e caciques se rebelaram contra o regime jesuítico e se puseram a boicotar os padres ou abandonaram a redução. Foi o que aconteceu na redução de *Nuestra Señora de Fé*, erigida com o consentimento e apoio dos caciques, e cujo nome é uma homenagem a uma *imagen milagrosa* da Virgem, que se encontrava na Bélgica, y *cuya copia han traído aça los Padres misioneros salidos de aquella Provincia*. De acordo com o relato do padre Zurbano, um dos caciques da redução se desgostou com os padres e, unindo-se com dois de seus filhos e um sobrinho, se pôs a molestá-los. Impediam que os padres atendessem aos doentes e ameaçavam matá-los a pauladas. Tentavam desanimar os outros índios de irem ao catecismo, desacreditando o catequista. Os índios *un poco más sensatos*,

si por lástima com los Padres les hubieran querido hacer algún servicio, no lo hubieran osado sino secretamente, y menos hubieran querido sacado la cara por ellos. Así habían logrado estos perdidos acobardar a todo el mundo. Creció a tal punto el loco atrevimiento de los hijos del cacique, que encargaron a cierto indio payaguá de matar a los Padres. Pero el payaguá era más fiel que ellos, e indicó esas maquinaciones a los Padres, siendo él un hombre acostumbrado a derramar sangre, y comer carne humana, sin embargo, por especial providencia de Dios, guardó algunos sentimientos buenos, queriendo más bien salvar a los inocentes que ganar un premio por la maldad.<sup>598</sup>

É indizível, reclama padre Zurbano, o quanto *aquel malhechor* causou danos à religião. A *insubordinación de aquellos bárbaros* colocou em risco a evangelização. O *único remédio* era cortar a fonte do mal, *es decir, darles su bien merecido castigo*. Ajudados por duzentos índios armados, os padres prenderam os quatro *perturbadores*, que foram amarrados e escoltados pelos *soldados ignacianos* ao seu devido castigo. Depois disso, reinou uma tranqüilidade completa no *pueblo*. Ao primeiro sinal *de la campana* todos corriam à igreja para aprender o catecismo. Até um tigre que rondava a redução, e havia causado muitos estragos, desapareceu na mesma noite em que o cacique foi preso. Era como se aquela fera, rejubila-se o padre, tivesse sido enviada por ordenação divina para

---

<sup>598</sup> Carta anua de 1637-1639, escrita por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1984, p. 170.

vingar a audácia e insubordinação do cacique, retirando-se logo depois do perdão. Padre Zurbano encerra o relato comentando o castigo bem sucedido:

Está pues trocado por completo aquel pueblo; se han mejorado las costumbres, ha vuelto el respeto hacia los Padres, y comenzaron a frecuentarse los santos sacramentos. Todos, en suma paz, buscan la salvación de su alma.

Se ve que as veces es Bueno emplear el rigor contra gente obstinada y perversa, y remediar con esta santa severidad la iniquidad.<sup>599</sup>

Nestas primeiras décadas de evangelização a vida nas reduções era muito insegura e instável. A oposição de alguns caciques e pajés dificultava o trabalho dos padres, e colocava suas vidas em constante risco. Por outro lado, o apoio de caciques convertidos e de índios cristianizados assegurava a permanência dos padres nos *pueblos*, prestando-lhes proteção e ajudando-os no combate aos revoltosos. A fundação da redução de *San Francisco Javier*, por exemplo, só foi possível graças à intervenção de um cacique aliado dos jesuítas. Os padres Montoya, Cataldino e Salazar estavam encurralados e prestes a serem devorados quando a chegada providencial do cacique – enviado por deus, segundo Montoya, para defender os padres - aplacou a fúria dos índios. Muito estimado por sua nobreza e eloquência, o cacique saiu ao encontro dos índios, *haciendoles un muy elegante razonamiento*. Depois de explicar que a vinda dos padres era para fazê-los *hijos de Dios* e ensinar-lhes *el buen modo de vivir*, conseguiu persuadi-los a desistir do intento e voltar as suas terras. Afastado o perigo, os padres puderam retomar os trabalhos e dar início a redução.<sup>600</sup> Situações como essa são facilmente encontradas nas cartas anuas.

Mas a conversão e a simpatia dos caciques não eram garantia de nada. O risco da apostasia estava sempre presente. O próprio Arapizandú, que abriu as portas do Paraná à evangelização, e era ancoradouro seguro para os missionários, teve o seu momento de insubordinação que quase chegou à rebelião. De acordo com Techo, o cacique se voltou contra os padres sem motivo aparente e:

reunió una caterva de hombres díscolos, y huyó inopinadamente á los gentiles del Paraná para unir sus fuerzas con las de Tabaca. En la ribera del Paraná hay una península que rodea por una parte el río, y por la otra cierta laguna de gran extensión llamada por los indígenas Maracayu: allí se encerraron Tabaca y Arapizandu, siendo el terror de

---

<sup>599</sup> Idem. p. 172.

<sup>600</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. 1989, pp. 93-94.

los nuevos pueblos; los religiosos temían que los neófitos de éstos imitaran el ejemplo de sus jefes y abandonaran la fe.<sup>601</sup>

O que estou considerando como *conquista espiritual*, retomando a idéia de zona de contato, foi um ambicioso projeto de evangelização das populações indígenas pela Companhia de Jesus, amparado nas instituições políticas coloniais, e mediado pelos interesses dos diferentes povos indígenas envolvidos. O que também não quer dizer que os índios tivessem muitas opções e condições de impor suas vontades. Dentro da margem de manobras e arranjos oferecidos pelas brechas do poder colonial foi se constituindo um espaço de negociações que conferia aos indígenas um certo poder de barganha.

A reação dos caciques oscilou entre a aceitação, a desconfiança e a recusa. Mas em geral os padres eram aceitos, e dissipadas as desconfianças que por vezes eram despertadas pela sua chegada, iniciavam-se os trabalhos de edificação da redução. Mas que interesses teriam os caciques na redução? Ao abandonar suas crenças e costumes antigos e aceitar a tutela do padre, eles não estariam perdendo parte do poder e prestígio junto ao seu grupo? Não deveriam abrir mão de privilégios distintivos – como possuir várias mulheres – para tornarem-se cristãos? Para entendermos as reações dos caciques não podemos perder de vista o movimento mais geral do avanço do colonialismo e as condições em que se encontravam as relações entre espanhóis e indígenas. Os jesuítas, e antes deles os franciscanos, assumiram a empresa de conquistar e pacificar os índios, sem armas, num momento em que as relações espanhóis/indígenas estavam deterioradas e os núcleos espanhóis ameaçados pelas insurreições indígenas.

Neste contexto, a aceitação dos padres entre os índios pode ser explicada por um conjunto de circunstâncias e fatores. Melià destacou as normas de hospitalidade indígena, a curiosidade em relação aos missionários e a afabilidade que esses homens desarmados dispensavam aos índios. Alfred Métraux enfatizou um outro aspecto: “Por qué los índios recibieron a los jesuítas como amigos y aceptaron incluso su tutela?” A resposta estava na atração que o ferro exercia sobre os índios. “La política de los jesuítas, escreveu Métraux, triunfo por diversos motivos; pero si leemos atentamente cartas y relaciones que nos describen sus primeros contactos con una tribu salvaje, notaremos el papel primordial que el hierro desempeña en eso.” Nos primeiros tempos das reduções encontramos diversos

---

<sup>601</sup> TECHO, Nicolas del. Op. cit. Libro Quinto. Capítulo XV.

testemunhos dos missionários sobre a atração que as *cuñas* exerciam sobre os índios. Roque González, pouco antes de ser morto, reuniu vários caciques, com seus índios, em Caaró, depois de distribuir os cobiçados *regalos*:

(...) desde este dia hasta los quince del mismo fueron juntándose los caciques comarcanos e ver los Padres y tomar cuñas ( que es con que lo que se prendan) porque recibida la cuña se obligan a reducirse o si quieren ir volverla (...).<sup>602</sup>

No mesmo dia em que foi morto, padre Roque escreveu um bilhete ao padre Romero lamentando não possuir mais *cuñas*:

que este mismo dia habiendo acabado de repartir doscientas cuñas antes de decir misa escribió un billete el Padre Roque González al Padre Pedro Romero en que decía estaba aquella reducción cual se podía desear y que si tuvieran cuñas vinieron más de quinientos índios (...).<sup>603</sup>

Ruiz de Montoya foi ainda mais explicito ao escrever que *compramósles la voluntad á precio de una cuña, que es una libra de hiero, y son las herramientas con que viven; porque antiguamente eran de piedra, con que cortaban la arbusta de sus labranzas. Presentaba á un cacique una cuña sale de los montes, y sierras, y partes ocultas donde vive, y se reduce al pueblo él y sus vasallos. Além das cuñas, outros objetos como anzóis, agulhas, roupas, alfinetes e contas de vidro exerciam poderoso fascínio sobre os índios.*<sup>604</sup>

Mas não eram apenas esses *regalos* que atraíam e mantinham os caciques nas reduções.<sup>605</sup> A *encomienda* e a presença cada vez mais invasiva dos espanhóis em suas terras foram fatores que atuaram decisivamente sobre as escolhas dos caciques. Juan Villegas, S.J., ao analisar os diferentes interesses que cercavam as reduções, sugeriu que havia indícios de que os jesuítas prometiam livrar os índios do sistema de *encomienda* se eles se reduzissem. No entanto, era “impossível provar que tenha sido exigida pelos próprios como condição para o seu estabelecimento.”<sup>606</sup> Como estou procurando

---

<sup>602</sup> Carta del Padre Vázquez Trujillo. In: BLANCO, José Maria. Op. cit. pp. 486-487.

<sup>603</sup> Idem. p. 487.

<sup>604</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. pp. 196-197.

<sup>605</sup> É difícil precisar o que mais teria predisposto os índios a aceitar a vida na redução. E não é isso o que estou procurando. As fontes apontam para uma combinação de fatores: os atraentes *regalos*, a curiosidade e a atração pelos jesuítas, por sua eloquência e generosidade, e pelos símbolos e ritos católicos, a busca pela proteção dos padres contra os espanhóis e contra a prestação de serviços.

<sup>606</sup> In: DUARTE, Acha; STORINI, H; MELIÁ, B, e outros. Op. cit. p. 84. Num ensaio sobre a atuação do padre Roque nas “reduções jesuíticas de guaranis”, Villegas analisa as diversas maneiras de ver as reduções. Considera os interesses dos missionários, dos administradores coloniais, dos *encomenderos* e soldados e a



demonstrar, ao contrário do que afirmou Villegas, os índios tinham interesse nas reduções, e existem fortes indícios de que esse interesse, em parte, tinha a ver com a prestação de serviços aos espanhóis. Na anua de 1620, na qual são narradas as duras adversidades que enfrentaram as reduções do Paraná em 1617, encontramos algumas pistas. A carta informa que tropas espanholas enviadas de Assunção circulavam pela região para castigar alguns índios rebeldes. Rapidamente espalharam-se rumores entre os povos que viviam ao longo do rio de que os soldados cairiam sobre eles. Alvorotados e temerosos os índios se dirigiram para a redução de Itapuá, onde estava Roque González, para se colocarem sob a proteção dos missionários. Somente os índios reduzidos em Itapuá *tenían alguna más seguridad, por estar debajo del amparo de los Padres*. Um cacique principal que vinha a frente do grupo tomou a palavra e expôs os motivos de sua vinda:

(...) aunque había otros Padres más cercanos que nosotros, a quienes podía acudir a favorecerse, pero guiados del grande amor que los nuestros les tienen, habían querido más venir a ellos que a otros, para que los amparasen e hiciesen que no llegasen los españoles: porque no és razón, dice, que adonde há entrado la palabra de Dios, entren las las armas; y adonde há puesto los pies los Padres y sacerdotes, los pongan los soldados; ni se oigan más cajás, tambores ni arcabuces, donde se había oído la palabra de Dios y la de los Padres sus ministros.<sup>607</sup>

O cacique finaliza sua fala dizendo que estavam ali para ouvir a palavra e se reduzirem, e que os índios que estavam longe queriam que os padres fossem até eles para reduzi-los: *Y que pus esto era así, los librasen de los españoles*.<sup>608</sup>

No Uruguai Roque González enfrentou um problema semelhante envolvendo os espanhóis. Padre Boroa sublinhou o fato de todas as reduções terem sido fundadas *sin escolta ni español alguno (...)*, por *la ojeriza que le mostraban los indios al español*.<sup>609</sup> A simples presença espanhola era suficiente para deixar os índios alarmados e em pé de guerra. Em 1626, quando o padre Roque iniciava a sua entrada no Uruguai, o governador de Buenos Aires Francisco de Céspedes enviou, por contra própria, três homens de sua

---

visão dos paulistas. Quanto aos índios, diz não haver indícios na documentação para demonstrar que buscavam a redução como forma de escapar à *encomienda*. Mas também não considera os interesses dos índios nas reduções, independente da *encomienda*.

<sup>607</sup> Anua de 17 de febrero de 1620. In: BLANCO, José Maria. Op. cit. p. 601.

<sup>608</sup> Ibidem.

<sup>609</sup> Carta anua de Diego de Boroa. Idem. 147.

confiança para estabelecer comércio com os índios das margens do Uruguai.<sup>610</sup> A presença destes espanhóis quase pôs tudo a perder. Na anua de 1628, escrita alguns dias antes da morte do padre Roque, o Provincial Mastrilli Duran informou que os índios começaram a queixar-se aos padres:

Mas ellos que no tienen cosa más odiosa que el nombre del español, luego comenzaron a alborotarse, y aun a quejarse de los Padres que los reducían con condición que no había de entrar español a sus tierras, y lo hacían por asegurarlos, y venderlos.<sup>611</sup>

Não querendo minimizar os efeitos da atração que os índios sentiam pelo modo de ser e de agir dos jesuítas e pelos símbolos e ritos do catolicismo, o que se verifica, ao lado disso, é existência de um acordo tácito. Reconhecia-se, de ambos os lados, que os índios que aceitavam viver nas reduções estavam livres do serviço pessoal e da indesejável presença espanhola. O interesse dos caciques na redução, a julgar pelas falas a eles atribuídas, pode ser visto como uma manobra tática para escapar ao serviço pessoal e garantir a presença espanhola longe dos seus domínios.<sup>612</sup>

Em certa medida, a conquista foi um jogo de atrações e interesses. Se, na margem cristã, os padres tentavam atrair os caciques com *regalos* para penetrar nos seus domínios e, explorando o seu prestígio e carisma, converter os índios, na margem oposta, os caciques atraíam os padres aos seus territórios para livrar-se do serviço pessoal e manter os dos espanhóis. Os caciques jogavam com a situação, usando os missionários para realizar seus objetivos políticos. São estas manobras e negociações, de ambos os lados, abundantes nas cartas anuas, que caracterizam a conquista espiritual. Mas devemos ter o cuidado para não caracterizá-la apenas com um conjunto de manobras calculadas.

Salvo algumas exceções, os caciques não se mostraram arredios aos missionários. Sempre se mostraram dispostos para negociações e muito afeitos às trocas e aos presentes. O problema não eram os índios, nem os seus chefes, que na visão dos jesuítas estavam sempre de portas abertas à palavra de deus. O inimigo comum, o demônio, e seus temíveis

---

<sup>610</sup> A intenção do governador, de acordo com o relato do padre Provincial, era ir estabelecendo um comércio com os índios. Anuas de 1626-27, escritas por Nicolas Mastrilli Duran. Idem. p. 617.

<sup>611</sup> Idem. p. 618.

<sup>612</sup> A expressão manobra tática é inspirada em Michel de Certeau. CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano. Artes de Fazer**. Petrópolis: Vozes, 2000.

*vassalos*, os *hechicheros*, é que se erguiam como guardiões da fronteira a impedir a entrada dos padres.

## Os Pajés

Ao lado dos caciques, outra forma de influência e poder sobre o grupo era aquela exercida pelo *paye*, que nas narrativas jesuíticas e no *Tesoro de la Lengua Guarani* são chamados ou traduzidos por *hechiceros*.<sup>613</sup> Nas fontes jesuíticas a distinção entre caciques e *hechicheiros* é bastante clara, embora as duas funções apareçam as vezes justapostas. De natureza distinta do prestígio do *tubixá*, o prestígio do *paye* advinha da demonstração dos seus talentos mágicos e proféticos. Baseando-se nos cronistas quinhentistas, Métraux observou que não era por meio de treinamento ou de práticas iniciatórias que alguém se tornava um “feiticeiro”, mas por inspiração.<sup>614</sup> “Em cada tribo havia um número mais ou menos considerável de indivíduos dotados de poderes mágicos e capazes de servir-se dessa faculdade.”<sup>615</sup> Dentre os inúmeros poderes e atribuições do pajé, destacados pelos missionários, sobressaem a capacidade de ler o futuro, de medicar e curar doenças mesmo à distância, ou enviar doenças e provocar a morte, de transformar-se em certos animais, especialmente tigres, de atuar junto aos fenômenos naturais prometendo chuvas, predizendo fertilidade, enfim, o poder de se comunicar com o mundo sobrenatural.<sup>616</sup> A posse desses poderes garantia aos pajés um lugar de destaque no mundo guarani. Gozavam de

---

<sup>613</sup> Montoya, Ruiz de. **Tesoro de la lengua guarani**. Op. Cit. p. 261. Optei por usar o termo pajé, já consagrado na historiografia, e não *paye*, conforme o *Tesoro* de Montoya.

<sup>614</sup> Um pouco antes de Métraux, Curt “Nimuendaju” Unkel já havia observado que entre os guarani apapocúva ninguém podia tornar-se pajé a não ser por inspiração; “um pajé nunca pode ser treinado para tal, mesmo que isso se dê por iniciativa das maiores autoridades no assunto. NIMUENDAJU, Curt Unkel. Op. cit. 1987. p. 74.

<sup>615</sup> MÉTRAUX. Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Editora Nacional, Universidade de São Paulo. 1979. p. 65.

<sup>616</sup> Sobre a função dos pajés, Yves D’Evreux deixou a seguinte nota: (...) *pajés ou feiticeiros, que ocupam entre os selvagens o lugar de mediadores entre os espíritos e o resto do povo* (...). D’Evreux, Yves. **Viagem ao Norte do Brasil: feita nos anos de 1611 e 1614**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002. p. 299.

esplêndidos privilégios e da admiração e/ou temor dos povos. Dayse Ripodas Ardanaz sintetizou essa mistura de sentimentos numa bela expressão: “temor reverencial”.<sup>617</sup> Métraux cunhou a expressão “homens-deuses”, para designar a veneração e a aura de santidade que cercava essas personagens.

O enorme prestígio que desfrutavam entre os indígenas impressionou cronistas e missionários na costa do Brasil e no Paraguai. Segundo o franciscano Thevet, comógrafo da expedição do calvinista Villegaignon, que esteve na costa brasileira entre o final de 1555 e o começo de 1556:

Esses pagés ou carahibas, são gente de má vida, que se applica a servir ao diabo com o objetivo de tirar partido de seus companheiros (...). Têm os selvagens em tanta honra e reverencia os pagés que chegam a adorá-los, ou mesmo idolatrá-los.<sup>618</sup>

Apesar do juízo implacável e da dura reprovação, as melhores páginas etnológicas sobre os guias espirituais indígenas são de Ruiz de Montoya. No trecho abaixo, retirado da Conquista Espiritual, nos deparamos com os dotes e as técnicas de adivinhação e cura empregados pelos pajés:

Las supersticiones de los magos se fundan en adivinaciones por los cantos de las aves, de que han inventado muchas f;abulas en curar y con embustes, chupando al enfermo las partes lesas, y sacando él de la boca cosas que lleva ocultas, mostrando que él con su virtud le há sacado aquello que le causaba la dolencia, como una espina de pescado, un carbon ó cosa semejante.<sup>619</sup>

Montoya também deixou algumas anotações importantes sobre o poder de vida e morte atribuído aos pajés. Se por um lado beneficiavam os povos com o seu poder de cura, razão de serem reverenciados, de outro, o lado funesto, que despertava o temor, se manifestava com os pajés *enterradores*. Esses, segundo Montoya, eram os mais *perniciosos*, pois seu *oficio es matar, enterrando en la casa del que desea matar algunas*

---

<sup>617</sup> ARDANAZ, Dayse Ripodas. **Pervivencia de hechiceros en las misiones guaranies**. Folia Histórica del Nordeste. Resistencia, n. 6, 1984.

<sup>618</sup> THEVET, André Fr. **Singularidades da França Antártica, a que os outros chamam de América**. São Paulo – Rio de Janeiro – Recife – Baía – Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1944. pp. 214-217.

<sup>619</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. 1989, p. 53. A literatura etnográfica é abundante em exemplos, em toda a América do Sul, de práticas xamânicas semelhantes a esta. Robin Wright, por exemplo, estudando os Baniwa, que vivem no vale do Alto Rio Negro, nas fronteiras do Brasil, Venezuela e Colômbia, registrou que os pajés “chupam”, isto é, extraem por sucção objetos patogênicos dos seus pacientes. Entre eles, a palavra pajé é somente usada para referir-se aos “chupadores”. WRIGHT, Robin. Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. In: LANGDON, E. Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

*sobras de su comida, cáscaras de frutas y pedazos de carbon, etc.* Outras vezes, as técnicas dos feiticeiros consistem em enterrar um sapo atravessado com um espinho de peixe, que, sem mais, provoca a morte da vítima.<sup>620</sup> Encontramos, neste particular, algumas correspondências com os guarani modernos. Nas suas pesquisas Egon Schaden verificou que os “grandes males” que atormentam esses índios são as “numerosos doenças” e a “idéia mítica do fim do mundo”. Havia entre eles a crença generalizada de que a origem das enfermidades estava associada à indivíduos maus, os feiticeiros, que “abusam das suas faculdades e forças extraordinárias para fazerem entrar, por via mágica, no corpo de outrem um objeto ou substância responsável pela moléstia”.

Embora não o diga explicitamente, Montoya parece indicar diferentes categorias de pajés. Techo foi mais preciso e distinguiu os pajés especializados nas artes adivinhatórias dos curandeiros que se *juzgan médicos*.<sup>621</sup> Posteriormente essas distinções foram enfatizadas por Lozano que os identificou em três categorias. A primeira era aqueles denominados chupadores, que adquiriram fama de curandeiros tirando as moléstias do copro dos índios chupando as partes afetadas. A segunda categoria, a mais perniciosa, é a dos familiares do demônio. Empregam a arte mágica para enfeitiçar e causar doenças ou a morte, usando para isso objetos específicos para cada mal: carvão seco para provocar febre ou tosse, ossos e espinhos para provocar dor no corpo da vítima, etc. A terceira categoria de feiticeiros era a mais prestigiada de todas. Possuíam dons adivinhatórios e o poder de provocar grandes catástrofes como enchentes ou secar um rio. Eram temidos e admirados como santos em toda a região pelos talentos proféticos e oratórios. Diziam-se filhos de divindades, sem pai terrestre, viviam isolados e praticavam rigorosos jejuns.<sup>622</sup> Taubici, o *diablos en hilera* de Montoya, é um belo exemplo dessa categoria de pajé. Conquistou notoriedade ao anunciar que alguns índios que haviam roubado cana-de-açúcar de um outro índio apareceriam com *la efermedad de cámaras*, que ele mesmo lhes enviaria. Foi assim,

---

<sup>620</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 53-54. Num regulamento geral para as reduções enviado pelo Provincial Tomás Donvidas, em 1689, encontramos um capítulo sobre castigos destinados aos índios que cometerem determinados crimes. Em relação aos feiticeiros que atentam contra a vida alheia, o documento prevê o seguinte: *El que diere yerbas venenosas y polvos, si al paciente se le siguiere la muerte, será puesto en cárcel perpetua como el que cometió homicidio. Pero se no se le siguiere la muerte, llevará la pena arriba dicha – cuatro vueltas de azotes de á veinte y cinco por cada vez.* In: HERNÁNDEZ, Pablo. Op. Cit. p. 597.

<sup>621</sup> TECHO, Nicolas del. Op. cit. Libro Quinto. Capítulo VII.

<sup>622</sup> Ver CLASTRES, Hélène. Op. cit. e MÉTRAUX, Alfred. Op. cit.

diz Montoya, que em pouco tempo a enfermidade atingiu o povoado e Taubici alcançou a reputação de grande feiticeiro.

Na América Portuguesa Ives d'Evreux também registrou esta diferenciação entre os pajés em função das atribuições e prestígio.<sup>623</sup> Entre os *feiticeiros brasileiros*, segundo o capuchinho, encontravam-se *muitos pequenos, de que não faz grande caso e nem se tem muito medo, valendo-lhes pouco o ofício. (...) Existiam outros, mais instruídos e medíocres, que o ocupam o lugar médio entre pequenos e grandes. Ordinariamente viajam por certas aldeias inportunando os seus habitantes, cuidando de danças e de outras coisas que dependem do seu ofício. Acima desses feiticeiros pequenos e medíocres estavam aqueles a quem chamavam paji-uaça, grandes feiticeiros. Esses eram como os soberanos duma província, muito temidos, chegando a tal poder por muitas sutilezas: do ordinário, tem comunicação com o Diabo. Por onde passam, seguem-nos os povos. São graves e por isso não se comunicam facilmente com os seus; são muito bem acompanhados quando vão a qualquer parte, e têm muitas mulheres; não lhes faltam mercadorias (...).*<sup>624</sup>

Na anua de 1626-27, o Provincial relatou sobre um poderoso feiticeiro do Paraná, *tan sagaz e mañoso, que tñia engañada la gente, haciendose reverenciar tanto, que le vinieron a hacer un palácio donde vivi solo con muchas mancebas (...).* O prestígio do pajé era tanto que o lugar onde vivia era tido por sagrado. *Vivia como Júpiter entre los gentiles antiguos.* O Provincial denominou este feiticeiro, e aos outros como ele, de *sumos embusteros*, numa analogia com a hierarquia católica. Estes *sumos embusteros*, a exemplo do sumo pontífice, *tienen por las provincias, otros que son como obispos que ellos nombran y estos señalan como por vicários suyos, otros hechiceros, a quienes envían sus varas y aun a otros que hacen como a sus ordinários fiscales o ministros (...).* O texto sugere uma verticalização do poder que parte dos pajés de grande reputação, que gozam de notáveis privilégios e vivem apartados das aldeias, e irradiam sua influência, por meio do envio de varas, sobre feiticeiros de menos prestígio, que por sua vez subordinam outros

---

<sup>623</sup> As informações etnográficas deixadas por Ives d'Evreux sobre os tupinambá, assim como as de outros viajantes e religiosos não pertencentes à Companhia de Jesus que visitaram a costa brasileira, são fundamentais para a leitura das fontes jesuíticas sobre os guarani. Até onde sabemos, não havia maiores contatos entre eles e os jesuítas, no sentido de trocarem informações sobre os indígenas. No entanto, as semelhanças entre os guarani e os tupinambá em ambas as narrativas, especialmente em relação aos feiticeiros, são notáveis. Esses traços culturais semelhantes entre os dois grupos indígenas verificados por observadores de ordens religiosas diferentes, em tempos e geografias diferentes e, porque não, motivados por olhares e intensões diferentes, conferem maior credibilidade às informações.

<sup>624</sup> D'Evreux, Yves. Op. cit. pp. 300-303.

feiticeiros.<sup>625</sup> O envio das *varas*, insígnia de poder do feiticeiro, era uma espécie de transferência de poder e autoridade. Não sabemos muito sobre este símbolo de poder entre os guarani, mas a *vara-insignia* já estava presente na criação do mundo, nas divinas palmas das mãos de Ñande Ru.<sup>626</sup> Os guarani, de acordo com Mastrilli Durán, estimavam *notablemente cualquiera de estas varas, y tienen a grande favor cuando se las envían sus hechiceros mayores*. Durán, no entanto, via no envio de varas apenas uma imitação dos graus de autoridade dos espanhóis.<sup>627</sup>

É de Montoya também a observação sobre a eloquência no falar, que distinguia caciques e pajés. A veneração que alguns pajés despertavam entre os índios vinha deste talento invulgar:

Muitos deles fingiam-se deuses - disparate comum destes pobres -, inventando mil embustes a propósito de sua divindade, aceita com fé pela plebe néscia, porque, sendo extraordinária sua oratória, a gente ordinária os venera, convencida de seus disfarces e mentiras mal alinhavadas.<sup>628</sup>

E referindo-se ao famoso *hechichero* Zaguacari, que vivia nas proximidades da redução de Loreto, Montoya fez a mesma observação: o *hechichero*, incapaz de sobreviver pelos próprios esforços, em função de fragilidades físicas, se valia de sua *eloquência rara e natural retórica* para manter presos todos quantos o ouvissem.<sup>629</sup> Muito admirada entre os guarani, a boa oratória não se resumia ao saber falar, mas a eficiência, mágica ou persuasiva, da fala.<sup>630</sup>

Os pajés, como bem observou Hélène Clastres, possuíam um estatuto à parte da comunidade. Levavam uma vida reclusa, de isolamento deliberado, praticando longos jejuns e deslocando-se constantemente. Era a maneira que encontravam de realçar sua

---

<sup>625</sup> Cartas anuas de 1626-1627, escrita por Nicolas Mastrilli Durán. In: **Documentos para la história argentina**. Op. cit. 1929, p. 364.

<sup>626</sup> “El reflejo de la divina sabiduría, el divino oye-lo-todo, las divinas palmas de la mano com la vara-insignia”. In: CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. XVI. Fundación “León Cadogan”. 1992, p. 25.

<sup>627</sup> Durán relatou que por estimarem tanto as varas, *y porque se precian los indios de ser en todo monos de los españoles, em reduciéndolos los Padres, ordenan su república y les reparten también sus varas con autoridad que tenemos de los Gobernadores, nombrándoles alcades, alguaciles, etc... con que se tienen por muy favorecidos y se precian tanto de ello, que en recibíéndolas profesan ser los enemigos de los hechiceros, y particular obediencia a los Padres, y toman aliento para castigar los delitos del pueblo*. Carta anua de 1626-1627, escrita por Nicolas Mastrilli Duran. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 155.

<sup>628</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 123.

<sup>629</sup> Idem. p. 164.

<sup>630</sup> MELIÁ, Bartomeu. Op. cit. 1989, p. 316.

importância e excepcionalidade. Nicolas del Techo registrou a existência singular dos pajés:

Los que pretenden ser expertos en el arte mágica se han de macerar con severísimos ayunos y otras penitencias, para lo cual huyen á sitios solitarios, donde permanecen desnudos y sin lavarse; nada comen sino pimienta y cierta especie de trigo turco; no peinan sus enmarañados cabellos, ni cortan sus largas y deformes uñas; hacen alarde de otras cosas sucias y mortifican su cuerpo, hasta que ya, por efecto del prolongado ayuno, faltos de fuerzas y aun de sentido, se les aparece el demonio que han invocado.<sup>631</sup>

A entrada dos padres nos territórios indígenas colocou-os frente a frente, quer na condição de aliados quer na de inimigos, com estes porta-vozes do mundo indígena.<sup>632</sup> Os gestos, os diálogos, as interpelações e os discursos indígenas “conservados” nas cartas dos padres podem nos ajudar na reconstrução de uma possível visão indígena, ou de seus líderes, da conquista espiritual. O jogo de alianças e oposições que caciques e pajés ofereceram aos missionários sugere as múltiplas faces do encontro.

---

<sup>631</sup> TECHO, Nicolas del. Op. cit. Libro Quinto. Capítulo VII.

<sup>632</sup> A expressão porta-vozes é empregada em duplo sentido. Primeiro, porque foram os pajés e os caciques quem tomaram a palavra para receber ou rechaçar os missionários. Segundo, para caracterizar uma das principais atribuições e qualidades dos pajés e caciques, isto é, de usar a voz, a palavra para o exercício do comando, para anunciar profecias, etc.



## Os pajés, os caciques e a evangelização.

Desde o momento em que os jesuítas chegaram à América, viram-se às voltas com o demônio e os seus cúmplices no Novo Mundo: os pajés. Principais adversários do projeto jesuítico, esses líderes espirituais indígenas reagiram com fúria e declararam guerra aos padres recém chegados. Da *Índia Brasílica*, porta de entrada para a Companhia de Jesus na América, as primeiras notícias sobre estas personagens nos chegam pelos escritos de Nóbrega e Anchieta. As cartas de Anchieta referentes aos primeiros anos de evangelização fazem inúmeras referências aos pajés, e os apontam como grandes *feiticeiros tidos por eles* (os índios) *em grande estimação, porquanto chupam aos outros, quando são acometidos por alguma dor, e assim os livram das doenças e afirmam que têm a vida e a morte em seu poder*. Estes *feiticeiros* viviam apartados dos índios cristãos e dos padres. Não compareciam na presença dos missionários porque estes haviam descoberto *os seus embustes e mentiras*, e porque, assegura Anchieta, os padres os repreendiam *mui gravemente*. Recolhidos no interior das florestas ou vagando pelo *sertão*, sempre à margem da evangelização, representavam a possibilidade de retorno dos índios ao antigo modo de vida e, por isso, uma ameaça constante à estabilidade da evangelização. Donos de *diabólica imaginação*, continua Anchieta, pregavam contra a obra dos padres, diziam que a igreja era *feita para a sua destruição, em a qual os possamos encerrar*, e com a ajuda dos portugueses, *matar aos que não são batizados e aos já batizados fazer nossos escravos*:

e são eles (os índios) de tal maneira e condição que mais crêem a qualquer mentira dos seus, que a quanto lhes prègamos, e se lhes diz isto algum de seus feiticeiros a que chamam Pagés nenhuma cousa têm por mais verdadeira (...)<sup>633</sup>

Anchieta menciona um pajé que andava pelo sertão e que todos o seguiam e veneravam *como a um santo*:

---

<sup>633</sup> Carta de dezembro de 1556 e abril de 1557, de Piratininga. In: ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. pp. 107-109.

Dão-lhe quanto têm, porque se isto não fazem crêem que ele com seus espíritos os matará logo. Este, metendo fumo pela boca, aos outros lhes dá seu espírito, e faz seus semelhantes; aonde quer que vai o seguem todos, e andam de cá pera lá, deixando suas próprias casas (...) Diz ele que há de passar por aqui a guerra aos contrários, e que da tornada ha de destruir esta igreja cuja fama anda por todo o sertão, do qual nenhum medo temos, senão ele desta maneira quer ser temido dos seus.<sup>634</sup>

Na Província do Paraguai encontramos, algumas décadas depois, situação semelhante.<sup>635</sup> Desde que os missionários lançaram os primeiros fundamentos das futuras missões guaraníticas, esbarraram, como na América portuguesa, na dura oposição dos pajés. Antes mesmo de iniciarem a fundação das primeiras reduções, os primeiros missionários foram advertidos pelo padre Provincial e instruídos a não aceitar sua presença deletéria:

Repreendam nisso os culpados e nos demais vícios públicos corrijam-nos e os castiguem a seu tempo com amor e inteireza, especialmente os feiticeiros, a propósito dos quais procurem estar informados. Não se emendando, desterrem-nos do centro da população, por serem muito perniciosos.<sup>636</sup>

Os missionários seguiram a risca as instruções do padre Torres. Com a ajuda dos índios e dos caciques, os feiticeiros foram caçados, humilhados publicamente, castigados, desterrados e convertidos.<sup>637</sup> Mas os padres tiveram também os seus maus momentos. O grande número de feiticeiros espalhados pela região criou sérios obstáculos à evangelização. Roque Gonzáles, em diversas oportunidades, se queixou dos danos que causavam a evangelização, *como aquele hechicero de muy grande fama, que se hace adorar por dios, e impide a los índios que llamen Padres a su tierra para reducirse.*<sup>638</sup> Mas foi Nicolás Del Techo quem nos deixou uma visão perturbadora da presença dos pajés

---

<sup>634</sup> Idem. p. 109.

<sup>635</sup> Ao recorrer aos jesuítas que atuaram na costa brasileira no século XVI em busca de informações sobre os pajés para comparar ou reforçar as informações recolhidas dos textos dos jesuítas que atuaram na Província do Paraguai, não estou procurando estabelecer ou evocar uma unidade cultural tupi-guarani. O que me atrai são as evidentes semelhanças entre os tupinambá e os guarani e, sobretudo, as semelhanças descritivas dos textos jesuíticos nos dois casos. Talvez não seja descabido pensar que as semelhanças encontradas nas descrições sobre os tupinambá e os guarani contribuiu para afirmar a existência de um conjunto cultural homogêneo tupi-guarani.

<sup>636</sup> A primeira instrução do P. Torres, para o Guairá. In: RABUSKE, Arthur. Op. cit. 1978, p. 27.

<sup>637</sup> Não estou vitimizando os pajés. Estas atitudes faziam parte dos procedimentos dos missionários, recomendados pelo padre Superior. Os pajés, reagindo à presença dos padres, também fizeram pouco caso das práticas católicas, e tentaram menosprezá-las e desacreditá-las.

<sup>638</sup> Carta de 1626-1627, escrita pelo padre Nicolás Mastrili Duran. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 154.

nos primeiros tempos da evangelização no Guairá. Depois de mencionar as ameaças de vida que os padres corriam e os ataques mortais dos *tigres*, Techo conclui:

Además, de los sobresaltos que ocasionaban los tigres, había la molestia de los mosquitos, que de día y de noche, y en todos parajes, clavaban sus agujones, dar sin lugar á descanso alguno. Aún era peor que la compañía de lãs feras e de los mosquitos, la de los hechiceros, de tal manera que, según escribía el P. Ruyer, vivir en aquel país sin una protección especial del Señor era cosa imposible.<sup>639</sup>

Se os caciques, em geral, facilitaram a entrada dos padres em suas terras, dando-lhes cobertura e salvo conduto, os pajés lhes declararam guerra. É possível que com a “crise” instaurada no mundo guarani pelos efeitos da conquista os pajés tenham radicalizado alguns elementos do modo ser guarani, como propôs Melià, e os mobilizado contra o poder crescente dos missionários entre os indígenas. “Denunciadores clarividentes de males, mas marginais por posição”, estes sujeitos faziam da “crise sua profissão”.<sup>640</sup>

A oposição à evangelização, no entanto, não se fazia apenas dentro dos marcos mítico-culturais guarani. Além das danças, dos cantos e do repertório mágico-religioso indígena, os pajés empregavam elementos do catolicismo nos seus gestos e nas suas prédicas contra os missionários.

Na anua de 1616 Pedro Oñate informou que nas proximidades de Assunção, no antigo povoado de Guarambare, outrora um *pueblo muy florido (...) donde se cogia para nro señor gran fruto*, um pajé se ergueu contra os ensinamentos cristãos. Depois que os jesuítas foram retirados do povoado, os espanhóis levaram os índios para servir na cidade. *Entre los indios que quedaron en el pueblo*, escreveu o Provincial, *luego que sacaron los otros los españoles se levanto um Santillo, que se llama entre ellos predicador (...)*. Entre as maldades que pregou aos índios, garantiu que os padres os haviam enganado em dois pontos: que Cristo estava na hóstia consagrada e que a fornicação era pecado. As pregações do *falso maestro* destruíam o árduo trabalho dos missionários, pois os índios *volvieron ao monte de donde con tanto trabajo de los padres se avian juntado a fundar aquel pueblo, donde con gran provecho suyo eran instruydos en las cosas de nrs santa Fe, y asi por quitarlos a la Compañia se ha perdido el pueblo y estan en riesgo los indios que le*

---

<sup>639</sup> DEL TECHO, Nicolás. Op. cit. Libro Séptimo, Cap. XVII.

<sup>640</sup> MELIÀ, Bartomeu. **A experiência religiosa guarani**. In: MARZAL, Manuel; ROBLES, Ricardo; MEURER, Eugenio; ALBÓ, Xavier; MELIÀ, Bartomeu. Op. cit. p. 342.

*desampararon de perder sus almas con la guia que el Demônio les Dio, embiandoles otro que les enseñara semejantes blasfêmias y maldades (...).*<sup>641</sup>

Na redução de *Santa Maria de los Reyes*, pela mesma época, os trabalhos apostólicos também foram prejudicados pelas artimanhas de alguns feiticeiros que, inspirados pelo demônio, fizeram crer que o batismo provocava a morte. Apesar da insistência e do zelo dos padres, os índios, por algum tempo, se recusaram a receber o sacramento.<sup>642</sup> Esta associação entre batismo e morte foi uma das primeiras e mais eficientes formas de oposição que os pajés usaram para impedir que os índios se convetessem. Roque González enfrentou problema semelhante da redução de Itapuã. *Con este daño de la peste, escreveu o padre, tuve el demônio ocasión para cerrar la puerta del cristianismo a los infieles, haciéndoles creer que el bautismo les quitaba la vida y hacía que muriesen, por lo cual son muy pocos los que vienen a reducirse de Uruguay y esos a pricipiis y a escondidas.*<sup>643</sup>

Nestes casos, os pajés procuravam desacreditar as prédicas dos missionários e esvaziar suas práticas. O passo seguinte foi a incorporação dos usos e discursos católicos. Nos casos mais conhecidos, os pajés se diziam Deus ou enviados de Deus, imitavam os ritos católicos, a gestualística e as vestes dos padres. Já em 1579, no famoso levante de Oberá, encontramos uma apropriação de idéias cristãs. Oberá era um chefe e pajé de um povoado próximo de Assunção, submetido ao regime de *encomienda*, que mobilizou e prometeu aos índios que *los libertaría de la sujeción de los españoles*. Influenciado pelos ensinamentos do padre Martín González, dizia ser filho verdadeiro de Deus e nascido de uma virgem.<sup>644</sup> Ainda no século XVI, Alonso Barzana registrou a atuação de *muchos indios infieles* que se passam por *hijos de Dios y maestros (...)* unos llamándose *Papas, otros Jesucristo (...)*.<sup>645</sup> Depois da entrada dos jesuítas os casos de reelaboração de elementos do catolicismo se multiplicarão.

---

<sup>641</sup> Carta anua de 1616, escrita por Pedro Oñate. In: **Documentos para la historia argentina**. Op. cit. 1929, p. 76.

<sup>642</sup> Idem.

<sup>643</sup> Carta anua do Padre Roque sobre la Misión de Itapua – 1618. In: **Pesquisas**. Op. cit. 1994/1996, p. 249.

<sup>644</sup> Sobre o levante de Oberá, ver LOZANO, Pedro. **História de la Compañia de Jesus de la Provincia del Paraguay**. Madrid: 1754-55. MELIÁ, Bartomeu. Op. cit. 1988. A parte do poema de Barco de Centenera que trata de Oberá é citada pelos autores.

<sup>645</sup> Ver FURLONG, Guillermo. Op. cit. 1968, pp. 93-94.

Em *San Ignacio*, um verdadeiro *ministro del demonio* chamado *Artiguaye* fabricava sua eficiente síntese pessoal para atacar os padres. Vestia uma alba, combinada com uma capa de plumas, e simulava dizer missa. No seu *retiro* improvisava um altar coberto com toalhas e mostrava aos seus ouvintes, ao modo dos sacerdotes, torta de farinha de mandioca e um vaso com vinho. Logo em seguida, *comia y bebia todo*. Era venerado por seus *vassallos*, observa indignado Montoya, *como á sacerdote*. Montado como um sacerdote, atraindo os índios com altar e missa no interior da floresta, *Artiguay* não dispensava um grande número de concubinas. Vivia a moda antiga, embora empregasse recursos novos para não perder o prestígio de outros tempos. Montoya captou bem a estratégia do feiticeiro. Apresentava-se como sacerdote *para acreditarse má con los suyos*.<sup>646</sup> Mas é preciso apurar um pouco mais a observação de Montoya para entendermos melhor o “arranjo heteróclito” de *Artiguaye*.<sup>647</sup> Num contexto de crise, como aquele estudado por Gruzinski no México do século XVII, em que os valores tradicionais se viram confrontados e a ordem até então vigente se viu abalada e ameaçada, os pajés expressaram com maior intensidade as tensões provocadas pelas mudanças. Pelo lugar que essas personagens ocupavam no mundo indígena, pelo conhecimento e sensibilidade particular e, sobretudo, pelo acesso aos conteúdos tradicionais,

Lançando mão desta espécie de “pirataria religiosa”, *Artiguaye* usava o ritual da missa para atizar o ânimo dos índios contra os padres. Era o feitiço usado pelo feiticeiro, para usar o trocadilho de *Vainfas*, ou seja, um uso clandestino do cristianismo difundido pelos padres, mas que escapava ao seu controle, e se voltava contra eles. Era a feitiçaria se reinventando para continuar existindo. Diante da força da palavra dos padres e da predisposição dos índios e caciques para aceitar o catolicismo, os pajés precisavam recuperar os espaços perdidos lançando mão não apenas nos velhos recursos, mas de novas combinações, atraentes e eficientes, que incorporassem as novidades e atraíssem novamente os índios para o seu lado.

---

<sup>646</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit.1989, pp. 56-57.

<sup>647</sup> A expressão “arranjo heteróclito” é de Serge Gruzinski que a emprega para descrever, para além da idéia de sincretismo, as combinações originais de repertórios feitas pelos feiticeiros, envolvendo os conteúdos tradicionais indígenas e os conteúdos tomados de empréstimo do cristianismo. GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização do México espanhol, séculos XVI-XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 330.

O uso invertido dos ritos católicos aborrecia sobremaneira os missionários. Montoya o qualificava de simulação. Mas foi o padre Sepp quem expressou sem economia de adjetivos a indignação dos missionários. Para o padre, os índios *macaqueiam tudo na Igreja cristã*. E ao se referir à esposa de um cacique-feiticeiro, que usava uma coroa tríplice sobre a cabeça, à semelhança da coroa *papal*, Sepp diz que neste gesto se pode *reconhecer a momice do macaco infernal*.<sup>648</sup> Para os padres, a imitação não passava de uma caricatura grosseira, ofensiva e desleal, inspirada pelo *macaco infernal*, a mona de Deus.

Mas os pajés não foram os únicos a copiar a gestualística do inimigo. Os missionários também empregaram o mesmo recurso para obter um melhor efeito de persuasão. Simão de Vasconcelos, narrando as proezas apostólicas de Azpicuelta de Navarro, deixou uma cena memorável do missionário copiando os trejeitos dos pajés. Uma das grandes dificuldades dos missionários para pregar o evangelho era o *costume* que os índios tinham de sair cedo e passar o dia envolvidos com a caça de *aves e feras*, voltando ao povoado somente a noite. Durante o dia, segundo Vasconcelos, *não há tratar com eles com sossego*. Mas o padre Azpicuelta, com *grande fervor*, superou esse inconveniente:

La esperá-los sobre a tarde, a tempo que vinham carregados com suas caças; dava-lhes as boas vindas, e os parabéns do sucesso aos que tiveram boa dita. Dizia-lhes que descansassen, e ceassem muito muito embora com suas famílias: e quando já estavam descansados, e satisfeitos, em começando a noite a desenrolar seu manto, começava ele a despregar a torrente de sua eloquência, levantando a voz, e pregando-lhe os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo pé, espalmando mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras, e espantos costumados entre seus pregadores, para mais agradar, e persuadir.<sup>649</sup>

Não temos conhecimento de um caso como esse no Paraguai, em que o missionário diz explicitamente que imitava os gestos dos pajés. O que não quer dizer que não tenha acontecido. Provavelmente Azpicuelta não era uma exceção, ao contrário. A incorporação da linguagem corporal dos feiticeiros ao estilo de pregar dos jesuítas buscava, como diz o próprio missionário, agradar, isto é, criar um efeito de familiaridade e de aceitação.

Mas os missionários que imitavam os feiticeiros o faziam em nome de Deus, e os feiticeiros que imitavam os missionários, na visão destes, o faziam por influência do diabo. É o caso daquele *grande mago* descrito por Montoya, chamado Guiravera, que a exemplo

---

<sup>648</sup> MONTOYA, Antonio Ruiz de. Op. cit. 989, p. 61 e SEPP, Antônio. Op. cit.1980, p. 114.

<sup>649</sup> VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1977, p. 221.

de Artiguaye, e ao que tudo indica, sem combinação prévia, também imitava os padres. O *gran mago*, que se passava por Deus, impressionava os índios com suas *mentiras y fabulosos sucesos (...) para detener la gente que á porfia no acudise á oír la divina palabra*. Como se não bastasse tudo isso, diz Montoya, Guiravera decidiu visitar os padres. Combinado o lugar do encontro, o *mago* chegou acompanhado de um caprichoso séquito. A sua frente vieram trezentos índios armados com arcos e flechas e um cacique *muy principal que llevaba una espada desnuda y levantada en la mano*. Atrás vinha *una tropa de mancebas suyas muy bien aderezadas* carregando os instrumentos de uso de Guiravera, que vinha no meio, *muy bien vestido*. Repetidamente, o *mago* distribuía bênçãos ao estilo episcopal, *que aun esto le industrió el demônio*. Para evitar que seus pés tocassem o chão os acompanhantes estendiam panos pelo caminho, *y muchos se quitaban las vestiduras que Traian vestidas, y se las ponian á los pies con pertinaz cuidado y diligencia*.<sup>650</sup>

Poderíamos desdobrar este fenômeno em inúmeros outros casos, na costa brasileira, nos Andes, no Paraguai e no México do século XVII. Para os jesuítas a explicação era simples e generalizada: por trás das imitações grosseiras dos feiticeiros estava o desejo mimético de sataná. Por toda parte, as manifestações contrareligiosas das culturas pagãs eram vistas como resultado do incorrigível desejo do diabo de imitar os ritos cristãos.<sup>651</sup> Mas desviando do olhar demonológico dos jesuítas e observando esse mimetismo pela ótica indígena, podemos encontrar outras explicações. Não é difícil imaginar a situação dos pajés com a chegada dos jesuítas e do crescente poder que conquistavam junto aos indígenas. Entre os guarani, eles gozavam de muitos privilégios e exerciam poderosa influência sobre o grupo. Eram os guias espirituais e responsáveis pela comunicação com o sagrado, pela cura dos corpos. Seu prestígio e poder era ainda ampliado e solidamente apoiado nos mitos e nas tradições do grupo que os tornavam êmulos do herói civilizador.<sup>652</sup> Como chefes religiosos perdiam, com a chegada dos padres, a reputação e o monopólio da comunicação com o mundo das divindades. Desbancados pelos padres da posição de prestígio e poder que desfrutavam em suas comunidades, refugiavam-se em lugares ermos, os montes, próximos das reduções e, de lá, opunham obstinada resistência aos trabalhos apostólicos.

---

<sup>650</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. pp. 140-141. Manuel da Nóbrega observou na costa brasileira este mesmo sinal de respeito para com os grandes pajés. Os povos por eles visitados limpavam os caminhos que os ilustres visitantes pisavam. Apud MÉTRAUX, Alfred. Op. cit. 1973. p. 10.

<sup>651</sup> Ver CERVANTES, Fernando. **El Diablo en el Nuevo Mundo**. Barcelona: Herder, 1996, p. 51.

<sup>652</sup> HAUBERT, Maxime. Op. cit. 1990.

Essa situação periférica em que foram lançados os obrigava a reinventar suas práticas para assegurar a posição de interlocutores com o sagrado. O que os colocava em rota de colisão com os missionários. Na disputa pela alma do índio, pajés e jesuítas travaram longos combates simbólicos. Os jesuítas ameaçavam os índios desviantes com o fogo do inferno. Para serem mais convincentes, alguns missionários “apresentavam aos índios grandes quadros onde estavam representados o paraíso e o inferno”. O primeiro acolheria os índios convertidos, o segundo estava reservado para os ancestrais e aqueles que persistiam em suas práticas idólatras.<sup>653</sup> Da parte dos pajés, eram mobilizadas figuras terríveis e ameaçadoras do imaginário guarani. Na redução de San Carlos, por exemplo, vivia um *gran mago, que con obstinacion cerraba los passos e las orejas á la voz del Evangelio. Y aunque la comum gente deseaba oirla, con amenazas que con los tigres y serpientes (ficción comum de aquestos hachiceros) les hacia, borraba sus deseos.*<sup>654</sup> O recurso aos tigres mitológicos foi usado com muita frequência pelos pajés.

Nestes combates simbólicos e materiais pela alma do índio, o que estava em jogo era o poder de orientar os ritos e de manter-se como ponte exclusiva da comunicação com o sagrado. Manter também o prestígio e os privilégios que esta posição lhes reservava. Por essas razões os líderes espirituais indígenas tornam-se os alvos preferenciais dos missionários, e depositários de tudo o que era por eles execrado. Opondo dura resistência a evangelização, eles tornaram-se os inimigos declarados do projeto jesuítico. Pelo lugar de prestígio que desfrutavam, foram alvo de uma violência simbólica que ridicularizava suas práticas, condenava seus hábitos e os humilhava, quando possível, diante daqueles que os admiravam.

---

<sup>653</sup> DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente. 1300-1800.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 263.

<sup>654</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 240.



### **Embusteiros e mestres da mentira.**

Por volta de 1626, conforme registra a anua do provincial Mastrili Durán, Roque González obtivera um *triunfo definitivo* sobre os *hechiceros* que aterrorizavam a redução de Concepción, no Uruguai. A feitiçaria era uma *verdadera plaga* que comprometia o avanço da evangelização naquelas terras. Mas a aliança do padre Roque com o cacique local, *muy respetado por su valor*, triunfou sobre os ministros do demônio e abriu caminho para o avanço do cristianismo. A redução de Concepción era estrategicamente importante para a conquista espiritual do Uruguai. Era *la cabeza de las reducciones del Uruguay*, e ponto de ligação com as do Paraná. Padre Roque predicou com fervor contra os *hechiceros*, e contra um deles em particular. Era um *fugitivo de aquella reducción* que estava escondido nos montes e inquietava aos índios com suas artes diabólicas. O primeiro passo de Roque, para vencer o inimigo, foi garantir aos índios que não temessem ao demônio e seus ministros porque Deus estava em sua defesa. Convencido disso, o cacique e alguns índios foram ao dito monte buscar o pajé e o trouxeram amarrado à redução. Sob o olhar vigilante do padre, amarraram as mãos do *embustero* às costas e o conduziram à praça onde todos o aguardavam. Depois dos maltratos a que foi submetido, padre Roque fez um discurso e ordenou que o *delincuente* se retratasse em público e desenganasse a todos de seus *embustes*. Depois de tamanhas humilhações o *hechicero* fez o que o padre lhe ordenou, com grandes demonstrações de arrependimento. Segundo o padre, o *delincuente* abandonou suas mancebas e se dispôs fervorosamente ao *santo Bautismo*.<sup>655</sup> A conversão do feiticeiro seguiu as exigências do catecismo tridentino e do Concílio de Lima: arrependimento e aceitação do batismo. José de Acosta, teólogo consultor no Terceiro Concílio de Lima (1583), e referência teológica da evangelização dos índios, sustentou que o arrependimento era um ato fundamental para a realização do batismo.<sup>656</sup>

---

<sup>655</sup> Carta Ânua de 1626-1627, escrita pelo padre Nicolás Mastrili Durán. In: BLANCO. Op. cit. pp. 153-154.

<sup>656</sup> Voltarei a esse tema mais adiante. Acosta refletiu sobre o sacramento do batismo entre os índios na obra *De procuranda Indorum salute*. ACOSTA, José de. **De procuranda Indorum salute**. Madrid: CSIC, 1984-87.

Deste triunfo espetacular do padre sobre o feiticeiro, chamo a atenção para os adjetivos empregados por Roque González para caracterizar as práticas mágicas e o poder exercido sobre os índios: *embusteros, sagaz, mañoso e delincuente*. O repertório de adjetivos é de uso comum a todos os missionários. Montoya nos fala sobre um *grande mago* que atormentava a redução de São Carlos com ameaças de tigres e serpentes, *ficcion comun de aquestos hechiceros*. Mais adiante faz referência a uma *canalla de magos y hechiceros* e noutra passagem condena seus *muy grandes errores y supersticiones*.<sup>657</sup> No famoso, e já citado, capítulo X da Conquista Espiritual, Montoya sintetiza a visão jesuítica sobre estas personagens:

Las supersticiones de los magos se fundan em adivinaciones por los cantos de las aves, de que han inventado muchas fábulas em curar y con embustes, chupando al enfermo las partes lesas, y sacando él de la boca cosas que lleva ocultas, mostrando que él con su virtud le ha sacado aquello que le causaba la dolencia, como una espina de pescado (...).<sup>658</sup>

Na visão dos missionários os pajés eram impostores e falsos médicos que se aproveitavam da credulidade dos índios para reinar e conquistar privilégios. Manipulando supostamente poderes mágicos, mantinham as comunidades em regime de terror e falsa devoção. Os poderes a eles atribuídos não passavam de truques e invenções primárias facilmente detectadas e desmentidas. Cabia aos missionários desmascarar os impostores e revelar seus *embustes*.<sup>659</sup>

De um amplo repertório selecionei um caso que ilustra bem a visão e o tratamento que os missionários dispensavam aos ditos feiticeiros. Havia um índio na redução de Loreto, por volta de 1631, que em sua existência e na disformidade de seu corpo, observou Montoya, muito se parecia ao diabo.<sup>660</sup> Chamava-se Zaguacari, era de estatura muito baixa

---

<sup>657</sup> MONTOYA, Op. cit. pp. 123, 241 e 255.

<sup>658</sup> Idem. p. 53.

<sup>659</sup> No entanto, em diversas passagens nas quais descrevem os poderes dos feiticeiros e mencionam alguns casos narrados pelos índios sobre acontecimentos sobrenaturais ligados a magia, os jesuítas parecem acreditar que esses poderes realmente tinham eficácia. Montoya, por exemplo, ao relatar sobre os feiticeiros cujo ofício era matar – enterrando sapos com uma espinha atravessada na garganta, para provocar a morte de alguém – parece não duvidar da eficácia do feitiço. Op. cit. p. 54.

<sup>660</sup> MONTOYA, Antonio Ruiz de. Op. cit. p. 167. A descrição do corpo de Zaguacari é impressionante. Montoya o chama de *monstruo*. Monstro, do latim “mostrar”, é aquele ou aquilo que nos mostra algo. O que então o monstro nos mostra? O monstro é o ser do desvio, do desvio da normalidade, da perfeição e do equilíbrio. É o espelho invertido da humanidade. No imaginário cristão medieval, e no início dos tempos modernos, o monstro é também um desvio diabólico. Como bem observou Mary del Priore: “O surdo, insensível à palavra de Deus, seria sensível somente aos rumores infernais. O cego tivera os olhos queimados

e tinha a cabeça tão apegada aos ombros que para olhar para trás impunha-se lhe girar todo o corpo. Os dedos dos pés e das mãos eram retorcidos para baixo, assemelhando-se aos pássaros. Como que a compensar a desgraça física e a pouca força nos membros e, portanto, impossibilitado de tirar o seu sustento do trabalho com as mãos, o *monstruo* valia-se de *su buen ingenio y elocuencia rara* para manter presos todos quanto o ouvissem. Esta oratória endiabrada não era uma exclusividade de Zaguacari, mas um traço distintivo dos pajés. Pierre Clastres estudou o gosto pela oratória entre os guarani e os descobriu hábeis oradores e ouvintes exigentes. *Senhores das palavras e ardentes em pronunciá-las, os caciques-xamãs encontram sempre no resto dos índios um público pronto para ouvi-los.*<sup>661</sup> Explorando com habilidade esta fortuna, o índio *embusteiro e mentiroso*, teria obtido a honra de mago ou feiticeiro. O *embuste* teria chegado a tal ponto que passara a ser visto como um Deus e, as suas ordens, dizia, vinham as chuvas, os bons e os maus tempos e as boas e as más colheitas. O humor variável do falso Deus atemorizava os índios que não faltavam no auxílio às suas necessidades, já que esse Deus provia-os com abundância.

A fama do dito feiticeiro se espalhou de tal forma que, de lugares longínquos, muitos índios *que servian á los españoles* e já eram cristãos antigos percorriam muitas léguas, *acudian como en romaria á verle*. Alimentando ainda mais o mistério sobre sua pessoa, não se mostrava com facilidade para os visitantes, o que só fazia crescer *o deseo de verle*. Não tolerando tamanha soberba e mentira, os jesuítas decidiram armar uma armadilha para *destronizar este demônio y pernicioso ídolo*. Aproveitando a festa do Natal, e o grande número de gentes que acorriam à Loreto, mandaram convidar *o demonio*, dizendo-lhe o quão festivo era aquele dia, para desmascará-lo diante de seus admiradores. Zaguacari foi

---

pelo calor do inferno. O aleijado deveria seu desequilíbrio àquele de sua alma. O corcunda traria o peso de sua maldição às costas, sobre a qual se sentava seu mestre, o diabo.” DEL PRIORE, Mary. **Esquecidos por Deus. Monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI-XVIII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 35. Mary del PRIORE. *Esquecidos por Deus. Monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 34. A que deveria Zaguacari sua deformidade? Ela refletiria sua alma diabólica? Parece ser essa a sugestão. Antonio Sepp fez o mesmo com a aparência física de Moreyra, a quem chamou de discípulo do gênio do negro, tirano é régulo: “Estas e semelhantes patranhas dizia o astucioso impostor e seus cabelos grisalhos (antes diria cabeleira de medusa), a caírem desgrenhados pelos ombros à guisa de cobras enroscadas uma na outra, deram tanto peso a Taís palavras que a gente bárbara e indrédula mais facilmente se endurecia a pedras do que se amoleceria à branda dedicação dos padres.” Op. cit. p. 167.

<sup>661</sup> CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 112.

convidado a participar de um jogo: *que le habian de vendar los ojos, y si el vendado así cogiese alguno le daría un buen premio*. Depois de muito resistir, acabou cedendo a tentação, *vencido del amor del premio*, e permitiu que o vendassem. O jogo já estava armado e combinado com alguns moços, *hijos de padres muy cristianos*, que principiaram por imitar os trejeitos e o modo desajeitado de andar de Zaguacari, a puxar-lhe a roupa, dar-lhe golpes e empurrões, até que dessem com ele por terra. Os circunstantes, diz Padre Montoya, *quedaron asombrados de ver su Dios tan bien escarnecido*. A imagem do feiticeiro foi de tal forma desmontada que virou motivo de piadas e entretenimento dos jovens, que, depois do ocorrido, iam buscá-lo para se divertir. Tomados de compaixão, os padres decidiram recolhe-lo incumbindo-o de varrer a cozinha, o pátio ou a ante-porta da igreja. Zaguacari foi então estimulado a participar do catecismo e utilizar todo seu talento e *e buen juicio á la verdad*. Batizado de João, *acudia á la iglesia todos los dias á oír Misa*. João se revelou um grande devoto e pregador de Cristo, e continuou a atrair *gente honrada*, que acorria a Loreto não mais para ouvir *as pasadas mentiras*, mas as verdades da fé.<sup>662</sup>

A história da Zaguacari reúne todos os elementos de uma ação evangelizadora bem sucedida, paradigmática. Em primeiro lugar, a argúcia e o olhar treinado do jesuíta identifica o comparsa do diabo, o elo entre os índios e o demônio. Vários sinais distintivos facilitaríam esta tarefa exegética. Os padres, treinados na arte de rastrear demônios, chegam na América munidos de um vasto repertório de reconhecimento do inimigo, disponíveis em sua cultura. Afinal, eles vêm de um mundo permanentemente em luta contra as forças do mal. As atividades de caça às bruxas e os manuais demonológicos lhes davam um *know-how* indispensável à árdua missão que na América lhes aguardava.

O passo seguinte seria desmascarar o farsante, o que exigia muita sutileza, já que o feiticeiro se mostrava escorregadio e ardiloso. Desmascará-lo, destituí-lo dos falsos poderes, era uma estratégia para conquistar a confiança dos índios e afirmar a superioridade dos padres sobre os velhos chefes. Descoberto na sua farsa e vulnerabilidade, o poder do feiticeiro era neutralizado e o encantamento e o feitiço que prendiam a alma dos *pobres índios* às práticas diabólicas e a idolatria eram desfeitos. Livres dos grilhões demoníacos, os índios abandonavam suas falsas divindades e seguiam com os padres no caminho da salvação.

---

<sup>662</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. As citações sobre Zaguacari foram retiradas das páginas 167, 168 e 169.

Por fim, emoldurando esta obra de *edificação*, o terrível oponente é reduzido à fé cristã e, aliado dos jesuítas, transforma-se num cristão ardoroso, usando suas habilidades para divulgar a fé de Cristo. Na história de Zaguacari, narrada por Montoya, o triunfo dos jesuítas sobre o diabo foi completo. E não poderia ser diferente. O sucesso da cristianização exigia a remoção dos obstáculos, e o mais sério parecia ser os *feiticeiros*. Não interessava aos jesuítas a eliminação física dos adversários através da guerra, mesmo porque a situação delicada e vulnerável dos padres não aconselhava tais medidas. O triunfo dos jesuítas deveria se dar por meios mais sutis, que demonstrassem para os índios a superioridade dos padres sobre os pajés, e que seus *feitiços* eram mais eficazes e poderosos. Desafiar o terrível poder dos *feiticeiros*, mostrar que seus feitiços não os atingia e ridicularizá-los diante dos índios, pareceu a estratégia mais acertada. Demonstrando a fragilidade e vulnerabilidade dos *impostores*, os padres salientavam o seu poder e conquistavam o respeito dos índios.

Casos como estes em que os feiticeiros são destituídos e desmoralizados pelos próprios índios lançam dúvidas sobre a natureza da crença dos índios nos seus pajés. Viveiros de Castro, com presença de espírito e ousadia, fez uma bela paráfrase de Paul Veyne: “acreditavam os Tupinambá nos seus profetas?” Sem duvidar do enorme prestígio de que gozavam os “xamãs”, atestado por missionários e cronistas, Viveiros se pergunta se este prestígio “pode ser traduzido na linguagem político-teológica da fé e da crença.”<sup>663</sup> Vale lembrar que o poder e a fama do pajé dependiam da eficácia da sua magia e das suas palavras. Enquanto sua mágica satisfizesse as necessidades do grupo, seu lugar e prestígio estavam garantidos. Um pajé desacreditado, no entanto, era abandonado, amarrado, humilhado, morto. Thevet deixou um importante testemunho a esse respeito:

Quando os feiticeiros retornam de alguma parte, o povaréu vae buscá-lo no caminho, prosternando-se e rogando: - *Não nos deixei cair doentes; não nos deixeis morrer nunca, nem a nós nem aos nossos filhos.* Ao que responde o pagé: - *Nunca morrereis, nunca vos sentireis doente.* Mas, quando se acontece que os pagés não dizem a verdade, ou que os factos não correspondem ao presagio, os selvagens não têm dificuldade em dar-lhes a morte, por considerá-los indignos do título e dignidade de feiticeiro.<sup>664</sup>

---

<sup>663</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. cit. 2002, pp. 212-215.

<sup>664</sup> THEVET, André Fr. Op. cit. p. 217.

Pode-se falar, portanto, numa crença nos pajés? Muitos jesuítas registraram desencantados a credulidade dos índios – *ainda depois de crer, são incrédulos*, expressou Vieira. Já registramos também a observação de Roque González sobre a facilidade com que abandonavam as práticas antigas para seguir o cristianismo. Viveiros de Castro sugeriu que a “validação da cosmologia nativa pelo recurso à palavra dos pajés e profetas não significava (...) uma crença nesta palavra, no sentido político-teológico do termo”. É como se os índios acreditassem no poder dos seus pajés sem crer, isto é, sem devotar a eles uma “autêntica fé”. A “crença” que tinham era de natureza diferente daquela que os padres devotavam ao seu Deus e aos seus santos. A adesão aos feiticeiros era condicionada não por um sistema de crenças, mas pela eficácia das suas palavras, das curas e das profecias. Quando Zaguacari foi afrontado pelo padre e seu poder esmoreceu, ele tornou-se um índio como outro qualquer.<sup>665</sup>

Em alguns casos, eram os próprios pajés quem procuravam os padres para serem batizados. Diego de Torres relatou um desses episódios na anua de 1614, sobre as primeiras fundações no Paraná. *Entre los que han sido bautizados este año*, informou o Provincial, *estaban unos antiguos hechiceros; de ordinário son viejos esta clase de gente:*

Sus hechicerias mayormente son farsa y meras amenazas de herir a los índios con saetas envenenadas. Deseaban ser bautizados, adjurando ellos públicamente su arte falsa y venenosa; confesando que eran farsantes y embaucadores, que se habían servido de artes diabólicas, por lo cual pidieron humildemente perdón y entregaron las herramientas de su mentiroso arte para que fueran quemadas.<sup>666</sup>

A descrição é impressionante. O ritual de desmoralização segue uma sequência de atos implacável: a confissão pública dos velhos pajés, o reconhecimento de que eram *farsantes*, o pedido de perdão, a queima dos instrumentos mágicos e, por fim, o batismo. A repercussão de um acontecimento como esse devia ser enorme e percorrer toda a região. Do ponto de vista da conversão, representava uma ruidosa vitória dos missionários, um exemplo eloquente de sua superioridade diante dos desacreditados feiticeiros.

O quase desaparecimento dos pajés das cartas anuas, depois das turbulências dos primeiros tempos, pode ser visto como uma vitória dos padres sobre os feiticeiro e a

---

<sup>665</sup> Na narrativa sobre Zaguacari salta aos olhos as descrições sobre o seu corpo. Não foram apenas as artes diabólicas e os embustes que foram alvo de escárnio, mas o corpo dos feiticeiros. Como se as deformações físicas espelhassem a alma diabólica das criaturas.

<sup>666</sup> Anua del Padre Diego de Torres, 8 de abril de 1614. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 571.

eliminação dessas personagens? Seria uma conclusão demasiado apressada. Dayse Ripodas Ardanaz pesquisou a sobrevivência da feitiçaria nas reduções, no século XVIII e depois da expulsão dos jesuítas, e verificou que as práticas de feitiçaria continuaram as escondidas e foram transmitidas silenciosamente por meio de uma rede de feitiçeiros distribuídos pelas reduções. Essa constatação indica um silenciamento progressivo das vozes dissonantes à medida que as reduções se consolidavam e os pajés mais rebeldes eram desmoralizados, desterrados ou convertidos. O cerco foi se fechando e a resistência aberta das primeiras décadas deu lugar a uma sobrevivência clandestina da feitiçaria.

Uma vez convertidos, de acordo com Ardanaz, restavam aos pajés que não desejavam abandonar definitivamente suas práticas duas alternativas: ou rebelar-se e declarar guerra aos missionários, como fez Ñezú, ou dissimular e continuar suas práticas ocultamente. Montoya registrou a prática secreta dos feitiçeiros, mesmo depois de convertidos. A redução de *Santo Tomé* foi assolada por *tigres* e alguns *magos que al miedo habian desterrado sua magias, volvieron de secreto á ser más perniciosos*.<sup>667</sup> Ao que parece, as artes mágicas dos pajés continuaram pelas mãos desses criptofeitiçeiros descritos por Montoya. A conversão, nestes casos, representaria uma tática de sobrevivência dos pajés. Mesmo tendo abandonado, pelo menos diante dos padres, suas práticas, eram procurados pelos índios em determinadas situações, como neste episódio dos *tigres* que atacaram *Santo Tomé*. Sob o olhar vigilante dos padres, os pajés batizados continuavam, no esconderijo das matas, a praticar e a transmitir secretamente suas *artes*.

---

<sup>667</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. p. 243.

## A vassalagem diabólica no Paraguai.

Con razón es llamado el diablo *mono de Jesucristo, Iesu Christi scimus*, porque en realidad cuanto Jesucristo para el divino culto y gloria y para eterna salud de sus amados hombres ha instituido o inspirado en su santo reino, tanto ha tirado a imitar o feamente remedar el diablo para establecer su reino y monarquia en la América, arrojado ya con ignominia de otras partes del mundo.

**Antonio Julián.**

Os espetaculares combates apostólicos travados e narrados pelos jesuítas no Paraguai não foram apenas contra os antigos costumes indígenas nem contra os terríveis feiticeiros. Por trás das borracheiras, da poligamia, do canibalismo, de toda sorte de vícios e das medonhas artimanhas dos feiticeiros, insinuava-se o velho inimigo da cristandade: o demônio. Padres e feiticeiros, nas narrativas jesuíticas, são apenas instrumentos de uma guerra maior travada entre o bem e o mal, que no início da era moderna se deslocara da Europa para as geografias desconhecidas do Novo Mundo. A crença no demônio, e o conjunto de práticas e saberes que gravitavam a sua volta, era um traço fundamental da cultura religiosa européia nos séculos XVI e XVII. O demonismo não era uma expressão exclusiva das crenças populares ou dos padres inquisidores, estava presente nas manifestações da dita “cultura popular” e na “cultura das elites”.<sup>668</sup>

No século XVI uma nova ética cristã configurava-se na Europa, alterando a visão até então dominante sobre o demônio. O sistema moral tradicional baseado nos sete pecados capitais fora substituído pelo Decálogo. Decorrência direta desta mudança de atitude foi a concepção de idolatria, que foi alçada ao maior de todos os pecados que um cristão poderia cometer. Isto acarretou uma mudança de percepção da figura do demônio. John Bossy observou que o “Diabo, que era a imagem invertida de Cristo, o princípio personificado do ódio pelo semelhante, tornou-se a imagem do Pai, no centro da idolatria e, a partir daí, no centro da impureza e da rebelião.”<sup>669</sup> O Concílio de Trento foi um marco

---

<sup>668</sup> Sobre esse tema recomendo CERVANTES, Fernando. **El Diablo en el Nuevo Mundo: el impacto de diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica**. Barcelona: Herder, 1996.

<sup>669</sup> BOSSY, John. **A Cristandade no Ocidente**. Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 162-163.



decisivo nas sistematizações desta nova ética cristã, como no combate às idolatrias e ao demônio.

O apelo cruzadístico contra as coortes demoníacas exigiu do pensamento erudito europeu a elaboração de um corpo doutrinário e tratadístico que ficou conhecido como demonologia. As origens da demonologia remontam a Santo Agostinho, que deu forma concreta ao demônio imaterial do velho testamento. Ao longo da idade média a demonologia foi se desenvolvendo e sistematizando um conjunto de saberes com a produção obras importantes como o “Fornicarium”, de Nider, e o “Malues Maleficarum”, de Sprenger e Kramer. No século XVI o conhecimento sobre o diabo alcança o requinte com as obras “Démonomanie”, de Jean Bodin, e “Daemonologie”, de Jaime VI Stuart.<sup>670</sup> Todo este repertório de crenças e tratados demonológicos atravessou o oceano com os conquistadores, principalmente com as ordens religiosas, e desempenharam um papel central na conquista do Novo Mundo.<sup>671</sup> A Companhia de Jesus, imersa neste contexto, desembarcou na América imbuída desta nova ética. Treinados na arte de rastrear demônios, os padres chegaram munidos de um vasto repertório de reconhecimento do inimigo, composto de ações, descrições e ilustrações, disponíveis em sua cultura. Afinal, eles vinham de um mundo permanentemente em luta contra as forças do mal. As atividades de caça às bruxas e os manuais demonológicos lhes davam um *know-how* indispensável à árdua missão que na América lhes aguardava. Pertencente a tradição demonológica dominante, no seio da qual fora fundada, a Companhia, no entanto, cultivava no seu interior os temas demoníacos.<sup>672</sup>

A “descoberta” da América, para surpresa dos europeus, revelou que o império do diabo era muito mais vasto do que se imaginava. A conquista dos povos americanos, além de “revigorar os símbolos do maravilhoso, foi capaz de fortalecer a demonologia européia”. Relacionada à alteridade americana, a demonologia, ou o olhar demonológico, incidiria sobre as práticas culturais indígenas, e mesmo sobre a natureza americana.<sup>673</sup> O

---

<sup>670</sup> SOUZA, Laura de Mello. **Inferno atlântico: demonologia e colonização. Século XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 23-26.

<sup>671</sup> Fernando Cervantes notou o descompasso desconcertante entre a importância cultural do tema do demonismo como um traço central da cultura européia da época dos descobrimentos e o descuido dos pesquisadores de hoje em relação ao tema. CERVANTES, Fernando. Op. Cit. pp. 11-16.

<sup>672</sup> Ver VITAR, Beatriz. **La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demônio**. Disponível em: [www.educ.ar/educar/site/educar/kbee/.../0612.pdf](http://www.educ.ar/educar/site/educar/kbee/.../0612.pdf). Acessado em 20/01/2009.

<sup>673</sup> SOUZA, Laura de Melo e. Op. cit. pp. 23-26.

reconhecimento da idolatria como mais grave pecado de um cristão e, sobretudo, o enlace teológico entre a idolatria e o demônio, criou as condições para o desenvolvimento de uma demonologia americana que definiu as manifestações religiosas indígenas, ou as idolatrias indígenas, como de inspiração satânica. A expressão teológica melhor formulada em terras americanas sobre esse tema encontra-se na obra do padre Acosta. No final do século XVI, Acosta expressou uma curiosa tese: derrotado no Velho Mundo, o diabo *acomietio las gentes mas remotas y barbaras procurando conservar entre ellas la falsa y mentida divinidad*.<sup>674</sup> Antonio Julián, jesuíta catalão que desenvolveu trabalhos missionários na Colômbia, sistematizou este ponto de vista numa obra intitulada *Monarquía del diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano*.<sup>675</sup> Inspirado na *História Natural*, de Acosta, a quem chama de *el buen veijo Acosta*, Julián constatou que:

Harto peor que la maliciosamente fingida monarquia del Rey Nicolás en Paraguay, fue la del diablo en toda la América. Ya soberbio desde sus principios Lúcifer contra Dios, ambicioso de su gloria y envidioso de los divinos honores, procuro emposesarse de todo el orbe y esperciendo negras sombras en todas las naciones, ser adorado por dios. Introdujo la detestable idolatria y con innumerables supersticiones solicitó para sí los cultos, inciensos y sacrificios debidos solo a nuestro Dios verdadero. Así reino por tantos siglos en Asia, África y Europa llevando míseramente ciegas y alucinadas las gentes, de suerte que a excepción de la pequeña porción del pueblo escogido de Dios, todas la demás naciones del mundo tributaban adoraciones y culto as demônio (...).<sup>676</sup>

---

<sup>674</sup> ACOSTA, José de. **Historia natural y moral de las Indias: En que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gouierno y guerras de los Indios**. Barcelona: 1591. Disponível na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Acessado em 2 de março de 2008. p. 197.

<sup>675</sup> Antonio Julián era professor de teologia em Santafé de Bogotá quando a Companhia de Jesus foi expulsa da América. Deixou a Colômbia em 1767 e foi para a Itália. *Monarquía del Diablo*, escrita na Europa sob o impacto da expulsão dos jesuítas, é uma obra em defesa da conquista e colonização espanhola e dos soberanos espanhóis. Julián contesta a “leyenda negra” e os juízos de Girolamo Berzoni, Urbano Calvetón, De Pauw, Raynal, entre outros, que desqualificaram a empresa colonial espanhola e os trabalhos evangélicos dos jesuítas. Conforme escreveu o próprio Julián em defesa de sua obra: (...) *mas después que tropezaron mi nojos en tan serias, injuriosas sátiras contra mis soberanos y toda la nación, juzgué debía comparacer al público mi Historia (...). Este es por fin el argumento y fin de esta breve historia: demostrar cómo estaba la América antes de la conquista debajo del bárbaro, cruel, ímpio, despótico dominio del tirano príncipe de las tinieblas Luzbel, y cómo está en nuestros días en lo divino y humano, político y civil, debajo del suave, paternal, sábio y Cristiano império de nuestro católico monarca de las Españas Carlos III, que Dios guarde*. JULIÁN, Antonio. **Monarquía del Diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano**. Santafe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1994. Ver também a esclarecedora introdução à obra escrita por Mario Germán Romero.

<sup>676</sup> Idem. p. 56.

A tese do padre Julián era de que a conquista da América havia sido um capítulo fundamental na luta de Cristo contra o diabo. Antes da chegada dos espanhóis, o diabo havia instaurado uma terrível tirania entre os povos americanos, como estratégia para conquistar o poder em todo o mundo:

Vio el diablo que no podría estar su reino con el de Dios, ni subsistir ya su monarquía con la que se levantaba y florecía de Jesucristo en estas tres partes del mundo. Qué hizo? Fue a entablarla y promoverla en país donde estuviera escondido y dominara a su salvo y ejercitara su tiranía, sin que ni Papa, ni Obispos, ni sacerdotes de Jesucristo, ni príncipes católicos, ni cristiano alguno lo supiera ni pudiera rastrearlo. **Se fue a la América a fundar su imperio**, a levantar su monarquía remedando al reino de Jesucristo (...).<sup>677</sup>

Na América, o diabo mandou erguer templos, ordenou sacerdotes, consagrou pontífices, instituiu sacramentos, exigiu sacrifícios, preescreveu ritos y *cereminias para misas, matrimônios, entierros, rogativas publicas, penitencias y por fin (...), con sacrílega imitación y ficciones diabólicas entabló su monarquía.*<sup>678</sup>

A propagação e o estabelecimento do reino de Deus na América, prossegue Julián, exigiam a destruição do reino do diabo. Para isso, o *Omnipotente* valeu-se *de la piedad, armas y valor de los españoles.*<sup>679</sup> Graças à conquista e as armas espanholas, que Deus empregou para varrer o demônio da terra, os templos do diabo foram destruídos e os índios libertados da diabólica escravidão.<sup>680</sup>

Nas vastas regiões da América, denominadas de Paraguai nas cartas jesuíticas, os padres não se depararam com a idolatria, mas os sinais inconfundíveis da presença do senhor das trevas foram encontrados em abundância. Segundo Montoya, *en todas as partes procura el demonio remedar el culto divino con ficciones y embustes*, e ainda que *a nacion guarani há sido limpia de ídolos y adoraciones*, o demônio encontrou *embustes com qué entronizar á sus ministros, los magos y hechiceros para que Sean peste y ruína de las almas.*<sup>681</sup> Reinava naquelas *selvas incultas* uma vassalagem diabólica. Era na figura dos pajés que o demônio se manifestava de maneira mais evidente entre os guarani. E se no

---

<sup>677</sup> Idem. p. 58. Grifo meu.

<sup>678</sup> Idem.

<sup>679</sup> Deus usou *da piedad y religión para entablar el reino de Jesucristo contra el de Luzbel; de su valor y armas para destruir los reinos de los príncipes terrenos gobernados por arte y leyes del diablo, porque de otra suerte ni podía la evangélica predicación tener su curso, ni seguridad de sus vidas los obispos, ni sacerdotes ni gente católica (...)*. Idem. p. 63.

<sup>680</sup> Ver Capítulo IV. Idem.

<sup>681</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. p. 115.

Paraguai não foi necessário uma gigantesca empresa de extirpação das idolatrias, foi preciso energia proporcionalmente semelhante para desmontar a resistência dos pajés à evangelização. Descritas como *ministros do demonio*, estas personagens realizavam a ponte por onde a alma dos índios transmigrava para os domínios do diabo.<sup>682</sup> Era por meio de uma crueldade extremada e de poderes sobrenaturais, advindos de sua estreita relação com o demônio, que os feiticeiros controlavam as parcialidades indígenas e estimulavam a revolta contra os missionários. Padre Sepp exemplificou muito bem a familiaridade com o demônio, ao descrever as artimanhas de um feiticeiro chamado *Moreyra, mestre de arte mágica e cruel discípulo do gênio negro*. O feiticeiro era *laureado doutor na Escola de Lúcifer de infames mentiras, e frustrava toda a obra do nosso padre Antônio Bohm*.<sup>683</sup> Neste combate entre os soldados de Cristo e os feiticeiros locais, foi elaborado um conjunto de representações que visava deslegitimar o poder por eles exercido. Erigidos à qualidade de arquinimigos da cristandade, foram habilmente associados à figura do demônio, que teria tornado os feiticeiros seus vassalos com o propósito de desestabilizar os trabalhos apostólicos. Para Acosta o diabo tinha os seus sacerdotes no Novo Mundo, *mil gêneros de profetas falsos*, através dos quais pretendia *usurpar para si la gloria de Dios y fingir con sus tinieblas la luz*.<sup>684</sup> Assim, a *contaminación satânica y la inmundicia eran monedas corriente en la religión indígena*. O incorrigível “desejo mimético” de satanás era o reponsável pelas imitações dos ritos cristãos na América, conduzidas pelos seus discípulos.<sup>685</sup>

Assim que chegaram ao Paraguai, os padres encontraram *aquella gente muy abandonada, y como embrutecida, tan entregados al servicio del demonio, que ya no había nada de bueno en ellos*. Quase diariamente, garante padre Zurbano, *se les presenta el demonio personalmente en figura humana y, viviendo ellos tan embrutecidos fácilmente obedecen a sus terribles insinuaciones y se dejan engañar miserablemente*.<sup>686</sup>

Roque González, que adentrou territórios indígenas nunca antes visitados, travou duras batalhas com o demônio e os seus *ministros*. Desde as primeiras entradas nas terras

---

<sup>682</sup> Thevet foi direto ao dizer que: “Esse povo assim afastado da verdade ... mantém-se ainda tão fora da razão que adora o diabo, por meio de seus ministros, chamados pagés”. THEVET, André Fr. Op. cit, 1944. p. 214.

<sup>683</sup> SEPP, Antônio. Op. cit. p. 166.

<sup>684</sup> Apud CERVANTES, Fernando. Op. cit. p. 51

<sup>685</sup> Idem. p. 50-53.

<sup>686</sup> Cartas anuas de 1637-1639, escritas por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1984, p. 36.

dos guaikuru teve provas da familiaridade dos indígenas com o maligno. Nas diversas incursões que fez pelo Paraná e Uruguai, onde o império de satanáis parecia ser ainda mais forte, padre Roque literalmente tropeçava no demônio. Na carta que envio ao provincial Pedro Oñate, informou que em todos os *pueblos* em que chegava declarava que seu intento era *darles a conocer a su dios, y criador* para que o adorassem e revenciassem. O demônio, porém, *temeroso de salir de su antigua posesion procurava todos los estorbos posibles moviendo los animos de los yndios contra mi (...)*. O inimigo erguia obstáculos e usava os índios para impedir sua entrada nos seus domínios. Por vezes, era na insolência de um cacique que lhe impedia o passo:

En todos estos pueblos, les iba declarando mi intento, que era darles a conocer a su Dios y Criador, para que le adorasen y reverenciasen: pero el demonio temeroso de salir de su antigua posesión, procuraba todos los estorbos posibles, moviendo los ánimos de los indios contra mí, y en particular me dijo un cacique con mucha arrogancia: Cómo, Padre, te has atrevido a entrar por aquí, adonde no ha puesto sus pies español ?<sup>687</sup>

Mas a presença dos padres intimidava os demônios. Se antes eles *aparecian a los yndios*, agora já não se atreviam mais. Roque disse ter ouvido de um índio que *despues q los padres vivieron aqui no se nos ha aparecido mas el demonio (...)*.<sup>688</sup>

A luta diária e incansável do padre Roque contra o demônio, seus ardis e mil disfarces era, na verdade, um prolongamento de uma batalha mais antiga, travada no velho mundo, e que chegara ao paroxismo no século XVI. Roque González era, porque não, um reforço valioso da Companhia contra as armadilhas e os disfarces locais, indígenas, do demônio no Paraguai. Se os jesuítas adaptavam-se as particularidades de cada cultura para melhor comunicar sua mensagem, o demônio era mestre nesta arte. Padre Montoya conheceu bem os seus disfarces. As reduções eram frequentemente assombradas por demônios travestidos de missionários, de Nossa Senhora, e de muitas outras formas, que vinham para confundir e enganar os índios, atrapalhar a missa ou tentar a pureza dos padres, oferecendo-lhes algumas mulheres, por meio dos caciques. Em Nossa Senhora de Loreto, por exemplo, padre Montoya foi surpreendido por três demônios vestidos em sotainas pretas, transfigurados no padre João Vaseo, morto há cinco anos, que tentavam

---

<sup>687</sup> Carta de Roque González, de 1614. In: BLANCO, José Maria. Op. cit.. p. 120.

<sup>688</sup> Carta do padre Roque ao provincial Pedro Oñate. In: **Documentos para la historia argentina**. Op. cit. 1929, p. 24.

entrar na igreja.<sup>689</sup> Outro caso curioso foi o de um índio que nunca ia à missa, nem nos dias de trabalho, nem nos dias de festa. Num domingo, estando todos ouvindo sermão e missa, *solo este indio se quedó en su granja*. Começaram então os demônios *á dar balidos como de vaca, bramar como toros, mugir como bueyes e imitar las cabras*. Espantado o pobre índio se recolheu em sua casa, sem atraver-se a sair. À tarde, quando algumas pessoas vieram a sua casa, o índio contou o ocorrido. Andando pelas plantações encontraram várias pegadas de animais e uma pegada que parecia ser a de uma criança recém nascida. Viram também que toda a plantação estava amarelada, como se tivesse sido chamuscada pelo fogo. No domingo seguinte aconteceu a mesma coisa. Montoya aconselhou que fincassem cruzes no lugar e aspergissem tudo com água benta. Mas não adiantou. No domingo os ruídos voltaram. Montoya resolveu ir pessoalmente ao lugar, e próximo de um arroio viu um grande *tropel de gente* atravessando as águas, fugido do demônio que investia contra aquela casa. Foi aí que Montoya foi informado da falta do índio. Revestiu-se então de sobrepeliz, armou-se de água benta e, em nome de Jesus e de Santo Inácio, ordenou que o demônio fosse embora para sempre daquele lugar. *Puse, conta-nos o intrépido missionário, en un vaso cerrado un pedazo de la sotana de San Ignacio, y nunca más volvió en demonio. Yu me llevé aquel indio al pueblo, hizo una buena confesion, y en delante fué muy ejemplar cristiano.*<sup>690</sup> As aparições demoníacas na *Conquista Espiritual* servem sempre para algum tipo de lição ou de edificação.

Montoya pintou um quadro assombroso das reduções, açoitadas por multidões de demônios multiformes. A única salvação dos índios eram os destemidos missionários, a quem os demônios temiam. A *Conquista Espiritual* narra uma luta diária e incessante contra o diabo e seus *ministros*.

Ao considerar os poderes mágicos dos pajés e as tradições que eles carregavam como embustes e fábulas, os padres esvaziavam a espiritualidade guarani de qualquer substância e a reduziam a um simulacro do cristianismo. A falsidade da religião decorria de sua fonte de inspiração, o demônio, mestre da mentira e dos embustes. Não que a natureza dos habitantes do Novo Mundo fosse diabólica. Na verdade, os indígenas, distantes geográfica e espiritualmente do mundo cristão, tornavam-se vítimas inocentes,

---

<sup>689</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 86.

<sup>690</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. Capítulo XXVII. Os casos citados foram retirados dos capítulos XI, XVII, e XIX.

presas fáceis dos demônios migratórios, fato que asseguraria a reversibilidade de suas práticas e justificaria os trabalhos apostólicos. A culpa, como bem observou Estenssoro, foi deslocada do livre-arbítrio dos índios para o demônio, o “único inventor possível” dos ritos e da oposição dos pajés à evangelização. Não existia, portanto, uma resistência dos índios ao cristianismo, mas uma “luta direta entre Deus e o diabo”.<sup>691</sup>

Estou com isso sugerindo que, sem o demônio, a conquista da América não passaria de uma bem sucedida campanha militar contra povos selvagens e antropófagos. Sem o demônio a colonização não teria o mesmo apelo cruzadístico, e os padres teriam um papel bem menos importante no controle espiritual do Novo Mundo. Por um lado, a presença do diabo e seus poderes malignos faziam parte do esforço hermenêutico jesuítico para entender e ao mesmo tempo negar o universo das crenças e práticas indígenas, por outro, justificava e reforçava perante os seus pares e as autoridades européias - para quem as narrativas jesuíticas eram endereçadas - a necessidade da presença dos padres na América.

Sem dúvida, o demônio funcionou como um verdadeiro princípio hermenêutico utilizado pelos religiosos para decifrar a natureza dos habitantes das Américas.<sup>692</sup> Mas o demônio não pode ser reduzido nem a uma chave de leitura das culturas indígenas nem a um mero instrumento de conveniência política e legitimação da conquista.<sup>693</sup> Embora ele tenha sido utilizado para estes fins, sua presença no Novo Mundo é bem mais complexa. Fernando Cervantes advertiu convincentemente que este tipo de interpretação acaba por menosprezar “la sincera creencia de la mayoría de los contemporáneos en la autenticidad del demonismo.”<sup>694</sup>

---

<sup>691</sup> ESTENSSORO, Juan Carlos. Op. cit. p. 191.

<sup>692</sup> Para Laura de Mello e Souza a demonologia não se restringe aos manuais de feitiçaria ou a caça às bruxas. Ela se projeta para outras obras como os sermões católicos, para os textos de pregação protestantes e para toda uma produção epistolar e tratadística voltada para a descrição da natureza da América e dos costumes dos povos americanos. Por essa razão, a demonologia “deve ser compreendida nos quadros do que Certeau nomeou de *heterologia*, e em conexão com os textos de viagem quinhentistas que fundaram o olhar antropológico – textos que revelam uma observação assombrada pelo seu Outro, o imaginário, e que se constituíram no objeto de uma ‘uma cultura assombrada pela sua exterioridade selvagem’. Souza, Laura de Mello. Op. cit. p. 25.

<sup>693</sup> CERVANTES, Fernando. Op. cit. p. 22.

<sup>694</sup> Idem. p. 22.

## Conflitos entre Caciques e Pajés: para além da antropologia política.

Hélène Clastres questionou as hipóteses de Métraux e afirmou que os movimentos guarani contra os espanhóis e os missionários no Paraguai nada tinham a ver com a busca pela terra sem mal. O que estava em jogo, diferentemente dos tupi da costa brasileira, era a conquista do poder político pelos “caraís”. “Se os “caraís”, propôs Hélène, tratam de lutar contra os colonizadores, empenham-se ainda mais em concluir pela sua vitória o conflito que os opões aos chefes”.<sup>695</sup> Para ilustrar seu ponto de vista tomou como exemplo os casos conhecidos de Oberá e Guiravera.

A tese de Hélène, como já observei, sacrifica as fontes para exaltar a teoria. Proponho então um retorno as fontes para verificar o que elas nos dizem sobre os supostos conflitos entre caciques e pajés. E a primeira observação a ser feita é que elas nada informam sobre os tais conflitos. O que me leva a dizer que Hélène viu nas fontes o que queria ver. Recentemente Ronaldo Vainfas fez a crítica das posições de Hélène. Questionou enfaticamente a defesa que a antropóloga fez da “intocabilidade e da autenticidade da mitologia tupi-guarani”, sustentando que o mito da terra sem mal nada tinha a ver o colonialismo. Vainfas questionou, como historiador, o desconhecimento da história e o uso incorreto que Hélène fez da documentação. Conduzindo suas teses ao extremo, sugeriu que “as guerras anticolonialistas lideradas pelos profetas foram uma espécie de estratégia para reforçar sua autoridade perante os chefes guerreiros”. “Nada disso, concluiu Vainfas, encontra apoio, para dizer o mínimo, na documentação sobre a efervescência religiosa e as lutas dos tupi-guarani ao longo dos séculos XVI e XVII.” No entanto, lendo Vainfas com um pouco de atenção, percebe-se o mesmo problema. “No caso do Paraguai guarani, observa o historiador, diversos autores informam, baseados na crônica e nas ânuas jesuíticas, sobre uma plêiade de caraíbas e homens-deuses que, em nome das tradições que pregavam em transe, insuflavam os índios contra os missionários e colonizadores”.<sup>696</sup> Até aqui, tudo de acordo com a documentação referida. Mas em seguida Vainfas avança

---

<sup>695</sup> CLASTRES, Hélène. Op. cit. p. 69.

<sup>696</sup> VAINFAS, Ronaldo. Op. cit. p. 66.



afirmando que esses levantes insuflados pelos “caraíbas” tinham como meta final a terra sem mal:

Convertida em baluarte da resistência indígena ao colonialismo, a busca pela Terra sem Mal absorveria no entanto elementos do catolicismo, com o passar do tempo, afastando-se da autenticidade nativa que alguns nele vêem. Inúmeros casos paraguaios ilustram à exaustão a ocorrência de sincretismos entre os guarani (...).

Vainfas leu indiretamente as fontes jesuíticas. Leu pelos olhos de Métraux e Maria Isaura Queiroz e acatou a proposição de Métraux de que a resistência guarani no Paraguai, assim como na costa brasílica, estava “centrada na busca pela Terra sem Mal.” Valho-me da mesma fórmula que Vainfas empregou para questionar a tese de Hélène sobre o conflito entre os “caraís” e os caciques: “Nada disso encontra apoio, para dizer o mínimo, na documentação sobre a efervescência religiosa e as lutas dos tupi-guarani ao longo dos séculos XVI e XVII.<sup>697</sup> O desconhecimento das fontes jesuíticas do Paraguai levou o historiador a endossar teses que não encontram sustentação empírica. O que proponho é uma interpretação dos conflitos entre pajés, caciques e missionários no Paraguai, segundo o que as fontes nos permitem ver.

Os caciques, que em geral aliaram-se aos padres e os conduziram aos seus territórios, eram os seus interlocutores, faziam a intermediação entre jesuítas e índios em função do prestígio e da autoridade que detinham sobre o grupo. Os jesuítas reconheciam sua autoridade e a usavam para chegar aos grupos indígenas e reuni-los mais facilmente. Os padres Simão Maceta e José Cataldino dirigiram-se ao Guairá muito bem recomendados por Diego de Torres a procurarem um *posto* que reunisse as melhores condições e os *melhores caciques* para ali estabelecer as reduções. Padre Torres menciona um cacique que seria de muito auxílio para os missionários:

Um cacique, chamado Hernando, encontra-se lá à distância de 4 ou 5 léguas. Dizem que é o mais capaz e mais temido daquela região, e que ele ajudará muito à Redução e em tudo . . . Será necessário conquistá-lo e bem trabalhá-lo, para em muito ajudar-se dele.<sup>698</sup>

Se os padres, por um lado, procuraram aliar-se aos caciques e mantê-los a frente dos índios, garantindo alguns dos seus velhos privilégios, por outro, fizeram de tudo para

---

<sup>697</sup> VAINFAS, Ronaldo. Op. cit. p. 66.

<sup>698</sup> A primeira instrução do P. Torres, para o Guarirá. In: RABUSKE, Arthur. 1978. Op. cit. p. 24.

neutralizar a influência dos *hechicheros* e desmoralizá-los diante da comunidade. O cacique representava uma dimensão do poder que não conflitava com os interesses da conversão, pelo contrário, desde que devidamente enquadrados as novas circunstâncias, poderiam ser de grande ajuda. Os setenta anos da presença espanhola na América do Sul já haviam ensinado que a aliança com os chefes locais facilitava o entendimento com os índios. Os jesuítas usaram de um expediente que já havia sido testado, inclusive por eles em outros lugares, e demonstrado sua eficiência.

Com os pajés a situação era outra. Eles ocupavam um lugar simbólico, de mediação com o divino, que viria a ser preenchido pelos missionários. O sucesso da evangelização dependia da destituição dos pajés e da tomada deste lugar.<sup>699</sup> Em alguns casos, como na costa brasílica, temos exemplos de padres que pregavam nos mesmos horários em que os pajés costumavam pregar, para não fugir ao costume local. Pero Correia descreveu uma visita a uma povoação e a estratégia jesuítica de se apossar do lugar do pajé:

Por todos os lugares e povoações que passávamos me mandava pregar nas madrugadas, duas horas ou mais; e era na madrugada porque era costume de lhe pregarem os seus Principaes e Pagés, e que elles muyto crêem.<sup>700</sup>

Talvez esta seja a dimensão mais profunda da conquista espiritual: os jesuítas buscavam conquistar a confiança dos índios, desacreditarem os feiticeiros, desalojá-los e ocupar o lugar de guias espirituais. Isso significava impedi-los de usar a fala, silenciá-los. Era uma disputa pelo uso da palavra e pela interlocução com o sobrenatural. Pero Correia pregando nas madrugadas, como faziam os pajés, é a melhor imagem que temos da disputa pelo lugar de estima e pelo uso da palavra sagrada.

Mas como explicar que um número reduzido de missionários, com alguns poucos ajudantes e intérpretes, comparado ao grande número de feiticeiros hostis, puderam realizar esta façanha? Não pretendo alimentar aqui o mito do missionário solitário e desarmado que adentra destemido e de peito aberto os territórios indígenas, portando apenas uma cruz. Os padres nunca realizavam uma entrada sem antes fundar algum tipo de acerto. Não podemos

---

<sup>699</sup> Retomo um argumento anterior sobre a ausência de relatos sobre os pajés nas relações dos primeiros cronistas da conquista do Paraguai. A conquista e ocupação militar das terras indígenas – registradas por Ramírez, Ulrico e Vaca - encontravam nos caciques e não nos pajés os seus grandes aliados ou adversários. A vitória dos espanhóis implicava na derrota do cacique ou na sua submissão ao capitão ou ao adelantado.

<sup>700</sup> LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-1958. p. 220.

esquecer que, mesmo a contragosto de alguns jesuítas, havia uma retaguarda espanhola. Nas décadas que antecederam a chegada dos padres, os índios já haviam experimentado o duro contra-ataque espanhol às suas revoltas. E mesmo durante o período jesuítico o poder espanhol foi acionado para sair em defesa dos padres ou reprimir/castigar rebeliões.<sup>701</sup> Embora a entrada dos missionários nas terras indígenas tenha ocorrido à sombra da presença espanhola, não é isso que explica o relativo sucesso da sua empresa. É um reforço que não pode ser desprezado, mas é preciso que se considere um outro argumento. Louis Necker estudou os mecanismos da conquista franciscana e concluiu que na base “de la eficacia de los Franciscanos, se encuentra el hecho de que ellos, más que los otros españoles, aparecieron a los *Guaraníes* como titulares de una autoridad legítima.”<sup>702</sup> Considerando as semelhanças de estratégias de conversão e modos de aproximação entre jesuítas e franciscanos, esta observação é extensiva aos jesuítas. Qualificar os jesuítas como titulares de uma legitimidade significa dizer, inicialmente, que a mensagem que traziam, e a maneira como o faziam, encontrou zonas de aderência na cosmogonia e religiosidade guarani. Produziu um efeito de familiaridade. A exemplo dos franciscanos estudados por Necker, especialmente o padre Bolaños, o modo de agir dos jesuítas aproximava-se de algumas “cualidades esenciales” que os chefes guarani deveriam apresentar. A eloquência dos missionários, o poder de suas palavras, dirigidas aos índios na sua própria língua e o poder de cura, por vezes mais eficiente que o dos feiticeiros, eram tremendamente persuasivos. Além disso, os discursos poderosos dos padres vinham sempre acompanhados de *regalos*, que exerciam forte atração entre os índios. Assim, eloquência, generosidade e

---

<sup>701</sup> Basta lembrar o socorro que o padre Montoya recebeu dos soldados espanhóis na província de Tayaoba. Segundo Montoya, quando os espanhóis de Vila Rica souberam que o padre havia sido rechaçado duas vezes, pegaram em armas e decidiram vingar tal afronta. Montoya tentou impedir a ação militar, por dois motivos: primeiro porque os espanhóis correriam enorme risco, expondo-se com poucas armas a uma multidão de índios, segundo, pelos danos que causariam, pois aproveitariam a guerra contra os índios para voltarem carregados de índias e muchachos para o seu serviço. O resultado da campanha foi desastroso. Além de vencerem os inimigos, os espanhóis *juzgando por caso de deshonra volver á sus casas cargados de heridas y huyendo y sin ninguna presa, pusieron la mira en hacerla em aquellas ovejuelas, que fiadas de nosotros nos seguian. Tratan de hacer proceso como aquellos índios me habian querido matar dos vocês, y convenia proceder á castigo, hízose así, y dan sentencia que dos de ellos que eran los caciques sean ahorcados*. Lembro também do destacamento de soldados sob as ordens de Manoel Cabral, mobilizado para perseguir e punir Ñezú e seus aliados, quando da morte do padre Roque e seus companheiros. Novamente, alguns caciques foram sentenciados e enforcados. Ver MONTROYA, Antonio Ruiz de. Op. cit. pp. 136-137. e BLANCO, José María. Op. cit.

<sup>702</sup> NECKER, Louis. Op. cit. p. 81.

poderes sobrenaturais eram, naquele contexto colonial específico, os atributos dos missionários facilitavam o acesso ao mundo indígena.

A chegada dos espanhóis e missionários, sobretudo esses, desarranjou a ordem tradicional das sociedades indígenas e reorientou o poder temporal e espiritual. Meliá considera que o contato colonial estimulou uma fissura interna entre os “sacerdotes guaraníes y caciques”. Enquanto os primeiros se apegaram “desesperadamente al orden tradicional”, os segundos ficaram mais atraídos “por las nuevas oportunidades y hasta inclinados a deshacerse de la autoridad divina de sus sacerdotes (...)”<sup>703</sup>

Se os caciques sentiram-se atraídos pelas reduções e viram nelas um espaço de proteção contra o serviço pessoal, os pajés, ou os pajés/caciques, se posicionaram de maneira inversa. Para eles as reduções representavam um cativo disfarçado, a perda da liberdade herdada dos antepassados. Nas proximidades de *San Francisco Javier* vivia um feiticeiro, apartado do *pueblo*, que pregava contra o regime das reduções:

Vivamos al modo de nuestros passados; qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia? Por cierto que es locura, que dejadas las costumbres y buen modo de vivir de uestros mayores, nos sujetamos á las novedades que estos Padres quieren introducir; el mejor remedio que hallo á este mal es, que quitemos la vida á este Padre.<sup>704</sup>

Artiguaye também pronunciou um discurso duríssimo contra o novo modo de vida:

Vosotros no sois sacerdotes enviados de Dios para nuestro remedio, sino demônios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdicion. Que doctrina nos habeisa traído? Qué descanso y contento? Nuestros antepassados vivieron con libertad, teniendo á su favor las mujeres que querian, sin que nadie les fuese á la mano, con que vivieron y pasaron su vida con alegria, y vovotros quereis destruir las tradiciones suyas, y ponernos una tan pesada carga como atarnos con uma mujer.

O discurso do grande cacique e pajé termina com as seguintes palavras: *Ya no se puede sufrir la libertad de estos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos á vivir á su mal modo.*<sup>705</sup>

O jogo aparentemente contraditório de caciques e pajés frente à evangelização explicita a complexa interação entre catolicismo, colonialismo e religiosidade indígena.

---

<sup>703</sup> MELIÀ, Bartomeu. Op.cit. 1986. pp. 151-152.

<sup>704</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 221.

<sup>705</sup> Idem. p. 58.

Este duplo movimento de “aproximação” e “rejeição” “definiu as relações coloniais” e as violentas transformações que sacudiram o mundo indígena.<sup>706</sup>

A análise apurada de Serge Gruzinski sobre o papel desempenhado pelas elites Azteca na política de “ocidentalização” e “cristianização” do México no século XVI nos ajuda neste esforço de interpretação das relações que as lideranças indígenas mantiveram com os missionários no Paraguai. Sem a intermediação que a “nobreza Azteca” fez entre os conquistadores e missionários e os milhões de índios “vencidos”, a “reprodução do Ocidente” não teria sido possível. Os missionários, e entre eles os jesuítas, “compreenderam cedo a importância estratégica das elites” para a realização dos seus projetos. Já do lado indígena, “a atitude das elites foi uma hábil mistura de colaboração e de resistência à dominação colonial”. A “apropriação das técnicas e das línguas do Ocidente foi uma maneira de apoderar-se das armas dos vencedores”. Mas esta apropriação não foi simples cópia ou imitação do que o Ocidente oferecia. Os indígenas adaptaram e transformaram o que tomaram de empréstimo, atribuindo novos significados e modificando o sentido europeu.<sup>707</sup> Apesar das enormes diferenças que separam o México do Paraguai colonial, podemos tomar de empréstimo algumas idéias de Gruzinski sem com isso perder de vista as particularidades do Paraguai. As atitudes das lideranças indígenas guarani também deslizaram habilmente entre a colaboração e a resistência. Quando os *caciques* decidiam abandonar os vales e montes e levaram os seus povos para viver no regime das reduções sob a tutela dos padres, isto não significou um “abandono passivo” das suas tradições culturais. Por trás desta atitude, sugerem as fontes, havia um “cálculo político”. Colaborar com os padres para facilitar a entrada nos territórios, a ajuda na escolha do melhor lugar para estabelecer a redução, não fazia destes *caciques* “colaboradores ocidentalizados” dos colonizadores, nem “vendidos aos missionários” por *regalos* e *cuñas*. Havia sim um encantamento pelas novidades trazidas pelos padres. Mas havia também uma recusa do regime de *encomienda* imposto pelo outro colonizador, o odiado espanhol.<sup>708</sup>

---

<sup>706</sup> Sigo aqui o ensaio já citado de Juan Carlos Estenssoro.

<sup>707</sup> GRUZINSKI, Serge. O renascimento ameríndio. In: NOVAES, Adauto (Org.) Op.cit. pp. 283-297.

<sup>708</sup> Esta percepção do papel desempenhado pelas elites indígenas permitem, segundo Gruzinski, desmentir alguns clichês que acompanham a muito tempo a nossa maneira de considerar as populações indígenas. Primeiro, a visão de um mundo indígena passivo, “paralisado por modos de produção arcaicos” e “enviscado em um pensamento selvagem”. Segundo, o clichê de uma “conquista genocida”. A participação indígena na instalação do domínio espanhol, religioso ou militar, obriga-nos a repensar estas visões cristalizadas. Idem. p. 294.

Na outra ponta, os *pajés*, também seduzidos pelos ritos e pregações dos missionários, resistiram à implantação do cristianismo. Mas esta resistência, embora tenaz, foi porosa, mimética, feita de assimilações, num misto de recusa e admiração pelos símbolos do oponente. Esta fissura entre caciques pajés não deve ser confundida com aquela sugerida por Pierre Clastres. A fissura referida por Méliá, e verificável nas cartas dos missionários, tem a ver com as condições históricas específicas do Paraguai, e não com uma abstração. E não se trata de um comportamento geral e homogêneo entre os caciques, mas, diríamos, de uma tendência dominante. Não podemos esquecer que em várias situações os caciques estiveram ao lado dos pajés para destituir os padres.

Viveiros de Castro viu no desejo de conversão manifesto pelos caciques tupinambá, conforme sugerido nas “inúmeras referências epistolares”, uma “oportunidade de entrar de posse em um saber religioso alternativo ao dos *Karaiba*”. Embora não aceitando integralmente a hipótese de Hélène Clastres sobre a “contradição entre o político e o religioso” na sociedade tupi pré-colonial, Viveiros diz ser possível ver “aqui uma disputa entre eminências concorrentes”.<sup>709</sup> A hipótese é plausível, mas não encontro suporte documental para sustentá-la. O que vejo nas “referências epistolares” não é um conflito entre as “eminências” indígenas, mas um conflito entre pajés e missionários que, por ameaçar a obra de evangelização apoiada majoritariamente pelos caciques, também se estende a eles. Portanto, os conflitos ocasionais entre caciques e pajés foram deflagrados e alimentados pela presença dos padres. No Paraguai os caciques cristãos tornaram-se defensores das reduções e dos padres, enquanto os pajés denunciavam a escravidão disfarçada, boicotavam as reduções e tramavam a morte dos jesuítas. Foram estes posicionamentos opostos que colocaram as “eminências” indígenas em rota de colisão, e não uma disputa de poder entre estas lideranças. Na tese de Viveiros de Castro esta implícito um conflito hipotético entre chefes políticos e espirituais que antecede a conquista européia: os “principais desejosos de se converter sugerem que os homens politicamente poderosos, cabeças de aldeia ou de casa, agarraram pelos cabelos a oportunidade de entrar de posse em um saber religioso alternativo ao dos *karaiba*.”

---

<sup>709</sup> Em função das inúmeras afinidades e semelhanças entre os tupi e os guarani, sobretudo no que se refere às reações de caciques e pajés à evangelização, assumidas por Hélène Clastres, que em parte é incorporada por Viveiros de Castro, considero que este ponto de vista também é extensivo aos guarani. CASTRO, Viveiros de. Op. cit. 2002, pp. 211-212.

## Ruiz de Montoya na cova dos leões.

El que no ha gustado del manjar de trabajos por la conversion de gentiles, no puede percibir el gusto de estas yerbas.

**Ruiz de Montoya.**

A extraordinária narrativa da entrada de Montoya na *provincia de Tayaoba* ilustra claramente o que procurei demonstrar acima. Escolhi esta narrativa, entre tantas outras, pela riqueza de informações e por reunir vários dos temas que venho trabalhando: as estratégias de aproximação do missionário, as diferentes reações à sua presença, o poder e a ira dos feiticeiros contra os missionários, o confronto entre caciques e feiticeiros e a retaguarda espanhola sempre pronta para auxiliar a conquista espiritual. Enfim, essa narrativa traz todas as facetas do encontro que venho tentando interpretar.

Montoya narra em detalhes sua entrada na Província que levava o nome de um cacique principal, e que tinha *infinita gente* e era *bien cerrada* à entrada do evangelho.<sup>710</sup> Eram todos muito inclinados à guerra e exercitados *en comer carne humana*. Havia muitos feiticeiros que *se fingian dioses* e enganavam a *plebe: porque como la elocuencia de estos es extraordinária, la ordinária gente los venera (...)*. Na primeira entrada que fez na *provincia*, acompanhado de alguns índios, Montoya foi perseguido por um grande hechicero, que vinha acompanhado de oito caciques. O feiticeiro, depois de ouvir a pregação, acusou Montoya de mentiroso e saiu em busca das armas para matá-lo. Na espetacular perseguição que se seguiu, sete índios que estavam com o padre foram mortos e Montoya só conseguiu escapar porque um dos índios vestiu as suas roupas e saiu em disparada pelo mato, confundindo os perseguidores. Montoya foi resgatado por índios

---

<sup>710</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. pp. 122-123.

amigos, mas perdeu seus *ornamentos*, que foram entregues de presente a *un gran mago, á quien reconocian vasallaje*.

Mas Montoya não se deu por vencido, e preparou-se para *hacer outro acometimiento á aquel alcázar tan pertrechado de ardiles de demônios, y fortificado con tantos ministros suyos*. Pareceu-lhe que, nessa segunda entrada, que o melhor caminho seria ia ao encontro do *gran cacique Tayaoba*. Ganhando a confiança do cacique, *tendría a los demás de mi bando*. Enquanto se preparava para ver Tayaoba, recebeu a visita de outro grande cacique, que vinha acompanhado de mulher e dos filhos, o que segundo Montoya era *señal cierta de amistad*. O cacique, provavelmente enviado por Tayaoba, não tirava os olhos de Montoya, e logo em seguida se explicou:

Padre, no te espantes que con todo cuidado te mire, porque á eso me traz mi deseo, para ver por mis ojos si es verdad lo que los magos nos predicán de vosotros, dicen, que sois diversos de los hombres, que sois monstruos, y que teneis cuernos en la cabeza, y que es vuestra fiereza tanta, que vuestro comum sustento es carne humana, y que vuestro modo de proceder es intratable; este engano me há traído y este es el que há retardado al Tayaoba venir á verte, pero yo ire en breve y te traeré sin falta.<sup>711</sup>

Se a fala atribuída ao cacique tem procedência, ela é reveladora da enorme curiosidade, e porque não temor, que os missionários exerciam sobre a imaginação dos índios. Mas é reveladora também de uma disputa de poder que se anunciava com a simples chegada dos padres. Se do lado jesuítico, os pajés eram demonizados e descritos de maneira nada lisongeira, do lado dos pajés os padres também eram pintados como criaturas terríveis e monstruosas, como seres *diversos* e ameaçadores. Isso nos leva a crer que as notícias sobre a evangelização corriam o mundo indígena, e muito antes da entrada dos padres nas *provincias*, os pajés, se antecipando a sua chegada, e os reconhecendo como inimigos, tratavam de difundir uma imagem assustadora para afastar os índios de sua influência.

Mas voltemos às terras de Tayaoba. Poucos dias depois da visita do cacique, o *velho Tayaoba* apareceu com a mulher e mais quatro filhos. *Corrió la voz por todos nuestros pueblos de la venida del Tayaoba, y á porfia iban de 30 y 40 leguas é verlo, maravillándose de ver un hombre tan famoso*. Pouco depois Montoya já havia encontrado um lugar adequado para uma fundação erguido uma cruz nas terras do grande cacique e

---

<sup>711</sup> Idem. p. 129.



construído uma *casa* à sombra de uma árvore, com uma imagem da Conceição da Virgem. Mas o contentamento e a proteção de Tayaoba não foram suficientes para manter os feiticeiros à distância. Antes que o cacique juntasse índios para a defesa do padre, um exército numeroso avançou sobre o pueblo. Segundo o conselho do próprio cacique, Montoya aproveitou a escuridão da noite, já que a guerra se daria pela manhã, para fugir pelos bosques espessos. Não sem antes batizar Tayaoba e sua gente. Os índios inimigos atacaram a *casa* do padre, e não o encontrando destruíram a imagem da Virgem que ficara para trás. Ao amanhecer travou-se uma batalha e os índios que defendiam o padre saíram-se vencedores. Segundo Montoya, um dos caciques inimigos teria dito à suas *mancebas que por despojos de la guerra les llevaria muy buen pedazo* do seu corpo *para el convite de la victoria*.

A notícia de que Montoya havia sido *rechazado* por duas vezes chegou *en un pueblo español llamado Villa Rica*. Julgando *por poderosas sus armas para vengar tal desacato, y de camino salir cargados de índias y de muchachos para su servicio, que es el comum interes de estas entradas, se apercebieron para la jornada*. Montoya desceu à Vila Rica e tentou de todas as formas impedir a entrada dos espanhóis na *provincia de Tayaoba*, temendo que ninguém sáísse com vida. Mas foi infeliz no seu intento. Setenta espanhóis, com quinhentos *indios amigos*, marcharam para aquelas terras, onde foram surpreendidos por ataques ferozes, chegando quase a bater em retirada. No meio dos combates um lamentável engano: sem o saber, Montoya comeu da carne de um índio amigo. *Nuestros indios amigos*, assim narrou Montoya, *hallaron unas grandes ollas de carne cocida con maíz, de que me trajeron un platô, rogándome que comiese. Comí de ello juzgando ser aquella carne de caza, pero á poço rato sacaron la cabeza, y los pies y manos cocidas de aquel niño que me cogieron*. Depois de cinco dias de combates os inimigos, devido a uma estratégia do próprio Montoya, ficaram sem armas e abandonaram o campo de batalha. Os espanhóis voltaram à sua vila e Montoya ficou aguardando os índios para retomar os trabalhos.

*Sin Duda quedaron ufanos los demônios en aquel alcázar señores absolutos de inmensidad de almas, victoriosos con Haber desterrado dos veces el sacro Evagelio. No desesperé, prossegue o incansável missionário, (...) invoqué el auxilio de los siete Arcángeles, príncipes de las milicia celeste*. Com uma imagem dos arcanjos, colocada

numa moldura, foi em procissão, acompanhado de trinta índios, para aqueles campos de onde foi expulso a alguns dias. A cruz que havia erguido foi queimada pelos índios, mas uma outra foi colocada no lugar. Ergueram uma igrejinha, onde rezavam missa todos os dias, e ali ficaram *á esperar la fúria de aquellos tigres*. É nessa terceira tentativa de evangelizar a *provincia* de Tayaoba que entra em cena o famoso pajé Guiravera, *el que más ardia en furor y de comerme*, escreveu Montoya. Primeiro o feiticeiro tentou impedir que os índios fossem ouvir o padre, depois decidiu ir pessoalmente visitá-lo.

Essa é, em síntese, a narrativa de Montoya. Essas informações, que também foram utilizadas por Métraux e os Clastres, permitem algumas conclusões. Antes, vejamos o que Hélène Clastres deduziu. “A história de Guiravera talvez nos esclareça ainda melhor o estado de conflito que opunha chefes e profetas nas sociedades guaranis”. Depois de apresentar a entrada de Montoya nas terras de Tayaoba, concluiu que o cacique “não manifestou a mínima veleidade de resistência à penetração jesuítica como, desde o começo, viu nos padres possíveis aliados contras os *carais*.” O cacique aceitou o missionário em suas terras “sem dúvidas, porque o poder do chefe de província já andava algo enfraquecido, enquanto o dos *carais* tendia, pelo contrário, a firmar-se.” O episódio mostra, na visão de Hélène, uma profunda crise nas “sociedades guaranis”. O poder político tendia à centralização, na medida em que os pajés, em detrimento dos caciques, reuniam as funções religiosas e políticas.<sup>712</sup>

Na narrativa de Montoya, a única sobre esses acontecimentos, não é possível ler nada disso. Destaca-se, ao contrário, o enorme poder e prestígio de Tayaoba. Em primeiro lugar, é a presença do padre que instaura o conflito. A Província se divide diante da tentativa de fundar ali uma redução. De um lado, alguns caciques, entre eles o principal, dispostos a colaborar com o padre; de outro, os feiticeiros, apoiados por outra parcela dos caciques, erguendo forte oposição às pretensões do padre. Nada sugere a existência de um conflito anterior, como quer Hélène Clastres, a opor caciques e pajés. Em segundo lugar, o apoio dos caciques ao estabelecimento das reduções em suas terras não era unânime. Como ocorreu com diversos missionários, nem todos os caciques queriam a sua presença. Por fim, vários caciques apoiaram as intenções de Guiravera, e dois deles acabaram enforcados pelos espanhóis.

---

<sup>712</sup> CLASTRES, Hélène. Op. cit. pp. 76-79.

A hipótese de Hélène sobre a concentração de poderes nas mãos dos pajés não deve, no entanto, ser descartada apressadamente. As inúmeras referências aos pajés/caciques, aos pajés que subordinavam os chefes, embora não encontremos nos documentos passagens que possam indicar uma “crise política”, precisam ser mais bem examinadas. Ñezú é um dos melhores exemplos dessa concentração de poderes.

## Ñezú, o cacique/hechicero do Yjuí.

*Eligió el Padre Roque para la nueva reducción al Padre Juan del Castillo, y así los dos partieron a tomar la posesión en nombre de Jesucristo, poniendo el título de su glorioso estandarte en las tierras de Ñezú (...) Venturoso día para tan ciegos países (...).*

**Relação do Padre Ferrufino ao Rei.**

É surpreendente que a *conjura*<sup>713</sup> lidera por Ñezú, que resultou na morte dramática de três missionários, e que por fim desencadeou uma espetacular perseguição pelas terras do Uruguai que se estendeu por quase dois meses, seja desconhecida dos pesquisadores que se ocuparam das lutas indígenas na América contra a conquista espanhola. A *conjura*, de proporções trágicas, foi bem mais impactante que os bastante citados movimentos de Oberá e Guiravera. A batalha mobilizou, de ambos os lados, cerca de dois mil índios, e quase duzentos foram mortos. Os responsáveis pelas mortes de Roque e Juan foram enforcados e os acontecimentos foram registrados em vários relatórios oficiais, enviados inclusive ao rei Filipe de Espanha. Salvo aquele seletivo grupo de pesquisadores, historiadores e etnólogos, dedicados ao estudo dos guarani e jesuítas no Paraguai nos séculos XVI e XVII e os levantes contra a presença espanhola, o que se vê é um total desconhecimento.<sup>714</sup> No livro da antropóloga mexicana Josefina Oliva de Coll, intitulado “A Resistência Indígena”, que aborda a luta dos índios contra os conquistadores do México à Patagônia, a região do Prata recebeu pouca atenção. A autora se limita a tratar de alguns episódios relativos aos primeiros anos da conquista espanhola, sobretudo nos tempos e Cabeza de Vaca. Num livro também sobre as “rebeliones indígenas”, o antropólogo espanhol Ángel Barral percorre os séculos XVI e XIX da América espanhola e praticamente ignora o Paraguai.<sup>715</sup> Em geral, as obras que abordam panoramicamente a resistência indígena na América esquecem o Paraguai.

---

<sup>713</sup> Juan Bautista Ferrufino usou o termo *conjura* para designar o levante de Ñezú.

<sup>714</sup> Entre os pouquíssimos pesquisadores que se ocuparam deste tema, destaque: Branislawa Susnik, Maria Cristina dos Santos, Bartomeu Melià e Dayse Ripodas Ardanaz e, recentemente, Guillermo Wilde.

<sup>715</sup> COLL, Josefina Oliva de. **A resistência indígena: do México à Patagônia, a história da luta dos índios contra os conquistadores.** São Paulo: LPM, 1986. BARRAL, Ángel. **Rebeliones indígenas en la América española.** Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

Ñezú é uma ruidosa ausência na literatura da denominada “resistência indígena”. E não é por carência documental, pois além das quatro cartas dos jesuítas escritas nos meses que se seguiram aos assassinatos, existem os depoimentos que constam nos processos instaurados em Buenos Aires, Corrientes e Candelária.<sup>716</sup> No entanto, a maior parte dos pesquisadores desconhece ou não teve acesso às fontes. Em geral, A Conquista Espiritual de Montoya, escrita onze anos após os acontecimentos, e as obras de Techo e Lozano, bem mais distantes, são as fontes citadas. Acrescenta-se a isso o fato de os três missionários mortos na sublevação terem sido beatificados e depois canonizados, o que amplifica a importância dos acontecimentos.

O caminho até aqui percorrido e os temas abordados permitem uma aproximação um pouco menos arriscada da figura escorregadia do chefe guarani. Tudo o que sabemos sobre esta personagem são alguns dados esparsos e lacunares extraídos dos referidos processos e do informes dos superiores da Companhia no Paraguai. Com base nestas informações podemos dizer, com alguma segurança, que Ñezú era um poderoso líder indígena que concentrava poderes políticos e religiosos, e que vivia na região denominada Pirapó, no Ijuí, na margem oriental do rio Uruguai.

Na documentação mencionada ele é referido ao mesmo tempo como cacique e feiticeiro. Montoya, por exemplo, o apresenta como *o maior dos caciques que aqueles países conheceram*. Mas também o descreve como mestre nos *embustes e magias*, e que *se fingia ser deus*. Techo também fala de Ñezú como cacique principal, que conseguiu impor sua chefia aos povos vizinhos graças a sua eloquência e *artes mágicas*. Diego de Boroa se refere a ele como *un cacique hechicero y falso dios*. Padre Romero, que provavelmente teve um contato mais próximo, embora não existam evidências de que o tenha conhecido, o apresenta como *un ministro de Satanás cacique del Iiuí llamado Ñezú grandísimo hechicero*,

Essa concentração de poderes nas mãos de um homem não era estranha aos guarani. Havia uma categoria de grandes chefes como Taubici, Guiravera e Artiguaye que podemos

---

<sup>716</sup> As cartas/relatórios, mencionadas anteriormente, são as dos padres Boroa, Romero, Vázquez Trujillo e Ferrufino. Os processos em prol da beatificação foram instaurados no começo de 1629 em Buenos Aires (1629), Corrientes (1630) e na redução de Candelaria del Caazapaminí (1631). Foram ouvidos autoridades religiosas, militares, conhecidos do padre Roque e alguns índios reduzidos em Candelária e Piratiní, que presenciaram os acontecimentos. As cartas e os processos estão publicados quase na íntegra na obra de José María Blanco.

considerar como “jefes-chamanes”, como o fez Necker. Eram poderosos pajés que, demonstrando poderes mágicos e religiosos extraordinários, se impuseram a frente do grupo suplantando os chefes hereditários.<sup>717</sup> Esse parece ter sido o caso de Guiravera, que *se consideraba supremo jefe del Guairá y el primero de los sacerdotes*.<sup>718</sup> Depois de levantar inúmeras barreiras à fixação dos padres no Guairá, Guiravera decidiu ir visitá-los. A descrição que Montoya fez de sua chegada ao *pueblo* é reveladora do prestígio que o cercava. O *gran mago* (...) *vino acompañado de 300 indios armados de arcos y saetas, delante de él iba un cacique muy principal que llevaba una espada desnuda y levantada en la mano, trás él una tropa de mancebas suyas muy bien aderezadas llevaban en sus manos algunos instrumentos de vasos y otras cosas de uso* (...). Os servidores que o acompanhavam estendiam muitos panos no chão para que não tocasse os pés no chão. Alguns tiravam as roupas do corpo para colocá-las cuidadosamente aos pés do feiticeiro. Guiravera foi ao encontro dos padres cercado de toda a pompa que cabia a um grande chefe. Apresentou-se muito bem vestido e acompanhado: um cacique que lhe fazia as honras e um séquito de concubinas.<sup>719</sup> Nas proximidades da redução de Jesus Maria vivia outro chefe poderoso chamado Yeguacaporu, que participou da terrível morte do padre Cristóval de Mendoza, que também reunia as duas funções. Segundo Montoya, Yeguacaporu era *un famoso cacique, grande hechicero y mago, se publicaba dios de toda aquella tierra con que se hacia adorar de aquella gente simple* (...).<sup>720</sup>

Pela extensão do poder que os padres lhes atribuíam e a influência que exercia sobre um grande número de povos, Ñezú pode ser inserido nessa categoria dos grandes chefes. Techo dá a entender que, com invulgar eloquência e “artes mágicas”, havia estendido seu domínio aos povos vizinhos e seus caciques, tornando-se o principal entre os principais. Os depoimentos dos índios em Candelária e as cartas/relatórios dos jesuítas dão razão a Techo. As mortes dos missionários foram comandadas por caciques subordinados a Ñezú. A morte dos padres Roque e Alonso foram chefiadas pelo cacique Caarupé, e a morte de Juan del Castillo pelos caciques Quaraíbi e Araguirá. A teia de relações que ligava Ñezú e os demais

---

<sup>717</sup> NECKER, Louis. Op. cit. p. 30.

<sup>718</sup> TECHO, Nicolás del. Op. cit. Tomo Tercero, Libro Octavo, Cap. XXXVIII.

<sup>719</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. pp. 140-141.

<sup>720</sup> Idem. p. 263.

caciques deixa entrever uma hierarquia e graus distintos de poder e subordinação entre os chefes. Ñezú era o principal entre os principais.

No que diz respeito às *artes mágicas* e ao prestígio podemos situar Ñezú naquela categoria especial de *hechiceros* descrita por Lozano:

La tercera clase de magia gozaba de un prestigio superior a las otras, pues se trataba de un arte especial poco conocido. Los que la practicaban eran los más audaces y astutos y llegaban a convencer al pueblo de que eran hijos de la Virtud soberana, sin padre terrenal (...). Eran considerados como santos, se los obedecía y veneraba como dioses. Hubo entre ellos quienes, gracias a sua magia, realizaron cosas tan extraordinarias que asombraron a toda la región, haciéndose respetar como seres omnipotentes. Desecadenaban la ferocidad de las bestias salvajes contra aquellos de quienes no estaban satisfechos: levantando vientos y tempestades sobre los rios, les impedían caza e y pescar como castigo a su falta de respeto.<sup>721</sup>

Lozano segue descrevendo as façanhas destes “homens-deuses”<sup>722</sup>, temidos e respeitados pelos poderes extraordinários que mobilizavam. Os pajés que conseguiam persuadir os índios de que sua filiação era divina eram os mais reverenciados e obedecidos. Ñezú, pelo que nos dizem os testemunhos, despertava este “temor reverente” entre os povos que viviam a sombra do seu poder. Santiago Guarecupí, cacique “cristão” da redução de Concepción, informou que o hechicero Ñezú (...) era *tenido por dios y lo temían mucho los demás indios caciques e hechiceros* da região. Guarecupí foi o cacique que prestou apoio militar ao capitão Manuel Cabral na captura dos *matadores* dos missionários. O cacique estava presente quando os índios cativos foram interrogados em Candelária um mês após as mortes. Disse ter ouvido dos *principales matadores del Padre Roque González* tudo o que declarou no interrogatório. Ñezú, de acordo com Guarecupí, reuniu os índios em *Iyú* e expôs seu plano para *matar a todos los Padres. Y mando que todos se apercibiesen para poner en ejecución lo que él mandaba* (...). E garantiu aos índios que não temessem, *que él, como dios que era, les favoreceria, y pondría tinieblas muy oscuras a los que quisiesen defender a los Padres, y les enviaria tigres que los comiesen*. Em seguida Ñezú advertiu a todos com terríveis ameaças cataclísmicas:

Y que si ellos no harían aquello que les mandaba, loa haría comer a tigres, y enviaría un dilúvio de águas que los anegase, y cruaria cerros

<sup>721</sup> LOZANO, Pedro. Op. cit. 1873. Tomo III, pp. 330-363.

<sup>722</sup> Expressão bastante apropriada criada por Métraux para identificar os poderosos “xamãs” da América do Sul. Ver MÉTRAUX, Alfred. Op. cit. 1973, p. 20.

sobre sus pueblos y se subiria al cielo, y volveria la tierra lo de abajo arriba. Con que todos los índios creyeron y temieron, como le temían siempre.<sup>723</sup>

Somente os grandes *hechiceros* manipulavam poderes sobrenaturais dessas proporções, recorrendo às narrativas da tradição mítico-religiosa como os tigres devoradores e as trevas que engolem o dia. Nimuendajú encontrou estes temas míticos relativamente preservados entre os Apapocúva que, “à semelhança de seus parentes mais próximos, os antigos Tupi, conhecem o tema da conflagração universal, em conexão com o dilúvio”. Eram os pajés Apapocúva, guardiões das “tradições esparsas” dos mitos dos “cataclimas originários”, que nunciavam proféticamente as catástrofes. Para os guarani do Paraguai temos um breve comentário de Montoya sobre estas crenças: *Tenian por muy cierta doctrina que en el cielo hay un tigre ó pero muy grande, el cual en ciertos acontecimientos de enojo se comia la luna y el sol, que son los que llamamos eclipses, y cuando sucedian, mostraban sentimiento y admiración.*<sup>724</sup> Ñezú, com a autoridade que sua função lhe conferia, ameaçava a quem o desobedecesse com a fúria dos tigres e anunciava profeticamente terríveis catástrofes.

---

<sup>723</sup> Depoimento do cacique Santiago Guarecupí no processo de Corrientes. In: BLANCO. José Maria. Op. cit. p. 437.

<sup>724</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. p. 50. Neste caso, a correspondência entre os dados etnográficos de Montoya e Nimuendajú, cruzados com os usos que Ñezú fazia deste repertório mágico-religioso, diminuem consideravelmente os riscos da “projeção etnográfica”.



## A rebelião de Ñezú: em defesa de *su antiguo modo de vida*.

*y se armo todo el infierno contra mí*

**Roque Gonzáles, anua de 1627-28.**

*He aquí la Samaria de nuestros tiempos.*

**Acosta.**

Ñezú conquistou os seus domínios nas terras banhadas pelo rio Yjuí, região conhecida como Pirapó, e reinava sobre os povos e caciques que ali viviam.<sup>725</sup> Vázquez Trujillo informou ao padre Geral da Companhia do perigo que os índios do Yjuí representavam para a evangelização. Ali estavam reunidos sob o comando do *grande hechicero* índios da própria região com outros que haviam fugido da redução de San Francisco Javier. Segundo o provincial, Ñezú *con sus amenazas y grande elocuencia que tenia había atraído así toda aquella gente, y como todos le iban dando tanto crédito se temió el grande mal que por allí podia venir a nuestras reducciones(...)*.<sup>726</sup> Os receios não eram injustificados. Nas primeiras fundações do Uruguai *las indiadas del Tape* destruíam a igreja e a cruz da redução de Candelária e *dispersaron a los indios congregados en aquel lugar por las diligencias del Padre Roque González*.<sup>727</sup>

Os primeiros contatos de Roque González com Ñezú aconteceram provavelmente entre 1626, com a fundação de San Nicolau, e o começo de 1628, quando foi fundada a redução de Nuestra Señora de Candelária. Curiosamente não há nenhuma menção a Ñezú na anua de 1626-1627. Seu nome só aparece nas correspondências posteriores as mortes dos padres. No entanto, fica bastante claro nessas correspondências que Roque González já vinha de algumas tratativas com o chefe Guarani. Em San Nicolau, em fins de 1627, obteve informações de um cacique local sobre um lugar chamado *Caaçapá-miní*, muito apropriado

---

<sup>725</sup> O domínio de Ñezú na região do Pirapó, e a projeção do seu poder sobre outros caciques, é o mais próximo que podemos chegar da idéia de um cacicado entre os guarani.

<sup>726</sup> Carta del Padre Vazquez Trujillo ao Padre General Mucio Vitelleschi. Buenos Aires y diciembre 21 de 1629. In: BLANCO. José Maria. Op. cit. p. 485.

<sup>727</sup> Idem.

para fundar uma redução e com população numerosa e disposta a receber a evangelização. Padre Roque e padre Romero fundaram ali a redução de Candelária, batizando 176 índios. Padre Romero ficou em Candelária enquanto Roque seguiu explorando a região, entrando primeiro em Caaró, a pedido dos caciques, e preparando terreno para os novos missionários que estavam para chegar.<sup>728</sup> Depois de lançar as bases de uma futura redução em Caaró, foi percorrer os extensos bosques do Ijuí. Segundo Vázquez Trujillo, Roque enviou várias embaixadas para convencer o feiticeiro a receber *el santo Evangelio*. A fama de Ñezú, e a presença de índios fugitivos de San Javier, preocupavam os padres, que temiam pelas reduções recém fundadas.<sup>729</sup> Não contente com o andamento das negociações Roque decidiu ir pessoalmente ao Ijuí. Era importante ganhar a confiança e o apoio do grande e temido chefe.

Os primeiros contatos dos missionários com Ñezú foram promissores. Mas até onde ia o entusiasmo do chefe? Ñezú se mostrou amistoso no começo. Aprovou com gosto a entrada dos padres e o estabelecimento de uma redução sobre o Ijuí. Foi, a convite de Roque González, à redução de San Nicolau, onde foi muito bem recebido. Na volta ao Pirapó, dando mostras de que admitia ali uma redução, ordenou que erguessem uma igreja para abrigar os missionários e incentivou os caciques locais que os recebessem em suas terras. Em 14 de agosto de 1628 Roque González e Juan del Castillo chegaram ao Ijuí para fundar a redução. Como era dia da assunção de Nossa Senhora, foi batizada de Assunção do Ijuí. Roque deixou a redução aos cuidados do padre Juan e partiu para Caaró. Três meses depois os emissários de Ñezú atacaram as duas reduções e mataram os padres. O que teria provocado esta mudança abrupta de atitude?

Sem pretender transformar Ñezú num defensor da cultura guarani, ou da identidade cultural guarani, e descartando a hipótese do messianismo, as razões que, segundo os próprios indígenas, teriam levado a morte de Roque dizem respeito à preservação de alguns aspectos centrais da cultura guarani: a poligamia, os cantos, o culto aos antepassados e todo um conjunto de práticas e valores condenados pelos missionários. Dizer que a rebelião de

---

<sup>728</sup> Ver TESCHAUER, Carlos. **Vida e obra do Padre Roque González de Santa Cruz S.J: primeiro apóstolo do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Topographia do Centro, 1928, p 73.

<sup>729</sup> Carta de Vázquez Trujillo. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 485.

Ñezú foi em defesa do *ser antiguo*<sup>730</sup> não é idealizá-lo nem torná-lo um mártir da cultura guarani, mas situá-lo historicamente no interior de um conflito de poder provocado pelas profundas transformações em curso no “modo de ser” guarani. Os companheiros do padre Roque que relataram o *martírio* aos seus superiores apontaram as motivações que desencadearam a rebelião de Ñezú. Nos quatro relatórios são apresentadas as mesmas razões: o feiticeiro odiava os padres e queriam eliminá-los. Mas esta visão não é genuinamente dos padres, mas dos próprios indígenas. Um mês depois das mortes, 53 índios, entre eles alguns dos *matadores* de Roque, foram interrogados pelo capitão luso Manuel Cabral, na presença de dez espanhóis e cinco padres.<sup>731</sup> As confissões e declarações não foram registradas, mas os padres Boroa, Romero, Vázquez Trujillo e Ferrufino fazem referência a elas. Posteriormente, quando foi instaurado o processo ordinário em prol da canonização dos *mártires*, seis índios reduzidos que presenciaram os acontecimentos foram chamados a depor na redução de Candelária, e um cacique para depor em Corrientes.<sup>732</sup> Nesses depoimentos, devidamente registrados, os índios foram interrogados sobre a *causa porque los indios mataron al dicho Padre* (Juan del Castillo). O índio Ambrosio Guarepú, da redução de Candelária, *respondió que*:

no se halló presente donde trataron de matarle, mas que al tiempo de prender al dicho Padre oyó decir al dicho hechicero Quaraibí, alentando la gente: matemos noramala este hechicero de burla o fantasma: echémosle de nosotros: tengamos solamente el ser de nuestro Padre y de nuestros hijos a Ñezú: tengamos el ser de nuestros abuelos: óiganse no más em nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras (...).<sup>733</sup>

Pablo Arayu, também de candelária, disse que Ñezú enviou os índios Guarerá e Mbarú a Caaró para mandar o cacique Carupé matar Roque González e Alonso Rodrigues, *para que nos estemos en nuestro ser y cantos antiguos* (...). Ao retornar de Caaró trazendo notícia da morte dos padres, Guarerá teria dito à Ñezú:

---

<sup>730</sup> De acordo com o padre Ferrufino é assim que os guarani chamavam o seu antigo modo de vida. Ver *Relación del Padre Ferrufino al Rey*. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 525.

<sup>731</sup> Carta del Padre Vázquez Trujillo. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 495.

<sup>732</sup> Em março de 1629 foram instaurados três processos, em Buenos Aires, Corrientes e Candelária. Neste último, presidido pelo padre Romero, seis índios reduzidos em Candelária e Piratini foram chamados para prestar esclarecimentos sobre as mortes dos missionários, especialmente do padre Juan del Castillo, morto em Candelária. Mais para frente examino estes processos com mais atenção.

<sup>733</sup> Depoimento de Ambrosio Guarepú no processo de Candelária. In: BLANCO, José María. Op. cit. pp. 444-446.

Maten los indios a este hechicero, apártenlo de ti: porque si el está entre nosotros, no tendrás más tu mujeres: y aunque no quieres, há de bautizar tus hijos: y que respondió el dicho Ñezú: Así es: y mando al dicho Quaraibe que fuesen a matar presto al dicho Padre, para que con eso sacase sus hijos y mancebas del monte donde los tenía escondidos de Padre dicho y los trajese a sua casa (...).<sup>734</sup>

No depoimento do cacique Guirayú, Quaraibi também aparece como figura central na morte de Juan del Castillo. A frente de um grupo de índios, o sogro de Ñezú dizia: *matad esta fantasma. Oiganse no más em nuestra tierra el sonido de nuestros calabazoz. Estos Padres son causa de que escondamos nuestros calabazoz e tacuaras.* Da redução de Piratini veio o testemunho de Felipe Yeguacabai, que foi levado preso a *casa del dicho Ñezú*. Disse ter visto *muchas mujeres con sus hijos, que habían estado escondidas hasta entonces en el monte, porque el dicho Padre Juan del Castillo no las viese ni bautizase a sus hijos.*<sup>735</sup>

As informações extraídas dos índios nos interrogatórios abasteceram os relatórios dos jesuítas que exerciam funções destacadas na Companhia no Paraguai. Nestas cartas/relatórios as narrativas orais indígenas, mediadas pelas perguntas dos padres Romero e Clavijo, sobre as *causas* que levaram o cacique/feiticeiro a matar os padres, são organizadas num texto escrito de caráter oficial. As informações recolhidas dos indígenas são absorvidas pelos padres e devolvidas num outro registro, como parte de uma narrativa maior na qual Ñezú representava a encarnação do mal. Por esta razão, os depoimentos indígenas são as fontes mais próximas para entendermos as razões de Ñezú. Embora controladas pelos padres e condicionadas às perguntas do processo, estas são as únicas falas indígenas sobre estes acontecimentos. A historiografia em geral, jesuítica ou não, não faz menção a estes depoimentos. As raras vezes que são mencionados, como nos casos dos historiadores Blanco e Teschauer, são para confirmar o ponto de vista jesuítico. É certo que as informações não variam muito dos depoimentos para as cartas, mas os padres elaboraram seus relatos, em grande medida, com base nas falas indígenas. E existe uma diferença de fundo, que deve ser observada. Nos depoimentos indígenas não existem juízos de valor sobre Ñezú. Os índios se limitaram a responder o que lhes foi perguntado. Nas cartas, estas mesmas falas são cercadas de adjetivos e envolvidas por uma retórica jesuítica

---

<sup>734</sup> Depoimento de Pablo Arayu no processo de Candelária. Idem. pp. 448-450.

<sup>735</sup> Depoimento de Felipe Yeguacabai no processo de Candelária. Idem. pp. 452-454.

demonológica. Vejamos o exemplo dos ornamentos dos padres e dos símbolos sagrados. Guarepú, índio reduzido de Candelária, deu o seguinte depoimento:

Mas que juntamente vió que entrando los indios en la casa e iglesia del dicho Padre, y sacando sus cosas hicieron padazos las que en el altar estaban; y las demás cosas y ornamentos sagrados las llevaron al capitán Ñezú; y que despúes vió vestido al dicho Ñezú de los ornamentos que el dicho Padre solía usar cuando decía Misa.<sup>736</sup>

Guarepú foi testemunho ocular de acontecimentos que os padres, evidentemente, não viram. Mas todos os quatro relatórios fazem menção a estes acontecimentos. Os índios são, portanto, as fontes dos padres. Nas mãos dos padres as informações adquirem significados bem diferentes. Vázquez Trujillo maneja estas informações de modo a demonstrar o ódio que os *parricidas* nutriam pela fé cristã:

Luego volvieron los parricidas al santo Padre Roque y con rabia infernal (...) adonde dando saco en el ornamento u pobreza de los Padres habiéndolas repartido entre si (...) a uma devotísima imagen de Nuestra Señora hermisísima (...) la rasgaron con sacrílega impiedad, el ara la quebraron, el cáliz abollaron e hicieron pedazos, que horadados colgaban al cuello por despojos. El misal y breviário deshicieron, todos los sagrados ornamentos repartieron entre si, y com la misma rabia deshicieron todos los demás libros (...) que dos santos crucifijos compañeros e los santos los maltrataron y hicieron injurias tales, cuales su odio infernal les enseñó.<sup>737</sup>

Não fosse o nome do padre Roque, o texto bem que poderia ser confundido com as denúncias contra os ataques protestantes às imagens e símbolos sagrados do catolicismo na Europa das guerras religiosas da época das reformas.

Manuel Cabral, que chefiou a caçada aos índios rebelados, e teve a oportunidade de interrogar os índios cristãos e os “infieis”, *matadores* dos missionários, observou que todos diziam as mesmas coisas sobre os motivos das mortes:

(...) y con doscientos indios que sacó de la reducción de la Limpia Concepción del Itatín, se fué a la dicha provincia, adonde halló que los indios cristianos de ella tenían presos algunos indios de los matadores de los dichos santos Padres: entre los cuales se averiguo lo mismo que comunmente todos los indios cristianos decían: y fué que un indio hechicero Ñezú, que se hacía dios entre ellos, viendo que lo que los Padres predicaban era tan contrario de sus malas costumbres, y evitaban el tener muchas mujeres, y los demás pecados, y

<sup>736</sup> Depoimento de Ambrosio Guarepú no processo de Candelária. Idem. pp. 444-446

<sup>737</sup> Carta de Vázquez Trujillo ao padre Geral Mucio Vitelleschi. In: BLANCO, José María. Op. cit. pp. 488-489.

pareciéndolo que con aquello perdería el ser adorado de los indios, como hasta allí, hijo convocación de los índios infieles y caciques; a los cuales les dijo convenia matar a todos los Padres Religiosos de la Compañia que estaban em aquella provincia, porque predicaban cosas contra lo que él ensinaba y era su ser antiguo y de sus antepasados (...).<sup>738</sup>

Manuel Cabral é uma testemunha importante. Seu depoimento é sereno e não-laudatório. Está livre dos juízos jesuíticos e mais próximo dos acontecimentos, pois ele esteve na arena de lutas, manteve contato com os *matadores* e ao responder as perguntas dos padres ateve-se ao que ouviu dos próprios índios. Cabral interrogou o cacique Caarupé e ouviu a confissão de Maraguá, que disse ter arrancado o coração do peito de Roque. O que o capitão declarou em Corrientes em nada difere do que os índios declararam em Candelária. O que disse ter ouvido dos índios cristãos e “infieis”, um mês após a morte dos padres, também foi confirmado em Candelária.

Os depoimentos indígenas ao serem absorvidos nos textos oficiais jesuíticos foram, em certo sentido, neutralizados. A tradução e as perguntas já haviam se encarregado de direcionar as respostas para aquilo que os jesuítas já sabiam. O processo não foi instaurado para averiguar as mortes, mas para confirmar a “profissão de fé” do santo e o odium fidei do diabólico adversário.<sup>739</sup> O que temos então são algumas falas indígenas perdidas num vasto processo em prol da santificação de Roque González e seus companheiros. Voltamos ao tema das vozes do outro nas narrativas jesuíticas. Embora traduzidas e direcionadas para os propósitos da canonização, as vozes indígenas estão ali. E elas nos dizem sem floreios quais foram as motivações de Ñezú.

Ñezú vivia em Assunção do Ijuí, que estava sob direção espiritual de Juan del Castillo. Os depoimentos dos índios indicam uma tensão crescente entre a autoridade do missionário e a do cacique/feiticeiro. A permanência dos padres nas suas terras, além de colocar progressivamente em cheque a sua autoridade, começava a exigir o abandono do antigo modo de vida e de alguns privilégios da condição de chefe. Juan del Castillo, que já havia batizado uma das filhas do feiticeiro, pressionava para que trouxesse os outros filhos e abandonasse as *mancebas*. Ñezú fingia estar de acordo com o padre, mas escondia as

---

<sup>738</sup> Testemunho de Manuel Cabral no processo de Corrientes. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 384.

<sup>739</sup> Numa causa de santificação é exigido que se prove que houve uma “profissão de fé” e que o algoz agiu movido por “ódio à fé”. WOODWARD, Kenneth. **Fábrica de Santos**. São Paulo: Editora Siciliano, 1990, p. 125.

mulheres e filhos nos *montes*.<sup>740</sup> A poligamia, como vimos, era fundamental para a construção e o exercício do poder indígenas. Diversos levantes foram motivados pelas exigências dos padres para que caciques e pajés abandonassem suas *mancebas* e mantivessem uma única esposa. Próximo da redução de São Francisco, um *ministro* do *demonio* predicava para um grupo de índios que permaneciam no *vicioso modo de vivir antiguo*. Dizia-lhes o *mago*: *Vivamos el modo de nuestros pasados; qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia? (...) el mejor remedio que hallo á esete mal es, que quitemos la vida á este Padre*. Nas serras que se elevavam nas proximidades da redução de São Carlos vivia um *grande mago, que con obstinación cerraba los pasos y las orejas á la voz del Evangelio*. O feiticeiro foi concertado pelo padre Palermo e passou a viver cristamente na redução. No entanto, *veíase receloso de que una piara de nujeres de que libre gozaba en sus montañas las habia de dejar á su despecho*. Numa noite, protegido pela escuridão, *á fuer de un caballo yeguerizo huyó, llevando consigo por los bosques la piara de yeguas, que el conservalas era su desvelo*.<sup>741</sup> O famoso Artiguaye, que vivia com um grande número de concubinas, além de sua falsa e nobre esposa, pregava contra os missionários acusando-os de pretender *destruir las tradiciones dos antepasados, que viviam con libertad, teniendo á su favor las mujeres que querian*. O chefe rebelou-se contra o que chamou de *pesada carga*, isto é, *atarnos con una mujer*.<sup>742</sup> Foi provavelmente pelo combate à poligamia e a vida casta que levavam que os padres receberam o apelido de *abuelas* dos índios. O apelido, pelo que parece, era algum tipo de deboche usado pelos índios *infieis* para, segundo os padres Romero e Ferrufino, menosprezar os missionários.<sup>743</sup>

Parece que os chefes entendiam que o fim da poligamia representava um golpe decisivo no seu poder e no antigo modo de vida. E tudo indica que Ñezú, da mesma forma, via o abandono da poligamia como o enfraquecimento do seu poder. Ceder as pressões do padre para batizar os filhos e abandonar as mulheres era abrir mão do poder e prestígio que

---

<sup>740</sup> Vázquez Trujillo informou que Ñezú possuía mais de *mancebas*. Ver Carta de Vázquez Trujillo à Mucio Vitelleschi. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 492.

<sup>741</sup> Ver MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. Capítulos LIII e LX.

<sup>742</sup> Idem. p. 58.

<sup>743</sup> Quando os matadores do padre Roque se dirigiram à Candelária para matar padre Romero, disseram aos índios cristãos que *no venían por ellos, sino por su abuela (que así me llamaban por menosprezo, acrescentou padre Romero)*. Ferrufino acrescenta que o termo pejorativo, além do menosprezo, tinha a ver com a pureza da vida que levavam. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 473 e 504.

desfrutava até então. Diante da insistência do padre, e das pressões de cacique aliados, para que deixasse suas *mancebas*, como sugere o depoimento de Pablo Arayu, o *hechicero* passou rapidamente da cooperação à conspiração. Decidiu livrar-se dos missionários, começando por Roque González, reconhecidamente o mais habilidoso e famoso dos *hechiceros* cristãos. Estas denominações de *hechicero*, *fantasma*, *hechicero de burla*, que aparecem nos depoimentos indígenas para designar os missionários, parecem corroborar a hipótese de Métraux, e posteriormente desenvolvidas por Maxime Haubert, Necker e Meliá, que sugeria que os indígenas viam os missionários como poderosos feiticeiros.<sup>744</sup> É bem possível que os guarani tenham aproximado algumas características dos missionários com as dos seus pajés. O fascínio e a admiração que Roque e seus companheiros pareciam exercer entre os indígenas, e sobre o próprio Ñezú, parecem inegáveis. Percorriam as aldeias, batizavam, curavam algumas doenças, falavam eloquentemente sobre o deus criador de todas as coisas e desafiavam destemidamente os poderosos pajés.

Nos depoimentos em Candelária, citados anteriormente, Guarepú e Arayu relataram que Ñezú se referia ao padre Roque como *hechicero de burla* e *fantasma*. E duas ou três passagens nas narrativas jesuíticas sugerem que os índios consideravam os padres como feiticeiros. Techo, ao comentar a conversão de Guiraverá, disse que o feiticeiro acreditava que o padre Montoya era a encarnação de um grande e famoso pajé chamado Cuará:

Daba Guiraverá sus oráculos examinando los cadáveres de los magos; y cuéntase que afirmaba haber pasado el alma de Cuará, que era tenido por Dios, al cuerpo del P. Ruiz, y también la divinidad, en lo que mostraba dar asenso á la doctrina de la metempsícosis, ideada en la antigüedad por Pitágoras. Divulgóse tal fábula en bastantes partes, y todos consideraban al P. Ruiz como un sér superior. Esta invención del infierno fué de gran provecho para el cristianismo, pues muchos indios se convirtieron de modo que el diablo fué envuelto en sus propias redes. Ardía Guiraverá en deseos de ver al P. Ruiz; envióle

---

<sup>744</sup> Ver MÉTRAUX, Alfred. Op. cit. 1973; HAUBERT, Máxime. Op. cit. 1990, Capítulo V; NECKER, Louis. Op. cit. 1990, pp. 50-51; MELIÁ, Bartomeu. Op. cit. 1988, p. 151. Necker, por exemplo, cita o caso do padre Bolaños, a quem se atribuíam poderes sobrenaturais sobre a natureza, os elementos e os homens. De acordo com um relato, o franciscano teria abaixado as águas do lago Ypacaraí, que ameaçava inundar a região e o pueblo de Arecayá, simplesmente introduzindo nas águas as suas sandálias. Em outra ocasião Bolaños enfrentou um tigre feroz, possído pelo demônio, que roubou seu breviário. O padre seguiu sozinho o tigre até as montanhas e recuperou o livro. Outro tigre que atacou um acampamento para saciar a fome, foi amarrado e castigado pelo padre por seu atrevimento. Bolaños, segundo essas narrativas, dominava a água, o fogo e os animais selvagens, poderes que, segundo Necker, se assemelhavam aos dos “chamanes”. Op. cit. pp. 51-52. Os relatos sobre o poder de Bolaños sobre os tigres são particularmente interessantes. Diversos pajés, e Ñezú principalmente, diziam ter poder sobre esses animais e o usavam para ameaçar os índios. Esses relatos reforçam a tese de que os missionários eram identificados com os grandes pajés.



uno y otro mensaje á tal efecto, y no consiguiéndolo, se puso en camino acompañado de doscientos indios.<sup>745</sup>

Outro ponto de aproximação entre os pajés e os missionários é o culto dos ossos dos pajés e o culto às relíquias dos jesuítas. Os ossos dos pajés mortos, segundo Montoya, eram cultuados em lugares de difícil acesso e cuidadosamente adornados, como santuários, para receber os visitantes. O próprio Montoya percebeu a semelhança entre os cultos ao afirmar que o diado imitava o culto às relíquias fazendo os índios adorarem os ossos secos dos feiticeiros.<sup>746</sup> Padre Oñate narra na anua de 1615 um episódio que sugere uma identificação entre o missionário e os grandes pajés. Os índios da redução de San Ignacio, em meio a uma guerra contra os “encomenderos”, abandonaram a redução, deixando desamparadas suas próprias terras, e fugiram para os *montes*. Alguns índios recolheram e levaram junto os ossos do padre Baltasar Seña, que morreu na redução. *Tenian tanta estimacion de este buen padre*, escreveu o provincial, *que les parecia llevaban un grande thesoro en llevar sus huesos*.<sup>747</sup>

---

<sup>745</sup> TECHO, Nicolas del. Op. cit. Libro Octavo. Capitulo XXXVIII.

<sup>746</sup> Ver MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. Capítulo XXVIII. Este capítulo sobre o culto aos ossos dos pajés apresenta uma síntese perfeita da demonologia jesuítica aplicada aos guarani, que não eram idólatras. Montoya abre o capítulo apresentando a tese da vassalagem dos pajés e da inversão satânica dos ritos cristãos. *En todas partes procura el demonio remedar el culto divino con ficciones y embustes, y aunque la nacion guarani há sido limpia de ídolos y adoraciones, merced del cielo que libres de mentiras están dispuestas para recibir la verdad como la larga experiencia nos lo há enseñado, con todo esto halló el demonio embustes con qué entronizar á sus ministros, los magos y hechiceros para que Sean peste y ruina de las almas*. O caso aconteceu numa redução onde os padres estavam encontrando muitas dificuldades para pregar o evangelho nos domingos. Os índios, mesmo sendo chamados com o sino, simplesmente desapareciam. Procurando as causas do mistério, os padres descobriram que todos iam em peregrinação até um serro nas cercanias onde haviam três corpos que falavam aos índios e os instruíam a não ouvir as pregações dos padres. Os padres Francisco Diaz e José Domenech decidiram ir até o dito serro. Depois de subir ao cume do morro, descobriron un tempo adonde eran honrados aquellos secos huesos. Viram a volta muitas ermidas, nas quais ficavam aquels que subiam o morro em *romería, como en novenas, que tudo lo queire remedar el demonio*. O lugar estava vazio, mas tudo muito bem adornado e o corpo suspenso numa rede revestida com panos preciosos de plumas pintadas. Havia utensílios usados para perfumar o *templo*, onde só o sacerdote ousava entrar. Os índios ficavam do lado de fora, sentados em bancos para ouvir *las respuestas que el demonio daba*. Os padres recolheram os ossos, as plumas os ornamentos, e partiram. Tudo foi levado para a redução para um grande ritual de demonstração pública. A vista de todos, e do temor de muitos que acreditavam que os ossos eram a garantia de boas sementeiras e anos férteis, os ossos foram queimados. A caça aos *ídolos* indígenas e a iconoclastia jesuítica, neste episódio, lembra uma outra, na Europa, dirigida, porém, contra os restos mortais dos *santos* católicos.

<sup>747</sup> Carta anua de 1615, escrita pelo padre Oñate. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Op. cit. 1929, p. 21.

\* \* \* \* \*

Da colaboração e aceitação dos padres, Ñezú passou a rebelião. Tramou com os caciques subordinados, e igualmente descontentes, um plano para extirpar o cristianismo de suas terras. Seus emissários foram enviados à Caaró com uma missão: matar Roque e Alonso Rodriguez. Quando os emissários partiram para executar o plano, Ñezú recolheu-se ao *monte* com mulheres e filhos para aguardar as notícias. O chefe se refugiava na *selva inculta*<sup>748</sup> e de lá orquestrava o ataque aos padres. A confirmação das mortes foi recebida como uma vitória triunfal sobre os missionários, e a cena que se seguiu foi de apoteose. Para celebrar a vitória, Ñezú saiu do *monte* onde estava *escondido* vestindo uma *capa hemosíssima de plumas* que o cobria dos ombros até as pernas e trazia sobre a cabeça um tocado de plumas de várias e vistosas cores. Foi avisado por uma de suas *mancebas*, que também vinha revestida *del mismo espíritu de satanáas*, com um adorno de plumas.<sup>749</sup>

As mortes dos missionários nas mãos dos índios foram todas terrivelmente violentas e ritualizadas. As narrativas jesuíticas nos informam que depois de mortos, os padres Roque e Alonso foram despidos de suas vestes e esquartejados, arrastados, jogados dentro da igreja e queimados. Dois dias depois, quando Ñezú soube da morte de Roque e Alonso, enviou seu sogro Quaraíbe com missão de matar Juan de Castillos. O padre foi pego de surpresa, amarrado e arrastado por *tres cuartos de légua* a pauladas e pedradas por caminhos pedregosos, tortuosos, atravessados por arroios, por onde *iba dejando pegados los pedazoa de su carne*. Um índio chamado Guirapó ia espetando os olhos do padre com a ponta de uma flecha. O terrível suplício terminou com um golpe fulminante de *itaizá* na cabeça. O corpo do padre, moído a pauladas e pedradas, foi atado em um pau à maneira de uma cruz e incendiado.<sup>750</sup> A destruição completa dos corpos, e o coração arrancado do peito e queimado, deixam a impressão de que não bastava matá-los. A cena se repetiu com outros missionários, e salta aos olhos que em nenhum dos *martírios* ocorridos no Paraguai os

---

<sup>748</sup> Expressão utilizada pelo padre Montoya. Op. cit. p. 213.

<sup>749</sup> Ver as cartas dos padres Boroa e Vázquez Trujillo. In: BLANCO, José María. Op. cit. Vázquez Trujillo ficou com a capa de plumas de Ñezú em seu poder para enviar a Roma junto com as machadinhas usadas para matar os missionários.

<sup>750</sup> Ver Depoimento de Ambrosio Guarepú, em Candelária; Carta del Padre Boroa al Padre Julián Lópe; Carta de Padre Vázquez Trujillo a Mucio Vitelleschi. In BLANCO, José María. Op. cit. p. 445, p. 465 e p. 498.

jesuítas foram devorados, como ocorria com os inimigos dos guarani depois de capturados. Alguns padres foram seriamente ameaçados de serem devorados, mas isso nunca aconteceu. Vários índios que os acompanhavam, como aquele neófito que Montoya levou ao Guairá, foram comidos pelos índios *infieis*. Claramente os feiticeiros preferiam destruir totalmente os corpos a comê-los.

Carlos Fausto levantou a hipótese de que a danificação e inceneração dos corpos era uma forma de evitar uma “vingança xamânica” e negar aos padres a tão propalada imortalidade. Baseado nas descrições de Montoya, Fausto sugere que a imortalidade era um dos pontos em disputa. A beira da morte, os missionários afrontavam aos seus matadores dizendo-lhes que podiam matar o corpo, mas não a alma. Quando os índios voltaram para ver o corpo do padre Roque, segundo confissão dos próprios matadores, o coração teria dito: *aunque me matais no muero, que mi alma va al cielo, y yo me apartaré de vosotros y volveré, mas no tardará el castigo*.<sup>751</sup> Diante disso, os matadores arrancaram o coração do peito, trespassaram com uma flecha e o queimaram. O mesmo aconteceu com o padre Cristóval de Mendoza, que deixado para morrer, recobrou as forças e falou ternamente aos índios: *mi cuerpo solo morirá aquí y mi alma irá al cielo*. Depois de matar o padre, os índios comemoraram com *una gran borrachera*, e mataram e comeram dois meninos que acompanhavam padre Cristóval.<sup>752</sup> Montoya acrescenta que depois de arrancar o coração e atravessá-los de flechas, os *obstinados hechiceros* ainda diziam: *veamos se su alma muere ahora*.<sup>753</sup> Por fim, as testemunhas indígenas que declararam ter ouvido o coração do padre Roque falar depois de morto, não causam nenhuma surpresa.<sup>754</sup> Era costume entre eles, como vimos, o culto aos corpos/ossos, dos pajés que, segundo Montoya, falavam com os índios, na forma de *oráculos*. Foram os índios também que correram à Caaró para resgatar os ossos dos padres mortos e levá-los para a redução de Candelária.

---

<sup>751</sup> Carta del Padre Vázquez Trujillo. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 495.

<sup>752</sup> Relação do martírio e morte do padre Cristóval de Mendoza, a 26 de abril de 1635, redigida pelo Padre Francisco Ximenez. In: MCA. III.

<sup>753</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. p. 269.

<sup>754</sup> Os índios que estiveram próximos do corpo do padre Roque foram as únicas testemunhas do *milagre*. Nenhum missionário ouviu o coração falar. Toda a mística criada em torno desse acontecimento, sublinho, foi baseada em testemunhos indígenas que o declaram aos padres encarregados de investigar as mortes.

Seguiu-se à morte ritual uma verdadeira guerra de imagens.<sup>755</sup> As vestes usadas na liturgia foram divididas entre os caciques, atearam fogo na igreja e nos casebres dos missionários, quebraram o crucifixo, rasgaram a imagem de Nossa Senhora Conquistadora, esmagaram o cálice e penduram os pedaços no pescoço. O cacique Guarecupí informou aos padres que Ñezú mandou seus emissários matar os padres e queimar *todas las Iglesias que había hecho en el Uruguay, y consimiesen aquellas cruces e imágenes que traían (...) Y luego tomaron todos los ornamentos y lo demás que los Padres tenían: y rompieron las imágenes e los libros (...)*.<sup>756</sup>

Mas o que estaria por trás dessas mortes rituais? Se aceitarmos a hipótese de que as mortes foram expressão da disputa de poder entre missionários e líderes indígenas, a destruição dos corpos e dos objetos sagrados significava a neutralização do poder dos padres. A eliminação dos padres do Uruguai era demonstração inequívoca de que os pajés eram, afinal, mais poderosos que os *hechiceros de burla*. O gesto radical de Ñezú significava a reconquista do espaço e do poder seriamente abalados. Afinal, na redução o pajé e o cacique se submetiam à autoridade do padre. Quebrar as cruces, rasgar a imagem da Virgem e incendiar as igrejas era uma espécie de ritual de purificação do espaço. Apagavam-se as marcas do cristianismo e restaurava-se a velha ordem. Contudo, não se podia negar a eficiência dos discursos, o atrativo simbólico dos adornos e dos objetos litúrgicos. Os padres eram portadores e representantes de um poder sobrenatural que vinha desbancando os poderosos pajés e arrebanhando e reunindo milhares de índios sob o signo da cruz. Confrontar este poder, ao que parece, não bastava. Era preciso, primeiro destruí-lo, mostrar sua vulnerabilidade, depois, incorporá-lo, vesti-lo. Os ornamentos e objetos litúrgicos, como já havia indicado Métraux, eram considerados pelos índios como atributos do poder do qual os missionários estavam investidos.<sup>757</sup> *O maldito Ñezú, protesta Vázquez trujillo, vistió como sacerdote poniéndose el Alba y casula y atados por los brazos y cabeza muchos plumajes predico a su gente:*

---

<sup>755</sup> A expressão foi cunhada por Serge Gruzinski para caracterizar a batalha simbólica travada pelos conquistadores e missionários no Novo Mundo contra as imagens e representações dos deuses indígenas. Visando extirpar a idolatria, essas imagens *falsas* foram substituídas por imagens *verdadeiras*. No caso de Nheçu, o que nós temos é uma inversão da guerra das imagens. Ele usa do mesmo expediente dos jesuítas para deslegitimar os símbolos cristãos e reafirmar as antigas crenças guarani. GRUZINSKI, Serge. A guerra das imagens e a ocidentalização da América. In VAINFAS, Ronaldo (org.). **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

<sup>756</sup> Depoimento de Santiago Guarecupí no processo de Corrientes. Op. cit. pp. 437-438.

<sup>757</sup> Ver MÉTRAUX, Alfred. Op. cit. 1973, p. 6.

Ya de hoy en adelante viviréis contentos, ya se os criarán vuestras comidas, ya tendréis seguros el ser de vuestros antepasados, sin que haya quien os obligue a tener no más que una mujer, a que bautizáis vuestros hijos, yo si que soy el que los he de bautizar y luego hizo traer algunas de las criaturas que el Santo Padre había bautizado, y las rayó la lengua para quitarlas la sal, como decía la cabeza, pecho, y espalda, para quitarles los óleos, y el santo bautismo que el Padre les había puesto; lavábales las cabezas con águas e cortezas de árboles en lugar de jabón como quien pretendía lavándoles raerles las gracias que el santo bautismo les había dado (...).<sup>758</sup>

Vestido com as roupas litúrgicas do sacerdote Ñezú proclamava um retorno ao antigo modo de vida e desbatizava as crianças eliminando dos seus corpos os resíduos do *falso bautismo*. O gesto imitativo e desafiador do *maldito hechicero* escandalizava os padres. Pedro Romero deixou uma imagem memorável, misto de perplexidade e indignação, sobre os batismos ao contrário:

En esta relación está en breve recogido lo que ha pasado, sola una cosa digna de notar añadiré aqui y es que el dicho hechicero y falso dios Ñezú en desprecio del sagrado bautismo y de quién LP había administrado hacía traer delante de si a todos los muchachos cristianos que había bautizado el santo Padre Juan del Castillo y hacía con ellos mil embustes y ceremonias diabólicas; entre las cuales una era raerles la lengua con un poço de barro áspero para despegarles (como él decía) el gusto de la sal bandita y luego los bautizaba en los pies con una água que tñia escondida en um calabazo debajo de las asentaderas y muslos y la hacía escurrir por sus muslos y piernas y decía engañando a la gente que aquella agua la hacía manar de su cuerpo, y con ella bautizaba a los niños y muchachos, porque su bautismo era el verdadero y falso y de burla el que administraban los Padres.<sup>759</sup>

Apoderando-se da ritualística católica, Ñezú invertia suas práticas, subvertia-as a partir de dentro, usando-as para outros fins.<sup>760</sup> Esta imagem de um pajé usando as vestes litúrgicas de um padre e coberto de plumas, adorno distintivo dos chefes indígenas, e realizando uma espécie de contrabatismo para desfazer as graças batismais, é bastante eloqüente. Traduz, da perspectiva aqui assumida, o movimento de duas culturas que se interpenetram no contexto fronteiriço do colonialismo, numa relação desigual de poder e marcada pela dominação política e tecnológica da cultura dominante.

---

<sup>758</sup> Carta de Vázquez Trujillo ao padre Geral Mucio Vitelleschi. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 499.

<sup>759</sup> Carta del Padre Romero a Hernandarias. Idem. p. 479.

<sup>760</sup> Estou me apropriando de uma idéia de Michel de Certeau. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

Não por acaso os inimigos dos missionários usaram o batismo para fazer-lhes oposição. O batismo era a porta de entrada dos índios no cristianismo e um dos principais ritos católicos. José de Acosta, espelhando a política de evangelização jesuítica, e polemizando com as ordens religiosas que os precederam, recomendava que os índios não fossem batizados antes de serem convertidos. Os batismos em massa praticados pelos franciscanos criaram grandes distorções e impasses teológicos. O batismo para Acosta, que representava uma ruptura existencial, era individual e irreversível e só podia ser realizado após arrependimento dos erros anteriores e mediante um ato de vontade e de consciência do *neófito*. Acosta assim expressou o ideal jesuítico do rito do batismo:

Tres son, pues, los elementos que debe tener en cuenta un administrados fiel y prudente de los misterios de Dios al conferir el bautismo principalmente a los bárbaros: voluntad, fe y conversión.<sup>761</sup>

Nos primeiros tempos das reduções espalhou-se em algumas regiões um temor sobre os efeitos nocivos do batismo. Muitos índios morriam após receberem o sacramento, o que oportunizava aos adversários dos missionários relacionarem as mortes ao batismo. A morte, evidentemente, tinha outras causas, e muitos índios recebiam o batismo junto com extremaunção, a beira da morte. Mas os pajés, aproveitando-se da situação para incitarem uma revolta contra os padres difundiram habilmente a idéia de que o batismo provocava as mortes. Roque González deparou-se com forte resistência ao batismo na redução de *Encarnación de Itapua*. Segundo relato do padre Boroa:

Ha habido y hay muchos enfermos estos meses pesados, reliquias de la enfermedad grande; en algunos adultos há habido no pequeña dificultad en recibir el bautismo engañados del demonio que los que se bautizan mueren.<sup>762</sup>

Se o batismo era a porta de entrada dos indígenas para o cristianismo, o desbatismo era uma inversão do rito para desfazer o feitiço do padre. Era devolvido ao índio o seu ser antigo, o que o reintegrava nas tradições religiosas do grupo. Era o feitiço usado contra o feiticeiro. Montoya registrou a fórmula que os feiticeiros *herederos* de Yeguacaporú utilizavam para batizar as crianças cristãs. Ergueram *Iglesias, pusieron púlpitos, hacian sus pláticas, y bautizaban; la forma de sub autismo era esta: Yo te desbautizo, lavándoles todo*

<sup>761</sup> ACOSTA, José de. *De Procuranda indorum salute*. Madri: CSIC, 1984, pp. 326-363.

<sup>762</sup> Estado de la Reducción de la Encarnación informado por el P. Diego de Boroa, a 26 de octubre de 1619. In: *Pesquisas*. Op. cit. 1996/1996. p. 257.

*el cuerpo; las pláticas eran enderezadas al descrédito de la fe y Religión cristiana.*<sup>763</sup> Indiferentes para com a teologia e a irreversibilidade do batismo, Ñezú e os pajés guarani desfaziam o rito e apagavam a marca do cristianismo. O desbatismo significava também a reconquista do poder pelo pajé e a retomada das antigas atribuições. Uma delas era a escolhas dos nomes das crianças. Na tradição guarani havia uma “bautismo ó de ponerse nombre”, diz Montoya.<sup>764</sup> Nimuendajú e León Cadogan deixaram importantes registros etnográficos sobre a importância dos nomes e sobre os rituais de imposições dos nomes entre os guarani. Nimuendajú presenciou a cerimônia de nomeação entre os Apapocúva. Alguns dias depois do nascimento de uma criança o grupo se reunia e o pajé dava início à cerimônia “para determinar ‘que alma veio ter conosco’”. O nome, aos olhos de um guarani, “é a bem dizer um pedaço do se portador, ou mesmo quese idêntico a ela, inseparável da pessoa. O Guarani não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome. O fato de maltratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador.”<sup>765</sup> A revelação do nome de uma pessoa entre os mbiá estudados por Cadogan é revelador do caráter sagrado de que se revestia esta cerimônia. Uma criança, antes de receber um nome, é habitada por uma espécie de espírito colérico (“Mbochy”). A imposição do nome é um momento decisivo para dominar esse mal. É o que dizem os textos míticos recolhidos por Cadogan: “Por conseguinte, solamente cuando ellos se llamen por los nombres que nosotros les damos, hallarán gozo los niños en la morada terrenal y dejarán de rebelarse”.<sup>766</sup>

Apoiado nas pesquisas de Cadogan, Pierre Clastres explorou os aspectos sobrenaturais do nome de um guarani. A escolha do nome de um indivíduo é uma atribuição divina. Cabe ao sacerdote ler corretamente os sinais e dizer o nome, isto é, estabelecer a identidade do indivíduo. Tarefa complexa, pois o pajé não pode cometer erros.

---

<sup>763</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 271.

<sup>764</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 51.

<sup>765</sup> NIMUENDAJU, Curt. Op. cit. 1987. pp. 29-32.

<sup>766</sup> Uma mãe mbyá quando leva um filho para um pajé lhe adivinhar no nome diz: “Mi hijo ya está entre la gente: lo traigo porque quiero escuchar su nombre”. O feiticeiro, entrando em comunicação com os deuses, procura então determinar de que região do paraíso provem a “palavra-alma” que encarnará na criança. Acende um cachimbo, sopra na cabeça da criança, e informa à mãe o “patrimônio sagrado” que lhe corresponde. O nome, a partir de então, será parte integrante do ser que ele designa e o acompanhará até a morte. Na beleza do texto mítico, o nome é “aquello que mantiene erguido el fluir de su decir”. CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. XVI. Fundación “León Cadogan”. CEADUC-CEPAG, 1992, pp. 71-73.

É preciso saber, antes, o lugar de origem da alma que habitará o corpo, para depois encontrar o nome exato que a criança usará, ou a palavra que o habitará.<sup>767</sup>

Os meninos desbatizados por Ñezú foram submetidos a um ritual de reimposição do nome. Quem nos conta é o cacique Guarecupí:

(...) y los que se habían bautizado se volvieron e su ser antiguo y gentilidad, porque él o quería y mandaba así: y pata que viesen el modo que había de tener en borrar el bautismo, llamó a unos niños bautizados, y con un agua que sacaba de debajo de sí, diciendo que era sudor o licor que él destilaba de su cuerpo les lavo la cabeza, pecho y espaldas, y rayó la lengua, diciendo que así se quitaba el bautismo (...) y a los dichos niños los bautizó y puso nombres gentiles, didiendo: esta sí es nuestra ley perfecta, y no la que estos Padres enseñan (...).<sup>768</sup>

A julgar pelos casos em que os pajés trocaram os nomes das crianças convertidas, a imposição do nome era um aspecto central das disputas de poder com os padres. Oberá nomeou Papa seu filho Guiraró e atribuiu-lhe a função de substituir os nomes que os cristãos haviam dado aos índios por nomes indígenas.<sup>769</sup> Nas reduções do Tape foram os Apicayrés, e seus feiticeiros *baptizadores e enbustersos*, que *començaron a mudar los nombres y a hacerse de su banda* (...).<sup>770</sup> O que estava em jogo nestas disputas eram os significados que os nomes carregavam. Se as informações da etnografia valerem para os guarani do século XVI e XVII, o batismo cristão poderia significar o seqüestro da alma, da palavra-habitante dos índios. O desbatismo, seguido da renomeação, em contrapartida, seria o restabelecimento da identidade do indivíduo.

Ao batizar os índios, o padre logo lhes atribuía um nome cristão. O cacique Guarecupí, por exemplo, virou Santiago. Pajés e caciques audaciosos, que desafiaram os padres, foram dobrados, alguns humilhados, convertidos e batizados com nomes cristãos bíblicos, como Zaguacary que virou João, Ayerobia que foi chamado de

---

<sup>767</sup> CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papirus, 1990, p. 111.

<sup>768</sup> Depoimento de Santiago Guarecupi em Corrientes. Op. cit. p. 437.

<sup>769</sup> “Um hijo que este tiene, se llamaba/por nombre Guiraró, que es palo amargo/Del nombre Papa aqieste se jactaba./Con este el padre, dice, ‘yo descargo/la gran obligación que a mi tocaba,/con darle de pontífice el encargo’/Este es el que viene bautizando,/y los nombres a todos trasmutando.” BARCO CENTENERA, Martín del. **La Argentina: poema histórico**. Ed. Facsímil. Academia Argentina de Letras. Alonso de Ercilla y la épica virreinal. Original: Lisboa, por Pedro Crasbeeck, 1602.

<sup>770</sup> Carta do Padre Francisco Dias Taño, de 1635, para o Superior do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas reduções. In: CORTESÃO, Jaime. **Manuscritos da Coleção de Angelis. III. Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 108.



Bartolomeu, Tambavê, cúmplice na morte do padre Roque, que virou Paulo e o famoso Tayaoba que foi batizado como Nicolau. Para os missionários o batismo e o nome cristão significavam o resgate da gentildade e a inscrição no universo cristão. O não reconhecimento do “batismo” indígena era derivado da idéia de que “nada de definitivo estava inscrito” neles, de que eram página em branco e de que na América tudo estava por fazer. Daí o batismo ter se tornado o centro das disputas de poder. Para ambos os lados, era a alma ou o ser do índio que estava em jogo.

De acordo com o que as fontes nos permitem ver, a rebelião liderada por Ñezú apresenta singularidades que não autorizam o seu enquadramento em alguns modelos explicativos. Primeiro: não existem apelos a terra sem mal, não há promessas de paraísos nem um chamado a migrar. O feiticeiro reclama um retorno aos antigos costumes, ao antigo modo de vida, e ameaça os seus ouvintes com pavorosos cataclismos que viriam como castigo aos que não obedecessem.<sup>771</sup>

Ronaldo Vainfas cita Ñezú como um exemplo de líder messiânico que se ergueu contra o colonialismo. O líder guarani seria mais um, dentre os inúmeros “carái”, que evocaram a terra sem mal, que se tornara a “antítese do colonialismo”, contra a opressão espanhola.<sup>772</sup> Sem ter recorrido as fontes jesuíticas, Vainfas endossou as teses de Métraux e Hélène Clastres sobre o messianismo e a terra sem mal tupi-guarani.<sup>773</sup> Não se verifica, no entanto, na documentação disponível, nenhum um discurso de mobilização da comunidade em torno de uma promessa de salvação. A trama mobilizou índios e caciques, partidários do principal do Ijuí, que viam nos padres uma ameaça ao seu modo de vida. Mais do que isso é pretender ver além do que as fontes permitem. A rebelião de Ñezú, da forma como nos é dada a ler, diz respeito a um conflito mais localizado, entre caciques/pajés e missionários, em torno do controle espiritual dos índios do Ijuí. Não se trata, para os índios e seus pajés, de um conflito entre duas religiões, ou dois sistemas de crenças opostos. Tampouco as rebeliões promovidas pelos pajés, em especial a de Ñezú, buscavam restaurar, no dizer de

---

<sup>771</sup> Sem pretender explicar as ameaças que Ñezú lançava sobre os seus subordinados com as narrativas míticas recolhidas por Nimuendaju, vale lembrar que ao acionar o repertório mágico-cosmológico associado aos mitos da destruição do mundo, Ñezú parecia assumir o papel de Nanderyquéy no mito guarani/apapocuva de criação do mundo. Ver NIMUENDAJU, Curt. Op. cit. 1987. pp. 49-50.

<sup>772</sup> Entre os historiadores, os trabalhos de Ronaldo Vainfas sobre as santidades ameríndias vêm contribuindo significativamente para o conhecimento dos movimentos indígenas na costa brasileira no período colonial. O problema é quando Vainfas estende suas análises sobre os Tupi para os Guarani do Paraguai.

<sup>773</sup> Isso de modo algum desmerece a valiosa contribuição da obra de Vainfas para a história indígena no Brasil.

Carlos Fausto, uma “identidade perdida”. O que parecia estar em jogo era a manutenção de um status, de um lugar de poder, e a incorporação dos fantásticos poderes que os missionários demonstravam possuir.<sup>774</sup>

A resistência de Ñezú contra as ameaças que a evangelização trazia ao antigo modo de vida moveu-se num misto de rejeição e atração. Rejeição as mudanças que os padres traziam como o casamento monogâmico e o abandono dos costumes tradicionais; atração pelos símbolos, pelos ornamentos e os rituais católicos, expressões do poder dos padres. Montoya contou que ao entrar num povoado no Guairá ficou sem os ornamentos, *porque aquellos bárbaros me le quitaron, del cual hicieron presente á un gran mago que tenian, á quien todos reconocian vasallage.*<sup>775</sup>

Os gestos e as ações de Ñezú em relação aos missionários, desde os primeiros contatos, foram marcados pela ambigüidade. Roque e Alonso despertavam nele ao mesmo tempo o fascínio e o temor. Ñezú nunca os enfrentou de frente, nem contrariou abertamente suas exigências. Preferia esconder as mulheres e filhos nos montes a ter que desafiar padre Alonso. Mas o gesto mais significativo foi a orden dada aos seus emissários para dar fim aos padres. Ñezú não quis confrontá-los, preferindo ficar no “monte” a espera das notícias. E só depois de se certificar que Roque e Alonso estavam mortos, autorizou a morte do padre Juan. Todo este cuidado expressa, de acordo com a hipótese aqui levantada, o temor e o respeito que Ñezú tinha pelos missionários. Algo próximo da impressão que Montoya causava em Guiraverá.

---

<sup>774</sup> Deixo um breve comentário, de caráter exploratório e provocativo, para aquecer os debates sobre as rebeliões indígenas. Retomo, com esse propósito, o insight de Maria Isaura: “Os movimentos que então apareceram (no Paraguai) foram de revolta contra o poder crescente dos sacerdotes católicos, e não uma fuga para a Terra sem Males. Pregavam os pajés a conservação do gênero de vida típico, ou o regresso a ele caso já tivesse sido abandonado.” É tentador ir além, ampliar o alvo da revolta, e caracterizá-la como anti-colonial. Mas já não estaríamos mais falando das razões de Ñezú. Caracterizar a rebelião de Ñezú como anti-colonial é, a rigor, imputar-lhe um sentido exterior. Quem pretende que estes movimentos sejam anti-coloniais são os historiadores. Ñezú se debatia contra uma das facetas do colonialismo, embora sem ter essa clareza. O sentido do movimento, o inimigo a ser combatido, portanto, não era exatamente o colonialismo. O padre é um agente do colonialismo no discurso do historiador, não na visão dos índios do século XVII. A visão mais ampla que envolvia estas personagens é vislumbrada pelo olhar retrospectivo e contextualizado do historiador, que projeta conceitos para o passado, conceitos muitas vezes forjados nas lutas políticas do presente. Definir a rebelião de Ñezú como um movimento contra a dominação colonial, insisto, é atribuir-lhe um significado político que lhe escapava. Seria razoável atribuir este sentido ao movimento liderado por Oberá, quase sete décadas antes. Mas no Uruguai, onde os espanhóis ainda não haviam penetrado e a encomienda não capturara os índios, soa um tanto arbitrário. As portas do Uruguai se abriram para os espanhóis justamente depois da morte do padre Roque. Mas o que mais me parece arbitrário é transformar Ñezú numa liderança política contra a “opressão colonial”.

<sup>775</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 128.

Ñezú não foi o único a realizar tal façanha. Diversos pajés usaram do mesmo recurso mítico para reconquistar o prestígio junto aos índios nas suas disputas contra os missionários. Assim como os diversos pajés citados, Ñezú também incorporou elementos do cristianismo, vestiu as roupas dos padres e misturou a cosmologia guarani com elementos rituais católicos. Numa ponta, manejava os conteúdos tradicionais para repelir o modo de vida instituído pelos missionários, na outra ponta, assimilava os novos conteúdos, ou a mágica católica, para desfazer o trabalho dos padres e manter-se como “recurso obrigatório”.

Essa incorporação ou aceitação de elementos católicos, fundidos com elementos indígenas, não deve ser confundida com “mestiçagem conciliadora”. Tomar posse dos signos do adversário significava apoderar-se da sua mágica para mobilizar uma oposição mais eficaz. A fusão potencializava a revolta. Acrescentava elementos novos que, combinados com o que já era familiar, criava um arranjo desconcertante, que operava em dois registros culturais. É o que Estensoro chamou de mimese e oposição. Ao mesmo tempo em que se opunham aos padres, os feiticeiros sentiam-se atraídos pelos seus ornamentos. Montoya teve que tirar as roupas/ornamento e entregá-las aos índios, *porque aquellos bárbaros me lo quitaron, del cual hicieron presente á un garn mago que tenían, á quien todos reconocian vassallage.*<sup>776</sup>

Ñezú vestido com as roupas litúrgicas dos missionários mortos faz lembrar os xamãs que se travestem em sonhos com a pele do jaguar. Vestir a roupa dos padres era revestir-se do poder que ela continha. Os usos invertidos dos ritos e das vestes dos padres, na fina proposição de Carlos Fausto, “não eram simples paródias desrepeitosas do cristianismo ou uma artimanha do Diabo”, como pretenderam Montoya e Sepp. “Esses objetos e hábitos eram como as máscaras utilizadas nos rituais indígenas para tornar presente um espírito (...). Não se tratava de representação no sentido dramático, mas de transformação, de apropriação de capacidades, algo que os missionários reforçavam pois, eles mesmos, acreditavam no poder místico do hábito para além de sua função institucional”.<sup>777</sup>

---

<sup>776</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 128.

<sup>777</sup> FAUSTO, Carlos. Op. cit. 2005.

A etnologia recente nos oferece uma boa interpretação para essa ambigüidade. A chave de leitura para o aparente paradoxo do pajé que se erguia como guardião dos costumes dos antepassados e, ao mesmo tempo, assimilava vestes e objetos dos missionários, está na maneira como os indígenas lidavam com a sua identidade.<sup>778</sup> Diferentemente dos europeus, e particularmente dos jesuítas, que afirmavam sua identidade e desejavam impor impô-la sobre o outro, para os tupinambá e os guarani o “valor fundamental a ser afirmado” era a troca e não a identidade.<sup>779</sup>

---

<sup>778</sup> Indígenas, neste caso, quer dizer tupinambá. Essas reflexões são tomadas de empréstimo à Viveiros de Castro e os seus estudos sobre a cultura tupinambá. Pelos motivos já expostos estendo essas reflexões aos guarani do Paraguai. CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. cit. 2002.

<sup>779</sup> Idem. p. 206. Para os indígenas, desconhecedores da noção de dogma, não havia nada de errado ou de impuro em incorporar elementos do cristianismo. O que para os padres era uma heresia ou um desvio da verdadeira fé, para os índios parecia ser para uma forma de ampliar o acesso aos deuses, e aos seus poderes mágicos, em busca de proteção. O problema é que os padres julgaram a denominada “inconstância” indígena a partir do que consideravam ser uma autêntica fé, algo estranho às crenças indígenas. A religiosidade indígena, que os religiosos europeus nunca entenderam, era um nó teológico difícil de desatar. Sem os recursos da antropologia e da etnologia, a saída era a comparação. Acosta comporou-os aos Samaritanos que, aterrorizados por ataques de leões, pediram um sacerdote de Deus para lhes ensinar a *ley divina*. Um sacerdote, que havia sido tomado como cativo em Samaria, veio e lhes ensinou como adorar ao *Señor*. Esse sacerdote descreveu como *procede la fe* dos Samaritanos: “Dando culto a Dios, adoraban juntamente a sus dioses, al modo de los gentiles (...). No temen al Señor, ni guardan sus ceremonias, ni sus juicios, ni su ley y mandamientos, ni lo demás”. Eram ao mesmo temerosas de Deus e adoradoras de ídolos. *No se podía describir*, conclui Acosta, *toda la manera de ser de nuestros indios y su religiosidad, de una manera ni más completa ni más elegante. Adoran a Cristo y Dan culto a sus dioses, temen a Dios e no lo temen.* ACOSTA, José de. **Predicación del Evangelio en las Indias**. Op. cit.p. 13. Acosta vislumbrou um aspecto que parece central as culturas tupinambá e guarani, a “absorção do outro”, mas a viu como uma *aparencia fingida de cristandad. He aqui la Samaria de nuestros tiempos*, sentenciou! Sobre a religiosidade indígena e a idéia de “absorver o outro”, ver CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. cit. 2002, pp. 206-216.

## **A reação colonialista contra os *parricidas*.**

*Fué inconquistable por armas esta gente; conquistóla este varon con sólo el Evagelio, y caridad y paciência de Cristo.*

**Ruiz de Motoya.**

*(...) estando en esta ciudad, llegó el Padre Francisco Clavijo a pedir socorro de la província del Uruguay después de la muerte y martírio de los dichos santos, y que este testigo, movido del servicio de Dios Nuestro Señor y de Su Majestad, se determino a ir al dicho socorro (...).*

**Manuel Cabral.**

A rebelião de Ñezú e seus aliados foi bem sucedida quanto ao propósito inicial, que era matar os padres que atuavam nos domínios mais imediatos do Ijuí. O plano de matar Pedro Romero e em seguida eliminar todos os jesuítas do Uruguai não se realizou. No dia seguinte as mortes, cerca de duzentos índios cristãos, *de arco y flecha, envijados y adornados de mil diversidad de plumas y penachos*, comandados pelo capitán Nicolás Ñeengirú, famoso cacique da redução de Concepción del Uruguay, partiram da redução e iniciaram as diligências para encontrar e punir os assassinos. Antes de partir em busca de *venganza* capitán Ñeengirú prometeu ao padre Diego de Alfaro que não voltaria a redução, nem para *ver sus hijos, ni mujer hasta haber tomado la debida venganza*. Quinze dias depois das mortes dos padres Ñeengirú havia reunido em Piratini um exército de mais de setecentos índios vindos das reduções do Uruguai. Enquanto isso, alguns índios de confiança do padre Alfaro partiram para o Paraná levando as notícias às reduções daquela região.<sup>780</sup> Começava assim uma *sangrienta guerra*<sup>781</sup> que consumiu a vida de quase duzentos índios e se estendeu por cerca de dois meses.

No dia dezenove de dezembro, vinte e um dias depois das mortes, um exército de mais de mil índios chegou a Candelária, chefiado pelo capitão Manuel Cabral, que vinha acompanhado de dez espanhóis de Corrientes. No dia seguinte apareceu em Candelária um

---

<sup>780</sup> Carta del Padre Pedro Romero a Hernandarias. In: BLANCO, José María. Op. cit.

<sup>781</sup> Expressão usada pelo padre provincial Vázquez Trujillo.

pequeno exército de quatrocentos índios rebeldes, entre eles os matadores dos padres Roque e Alonso, Juan. Mesmo sabendo do grande número de soldados que os aguardava, disseram que vinham *muy confiados en la palabra de sus hechiceros que les habían prometido la victoria*. Mas assim que foram atacados por espanhóis a cavalo, com lanças e arcabuzes, o grupo se retirou e foi buscar refúgio nos montes. Pedro Romero relatou estes acontecimentos:

(...) y habían cogido la delantera que eran los más encarnizados y matadores de los santos padres, los cuales viéndose acosados de los de pie y a caballo se metieron en dos islas de monte donde con la mayor presteza que pudieron se fortificaron con dos fuertecillos de palos y ramas. Los demás enemigos se espacieron y huyeron con munhos heridos. Uma de las dos islãs de monte cercaron los españoles, y amigos donde hicieron gran destrozo los acabuzes, que como los pobrecillos no sabían qué cosa era arcabuz les parecía que estaban seguros entre las ramas y así se defendían con pertinácia (...).<sup>782</sup>

Depois de combates encarniçados e várias mortes, os *matadores* dos padres foram presos e levados para Candelária. No outro *monte* Ñeegirú dava combate ao outro grupo. Foram também muitos mortos e cinquenta e cinco presos. Em Candelária, depois de interrogados, os líderes da revolta foram enforcados e flechados a mando do capitão Manuel Cabral. Segundo Pedro Romero, todos *los ahorcados murieron muy bien habiéndolos bautizado primero conriendas de salvación (...) fuera de un cacique llamado Caburé que murió pertinaz*. Ñezú e Potiraba, *famoso bellaco compañero de Ñezú y causante de la muerte do los santos, (...) se escaparon y se fueron el Uruguay arriba a las tierras de sus parientes y amigos*.<sup>783</sup> As perseguições aos fugitivos seguiram mas Ñezú nunca foi encontrado. Não foi preso, nem enforcado, nem convertido, desapareceu sem deixar rastros.

Outro aspecto que não pode passar despercebido é o envolvimento de caciques de ambos os lados do confronto. A guerra contra os *parricidas* colocou frente a frente caciques cristãos contra caciques rebeldes e feiticeiros. E os caciques que se ergueram contra as reduções confiavam sua vitória aos feiticeiros. Este detalhe, mais uma vez, desautoriza as generalizações de que os caciques apoiaram a evangelização ou de que havia uma divisão

---

<sup>782</sup> Carta del Padre Pedro Romero a Hernadarias. BLANCO, José María. Op. cit.

<sup>783</sup> Idem. p. 478.

entre caciques e pajés antes da chegada dos missionários. Talvez se possa dizer que a maioria dos caciques apoiou os missionários e se posicionou contra os pajés. Não porque havia uma divisão interna entre as lideranças, mas justamente porque confiaram sua sorte nas mãos de “feiticeiros” mais poderosos que traziam, além de presentes atrativos, uma solução para a presença indigesta dos espanhóis.

A dura resposta à morte do padre Roque, que resultou na morte de quase duzentos índios, pode ser um bom ponto de partida para refletir sobre os laços entre evangelização e colonialismo. A guerra contra os *matadores* dos padres foi uma pronta resposta, não só dos índios cristianizados, como do poder colonial, com apoio irrestrito dos jesuítas, ao que foi qualificado como *conjuração*. O gesto radical de Ñezú autorizou a entrada dos espanhóis no Uruguai, as prisões e as investigações, a perseguição aos *parricidas*, as punições e os enforcamentos. A pronta e eficiente resposta das autoridades coloniais evidencia, em certo sentido, o que já havia sido denunciado pelos índios contrários à evangelização. Algumas vezes Roque foi impedido de pregar aos índios por caciques que denunciavam sua ligação com os espanhóis. No Paraná, próximo de Itapuá, um desses caciques interrompeu o sermão do padre com as seguintes palavras:

(...) los españoles envían a estos para explorar nuestras tierras, con título de religioso y luego tras ellos a echarnos de ellas y llevar nuestros hijos y mujeres.<sup>784</sup>

Em *San Francisco Javier*, por volta de 1627, Roque González enfrentou um pequeno motim. Cerca de trezentos índios se refugiaram nos montes próximos da redução por conta de uma ameaça de um dos três espanhóis que, por determinação do governador estavam na região para estabelecer o comércio com os índios, andavam por ali. *Y la santa cruz*, protestou padre Duran, *que se había levantado como es costumbre en la fundación de las reducciones, les persuadía el demônio que era la horca donde habían de hacerlos morir.*<sup>785</sup> A cruz que se metamorfoseou em forca talvez seja a imagem mais contundente da denúncia dos índios que viam nos padres o prenúncio da dominação espanhola.

Quando a conquista pelas armas não surtiu os resultados esperados, a saída ou a solução de pacificação foi a conquista espiritual. Quando a conquista espiritual foi ameaçada, as armas entraram em cena para pacificar os indígenas e garantir a continuidade

---

<sup>784</sup> BLANCO, José María. Op. cit. p. 131.

<sup>785</sup> Idem. p. 167.

da conquista espiritual. Estamos de volta ao espinhoso tema das relações entre a cruz e a espada na conquista da América do Sul. A entrada dos espanhóis no Uruguai e a execução dos índios revelaram o laço indissociável entre a evangelização e o poder colonial. Embora a ação da Companhia de Jesus, como já frisei, não possa ser reduzida a uma pura expressão do colonialismo nas suas variações econômica e política, ela não teria sido possível sem a retaguarda colonial. A conquista espiritual foi realizada sem armas, mas nos momentos em que a evangelização se viu ameaçada, e os padres se viram em apuros, o poder de fogo espanhol foi acionado para dar guarida e eliminar os “selvagens” indesejosos. Se o trabalho missionário jesuítico se diferenciava do colonialismo em vários aspectos, sobretudo por manter os índios longe dos “encomenderos”, o poder colonial era a retaguarda e o porto seguro.

### **A trama demoníaca: a apostasia de Potiravá ou a retórica de Ferrufino?**<sup>786</sup>

Nas cartas e relatórios dos jesuítas as razões averiguadas que levaram Ñezú a tramar a morte dos padres são sempre as mesmas. A iniciativa foi do cacique/feiticeiro, que aliciou outros caciques para executar o plano. A morte de Roque González e seus companheiros, de acordo com estes documentos, não foi um ato isolado derivado de um desentendimento ou de um desacordo fortuito. Foi uma trama, ou uma conjuração, detalhadamente arquitetada, urdida pelo *hechichero* Ñezú para expulsar os padres do Uruguai. A tal conjura foi armada na redução de Assunção do Ijuí, onde vivia Ñezú sob orientação espiritual de Juan de Castillos. Contrariado nos seus *caprichos*, Ñezú passou a fazer oposição aos missionários. Uma das cartas, porém, apresenta outra versão. Na *Relación*, escrita pelo *Procurador General de la Provincia del Paraguay* Juan Bautista Ferrufino, aparece uma

---

<sup>786</sup> Esta nota breve é uma especulação em torno de uma personagem difícil de rastrear historicamente. Potiravá, o índio apóstata que segundo Ferrufino envenenou o espírito de Ñezú contra os missionários, quase não deixou rastros. Os brevíssimos comentários encontrados nas cartas jesuíticas sobre essa personagem não são suficientes para traçar-lhe um perfil histórico. Tudo o que sabemos sobre Potiravá é que era um índio *apóstata*, provavelmente fugitivo da redução de São Francisco Xavier.



outra personagem conspiratória que teria incendiado o espírito belicoso de Ñezú contra os padres. Trata-se do índio *apóstata* Potiravá, fugitivo *de otra reducción*, que encontrou abrigo no Pirapó.

No relatório retórico e cuidadosamente elaborado que padre Ferrufino entregou ao rei Felipe, quando de passagem pela Espanha em 1633, dando conta da morte dos missionários, um dos pontos que mais chama a atenção é o destaque dado a esta personagem, que não aparece nos outros relatórios. De acordo com Ferrufino, Potiravá era um *índio apóstata de outra reducción que rabiosamente aborrecia a los Padres y al que cuidaba de allá había jurado la muerte*. Não era nem cacique nem pajé, mas um índio que sabia usar as palavras. Na pena de Ferrufino, e na trama complexa e rica em detalhes que montou para o rei, o *apóstata*, colocado em primeiro plano, assume um papel decisivo no desfecho dos acontecimentos que culminaram na morte dos padres. Com uma *infernal elocuencia* Potiravá dirigiu a Ñezú as seguintes palavras:

Ya ni siento mi ofensa ni la tuya; solo siento la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. Por ventura fué otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? Na misma naturaleza que nos exímio del gravamen de ajena servidumbre, no nos hizo libre aún de vivir aligados a un sitio por más que lo elija nuestra elección voluntaria? No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiera posesión em nosotros más el valle que la selva? Pues porqué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros índios y lo que peor es a nuestros secadores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza? No teme que estos que se llaman Padres disimulen con esse título su ambición y hagan presto esclavos viles de los que llaman ahora hijos queridos? Por ventura faltan ejemplos en el Paraguay de quien son los españoles, de los estragos que han hecho en nosotros, cebados más en ellos que en su utilidad? Pues ni a su soberbia corrigió nuestra humildad, ni a su ambición nuestra odiedencia: porque igualmente esta nación procura su riqueza y las misérias ajenas. Quién duda que los que nos introducen ahora deidades no conocidas, mañana, con el secreto império que da el magistério de los hombres, introduzcan nuevas leyes o nos vendan infamemente, adonde sea castigo de nuestra incredulidad un intolerable cautiverio? Estos que ahora con tanta ânsia procuram despojarte de las mujeres de que gozas, por qué outra ganância habían de intentar tan desvergonzada presunción, sino por el deseo de la presa que han de hacer en lo mismo que te quitan? Qué les va a ellos, si no las quisieron para su antojo, en privarte de que sustentas tan numerosa familia? Y lo que es lo principal, no sienten el ultraje de tu deidad y que con una ley extranjera y horrible deroguen a las que recibimos de nuestros pasados; y que se deje por lo vanos ritos cristianos los de nuestros

oráculos divinos y por la adoración de un madero las de nuestras verdaderas deidades? Que és esto? Así ha de vencer a nuestra paterna verdad una mentira extranjera? Este agravio a todos nos toca; pero em ti será el golpe más severo; y si ahora no lo desvias con la muerte de estos alevosos tiranos, forjarás tus prisiones del yerro de tu própria tolerância.<sup>787</sup>

Nessas palavras atribuídas a Potiravá é possível ler uma crítica contundente ao colonialismo. A crítica é tão bem elaborada, tão conveniente e articulada que me permito lançar uma dúvida: seriam mesmo palavras do índio, ou um discurso de Ferrufino contra o colonialismo, contra os abusos cometidos pelos espanhóis? Nesse caso, Potiravá seria o canal por onde a Companhia, por meio do seu Procurador no Paraguai, denunciaria ao Rei os equívocos da conquista espanhola. A morte do padre Roque – vista como uma resposta aos desmandos e ao cativoiro disfarçado da redução - era um alerta do perigo que cercava as reduções e a obra evangelizadora de Sua Majestade.

Habilmente o Procurador monta uma estratégia narrativa sobre a conjura que não chega a colocar Ñezú em segundo plano, mas o converte numa fúria cega orientada pelo poderoso discurso de Potiravá. *Estaban con todo eso reprimidos algo los afectos de Ñezú, quizás luchando con la nota de breve inconstância, cuando Potiravá dirigió-lhe aquelas palavras.*<sup>788</sup> A fala diabólica do *índio apóstata* despertou o ódio que o “inconstante” Ñezú escondia, ou dissimulava. Seu apelo eloquente ao ser antigo ameaçado pela pregação cristã encorajou o *hechichero* a se rebelar contra os padres.

Bartomeu Meliá, ao se referir ao *martírio* de Roque González e a oposição que os *sacerdotes indígenas* moviam contra os missionários, tomou o discurso de Potiravá, extraído da *relación* de Ferrufino, como um discurso anticolonial. Potiravá era um *apóstata*, o que para Meliá quer dizer *um fugitivo de la opresión colonial*. Seu discurso, *aunque trasladado del guarani y perjudicado*, é um discurso político que trás uma *análises del mecanismo colonial*. Os discursos atribuídos a Ñezú, por sua vez, são mais *especificamente religiosos*.<sup>789</sup>

Existe, como notou Meliá, uma grande semelhança das palavras acusatórias lançadas sobre os padres em outros momentos por índios *infiéis* com as de Potiravá. A fala

---

<sup>787</sup> O discurso de Potiravá encontra-se na *Relación* de Ferrufino. Na Conquista Espiritual de Montoya encontramos uma versão um pouco modificada. Reproduzo na íntegra a versão de Ferrufino.

<sup>788</sup> *Relación del Padre Ferrufino al Rey*. In: BLANCO, José María. Op. cit. pp. 524-525.

<sup>789</sup> MELIÁ, Bartomeu. Op. cit. 1988, pp. 152-156.

de Potiravá encontra ressonância, por exemplo, nas duras palavras dirigidas ao padre Roque no Paraná. Não creio, no entanto, ser tão fácil tomar o discurso apresentado por Ferrufino como uma reprodução fiel, ou aproximada, de uma suposta fala de Potiravá. Quando Ferrufino compôs a sua *relación* já haviam se passado cinco anos desde a morte dos padres. De onde, ou de quem, Ferrufino teria retirado ou escutado tal discurso? Se fosse dos *testemunhos oculares*, porque somente Ferrufino fez referência a ele? Em nenhum dos depoimentos nos processos, nem nas cartas dos padres Boroa e Vázquez Trujillo, encontramos qualquer menção significativa a esta personagem.<sup>790</sup> Além disso, o engenhoso discurso pronunciado por Potiravá, ou por Ferrufino, encontra-se notavelmente preservado, apesar do tempo decorrido. Afora estas questões, a estrutura do discurso e a lógica argumentativa resultam num bem articulado discurso anticolonial, isto é, numa poderosa denúncia do sistema colonial não compatível com um indígena que vivia numa região ainda não tomada pelo colonialismo. Potiravá era “fugitivo” de uma redução. Presume-se que conhecia os métodos jesuíticos e as relações dos padres com os espanhóis. Ainda assim, na região em que vivia, que provavelmente era o Uruguai, a entrada dos padres era muito recente e os espanhóis, apesar das notícias correrem, ainda eram uma realidade distante.<sup>791</sup>

Não estou insinuando que Potiravá seja uma invenção de Ferrufino. O fato de ter sido mencionado pelo padre Romero, bem antes da *Relación*, parece não deixar dúvidas sobre sua existência. O padre Procurador certamente teve tempo de investigar e recolher melhores informações para enviar um relatório detalhado ao rei. Como não conhecemos as circunstâncias em que obteve estas informações, e pelo detalhe curioso de Potiravá não ter sido sequer mencionado pelos testemunhos indígenas ou pelos outros padres, sobrevem a dúvida e a dificuldade de aceitar sem questionamentos o seu discurso, e confirmar sem mais o seu protagonismo no desfecho dos acontecimentos. Corre-se o risco de supervalorizar uma personagem que, antes de qualquer coisa, parece cumprir um papel

---

<sup>790</sup> O nome de Potiravá aparece apenas na carta de Pedro Romero, mas não com o peso que aparece na *relación* de Ferrufino. Padre Romero escreveu que *Ñezú e Potiraba con otros matadores de Santo Padre Juan del Castillo se escaparon y se fureon el Uruguay arriba a las tierras de sus parientes y amigos*. Potiravá/Potiraba é descrito como um velhaco que teve participação nas mortes dos padres. Carta de Pedro Romero a Hernandarias. Op. cit. p. 478. Supondo que Potiraba seja o mesmo Potiravá, esta é a única menção que se faz a esta personagem, fora da carta de Juan Ferrufino.

<sup>791</sup> Todas estas questões são especulativas. Não temos condições, até o momento, de oferecer respostas satisfatórias. Potiravá é uma daquelas pedras no sapato do historiador. Poderia objetar minhas próprias dúvidas levantando uma hipótese sobre a origem de Potiravá: ele poderia ter vindo de uma redução do Paraná ou da banda ocidental do Uruguai, o que justificaria a denúncia que fez do colonialismo.

retórico na *Relación* de Ferrufino. Não se descarta também a possibilidade de Ferrufino ter destacado Potiravá da trama para colocar na sua boca um poderoso discurso condenatório do colonialismo, para chamar a atenção do Rei. É possível também que o Procurador tenha simplesmente enfatizado exageradamente o papel de Potiravá na conspiração. Ou isto, ou uma negligência generalizada dos outros testemunhos sobre a importância dessa personagem.<sup>792</sup>

O protagonismo do *apóstata* guarani foi enfatizado posteriormente por Montoya e Techo. Em Montoya Potiravá aparece com um *mal indio apóstata en la fe que granjeó la voluntad de Nezú*. Com seu discurso, *encendió la centella de odio* que o pajé sentia pelos padres. A fala do apóstata eram *infernales sopros* que fizeram crescer a chama de Ñezú. Techo apresenta Potiravá como um índio fugitivo da redução de San Javier. Era um homem bastante audaz, *endurecido en las viejas supersticiones y sumamente parecido á Niezú, sólo que era más enemigo de los jesuítas, y particularmente del P. Alonso de Aragon, cuya muerte había intentado el año anterior*. O discurso de Potiravá agradou a Ñezú, que era *hombre soberbo y lascivo, y así determino expiar con sangre de los sacerdotes su ligereza en admitirlos*.<sup>793</sup> Nos dois cronistas Potiravá era o dedo do demônio a tocar Ñezú. Montoya atribui tudo ao demônio, que ardia de fúria por ter sido despojado do seu reino, e por meio do índio apóstata ganhou a vontade de Ñezú.<sup>794</sup> Para Techo, o demônio bramava vendo os magníficos triunfos dos seus inimigos.<sup>795</sup> Nas duas obras, e na *Relación* de Ferrufino, foi Potiravá quem, por meio de um poderoso e infernal discurso, incendiou o espírito de Ñezú. O discurso, no entanto, apresenta diferenças consideráveis de um cronista para outro.<sup>796</sup>

A versão de Ferrufino tem uma trajetória interessante. Retomada por Montoya e Techo, chegou no século seguinte a Charlevoix.<sup>797</sup> No século XIX, o historiador inglês Robert Southey, lendo Techo e Charlevoix, considerou Potiravá o “primeiro motor da

---

<sup>792</sup> Deixo esta questão em aberto para futuras investigações. Se algum dia conseguirmos demonstrar que o extraordinário discurso foi realmente pronunciado por um indígena chamado Potiravá, teremos então uma das mais impressionantes e contundentes críticas à dominação colonial proferida por um indígena.

<sup>793</sup> DEL TECHO, Nicloas. Op. cit. Libro Octavo, Capítulo XXXII.

<sup>794</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 228.

<sup>795</sup> TECHO, Nicolas Del. Op. cit.

<sup>796</sup> Optei por não citar o discurso de Potiravá reproduzido nas obras de Techo e Montoya para não tornar a leitura cansativa. Remeto as obras citadas.

<sup>797</sup> Desconhecemos, no entanto, se Montoya e Techo leram Ferrufino. Dos historiadores jesuítas, apenas José María Blanco utilizou o relato do *Procurador*.

trama”. Niezu<sup>798</sup> “andava já cansado de suas relações com os jesuítas”, mas não havia rompido ainda abertamente com eles. Foi quando Potiravá “veio fazer dêle instrumento de sua vingança”. Pôs diante dos seus olhos a vergonha de ter que se afastar de suas mulheres e viver como escravavo sob as ordens dos jesuítas. Formou-se então uma “vasta conspiração entre os selvagens” que não queriam mais viver sob o regime das reduções.<sup>799</sup>

O discurso de Potiravá, no interior da narrativa de Ferrufino, lembra um outro. Em 1700 um jesuíta francês chamado Charles Le Gobien publicava um livro sobre as Ilhas Marianas e a morte de alguns missionários nas mãos dos nativos. Durante a revolta dos indígenas contra os espanhóis, conta-nos Le Gobien, um chefe local chamado Hurao, teria incitado os indígenas com hábeis discursos a expulsar os europeus das ilhas.<sup>800</sup> Carlo Ginzburg, analisando o discurso de Hurao apresentado pelo jesuíta, divisou um expediente usado pelos historiadores da antiguidade: a inserção de discursos nas obras históricas. Vistos como “ornamentos retóricos”, os discursos, segundo o jesuíta Agostino Mascardi, eram “tentativas conjecturais destinadas a captar a realidade. O que estava em jogo era a função do verossímel nas obras historiográficas.”<sup>801</sup> O modelo clássico vinha da obra de Salústio “A Conjuração de Catilina”. Salústio fez grande sucesso no século XVII, inspirando obras como “Conjura do Conde João Luís de Fieschi”, de Agostino Mascardi e “Conjuração dos espanhóis contra a república de Veneza no ano de 1618”, do padre César de Saint Real, que havia sido educado pelos jesuítas. O sucesso de Salústio se devia, em parte, pelo uso dos discursos inseridos nas suas obras.<sup>802</sup>

Os jesuítas tinham uma atração especial pelas conjurações. Segundo Saint Real, “as conjuras são o maior de todos os empreendimentos humanos (...), o tema histórico moral mais instrutivo que se possa imaginar”. Ginzburg acrescenta que na era do absolutismo europeu, “as conjuras forneciam uma ocasião extraordinária para analisar, por um lado, o poder político e as raízes da sua legitimidade e, por outro, o isolamento trágico do indivíduo que ousava contrapor-se àquele poder”. O chefe de uma conjura, nesta circunstância, é sempre um herói trágico. Ele oportuniza ao historiador, ou ao cronista,

---

<sup>798</sup> Grafia utilizada por Southey.

<sup>799</sup> SOUTHEY, Robert. Op. cit. pp. 271-272. Southey publicou “História do Brasil” entre 1810 e 1819.

<sup>800</sup> Ver GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. pp. 80-99.

<sup>801</sup> Idem. p. 87.

<sup>802</sup> Idem. p. 86.

emitir certas opiniões que, se fossem ditas pelo historiador/cronista, provocariam um escândalo. Daí a eficácia retórica dos discursos.<sup>803</sup>

Le Gobien nunca esteve nas Ilhas Marianas. Para escrever sua obra fez uso de outros textos e de cartas enviadas pelos jesuítas das Filipinas. Dessas cartas tirou as informações sobre a revolta indígena e sobre um homem chamado Hurao, preso como um dos maiores instigadores das revoltas. Não há mais nada sobre essa personagem nas cartas jesuíticas, muito menos o tal discurso que teria pronunciado. Le Gobien destacou Hurao do restante dos indígenas e atribuiu-lhe uma habilidade e uma inteligência incomuns entre os “bárbaros”. Numa “manobra retórica”, o jesuíta construiu um hábil discurso, baseado nos pormenores extraídos das cartas, “cheio de ódio pela civilização européia” e com apelos insistentes à “preciosa liberdade” deixada pelos antepassados, que ecoava tanto a “liberdade dos antigos macedônios, celebrada por Tácito, quanto a ‘doce liberdade das primeiras leis da natureza’, que Montaigne encontrara entre os indígenas do Brasil”.<sup>804</sup>

Embora faltem elementos e, sobretudo, um conhecimento mais apurado da formação e das leituras de Ferrufino, é tentador, do ponto de vista da “manobra retórica”, aproximar a conjura instigada por Potiravá da conjura liderada por Hurao. Na impossibilidade de sustentar essa hipótese, fica a sugestão.

No mínimo, e parafraseando Ginzburg, diria que Ferrufino, graças ao discurso de Potiravá, conseguiu expressar a profunda ambigüidade da ordem religiosa que representava, em relação à política colonial européia.

---

<sup>803</sup> Essa observação é de Bonnot de Mably, citado por Ginzburg. Idem. p. 88.

<sup>804</sup> Idem. pp. 92-93.

## Quarta Parte

### **A Virgem Conquistadora: Uma Ponte Entre Dois Mundos.**

Desde o descobrimento uma profusão de imagens representando as inúmeras facetas de Virgem Maria desembarcou e percorreu as Américas ao lado de missionários e conquistadores. Se estes a empunhavam como escudo de proteção e bandeira da fé que os impelia, àqueles solicitavam sua graça para amolecer os corações gentios e convertê-los à fé cristã.

As imagens da Virgem acompanham os jesuítas desde a fundação da ordem. A conversão de Inácio de Loyola teve uma participação decisiva da imagem da Nossa Senhora Negra. A caminho do castelo de Loyola, Inácio passou pelo monastério beneditino de Montserrat, onde ficou uma noite de vigília diante da estátua de Nossa Senhora. Decidiu então abandonar a espada e a adaga pelo bastão de peregrino e roupas de mendigo.<sup>805</sup> A Companhia nasceu sob os auspícios da Virgem e os jesuítas espalharam imagens e difundiram seu culto pelo mundo.

Na província do Paraguai Virgem Maria esteve presente desde a fundação das primeiras reduções. Roque González, nas suas investidas sobre os territórios indígenas, se fazia acompanhar de uma imagem de Nossa Senhora da Conceição. A imagem o acompanhou por quase quinze anos. Nossa Senhora tornou-se símbolo da conquista espiritual no Paraguai, recebendo de Roque González a denominação de Conquistadora. Na medida em que os jesuítas avançavam na conversão dos indígenas e as reduções se consolidavam, Nossa Senhora Conquistadora era recebida com entusiasmo e devoção entre os guarani. Não demorou muito para ela se tornar uma santa milagrosa entre os índios e defensora das reduções contras as investidas dos inimigos.

A duplicidade da Virgem na América, ora correndo em socorro dos conquistadores ora se derramando em auxílio aos indígenas, nos possibilita compreender os diferentes significados da conquista.

---

<sup>805</sup> O'MALLEY, John W. Op. cit. p. 47.

## Nossa Senhora Conquistadora e os sentidos da Conquista da América.

La espada, la cruz y el hambre iban diezmando la familia salvaje.

Pablo Neruda

**En lugar del aparato militar se empleó esta vez como arma la Cruz de Cristo, de la cual no había que temerse ruina, sino salvación. Carta Ánua da Província do Paraguai. Padre Lupericio de Zurbano**

Os desfechos da trama que envolveu a morte dos padres Roque González, Alonso Rodríguez e Juan Del Castillo, em Caaró, em 1628, não se limitaram aos ataques físicos que destruíram os corpos dos missionários. Símbolos e acessórios que os acompanhavam e os auxiliavam na evangelização foram igualmente atacados e destruídos com *impiedade gentílica*, no dizer de um padre.<sup>806</sup> Francisco Vázquez Trujillo e Ruiz de Montoya registraram que logo após matar os padres, os enviados do cacique/pajé Ñezú, movidos por uma raiva infernal, destruíram crucifixos e a imagem de Nossa Senhora Conquistadora, companheira de peregrinações do padre Roque. Vázquez Trujillo, que a época exercia a função de Provincial da Província do Paraguai, informou na carta que enviou a Roma ao padre Geral Mucio Viteleschi em dezembro de 1629, que *los patricidas do santo Padre Roque* atearam fogo na Igreja onde haviam sido jogados os corpos dos padres, e que

no paro aqui el furor y ódio de aquellos bárbaros contra nuestra santa fe católica, porque manifestando que contra ella era la rabia, a una devotísima imagen de Nuestra Señora hermosísima, hecha del H. Bernardo, que tenía en gran veneración el Padre Diego de Torres y como presea de tanta estima dejó a estas reducciones, y así podemos decir que ella ha sido la Conquistadora de tantas almas, porque con ella se comenzaban a entablar, la rasgaron con sacrílega impiedad (...).<sup>807</sup>

Nas célebres páginas da Conquista Espiritual, destinadas à narrativa *do martírio dos três religiosos da Companhia de Jesus*, Montoya também expôs com pesar a destruição da imagem da Virgem:

Sentimos, y con dolor muy grande, el execrable destrozo que hicieron en una imágen de la Vírgen, querida prenda del santo P. Roque, que

<sup>806</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 226.

<sup>807</sup> Carta Del Padre Vázquez Trujillo. In BLANCO, José María. Op. cit.



fue su compañera n sus preregrinaciones, y colocada en un pueblo y estando ya fundado, la pasaba á outro. Y así (con razon) la llamaba la conquistadora, atribuyendo á su resencia los sucesos prósperos de sus empresas (...).<sup>808</sup>

A descoberta e conquista da América, e os choques e entrelaçamentos culturais que se seguiram, não provocaram profundas transformações apenas entre as culturas americanas. As experiências vividas pelos europeus no Novo Mundo alteraram sensivelmente seu modo de vida. Suas crenças, e os símbolos a elas correspondentes, também sofreram alterações, conferindo novas significações às experiências da conquista. Um exemplo notável foi o que ocorreu com um dos símbolos mais evocativos do catolicismo ibérico: a Virgem Maria. Sua imagem foi tão fortemente associada às conquistas na América que levou o padre Roque González a rebatizá-la de Nossa Senhora Conquistadora. A conquista plasmou novos significados à religião trazida pelos conquistadores, atribuiu funções inéditas à Virgem e ampliou o seu horizonte de devoção. Virgem Maria ambientou-se na América, fundiu-se às crenças locais, metamorfoseou-se e ganhou um rosto indígena. O triunfo da Virgem Conquistadora, no entanto, causa uma certa estranheza à sensibilidade contemporânea, para a qual a conquista, em geral, é associada à destruição das culturas indígenas. Esta aparente desconexão entre a violência da conquista e a imagem de proteção e conforto trazidos por Nossa Senhora, me leva a formular alguns questionamentos: por quais razões o símbolo máximo da piedade católica foi associado à conquista das populações indígenas? Que relações havia entre o sentido corrente de conquista e a presença da Virgem na América? O que entendia por conquista o padre Roque quando resolveu homenagear Nossa Senhora? Se Nossa Senhora, que na tradição cristã ocidental representa a figura materna bondosa e humilde, foi identificada com as conquistas militares e religiosas, é porque a concepção de conquista tinha naquele momento um sentido distinto daquele retido e consagrado pela posteridade.

Começemos pelo anátema que a palavra conquista carrega. As palavras são signos sociais sensíveis às transformações do mundo. Pela densidade social que as constituem e por serem mediadoras fundamentais das relações humanas, são indicadores privilegiados das mudanças. Por acompanharem e expressarem essas mudanças, que também são mudanças de ordem semântica e da linguagem, não são signos fixos, não carregam

---

<sup>808</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. p. 231.

significados eternos. As palavras possuem historicidades deslizantes, são socialmente e historicamente situadas. Algumas palavras, presas a determinadas experiências, carregam uma herança histórica e sociológica tão negativa e definitiva que dificulta o exame dos seus significados no passado. É como se elas mantivessem desde sempre o mesmo sentido, uma certa pureza original, e atravessassem os séculos imunes às transformações do mundo. E este sentido, muitas vezes, é fixado no presente e projetado para outras épocas, desconsiderando os significados diferentes que as palavras poderiam ter assumido no passado. É isso o que acontece frequentemente com a palavra conquista, quando utilizada para se referir as primeiras décadas de ocupação européia da América. A palavra é empregada para descrever os processos turbulentos de tomada das terras dos indígenas, a ocupação territorial, os massacres, extermínios, enfim, a ação militar traumática que antecedeu a colonização das novas terras. Não há dúvidas de que a palavra conquista traduz com precisão isso tudo. Mas também parece não haver dúvidas de que ela possuía um significado mais amplo, envolvendo também a ação militar, mas não se limitando a ela. Paralelo às conquistas militares, e inseparável delas, desdobrou-se uma outra conquista, a das almas. Denominada de conquista espiritual, e empreendida por padres e missionários de diferentes ordens religiosas, teria sido responsável pela destruição das religiões das populações indígenas e lhes imposto o catolicismo, com o apoio das armas. O dilema “entre a cruz e espada” define bem o consórcio das duas conquistas. Ruggiero Romano expressou de forma contundente este ponto de vista, num livro publicado em 1972, caracterizando a conquista com as palavras: violência, injustiça e hipocrisia.<sup>809</sup> Os versos de Neruda – que acusam a cruz e a espada pela destruição da “familla salvage” - são o ponto de partida para “perceber por que elementos foi possível a conquista da `mais rica e bela parte do mundo´.” A denúncia implacável da conquista, extraída dos versos de Pablo Neruda, combinada com a visão humanista e idílica de Michel de Montaigne sobre a América<sup>810</sup>, constituem a fórmula irresistível de Ruggiero Romano para caracterizar a conquista. A espada representa o aspecto militar, sangrento e belicoso da conquista, responsável pelas vitórias materiais e pela destruição física do Novo Mundo e seus habitantes. Embora contundente, a espada se

---

<sup>809</sup> ROMANO, Ruggiero. **Mecanismos da conquista colonial**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989, p. 12.

<sup>810</sup> A expressão a “mais rica e bela parte do mundo” é do filósofo Michel Montaigne. Idem. p. 13.

mostrou insuficiente para submeter os povos indígenas, e os conquistadores logo compreenderam que:

a margem de segurança que lhes assegurava a técnica militar, se tornava muito pequena e que teria sido muito fácil alterar um equilíbrio que, apesar das aparências, permaneceu frágil durante muito tempo. A conquista efetuada pelas armas devia, portanto, ser mantida por outros meios.<sup>811</sup>

Por outros meios leia-se a cruz. O gesto inaugural de Colombo ao tomar posse da terra, destaca Romano, foi fincar uma cruz. Começava, com este gesto, a conquista espiritual das Américas. Mas foi com a evangelização que a cruz desempenhou realmente o seu papel. Contrariando o seu objetivo confesso – converter os índios – a obra de evangelização transformou-se num complemento perfeitamente simétrico à espada. “Juntas, elas constituirão as preliminares da conquista e da dominação: a desestruturação de todos os sistemas – político, moral, cultural, religioso – que regiam as massas indígenas da América.” Por tudo isso, conclui Romano, a evangelização foi negativa, foi uma forma complementar de agressão, pois provocou a desintegração cultural e espiritual das culturas locais.<sup>812</sup>

No mesmo tom, porém numa linguagem mais cáustica, o ensaísta uruguaio Eduardo Galeano denunciou a rapinagem e a exploração praticada na América Latina pelos conquistadores, desde a descoberta do continente. O comprometimento da igreja com os propósitos mercantilistas da coroa de Castela é expresso com a fórmula “o signo da cruz nos cabos das espadas”, que abre um dos capítulos de *As veias abertas da América Latina*.<sup>813</sup> Galeano e Romano escreveram seus livros no início da década de 1970, período marcado por turbulências políticas, ditaduras militares e lutas contra a ação imperialista dos Estados Unidos na América Latina. Nos dois continentes – Europa e América – desdobrou-se uma profunda revisão historiográfica da descoberta e conquista da América. A historiografia e os ensaios históricos deste período foram marcados pelas lutas sociais, políticas, e por uma forte carga de denúncia das violências e explorações que assolaram a América ao longo dos seus 500 anos. Era como se fazer a denúncia das atrocidades praticadas pelas potências coloniais contra os povos americanos no passado surtisse um

---

<sup>811</sup> Idem. p. 17.

<sup>812</sup> Idem. p. 19-20.

<sup>813</sup> GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 23.

efeito de denúncia contra o imperialismo e as ditaduras do presente. E de certa maneira isto funcionou. Toda uma geração foi mobilizada e educada pela história-denúncia das décadas de 1960 e 1970. A história era acionada como instrumento de luta pela democratização e como tribunal em favor dos povos oprimidos. O desvelamento das ligações da igreja com o colonialismo ibérico desmascarava também a cumplicidade da igreja conservadora do século XX com os poderes militares e imperialistas.

Não é minha intenção diminuir a importância das obras e muito menos negar as teses de Ruggiero Romano e Eduardo Galeano, mesmo porque elas se verificam em diversas situações.<sup>814</sup> Pretendo apenas nuançar e relativizar alguns pontos.

A visão de Romano é bastante generalizante em relação à união dos esforços das armas e da religião para a desestruturação dos valores e modos de vida dos povos indígenas. Ao propor uma fórmula universal da conquista, segundo a qual todas as forças convergem para o exercício da dominação colonial, perde-se a especificidade de cada região e dos interesses dos diferentes sujeitos envolvidos. No caso das reduções do Paraguai fica muito difícil sustentar esta tese, apesar de conhecermos os interesses da coroa espanhola ao enviar os jesuítas para evangelizar os povos guarani. A luta dos padres contra a “encomienda”, contra os bandeirantes e depois a guerra movida por Espanha e Portugal contra as reduções guaranícas, são exemplos dos antagonismos que, na região do Prata, opuseram os interesses da cruz contra os da espada. E talvez não seja desnecessário lembrar que o que o nosso tempo comumente chama de desestruturação das sociedades indígenas os jesuítas chamavam de salvação dos povos gentios. E não se trata apenas de um jogo de palavras, nem de saber quem tem ou não razão. Tampouco pretende-se colocar os jesuítas no “tribunal da história”. A questão que se levanta aqui é o julgamento político do passado em função das lutas do presente.

Se, ao expor as veias abertas da América, Galeano fez um julgamento moral dos espanhóis, o quadro que ele desenha da violência praticada pelos conquistadores talvez tenha mais a ver com o momento político em que ele escrevia do que com a América de

---

<sup>814</sup> É o caso, por exemplo, do Brasil, onde a cruz e a espada somaram forças para destruir a oposição dos indígenas à colonização e à evangelização. O poema de Anchieta *De gestis Mendi de Saa* é uma narrativa épica das façanhas da guerra contra os *gentios* que hostilizavam a vila do Espírito Santo. O Livro Primeiro é uma glorificação de Fernão de Sá, filho do governador geral, que venceu os indígenas, mas que perdeu a vida na batalha de Cricaré. ANCHIETA, José de. **De gestis Mendi de Saa**. (original acompanhado da tradução vernácula pelo Pe. Armando Cardoso S.J.) Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1958.

500 anos atrás. Na sua narrativa os conquistadores de ontem - os espanhóis sedentos de ouro - convertem-se nos exploradores de hoje – os inescrupulosos imperialistas yankees. De Cortez a Nixon, numa vasta continuidade, a exploração da América apenas trocou de mãos e de geografia. Vítima eterna dos saqueadores atemporais, o destino da América está selado: perder e fracassar.

Nossa comarca do mundo, que hoje chamamos de América Latina, foi precoce: especializou-se em perder desde os remotos tempos em que os europeus do Renascimento se abalçaram pelo mar e fincaram os dentes em sua garganta. Passaram os séculos, e a América Latina aperfeiçoou suas funções.

Para os que concebem a história como uma disputa, o atraso e a miséria da América latina são o resultado de seu fracasso. Perdemos; outros ganharam. Mas acontece que aqueles que ganharam, ganharam graças ao que nós perdemos.<sup>815</sup>

A América que emerge dos textos condenatórios da conquista assemelha-se uma entidade homogênea e a-histórica, dilacerada por séculos de espoliação. Forja-se uma identidade continental sob o signo da derrota e da famigerada conquista e exploração européia. Denunciar as arbitrariedades, a exploração e a brutalidade dos conquistadores, evidentemente, é de suma importância, e Galeano foi muito bem sucedido no seu empreendimento. Mas não é suficiente. A prática da violência, física ou cultural, se dá dentro de um quadro de referências históricas, religiosas e morais, característico de cada época, sem o qual a violência torna-se gratuita e igual em toda parte.<sup>816</sup>

O uso político da história para efeito de denúncia, objetivo do livro de Galeano, pode funcionar para mobilizar e legitimar as lutas contra a violência e opressão na América Latina, no entanto, esclarece muito pouco sobre as conquistas materiais e espirituais dos séculos XVI e XVII. Este tipo de uso da história acaba gerando esquemas interpretativos binários e maniqueístas que, geralmente, vitimizam as populações indígenas e as

---

<sup>815</sup> GALEANO, Eduardo. Op. cit. pp. 13-14.

<sup>816</sup> Não poderia deixar de mencionar o ato simbólico de Hugo Chávez ao entregar o livro de Galeano ao presidente Barack Obama na primeira sessão plenária da Cúpula das Américas, em Trinidad e Tobago. O gesto de Chávez, provocativo e carregado de simbolismo, renovou subitamente o interesse pelo livro, que é cultuado pelas esquerdas latino-americanas como uma obra fundamental para entender o subdesenvolvimento da América latina. As vendas do livro, segundo a Folha de São Paulo, dispararam. Em poucas horas o livro saltou da posição 60.280 para um dos mais vendidos no site de vendas da Amazon.com. Ver **Folha on line**. Disponível em [www1.folha.uol.com.br/folha/.../ult94u553004.shtml](http://www1.folha.uol.com.br/folha/.../ult94u553004.shtml). Acessado em 29 de junho de 2009. Escrito no calor das lutas políticas da década de 1970, mais precisamente em 1971, as *Veias Abertas*, sugiro, é uma obra fundamental para entender o pensamento de setores da esquerda latino-americana dos anos 70 e dos dias de hoje, e não o passado colonial americano. O livro de Galeano e o gesto de Chávez, em que pesem as diferenças entre eles, fazem uso do passado e da história para afiançar seus gestos e escolhas políticas.

estigmatizam como oprimidas – assim como os trabalhadores modernos, herdeiros sociais do infortúnio histórico - e tiranizam os conquistadores - e os agentes imperialistas, herdeiros dos meios de produção e dos mecanismos de opressão.

Evidentemente não se trata de negar nem minimizar a violência e os efeitos devastadores da conquista sobre as populações americanas. O esforço aqui é no sentido de tentar restituir à palavra os significados que o século XV, XVI e XVII, ou os sujeitos envolvidos na conquista da América, atribuíam a ela. Isto não tem absolutamente nada a ver com justificar a conquista a partir da moral vigente naqueles tempos.<sup>817</sup> Sabemos que certas palavras, tão poderosas num determinado contexto, perdem a força e o significado quando isoladas e extraídas da rede social que a constituía. E perder de vista a significação de uma palavra é perder a própria palavra, pois “o que faz da palavra uma palavra é sua significação.”<sup>818</sup>

A palavra conquista evoca hoje, não sem razão, todas as atrocidades, injustiças e desmandos cometidos pelos espanhóis na América. Essa talvez tenha sido a mais profunda herança lascasiana da conquista, a de um paraíso destruído pela ganância desmedida e brutal dos espanhóis. A posteridade reteve, em linhas gerais, essa imagem daqueles tempos. Mas como todo tema polêmico implica luzes e sombras, a conquista da América polarizou o debate desde o século XVI até os nossos dias. De um lado, a exaltação heróica da conquista, de outro, o anátema aos criminosos.<sup>819</sup>

---

<sup>817</sup> Tentar compreender historicamente os gestos e as ações dos conquistadores não pode ser confundido com aceitação, convivência ou benevolência em relação às atrocidades, injustiças e toda sorte de crueldades praticadas. Compreender – apreender com – é demarcar um espaço de reflexão sobre as ações e as motivações dos conquistadores com vistas a situá-las nos limites de sua própria historicidade. É desta maneira, examinando cada época pelas suas próprias referências, que vamos entender o que torna aquela experiência inédita, singular, nunca justificável. É, pois, este procedimento que torna possível aprender o sentido das mudanças. Compreender as ações do *outro* do passado não é buscar a absolvição ou a condenação, é diferenciá-las das *nossas*. Julgar o *outro* do passado com os valores praticados no presente é criar um horizonte comum de expectativas que não distingue, que uniformiza e, portanto, mata a singularidade das experiências históricas no tempo. Se retornamos ao passado, conforme já explicitado, não é para encontrarmos o mesmo. Não retornamos ao passado para dele nos aproximarmos em busca de semelhanças e lugares de conforto, mas para nos afastarmos e delimitarmos a nossa diferença. Compreender os modos de atuação dos conquistadores com as populações indígenas da América, pelo seu próprio conjunto de valores e códigos morais é, ao mesmo tempo, criar novos modos de problematização e julgamento dos nossos modos de percepção da diferença. O julgamento, neste caso, entendido como um olhar crítico sobre nossas condutas e valores praticados, é visto como uma reflexão crítica sincrônica, e não como um deslocamento anacrônico. Cada época julga a si própria pelo que lhe cabe. A história fornece os parâmetros.

<sup>818</sup> BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1999. P. 49.

<sup>819</sup> LAFAYE, Jacques. **Los conquistadores**. México: Siglo XXI editores, S.A. 1970.

Uma espessa crosta ideológica envolveu a palavra conquista nestes últimos cinco séculos. Chegar aos sentidos da palavra, encobertos por camadas e camadas de discursos, apologéticos ou condenatórios, e que pressupõem uma continuidade, requer uma cuidadosa remoção destes discursos sobrepostos. Uma leitura atenta dos textos deixados pelos diferentes sujeitos envolvidos pode ser um bom caminho para esboçar uma arqueologia dos significados da conquista.

Nos séculos XV, XVI e XVII, com ligeiras variações, a idéia de uma conquista imposta pelas armas, em busca de riquezas, era inseparável de um significado religioso característico daquele momento. Considerar a conquista como uma variante puramente econômica, a insaciável busca pelo ouro, e esquecer a devoção religiosa dos conquistadores, é cair num reducionismo caricatural. Rubén Vargas Ugarte, num estudo sobre o culto à Virgem na Ibero-América, já havia sublinhado, não sem algum desconforto, que:

aunque es forzoso reconocer que muchos de los conquistadores españoles no estuvieron exentos de graves defectos, es incontestable que casi todos eran hombres de arraigada fe y además fervientes devotos de la Virgen María.<sup>820</sup>

A ambígua e explosiva combinação da devoção religiosa com a devoção pelo ouro e a truculência militar, foi a marca registrada dos conquistadores e o fomento indispensável às suas vitórias. A religião fornecia o álbi perfeito e a justificativa moral para a conquista territorial, o saque dos tesouros e a guerra contra as populações indígenas. Era como se pudessem cometer o pecado e não alimentar o sentimento de culpa e remorso.

É nesta trama de interesses e devoções que se foi moldando uma semântica da conquista. O que o nosso tempo definiu como condenável e moralmente inaceitável, parecia ser desejável e moralmente justificável naqueles tempos. No ambiente ambíguo da conquista foi possível, por exemplo, associar as vitórias militares e religiosas à imagem da Virgem Maria. Na tradição cristã católica, e especialmente na espanhola e jesuítica, a imagem da Virgem foi presença constante ao lado dos missionários e conquistadores como escudo protetor e estandarte da fé. Foi assim na reconquista com a Virgem de Covadonga, na conquista do México com a Nossa Senhora dos Remédios e a Nossa Senhora de Loreto

---

<sup>820</sup> Apud DORADO, Antonio González. **De María conquistadora a María libertadora. Mariologia popular latinoamericana.** Disponível em [www.mariologia.org/reflexionesmarianas1479.htm](http://www.mariologia.org/reflexionesmarianas1479.htm). Acessado em 7 de dezembro de 2008.

na conquista jesuítica do noroeste da nova Espanha. Uma leitura atenta da documentação, voltada para o apelo religioso que envolveu a conquista da América, mostra a indissolubilidade entre o empreendimento colonial e os símbolos religiosos. A conquista revestiu-se de uma simbologia composta de cruces, pinturas, relíquias, orações, rosários, evocações, missas, celebrações das datas santas, reveladora da fé e devoção daqueles homens. A cada passo, a cada gesto, seguia-se um jogo ritual de advocações e evocações a Deus, a Cristo, a Virgem ou o Santo de devoção, rogando proteção ou agradecendo a graça da vitória.

Virgem Maria se fez presente na América desde a viagem do descobrimento. A nau que trouxe o descobridor à América, alugada a seu proprietário, Juan de la Costa, chamava-se La Gallega. Colombo, que trazia uma imagem da Virgem no seu estandarte, fez questão de colocar também a nau sob sua proteção, chamando-a de Santa Maria.<sup>821</sup> No porto de Palos, de onde saíram as naves, havia uma capela de Nossa Senhora de Rábida, de quem Colombo era devoto, e que posteriormente seria denominada Nossa Senhora do Descobrimento ou a Virgem do Descobrimento da América. A bordo da Santa Maria, Colombo partiu da Europa como um enviado de “Vossas Majestades, como católicos cristãos (...) inimigos de todas as idolatrias”. A segunda ilha encontrada na viagem recebeu do Almirante o nome de Santa Maria de la Conception. Ao longo da travessia do Atlântico entoava-se todas as noites o Salve Regina, e nas abordagens às ilhas que iam encontrando, seguia-se o mesmo ritual de celebrações e nomeações em honra à Virgem. Na ilha de Hispaniola mandou construir uma fortaleza, batizada de Conceição, em homenagem à Virgem. Nas proximidades da ilha de Cuba, buscando refúgio para se abrigar de uma mudança de ventos, encontrou uma foz bem funda, com bom porto, que batizou de mar de Nuestra Señora. Depois vieram Puerto Maria e Puerto de la Concepción. No retorno da primeira viagem, foram surpreendidos por uma assustadora tempestade, com ondas e ventos espantosos “que dificultavam o avanço do navio, que não podia seguir adiante nem sair do meio delas, para que ao menos conseguisse fugir.” Colombo determinou então que se sorteasse “um romeiro para ir à Santa Maria de Guadalupe levando um círio de cinco libras de cera e que todos fizessem voto para que o contemplado cumprisse a promessa

---

<sup>821</sup> MAHN-LOT, Mariane. **Retrato histórico de Cristóvão Colombo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 47.



(...)”. Em seguida, tirou-se novamente a sorte para “escolher um romeiro que fosse à Santa Maria de Loreto (...) que é a casa onde Nossa Senhora fez e faz muitos milagres.” Por fim, toda a tripulação fez a promessa de, “ao chegar à primeira terra, irem todos de camisola, em procissão, rezar numa igreja dedicada a Nossa Senhora.”<sup>822</sup>

O apego do Capitão à Virgem ganhou fama, e a presença marcante da Mãe de Deus na empresa do descobrimento reverberou honrosamente na posteridade católica. Em abril de 1940, o Papa Pio XII, quando celebrava em Gênova o aniversário do encontro entre o navegador e os reis católico, lembrou com entusiasmo a devoção de Colombo:

Genoveses, saúdem em Cristóvão Colombo não somente o corajoso navegador, que venceu a oposição de alguns sábios e venceu a fúria dos oceanos, mas que foi, igualmente, o maior devoto da Virgem Santíssima. Ele colocou a sua expedição sob a proteção de Maria e deu à sua caravela o nome de Santa Maria. Entrando no navio, disse adeus a uma Europa admirada e cética; aventurou-se por entre as temíveis vagas e tendo atingido o término de sua viagem, ajoelhou-se diante de Jesus, Aquele que acalma as tempestades, e diante de Maria, a Estrela do Mar.<sup>823</sup>

Mas nem todos os devotos de Nossa Senhora são assim lembrados. Em alguns casos, o esquecimento é mais recomendável. Isto porque o manto da Virgem abrigava um sortido grupo de devotos entre os mais destacados conquistadores do Novo Mundo. Abria um leque que ia de Colombo à Pizarro, de Las Casas à Hernán Cortez. E a devoção do descobridor, celebrada por Pio XII, não era maior que a do conquistador de Tenochtlán, imortalizada pelo cronista e soldado Bernal Diaz Del Castillo. É de se imaginar o desconforto da igreja católica em admitir a íntima relação de Cortez com a Virgem. É o anátema da conquista referido anteriormente.

Com Hernán Cortez a Virgem desembarca triunfal na meso América e desempenha um importante papel na conquista simbólica dos povos reunidos sob as designações genéricas de maias e astecas. Cortez era um homem atento aos signos, não descuidava das coisas da fé e não perdia oportunidade de entronizar os símbolos da cristandade em cada

---

<sup>822</sup> COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**. Porto Alegre: L&PM, 1998, pp. 51, 66, 69, 75, 108, 118.

<sup>823</sup> In: Enciclopédia Maria, Volume IV – Beauchesne, 1956, p. 26. Disponível em [www.mariedenazareth.com/10666+M5650e5187ef.0.html](http://www.mariedenazareth.com/10666+M5650e5187ef.0.html) - 34k.

palmo de terra conquistado. Carregava as ambigüidades da modernidade católica e mercantilista. Trazia junto o desejo por fama e riquezas e a devoção à Virgem.

Na ilha de Cozumel, na costa sul de Yucatã, Cortez deu uma invulgar exibição de suas intenções e de sua devoção. Ao desembarcar na ilha procurou informar “o melhor que sabia sobre a fé católica” e “convenceu” os nativos maias a abandonarem seus “ídolos”. Ao partir, deixou no lugar antes ocupado pelos ídolos locais “uma cruz de madeira e uma imagem da Virgem Maria.”<sup>824</sup>

Devidamente tomada para Deus e Sua Majestade, Cozumel foi rebatizada de Santa Cruz. Na capital asteca, seguindo o mesmo furor iconoclasta em relação às imagens indígenas, Cortez entrou no templo principal, que chamou de “mesquita”, e protagonizou uma cena surpreendente:

Ali dentro é que ficam seus ídolos. Os principais destes ídolos e nos quais eles tinham mais fé eu derrubei de seus assentos e os fiz descer escada abaixo. Fiz também com que limpassem aquelas capelas, pois estavam cheias de sangue dos sacrifícios que faziam. Em lugar dos ídolos mandei colocar imagens de Nossa Senhora e de outros santos.<sup>825</sup>

Logo após tomar a capital asteca, Cortez diz que “Nosso Senhor foi servido com a tomada desta grande cidade de tenochitlán”. E na mesma carta, endereçada a Carlos V, conta que “depois de falar com o senhor de Istepán sobre o trabalho que vínhamos fazendo em nome de Deus e de vossa majestade para livra-los da maldade que o demônio lhes impunha (...)”<sup>826</sup> Cortez, a exemplo de outros conquistadores, é reverente e zeloso com as obrigações religiosas e nunca esquece de agradecer a Deus e homenageá-lo com suas vitórias, e a vossa majestade, claro, quem afinal patrocina seu empreendimento. Os sinais da graça e da providência divina estavam em toda parte, e costuram a unidade interna da narrativa de Cortez. É como se Deus fosse a personagem principal da conquista, e Cortez, o narrador, um simples e humilde cumpridor de uma missão divina. A narrativa assume assim um tom quase que de revelação, pois é expressão manifesta da vontade de Deus. Vejamos alguns exemplos, dentre tantos, extraídos da narrativa cortesiana:

No outro dia tornei a sair e Deus mais uma vez nos deu boa vitória (...) e só Deus misericordioso pôde me salvar (...) queira Deus que tenha conseguido chegar a um bom porto (...) e quis Deus dar-lhes tanta força

---

<sup>824</sup> CORTEZ, Hernan. **A conquista do México**. Porto Alegre: L&PM, 1996, p. 25.

<sup>825</sup> Idem. p. 64.

<sup>826</sup> CORTEZ, Hernan. Op. cit. p. 159-172.

(...) e que Deus nos havia socorrido (...) graças a essa vitória que Deus nos concede (...) e quis Deus que estivesse certo (...) dando graças a Deus Nosso Senhor pela imensa graça de tão desejada vitória.<sup>827</sup>

Bernal Díaz del Castillo deixou um testemunho da religiosidade dos conquistadores e do elo espiritual com a Virgem:

Y ciertamente todos los soldados que pasamos con Cortes tenemos muy creído, e así es verdad, que la misericordia divina y Nuestra Señora la Virgen Maria siempre era con nosotros: por lo qual le doy muchas gracias.<sup>828</sup>

A ambição de Cortez só rivaliza com a sua devoção. Não bastava tomar as terras dos nativos em nome de Deus e do Rei, era seu dever destituí-los de seus “ídolos” e da “falsa religião” para que não vivessem mais de maneira gentílica, e instruí-los na verdadeira fé. E Cortez era contundente no trato dos assuntos da “fé católica”, não admitindo a “idolatria dessa gente bárbara e tão apartada do conhecimento de Deus”:

E eu os fiz entender quão enganados estavam em ter esperanças naqueles ídolos, e que deveriam saber que existe um só Deus, senhor universal de todos, o qual havia criado o céu, a terra e todas as coisas e fez a eles e a nós, sendo imortal, e que a este é que deveriam adorar.<sup>829</sup>

Cortez deflagra o que Serge Gruzinski denominou de guerra das imagens. Visando extirpar a idolatria, travou-se uma batalha simbólica contra as imagens e representações dos deuses indígenas, que foram sendo substituídas por imagens cristãs. A encenação inaugural em Cozumel foi constantemente reencenada. Seguiu-se um roteiro de “aniquilação e substituição” dos ídolos indígenas em Tabasco, Cempoala e Tenochtlán. Veneradores de

---

<sup>827</sup> Idem. pp. 78, 79, 91, 108, 117, 132, 140, 173.

<sup>828</sup> CASTILLO, Bernal Diaz de. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. México: Editora Pedro Robedo, 1939, Tomo I. Capitulo XCIV.

<sup>829</sup> CORTEZ, Hernan. Op. cit. p. 64. É importante que se tomem certas precauções com a versão de Cortez. O conquistador enfatizou seu protagonismo e ousadia com cores dramáticas e heróicas. Sua preocupação em impressionar o rei e deixar uma imagem gloriosa para a posteridade já foram destacadas por alguns historiadores (ver Gruzinski e Todorov). O relato de Bernal Díaz del Castillo, mais sóbrio e menos heroificador, oferece um excelente contraponto às cartas de Cortez. Ver GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. TODOROV, Tzvetan. Op. cit. 1988. CASTILLO, Bernal Diaz. Op. cit.

imagens, os conquistadores, no entanto, não toleravam os usos que os indígenas faziam de imagens nos cultos.<sup>830</sup>

De Colombo a Cortez a imagem da Virgem pontuou os momentos mais decisivos e significativos das vitórias espanholas, tornando-se a legítima padroeira da conquista. E seguindo os passos dos conquistadores virão os missionários que, também devotos de Nossa Senhora, utilizarão suas imagens para outros propósitos. São as ambigüidades da Virgem e da conquista.

Este apelo às imagens, e em especial à Nossa Senhora, cresceu em proporções inéditas, e revestiu-se de novos significados, na Europa das reformas. Naquela atmosfera hostil que antecedeu a convocação do Concílio de Trento, violentos conflitos e debates teológicos foram travados em torno de temas delicados e explosivos como o culto às imagens. A guerra teológica alcançou as ruas e estátuas da Virgem foram destruídas pelos protestantes. Mas a iconoclastia dos reformistas, ao invés de intimidar, revigorou a devoção à Virgem entre os católicos, que se apegaram com um ardor renovado às suas imagens sagradas.<sup>831</sup> E neste clima de guerra religiosa que o Concílio de Trento vai se reunir para realizar reformas e reorientar os rumos da igreja. Na sessão XXV das disposições do Concílio, intitulada Decretos do Purgatório, encontramos uma reafirmação do “legítimo uso das imagens” e um esforço para diferenciar teologicamente o culto às imagens da idolatria.<sup>832</sup>

\* \* \* \* \*

---

<sup>830</sup> GRUZINSKI, Serge. Op. cit, 2006, pp. 54-60.

<sup>831</sup> Ver WRIGHT, Jonathan. Op. cit. Capítulo I.

<sup>832</sup> “Quanto às Imagens de Cristo, da Mãe de Deus, e de outros santos, se devem ter, e conservar, e se lhes deve tributar a devida honra, e veneração: não porque se creia, que ha nellas alguma divindade, ou virtude, pela qual se hajaõ de venerar, ou se lhes deva pedir alguma cousa, ou se deva pôr a confiança nas Imagens, como antigamente os Gentios punhaõ a sua confiança nos Idolos; mas porque a honra, que lhes dá, se refere aos originaes, que ellas representaõ: em forma que mediante as Imagens que beijamos, e em cuja presença descobrimos a cabeça, e nos prostramos, adoremos a Cristo, e veneremos os santos, cuja semelhança representaõ (...)”. **O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez.** Op. cit. p. 351.

As barreiras lingüísticas que a conquista erguia diante dos europeus, especialmente dos missionários que pretendiam ensinar a mensagem cristã para os indígenas, exigiam formas alternativas de comunicação. As imagens, pelo seu didatismo e impacto visual, desempenharam aí um papel decisivo.<sup>833</sup> As imagens eram usadas como forma de doutrinação, de comunicação de doutrinas sagradas. Ou como disse o papa Gregório, o Grande: “pinturas são colocadas nas igrejas para os que não lêem livros possam ‘ler’ as imagens”.<sup>834</sup> As imagens, no entanto, precisavam ser explicadas oralmente e decodificadas, principalmente para quem não tinha familiaridade com as histórias bíblicas e as lendas dos santos. Elas eram também objeto de culto e operadoras de milagres.

Ao adentrar em territórios desconhecidos para conquistar almas para o projeto cristão jesuítico, alguns padres costumavam levar na bagagem, além dos assessórios de viagem e relíquias sagradas, imagens representando cenas bíblicas que seriam usadas para a doutrinação e imagens de culto pessoal. Muitos levavam imagens da Virgem de sua devoção.<sup>835</sup>

A Virgem teve também um papel decisivo na construção do território cristão no Paraguai. Isso implicava em deixar marcas físicas, como cruzes e igrejas, e marcas simbólicas, como a renomeação dos lugares, a partir das quais se pudesse estabelecer um campo de significações e reconhecimento. Na Instrução aos missionários que se dirigiram para o Guairá, Diego de Torres recomendou que em todas as igrejas que edificassem, procurassem *fazer capela de Nossa Senhora de Loreto (...)*.<sup>836</sup>

Muitos povoados fundados pelos missionários foram batizados com o nome de Nossa Senhora. A conquista de um espaço não é apenas material. Não se dá apenas pela ocupação física e pela edificação de roças, casas, igrejas, fortalezas e reduções. A ocupação também se efetiva no plano simbólico. Asenhorar-se de um lugar é recriá-lo tanto do ponto de vista material, tornando-o habitável, ou atribuindo a ele um outro sentido econômico,

---

<sup>833</sup> Serge Gruzinski relacionou o notável papel exercido pelas imagens na descoberta, conquista e colonização da América à motivos espirituais (as necessidades da evangelização), lingüísticos (os obstáculos multiplicados pelas línguas indígenas) e técnicos (a difusão da imprensa e a expansão da gravura). “Bem cedo, observou Gruzinski, a imagem forneceu um instrumento referencial, e, depois, de aculturação e dominação quando a Igreja resolveu cristianizar os índios.” GRUZINSKI, Serge. Op. cit. 2006, p. 15.

<sup>834</sup> Ver BURKE, Peter. **Testemunha ocular: história e imagens**. Bauru, SP, EDUSC, 2004, p. 59.

<sup>835</sup> Os padres costumavam levar nas expedições às florestas um cobertor e uma rede, uma cruz de madeira de sua altura, um breviário, um altar portátil e os ornamentos sacerdotais. Ver HAUBERT, Maxime Hubert. Op. cit. p. 50.

<sup>836</sup> Primeira instrução do P. Torres, para o Guairá. In RABUSKE, Arthur. Op. cit. p. 23.

uma nova maneira de plantar, como do ponto de vista simbólico, refundando-o a partir de uma outra tradição religiosa, espiritual e lingüística. A língua, a palavra escrita e falada, e os símbolos religiosos desempenharam um papel simbolicamente decisivo no reconhecimento e conquista do Novo Mundo. A nomeação dos lugares nunca é desinteressada. É um ato carregado simbolicamente de um apelo religioso e moral. Nomear, ou renomear, na tradição cristã, desde o livro da criação, não é um ato gratuito ou fortuíto. Significa criar ou recriar, assenhorar-se daquilo que existe.<sup>837</sup> A palavra não apenas descreve. Ela tem um poder fundante de criar uma nova identidade. O poder instituinte da palavra num ambiente de conquista não provém daquele que a pronuncia, mas da autoridade da qual ele está investido, do poder que lhe foi delegado. Adão nomeava, e se apoderava de tudo o que existia, por atribuição divina.<sup>838</sup> A legitimidade e a eficácia simbólica das palavras pronunciadas pelos jesuítas, ou pelos conquistadores, possuem uma origem religiosa e outra política. É em nome de deus e do rei que eles tomam posse dos territórios, atribuem novos nomes aos lugares e batizam as gentes. Os conquistadores são tão somente os portadores da palavra. No entanto, o uso que fazem dela “concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador”.<sup>839</sup>

A maior parte dos lugares, fundados ou refundados pelos conquistadores ou missionários, recebeu nomes de santos. Vilas, cidades, reduções, receberam nomes como Nossa Senhora de Loreto, Assunção do Ijuí, Nossa Senhora da Fé, Nossa Senhora da Encarnação, São Francisco Xavier, São Lourenço Mártir, etc. Este tipo de nomeação, além de inscrever o lugar nos domínios europeus, também o colocava sob proteção da Virgem ou do santo em questão. Nossa Senhora de Assunção tornou-se a padroeira da capital do Paraguai, encravada no coração dos territórios indígenas, ponta de lança para a conquista espiritual.

---

<sup>837</sup> Ver ESPINOSA, Maria Del Carmen. **La palabra conquistadora. Las crónicas jesuíticas sobre el noroeste novohispano.** México: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. *Anales de Literatura Española*, n 13, 1999, p. 10.

<sup>838</sup> “Tendo pois o Senhor Deus formado da terra todos os animais dos campos, e todas as aves dos céus, levou-os ao homem, para ver como ele os havia de chamar; e todo o nome que o homem pôs aos animais vivos, esse é o seu verdadeiro nome.” Gênesis, 2: 19.

<sup>839</sup> BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas.** São Paulo: EDUSP, 1998. Ver sobretudo a parte II.

Um caso conhecido de devoção mariana foi o do padre Antonio Sepp. Devoto fiel de Nossa Senhora de Alt-Oettingen, não se cansa de relatar os *benefícios* que recebeu.<sup>840</sup> A santa foi *companheira inseparável* desde sua partida da Europa até a Província do Paraguai, ou, nas próprias palavras de Sepp, *da fecundíssima Baviera (...) até estes confins do Paraguai*. A Virgem misericordiosa, declarou o jesuíta, *me conduziu incólume ao Paraguai, por tantos perigos em mares e rios e terras*.<sup>841</sup> A presença de Nossa Senhora pontua a viagem do começo ao fim e acompanha padre Sepp em toda a sua experiência nas missões do Paraguai. É sem dúvida a presença mais marcante e constante em todo o seu relato.

Mas o caso exemplar de devoção mariana nas reduções do Paraguai foi o de Roque González, que levava consigo nas andanças missionárias uma imagem de Nossa Senhora da Conceição. Ruiz de Montoya, ao comentar a morte do padre Roque a mando de Ñezú, diz que uma:

Imágen de la Vírgen, querida prenda del santo P. Roqe, que fué su compañera en sus peregrinaciones, y colocada en un pueblo y estando ya fubdado, la pasaba a outro. Y así (con razón) la llamaba la conquistadora, atribuyendo á su presencia los sucesos prósperos de sus empresas (...).<sup>842</sup>

Nossa Senhora da Conceição, a exemplo do que ocorreu com Nossa Senhora de Loreto no México, também foi chamada de Conquistadora. Essa metamorfose da Nossa Senhora nas florestas paraguaias ocorreu em 1614, quando o padre provincial Diego Torres em visita a redução de Santo Inácio Guaçu presenteou o padre Roque com um quadro da Nossa Senhora, sob a denominação teológica de Imaculada Conceição. A imagem, pela qual padre Torres tinha grande veneração, havia sido pintada por Bernardo Rodriguez.<sup>843</sup> A imagem foi recebida com grande regozijo e carregada à redução por quatro caciques. Foi uma entrada triunfal na redução, e uma nobre acolhida. Dois caciques que acompanhavam à

---

<sup>840</sup> SEPP, Antonio. Op. cit. p 85.

<sup>841</sup> Idem. p. 73.

<sup>842</sup> MONTTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 231.

<sup>843</sup> Carta del padre Vázquez Trujillo. In BLANCO, José María. Op. cit. p. 488. Segundo Jaeger, o irmão Bernardo Rodríguez, natural da Andaluzia, veio ao Paraguai a pedido do padre Torres para pintar algumas imagens religiosas. JAEGER, Luis Gonzaga. Op. cit. 1940, p. 101.

distância a entrada da Virgem na redução é que pareciam não estar muito tocados pela situação. Convidados a se catequizarem, recusaram e desapareceram na mata. No dia seguinte, os dois chefes retornaram a Santo Inácio, acompanhados de outro cacique, e se dispuseram a aceitar a catequização e tornarem-se cristãos. Entusiasmado pela presença prodigiosa da Virgem, e por ter conquistado o duro coração dos caciques, padre Roque passou a chamá-la de Conquistadora. Dai para frente, até a sua morte em 1628, passou a levar sempre consigo a imagem a todas as novas reduções, atribuindo a ela o sucesso das campanhas missionárias.<sup>844</sup>

Do México ao Paraguai colonial observamos uma ressignificação da Virgem no contexto de conquista e colonização do Novo Mundo, a partir dos interesses e necessidades dos diferentes agentes coloniais. A plasticidade de Nossa Senhora facilitou sua adaptação ao ambiente da conquista. Logo que desembarcou em terras americanas já foi se moldando as novas realidades. Do ponto de vista das conquistas militares, a Virgem era evocada como protetora nas batalhas, e as vitórias, sob suas graças, representavam a expansão da fé. Nas conquistas religiosas, além de proteger dos perigos que cercavam a evangelização, Nossa Senhora derramava bênçãos, operando milagres e promovendo curas. Suas imagens eram também utilizadas eficientemente pelos missionários como instrumentos pedagógicos de catequização. Nos dois casos, a Virgem foi o baluarte da conquista, o suporte simbólico de um projeto de dominação e outro de salvação, e de todas as ambiguidades e máscaras que eles carregavam. Este duplo apelo, militar e missionário, é indicativo da ambiguidade teológica da devoção mariana entre os conquistadores. Se Cortez e os seus soldados atribuíam suas vitórias e triunfos à Virgem, temos que lembrar que os resultados destes triunfos foram denunciados virulentamente por alguns religiosos da época. Descontando os excessos e as intenções de Las Casas ao relatar ao rei de Espanha as atrocidades cometidas pelos espanhóis, não há dúvidas de que as campanhas militares contra os indígenas foram marcadas por uma brutalidade desconcertante. Cortez encontrou em sua própria época os limites morais da tolerância contra a violência praticada contra os povos americanos. Sua figura está associada ao pesadelo lascasiano do “Paraíso Destruído”. O conquistador, na verdade, encabeça a “leyenda negra” fixada pela pena de Las Casas. Na outra ponta, Roque González denunciava os abusos dos “encomenderos” e, na companhia da Virgem

---

<sup>844</sup> TESCHAUER, Carlos. Op. cit. 1928. p. 92.



Conquistadora, adentrava os *pueblos (...) con gran cuidado y vigilância en instruir y catequizar a los infieles, y atraerlos al conocimiento de su Criador*.<sup>845</sup> Padre Roque e Hernán Cortez esticaram a devoção mariana às extremidades opostas da conquista. Ambos solicitavam a intercessão da Virgem, mas as motivações, os métodos empregados e as finalidades das suas empresas corriam em lados opostos. Com o título de Conquistadora, padre Roque depositava sob o manto de Nossa Senhora o sentido da conquista espiritual. Ao invocá-la sob este orago, padre Roque estava não apenas atribuindo a santa de sua devoção o sucesso das conversões, mas exprimindo o que entendia por conquista. Numa carta de 1615 ao padre Provincial Pedro de Oñate, Roque comenta que padre Diego de Torres *nos levantó los ânimos (...) un dia después de haber dicho una letanía de Nuestra Señora para entrar por esas orillas del rio Paraná a buscar, y juntar aquellas ovejas perdidas en el rebaño del Señor*.<sup>846</sup> *Buscar, juntar*, são os gestos auxiliares que ajudam a construir e conjugar o verbo conquistar. Conquistar, no léxico jesuítico, equivale a salvar. E salvar, na visão missionária, é trazer para Deus, reintegrar a cristandade o que estava perdido, esquecido. Os indígenas, como o continente que os abrigava, foram apartados da cristandade. A conquista cumpriria então a dupla função de reintegrar os povos e o continente perdidos aos domínios de Deus. Padre Diego de Torres, em 1609, já havia escrito que: *Estos yndios como todos sus antepasados poco antes andavan como fieras en esos montes con las armas en las manos matando y destroçando sin conocimiento de Dios*.<sup>847</sup> Mais adiante, em 1612, referindo-se à Missão entre os guaicurus, chamou a atenção para a necessidade de *conquistar esta gente tan ynculta*, que por tantos anos vive na gentilidade. Desde que Deus os criou, continua Torres, não há quem os ensine as coisas da *Sancta Religión, si no que tudo há sido andar con las armas en las manos siendo mas que tigueres, y leones (...)*<sup>848</sup>

Vivendo nas *selvas incultas*, selvagens e ignorantes das coisas da fé e da civilização, e entregues a toda sorte de vícios, os *pobres indios* eram presas fáceis dos caprichos do demônio. A conquista convertia-se num resgate desta situação de barbárie, resgate do ermo

---

<sup>845</sup> Carta Anua Del Padre Roque González para El Padre Provincial Pedro de Oñate. 1615. In: BLANCO, José Maria. Op. cit. p. 585.

<sup>846</sup> Idem. p. 586.

<sup>847</sup> Carta anua de 1609, escrita por Diego de Torres Bollo. In **Documentos para la História Argentina**. Op. cit. 1927. p. 164.

<sup>848</sup> Carta anua de 1612. Idem. p. 155.

bestial da selva. Narrando a entrada dos jesuítas no Guairá, Montoya conta que em seus discursos dirigidos *a los gentiles*, os padres *daban razon de su venida, que era hacerlos hijos de Dios y librarlos de la esclavitud del demonio*.<sup>849</sup> A conquista espiritual então é uma empresa de salvação e libertação. É a expansão da cristandade sob os domínios da gentilidade. Uma batalha, sob a bandeira da Virgem, contra as hostes do demônio. Uma batalha ao estilo da Companhia de Jesus, que via no martírio o coroamento da heróica ação missionária. Uma batalha sem espadas, que se colocava como alternativa e antídoto ao uso da força.

Quando a conquista militar não conseguiu subjugar algumas nações indígenas, a estratégia foi submetê-las por outros meios. Nas regiões mais distantes, como o Chaco, o Paraná, o Guairá e o Tape, onde as investidas espanholas foram mal sucedidas, a solução encontrada foi enviar missionários, pois era “*mayor la conquista de un misionero que la que puede ofrecer un numeroso ejercito*”.<sup>850</sup> A missão dos jesuítas no início do século XVII, que resultaria na edificação das reduções, estava amarrada a uma iniciativa do poder colonial de penetração nas terras indígenas sem o auxílio das armas e dos soldados. A implantação das primeiras reduções foi marcada por esta ambigüidade. A conquista espiritual foi concebida como uma extensão ou um complemento das malogradas conquistas militares. Este projeto fazia parte da estratégia colonial espanhola e da igreja católica romana, e sua ação deveria se fazer dentro dos marcos institucionais e jurídicos da sociedade global espanhola e da igreja. Concebida pela coroa e pelas autoridades coloniais como solução de pacificação nas fronteiras coloniais, a missão respondia a dupla finalidade de agregar os índios e colocá-los sob permanente tutela do Estado e da Igreja.<sup>851</sup> Deste ponto de vista, os jesuítas e as missões cristianizadoras estavam integradas à lógica colonialista espanhola e representavam os interesses da coroa na região.

Entretanto, as práticas missionárias e civilizadoras da Companhia de Jesus na América não podem ser reduzidas a um simples apêndice do colonialismo Ibérico. Considerá-las assim, significa absolutizar um enfoque mercantilista, muito em voga nas décadas de 1960 e 1970, da relação entre a Europa e o Novo Mundo, e perder de vista os

---

<sup>849</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. p. 32.

<sup>850</sup> Justificativa do Vice-rei do Peru ao monarca espanhol para o envio de missionários para pacificar nações indígenas hostis. Citado por KERN, Arno. Op. cit. p. 89.

<sup>851</sup> Idem. p. 88-89.

significados que as noções de salvação, evangelização e civilização representavam naquele momento. É perder de vista também a própria idéia de missão que impulsionou os jesuítas a virem para a América e Ásia. As missões jesuíticas, embora atreladas à expansão comercial, não respondiam as mesmas expectativas dos reis e comerciantes. É difícil crer que homens como Roque González, Marciel de Lorenzana, Ruiz de Montoya, entre outros, que passaram por dificuldades sobre-humanas, enfrentaram a fome e o frio e estiveram a ponto de perder a vida diversas vezes, estivessem apenas realizando um projeto político ou a serviço das ambições coloniais espanholas. Nas *Instruções* de 1609 e 1610 de Diego de Torres já se desenha um projeto jesuítico independente dos interesses coloniais. As linhas gerais do projeto se apresentam como uma espécie de corretivo cristão contra os desmandos e abusos da colonização.

Os jesuítas tinham consciência de que, em muitos casos, a cruz era mais eficiente que a espada. A narrativa de Lupércio de Zurbano da conquista do padre Osório entre os *tobas* é exemplar da alternativa que os jesuítas representavam:

Por mandato de Virrey del Perú, habíase hecho una expedición militar por un español de nombre Martín Ledesma a cierta región del Tucumán, donde vivían indios tobas. Le salió mal la empresa y tenía que retirarse vergonzosamente, con la pérdida de algunos de sus soldados. Volvió de nuevo allá uno de nuestros Padres y fue bien recibido por los tobas, explicándose la buena acogida con el cambio de método. En lugar del aparato militar se empleó esta vez como armada la Cruz de Cristo, de la cual no había que temerse ruina, sino salvación. Otro jefe animoso e intrépido entre los nuestros, el Padre Gaspar Osorio, no armado ciertamente de lanza y loriga, no rodeado de soldados, sino sólo con la Cruz, en lugar de la lanza, con Jesús en lugar de loriga, con su esfuerzo por coraza, preludivando hechos más grandes, inflamándose en valor divino, no humano, emprende una obra digna de toda esperanza.

Entró pues al Chaco con toda seguridad, bien acogido por Tobas y mocobíes, aunque estos Indios tienen fama de indómitos y muy bárbaros. Por el Padre Osorio se logró la primera vez, entrar en trato con esta clase de Indios. El primero cuidado del Padre era enseñar los fundamentos de la fe a los Indios. Hablando, empero, aquellos un idioma desconocido, se buscó un intérprete, con cuya ayuda se esforzó el Padre en traducir a la lengua Toba el catecismo, y lo logró.<sup>852</sup>

Desarmados, acompanhados de intérpretes e alguns ajudantes, e movidos por uma fé inflamante, os padres internavam-se no interior das *selvas*, atravessavam rios perigosos e

---

<sup>852</sup> Cartas anuas de 1937-1939, escrita por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1984. p 51-52.

adentravam espaços inóspitos portando somente alguns objetos utilizados na evangelização – cruzes, imagens, alguns objetos para presentear os índios, instrumentos musicais, algumas relíquias e algum conhecimento da língua guarani.<sup>853</sup> Mostravam-se destemidos e inofensivos, e a arma usada era a palavra. Sua força não vinha das armas, mas da mensagem que portavam. É compreensível que esta maneira de adentrar os territórios indígenas tenha ensejado uma visão épica e heróica da evangelização. A conquista espiritual reuniu vários ingredientes cultivados pela literatura e pelo gosto das aventuras épicas.

Em 1639 o padre Ruiz de Montoya publicou na Europa uma detalhada crônica sobre os trabalhos apostólicos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai. A obra, que recebeu o significativo nome de Conquista Espiritual, foi escrita sob o impacto provocado pelos ataques dos paulistas às reduções do Guairá e do Tape.

Montoya narrou com inequívoco apelo visual uma experiência religiosa que ouviu de um missionário, que relatou a visão que lhe despertou a vocação missionária. Conta esse homem que estava na eminência de fazer uma longa viagem, *con ánimo de las granjerías que mueven á los hombres á perder el miedo á los peligros*. Mas antes de iniciar a viagem, decidiu-se por *una buena y general confesion para cualquier suceso*. A confissão foi realizada por um jesuíta que o convenceu a fazer alguns exercícios espirituais. O homem aceitou a orientação. Após três dias de exercícios foi arrebatado pelo exame crítico de sua vida, que julgava feliz ao lado de amigos, passatempos, mas que na verdade não passava de uma morte desditosa. No quarto dia foi tomado por visões, e viu-se numa região estranha. Mostraram-lhe *un grandísimo campo de gentiles y algunos hombres que con armas en las manos corrian tras ellos, y dadoles alcance los aporreaban con palos, herian y maltrataban, y cogiendo y cautivando muchos, los ponian en muy grandes trabajos*. Viu também alguns homens adornados de *unas vestiduras candidas*. Descobriu que eram da Companhia de Jesus, e que lutavam com todo empenho para afastar os demônios que atacavam aos índios. Não demorou para entender que aquilo era um chamado:

---

<sup>853</sup> O número de pessoas que acompanhava um missionário dependia do tamanho e das dificuldades das expedições. Eram necessários alguns índios para carregar as bagagens, conduzir as embarcações, abrir caminhos nas matas, defender os padres contra ataques de animais selvagens e, muitas vezes, contra índios hostis. O missionário precisava também de ajudantes nas missas e intérpretes. Algo em torno de quinze a trinta pessoas, e as vezes muito mais, compunham a escolta de um missionário. Ver HAUBERT, Maxime. Op. cit. p. 50.

Aqui entendió que Cristo Jesus, regalo de las almas que por médio de la gracia se unen con Él, le escogia para la Provincia del Paraguay, en donde habia gran suma de gentiles que solo esparaban oír las dichosas nuevas de las **bodas del Cordero**, imprimiéndole en su alma un ardiente deseo de emplearse en su conversion.<sup>854</sup>

Esse é um dos textos mais evocativos do ideal missionário e do significado da conquista na perspectiva jesuítica. Montoya distinguiu com muita habilidade o trabalho apostólico das ambições materiais. As *bodas do Cordeiro*, como expressão do ideal missionário, definem o sentido da conquista espiritual.

### **A guaranização da Virgem.**

O catolicismo trazido pelos padres sofreu profundas mutações quando apropriado pelos índios. Na margem guarani, os símbolos religiosos tornaram-se objetos de uma adoração, ou de um ódio, significativamente diferentes. Reconhecer um uso indígena dos símbolos religiosos trazido pelos missionários, significa dizer que a conquista espiritual teve um outro lado. Que ela extravasou o universo do conquistador, que foi além do projeto de evangelização. Os símbolos e as imagens que traduzem visualmente a mensagem cristã se alojaram no mundo indígena e assumiram significados muitas vezes contrários aos desejos dos padres.<sup>855</sup>

As metamorfoses americanas da Virgem são fenômenos privilegiados para refletir sobre as apropriações indígenas do material de conversão disponibilizado pelos

---

<sup>854</sup> MONTOYA, Ruiz de. Op. cit. pp. 26-27. Grifo meu.

<sup>855</sup> Antonio Sepp conta-nos que uma índia trespassou o peito com uma faca depois de ter visto e ouvido a Virgem dizer: *Da mesma forma que eu abri meu peito transpassando meu coração virginal, tu, minha filha, pega essa faca e abre teu peito para liberar tua alma da prisão*. Sepp associou o caso com um quadro da Pietá que havia na igreja, no qual Nossa Senhora tinha o coração atravessado por sete espadas, representando as sete dores. Apud HAUBERT, Máxime. Op. cit. 1990.

missionários. Num primeiro momento, sob o impacto da conquista e do início da evangelização, e sob forte resistência indígena, Nossa Senhora sofre uma mutação teológica e se converte na Conquistadora de Roque González. Num segundo momento, marcado pelo avanço da conversão e progressiva aceitação do cristianismo entre os indígenas, ela transfigura-se em símbolo de salvação e proteção dos índios cristãos. Por fim, é destruída pelos emissários de Ñezú.

Examinando a presença de Nossa Senhora a partir da visão dos nativos, verifica-se uma profunda e fértil acolhida da sua imagem em terras americanas. De defensora dos conquistadores e instrumento de conversão dos missionários, ela tornou-se a protetora dos índios convertidos. Metamorfose típica do colonialismo que funde religiosidades diversas num ambiente de profundas transformações culturais.<sup>856</sup> Em terras americanas a Virgem misericordiosa derrama-se em auxílio aos indígenas. É o caso da Virgem de Guadalupe, que de símbolo da conquista, transforma-se em protetora dos indígenas. É exatamente com a Virgem de Guadalupe que se verifica a guinada oficial de Nossa Senhora em direção ao mundo indígena destroçado pela conquista. Isso ocorreu em 1531 no México, dez anos depois da chegada de Cortez na capital azteca.<sup>857</sup> Um índio chamado Juan Diego, que antes da conquista se chamava Cuauhtlatotzin e fora, provavelmente, um cavalheiro águia azteca, teve uma visão de Nossa Senhora. Ela pedia a construção de uma ermida no monte Tepeyac, um antigo lugar de culto pré-hispânico. A aparição da Virgem para um índio, numa região afastada dos centros espanhóis, cercada de uma rica simbologia asteca, num lugar repleto de ressonâncias indígenas, tem um significado todo especial. Assim, quando Nossa Senhora se apresentou a Juan Diego como Mãe de Deus, ela mostrava-se também

---

<sup>856</sup> Plínio Freire Gomes sugeriu que a condição limítrofe de Nossa Senhora, mãe humana de um filho divino, pode “exprimir como ninguém as contradições típicas de uma sociedade multiracial”, como foi a sociedade colonial. Segundo Plínio, a enorme complexidade cultural das colônias conflitava com a idéia de um Deus único, plenipotenciário e inacessível. Daí a importância que a Virgem assumiria no catolicismo colonial. “Naquele cotidiano imerso em violência, a aura inocente de Nossa Senhora trazia um forte componente de sedução política. Quando a invocavam, seus fiéis tinham a possibilidade de desnudar e encobrir a diferença ao sabor das circunstâncias” GOMES, Plínio Freire. **Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela inquisição (1680-1744)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 104. Apesar de especulativa, a sugestão de Plínio é bastante sedutora para pensar a grande aceitação que Nossa Senhora teve entre os indígenas, escravos e as camadas populares das áreas de colonização ibérica.

<sup>857</sup> Digo oficial porque foi registrada e reconhecida por uma alta autoridade do clero espanhol, o bispo Juan de Zumárraga.

como mãe dos antigos deuses mexicanos.<sup>858</sup> A partir desta aparição, registra-se uma constelação de acontecimentos similares por toda a América.

Nas reduções do Paraguai rapidamente a Virgem tornou-se objeto de admiração dos indígenas. Pedro de Oñate informou na anua referente ao ano de 1616 que na redução de San Ignacio havia grande reverência pelas cruzes e imagens, e o capitão Arapizandú tinha uma imagem de Nossa Senhora em sua casa, decentemente colocada sobre um retábulo.<sup>859</sup> Roque González informou ao provincial que na redução de Nossa Senhora de Loreto a Virgem apareceu com uma *vestidura muy rica e os cabelos resplandezientes como el sol*, para uma índia cristã que se confessava a cada quinze dias. A índia estava doente e a Virgem lhe disse que vinha para consolá-la em sua enfermidade.<sup>860</sup>

As cartas anuas referentes aos anos de 1637 a 1639 estão repletas de *prodígios obrados por la poderosa intercesión de la Virgen*.<sup>861</sup> É o caso, por exemplo, de uma menina de dez anos que foi picada no dedo por uma víbora venenosa. Todos os remédios, garante o padre Zurbano, se mostraram ineficazes. A ponta do dedo estava consumida pelo veneno, e o braço, horrivelmente inchado, havia enrijecido. Durante anos a menina sofreu de dores indescritíveis. No ano em que a menina completou 25 anos, celebrou-se a festa da Imaculada:

Sacóse, como siempre, em procesión la imagen de la Virgen entre el repique de las campanas y el son de la música. Acudió la gente de todas partes, entre ella también aquella niña enferma. Hizo tocar su rosario en la sagrada imagen, y lo aplicó a su brazo desfigurado. Al instante notó ella que cesaron los dolores y de podía mover el brazo. Volvió a casa para cerciorarse de esta mejora, levantando con este brazo algunos objetos bastante pesados. Resultó, pues, efectivo el prodigio, obrado por la Virgen, y ella y toda su familia volvieron al templo para dar las gracias a María Santísima.<sup>862</sup>

Num outro caso, uma índia que sofria de úlceras incuráveis na perna aplicou um pouco do azeite da lâmpada do santuário, colocada diante da Virgem, e imediatamente ficou curada. Um menino da redução de Loreto estava para morrer. Passaram um pouco da

---

<sup>858</sup> Ver os estudos de LAFAYE, J. **Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México.** México: Fondo de Cultura Económica, 1977. DORADO, Antonio González S.J. **Mariologia popular latinoamericana.** Disponível em [http://www.mercaba.org/FICHAS/Relat/mariologia\\_popular\\_00.htm](http://www.mercaba.org/FICHAS/Relat/mariologia_popular_00.htm). Acessado em 20 de janeiro de 2009.

<sup>859</sup> Cartas anuas de 1615-1637. In: **Documentos para la historia argentina.** Op. cit. 1929, p. 91.

<sup>860</sup> Idem. p. 33.

<sup>861</sup> Cartas anuas de 1637-1639, escritas por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. 1984. pp. 61-62.

<sup>862</sup> Idem. p. 62. Os exemplos de curas e outras intercessões se multiplicam ao longo das cartas anuas.

água com a qual banharam a imagem da Virgem e o menino sarou.<sup>863</sup> Nestes casos, a Virgem vem a ocupar o lugar dos pajés. Era atribuição deles curar as doenças e tratar as picadas de animais peçonhentos.

Em momentos críticos para as reduções, como foi o caso das invasões bandeirantes, a Virgem vinha em socorro do povoado. Na redução de Santa Teresa, em 1636, a imagem da Virgem do mesmo nome, começou a verter lágrimas abundantes do olho direito, que estava voltado para a região do *Brasil hostil*. O prodígio deixou a todos horrorizados, pois indicava um grande perigo que rondava o povoado. No mesmo dia e mês do ano seguinte, a redução foi saqueada por *los bandidos lusitanos*. Na redução de Loreto, pela mesma época, a Virgem deu grandes demonstrações do quanto lha agradava o piedoso costume dos seus servos. Os devotos proclamavam-se *esclavos de la Virgen* e, seguindo o exemplo dos padres, desejavam livrar-se dos costumes impuros. Quando veio a guerra contra os bandeirantes, os devotos dirigiram a Virgem para lhes desse uma *completa victoria*. A imagem desfilou triunfal pelas ruas e praças, debaixo de arcos artisticamente adornados com flores y *ramas del campo, entre súplicas y cánticos sagrados*. Índios das reduções vizinhas vieram para se juntar em oração, *suplicando todos a la Protectora, para que interpusiera su poderosa intercesión (...)*:

Después de estas rogativas por las calles del pueblo, siguieron otras en la iglesia, en cuyo médio habían colocado la Virgen en un hermoso trono, adornado a su usanza. Por veinte días enteros, en la mañana y en la tarde, se fueron los congregados a la iglesia, cambiando cada hora su turno, y rogando a la Virgen por la victoria.<sup>864</sup>

A Virgem de Loreto não desapontou tamanha demonstração de devoção. A vitória foi alcançada. No Guairá ocorreu fenômeno semelhante. Segundo Montoya, uma imagem de Nossa Senhora suou. O mesmo ocorreu com uma imagem de Nossa Senhora da Assunção na Vila do Espírito Santo, na costa brasileira, de onde partiram os moradores daquela vila para atacar as reduções do Paraguai. O suor das imagens é para Montoya *prueba clara del sentimiento que hace el cielo ofendido de los de San Pablo y demás villas, y materia de Consuelo nuestro, pues vemos que nos ayudan á sentir nuestros trabajos*.<sup>865</sup>

---

<sup>863</sup> Idem. pp. 62 e 97.

<sup>864</sup> Idem. p. 94.

<sup>865</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. p. 247.



A plasticidade de Nossa Senhora ia de um pólo ao outro das devoções coloniais. Se numa ponta ela protegia as reduções dos ataques dos paulistas, na outra ela era objeto de fervorosa devoção também por parte dos bandeirantes. Nossa Senhora da Conceição, intitulada de Conquistadora pelo padre Roque, era “objeto de veneração unânime” dos paulistas, sob a denominação de Maromenis.<sup>866</sup> De um lado, a Virgem derramava lágrimas para anunciar a trágica chegada dos bandeirantes, de outro, protegia os bandeirantes nas perigosas jornadas e lhes garantia a vitória e o sucesso. A ambigüidade de Nossa Senhora traduz a complexidade e ambigüidades do contexto e dos interesses coloniais e dos múltiplos interesses que se chocavam no Novo Mundo. Estes exemplos demonstram a variedade de formas de intervenção e das múltiplas facetas de Nossa Senhora.

Antonio Sepp, alguns anos mais tarde, também registrou as intercessões da Virgem em favor dos indígenas. A sua inseparável imagem de Nossa Senhora de Alt-Oettingem era negra e distribuiu suas bênçãos entre os negros escravos que vinham no navio. Após desembarcar na América começou a derramar seu *leite maternal* entre os *pobres índios*:

Minha imagem da Nossa Senhora de Oettingen já está sendo procurada e venerada na igreja pelos índios batizados. Cheguei até a mandar fazer, por um pintor indígena, duas cópias da imagem, que saíram bastante bem. Entreguei as imagens ao Padre Antônio Böhm, para que as levasse em suas missões. Com elas alcançou tanto entre os bárbaros povos pagãos, chamados Yaros, que expuseram publicamente uma das imagens, numa capelinha construída de palha e barro. Agora, dobram os joelhos diante dela, fazem o sinal-da-cruz, rezam o rosário com aquele homem zeloso, ouvem atentamente diante dela a doutrina cristã, e até as criancinhas não batizadas se achegam a ela para beijá-la.<sup>867</sup>

Em 1695 uma epidemia de peste varria uma redução no *infeliz Paraguai!* Mesmo depois de tentar todos os remédios a epidemia continuava desoladora, consumindo para mais de mil almas. A estátua da Virgem foi então colocada sobre um altar decentemente ornado para que viesse em auxílio dos enfermos. E as bênçãos começaram a acontecer. Primeiro foi o índio Francisco, que depois de beijar a estátua sentiu-se bem imediatamente. Livre da peste, o *felizardo* pôs-se em pé e começou a enaltecer a Grande Mãe de Oettingen.

---

<sup>866</sup> MACHADO, Alcântara. **Vida e morte do bandeirante**. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A. / INL, 1972. pp. 177-198.

<sup>867</sup> SEPP, Antonio. Op. cit. pp. 89-91.

Vários casos semelhantes ocorreram. A Virgem do padre Sepp atravessou *mares imensos* até alcançar os *confins do Paraguai* onde passou a ser *venerada com devoção e invocada pelos indígenas*.<sup>868</sup>

Não é tarefa fácil explicar a calorosa acolhida que Nossa Senhora teve entre os indígenas sul-americanos. Não havia entre eles o culto aos “ídolos” e às imagens, como no México, o que, segundo Gruzinski, facilitou a recepção das imagens cristãs. Além da atração que símbolos e imagens pareciam exercer entre eles, uma possível explicação estaria na crença indígena do poder mágico das imagens. Branislawa Susnik defendeu a idéia de que os guarani viam na cruz um poder mágico similar ao que os pajés tinham nas mãos quando empunhavam o “maraca”.<sup>869</sup> Os guarani não viam a cruz como o fundamento da doutrina cristã, mas, provavelmente, como um instrumento portador de um poder mágico.<sup>870</sup> A destruição de cruzes e das imagens pelos adversários dos missionários, de um lado, e as curas de doenças atribuídas à Virgem, de outro, ao meu ver, reforçam esta idéia. Num contexto de crise, no qual as crenças e os antigos costumes eram condenados, e os pajés perdiam para os padres a direção dos cultos e a influência sobre o grupo, imagens, como a de Nossa Senhora, foram ocupando um espaço cada vez maior na vida espiritual indígena. A colonização teve um efeito devastador sobre as culturas indígenas, atingidas pelas armas, por doenças e por políticas de sujeição. Era preciso “criar sentido em meio à devastação”.<sup>871</sup> A imagem terna, bondosa e acolhedora da Virgem contrastava com a violência que rondava as reduções. Paradoxalmente, a figura divina protetora dos conquistadores era também o remédio contra os efeitos desastrosos da conquista.

A recepção da Virgem não foi tão tranqüila e sem conflitos como pode parecer. Nas primeiras décadas da evangelização essas imagens causavam um misto de admiração e temor. Afinal, os odiados espanhóis também eram devotos da Mãe de Deus e abrigavam

---

<sup>868</sup> Idem. pp. 188-193.B

<sup>869</sup> SUSNIK, B. **El Rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay**. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1982, p. 162.

<sup>870</sup> Mas a cruz, que os missionários sempre traziam à mão, era motivo de outras representações pelos adversários da evangelização. Entre os tobatin foi erguida uma cruz muito alta nas proximidades da aldeia. Só que no lugar de Cristo, colocaram um grande pássaro preto com as asas abertas à semelhança com os braços de Cristo. Perguntados sobre os significados daquilo, responderam que o pássaro representava os jesuítas, sempre vestidos de preto e com uma cruz na mão. Pedro Pacu, identificado como o responsável por ter erguido a cruz, disse que os jesuítas haviam invadido o seu país para roubar-lhes as almas. SEPP, A. **Continuación de los Labores Apostólicos**. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1974, p. 107.

<sup>871</sup> GRUZINSKI, Serge. Op. cit. 2003, p. 9.

suas imagens nas casas e nas igrejas. A Virgem era, como já o demonstramos, fiel escudeira dos conquistadores, desde os tempo de fundação de Nuestra Señora de la Asunción. Esta faceta colonialista de Nossa Senhora é o que talvez tenha provocado a ira de alguns caciques e pajés. As imagens provocavam, por vezes, temor entre os índios. Padre Boroa, declarando os mistérios da fé com o auxílio de algumas *estampas*, se deparou com o receio dos *infieles* de se aproximarem e as imagens lhes tirarem a vida.<sup>872</sup> Padre Roque, visto em diversas circunstâncias como invasor e uma ameaça ao antigo modo de vida, trazia sempre consigo a imagem da Imaculada Conceição. É provável que Ñezú e seus emissários, ao destruir a imagem da Virgem, estivessem destruindo o que imaginavam ser um dos símbolos do poder dos padres. Talvez estivessem dizendo, ao seu modo, como entendiam a conquista espiritual do seu povo, e os significados da imagem da Virgem para a conquista. O gesto iconoclasta de Ñezú traduziria então uma recusa do cristianismo e da imagem que o representava. Mais, explicitava, embora sem o pretender, a ambigüidade teológica da Virgem.

A destruição da imagem da Conquistadora de Roque González não foi uma exceção. Na segunda entrada na província de Tayaoba, Montoya fez sua “casa” à sombra de uma árvore e carregava junto uma imagem da Conceição da Virgem. Ao ser atacado pelos feiticeiros locais, saiu às pressas e deixou para trás a imagem que foi despedaçada.<sup>873</sup> O mesmo ocorreu quando da morte do padre Lizardi, entre os chiriguanos. Uma imagem da Virgem, que acompanhava o padre Julián desde as missões do Paraguai, foi totalmente destruída, e uma estátua titular da Virgem foi derrubada do altar e teve a cabeça e as mãos arrancadas.<sup>874</sup>

Colonialista ou defensora dos indígenas, Nossa Senhora foi uma ponte entre as duas margens. Transitando simultaneamente entre os dois mundos, espanhol e indígena, Nossa Senhora assumia uma ambígua função de mediadora cultural, colocando-se na “encruzilhada de dois mundos”.<sup>875</sup> Num dos lados era reverenciada e empunhada como

---

<sup>872</sup> Carta de Roque González a Pedro Oñate. In: **Documentos para la historia argentina**. Op. cit. 1929. p. 24.

<sup>873</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. p.

<sup>874</sup> Ver LOZANO, Pedro, *Relación de la vida y virtudes del Ven. Mártir P. Julián de Lizardi, de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. Madrid: 1862. Citado por DORADO, Antonio González S.J. **Mariologia popular latinoamericana**. Disponível em [http://www.mercaba.org/FICHAS/Relat/mariologia\\_popular\\_00.htm](http://www.mercaba.org/FICHAS/Relat/mariologia_popular_00.htm). Acessado em 20 de janeiro de 2009.

<sup>875</sup> VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 207-224. O “intermediário cultural”, na perspectiva de Vovelle, transita entre dois mundos. “Situado entre o universo dos

ícone da conquista, legitimadora sobrenatural da dominação colonial; no outro lado, se erguia como defensora dos dominados, intercedendo em favor dos marginalizados. Entre os dois lados havia o jesuíta, que através da Virgem levava uma mensagem de salvação e libertação aos indígenas, tanto dos ardis do demônio quanto da exploração da “encomienda”. Operando em todos os flancos, Nossa Senhora se multiplicava em tantas denominações quanto fossem suas evocações.

---

dominantes e o dos dominados, ele adquire uma posição excepcional e privilegiada: ambígua também, na medida em que pode ser visto tanto como o cão de guarda das ideologias dominantes, como porta-voz das revoltas populares”. Deste ponto de vista, a Virgem pode ser vista como uma mediadora cultural, na medida em que transita no mundo espanhol, mundo dos dominadores, como protetora das suas empresas de conquista, como se ergue generosa e protetora no mundo indígena.

## Quinta Parte

### A Vida Póstuma de Roque González.

A vida póstuma de Roque González revelou-se tão fértil quanto sua vida apostólica. A fama de santidade e as notícias sobre milagres que se seguiram a sua morte logo se alastraram pela Província do Paraguai e alcançaram Roma. Instantaneamente padre Roque tornou-se *mártir*, *venerável* e candidato a santo. Seus correligionários que atuavam no Paraguai se apressaram em levantar as provas que demonstravam sua santidade e produziram um grande volume de documentos composto de cartas, depoimentos e relatórios que vieram a fazer parte do processo de santificação.

Nos séculos XVIII e XIX padre Roque caiu em relativo esquecimento. Não havia um culto popular em sua homenagem e o processo de reconhecimento de sua santidade estava estacionado em Roma. No século XX, porém, por conta das comemorações dos trezentos anos do *martírio*, o processo foi retomado. Os *milagres* logo começaram a aparecer e logo em seguida foi proclamado beato. Em resposta, uma grande devoção popular, canalizada em romarias que se dirigiam ao santuário construído em sua homenagem, se organizou na chamada região missioneira. Os milagres continuaram a acontecer e a igreja católica do Paraguai, Argentina e, sobretudo, do Rio Grande do Sul, levou adiante a campanha em prol da canonização do beato.

## **Santuário de Caaró: a construção de um espaço de devoção.**

O santuário dedicado não a qualquer obscura divindade, confundida no rebanho da plebe divina, mas à irmã, à mulher de Júpiter, à rainha de todos os deuses, compara-o agora com as basílicas dos apóstolos. Para aqueles lugares eram levados os despojos dos deuses e de seus templos consumidos pelas chamas, não para devolvê-los aos vencidos, e sim para dividi-los entre os vencedores. Para estes santos lugares é reconduzido, com veneração e honras, qualquer objeto que reconheçam pertencer-lhes.

**Santo Agostinho.**

Historicamente, santuários são lugares de celebração e peregrinação construídos em sinal de devoção aos santos. Existem desde os tempos em que os primeiros cristãos transformaram os túmulos dos seus mártires em espaços sagrados de festejos e veneração. Confundem-se, portanto, com a história do cristianismo e com a afirmação de sua identidade. Igrejas foram erguidas nestes lugares para abrigar os restos dos santos e receber os peregrinos. Os túmulos dos mártires são os predecessores remotos dos santuários contemporâneos. Teologicamente, porém, a definição de santuário vai muito além do lugar de veneração ao santo. A origem destes lugares remonta ao Antigo Testamento e ao tabernáculo, espécie de santuário portátil que o povo de Israel carregava nos seus deslocamentos. Na saída do Egito rumo à terra prometida, Iave mandou Moisés construir o tabernáculo.<sup>876</sup> O santuário era desmontado cada vez que o povo se deslocava e montado novamente quando se estabelecia em outro lugar. Em constante movimento, o tabernáculo era um lugar simbólico de encontro entre Deus e o seu povo. Era através desse santuário que Deus se fazia presente entre o povo eleito.

João Paulo II, em viagem apostólica pela Argentina, proclamou, em 1987 em Corrientes, que os santuários “son como hitos que orientan ese caminar de los hijos de Dios sobre la tierra.” Os peregrinos cristãos em busca de salvação e orientação encontram nos santuários pontos luminosos, marcos visíveis na longa noite da história, que guiam o seu caminho. A homilia de João Paulo II reverbera a pastoral do Conselho Pontifício de 1970.

---

<sup>876</sup> “E me farão um santuário, para que eu possa habitar no meio deles”. Êxodos, 25:8.

Refletindo sobre a natureza e função dos santuários, o Conselho os definiu, de acordo com o livro de Êxodo, como a “tenda do encontro” ou o “tabernáculo da aliança”. “Todo o santuário, continua o documento, pode ser considerado portador duma mensagem precisa, uma vez que nele se representa no **hoje** o evento que fundou o **passado**, que continua a falar ao coração dos peregrinos.” De acordo com o Conselho, os santuários não devem ser vistos simplesmente como obra humana, carregados de simbolismos e imagens, mas como um lugar de encontro eterno com Deus, de renovação do pacto de salvação. No seu significado mais profundo o santuário “é, antes de tudo, *lugar da memória* da ação poderosa de Deus na história, que está na origem do povo da aliança e da fé de cada um dos crentes (...) O santuário assume, portanto, o carácter de *memória* viva da origem.”<sup>877</sup>

A teologia do santuário engloba as três dimensões do tempo, passado presente e futuro, que correspondem à memória, à presença e à profecia. O passado diz respeito a memória da origem junto a Deus; o presente, situado entre o primeiro e o último dia do Advento, exprime a presença divina e reatualiza a aliança; e em relação ao futuro “o santuário apresenta-se como *profecia* do amanhã de Deus no hoje do mundo.”<sup>878</sup> De acordo com estas definições oficiais, os santuários carregam a memória da origem, renovada nos santos, através dos tempos. São depositários da aliança e manifestações visíveis da intervenção de Deus na história. Subjaz à teologia dos santuários uma filosofia da história, segundo a qual a história é o plano onde se manifesta a vontade de Deus.<sup>879</sup> Vistos como sinais da presença divina, os santuários representam a perenidade, a solidez e a continuidade entre o passado e o presente, em contraposição ao carácter fluído e efêmero da história.

A existência de santuários é uma das exigências para a canonização. Em 1928, às vésperas do tricentenário do martírio faltava ao candidato a beato a fixação de um lugar que identificasse sua morte e catalisasse a devoção. No início da década de 1930, logo após as celebrações do tricentenário, o padre Luiz Gonzaga Jaeger, empenhado na causa da

---

<sup>877</sup> Conselho Pontifício para a pastoral de migrantes e itinerantes. O Santuário: Memória, Presença e Profecia do Deus vivo. Disponível em: [www.campchabad.com/roman\\_curia/pontifical\\_councils/.../rc\\_pc\\_migrants\\_doc\\_19990525\\_shrine\\_po.html](http://www.campchabad.com/roman_curia/pontifical_councils/.../rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_po.html) - 88k. Acessado em 23 de janeiro de 2009. O Conselho Pontifício é um órgão da Cúria Romana criado em 1970 por Paulo VI.

<sup>878</sup> Idem.

<sup>879</sup> Esta filosofia fica ainda mais clara na mensagem de João Paulo II no 18 Dia Mundial das Comunicações Sociais, em 1984: “A fé é o encontro entre Deus e o homem: a Deus que na história revela e realiza o seu plano de salvação, o homem responde mediante a fé (...).”

beatificação, deu início às buscas que identificariam o suposto lugar do *martírio*. As comemorações do tricentenário fizeram, nas palavras de Jaeger, *crescer de pronto a ânsia de todos os veneradores dos mártires, desejosos de saberem por fim os pontos exatos do Caaró e Assunção do Ijuí. Para um jesuíta então, e quando mais um rio-grandense, o assunto já se tornara questão de honra sagrada*. A “descoberta” do lugar do *martírio* foi baseada em evidências frágeis e deduções apressadas, reveladoras da *ânsia* em fixar o lugar exato, em *localizar os torrões que haviam bebido o sangue dos padres Roque, Afonso e João*. As informações contidas na documentação jesuítica, especialmente dos padres Vásquez Trujillo e Pedro Romero, e em consultas em mapas antigos, levaram Jaeger a supor que Caaró localizava-se no Rio Grande do Sul, nas proximidades da antiga redução de São Lourenço. Nas incursões que fez pela região em busca de evidências, se deparou com as *fábulas dos estancieiros daquelas terras*. Um deles, Horácio Pinheiro Meneses, dizia saber de algumas histórias sobre as ruínas de uma antiga capela e de um lugar onde haviam sido martirizados padres jesuítas. O encontro entre Jaeger e Horácio ocorreu em janeiro de 1933. Horácio contava com 51 anos de idade. Disse ao padre que seu avô, vindo de São Paulo para a região das missões, comprou meia sesmaria de terra por volta de 1830 ou 1840. E prosseguiu:

Meu avô tinha um escravo, o preto Manuel, mui curioso de recordações históricas, o qual, sendo eu ainda pequeno, muitas vezes me contava que ele ainda chegara a conhecer alguns índios missioneiros – dos pouquíssimos sobreviventes da era dos jesuítas. Esses bugres pois lhe diziam que aqui na minha fazenda, num ponto que logo lhes mostrarei, havia, em tempos remotos, uma capelinha de Santa Rita, feita de pau a pique, cujas paredes caídas e queimadas ele, Manuel, ainda chegou a conhecer. Além disso, os índios narravam-lhe que, nestas imediações, tinha sido morto, há muito tempo, um padre missionário.<sup>880</sup>

No local indicado pelo fazendeiro padre Jaeger encontrou evidências fortes para iniciar as buscas: *pudemos distinguir, bem visíveis, os traços regulares de alguma construção. E, cavando-se, saíram pedaços de terra queimada, que mostravam sinais inequívocos de haverem estado encostados a vigas de madeira, confirmando a asserção do velho Manoel*. Os trabalhos foram iniciados com a ajuda de moradores da região. As escavações não seguiram métodos arqueológicos, mas a intuição do padre. Logo, foram encontradas quatro cruzes que para Jaeger eram as cruzes que foram ali chantadas por

---

<sup>880</sup> JAEGER, Luiz Gonzaga. Op. cit. p. 296.



Roque González, Pedro Romero e Vázquez Trujillo. A seguir foram encontrados ossos de rês, classificados pela Faculdade de Medicina de Porto Alegre. Jaeger avançou então uma arriscada dedução: os ossos foram ali deixados, no fim do século XVII, por índios que vinham em romaria ao lugar do *martírio*. As aproximações entre o aprazível sítio indicado pelo fazendeiro e a redução de Caaró se valem ainda de mais quatro pistas, perfazendo um total de *sete provas* apresentadas. Mas a identificação do lugar exato não deve, segundo Jaeger, ser creditada somente aos esforços humanos. Dois acontecimentos sobrenaturais, atribuídos à *piedosa crença dos devotos dos mártires*, auxiliaram na descoberta. O primeiro caso foi o de um senhor, *muito devoto dos três mártires*, que há tempos tentava encontrar Caaró. Nos sonhos viu uma pessoa, que parecia ser um padre, vir do lado do Cerro-Azul e perguntar sobre os homens que haviam procurado pelo Caaró. Seguindo o padre, chegou ao local das escavações. Tomou uma picareta, em sonhos, e cavou até ouvir um som abafado. “Este é o lugar do martírio do padre Roque”, declarou o homem. O segundo caso foi narrado por um dos ajudantes voluntários, cujo nome preferiu não revelar, que confidenciou ao padre Jaeger um fato extraordinário. Após uma semana de escavações, e sem resultados animadores, o desânimo se abatera. Só não perdera as esperanças *por causa da novena que o sr. (padre Jaeger) estava fazendo com os operários*. Na volta para casa, depois de explicar tudo, ouviu da mulher o seguinte: *Aqui deveria Deus dar um sinal do Céu, por não há mais nada a descobrir por lá, mas eu me alegro muito pela novena que estão fazendo para descobrir o lugar do martírio*. Na segunda feira a tarde, sob forte chuva, o homem voltou ao local das escavações. A noite, quando tudo estava calmo, entre 10 e 11 da noite, foi novamente ao local rezar o terço. *Aí senti o desejo de que Nosso Senhor desse um sinal para sabermos se aquele era realmente o lugar do martírio. Então, de repente, veio do Céu um facho de fogo, vermelho e brilhante, indo bater na terra, num ponto perto de mim*. Aproximando do lugar para examinar, viu que não havia queimaduras do chão. O homem marcou então o ponto atingido pelo *facho de fogo*. No dia seguinte voltou a cavar no local marcado e desenterrou a *primeira cruzinha*. Na noite seguinte o fato se repetiu, desta vez com uma pequena luz que brotou na terra; *marquei, porém o ponto, e desenterrei no dia seguinte a segunda cruzinha*.

Padre Jaeger apresenta os dois casos mantendo uma distância entre ele, o narrador, e os dois confidentes. Mas a maneira como os casos interagem com o conjunto da narrativa

conduzem o leitor a conclusão, que é a do autor, de que se trata mesmo de um sinal divino. Sinal inequívoco da intervenção de Deus na história.<sup>881</sup> Como se o dedo de Deus metamorfoseado nos *fachos de fogo* estivesse ali a indicar o local onde os *mártires* derramaram o sangue a fim de renovar a aliança do tabernáculo. *Se assim foi*, arremata Jaeger, *seria de se poder aplicar a todo o visitante de Caaró o sentido das palavras que o Senhor, falando a Moisés no deserto, proferiu do meio da sarça ardente: “Não te aproximes daqui; tira o calçado dos teus pés, porquanto o lugar em que estás é terra santa.”*<sup>882</sup>

A descoberta do lugar do martírio, em 1933, deu início à construção e organização de um espaço de devoção.<sup>883</sup> Na tradição católica, os lugares onde os santos tombaram em nome da fé tornaram-se centros de peregrinação. Igrejas foram erguidas para abrigar as relíquias, as referências ao santo e celebrá-lo apropriadamente.<sup>884</sup> Em Caaró, a capela, de dimensões modestas, em estilo colonial, foi construída em 1936. Em 1992 passou por uma reforma que ampliou suas dimensões, transformando-se na igreja-santuário. Roque foi beatificado em 1934. Desde então a igreja católica reconhece e autoriza o culto local. A construção do santuário foi um passo importante para colocar o nome de Roque no cânon, a lista dos santos.

O santuário é pequeno, com poucas edificações, mas de grandes dimensões simbólicas. Obeliscos e imagens preenchem o lugar. O interior da igreja abriga símbolos e imagens ligados à figura do padre Roque. À direita do altar, conserva-se uma relíquia incrustada numa cruz missioneira. A relíquia é um pedaço de tecido que tocou o coração do santo. À esquerda do altar, uma reprodução da imagem de Nossa Senhora Conquistadora domina o ambiente. Soberana e maternal, a Virgem flutua por sobre as águas do rio Uruguai, sob o olhar devoto dos *mártires*. A imagem, pintada pela irmã carmelita Maria de Jesus Schneider, acrescida da figura dos santos, é uma réplica da original pintada pelo

---

<sup>881</sup> *Quem sabe se Deus Nosso Senhor não quis tirar toda a sombra de dúvida no intuito de que se iniciasse imediatamente a veneração dos seus servos naquele lugar, os quais, um ano mais tarde, subiram às honras dos altares?* Idem. Op. cit. p. 306. Esta é a típica pergunta que na verdade já é a resposta.

<sup>882</sup> Idem. p. 306. A citação entre aspas é de Êxodos 3: 5.

<sup>883</sup> Segundo Gonzaga Jaeger, em 1935 a *província brasileira do Sul, da Companhia de Jesús* adquiriu por comprou 2 hectares e meio de terra, aos quais o sr. Horácio Pinheiro de Menezes acrescentou generosamente mais um e meio hectare, no lugar preciso do martírio, onde em 15 de novembro do ano de 1936, foi colocada a pedra angular de uma modesta capela, inaugurada solenemente em 1937. Op. cit. p. 306.

<sup>884</sup> WOODWARD, Kenneth. Op. cit. p. 57.

jesuíta Bernardo Rodrigues. A imagem foi em romaria levada a Caaró em 1992, “com grandes demonstrações de veneração popular”. Atrás do altar foram colocadas esculturas dos três *mártires*. Na parede do fundo da igreja, sobre a porta de entrada, estão perfiladas as imagens da Virgem de Lujan, da Virgem de Trinta e Três, da Virgem Caacupê e de Nossa Senhora Aparecida, representando respectivamente a Argentina, o Uruguai, o Paraguai e o Brasil. Quem nos esclarece sobre os sentidos dessas imagens e a razão de estarem no fundo da igreja é Estanislau Kreutz:

A razão é simples. Ao entrar no Santuário ninguém se dá conta da presença destas imagens. Ao sair, como brasileiro, argentino, paraguaio ou uruguaio, tem a grata surpresa de contemplar a padroeira de sua Nação. A última impressão que o Pe. Roque González quer deixar: a união fraterna dos Povos Missioneiros, na mesma fé e nos mesmos compromissos recíprocos de solidariedade, acima de qualquer nacionalismo divisor. É um ‘mercosul’ diferente. Aqui se repete a herança do patrimônio sócio-histórico-cultural-religioso comum.<sup>885</sup>

A exemplo do que aconteceu com a ponte entre Posadas e Encarnación, a figura de Roque González é elevada à condição de patrimônio comum e, portanto, símbolo de integração regional. Para além do templo de celebração do encontro de deus com os fieis, Caaró torna-se o eixo espiritual de um “mercosul diferente”, templo de celebração da solidariedade entre as Nações sul americanas que, num passado anterior à formação dos estados nacionais, foram percorridas pelo santo.

Saindo da igreja, à direita, esbarramos no monumento dos *mártires*. São três obeliscos de pedra, representando os três *mártires*. Os monumentos foram construídos no lugar onde, segundo as descobertas de Jaeger, ocorreram as mortes. Esculpida na pedra, podemos ler a seguinte inscrição: *Aqui veneramos os mártires das missões. Lugar onde o coração do Pe. Roque falou. Sangue mártir pela redenção do povo.*

À esquerda, ao sair da igreja, outro monumento dedicado ao padre Roque. Uma réplica de bronze de um coração, sobre uma coluna de pedra trazida de São Miguel, com uma inscrição: *Homenagem ao P. Roque González de Santa Cruz S.J. Protomartyr do Rio Grande do Sul.* Nos fundos da igrejinha, o terreno declina até a famosa fonte de Caaró. A fonte de águas milagrosas teria sido abençoada pelo padre Roque, quando da fundação da

---

<sup>885</sup> KREUTS, Estanislau. **Santuário de Caaró: guia prático.** Santo Ângelo: 2001. p. 11. Kreutz foi Bispo da Diocese de Santo Ângelo e escreveu um livro sobre os santos mártires e um guia sobre o santuário de Caaró, ambos citados.

redução. Para melhor atender aos visitantes, construiu-se em torno da fonte natural uma pequena construção com torneiras que facilitam recolher a água santa. No sermão, o pároco informa que a água é considerada milagrosa, e que pessoas de várias partes do Brasil vêm buscá-la para determinadas finalidades. No portal turístico Rota Missões, no espaço reservado à Caaró, somos informados que: “Aqui são recebidos milhares de pessoas em romarias e peregrinações, que buscam a água reconhecida como milagrosa”<sup>886</sup>.

Nestas visitas, a maioria dos visitantes leva uma lembrancinha do santo. Ao lado dos monumentos, um bazar comercializa chaveiros, santinhos, rosários e quadros com a imagem dos *mártires*, e toda sorte de objetos sacros que lembram o padre Roque. Ao lado, fica a “casa de retiros Antônio Sepp”, “dedicada ao mais célebre de todos os missionários dos Sete Povos”.<sup>887</sup> A construção de um espaço devocional em Caaró transformou o pedaço de terra da antiga fazenda num lugar sagrado.<sup>888</sup> A semiotização do espaço, realizada pela distribuição de objetos, símbolos e textos no entorno do local do *martírio*, sinaliza e orienta os visitantes e devotos para as marcas deixadas pelo santo na sua luminosa passagem pela terra.

Todos os anos a devoção ao santo Roque atrai milhares de fieis. No terceiro domingo de novembro, desde 1973, acontece a romaria diocesana principal. Participam da romaria romeiros de várias partes do Brasil e de dioceses da Argentina, Paraguai e Uruguai. Uma romaria mais antiga, iniciada em 1936, realiza uma marcha a pé de 50 quilômetros, com cerca de 150 homens, que saem de Cerro Largo, São Paulo das Missões e Campina das Missões rumo à Caaró. Outra romaria, que já se realiza há quase 50 anos, sai em caravana do Paraguai e mobiliza os membros da Associação de São Roque que passam a Semana Santa e a Páscoa em Caaró.<sup>889</sup>

Além dos romeiros e peregrinos, turistas e visitantes de várias partes do Brasil e viagens organizadas por escolas chegam todos os dias à Caaró, que sobrevive hoje, em

---

<sup>886</sup> Rota Missões. Disponível em [www.rotamissoes.com.br](http://www.rotamissoes.com.br). Acessado em 21/07/2009.

<sup>887</sup> Disponível em [www.caibate.rs.gov.br/Dados/historia.PDF](http://www.caibate.rs.gov.br/Dados/historia.PDF). Acessado em 20/01/2009.

<sup>888</sup> Como vimos, dois hectares de terras, “no lugar preciso do martírio”, foram compradas pela Companhia de Jesus em 1935 de Horácio Pinheiro de Menezes. A Diocese de Santo Ângelo, posteriormente, comprou da Companhia de Jesus 8 hectares de terras, incluindo o santuário. A Diocese continuou comprando dos jesuítas as terras que circundam o santuário. JAEGER, Luis Gonzaga. Op. cit. 1940, p. 306. KREUTZ, Estanislau. Op. cit. 2001, p. 6.

<sup>889</sup> KREUTZ, Estanislau. Op. cit. 2001.

parte, graças ao turismo religioso.<sup>890</sup> O santuário é apresentado como o “principal ponto turístico de Caibaté”. O site oficial do município traz um histórico e uma descrição do lugar, uma pequena biografia do padre Roque e seus companheiros, bastante fiel às hagiografias, seguida de breve relato sobre os mártírios.<sup>891</sup> Caaró integra também o eixo turístico das Missões, embora não exista ali nenhum vestígio do passado e nenhum monumento preservado. Tudo foi construído, a partir da década de 1930, em torno da memória de Roque González e das escavações realizadas pelo padre Jaeger.

O santuário é um lugar modesto e mantém uma rusticidade característica de um lugar de retiro, com uma infra-estrutura muito simples. Mas o que poderia ser um fator negativo, para a atração de turistas, é na verdade o charme do lugar. Os visitantes de várias partes do Brasil que chegam a Caaró são recebidos pelo pároco local no interior da antiga igreja, construída numa elevação de planície em terras adquiridas pelos jesuítas e doadas pelo antigo proprietário. Duas ou três vezes por dia – dependendo do movimento de turistas - o padre diocesano reúne os visitantes e palestra sobre a morte heróica do padre Roque e a espetacular história do coração.<sup>892</sup>

Caaró é hoje ponto de encontro entre turismo e devoção. É ao mesmo tempo um lugar sagrado, centro de devoção popular, e um lugar profano, destino de turistas e viajantes. Na concepção turística, o santuário é uma oportunidade de atrair bons negócios para a região e uma oportunidade, para os turistas, de conhecer uma parte do passado das missões. Visto pela perspectiva religiosa/teológica, Caaró é um templo de celebração do passado. Ali tombou o *mártir* em defesa da fé. O santuário é o guardião da sua memória e o marco local da intervenção da graça de Deus. Em Caaró santo Roque é a ponte entre Deus e os fieis.

A ambivalência de Caaró atrai romeiros e turistas, e romeiros-turistas. Uns, levados pela fé, outros, pela aventura, pela curiosidade. Essa ambivalência se estende ao padre Roque, que é venerado como santo e consumido como produto turístico. As relações entre turistas e romeiros/peregrinos, no entanto, parecem ser bem mais complexas do que

---

<sup>890</sup> Em 2005 e em 2008 organizei viagens com alunos do curso de história da UNIVALI (Universidade do Vale do Itajaí) para estudar e conhecer a região das missões e o santuário de Caaró. Nas duas oportunidades fomos recebidos pelo pároco local que nos convidou para uma pequena palestra no interior da igreja.

<sup>891</sup> Disponível em [www.caibate.rs.gov.br/Dados/historia.PDF](http://www.caibate.rs.gov.br/Dados/historia.PDF). Acessado em 20/01/2009.

<sup>892</sup> Nas três visitas que fiz a Caaró – a primeira em 2003, segunda em 2005 e a terceira em 2008 - fui a igrejinha e ouvi dos padres a mesma narrativa.

aparentam. Este segmento do mercado turístico denominado turismo religioso é de difícil definição. Combina os aspectos profanos próprios do turismo – lazer, divertimento, prazer – com os compromissos sagrados evocados pelo adjetivo religioso. Teríamos, portanto, um fenômeno, o turismo religioso, designado por dois termos que em essência se negam e se opõem? Esqueçamos as essências e a aparente dicotomia. A distinção entre romeiros e turistas pode levar a algumas simplificações. Em épocas de romarias essas duas categorias tendem a confundir seus propósitos, motivações e comportamentos.<sup>893</sup> A categoria turista comporta uma variedade de sujeitos com múltiplas motivações, inclusive religiosas. O adjetivo religioso, por sua vez, pode fazer alusão aos romeiros e aos devotos, que também se comportam como turistas.

A igreja católica, atenta ao crescimento do turismo na sociedade contemporânea, não ficou alheia ao fenômeno. Desde a década de 1960, pelo menos, o Vaticano, por meio das “Mensagens do Santo Padre”, ano após ano, no dia internacional do turismo e, mais recentemente, os documentos do Conselho Pontífice sobre o tema, vem se manifestando sobre a missão evangelizadora da igreja e o turismo. Mos. Agostino Marchetto, secretário do Conselho Pontífice para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, declarou que “el turismo ha sido uno de los fenómenos del mundo moderno que la Iglesia ha seguido con mayor atención y casi con espíritu profético. El turismo, en efecto, arrancó en un espacio muy importante para la vida del cristiano y, creo poder afirmar, lleno de significado teológico, es decir el tiempo libre, que es lo mismo que decir tiempo de descanso, de reposo.” Marchetto identifica uma proximidade do turismo com uma das práticas mais importantes da história da igreja: a peregrinação. Em alguns momentos, “de hecho, el turismo se presenta casi como una versión secularizada de la Peregrinación.”<sup>894</sup>

O interesse da igreja pelo turismo deve ser entendido no contexto da reforma do catolicismo no Concílio Vaticano II, que procurou adequá-lo ao mundo contemporâneo.

---

<sup>893</sup> Sobre a dificuldade de traçar uma “linha divisória” a separar turistas e romeiros ver o estudo de Carlos Alberto Steil sobre romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. STEIL, Carlos Alberto. **Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa**. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, ano 9, n. 20, 2003.

<sup>894</sup> La Pastoral del Turismo en la Misión Evangelizadora de la Iglesia. Disponível em [damienhighschool.org/.../rc\\_pc\\_migrants\\_sectiontourists\\_\\_po.htm](http://damienhighschool.org/.../rc_pc_migrants_sectiontourists__po.htm). Acessado em 17 de janeiro de 2009. O documento citado encontra no site da Cúria Romana que disponibiliza uma série de documentos dos Conselhos Pontifícios.

Motivado por este espírito de renovação, Paulo VI declarou em 1964, enquanto se realizava o Concílio, que:

La Iglesia no puede ni debe desentenderse de un fenómeno tan amplio y ta complejo; ella es consciente de que el turismo exige al servicio pastoral no anclarse en actitudes tradicionales, sino crear nuevas formas que respondan al ansia apostólica que a ella le comunica el mismo Salvador divino.<sup>895</sup>

Os santuários, sob o impacto da atividade turística, também sofreram adaptações de significados. Àquela concepção teológica de um espaço sagrado e teofânico acrescentou-se outra: um lugar de visitação turística. Contudo, esses “lugares sagrados” não podem fazer concessões em demasia ao profano ao ponto de perderem a essência. Segundo a legislação católica: “Los lugares sagrados pierden su dedicación o bendición si resultan destruidos en gran parte o si son reducidos permanentemente a usos profanos por decreto del Ordinario o de hecho”. Nos “lugares sagrados” “sólo puede admitirse aquello que favorece el ejercicio y el fomento del culto, de la piedad y de la religión, y se prohíbe lo que no esté en consonancia con la santidad del lugar. Sin embargo, el Ordinario puede permitir, en casos concretos, otros usos, siempre que no sean contrarios a la santidad del lugar”.<sup>896</sup>

No Código de Direito Canônico, promulgado por João Paulo II em 1983, lemos a seguinte fórmula: “En los santuarios se debe proporcionar abundantemente a los fieles los medios de salvación, predicando con diligencia la palabra de Dios y fomentando con esmero la vida litúrgica principalmente mediante la celebración de la Eucaristía y de la penitencia, y practicando también otras formas aprobadas de piedad popular.”<sup>897</sup>

O direito canônico, principal documento legislativo da igreja, estabelece uma visão normativa de santuário, uma espécie de pedagogia dos santuários. O lugar sagrado é um espaço de adequação da piedade popular aos moldes da religião oficial. É uma forma de controle e disciplinamento das manifestações populares, sobretudo em tempos de peregrinação laica.

---

<sup>895</sup> Idem. A pastoral do turismo, desde então, tem sido orientada por dois documentos principais: o Directorio General para la Pastoral del Turismo, publicada em 1969 e As Orientaciones para la Pastoral del Turismo, publica em 2001 por João Paulo II. Idem.

<sup>896</sup> Código e Derecho Canônico. Promulgado por la Autoridad de Juan Pablo II, Papa. Dado en Roma, el día 25 de Enero de 1983.

<sup>897</sup> Idem.

## O longo percurso do *venerável* coração.

Em 1928, ano do terceiro centenário do *martírio*, o bispo de Assunção, Mons. João Sinforiano Bogarín, declarou em carta pastoral que Roque González foi *o filho mais ilustre da cidade de Assunção e de todo o Paraguai*<sup>898</sup>. 1928 foi um ano importante para a comunidade católica do Paraguai, pois o coração do padre Roque retornava, depois de longa ausência, a sua terra natal. Sigamos então a trajetória de três séculos do *venerável* coração.

A fama e a santificação de Roque González, a despeito de outros jesuítas que foram *martirizados* na América, devem ser creditadas ao *milagre* do coração. As narrativas sobre o *milagre* contam que depois do assassinato, os restos mortais do padre foram mutilados, arrastados e jogados dentro da igreja, onde foram queimados. No dia seguinte os índios voltaram para ver os corpos. Quando amontoavam uns paus para queimar o que havia restado foram surpreendidos pelo coração que lhes falou: *hábeis muerto a quien os amaba y queria, pero mi cuerpo solo hábeis muerto, que mi alma está en el cielo y volverá a ayudaros, que muchos trabajos os han de venir por ocasión de mi muerte.*<sup>899</sup>

A resposta dos *parricidas* foi imediata. O coração foi arrancado do peito, atravessado por uma flecha e novamente queimado.<sup>900</sup> Quando a notícia chegou em Candelária os padres Boroa e Romero partiram em diligência. Restos dos padres, recolhidos como relíquias pelos seus companheiros, foram levados para Concepción. Corria o boato de que os assassinos haviam arrancado o coração do peito do *mártir*. Examinando o corpo, o padre Diego Boroa confirmou a ausência do coração. Revirando o saco onde foram trazidos os corpos/reliquias, padre Alfaro encontrou o coração ainda inteiro, apenas chamuscado e atravessado por uma flecha de ponta óssea.

O coração ficou guardado em Concepción até 1633, quando foi levado a Roma. Em 1928, no Tricentenário do *martírio*, a relíquia foi doada pelo Superior Geral da Companhia

---

<sup>898</sup> Ver RABUSKE, Arthur S.J. **Roque González de Santa Cruz, o missionário-mártir e a autenticidade da relíquia de seu coração.** São Leopoldo: Estudos Leopoldenses. Ano XIII, Vol. 14, N 47, 1978.

<sup>899</sup> Carta del Padre Boroa al Padre Julián Lopez, Procurador General de las Índias, de 1629. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 464.

<sup>900</sup> *Ibidem*.



aos jesuítas da Província Argentino-Chilena e, finalmente, em 1968 foi transferido para a Igreja Cristo-Rei em Assunção do Paraguai.<sup>901</sup>

O paradeiro definitivo do coração foi tema de disputas internas na igreja sul americana. Afinal, qual dos países deveria custodiar a relíquia? O Rio Grande do Sul, *que lhe bebera o generoso sangue*, reivindicava a guarda. O argumento mais forte do clero rio grandense era o lugar onde os missionários foram *martirizados*. Em 1928, quando se decidiu que o coração ficaria em Buenos Aires, algumas vozes se ergueram em protesto. Padre Schwinn, palotino de Santa Maria, escreveu ao padre Geral da Companhia Wladimir Ledochowski, reclamando contra a injustiça. Chegou a dizer que os Mártires, e o coração, pertenciam ao Rio Grande do Sul, com direitos semelhantes aos de Roma que mantém a guarda das relíquias dos Apóstolos Pedro e Paulo.<sup>902</sup> Arthur Rabuske escreveu “Esse coração foi guardado para você” em 1988, logo depois da canonização. Retomou com outros argumentos a queixa inconformada do padre Schwinn, e acrescentou:

Este coração nos pertence de forma especialíssima (...) É da mesma forma como nos pertence os dois jovens companheiros de Roque (...) não é por nada que em nosso chão tiveram o seu 1 e singelo santuário, hoje internacional, através da capelinha (atual igreja). Foi também por isso que os chamamos, durante longos decênio, de “Mártires Rio-grandenses”, quando nos Países de fala castelhana eram os “Mártires Rio-Platenses”.

Para frustração do clero rio-grandense, no retorno do coração à América, o *valioso tesouro lamentavelmente* sequer passou pelo estado. Os superiores encarregaram o padre José Maria Blanco de viajar com a relíquia pela Argentina, Uruguai e Paraguai. A viagem foi, no fraseado característico do padre Jaeger, *uma verdadeira marcha triunfal, que acalentou os ânimos para a próxima elevação aos altares*. Os fieis do Rio Grande do Sul tiveram que esperar até 1940. A data celebrativa - Quarto Centenário de fundação da Companhia de Jesus - e o evento relacionado – XIX Congresso dos católicos teuto-brasileiros de Cerro Azul - animaram os religiosos empenhados na causa. Finalmente chegava a *hora do retorno da preciosa relíquia à terra que lhe ouvira as derradeiras pulsações*. O coração foi pedido de empréstimo ao provincial da Argentina, Thomaz Travi, *que cedeu generosamente*. Carlos Leonhardt S.J. trouxe a *jóia* de trem para o Rio Grande.

---

<sup>901</sup> Sobre a trajetória do coração, ver RABUSQUE, Artur. Op. cit.

<sup>902</sup> KREUTZ, Estanislau. Op. cit. p. 78.

*Com isso começou a marcha triunfal do coração do primeiro civilizador pela terra rio-grandense. O coração permaneceu 43 dias no estado e percorreu dezenas de municípios.*<sup>903</sup>

Antes de Roque González ter sido beatificado em 1934, e depois santo em 1988, o coração foi submetido, conforme as exigências de um processo desta natureza, à observação e avaliação de autoridades religiosas e científicas. As primeiras autoridades a atestar a autenticidade do coração foram os padres Diego Boroa e Pedro Romero, que encontraram o coração entre os restos do padre Roque e o tiveram em suas mãos. Cinco anos depois padre Romero entregou a relíquia ao Procurador Geral Juan Bautista Ferrufino que o levou pessoalmente a Roma e prestou juramento sobre sua autenticidade. Em Roma, em 1634, o coração foi novamente examinado e colocado dentro de uma caixa de madeira, onde permaneceu até 1696. Na ata de entrega do coração, lavrada em 16 de setembro de 1634, Otaviano Raggi, relatou nos seguintes termos o recebimento da relíquia:

Doy Fe que há comparecido en nuestra presencia el Padre Juan Bautista Ferrufino de la Compañía de Jesús, Procurador del Paraguay (...) presentándonos el corazón del venerable siervo de Dios Padre Roque González de Santa Cruz, predicador, sacerdote de la misma Compañía de Jesús, muerto em odio de la Fe (...) Además presentó un hueso del mismo Padre, chamuscado por el fuego (...) y mediante juramento asegura que le fué dado por el Padre Pedro Romero como relíquia del Padre Roque González.<sup>904</sup>

Em 1696, nova averiguação. O coração foi retirado da caixa de madeira para ser colocado num relicário de prata dourada, onde está até hoje. O coração permaneceu na sacristia da capela de San Ignacio até o começo do século XX, quando foram retomados os trabalhos em prol da beatificação. Em 1928 o padre Geral Wlodimiro Ledóchowski devolveu a relíquia aos jesuítas rio-platenses. A ata de reconhecimento da relíquia de 30 de julho de 1928, assinada pelo Carlos Miccinelli SJ, autorizou o traslado do coração, que ficou sob responsabilidade do padre Thomaz Travi, vice-postulador da causa.

Neste ritual de reconhecimento estava presente o médico cirurgião Oswaldo Zacchi, que emitiu um *dictamen médico* sobre a relíquia:

Abierto el relicario se extrejo la relíquia que se presenta como una massa cônica, endurecida, de color rojo obscuro, de ochenta y cinco gramos de peso y de las siguientes dimensiones: ocho por siete por cuatro centímetros. Del simple examen morfológico externo se puede

<sup>903</sup> JAEGER, Luiz Gonzaga. Op. cit. pp. 281-286.

<sup>904</sup> Acta Notarial de la entrega de las relíquias hecha en Roma por el Padre Ferrufino. In: BLANCO, José María. Op. cit. p 295.

afirmar con absoluta certeza que se trata de un corazón humano, bien conservado, en estado de desecación (...) Juzgo que dicha perforación há sido producida por un cuerpo extraño, penetrante, puntiagudo (punzón o flecha), que haya permanecido allí mucho tiempo.<sup>905</sup>

Em Buenos Aires o relicário foi aberto para reconhecimento, na presença de diversas autoridades religiosas e três médicos que atestaram a autenticidade do coração. Os médicos acompanharam a limpeza do relicário, recolheram as partículas despreendidas, *verificaron las medidas, peso, y caracteres morfológicos comprobados por el doctor Zacchi.*<sup>906</sup> Os pareceres médicos são parte fundamental de um processo de canonização. Juntamente com as autoridades religiosas, que prestam declaração jurada, o exame médico empresta a autoridade da ciência para atestar a autenticidade das relíquias. Sem a ciência moderna e a medicina é impossível provar um milagre, e sem milagres não se pode certificar uma santidade. A função dos consultores médicos, num caso como este, além de verificar se realmente se trata de um coração humano, é determinar se o fenômeno é inexplicável para a ciência. Não cabe ao médico um pronunciamento a respeito do *milagre*. A interpretação do sinal divino é da alçada religiosa. O parecer médico é técnico. A certificação da santidade resulta, pois, deste entrelaçamento da fé com a ciência. O médico não certifica a santidade, ele simplesmente atesta que o que lhe foi apresentado é um coração humano ou que a cura para tal doença não pode ser explicada pela medicina. Dado o parecer médico os religiosos estão autorizados a declarar um milagre. Kenneth Woodward, que estudou a consulta médica nos casos de curas milagrosas, verificou que um “convite para entrar para a Consulta é considerado uma honra entre os médicos católicos.”<sup>907</sup>

Não entro no mérito da autenticidade ou não do coração. Além de não possuir especialidades na matéria não é minha intenção discutir isso. Para o historiador, acredito, não cabe questionar a autenticidade ou não da *reliquia*, mas historiar os seus significados. O que não deixa de ser uma maneira de se pronunciar sobre o assunto, porém, cada um na

---

<sup>905</sup> Dictamen médico do Dr. Oswaldo Zacchi. In: BLANCO, José Maráa. Op. cit. 295-296.

<sup>906</sup> Vale o registro de que o historiador e jesuíta José María Blanco, na condição de *Asesor eclesiástico de la Comisión de Festejos*, esteve presente à abertura do relicário. Ver BLANCO, José María. Op. cit.

<sup>907</sup> Para uma visão mais abrangente da Consulta médica nos processos de canonização ver WOODWARD, Kenneth. Op. cit. Existe uma equipe de 60 médicos residentes em Roma. Metade deles é composta por “professores ou chefes e departamentos em faculdades de medicina em Roma”. “Os outros, com raras exceções, são diretores de hospitais”. p. 188.

sua competência. Evidenciar os mecanismos e as estratégias que estão por trás de um processo de canonização é retirar a santificação da esfera do sobrenatural e trazê-la para o plano das ações humanas e das lutas simbólicas que as envolvem. Não se trata de desmascarar o santo, soberba pretensão, mas de realçar os aspectos sociais e políticos da construção da santidade. São inúmeros os casos de santificação que não foram determinados pelas virtudes, milagres ou martírios em nome da fé, mas por um gesto pessoal de um papa ou por uma circunstância do poder.<sup>908</sup>

A extraordinária trajetória do coração do padre Roque tem algo mais a nos dizer do que os laudos técnicos que certificaram a autenticidade da *reliquia*. O *milagre* do coração traduz a essência de uma história que se pretende permanente, que subjaz à transitoriedade dos acontecimentos. O coração não se submete ao tempo do desgaste, ao tempo humano, histórico. Seu tempo é outro, é eterno, imutável, indiferente às mudanças que reviram o mundo. Traduz um desejo de permanência, de preservação e culto do passado presente no espírito da Companhia.<sup>909</sup>

---

<sup>908</sup> Eugênio II, por exemplo, canonizou em 1146 o imperador Enrique II de Baviera. A canonização não era em função de algum traço de santidade, de virtudes religiosas ou de milagres atribuídos ao imperador, mas do interesse em erigir um modelo de imperador piedoso e submisso a Santa Sé. Poderíamos facilmente multiplicar os exemplos. Vale a pena também mencionar o estudo de sociólogos norte americanos sobre as origens sociais dos santos. Katherine e Ch. George estudaram 1938 casos, dos quais 78% pertenciam as classes altas, 17% as classes intermediárias e apenas 5% as classes menos abastadas. Apud CASTILLO, José M. **Cómo se hace un santo**. In: Redes Cristianas, 2007. Disponível em [www.redescristianas.net/.../como-se-hace-un-santojose-m-castillo/](http://www.redescristianas.net/.../como-se-hace-un-santojose-m-castillo/). Acessado em 20 de novembro de 2009.

<sup>909</sup> Esta idéia de passado e presente como uma unidade temporal cujos liames são dados pela figura atemporal do santo, também esta presente na apresentação de um livro comemorativo do quarto centenário do nascimento de Roque González. Por ter vivido de “maneira extraordinariamente atual alguns dos problemas de seu tempo, seu passado ainda é um presente; seu passado não é somente um fato e exemplo histórico, e sim profecia que ultrapassa seu tempo.” In: DUARTE, A.N.Acha; STORINI, H; MELIÁ, B. e outros. **Padre Roque González: atualidade de um evangelizador**. São Paulo: Ed. Loyola, 1978. p. 5. O livro foi publicado em 1975 no Paraguai, em preparação ao quarto centenário do nascimento de Roque González. Reúne um conjunto de textos de jesuítas pesquisadores paraguaios sobre as diferentes facetas de Roque González.

## O processo ordinário e os testemunhos.

Em 1629 se iniciou em Buenos Aires o processo ordinário em prol da beatificação de Roque González e seus companheiros. Os processos continuaram em 1630 em Corrientes e foram concluídos em 1631 em Candelária. Os acontecimentos sobrenaturais que se sucederam ao *martírio* aceleraram as investigações e a disposição em levar adiante a causa da beatificação. Ao todo foram ouvidos vinte e dois testemunhos. Entre os interrogados estavam indígenas que presenciaram os acontecimentos, religiosos e militares da região que conheceram o padre Roque e ouviram, alguns dos próprios *matadores*, sobre o ocorrido. Foram chamados a dar o seu testemunho também alguns conhecidos e amigos do padre Roque, que testemunharam sobre a vida do *mártir*. Todos foram submetidos ao mesmo questionário, elaborado pelo padre Juan Bautista Ferrufino, reitor do colégio da Companhia em Buenos Aires, nomeado pelo padre provincial Vázquez Trujillo para presidir os processos.

Uma investigação prévia e informal já havia sido feita em Candelária um mês após as mortes. Cinquenta e três índios que testemunharam o ocorrido, e os próprios *matadores*, presos pelos *indios cristianos*, confessaram os assassinatos diante de cinco religiosos e dez soldados espanhóis chefiados por Manuel Cabral.<sup>910</sup> Foram estes índios que declararam aos padres que o coração de Roque González falou aos *matadores*. Estas confissões e declarações são as fontes principais de tudo o que se sabe sobre os motivos e os detalhes das mortes. Serviram de base para as testemunhas do processo iniciado em março do ano seguinte em Buenos Aires, pois uma boa parte dos depoentes se referiu ao que foi relatado pelos índios. Além das informações extraídas nos processos, temos as quatro cartas/relatórios oficiais, que também se apóiam nos testemunhos dos 53 índios, e registram as impressões dos próprios padres, reforçando a veracidade dos acontecimentos.<sup>911</sup>

Os testemunhos são peça fundamental na instauração de um processo legal de canonização. A tradição vem da Roma antiga, dos relatórios dos procônsules sobre os

---

<sup>910</sup> Testemunho de Manuel Cabral no Processo de Corrientes. BLANCO, José Maria. Op. cit. p. 384. e Carta del Padre Romero a Hernandarias. Idem. p. 471 e Carta del Padre Vázquez Trujillo. Idem. p. 495.

<sup>911</sup> São as cartas já citadas de Diego Boroa, Pedro Romero, Vázquez Trujillo e Juan Bautista Ferrufino.

interrogatórios feitos por eles próprios dos primeiros mártires cristãos. Destes relatórios desenvolveu-se um modelo jurídico para a criação dos santos mártires da igreja. Para que uma causa prospere são necessárias provas – testemunhos e documentos – de que a vítima enfrentou a morte com destemor e derramou seu sangue em nome da fé.<sup>912</sup> A prova de santidade, conforme Woodward, “se baseia no depoimento dessas testemunhas e também em cartas, diários, livros, sermões e quaisquer outros documentos escritos que atestem a vida espiritual do candidato. Esse material constitui a *positio* que em geral é organizado em três volumes: a *vita*, a história documentada da vida do candidato; o testemunho de pessoas e outros documentos de apoio referentes às virtudes do candidato, à sua fama de santidade, e aos benefícios pastorais que a igreja pode esperar de sua canonização; e uma *informatio*, um breve resumo dos argumentos e provas que confirmam a existência das virtudes requeridas.”<sup>913</sup> O material ajuntado sobre a vida e o *martírio* de Roque González ao longo de três séculos é vasto. São pelo menos quatro hagiografias, uma *História Documentada*, composta de cartas, relatórios, declarações de vinte e dois testemunhos, diretos e indiretos, dos acontecimentos e uma profusão de escritos apologéticos.

A maneira como a confiabilidade dos testemunhos é repetida e a ocorrência de um *milagre* é apregoada, são procedimentos típicos de uma instituição que conhece os caminhos e os trâmites da beatificação e da santificação. Nas falas dos testemunhos arroladas nos processos há uma insistente repetição de fórmulas, sugeridas pelo eficiente questionário de Ferrufino, referentes à vida casta e virtuosa, à entrega incondicional aos trabalhos apostólicos, ao *martírio* nas mãos de um inimigo da fé e, por fim, aos milagres presenciados depois da morte. Sem testemunhos do martírio e sem milagres não há santos.

No processo instruído em Buenos Aires foram ouvidas quatro autoridades religiosas, submetidas ao questionário de Ferrufino. São elas: Dom Francisco Caballero de Bazán, *Arcebispo de esta santa Iglesia Catedral de Buenos Aires* e *Comissário del Santo Oficio de la Inquisición*, padre Diego Gordón, *clérigo presbítero*, o respeitadíssimo padre Luis de Bolaños, padre franciscano e amigo de Roque González e padre Lorenzo Hernández, *clérigo presbítero*. Estes quatro testemunhos de peso, pelos lugares que ocupam nas províncias do Prata, são peças chave no processo. Os quatro depoimentos enfatizaram

---

<sup>912</sup> WOODWARD, Kenneth. Op. cit. pp. 125-126.

<sup>913</sup> Idem. p 216.

três momentos da trajetória de Roque González: a infância e a juventude castas, a entrega a vida apostólica sem temor da morte e o martírio nas mãos de inimigos da fé. Caballero de Bazán disse saber que *el dicho Padre Roque (...) era tenido desde su niñez por santo, de nuenoas costumbres y vida ejemplar, haciendo muchas penitencias. Y asimismo era tenido por virgen, según oponión de todos: y como tan perfecto en todas virtudes. Sempre se ocupou en las doctrinas y misiones de índios infiles, em su conversión y doctrina, sin temor de la muerte, predicándoles el santo evengelio y haciendo muchos trabajos, hambres y necesidades. Por fim, Caballero disse ter ouvido que os índios o mataram in odium fidei; y que despúes de muerto há hecho cosas maravillosas.*<sup>914</sup>

Com ligeiras modulações, os outros depoimentos seguem a mesma linha. Chamo a atenção para um detalhe ausente do depoimento de Caballero, mas enfatizado nos outros depoimentos. Bolaños, Gordón e Hernández sublinham uma virtude do padre Roque, manifesta aos doze anos, que atesta sua excepcionalidade: *y sabe este testigo, declara Luis de Bolaños, que siendo el dicho Padre Roque González de eddad de doce años poco más o menos, estando en casa de sus padres en la ciudad de la Asunción, persuadió a dos muchachos amigos suyos a que se fuesen al desierto e uma hermita (...).* O retiro no “deserto” aparece em outros depoimentos, como a reforçar a santidade de Roque. Vale destacar também, no depoimento de Hernández, outras qualidades atribuídas publicamente ao mártir: *las virtudes y vida ejemplar y su muerte, santidad, castidad, paciência y humildad, es público y notório, pública voz y fama, en estas províncias del paraguay y Rio de la Plata (...).*<sup>915</sup>

No processo de Corrientes foram ouvidas doze testemunhas: o capitão Manuel Cabral, que chefiou as investigações e a captura dos *matadores*, feudatários locais, conhecidos e amigos, como o alferes real Gabriel de Insaurrealde, amigo de infância do padre Roque, e um cacique de Concepción. Estas testemunhas, como as anteriores, não presenciaram os acontecimentos, mas conheceram ou ouviram falar do padre Roque. São depoimentos importantes num processo de santificação porque esclarecem sobre a vida, os atos e as virtudes do candidato. Os depoimentos de Manuel Cabral e do cacique Santiago Guarecupí, analisados anteriormente, são casos a parte. Manuel Cabral não conheceu

---

<sup>914</sup> Testigo El Sr. Arzediano. In: BLANCO, José Maria. Op. cit. p. 368. Os depoimentos foram publicados na íntegra pelo padre Blanco.

<sup>915</sup> Testigo del Padre Lorenzo Hernández. Idem. p. 377.

Roque, mas conhecia sua fama, e prestou um depoimento baseado na investigação e nos testemunhos arrancados dos índios em Concepción. O cacique, um tanto quanto alheio àquelas formalidades, declarou apenas o que ouviu dos índios durante os interrogatórios conduzidos por Manuel Cabral. Em nenhum momento atesta a fama de santo do padre Roque, mas informa que o conheceu, que sabia dos enormes trabalhos que padeceu e que suportava as injúrias de alguns índios com paciência. Os demais testemunhos fixaram-se basicamente em dois pontos: a vida virtuosa e a morte nas mãos de Ñezú. Gabriel Insaurralde conviveu com Roque em Assunção na infância e na juventude. Disse que a los demás niños que se le allegaban, siempre trataba de cosas del servicio de Nuestro Señor, menosprecio del mundo y aborrecimiento del pecado. E lembrou, como os demais, que padre Roque o persuadiu para *irem a los montes y despoblados a hacer penitencia, leyéndoles vidas de santos que así lo habían hecho en el Yermo*. Ao longo do tempo em que conviveram padre Roque manteve-se sempre em recolhimento e vida honesta, e nunca ninguém ouviu de sua boca uma única palavra desonesta. Na escola e nos estudos, *siempre fué tenido por persona ejemplar y de singular virtude (...) Por donde siempre fué tenido por santo y varón justo, y asimismo por virgen*. Quanto à morte de Roque, Insaurralde disse ter ouvido dos espanhóis sobre o feiticeiro Ñezú e o seu plano para matar os padres. Todos os demais depoentes são unânimes em apontar a fama de santo, a virgindade, o recolhimento e as orações, que nunca descuidava, e o amor pela pregação da fé.

Por fim, no processo de Candelaria, presidido por Pedro Romero e Francisco Clavijo, foram chamados a depor seis índios reduzidos das reduções de Candelária e San Nicolas del Piratiní. As perguntas eram mais direcionadas ao *martírio* de Juan del Castillo e sobre a *causa por que los índios mataron* os padres. Os seis índios foram testemunhos oculares dos acontecimentos e conheciam os *matadores*. Daí a importância deste processo. As duas perguntas chave feitas aos índios foram: *lo que el Padre hijo o dijo al tiempo que le prendieron y llevaron al lugar del martírio* e *si sabe la causa porque los índios mataron al dicho Padre*. Num processo de canonização envolvendo martírio os defensores da causa devem apresentar testemunhas que confirmem que houve uma “profissão de fé”, isto é, que os algozes agiram movidos por *odium fidei*. As testemunhas devem declarar também que a vítima não retrocedeu nos seus propósitos e na disposição de morrer pela fé.<sup>916</sup> As duas

---

<sup>916</sup> WOODWARD, Kenneth. Op. cit. pp. 125-126.



perguntas encaminham as respostas desejadas. Ambrosio Guarepú, catecúmeno do Padre Juan em Candelária, declarou sobre juramento que enquanto era levado para o local do martírio, sob pauladas e espetadas de lança, padre Juan *iba invocando el nombre de Jesús, y diciendo: Porque me matais, habiendo venido aqui aqui por vuestro amor? Mi cuerpo solamente matais, que yo ire a Dios en quien confi: com mucho gusto mio muero.*<sup>917</sup> O índio Francisco Ñezú, da redução de Piratiní, respondendo sobre a causa da morte, declarou que:

no sabe más sino, que estando preso (em) casa del dicho cacique hechicero Ñezú, donde le llevaron, como dicho tiene, despúes de preso el Padre Juan del Castillo, vió entrar muchas mancebas del dicho cacique hechicero Ñezú con sus hijos, que hasta entonces habían estado escondidas en el monte, porque el dicho Padre no las viese ni bautizase a sus hijos: y muchas veces oyó este testigo que el dicho Padre pedia al dicho cacique hechicero Ñezú que le trajese sus hijos para bautizarlos: y que solamente le trajo una hija, diciendo que no tenía más. Y que el dicho Padre no estaba gustoso, porque el dicho indio Ñezú , y los demás índios de su pueblo no querían que bautizase sus hijos, ni aun que los viese, ni entrase em sus casas.<sup>918</sup>

Nos três processos foram reunidas testemunhas representativas da sociedade colonial: indígenas, autoridades civis e eclesiásticas e testemunhas que conheceram ou conviveram com Roque González.

---

<sup>917</sup> Processo de Candelária. In: BLANCO, Op. cit. p. 445.

<sup>918</sup> Idem. p. 456.

## A santificação do *mártir*.

Roque foi o primeiro *mártir* da América espanhola reconhecido oficialmente como beato.<sup>919</sup> Dois fatores ajudam a explicar essa primazia. Um deles é o fato de Roque ter nascido na América, o outro, a vasta documentação existente sobre sua vida e *martírio*.<sup>920</sup> Alguns religiosos foram *martirizados* antes de Roque, como o dominicano Vicente Valverde, e o franciscano Juan de Padilla, mas foram beatificados posteriormente. Outros, como os jesuítas Jean de Brébeuf e Isaac Jogues, foram canonizados antes de Roque, mas eram franceses.

Os esforços pela canonização iniciaram-se, como vimos, no ano seguinte a morte do padre Roque. Surpreendentemente, as investigações visando a beatificação se iniciaram menos de cinco meses após sua morte. O fato salta aos olhos se considerarmos que em outras situações os processos levavam anos para serem instaurados. As investigações sobre Inácio de Loyola, por exemplo, foram instaurados trinta e nove anos após sua morte. Uma resposta plausível para a rapidez dos processos pode ser encontrada na popularidade e no enorme prestígio que Roque gozava entre os jesuítas que atuavam no Paraguai. Acrescenta-se a isso, as circunstâncias da morte e os *milagres* supostamente ocorridos nos dias que se seguiram a sua morte.<sup>921</sup>

Mas não foi a piedade popular que proclamou e reivindicou a sua santidade. Pelo menos nos primeiros tempos, ele não foi objeto de culto popular. A popularidade só viria mesmo no século XX, às vésperas da beatificação. Os santos jesuítas, curiosamente, não despertam grandes manifestações populares. A importância que a Companhia teve na formação religiosa dos países americanos, e do Brasil especialmente, contrasta fortemente com a impopularidade dos seus santos. Além disso, os jesuítas, afinados com o espírito tridentino, espalharam o culto às relíquias e a veneração aos santos pelo mundo, mas não

---

<sup>919</sup> Esta observação precisa foi feita por Herbert Thurston. Ver THURSTON, Herbert. **The First beatified Martyr of Spanish America: Blessed Roque Gonzalez**. (1576-1628), 1935, vol. XX, n. 4.

<sup>920</sup> Existem 850 páginas só de testemunhos oculares do *martírio*. Todo esse material, além das cartas e da historiografia jesuítica, facilitaram muito a elaboração das hagiografias sobre Roque González. José María Blanco, que teve acesso à totalidade do processo, publicou quase na íntegra a documentação levantada para o processo de beatificação.

<sup>921</sup> Tratarei desses *milagres* mais adiante.

emplacaram os seus próprios santos.<sup>922</sup> Padre Roque, num primeiro momento, confirma esta impopularidade, mas no século XX ele a contradiz. Permaneceu esquecido e distante da devoção popular por três séculos. Depois da beatificação, no entanto, a fama do beato Roque cresceu e arrebatou multidões de fieis. As romarias em Caaró não deixam dívidas.<sup>923</sup>

Se Roque não era popular fora da Companhia, a ponto de despertar a piedade popular, não há dúvida de que era admirado e estimado entre seus pares. Foram os seus próprios companheiros e hagiógrafos que o declararam santo e levaram a causa adiante. Diego de Boroa declarou que: *um dia será Roque venerado como santo e velará pelo continente americano*. Boroa pedia aos reitores dos colégios sob sua jurisdição que escrevessem ao papa solicitando a instauração do processo.<sup>924</sup> Nicolas del Techo escreveu que *se um dia o P. Roque for canonizado, deverá ser eleito padroeiro deste paiz*.<sup>925</sup> Carlos Teschauer, primeiro hagiógrafo de Roque González, deixou um quadro memorável de suas virtudes e perseverança:

Os vinte annos do seu lidar apostólico apresentam uma seria ininterrupta de fadigas e sofrimentos e um exercício continuo das mais abnegadas virtudes. Converteu milhares de almas no Paraguay e Rio Grande, fundou nada menos de dez reduções, dando a estas e nellas ás futuras, organização adaptada ao character e índole dos selvagens, no

---

<sup>922</sup> Numa entrevista realizada em 1997, na USP, Leandro Karnal formulou este problema para o professor Pierre-Antoine Fabre da seguinte maneira: “Existiria alguma explicação para os santos jesuítas não serem populares em quase nenhum lugar do mundo, apesar da influência da Companhia?” A resposta: “Porque os jesuítas não são populares.” O debate segue: **Leandro:** O Brasil é um país fundado pelos jesuítas e os santos jesuítas não são populares. Qualquer pessoa conhece São Francisco, reza para Santo Antônio, mas se falo em São Stanislas Kostka tem um susto. Isso denunciaria um caráter elitista da Companhia? **Fabre:** Provavelmente há uma dimensão da Ordem que explora pouco os modos de devoção populares, isto é claro. Por exemplo, há uma carta do velho Ribadeneira que volta a morar na Espanha nos anos 1575, e sai de Roma com umas relíquias de Inácio, e quando passa por Barcelona escreve uma carta contando sua viagem ao amigos de Roma, e diz: “*eu a trouxe*”. A relíquia mais brilhante que levou aos amigos de Inácio em Barcelona foi a versão autógrafa da primeira carta de Inácio sobre a questão da obediência. Uma relíquia bem pouco sangrenta! Estamos em anos em que se começa a pensar seriamente na possibilidade de beatificação de Inácio, nos fins dos anos setenta, num momento em que uma relíquia tem uma significação forte com relação a construção progressiva da figura de um Santo. E esta relíquia caracteriza bem o tipo de figura devocional. Disponível em [www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public\\_html/cultura/entrevistas/ja-p-e-fabre3.htm](http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/cultura/entrevistas/ja-p-e-fabre3.htm) - 37k

<sup>923</sup> Entretanto, suspeito que esta popularidade não nasceu espontaneamente. Foi estimulada pela intensa propagação – sermões, revistas, livros - que mobilizou fieis na América do Sul por ocasião das festas do tricentenário. Reforçando a suspeita, lembro que as romarias e a devoção ao santo só apareceram da década de 1930, após o processo de beatificação. Gonzaga Jaeger reconheceu que na década de 1930 *ainda não haviam começado a popularizar-se entre os fiéis as obras e virtudes desses servos de Deus (...)*. JAEGER, Luiz Gonzaga. Op. cit. 1940, p. 336.

<sup>924</sup> TESCHAUER, Carlos. Op. cit. p. 113.

<sup>925</sup> Idem.

que foi imitado pelos seus sucessores (...) Sendo elle o primeiro que nas mattas do Rio Grande do Sul abriu brecha á cultura christã, merece com razão o titulo de primeiro civilizador e apóstolo desta parte da União Brasileira. De índole ao mesmo tempo austera e benigna, sabia tão bem temperar o rigor da autoridade com a condescendência de affavel doçura, que a todos ganhava a afeição. Para vencer difficuldades e supportar fadigas por amor de Christo, parecia de ferro. Sua abstinência não se limitava ao deleitoso, passava ao necessário, sobretudo no que diz respeito ao somno e alimento. Não é, pois, de admirar que tanta virtude, merecendo-lhe o premio celeste, grangeasse também a veneração dos coevos e o assombro dos posteros.<sup>926</sup>

Roque é apresentado como um modelo de evangelizador, de abnegação, de como suportar os sofrimentos e, sobretudo, de virtudes. Para seus companheiros e admiradores não havia dúvida, Roque era um verdadeiro santo e mártir. Faltava convencer o órgão da cúria que julgava a causa dos santos: a Congregação dos Ritos.

Santo, na tradição católica, é um modelo exemplar de virtudes e renúncia. É alguém que cultivou e praticou as virtudes morais – prudência, justiça, coragem e temperança - em grau heróico e conquistou o reconhecimento de sua santidade na comunidade católica. A exemplaridade, digna de imitação, passa pela proximidade com o divino. Mas imitar o exemplo dos santos – a morte heróica, as virtudes ou as ascetes dos anacoretas - não é algo simples para o cristão comum, pois o que caracteriza a santidade é justamente a sua excepcionalidade e o distanciamento que mantém das coisas mundanas.

João Paulo II, revisitando a “causa dos santos”, deixou sua contribuição particular à longa lista de papas que se dedicaram ao tema. Santo, na sua definição, é um eleito de Deus. Alguns cristãos excepcionais que “seguinto mais de perto o exemplo de Cristo, dão testemunho claro de reino dos céus como o derramamento de seu sangue ou com o exercício heróico das suas virtudes.”<sup>927</sup> Coube a João Paulo II canonizar Roque González, mas a espera durou longos três séculos e meio.

Nos primeiros tempos do cristianismo os santos eram criações espontâneas proclamadas pela devoção popular. Venerar publicamente a um santo não dependia de um gesto oficial do poder eclesiástico nem da instauração de um processo jurídico-teológico.

---

<sup>926</sup> TESACHAUER, Carlos. Op. cit. 1928, pp. 111-112.

<sup>927</sup> **Constituição Apostólica *Divinos Perfectiones* Magister do Sumo Pontífice João Paulo II sobre a nova legislação relativas às causas dos santos.** Disponível em [www.veritatis.com.br/print/3134](http://www.veritatis.com.br/print/3134). Acessado em 07 de dezembro de 2008.

Os primeiros a serem venerados como santos foram cristãos que sofreram o *martírio*. Os túmulos dos mártires tornaram-se lugares de devoção, peregrinação e de curas milagrosas. As catacumbas na Via Apia, por exemplo, onde foram depositados os corpos de Pedro e Paulo, figuras basilares da igreja que sofreram o martírio, tornaram-se um lugar sagrado para os cristãos durante as perseguições de Valeriano.<sup>928</sup> Santidade e martírio, nestes tempos heróicos e sagrados da igreja, eram inseparáveis. O cristianismo foi fundado por narrativas de exaltação das virtudes e do martírio exemplares de Jesus. Morrer por Jesus ou como ele tornou-se sinônimo de santidade. Mais ainda, ser santo era ter a vida e a morte lembradas e celebradas numa narrativa. Foi o que aconteceu com Estevão, primeiro mártir de Cristo, imortalizado no Ato dos Apóstolos.<sup>929</sup> Dos tempos “heróicos” do cristianismo inúmeros são os testemunhos das perseguições e da paixão do martírio que se espalhou entre os cristãos.

Embora a igreja católica nunca tenha dado uma definição dogmática de martírio, o modelo clássico de mártir vem dos tempos da igreja primitiva, quando os primeiros mártires cristãos foram vistos e celebrados como imitadores da paixão e da morte de Cristo. “Martys”, do grego, quer dizer originalmente testemunha. Na adaptação do termo pela igreja, é alguém que deu a vida pela fé, tornando-se testemunha.<sup>930</sup> Segundo esta tradição o mártir cristão é uma vítima inocente que tombou em defesa da fé, nas mãos de um tirano opositor movido por um *odium fidei*, ódio da fé. O mártir clássico, a exemplo de Cristo, não flerta com a morte, mas não a teme e aceita-a quando se encontra na situação de morrer pela fé. E como Jesus, o mártir perdoa os seus algozes. Tomás de Aquino refletiu sobre o martírio e concluiu que “mártires é a mesma coisa que testemunhas porque, com seus sofrimentos até a morte, dão testemunho de verdade, não qualquer, mas daquela que é conforme à piedade, que se manifestou a nós por Cristo. Por isso são chamados de mártires de Cristo, ou seja, testemunhos dele. E isso é a verdade da fé.” Portanto, sentenciou Aquino, “a verdade da fé é a causa de todo martírio.”<sup>931</sup>

No século XVI, por decorrência da imposição do centralismo romano, o reconhecimento da santidade deixou de ser popular e episcopal, e passou a ser regido pelo

---

<sup>928</sup> Idem.

<sup>929</sup> WOODWARD, Kenneth. Op. cit. pp. 52-61.

<sup>930</sup> Idem. p. 124.

<sup>931</sup> AQUINO, Tomás de. **Suma teológica VII**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 78.

direito canônico. A criação da Congregação dos Ritos em 1588 representa a culminância dessa centralização. O processo de canonização seria a partir de então conduzido por esse órgão da Cúria Romana criado para regulamentar e estudar a “causa dos santos”. Esta substituição de atribuições é o que poderíamos chamar de invenção da canonização, isto é, o reconhecimento dos santos foi sendo absorvido por um sistema hierárquico, jurídico e processual, centrado em Roma e na autoridade papal. Pierre Delooz escreveu um pequeno, porém elucidativo artigo sobre os significados sociais da canonização. A canonização, segundo Delooz, serve manifestamente para afirmar a autoridade papal. Ela representa a autenticação e a autorização da devoção popular. A canonização de Ulrico de Augsburg, em 993, é o marco desta transferência de poder. Os bispos, reunidos no Concílio de Letra, ao associar a canonização de Ulrico ao papa, estavam dando, sem imaginar, um passo decisivo para a perda do seu direito. A codificação do direito canônico de 1234, sob o papado de Gregório IX, reservou ao papa o direito exclusivo de canonização. Mas o pleno reconhecimento desta prerrogativa só veio em 1634, quando Urbano VIII, por meio de uma série de decretos, proibiu qualquer manifestação popular de culto e veneração a candidatos a santo sem a declaração solene de Roma reconhecendo a beatitude. A concentração deste direito é parte da estratégia romana mais geral de reforçar o centro hierárquico da igreja. Em relação ao culto aos santos realiza-se um duplo movimento: impedir que os bispos decidissem quem seria venerado publicamente e exercer um maior controle sobre a piedade popular.<sup>932</sup>

A burocratização da canonização, no dizer de Pierre Delooz, retirou da vontade popular a seleção dos santos. Desde que a condição de santo deixou de ser reconhecida pela devoção popular e passou a ser atestada e controlada pelas autoridades da igreja, primeiros os bispos, depois o papa, a santificação tornou-se uma complexa construção política, social e teológica. Os processos de reconhecimento tornaram-se mais demorados e as exigências mais rigorosas.

A “burocratização da santidade”, segundo Woodward, foi inevitável e necessária. A cristandade medieval era uma “cultura de santos e dos efeitos de suas intervenções”. A

---

<sup>932</sup> Sobre este tema ver DELOOZ, Pierre. **La canonización de los santos y su significación social**. Concilium 149, 1979 e EGIDO. Teófanos. **Hagiografía y estereótipos de santidad contrarreformista**. Valladolid: Cuadernos de Historia Moderna, 2000, 25. Disponível em [www.usp.br/siicusp/Resumos/16Siicusp/2358.pdf](http://www.usp.br/siicusp/Resumos/16Siicusp/2358.pdf). Acessado em 13 de setembro de 2008.

multiplicação dos santos, empurrada pela piedade popular, beirava a saturação, multiplicando os excessos e abusos. Havia santos para todas as causas, em todos os lugares, para todos os males. A Europa, pouco antes da reforma protestante, era “uma sociedade carregada de santos, de seus efeitos e de seu folclore”. E a reforma viria justamente a colocar em xeque este ideal de espiritualidade fundado na mediação representada pelo culto dos santos.<sup>933</sup>

O período das reformas na Europa foi um tempo de guerra religiosa, mas também de revitalização espiritual inspirada nos séculos iniciais do cristianismo. Reformadores católicos e protestantes protagonizaram um retorno ao tempo fundador e sagrado do cristianismo primitivo: uns, movidos por um ideal iconoclástico de refundação do cristianismo, evocavam uma volta aos valores fundamentais e ao frescor original dos evangelhos; outros, fieis à literatura hagiográfica e aos exemplos dos santos, veneravam e evocavam o espírito heróico dos apóstolos e dos primeiros mártires. No centro das polêmicas o “promíscuo culto dos santos”, denunciado por Jan Hus no início do século XVI.<sup>934</sup>

Este ambiente de guerra religiosa era, em certo sentido, um retorno aos tempos heróicos do cristianismo. As novas circunstâncias ofereciam aos cristãos, católicos e protestantes, a oportunidade de, a exemplo dos mártires antigos, cultivar as virtudes heróicas e morrer pela fé. A Companhia de Jesus, pela forma com que se lançou à evangelização em ambientes hostis ao catolicismo, como a Inglaterra elisabetana, amargou centenas de perdas ou, visto de outro ângulo, produziu uma legião de mártires. Combatendo nas linhas de frente contra os inimigos protestantes as mortes heróicas de jesuítas como Campion, Cottam e Southwell reforçavam a causa e despertavam nos estudantes dos colégios jesuítas o desejo pelo martírio. Em 1590 um visitante que esteve no colégio da Companhia na Inglaterra deixou a seguinte observação dos estudantes:

Ficam tão ansiosos para derramar seu sangue por Cristo que isso se constitui no principal assunto de suas conversas... muitos encurtariam o tempo de estudos para ficar livres e correrem para a briga... quando chega da Inglaterra a notícia de algum novo surto herege de crueldade e fúria, isso desperta neles o desejo de enfrentarem eles mesmos tais aflições e torturas.<sup>935</sup>

---

<sup>933</sup> WOODWARD, Kenneth. Op. cit. p. 73

<sup>934</sup> Idem.

<sup>935</sup> Citado por WRIGHT, Jonathan. Op. cit. p. 38.

A expansão ibérica para o Oriente e para as Américas também oferecia aos cristãos um ambiente propício para desafiarem heroicamente a morte, inspirados pelo prestígio dos mártires antigos, e alcançarem a glória do martírio. A entrada dos jesuítas no Paraguai contabilizou para a Companhia um total de 26 *mártires*. Destes, apenas Roque González e seus dois companheiros foram canonizados. Como “prêmio” pelos esforços sobre-humanos e por dedicar décadas de sua vida à salvação dos índios, padre Roque foi brutalmente assassinado e recebeu coroa do martírio.

\* \* \* \* \*

A vida e a morte de Roque González – ou as narrativas sobre a sua vida e morte - reúnem todos os elementos necessários à santificação: vida virtuosa e casta, recusa dos prazeres do mundo e entrega absoluta à pregação da fé, destemor da morte, inimigos que nutriam verdadeiro ódio pela fé e um *glorioso martírio* seguido de surpreendente *milagre*. Para a santificação são necessárias três exigências, que se desdobram em três etapas: o candidato tem que ter “fama de santidade”, instauração e um processo formal de sua canonização, primeiramente na sua diocese e depois em Roma e que o candidato tenha realizado um milagre oficialmente reconhecido. Roque González atendia, de sobra, a todas estas exigências. Por que então sua canonização demorou longos 360 anos? Normalmente justificam-se estas demoras de cinco maneiras: carência de documentação sobre a vida do candidato, ausência de um milagre comprovado, falta de dinheiro para arcar com as despesas do processo, a não observância das leis canônicas e a falta de acompanhamento do andamento do processo. Alega-se que o processo do padre Roque emperrou em Roma devido a *incuria de los tiempos*. A volumosa documentação desapareceu e o processo foi arquivado. As vésperas do tricentenário do *martírio* os processos autênticos *rodeados de una abundantísima documentación* foram encontrados no Arquivo Nacional de Buenos Aires. Este acontecimento *hecho renacer la esperanza de verlos pronto glorificados*.<sup>936</sup>

---

<sup>936</sup> BLANCO, José María. Op. cit. pp. 315-316.



Os méritos da retomada do processo são atribuídos ao padre palotino Frederico Schwinn, que postulou a causa e incentivou os bispos do sul do Brasil e padres da Companhia a enviar pedidos a Roma. Ao padre Thomaz Travi coube a vice-postulação da causa. Postulador e vice-postulador são figuras imprescindíveis, além de obrigatórias, num processo de santificação. O primeiro representa oficialmente a causa e formaliza, ou postula, o pedido. Deve ser alguém versado em teologia, direito canônico, história, e conhecer o modo de funcionamento da Congregação da Causa dos Santos. Cabe a ele também nomear o vice-postulador, para que acompanhe de perto o andamento da causa.<sup>937</sup>

O desejo dos companheiros e devotos do padre Roque de vê-lo canonizado teve que ser confrontado com um corpo de especialistas e com critérios jurídicos. Dada a complexidade de vencer todas as etapas e exigências para alcançar a “glória dos altares” é praticamente impossível uma canonização sem a ajuda de um “grupo de presión que disponga de especialistas, de tiempo y de fondos adecuados”. O “grupo de presión ideal, como aquele criado por Frederico Schwinn, es la congregación religiosa, la cual puede permitirse movilizar los servicios de un buen postulador, correr el riesgo de una perseverancia que a veces se prolonga más de un siglo y recoger las sumas necesarias para sufragar directa e indirectamente un proceso minucioso.”<sup>938</sup>

A beatificação do padre Roque deve ser debitada dos esforços de padres, bispos e jesuítas do sul do Brasil, Argentina e Paraguai. Sem esta comunidade de pressão Roque cairia no esquecimento. Em 1928, por ocasião do tricentenário do *martírio*, o processo foi retomado. Pelo critério de fama de santidade, já que a maioria dos milagres a ele atribuídos ocorreu no Rio Grande do Sul, a diocese de Uruguaiana, que abarcava a região onde se deu o *martírio*, sediou o processo canônico. Em 1932 foi publicado um denso volume de 790 páginas pela Congregação dos Ritos, registrando todo o processo de beatificação, e em 1934 Pio XI proclamou beatos os três *mártires*.<sup>939</sup> Ao proclamar a beatificação, último passo antes da canonização, o papa estava autorizando o culto diocesano ao padre Roque. É a partir da proclamação que se organizam as primeiras romarias à Caaró, se institui a devoção popular e o dia do *martírio* do beato Roque passa a fazer parte do calendário

---

<sup>937</sup> Glossário de termos ligados às causas dos santos. Disponível em [www.veritatis.com.br/article/3144](http://www.veritatis.com.br/article/3144) - 34k. Ver também KREUTZ, Estanislau. Op. cit. pp. 70-80.

<sup>938</sup> DELOOZ, Pierre. Op. cit.

<sup>939</sup> Idem. p. 70. Ver também [santodobrasil.org](http://santodobrasil.org), um site bem informado que reúne informações sobre santos e beatos do Brasil.

litúrgico dos quatro países da América do Sul. Em 1978 a retomada do processo, desta vez pela canonização, reuniu os esforços dos religiosos e bispos do Rio Grande do Sul, do Uruguai, do Paraguai e da Argentina. Num encontro tri-anual de bispos em Posadas em fevereiro de 1978, chegou-se a um denominador comum para favorecer a unidade em prol da canonização: os *mártires* seriam a partir daquela data denominados *Mártires das Missões*. As denominações correntes até então eram *mártires riograndenses e mártires Rioplatenses*. Essa diversidade onomástica, segundo Arthur Rabuske, confundia e desorientava inclusive os europeus.<sup>940</sup> Um acontecimento extraordinário viria a dar um novo ânimo à causa: a *cura milagrosa* de Maria Catarina Stein ocorrida no Rio Grande do Sul em 1940.<sup>941</sup> Em janeiro de 1985, os postuladores da causa pediram a Diocese de Santo Ângelo que investigasse mais a fundo o *fato prodigioso*. O reconhecimento oficial do *milagre*, segundo o postulador Paulo Molinari, S.J., foi decisivo para a conclusão do processo canônico.<sup>942</sup>

Da beatificação à canonização em 1988 se passariam mais 54 anos. A canonização aconteceu no papado de João Paulo II, o período na história da igreja católica em que mais se produziram santos. Em 1983 João Paulo II promoveu uma reforma para simplificar as normas e desburocratizar os processos de canonização. Juntamente com os esforços pela causa da canonização, não podemos perder de vista esse atalho criado pelo papa para descomplicar as canonizações.<sup>943</sup> As centenas de canonizações realizadas por João Paulo II ao longo dos 25 anos de seu pontificado, amparadas por essas reformas, foram alvo de severas críticas dentro da igreja.<sup>944</sup> Elas valeram ao Vaticano o desconfortável apelido de

---

<sup>940</sup> RABUSKE, Arthur. **Ano dos Mártires das Missões**. Porto Alegre: Livraria e Editora Padre Reus, 1978, p. 4.

<sup>941</sup> Mais detalhes desse *milagre* no último capítulo da parte V.

<sup>942</sup> KREUTZ, Estanislau. Op. cit. p. 70-72.

<sup>943</sup> As alterações dos procedimentos de instrução das causas dos santos estão dispostas na **Constituição Apostólica Divinus Perfectiones Magister**, de 1983. O documento está disponível em [www.vatican.va/.../hf\\_jp-ii\\_apc\\_25011983\\_divinus-perfectionis-magister\\_po.html](http://www.vatican.va/.../hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister_po.html). Na introdução do documento, lê-se: “Por fim, depois das experiências recentes, pareceu-Nos oportuno rever o procedimento de instrução das causas e dar um ordenamento à referida Congregação para as Causas dos Santos, indo deste modo ao encontro das exigências dos estudiosos e dos pedidos dos nossos irmãos no episcopado, que várias vezes solicitaram um procedimento mais ágil, sem que fosse prejudicada a solidez das investigações num tema tão sério”.

<sup>944</sup> João Paulo II foi o papa que mais beatificou e canonizou na história da igreja. Entre 1588, data de criação da Congregação dos Ritos, a 1978, foram realizadas 808 beatificações e 296 canonizações. No período de João Paulo II foram 147 cerimônias de beatificação, que resultaram proclamação de 1338 beatos, e 51

“fábrica de santos”.<sup>945</sup> As numerosas e polêmicas canonizações estiveram relacionadas aos interesses do vaticano, mas também ao novo significado de santidade que pode ser verificado em diversos documentos e discursos emitidos pelo sumo pontífice.<sup>946</sup> Na Carta Apostólica *Novo Millenio Ineunte*, por exemplo, o papa fez uma longa reflexão sobre o conceito de santidade.

---

cerimônias de canonização com a proclamação de 482 santos. Algumas canonizações, como a de Escrivá de Balaguer e João XXIII, foram muito questionadas. Escrivá, o polêmico fundador da Opus Dei, teve a canonização mais rápida da história da igreja. Morreu em 1975 e o processo de beatificação foi instaurado em 1981. Foi beatificado em 1992 e canonizado em 2002, 21 anos após a instauração do processo. De acordo com os críticos, a canonização foi motivada pelo desejo do Vaticano de consolidar o espírito pluralista do Concílio Vaticano II, encarnado por Escrivá, um dos seus idealizadores, e pela Opus Dei. Ver **A propósito das canonizações de João Paulo II**. Disponível em [www.capela.org.br/Crise/canoniza2.htm](http://www.capela.org.br/Crise/canoniza2.htm). Acessado em 20 de março de 2009.

<sup>945</sup> O prefeito da Congregação da Causa dos Santos, nomeado por João Paulo II, José Saraiva Martins, rebateu em entrevista a BBC Brasil as críticas à fabricação abusiva de santos. Em relação à expressão “fábrica de santos”, comentou: “É uma expressão muito infeliz dizer que esta congregação é uma fábrica de santos. Não é. Os santos não se fabricam. É Deus quem os faz. O homem chega a ser santo pela força da graça de Deus.” A acrescentou: “O mundo de hoje tem tanta necessidade de santos como uma cidade que sofre com a peste precisa de médicos. O santo é o homem que viveu a plenitude da sua humanidade.” Disponível em [www.bbc.co.uk/.../070503\\_papasantosvalquiriars.shtml](http://www.bbc.co.uk/.../070503_papasantosvalquiriars.shtml). Acessado em 22 de Julho de 2009. João Paulo II também defendeu o elevado número de canonizações no Discurso de abertura do Consistório: “Às vezes diz-se que hoje há demasiadas beatificações. Mas isto, além de reflectir a realidade, que por graça de Deus é aquela que é, corresponde também ao desejo expresso pelo Concílio. O Evangelho espalhou-se de tal maneira no mundo e a sua mensagem mergulhou as suas raízes de modo tão profundo, que o elevado número de beatificações reflecte precisamente de modo vivo a acção do Espírito Santo e a vitalidade que dele brota no campo mais essencial para a Igreja, o da santidade. Com efeito, foi o Concílio que realçou de forma particular a vocação universal à santidade”. **Discurso de abertura do Consistório**, em preparação para o Grande Jubileu do Ano 2000, 13 de Junho de 1994. Disponível em [www.vatican.va/.../rc\\_con\\_csaints\\_doc\\_20030315\\_martins-saints\\_po.html](http://www.vatican.va/.../rc_con_csaints_doc_20030315_martins-saints_po.html) -. Acessado em 26 de setembro de 2009.

<sup>946</sup> Num poema direcionado aos “jovens”, João Paulo II se expressou informalmente sobre a necessidade de santos que possam traduzir a sociedade contemporânea. No poema o papa exercita livremente um conceito mais aberto de santidade, em contraposição ao modelo tradicional e fechado, circunscrito aos heróis e mártires da igreja: “Precisamos de Santos sem véu ou batina. Precisamos de Santos de calças jeans e tênis. Precisamos de Santos que vão ao cinema, ouvem música e passeiam com os amigos. Precisamos de Santos que coloquem Deus em primeiro lugar, mas que se “lascam” na faculdade. Precisamos de Santos que tenham tempo todo dia para rezar e que saibam namorar na pureza e castidade, ou que consagrem sua castidade. Precisamos de Santos modernos, Santos do século XXI com uma espiritualidade inserida em nosso tempo. Precisamos de Santos comprometidos com os pobres e as necessárias mudanças sociais. Precisamos de Santos que vivam no mundo se santifiquem no mundo, que não tenham medo de viver no mundo. Precisamos de Santos que bebam Coca-Cola e comam hot dog, que usem jeans, que sejam internautas, que escutem disc-man. Precisamos de Santos que amem a Eucaristia e que não tenham vergonha de tomar um refrigerante ou comer pizza no fim-de-semana com os amigos. Precisamos de Santos que gostem de cinema, de teatro, de música, de dança, de esporte. Precisamos de Santos sociáveis, abertos, normais, amigos, alegres, companheiros. Precisamos de Santos que estejam no mundo; e saibam saborear as coisas puras e boas do mundo mas que não sejam mundanos”. (João Paulo II) Carta aos Jovens.

Como explicou o Concílio, este ideal de perfeição não deve ser objecto de equívoco vendo nele um caminho extraordinário, percorrível apenas por algum “gênio” da santidade. Os caminhos da santidade são variados e apropriados à vocação de cada um. Agradeço ao Senhor por me ter concedido, nestes anos, beatificar e canonizar muitos cristãos, entre os quais numerosos leigos que se santificaram nas condições ordinárias da vida. É hora de propor de novo a todos, com convicção, esta *medida alta da vida cristã ordinária*: toda a vida da comunidade eclesial e das famílias cristãs deve apontar nesta direcção. Mas é claro também que os percursos da santidade são pessoais e exigem uma verdadeira e própria *pedagogia da santidade*, capaz de se adaptar ao ritmo dos indivíduos; deverá integrar as riquezas da proposta lançada a todos com as formas tradicionais de ajuda pessoal e de grupo e as formas mais recentes oferecidas pelas associações e movimentos reconhecidos pela Igreja.<sup>947</sup>

João Paulo II não abandonou o ideal de perfeição da santidade projetado nos séculos anteriores pela igreja, mas o redimensionou. Àquele conceito tradicional e legendário de pessoas de virtudes heróicas e realizações extraordinárias, inalcançáveis pelas pessoas comuns, o papa acrescentou um outro: pessoas comuns, de vidas menos extraordinárias, leigos inclusive, cuja exigência para alcançar a canonização é ter levado uma vida cristã e honesta.<sup>948</sup>

---

<sup>947</sup> **Carta Apostólica Novo Millenio Ineunte do Sumo Pontíce João Paulo II ao Episcopado, ao Clero e aos fieis no termo do Grande Jubileu do ano 2000.** 6 de janeiro de 2001. Disponível em [www.vatican.va/.../hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte\\_po.html](http://www.vatican.va/.../hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_po.html). Acessado em 12 de março de 2009.

<sup>948</sup> O cardeal José Saraiva Martins, numa reflexão sobre os significados da santidade num mundo em mudança, reforçou o conceito de santidade formulado no pontificado de João Paulo II. Inicialmente, o cardeal rebate as críticas ao ideal de santidade defendido pelo papa, e por ele desposado: “São conhecidas as inúmeras objecções que hoje se levantam contra o conceito de ‘santidade’ e de ‘santo’. Não poucas críticas são dirigidas à prática tradicional e ininterrupta da Igreja, de reconhecer e proclamar ‘santos’ alguns dos seus filhos mais exemplares. Na grande relevância, também numérica, dada pelo Papa João Paulo II às beatificações e canonizações durante o seu Pontificado, houve quem insinuasse a existência de uma estratégia expansionista da Igreja católica. Para outros, a proposta de novos beatos e santos, tão diversificados por categorias, nacionalidades e culturas, seria apenas uma operação de *marketing* da santidade, com finalidades de *liderança* do Papado na sociedade civil contemporânea. Por fim, há quem veja nas canonizações e no culto dos santos um resíduo anacrónico de triunfalismo religioso, alheio e até contrário ao espírito e à orientação do Concílio Vaticano II, que realçou com muita força a vocação à santidade de todos os cristãos.” O universalismo perseguido por João Paulo II, na visão do cardeal, não visa o poder, mas a salvação. Os inúmeros santos e santas proclamados nos mais diferentes contextos culturais demonstram que a santidade “não tem limites” e que deve ser atualizada. O cardeal procura demonstrar que a idéia de santidade precisa ser reinventada, e que os santos, assim como o mundo, mudam, embora representem sempre o “mesmo rosto vivo de Cristo”. Os santos expressam também valores culturais e devem ser vistos como respostas aos desafios da humanidade. Por fim, José Saraiva Martins recorre a Henry Bergson, que afirmou que “as maiores personagens da história não são os conquistadores, mas os santos”, e a Jean Delumeau para quem “os grandes impulsos da história do cristianismo foram caracterizados por um retorno às fontes, isto é, à santidade do Evangelho, suscitada pelos santos e pelos movimentos de santidade na Igreja”. A conclusão do prefeito da

A política da canonização de João Paulo II, afinada com a idéia de conferir “visibilidade planetária”<sup>949</sup> ao papado, procurava expandir a “geografia da santidade” e promover canonizações em outros continentes.<sup>950</sup> Segundo o cardeal José Saraiva Martins: “A santidade não é européia, é universal. Todos podem ser santos, seja qual for sua etnia ou posição social. Foram canonizados africanos, americanos. Por exemplo, foi canonizado o primeiro brasileiro, Frei Galvão. O Brasil é o país com maior número de católicos no mundo e não tinha nenhum santo”.<sup>951</sup> João Paulo II, no documento citado anteriormente, celebrou a dimensão universal da santidade no seu pontificado: “Quer atribuída a Pontífices bem conhecidos da história quer a figuras humildes de leigos e religiosos, a santidade apareceu mais claramente, dum extremo ao outro do globo, como a dimensão que melhor exprime o mistério da Igreja.”<sup>952</sup>

Nas Américas a situação era semelhante. 38,01% dos cristãos do mundo encontravam-se nas duas Américas, mas o número de santos oficialmente reconhecidos era desproporcional às manifestações de fé do continente. Os 500 anos da descoberta e evangelização da América era uma excelente oportunidade para promover canonizações, agradecer o continente e reparar a distribuição desigual das santidades. Padre Roque Schneider sugeriu que com a canonização de Roque González o *Santo Padre* estava querendo sinalizar também a caminhada da Igreja na América Latina, neste período de preparação para o Quinto Centenário de início de evangelização no continente

---

Congregação da Causa dos Santos é a seguinte: “Num mundo que se transforma, os santos não só não permanecem marginalizados histórica ou culturalmente, mas parece que devo concluir estão a tornar-se sujeitos ainda mais interessantes e credíveis.” Ver **O significado dos santos num mundo em mudança**. Disponível em [www.vatican.va/.../rc\\_con\\_csaints\\_doc\\_20030315\\_martins-saints\\_po.html](http://www.vatican.va/.../rc_con_csaints_doc_20030315_martins-saints_po.html) -. Acessado em 22 de setembro de 2009.

<sup>949</sup> Ver TEIXEIRA, Faustino. **Os 25 anos do pontificado de João Paulo II**. Disponível em [www.iserassessoria.org.br/novo/arqsupload/93.DOC](http://www.iserassessoria.org.br/novo/arqsupload/93.DOC), Acessado em 30 de julho de 2009. João Paulo II assumiu o desafio de conferir ao papado uma dimensão universal. A estratégia para alcançar visibilidade planetária foi definida com as peregrinações ao redor do mundo. Foram mais de 100 viagens pastorais aos cinco continentes, visitando 132 países.

<sup>950</sup> Chamo de política da canonização as estratégias e movimentos calculados que estão por trás das canonizações proclamadas pelo sumo pontífice. João Paulo II não foi o único papa a distribuir títulos de santidade de acordo com as conveniências circunstanciais da igreja, mas no seu pontificado a perspectiva teológica assumida, mais universal, alterou significativamente o sentido de santidade.

<sup>951</sup> Ver **Congregação para a Causa dos Santos completa 40 anos**. Disponível em [noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=273274](http://noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=273274) Acessado 30 de julho de 2009. A expressão “geografia da santidade” é do cardeal José Saraiva Martins.

<sup>952</sup> **Carta Apostólica Novo Millenio Ineunte**. Op. cit

*americano*.<sup>953</sup> Desde o início do seu pontificado João Paulo II estabeleceu um intenso diálogo com as Américas. A primeira viagem do papa fora da Itália foi para a América, mais exatamente para santo Domingo, Bahamas e México, em 1979, para a III Conferência Geral dos bispos da América Latina.

A subida de Roque González aos altares ocorreu, portanto, num contexto de desburocratização da canonização e de mudança de significado da santidade. É possível dizer que a canonização, cujo processo já se estendia por 360 anos, foi facilitada pela política da canonização de João Paulo II. Roque não se encaixa no conceito de santo do Concílio Vaticano II, consagrado por João Paulo II. Ao contrário, a figura legendária do padre Roque representa o conceito tradicional de santidade: exerceu as virtudes em grau heróico, foi martirizado em defesa da fé e inúmeros *milagres* foram atribuídos a sua intervenção. No entanto, a agilidade e rapidez nos processos, promovidos pelo papa, e a universalização do conceito de santidade, favorecendo centenas de canonizações nos cinco continentes, foram decisivas para a canonização do beato paraguaio.

João Paulo II, em visita ao Paraguai em março de 1988, no contexto de uma viagem apostólica à América do Sul, diante de uma multidão calculada em 500 mil fiéis, canonizou Roque González e seus companheiros. No ato, o papa usou a seguinte fórmula: *Pela autoridade de Nosso Senhor Jesus Cristo, dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo, declaramos e definimos que o Bem-aventurado Roque González e seus companheiros Afonso Rodrigues e João de Castilho, presbíteros e mártires, são santos e os inserimos no catálogo dos santos, estabelecendo que devem ser venerados com devoção em toda a Igreja*.<sup>954</sup> Embora o santo fosse paraguaio, e sua canonização ocorreu em Assunção, onde nasceu o santo, os méritos da canonização devem ser atribuídos, em grande medida, aos religiosos rio-grandenses.

A santificação opera uma idealização e super valorização do passado humano do padre Roque, projetando-o para além do tempo. O santo é o homem que venceu o tempo. É este ser híbrido, meio homem meio divino, ponte entre o sagrado e o profano. De um sujeito histórico construído na experiência do colonialismo e da evangelização, padre

---

<sup>953</sup> SCHNEIDER, Roque S.J. **Roque González e companheiros**. Porto Alegre: Coleção Heróis da Fé, 1988, p. 4.

<sup>954</sup> KREUTZ, Estanislau. Op. cit. 2001, pp. 74-75.

Roque converte-se em uma entidade a-temporal e a-histórica, não inscrita no tempo das experiências humanas.

E que valor passaram a ter as cartas escritas por um homem que virou santo? Teriam elas, como as epístolas de Paulo, o poder de revelação? Poderiam a partir de então ser consideradas fontes de pesquisa para o historiador ou fontes de revelações para o devoto? Ao tornar-se santo, Roque González distanciou-se do seu passado humano e transcendeu a experiência do colonialismo? A graça do *martírio* e a “fama de santo” se sobrepuseram ao passado humano. Um manto de virtudes e uma aura de santidade foram projetadas sobre sua figura. Toda sua trajetória passou a ser vista como a realização de um destino inscrito fora do tempo dos homens.

### **As Relíquias**

A canonização foi o resultado de um longo processo transcorrido desde a morte do padre em 15 de novembro de 1628, em Caaró, até os milagres a ele atribuídos no século XX, na região das Missões. Padre Roque seguiu o caminho de outros jesuítas como Francisco Xavier que, de acordo com as narrativas jesuíticas, não mediram esforços na tarefa missionária e encontraram a morte nas mãos dos inimigos da fé ou das circunstâncias adversas. E a Companhia era hábil na valorização da morte dos seus *heróis* e em criar um memorial do passado missionário através da beatificação e canonização dos seus *mártires*. Numa mistura de “devoção fervorosa e propaganda suntuosa”, no dizer de um historiador, os jesuítas demonstravam uma engenhosa “prática de fabricar mitos”.<sup>955</sup> Em um ou dois séculos de existência a Companhia já exibia uma admirável legião de santos e mártires que assegurava uma reputação institucional e uma respeitável retaguarda contra os numerosos e dedicados inimigos. Francisco Xavier, Jean François Régis, Roque González, entre tantos outros, fizeram muito em vida pela Companhia, levando o ideal missionário aos mais distantes cantos do mundo, mas é no pós-morte, elevados a condição de santos, que prestarão os maiores serviços. Os restos mortais dos padres, tornados relíquias milagrosas, e o exemplo que deixaram às gerações de jesuítas, contribuirão decisivamente para a

---

<sup>955</sup> WRIGHT, Jonathan. Op. cit. p. 16.

imagem externa e unidade interna da ordem. O cortejo prolongado e a trajetória do corpo de Francisco Xavier são exemplos impressionantes da maneira como a Companhia explorava habilmente a morte dos jesuítas. Quinze meses depois de sua morte na ilha de Sancian, na costa da China, o corpo de Xavier chegava em Goa. Imediatamente começaram a correr rumores sobre um milagre: o corpo ainda sangrava e não apresentava sinal algum de putrefação.<sup>956</sup> A notícia espalhou-se pelo mundo católico que passou a reclamar uma parte do corpo milagroso. Por ordem do Superior Geral Cláudio Acquaviva, o antebraço direito foi retirado e enviado a Roma. Alguns anos depois o que sobrou do antebraço foi repartido em três partes e enviado a Macau, Cochim e Málaca. Os órgãos internos também foram retirados e enviados para várias partes do mundo como relíquias sagradas. No século seguinte, na Europa Central, a “Água de Xavier”, utilizada para banhar relíquias e medalhas do santo, transforma-se num poderoso remédio “para febres, pés claudicantes e problemas de visão.”<sup>957</sup>

O culto dos restos mortais de pessoas célebres, tornados relíquias, não nasceu com o cristianismo. Plutarco registrou um culto bem mais antigo na Grécia dos tempos heróicos. Mas é no catolicismo, a partir do culto dos restos mortais dos primeiros mártires, que as relíquias vão desempenhar um papel fundamental na liturgia e na devoção dos fieis.<sup>958</sup> As relíquias mais preciosas eram os restos físicos dos santos. Em todas as cidades e igrejas havia relíquias para proteger e curar as enfermidades. Veneradas nos altares, em romarias ou procissões, o seu culto atravessou toda a Idade Média.

No contexto da descoberta e conquista das Américas, o tema das relíquias toma um novo vulto diante das reformas protestantes que promoveram em toda a Europa uma onda de ataque e destruição dos restos dos santos conservados e venerados.<sup>959</sup> Escandalizados com o culto aos restos de cadáveres que se multiplicavam à maravilha, os protestantes

---

<sup>956</sup> A incorruptibilidade do corpo de Xavier, a exemplo do que ocorreu com o coração de Roque González, era vista como um sinal da graça divina. O contrário, a putrefação acelerada, era o que deus impunha aos maus elementos, pelo menos no dizer de um católico, que se comprazia em dizer que o corpo de Lutero rapidamente começou a exalar “um odor tão horrível e abominável”. WRIGHT, Jonathan. p. 15.

<sup>957</sup> Idem. pp. 11-14.

<sup>958</sup> Ver KARNAL, Leandro. **Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI**. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 156.

<sup>959</sup> Em 1527, uma milícia antipapista comandada por Carlos V pilhou Roma, profanou túmulos e despojou os corpos de seus adornos e roupas. Seguiu-se à invasão um massacre de 500 pessoas e a queima e destruição de relíquias. Ver CYMBALISTA, Renato. CYMBALISTA, Rogério. **Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Média**. São Paulo: Anais do Museu Paulista: História e cultura material. Vol. 4, No 2, jul/dez. 2006.



acusavam os católicos de idolatria, afirmando que a veneração às relíquias era superstição, e não uma manifestação da verdadeira fé.<sup>960</sup> O repúdio protestante às relíquias, em nome de uma igreja sem objetos de mediação entre deus e os fieis, provocou entre os católicos um apego ainda mais fervoroso ao culto aos santos. Do ponto de vista institucional, a resposta veio na revigoração enfática do culto às relíquias no Concílio de Trento. Na sessão XXV, no capítulo dedicado à invocação e veneração dos santos, das imagens e das relíquias, “manda o santo Concílio”:

Que também os santos corpos dos Santos Martyres, e de outros que vivem com Christo, que foram membros vivos de Christo, e templo do Espírito Santo (...) devem ser venerados pelos Fiéis; e assim os que afirmarem, que se não deve veneração, e honra as Relíquias dos santos, e que eles, e outros sagrados monumentos são inutilmente honrados pelos Fiéis, e que debalde visitam a memoria dos Santos (...) devem ser infalivelmente condenados.<sup>961</sup>

O reforço da veneração às relíquias em Trento coincidiu com o início das missões da Companhia pelo mundo e a evangelização nas Américas. As relíquias acompanharam a expansão da fé e espalharam-se pelo mundo. A ampliação do território cristão e a multiplicação dos locais de culto exigiram também a propagação das relíquias. Isso foi possível graças à possibilidade de multiplicar, transportar e distribuir os restos dos santos, e a crença de que a integralidade do santo estava presente nas suas partes, mesmo nas menores. Uma infinidade de artefatos sagrados foi produzida a partir do desmembramento e da fragmentação dos corpos dos santos - ossos, cabelos, unhas, sangue, lágrimas – dos objetos que foram utilizados nos martírios – pregos, lanças, flechas, cruces – e das chamadas *reliquias de contato*, isto é, restos das roupas dos santos, terra das sepulturas, lençóis e outros artefatos que estiveram em contato com os corpos dos santos.<sup>962</sup>

O inesgotável relicário de Xavier espalhou-se pelo mundo acompanhando o avanço das missões e chegou também ao Paraguai.<sup>963</sup> O padre Ripário, que vinha da Itália para o

---

<sup>960</sup> Lutero desaprovou, por exemplo, a coleção de 17. 413 relíquias guardadas na igreja do palácio de Frederico, em Wittenberg, “capazes de produzir 128, 000 anos de indulgência”. DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 89.

<sup>961</sup> Concílio de Trento, 1545-1563. O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez / Op. cit. p, 349.

<sup>962</sup> Ver o ensaio de CYMBALISTA, Renato. Op. cit.

<sup>963</sup> A autenticidade ou não das relíquias não chegou a ser um problema nos séculos XVI e XVII. Artefatos sagrados, ossos e roupas dos santos e espinhos da coroa de Jesus circulavam em grande quantidade pela Europa e espalhavam-se pelo mundo acompanhando a expansão territorial e religiosa do cristianismo. A

Paraguai, carregava uma pequena lembrança milagrosa do santo. Francisco Lupercio de Zurbano, Provincial do Paraguai, nos conta que Ripário:

Era también muy devoto de San Francisco Javier. Tenía un pequeño relicario de este Santo, del cual se sirvió en circunstancias muy azarosas. Al venir a América con la expedición de misioneros nuevos, los sorprendió en la mar una gran tempestad. Bajó el relicario con una cuerda hasta tocar con las olas, con gran confianza en la intercesión de San Javier. Y en realidad, se aplacó la tempestad y se sosegaron las olas.<sup>964</sup>

Na primeira Instrução para os padres que se dirigiam ao Guairá, padre Torres recomendou colocar em todas as igrejas “uma relíquia com a melhor decência possível, ficando ela ali para ser levada aos enfermos”.<sup>965</sup> Os missionários levavam consigo estes “repositórios portáteis” da memória e da devoção católica para consagrar as novas fundações e colocá-las sob sua proteção. A mobilidade e a sacralidade das relíquias permitiam a “duplicidade do território cristão na América”.<sup>966</sup>

À medida que os religiosos foram adentrando os territórios indígenas e se deparando com a oposição de caciques e pajés, a América também começou a produzir suas próprias relíquias. Os restos mortais dos missionários martirizados eram recolhidos e venerados pelos seus companheiros.

A mais famosa relíquia do Paraguai é o coração do santo Roque, que depois de longa peregrinação, tornou-se objeto de adoração e devoção. Diferentemente do que aconteceu com o corpo de Xavier, os restos do padre Roque não foram desmembrados ou

---

expressão mágica do catolicismo, como observou Leandro Karnal, ainda não havia passado pelo empirismo crítico. Os protestantes, no entanto, não resistiam ao escândalo da multiplicação das relíquias. James Pilkington, bispo elisabetano, zombando da “matemática da indústria das relíquias” dizia que: “se as relíquias, como braços, cabeças, pernas, couro cabeludo, cabelos, dentes, etc., adoradas em lugares diferentes, fossem reunidas num único lugar, alguns corpos teriam duas ou três cabeças e mais pernas e braços do que um cavalo seria capaz de carregar.” Calvino ironizou o culto ao corpo inteiro de São Sebastião simultaneamente em Roma, Soissons, Narbonne ou Poligny. Ver KARNAL, Leandro. Op. cit. p. 157. e WRIGHT, Jonathan. Op. cit. p. 14. Como não traçar um paralelo entre esses ataques protestantes e os ataques que os jesuítas praticavam contra os ossos dos pajés, cultuados pelos guarani? Ou um paralelo entre as acusações de idolatria e superstição de que eram vítimas na Europa e acusadores na América? Evidentemente que este paralelo deve considerar que na Europa a guerra em torno das relíquias era expressão de uma crise religiosa e de uma ruptura no interior do cristianismo, enquanto na América a intolerância religiosa era expressão de um projeto de evangelização de povos gentios.

<sup>964</sup> Cartas anuas de 1637-1639, escritas por Lupercio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. 1984. Op. cit. pp. 58-59. Padre Ripário era italiano e estava na Companhia há 11 anos. Padre Ripário e padre Osório foram martirizados no Chaco por uma *conjuración* dos chiriguano. Enfurecidos, os índios cortaram as cabeças dos padres e levaram suas roupas. Idem. pp. 56-57.

<sup>965</sup> Primeira Instrução do P. Torres, para o Guairá. In: RABUSKE, Arthur. Op. cit. 1978, p. 23,

<sup>966</sup> As expressões entre aspas são de Renato Cymbalista. Op. cit.

multiplicados. Isso talvez se explique pelo fato da beatificação, que autoriza o culto, ter ocorrido somente no século XX. O coração passou pelo reconhecimento de autoridades religiosas no século XVII e foi dado como autêntico. No século XX, sob novas circunstâncias e exigências, foi avaliado por um médico cirurgião que deu um parecer científico sobre a relíquia. Depois da beatificação o coração *começou a ser solicitado em muitos lugares*. Diversas cidades do Rio Grande do Sul, Argentina e Paraguai foram percorridas pela relíquia, sempre acompanhada de grandes demonstrações de fé. Em 1940 o coração passou por diversos lugares no Rio Grande do Sul, inclusive Caaró e Serro Azul, onde o marido de Maria Catarina Stein ajoelhou-se diante da relíquia e pediu pela saúde da esposa.<sup>967</sup>

Junto com o coração, outras relíquias também foram resgatadas no local do *martírio*. Depois do castigo que receberam os índios rebeldes de Caaró, conta-nos Techo, Diego de Boroa levou para Concepción as relíquias dos mártires. Contou com a ajuda de índios e soldados que se revezaram no traslado dos ossos, restos de roupas, os corpos mutilados e os instrumentos usados para matar os padres.<sup>968</sup> Não apenas os restos dos corpos dos santos são considerados relíquias, as roupas e os instrumentos de tortura e *martírio* também são venerados.<sup>969</sup> Vázquez Trujillo registrou o cuidado com que os índios de Candelária, em meio a uma encarniçada batalha contra os *infieis*, juntaram as relíquias de cada um dos padres, como se fosse um *tesoro*, e as levaram para a redução.<sup>970</sup>

A Companhia sempre zelou e cuidou do seu passado, cultuou seus santos e conservou suas relíquias sagradas. Para onde foi, levou os restos dos seus próprios santos. O passado, celebrado e citado em toda ocasião e rememorado com profundo orgulho no imenso calendário comemorativo, parece ser mesmo o grande relicário da Companhia de Jesus.

Na igreja de Caaró, do lado direito do altar, uma réplica do relicário de prata que guarda o coração do santo Roque, exhibe uma relíquia: um pedaço de tecido que teria tocado o coração do santo.

---

<sup>967</sup> A jornada missionária do coração pelo Rio Grande do Sul se repetiu em 1973, em 1978, em 1992 e em 1998. Em todas as ocasiões, segundo o padre Kreutz, o coração foi acolhido em clima de verdadeira apoteose e profunda veneração popular. KRETUZ, Estancialsu. Op. cit. pp. 66-67.

<sup>968</sup> TECHO, Nicolas Del. Op. cit. Libro octavo, Capitulo XXXIII.

<sup>969</sup> WOODWARD, Kenneth. Op. cit. p. 58.

<sup>970</sup> Carta del padre Vázquez Trujillo a nuestro M.R.P. Mucio Vitelleschi. In: BLANCO, Op. cit. p. 496.

## Os milagres de Roque González.

Os milagres, na bela definição de Maurício Meschler, são “lampejos visíveis da santidade, cujo brilho não circunda somente os restos dos santos depois da morte, iluminando-lhes também muitas vezes os passos através da vida terrestre.” Roque González não foi agraciado pelo “lampejo da santidade” durante sua “vida terrestre”, mas sua carreira póstuma, de acordo com os seus hagiógrafos, é pontilhada de casos extraordinários envolvendo curas e graças alcançadas.

As primeiras manifestações – ou os ditos *milagres* – ocorreram logo após sua morte. Gonzaga Jaeger, com seu entusiasmo peculiar, chamou estas primeiras *manifestações sobrenaturais* de *a quádrupla maravilha*. A primeira *maravilha* foi o coração que falou aos matadores e, mesmo depois de queimado e trespassado por uma flecha, manteve-se conservado, *em perfeito estado*, apesar de *dessecado*.<sup>971</sup> Diversos depoimentos de indígenas que testemunharam a morte disseram que ouviram o coração falar. Os depoimentos foram aceitos pelos padres, que se apressaram em declarar o *milagre* e instaurar os processos. Mais do que simplesmente aceitar a versão dos índios, os padres mantiveram contato com a relíquia: Vázquez Trujillo o segurou na mão na igreja de Concepción e Ferrufino o levou a Roma.

A segunda *maravilha* foi a súbita putrefação das mãos dos principais autores das mortes, que por isso foram logo descobertos. A terceira ocorreu durante o ataque dos índios rebelados do Pirapó contra os de São Nicolau. Os índios tentaram atear fogo na palha seca do telhado da igreja que, *milagrosamente*, não incendiou.<sup>972</sup> A quarta, como pretendem alguns companheiros de Roque, foi o castigo imposto aos matadores dos padres pelos espanhóis. Padre Romero referiu-se a esse episódio da seguinte maneira: *Solo resta ahora*

---

<sup>971</sup> JAEGER, Luiz Gonzaga. Op. cit. p. 335.

<sup>972</sup> Quem registrou esse *milagre* foi o padre Vázquez Trujillo. Carta del Padre Vázquez Trujillo. In: BLANCO, José María. Op. cit. p.500.

*decir a V.S. el manifiesto castigo con que Nuestro Señor há castigado a los matadores a los santos Padres (...)*. Romero descreveu na sequência a guerra contra os índios rebeldes e as punições que receberam.<sup>973</sup>

Além dessas primeiras manifestações sobrenaturais registradas logo após as mortes, foram registrados diversos casos de curas no século XX atribuídos a Roque González.<sup>974</sup> Todos os *milagres* registrados e creditados a Roque foram casos de curas milagrosas. Esse tipo de milagre ocorre desde os tempos dos primeiros mártires católicos e se explica, em parte, pelas curas de doenças e debilidades físicas atribuídas a Jesus. A diferença entre as curas milagrosas dos primeiros tempos do cristianismo e as de hoje, são as exigências de documentação dos milagres e o reconhecimento da ciência médica.<sup>975</sup>

Pouco antes da beatificação um jovem *desengañado pelos médicos* que vivia no delta do Paraná foi curado de gravíssima epilepsia cardíaca após rezar uma novena ao padre Roque. Em Mendoza, na Argentina, uma irmã da Companhia de Maria achava-se presa à cama com os pulmões comprometidos pela tuberculose. Depois de recorrer sem sucesso à medicina, foi curada após fervorosas novenas aos três mártires. Outro caso ocorreu em 1928, em Buenos Aires. Rosa Rébora, de 80 anos, sofria de um câncer no estômago, que impossibilitava a digestão, que fora diagnosticado como incurável pelos médicos. Dona Rosa ganhou de um amigo uma relíquia do padre Roque e a encostou nas partes que mais sentia dores. Em pouco tempo já estava se alimentando e conseguindo levantar da cama. Os médicos declaram a melhora um verdadeiro prodígio.

Nos Rio Grande do Sul foi registrado um maior número casos de curas. Gonzaga Jaeger, do alto do seu prodigioso ufanismo, atribuiu isso a dois fatores: *no Rio Grande do Sul, porém, as graças tem chovido mais copiosamente, seja pela maior devoção do povo a “seus” santos, seja pela predileção dos beatos por esta terra, que enobreceram com seus trabalhos e santificaram com seu sangue.*<sup>976</sup>

O primeiro caso aconteceu no dia da beatificação do padre Roque, 28 de janeiro de 1934. Uma irmã, em Cachoeira, estava com uma lesão na vista. Consultou os melhores especialistas, fez vários tratamentos com injeções no globo ocular, mas não conseguiu os

---

<sup>973</sup> Carta del Padre Romero a Hernandarias. In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 475.

<sup>974</sup> Todos os casos de curas milagrosas citados daqui para frente foram extraídos de JAEGER, Luiz Gonzaga. Op. cit. 1940, pp. 336-351.

<sup>975</sup> WOODWARD, Kenneth. Op. cit. p. 187.

<sup>976</sup> Idem. p. 338.

resultados esperados. Por conta de complicações, teve que suspender o tratamento. Um irmão da doente, que era jesuíta e participara da causa de beatificação, convidou-a para uma novena em *honra dos três mártires*, que estavam na iminência de serem beatificados. As irmãs religiosas de Cachoeira e amigos juntaram-se numa fervorosa corrente de orações, e todas as noites, durante as novenas, a irmã atava a relíquia do padre Roque – um pedacinho de seda que estivera em contato com o coração – *sobre o olho doente*. As novenas começaram 9 dias antes da beatificação, e durante esse tempo a irmã não examinou o olho, pois decidira fazê-lo só no dia 28. De acordo com o registro que a própria irmã deixou:

Na noite de sábado para domingo, notei algo de estranho depois que coloquei a relíquia, pois sentia uma leve pressão e depois uma fraca dor, semelhante à que sentia quando recebia injeção na vista. Como o lenço que segurava a relíquia não tinha sido mais desatado, achei isso estranho, porque não devia apertar mais que nos outros dias por estar na mesma largura. No dia 28, domingo, fui assistir à missa na matriz, que se rezava em honra dos beatos mártires e o sermão versava sobre a vida e virtudes dos santos, especialmente do p. Roque.<sup>977</sup>

Na volta da missa, a irmã retirou a relíquia e o *defeito na visão havia desaparecido*. Quatro anos depois, um outro caso milagroso aconteceu em São Sebastião do Caí. Uma senhora de 61 anos foi internada com pneumonia dupla, *agravada por disenteria e por grande fraqueza do coração*. Depois de examinar a paciente, extrair 315 gramas de água de um dos pulmões, o médico reuniu a família e expôs a gravidade da situação. Dois dias depois a enfermeira comunicou a família que a senhora não passaria daquela noite. Entra em cena, então, a irmã que fora curada do olho quatro anos antes, e que estava no hospital de São Sebastião para descansar. A irmã, que era irmã biológica da nora da doente, ofereceu-se para passar um turno da noite em vigília com a enferma. Depois de rezar e pedir aos mártires que restituíssem a saúde àquela senhora, a irmã prometeu mandar rezar nove missas. “Na manhã seguinte, conta-nos a irmã, logo que me foi possível perguntar à enfermeira se a doente ainda estava viva, tive a surpreendente resposta: ‘Que, viva? Ela está muito melhor! está bem esperta!’” Quando o médico apareceu para retirar água do outro pulmão, encontrou pequena quantidade que daria para encher apenas uma *colherzinha de chá*. A irmã afirmou que foram os mártires que tiraram a água, atendendo ao seu pedido.

---

<sup>977</sup> Idem. p. 341.

Celebraram-se as nove missas e a nora, profundamente grata aos mártires, deu uma *espórtula em benefício da capela de Caaró*.<sup>978</sup>

Outro caso de cura foi o de Maria Catarina Stein, ocorrido no Rio Grande do Sul, em 1940. Gonzaga Jaeger não conheceu esse caso a tempo de mencioná-lo na hagiografia publicada em 1940. Maria sofria de câncer e estava desenganada pelos médicos. Perdia muito sangue por um orifício aberto na altura do esôfago, por onde introduzia uma sonda. Quando o marido soube que o coração do *Bem-aventurado Roque González* estaria na cidade de Serro Azul, correu para lá em busca de uma graça. Maria despediu-se do marido certa de que não o veria novamente, pois sentia que o fim estava próximo. O marido, contudo, foi ao encontro do coração e se prostrou de joelhos diante da relíquia, rezando com muita fé. Ao retornar para casa, encontrou a esposa *feliz e cheia de vida*. O orifício havia desaparecido e a doença estava curada. Maria, que estava com 50 anos, viveu por mais 28 anos. *Tudo isso foi devidamente atestado por testemunhas oculares, mediante prestação de juramento*.<sup>979</sup>

Seguindo os passos de Xavier, o coração e as relíquias de Roque realizaram *milagres* e tornaram-se objeto de devoção popular. Os *milagres* atribuídos a Roque, exceto aquelas *primeiras manifestações*, ocorreram todos entre as vésperas da beatificação e os anos imediatamente posteriores.<sup>980</sup> É significativo que nas hagiografias de Teschauer e Blanco, publicadas respectivamente em 1909 e em 1929, não são mencionados casos de curas milagrosas. Não são mencionados não por descuido ou desinformação, mas porque os *milagres* só começaram a aparecer por volta de 1928. Determinadas épocas são mais propícias aos apelos ao sobrenatural. Em tempos de calamidades as buscas pelo auxílio dos santos se multiplicam. Igualmente, acrescento, esses apelos crescem em tempos de fervor religioso motivado por algum tipo de celebração ou expectativa gerada pelo reconhecimento de algum santo local. O período no qual foram registrados os milagres de Roque González foi marcado pelos festejos do tricentenário do *martírio* e por intensa mobilização e propaganda nas comunidades católicas da América do Sul em prol da

---

<sup>978</sup> Outros dois casos, um em Caxias e o outro em São Leopoldo foram registrados e creditados a Roque González. Ver JAEGER, Luiz Gonzaga. Op.cit. 1940, pp. 344-351.

<sup>979</sup> KREUTZ, Estanislau. Op. cit. pp. 71-72. Em 1985 foi instaurado um processo na Diocese de Santo Ângelo a fim de examinar mais detidamente a prodigiosa cura de Maria Stein. O processo foi enviado a Roma e foi decisivo para a canonização do padre Roque em 1988.

<sup>980</sup> Os casos de curas citados por Jaeger ocorreram entre 1928 e 1938.

beatificação. Foi neste ambiente de festejos e celebrações que o coração do *mártir* retornou de Roma. A propaganda em torno desse extraordinário acontecimento, como nos conta o padre Blanco, foi intensa:

y las revistas El Salvador, de Buenos Aires y La Inmaculada, de Santa Fe, habían escrito artículos bien documentados sobre la vuelta del corazón del Padre Roque González de Santa Cruz. Estos trabajos de propaganda se intensificaron (...).<sup>981</sup>

A *prodigiosa reliquia* foi recebida com festejos solenes, precedidos de uma *intensa propaganda que diera conocimiento al pueblo del tesoro que había recibido y de los acontecimientos históricos que aquilataban la prodigiosa reliquia*. Organizou-se nos quatro países uma impressionante e bem articulada campanha de propaganda que envolvia dezenas de revistas, jornais e milhares de folhetos, na forma de *reseñas históricas*, distribuídos nas *casas religiosas*, nos *colegios católicos*, aos *párrocos* e *Obispos* da Argentina, Uruguai e Paraguai. *Todos esos elementos de propaganda*, informa Blanco, *se pusieron en circulación*.<sup>982</sup> A *Comisión de Festejos* preparou também uma *nota* que foi enviada aos bispos do Uruguai e Paraguai solicitando sua divulgação nas dioceses. Na *nota*, ficam ainda mais claro os apelos de divulgação da campanha de glorificação:

Para ello la Comisión que presido, organiza una solemne velada literaria, cuyo programa enviamos a V.S.I. en torno a la cual procuraremos intensificar la difusión de la noticia de esos grandes hechos históricos en folletos, conferencias, artículos en los grandes periódicos y revistas, lectura de disertaciones por radio, coronando todos estos trabajos con la publicación de una obra documental, que contenga no solo los antiguos procesos sino también cuanto se há hallado en los archivos (...).<sup>983</sup>

Não por acaso os *milagres* ocorreram na região de maior divulgação da causa. Nestes momentos de mobilização da comunidade religiosa a devoção, as demonstrações de fé e os apelos pela intercessão do santo se intensificam, criando um ambiente favorável à ocorrência de *milagres*. Habilmente, os postuladores das causas procuram e registram esses

---

<sup>981</sup> BLANCO, José María. Op. cit. p. 318.

<sup>982</sup> Alguns números ajudam a dimensionar a máquina de propaganda católica em ação. *Para conseguir la difusión de la realidad histórica se imprimieron diez mil ejemplares de La Vuelta de un Corazón, otros diez mil ejemplares de un folleto intitulado Los Tres Primeros Mártires de la Diócesis de Buenos Aires, añadiendo luego otros siete mil quinientos destinados al Uruguai y Paraguay. A estas reseñas históricas bien documentadas se añadió la impresión de treinta mil novenas a la Santísima Trinidad, encabezadas por un resumen de los acontecimientos que llevaron a los Padres (...) a la corona del martirio*. Idem. p. 318. Infelizmente não dispomos de informações sobre a propaganda realizada no Rio Grande do Sul

<sup>983</sup> Idem. p. 320. A obra documental a que se refere a *nota* é a *Historia Documentada*, do padre Blanco.



*milagres* e os apresentam em relatórios enviados à Congregação da Causa do Santos para serem examinados.<sup>984</sup>

---

<sup>984</sup> Os milagres atribuídos a madre Paulina reforçam esta idéia. A mobilização em prol da beatificação da madre iniciou-se em 1965, e o primeiro milagre ocorreu em 1966. O milagre foi oficialmente reconhecido em 1989. Em 1991 madre Paulina foi beatificada. Em 1992 ocorreu o segundo milagre, uma exigência para a canonização. E em 2002 madre Paulina foi canonizada por João Paulo II. O mesmo pode ser dito em relação a frei Galvão. O processo de beatificação foi instaurado em 1938, 116 anos após sua morte. Em 1986 o processo foi reaberto pela irmã Célia, que trabalhava na causa de madre Paulina. O primeiro milagre aconteceu em 1990. Em 1998, depois de oficialmente reconhecido esse milagre, frei Galvão foi beatificado. O segundo milagre ocorreu em 1999. Em 2006 Bento XVI reconheceu o milagre e frei Galvão foi canonizado. Irmã Célia foi postuladora da causa de frei Galvão e vice-postuladora da causa de madre Paulina. Atualmente trabalha em 23 processos brasileiros. Célia é catarinense, nascida em Nova Trento e pertence a Congregação das irmãzinhas da Imaculada Conceição, fundada em 1890 por madre Paulina. Ver [freigalvao.org.br](http://freigalvao.org.br) e Santa Madre Paulina, disponível em [www.starnews2001.com.br/amabile.html](http://www.starnews2001.com.br/amabile.html), acessado em 21 de junho de 2009.

## Sexta Parte

### **Roque González: entre a história e a hagiografia.**

Roque González cultivou uma vida apostólica reconhecida pelos seus pares e biógrafos como heróica e exemplar. Uma vida virtuosa e casta, inteiramente dedicada a deus, e que foi coroada pelo *glorioso martírio*. Mas sua trajetória não foi encerrada com os duros golpes de *itaiça* em 1628. A vida e a morte do padre foram alvo do interesse de dezenas de historiadores, escritores e hagiógrafos de dentro e de fora da Companhia de Jesus. Várias obras foram dedicadas exclusivamente à sua figura. Nestas obras destacam-se comumente as virtudes apostólicas do padre, a vida dedicada a Jesus e ao próximo, o zelo espiritual, os trabalhos incansáveis e a morte ditosa.

Em geral, essas obras foram escritas em favor da beatificação e santificação ou em datas comemorativas ligadas a sua figura. Na volumosa bibliografia, destaco as obras de Carlos Teschauer, José Maria Blanco e Gonzaga Jaeger, por serem as mais significativas. Esses autores mesclaram eficientemente duas formas narrativas, a história e a hagiografia.

## Hagiografias históricas.

A vida e a morte de Roque González parecem que foram escritas antes do seu nascimento. E de certa forma foram. Os episódios que pontuam sua existência e o desfecho trágico em Caaró parece que seguiram o roteiro de uma hagiografia feita sob encomenda. Ou talvez fosse melhor dizer que sua vida e morte foram narradas dentro de um esquema narrativo, ou um molde hagiográfico, já existente. Todos os ingredientes, não custa repeti-los, estão ali: nascimento nobre e infância casta, adolescência pura e dedicada a deus, retiros espirituais no “deserto”, recusa de honrarias e confortos, trabalhos apostólicos realizados heroicamente, uma vida cultivada com as mais nobres virtudes, uma legião de inimigos diabólicos e uma morte coroada pela graça do martírio em defesa unicamente da fé e da salvação do próximo. O coração, que sobreviveu as chamas e falou ternamente aos inimigos da fé e se manteve incorruptível pelos séculos afora, viria dar o tom sobrenatural, maravilhoso, tão ao gosto da devoção popular. Com uma trajetória como essa não lhe faltariam dedicados hagiógrafos.

Hagiografia, do grego *hagios* = santo e *grafia* = escrita, é um gênero literário devocional que se consolidou no mundo cristão entre os séculos V e VIII. Embora somente no século XI a expressão tenha adquirido a grafia e o sentido que empregamos hoje, ela designa genericamente uma variada literatura dedicada aos santos que em outros tempos recebeu várias denominações: vidas, atas, martirológios, tratados de milagres, etc. Num campo tão vasto, que abarca séculos e séculos, não se pode perder de vista o alerta do bolandista Hippolyte Delehaye sobre o uso indiscriminado do termo: rigorosamente, hagiografia só pode ser empregada para indicar os escritos inspirados pela devoção aos santos e que se propõem a promover o seu desenvolvimento.<sup>985</sup> Esse é o sentido da hagiografia – o culto e a promoção dos santos -, inalterado desde o seu surgimento. Daí Michel de Certeau tê-la chamado de “um túmulo tautológico”.<sup>986</sup>

---

<sup>985</sup> DELEHAYE, Hippolyte S.J. **The legends of the saints**. New York: Fordham University Press, 1962.

<sup>986</sup> DE CERTEAU, Michel. Op. cit. 1982, p. 266.

A forma literária da hagiografia tiveram como precedente as “atas de martírio”, que narravam os últimos dias de vida dos mártires cristãos perseguidos pelos romanos nos séculos II e III. O relato mais antigo que se tem notícia é o *Martírio de São Policarpo*, narrado numa carta da comunidade de Esmirna à igreja de Filomélio, datada provavelmente de 156. Posteriormente o gênero absorveu progressivamente as *vitae* de santos confessores, como a *Vita Polycarpi*, publicada em 400. O autor, que se passou pelo presbítero Piônio, com o “intuito de completar a antiga descrição do *martírio* de Policarpo”, envolveu a carta de Esmirna em narrativas lendárias sobre o santo.<sup>987</sup> No século XIII as vidas de santos foram popularizadas na Europa cristã por meio de obras de grande difusão popular como as de Gonzalo de Berceo e Jacopo de Varazze. A obra do clérigo secular e poeta Gonzalo de Berceo, afastando-se dos tratados cultos de teologia, tinha por finalidade divulgar as vidas e os exemplos dos santos para o maior número de pessoas. Por isso, ao invés do latim, até então o idioma dos relatos hagiográficos, Berceo compôs sua obra em castelhano.<sup>988</sup> A obra do teólogo dominicano Jacopo de Varazze se destaca na vasta literatura hagiográfica pela sua extraordinária popularidade e difusão desde a segunda metade do século XII. A *Legenda Áurea*, considerado o mais importante exemplar da hagiografia medieval, foi composta para servir de leitura devocional solitária e como obra de consulta para auxiliar os frades nos sermões, de modo a torná-los mais eficientes. Reunindo biografias de 153 santos, Jacopo pretendia disseminar valores morais edificantes e atrair um maior número de fiéis para a Igreja Católica.<sup>989</sup>

---

<sup>987</sup> Ver ALTANER, Berthold, STUIBER, Alfred. **Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja**. São Paulo: Edições Paulina, 1972, pp. 61-62.

<sup>988</sup> Sobre Gonzalo de Berceo ver os excelentes estudos de MENÉNDEZ PELAEZ, Jesús. **La tradición mariológica en Berceo**. Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos. Instituto De Estudios Riojanos. Logroño, 1981. BAÑOS VALLEJO, Fernando. **Lo sobrenatural en la vida de Santo Domingo**. SAUGNIEUX, Joel. **Culture Populaire et culture savante dans l'oeuvre de Berceo**. ALVAR, Manuel. **Gonzalo de Berceo como hagiógrafo**. Os quatro textos estão disponíveis na “Biblioteca Gonzalo de Berceo”, disponível em [www.vallenajerilla.com/berceointernet/](http://www.vallenajerilla.com/berceointernet/). Menéndez Pelaez, numa leitura inovadora de Berceo, observou que: “Lo más significativo de la obra de Berceo es el estar escrita para el pueblo. Es un escritor popular. Es un vulgarizador. No crea, sino divulga y explica con clara intencionalidad catequética o propagandística. Y ¿qué es lo que divulga? Una dogmática, una moral y una liturgia.”

<sup>989</sup> Jacopo compilou uma variedade de relatos de tempos e lugares distintos, da antiguidade tardia ao século XIII, sobre martírios, milagres e toda sorte de informações sobre os santos, anacoretas, monges e confessores. O material recolhido vinha de fontes eruditas, de textos apócrifos e da tradição oral. Ver SOUZA, Néri de Almeida. **Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda aurea de Jacopo de Varazze**. São Paulo: Revista Brasileira de História. vol. 22. n. 43. 2002. JÚNIOR, Hilário Franco. Apresentação da Legenda áurea. In: JACOPO DE VARAZZE. **Legenda áurea. Vidas de santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Os textos hagiográficos, na definição precisa de Hippolyte Delehaye, devem ter caráter religioso e visar a edificação.<sup>990</sup> Ao mesmo tempo em que propagam os valores cultivados pela igreja, oferecendo modelos exemplares e normativos, erguem um monumento ao santo. Mas assim como a santidade não é um valor imutável, com contornos definitivos, a hagiografia não é um gênero estático. As narrativas das vidas de santos e mártires nunca abandonaram seu caráter pedagógico, edificante e propagandístico, mas ajustaram-se às circunstâncias históricas, as novas sensibilidades e demandas populares e as exigências cada vez mais rigorosas para o reconhecimento da santidade. No século XVII, período em que a expressão se popularizou, as hagiografias assumiram uma forma mais crítica com Jean Bolland e a Sociedade Bollandista. As influências do humanismo e as guerras religiosas e teológicas contra os protestantes são apontadas como movimentos inspiradores desta virada crítica dos textos hagiográficos. O humanismo despertou para a importância da antiguidade como legitimadora da fé. Recorria-se por isso ao método histórico-filológico e a busca de fontes e manuscritos antigos nas bibliotecas.<sup>991</sup> Os ataques protestantes às práticas extra-bíblicas católicas, como o culto aos mártires e aos santos, colocou o repertório hagiográfico sob fogo cerrado. As críticas aos valores e condutas da igreja católica no presente levaram os protestantes a buscar no passado distante do cristianismo, ainda não contaminado pelos desvios da igreja, os fundamentos legítimos para demonstrar a artificialidade das práticas católicas. O passado histórico assumia um papel central nas polêmicas e as batalha das reformas se projetavam para os séculos iniciais do cristianismo. Como resposta, os católicos também recorreram à história para justificar suas práticas. Pretendiam por meio da história factual confirmar a hierarquia e a autoridade papal, alvo dos ataques protestantes, e comprovar as origens bíblicas de suas doutrinas. Aos olhos dos católicos, a autoridade da igreja e o culto aos mártires na antiguidade tardia tinham raízes apostólicas.<sup>992</sup> O passado, portanto, autorizava a veneração aos santos. Recorrendo aos documentos antigos desses “tempos heróicos” do cristianismo, os católicos

---

<sup>990</sup> DELEHAYE, Hippolyte. Op. cit.

<sup>991</sup> MALDONADO, Pedro Castillo. **De la crónica a la leyenda. El pasionario hispánico.** In: Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio: actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI (La Habana, 1 a 5 de diciembre de 1998) / coord. por María Consuelo Alvarez Morán, Rosa María Iglesias Montiel, 1999, ISBN 84-8371-120-6 , páginas 525-533.

<sup>992</sup> Idem.

reentronizaram seus mártires e heróis, um verdadeiro exército sobrenatural na luta contra a heresia protestante.

Sob essas circunstâncias adversas e diante das novas exigências de comprovação a literatura hagiográfica afastou-se progressivamente do terreno das lendas e aproxima-se da crônica histórica. Os trabalhos do jesuíta E. Rosweyde, introdutor da crítica no campo da hagiografia, e da denominada “escola bollandista” foram os responsáveis por esta virada crítica do gênero. Procurando sistematizar todos os documentos referentes ao culto aos santos, jesuítas como Jean Bolland, G.Henskens, D. Papebroch, entre outros, se lançaram a edição crítica e classificação dos registros de martírios. A recolha, organização e publicação dos manuscritos antigos acabaram dando origem a *Acta sanctorum*, coletânea que examina criticamente a vida dos santos, publicada em 1643, pelos jesuítas Bolland e Henskens. Os bollandistas entendiam a hagiografia como a ciência da vida dos santos, e submetem as *Leyendas* medievais aos rigores da “exatidão histórica”. Opera-se com as hagiografias críticas uma “passagem discreta da verdade dogmática para uma verdade histórica (...)”.<sup>993</sup>

\* \* \* \* \*

Na chamada época moderna os santos ocupavam um lugar central na cristandade. O santo foi convertido no herói dominante, venerado, admirado e proposto como ideal humano.<sup>994</sup> Tão importante quanto os santos eram também as narrativas de suas vidas, lidas e imitadas pelos fieis. É conhecida a emblemática transformação de Inácio de Loyola depois da batalha de Pamplona, enquanto se recuperava dos estragos da bala de canhão que atingiu gravemente suas pernas. Privado da literatura cavaleiresca que costumava ler, teve que se contentar com a Vida de Cristo, do cartuxo Ludolfo da Saxônia, e um livro sobre a Vida dos Santos, o *Flos Sanctorum*, uma tradução da Legenda Áurea, de Jacopo de Varazze.<sup>995</sup> *Lendo-os muitas vezes*, conta Inácio na sua Autobiografia, *algum tanto ia-se*

---

<sup>993</sup> CERTEAU, Michel de. Op. cit. 1982. p. 268. Ver também MALDONADO, Pedro Castillo. Op. cit.

<sup>994</sup> EGIDO, Teófanos. Op. cit.

<sup>995</sup> A Legenda Áurea é uma coletânea de vidas de santos reunidas por Jacopo de Varazze no século XIII. Por volta de 1470 apareceram traduções na Espanha, chamadas de *Flos Sanctorum*, em que foram acrescentadas as vidas de outros santos que não aparecem na versão original de Jacopo de Varazze. Ver EGIDO, Teófanos. Op. cit. pp. 62-62.

*afeiçoando ao que ali estava escrito (...) Porque, lendo a vida de Nosso Senhor e dos Santos, parava a pensar, raciocinando consigo: 'E se realizasse isto que fez S. Francisco? E isto que fez S. Domingos?'*<sup>996</sup>

As hagiografias medievais exerceram enorme influência não apenas no fundador, mas na disposição da Companhia para exercer o apostolado no mundo. As leituras sobre a vida de Cristo e a vida heróica dos santos, ataçadas pelas provocações e ataques dos protestantes, predispunham os jesuítas a enfrentarem heroicamente os desafios. Ainda no século XVI, apareceram os primeiros textos hagiográficos da própria Companhia, para homenagear os seus próprios *mártires e heróis*.<sup>997</sup>

Esta interpretação heróica do mundo que entrelaçava santidade e martírio, e cultivava o desejo mimético de imitação da vida dos santos, estava impressa no espírito da Companhia e dos jesuítas que atravessaram o mar para converter os *gentios* americanos. Na bagagem dos missionários vinham as narrativas legendárias dos santos.

Transportada para a América a literatura hagiográfica encontrou fértil terreno para florescer. Missionários de vários países se lançaram à conversão dos povos indígenas enfrentando enormes dificuldades como a fome, o frio, os longos e perigosos percursos, o risco de morte e os *martírios*. Essas façanhas, elevadas ao heroísmo, foram narradas com entusiasmo pelos seus pares, e vários missionários, especialmente entre os jesuítas, foram celebrados como *santos*. Mas apesar dos esforços sobre-humanos, e se considerarmos a extensão dos trabalhos missionários e os numerosos casos de *martírios*, poucos foram os santos americanos reconhecidos pelo Vaticano. A busca pelo reconhecimento dos santos, como no caso emblemático de Roque González, emprestou uma especificidade às hagiografias compostas na América: enquanto na Europa elas narram e divulgam, em grande parte, as vidas de santos reconhecidos, na América elas são compostas, na imensa maioria, visando a santificação.

As hagiografias dedicadas a Roque González são herdeiras da tradição bollandista inaugurada no século XVII e da história científica do século XX. Situam-se numa fronteira difusa entre a história e a hagiografia. Ora realça-se o homem, o sujeito histórico, o missionário dos tempos coloniais, ora o predestinado, o mártir que virou santo. Mas o que

---

<sup>996</sup> **Autobiografia de Inácio de Loyola**. São Paulo: Edições Loyola, 1978, pp. 22-23.

<sup>997</sup> No final do século XVI o jesuíta Pedro de Ribadeneira publicou o seu *Flos Sanctorum*, competindo com a obra homônima de Alonso de Villegas, que circulava na Espanha desde 1585. EGIDO, Teófanos. Op. cit.

predomina é uma fusão dos dois gêneros. As narrativas históricas, centradas em documentos, que mostram as atividades do padre Roque num contexto colonial, são revestidas de uma aura de santidade e predestinação. História e hagiografia são integradas num esforço combinado para revelar a vida e obra do homem que trazia dentro de si o santo. Os jesuítas historiadores Carlos Teschauer, José Maria Blanco e Gonzaga Jaeger fundiram os dois gêneros narrativos para produzir, ao mesmo tempo, um efeito de realidade, de veracidade, e outro de glorificação e devoção. Suas obras são hagiografias travestidas de história, com pretensão científica. A estrutura narrativa e a intenção são hagiográficas, mas a legitimidade é dada pela história. A história fornece os recursos de retorno ao passado, de leitura da documentação e a comprovação do que se diz; a hagiografia, por sua vez, trabalha sobre a matéria fornecida pela história para erguer um monumento ao santo. Todas as obras foram escritas antes da canonização. De lá para cá nada de significativo foi escrito tendo como personagem central o padre Roque. Conquistada a canonização, as penas descansam para dar lugar à adoração.

Michel de Certeau explorou essa proximidade dos dois discursos e situou a hagiografia na “extremidade da historiografia”, “como sua tentação e sua traição”.<sup>998</sup> A tentadora vizinhança, e o uso conjugado dos dois discursos, acrescentaria, produzem um duplo efeito: ao mesmo tempo em que afasta a hagiografia do terreno das lendas, empurra a história para o elogio e glorificação do santo.

A quase totalidade dos escritos sobre o missionário é originária do Rio Grande do Sul, do Paraguai e da Argentina, lugares onde desempenhou seu apostolado. O interesse sobre o missionário na América do Sul também pode ser atribuído ao status de *fundador* ao qual foi alçado. Gonzaga Jaeger, ao reclamá-lo junto com seus companheiros como *mártir rio-grandense*, observou com indisfarçável orgulho que cinco outras nações também o reivindicavam legitimamente. Assiste à *República Argentina*, garante Jaeger, o direito de reclamá-lo, *visto que na região de Misiones trabalhou o padre Roque, e fundou (...) a vila de Concepción, a mais antiga povoação daquele território; e também porque tendo (...) morrido numa zona que então fazia parte do bispado de Buenos Aires, são chamados, com razão, Mártires Rio-platenses*. O direito do Paraguai de reclamá-lo também era inquestionável, pois *o padre Roque* era um *legítimo filho de Assunção*. O Uruguai, em

---

<sup>998</sup> CERTEAU, Michel de. Op. cit. 1982. p. 266.



parte, também tinha este direito, pois *o teatro da atividade desses mensageiros de Cristo era a então denominada Província do Uruguai*. Quanto ao Rio Grande do Sul, deixemos o próprio reclamante expor as suas razões:

Mas como os santos tiram ordinariamente os seus títulos do país que santificaram com os seus trabalhos ou que regaram com o seu sangue, ninguém por certo porá em dúvida que o nome de *Mártires rio-grandenses* lhes cabe com toda a justiça, porquanto o solo do extremo sul do Brasil lhes bebeu o sangue, e o Rio-Grande-do-Sul lhes conservou inolvidável memória e lhes ergueu o primeiro santuário nos pontos exatos em que tombaram, vitimados pelas armas dos guaranis gaúchos.<sup>999</sup>

O ufanismo rio-grandense e a militância jesuítica de Jaeger – responsáveis por projeções anacrônicas como *mártires rio-grandenses e guaranis gaúchos* - produzem uma curiosa mistura de hagiografia com laivos de regionalismo. Roque é ao mesmo tempo um herói cívico e um campeão da fé. Seu sangue, derramado em solo selvagem rio-grandense, fertilizou a terra e fez vicejar a civilização.

A obra missionária e a morte trágica de Roque González foram também descritas, celebradas e rememoradas por dezenas de historiadores, do século XVII ao século XX, ligados ou não à Companhia de Jesus. Nas obras dos *antigos cronistas*<sup>1000</sup> - como Techo, Lozano, Charlevoix, Guevara - os trabalhos apostólicos e a morte do padre Roque, apesar do destaque que receberam, estão integrados a uma narrativa mais ampla sobre as atividades da Companhia de Jesus na província do Paraguai. Sua figura é perfilada ao lado de outras não menos importantes como os padres Barzana, Montoya, Lorenzana, etc. Mesmo não sendo o foco principal dessas narrativas, Roque González recebeu sempre um tratamento especial. Suas virtudes, vocação e espírito de sacrifício e dedicação foram exaltados sem economia de adjetivos. Mas o foco, no momento, não recaiu sobre estas obras, mas sobre as hagiografias históricas, vamos chamá-las assim, dedicadas ao santo.

---

<sup>999</sup> JAEGER, P. Luiz Gonzaga S.J. **Os herios do Caaró e Pirapó**. Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo, 1940. pp. 9-10.

<sup>1000</sup> A expressão é de José María Blanco S.J. Ao apresentar a sua visão documentada da vida do padre Roque, Blanco faz um exame crítico dos *historiadores* que o antecederam, dividindo-os em *antigos y modernos historiadores*. Para o historiador e jesuíta, os antigos cronistas dedicaram-se muito sumariamente a alguns episódios da vida de Roque González, deixando escapar, pelo mau uso da documentação, aspectos relevantes da vida e obra do *mártir de Caaró*. Além de lacunares, estas obras, em geral, pecam pelo descuido com a cronologia, por estarem em desacordo com a documentação e por repetirem os erros dos primeiros cronistas. Com Carlos Teschauer, inaugura-se uma nova etapa dos estudos sobre Roque González. Ver BLANCO, José María. Op. cit. p. 13-14.

## O Modelo Narrativo

A literatura hagiográfica, embora obedeça a uma estrutura narrativa que confere certa unidade ao gênero, não segue uma linha uniforme. Existem variações e tonalidades próprias de cada tempo e lugar. Determinadas circunstâncias sociais e políticas agem e interagem com o texto hagiográfico, acrescentando elementos novos. Mesmo seguindo um modelo europeu, as hagiografias escritas na América, e me refiro as do padre Roque, trazem algumas particularidades que lhes conferem certa originalidade. Mas se existem elementos variáveis, existe também uma estrutura constante e arquetípica nestas narrativas que muito pouco se altera. As hagiografias dedicadas ao padre Roque, se observarmos a forma, seguem de perto os modelos narrativos das vidas dos santos, reproduzindo as mesmas fórmulas e a mesma ordenação dos temas.<sup>1001</sup> Examinadas a partir do seu contexto histórico e regional, não é difícil perceber uma sintaxe peculiar e algumas variações temáticas.

Canonicamente, a trajetória do padre Roque segue uma narrativa básica que foi fixada, até onde pude identificar, por Juan Bautista Ferrufino, na carta relatório que enviou ao rei.<sup>1002</sup> Ferrufino elaborou uma narrativa detalhada e cuidadosa, conforme cabia a sua função e responsabilidade e a quem seria endereçada. É o primeiro documento elaborado sobre o padre Roque que reúne informações desde o nascimento até a morte, e as distribui numa ordem tipicamente hagiográfica. O esquema narrativo elaborado por Ferrufino para dar conta ao rei do acontecido trazia os componentes infalíveis para uma boa hagiografia: nascimento nobre, infância iluminada pelas *luces de la gracia*, uma vida casta e virtuosa, uma entrega heróica ao apostolado, enfrentamento dos inimigos da fé, uma morte exemplar e um milagre testemunhado. Para a felicidade dos historiadores/hagiógrafos, na melhor tradição bollandista, tudo isto estava devidamente documentado. Neste sentido, o trabalho dos companheiros de Roque após sua morte foi impecável tanto na condução dos processos como na organização dos documentos.

---

<sup>1001</sup> Voltarei a esse tema mais a frente.

<sup>1002</sup> Embora os hagiógrafos de Roque sigam sempre o mesmo modelo, nem todos leram a carta de Ferrufino. O procurador escreveu a carta ao rei seguindo nitidamente os modelos narrativos das vidas dos santos. Os hagiógrafos, posteriormente, fizeram o mesmo. A carta/relatório de Ferrufino é uma pequena hagiografia, escrita visado a santificação do padre Roque.

Da extensa documentação, alguns episódios da vida do padre Roque são muito valorizados, ao passo que outros são obliterados. As informações que podem depor contra a “fama de santidade” são desabonadas. Roque González, por exemplo, não tinha muita paciência com os novatos, e custava-lhe ensinar-lhes a língua dos índios. As queixas dos companheiros chegaram aos ouvidos do padre Geral Mucio Vitelleschi, que escreveu, nos seguintes termos, ao padre Provincial exigindo uma advertência ao missionário:

Muito grande língua me dizem ser o P. Roque González, que está no Paraguai, mas como o jeito dele não é pacífico e porque anda com escrúpulos, seus companheiros não acham muito gosto; aviso isso a Vossa Reverência, para que lhe procure duas coisas: uma, que se esforce por tratar com mais suavidade e amabilidade as pessoas; outra, que com a mesma ensine a língua a seus companheiros, fazendo-lhe ver o muito que assim servirá à Divina Majestade cooperando com esse meio para o bem espiritual dessas almas.<sup>1003</sup>

Os padres Blanco e Gonzaga Jaeger não omitiram este detalhe sombrio da personalidade de Roque. O episódio, no entanto, foi citado como uma estranha e injustificável mancha na sua ilibada reputação. Blanco declarou-se admirado, para não dizer indignado, com as *amonestaciones* do padre geral feitas ao padre Roque. Disse não encontrar em toda a documentação um único resquício que justificasse jogarem na cara (*echársele en cara esos defectos*) do virtuoso missionário estes defeitos. Blanco questionou a veracidade das queixas e o exagero da advertência.<sup>1004</sup> Jaeger examinou essa passagem *relativa ao caráter do beato padre Roque, cuja solução exige a integridade biográfica dos nossos heróis. A advertência remetida ao provincial, para emendar padre Roque, homem que até agora se nos apresentou sempre como gigante de santidade, grande em todas as virtudes, diz Jaeger, não deixa de causar estranheza. Essa, no entanto, é a única passagem em toda a documentação que chegou até nós que parece deslustrar um pouco o brilho de sua figura. Mas apenas perece, adverte Jaeger, porque no processo de beatificação, o Promotor Geral da Fé, cujo ofício é examinar, criticar e atacar com implacável rigor todos os pontos vulneráveis do candidato às honras dos altares, não tomou conhecimento da advertência.*<sup>1005</sup> A explicação, ou a *solução*, encontrada para encerrar o estranho

---

<sup>1003</sup> Citado por MELIÁ, Bartomeu. Os trabalhos lingüísticos do P. Roque. In: DUARTE, A.N. Acha, STORNI, H., MELIÁ, B., e outros. Op. cit. p. 73.

<sup>1004</sup> BLANCO, José María. Op. cit. p. 81.

<sup>1005</sup> Jaeger lembra que padre Blanco, no seu depoimento em 1929 em Buenos Aires, mencionou expressamente a existência desse documento. JAEGER, Luiz Gonzaga. Op. cit. 1940. p. 139.

incidente na biografia do herói é simples: um mal entendido. Algum missionário novato, *ardente estudioso do guarani*, ao procurar padre Roque para lhe socorrer com as dificuldades da língua, pode não ter encontrado a melhor disposição do atarefadíssimo mestre. Descontente e precipitado, o *discípulo* teria escrito uma carta ao padre Vitelleschi.<sup>1006</sup> Mas os atentos hagiógrafos se apressaram em desfazer o engano e devolver ao herói a reputação imaculada. Afinal, generosidade e paciência, segundo os critérios de santidade, são virtudes indispensáveis ao candidato a santo.

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

### **O Primeiro Apóstolo do Rio Grande do Sul: Roque González, segundo Carlos Teschauer.**

O dia memorável em que a terra riograndense bebeu o sangue do seu primeiro apóstolo foi o dia 15 de novembro do ano de 1628.

**Carlos Teschauer.**

Carlos Teschauer, S.J. publicou em 1909 a primeira obra dedicada exclusivamente ao padre Roque, uma hagiografia da *Vida e Obras do Primeiro Apóstolo do Rio Grande do Sul*. Teschauer era sócio, membro ativo e um dos fundadores do IHGB. O historiador sempre foi celebrado pelos seus companheiros de fé e de ofício como “o historiador do Rio Grande”. Arthur Rabuske o apontou como o maior historiador e o fundador da história

---

<sup>1006</sup> Idem. pp. 139-140.

científica no Rio Grande do Sul.<sup>1007</sup> Para Luiz Gonzaga Jaeger, Teschauer *foi o jesuíta que mais contribuiu para aumentar a estima da Companhia de Jesus entre o mundo intelectual brasileiro, durante os três primeiros decênios do século XX. Batalhou pela justiça e pela verdade no campo da história nacional.*<sup>1008</sup>

O Roque González de Teschauer foi um *varão apostólico* de múltiplas façanhas: foi *protomartyr e apóstolo do Rio Grande do Sul* e o *fundador das Sete Missões*.<sup>1009</sup> E apesar da importância que teve, reclama o padre historiador, *ainda não existe monographia sobre homem tão benemerito de nossa civilização. Exigia, portanto, imperiosamente a história, não menos que a gratidão dos posteros, fosse enfim tirada das sombras do esquecimento a sagrada memória de quem tanto fez pela religião e pela pátria.* É assim, como herói da fé e da civilização, que Teschauer apresenta Roque González. Apesar do regionalismo sobressalente que atravessa a obra de ponta a ponta, Teschauer não nasceu no Rio Grande do Sul. Sua cidade natal era Birnstein, de onde saiu por força da Kulturkampf de Bismarck, que proibia a presença de jesuítas na Alemanha. Chegou a Porto Alegre já com 29 anos, em 1880.<sup>1010</sup>

A obra, ora chamada de *monographia*, ora de *biographia*, não teve o objetivo declarado, como teve a obra de Blanco, de militar pela causa da beatificação. Em vários estudos e pesquisas sobre história do Brasil e dos Sete Povos das Missões, o autor diz ter tropeçado diversas vezes no nome de Roque González. O aprofundamento das pesquisas revelou que o *santo sacerdote* teve um papel saliente na *christianização patria*. As *notícias sobre sua vida*, no entanto, andavam espalhadas e dispersas em documentos inéditos e em diversas obras raras. Foi essa dupla constatação – a importância de Roque para a *historia primitiva* do Rio Grande do Sul e a ausência de um estudo de fôlego sobre sua vida e obras – que levou o historiador a escrever sua *biographia. Vida e Obras do Padre Roque González* pode ser visto muito mais como um monumento em homenagem à memória do padre Roque do que um testamento de santidade em prol da beatificação. É claro que uma obra em homenagem ao candidato a santo contribui muito para o reconhecimento de sua santidade, e o prefácio não deixa dúvidas de que a *monographia* pretendia demonstrar a

---

<sup>1007</sup> Entrevista com Arthur Rabuske. In: IHU on line. Ano 2, n, 16. 06 de maio de 2002.

<sup>1008</sup> Citado em IHU on line. Idem.

<sup>1009</sup> TESCHAUER, Carlos. Op. cit. 1928.

<sup>1010</sup> Entrevista com Arthur Rabuske. Op. cit.

santidade de Roque, cujas *obras estupendas* a atestam. O recado de Teschauer ao leitor reforça essa idéia: *ninguém, ao percorrer esta monographia, creio eu, duvidará de quanto sejam solidas e sublimes as virtudes do protomartyr e apostolo do Rio Grande do Sul*. As reedições da obra em 1925 e em 1928, as vésperas do terceiro centenário do *martírio*, são indicativas do seu caráter e valor hagiográfico, isto é, de devoção e promoção da santidade de Roque González. Mas isso, ao que parece, insisto, não foi a razão principal da empreitada.

A obra inicia com um arrazoado histórico sobre a conquista e ocupação do Rio da Prata, com destaque para o Rio Grande do Sul. Teschauer liga, a começar pelo título da obra, o apostolado de Roque González às origens da civilização rio-grandense. Em meia dúzia de páginas passa em revista as personagens que, de alguma maneira, contribuíram para o descobrimento e ocupação do Rio Grande. Solís e Caboto, navegando o Rio da Prata, abriram caminho para o rio Uruguai, *em cuja banda oriental se havia de iniciar a civilização do nosso Estado*. Depois vieram João Ortiz de Zárate e o *estadista extraordinário* Hernando Arias de Saavedra, que *exerceu influencia decisiva dos destinos do antigo Rio Grande*. Num estilo laudatório, Teschauer se demora em elogios ao *magnanimo e cavalheiroso* governador, que dedicava um *affecto particular* aos jesuítas e foi o *grande bemfeitor dos indígenas*. Hernandarias, além do parentesco com Roque González, foi quem concebeu o *plano da conquista pacífica* dos indígenas *pelo poder da cruz*.

Depois de fixar este pano de fundo histórico, que confere credibilidade e legitimidade ao relato hagiográfico, Teschauer passa a *narrar a vida do infatigável apostolo que primeiro regou, como suor e sangue, campo tão afamado, dando igualmente nova orientação a toda a actividade missioneira na America do Sul*.

### ***Alma de eleição: da infância casta ao apostolado entre os índios.***

O destino heróico e dedicado à *salvação das almas* do padre Roque, segundo Teschauer, manifestou-se ainda cedo, na tenra e delicada infância. Os sinais da graça, visíveis na pureza e na entrega a Deus, não tardaram a aparecer e a diferenciar o menino Roque dos amigos e do meio que o cercavam. Nasceu numa das mais *conspícuas famílias* de Assunção e herdou dos pais a *nobreza de sangue e a piedade e inteireza dos costumes*. Em meio a *dissolução e desenvoltura dos costumes*, típicos de um meio colonial bárbaro, Roque era um verdadeiro *prodígio*. Seu passatempo predileto era *estar na presença do seu Deus*. Quando chegou a juventude e a *puberdade*, *recatou a virtude* e conservou a *innocência baptismal*. Um incidente de infância revelaria prematuramente o caminho e ser seguido no futuro. Quando tinha doze anos deixou secretamente a casa dos pais com dois *condiscípulos e amigos* e embrenhou-se num *deserto* a quinze léguas de distância. Quando os pais o encontraram, estava refugiado numa densa mata lendo vidas de santos com seus amigos. Perguntado sobre o porque de ter abandonado a casa, respondeu que *queria servir a N. Senhor e apartar-se dos perigos do mundo; e contra a vontade e só a instancias dos Paes voltou para o lar paterno*. Dali em diante, conclui Teschauer, *vivia sómente para os exercícios da religião na igreja e aos estudos e seus livros no seu pequeno e pobre quarto*. A *modestia e gravidade* do menino impressionavam a todos, *tal que ninguem em sua presença usava de uma palavra menos honesta ou indecorosa*. Com tais virtudes, Roque não nascera para este mundo. O menino já trazia dentro de si o mártir, o santo: *alma de eleição, favorecida com taes bênçãos do céo, não era para o mundo*. Padre Teschauer perfila os eventos da infância de Roque González numa cadeia de causalidade cujo fim já se conhece.

Ordenado sacerdote, decidiu-se por exercer o sacerdócio entre os *índios de Maracajú*, manifestando *seu coração de apóstolo*. Doutrinou e *pregou* entre esses índios durante *diversos annos (...)* *convertendo muitos e deixando de si memória santa que ainda depois de sua morte se conservava*. Depois desse período na serra de Maracajú Roque retornou a sua comunidade. Nos anos seguintes foi *parrocho da cathedral de Assumpção*. Uma solicitação do bispo diocesano de Assunção para que Roque aceitasse a função de

vigário geral apressou sua entrada na ordem dos jesuítas. Esse episódio é narrado como um exemplo de modéstia e recusa das honras que poderia receber na carreira sacerdotal: *Renunciando ás lisonjas e honras do mundo*, como quer Teschauer, (...) *apresentou-se como candidato á Companhia de Jesus no ano de 1609*. Roque contava a esta altura com quarenta anos de idade, e há *muito tempo que seus pensamentos e poucos dias que passos o encaminham para a porta do collegio dos jesuitas*. Na Companhia, ao lado *daquela phalange de heroes que (...) já começava a encher a America com o renome de seus commettimentos mais que humanos*, Roque enfrentaria o seu primeiro grande desafio: a missão entre os guaycuru. Teschauer descreve o modo de vida e os costumes desse povo de modo a valorizar os feitos do herói. Eram *nomades em extremo* e a *mais temida* das hordas do Gran Chaco. Depois da introdução do cavalo tornaram-se o *flagello dos europeus e das tribus vizinhas*. Roque foi enviado para essa missão, que exigia sólidas virtudes, com apenas seis meses de noviciado, o que demonstra o *elevado grau* das suas virtudes. Na despedida de Assunção, a impressão de que jogavam um filho da nobreza local aos leões:

Despedindo-se do provincial, este lhe disse: “V.R., meu padre Roque, ainda no noviciado e V.R., meu padre Vicente, ainda de não muita idade, têm alcançado o que outros, brancos de cans, e veteranos na sua milícia desejaram com anciã e não podem conseguir”. Acompanharam-nos até a praia, onde se embarcaram o governador Hernandárias, parente mui chegado do P. Roque, e a principal nobreza da cidade, assombrados da coragem e alegria com que se iam expor aos perigos certos daquela expedição com o fito glorioso de converter os bárbaros cujo furor já tantas vezes tinham experimentado.<sup>1011</sup>

Era a prova de fogo de padre Roque. E os obstáculos eram enormes: a dificuldade da língua, a desconfiança de que estavam a serviço dos espanhóis, os *costumes da gentilidade*, que *mortificavam os servos de Deus* e a dificuldade de fazê-los compreender a doutrina. Mas a providência não abandonaria seus fieis servidores. Quando parecia que falavam a *surdos* e malhavam em *ferro frio*, *veiu-lhes então o céo em auxílio*. Um surto de peste abateu-se *naquella comarca, victimando os corpos*, o que para muitas *almas foi ocasião de salvação*. Padre Roque e seu companheiro dividiram os trabalhos atuando como *médicos improvisados*, sangrando os doentes, e *enfermeiros solícitos*, abastecendo os doentes com lenha e comida, chegando a dar a própria roupa para cobrir os enfermos.

---

<sup>1011</sup> Idem. p. 22.



A missão durou quase dois anos, não rendeu os frutos esperados, mas, conclui Teschauer, serviu como prelúdio às *empresas gloriosas que depois emprehenderia*.

### **A criação do modelo das reduções e a exploração e fundação das missões do Rio Grande do Sul.**

Depois dos esforços em prol da pacificação dos guaycurus, Roque recebeu do Provincial a incumbência de se dirigir as missões do Paraná, onde o seu gênio apostólico e enorme capacidade de trabalho se manifestaram. Quando chegou a Ignácio-Guaçu em 1612 encontrou o povoado assolado *por dois flagellos: a fome e a variola*. Depois de uma colheita abundante e da melhoria do estado sanitário, Roque *mandou transferir a aldeia para local mais commodo e arejado*. Da planta que fez para a nova povoação nasceu o modelo que foi seguido *em todos os povos jesuiticos*. Três anos depois foi enviado para outra difícil missão. *Os neophytos de S. Ignácio viviam em continuo sobresalto, por causa dos selvagens indomitos do Paraná inferior*. Esses *selvagens* votavam um *odio* tão grande *aos christãos que parecia ser obra de indios apostatas e transfugas das missões*. Padre Lorenzana tentou uma aproximação, mas a tarefa de *annunciar-lhes o evangelho estava reservada ao nosso heroico dezprezador de perigos e mestre exímio no trato com os indigenas*. Levando apenas uma cruz e um quadro da Virgem Conquistadora, *emprehendeu a conquista espiritual daquella região em que as armas hespanholas debalde procuraram penetrar*.

Teschauer explora com habilidade as situações de perigo enfrentadas por Roque González. O triunfo sobre as dificuldades, o desprezo pelos castigos que os trabalhos missionários impõem ao corpo e o destemor da morte, são virtudes que o acompanharam em toda sua vida apostólica. Cada situação de perigo enfrentada é uma oportunidade de celebrar seu heroísmo e sua fé incomuns. Em princípios de 1617, por exemplo, numa

expedição ao *Alto Paraná*, o *intrepido explorador sacro* deu eloqüentes mostras de sua excepcionalidade. Enviado pelos superiores para explorar as ribanceiras do Paraná, em busca de bons sítios para novas fundações e para sondar a *indole e disposição* dos índios, penetrou numa região que europeu nenhum havia chegado e *os proprios neophytos tal medo tinham aos habitantes daquela região, que recusaram terminantemente* acompanhá-lo. Teschauer cria um clima de tensão e expectativa, que acentua ainda mais os riscos da expedição, ao reproduzir supostos diálogos do padre com os *neophytos*:

Porque, diziam, com tanta pressa nos queres levar para o açougue? Aonde vaes com os olhos fechados? Sejam teus guias os que desejam ver-te morrer; pois nós, que te amamos, jamais tocamos nos remos nem te damos viveres em embarcações. É a perfídia dos pagés, a perversidade dos apostatas e o odio que os índios guardam aos europeus que nos impedem de acompanhar-te. Não se devem qualificar de desobedientes aquelles súbditos que, não obedecendo aos seus donos, teem em mira o bem destes.<sup>1012</sup>

Padre Roque respondeu *que levaria a cabo seus intentos, sem temor da morte que lha era bemvinda por Christo*. Quando todos se recusavam a acompanhá-lo, um ilustre coadjuvante e velho conhecido dos jesuítas ofereceu-se para a heróica missão. Era o velho Arapizandú, *outrora o guia dos missionarios, o maior zelador da fé na redução, e christão modelo, que se deixára seduzir pelo influente tuxuva Tabacambi, conjurando com elle para a ruina da florescente christandade*. Mas, em tempo, o *apostata* arrependera-se e *pedira humildemente perdão*. Como que para se redimir da *infamia da sua apostasia* resolveu entregar-se a *acção heróica* e acompanhar padre Roque, *affrontando a morte em prol da propagação da fé*. E assim, num pequeno grupo, iniciaram *a exploração*. A descrição que Teschauer faz da entrada heróica em terras tão perigosas é exemplar do apóstolo que enfrenta o perigo de peito aberto em nome de Cristo. No caminho do missionario os desafios se multiplicavam: soavam *alaridos bellicos* que aterrorizavam os companheiros de expedição; *grande tropel de índios chefiados por varios tuxuvas; a passagem do rio tomada por chusmas de selvagens pintados e armados para a guerra e todo o arsenal de armas indigenas, brandidas por entre uivos de ameaça*, ao longo do rio *ondas de gentios procuravam pôr a pique ou destroçar-lhe a embarcação*; guerreiros armados e adorados com plumagens de avestruz pontilhavam os caminhos até as aldeias; índios apostatas

---

<sup>1012</sup> Idem. p. 37.

hostilizavam e desdenhavam das palavras do padre, e um *morubixaba poderoso* chamado Tabacambi, disposto a não dar ouvidos ao padre, se erguia contra a evangelização. Mas o *varão apostólico*, munido de *santa intrepidez*, não sucumbiu às ameaças. Era ela quem animava a comitiva a seguir em frente dizendo: *Se Deus estiver conosco, quem será contra nós?* O encontro com Tabacambi foi exemplar da *santa intrepidez*. Roque entrou no povoado acompanhado de perto pelos *olhos dos selvagens já sacrificado á paixão do chefe*. O grande cacique apareceu *com seu distintivo particular, insignias de sua majestade e domínio (...)*. Saiu do seu *tugurio* e foi na direção de Roque, que desembarcava nas margens do rio. Saudaram-se *mutuamente, porém com intenções bem diferentes: o padre com a sinceridade de varão apostólico; Tabacambi, porém, com dissimulação, só esperando o momento proprio para dar o sinal de acommettel-o com barbara ousadia*. Na casa do *morubixaba* Roque foi fulminado com *dislates* e frases *bombasticas e ocas de sentido*. Porém, *revestindo-se de santa intrepidez, com autoridade e apostolica altivez interrompeu o loquaz orador* proferindo o seguinte discurso:

A ti, Tabacambi convem ouvir-me como a ministro do Todopoderoso, cujo embaixador eu sou, para te anunciar sua palavra que debes ouvir com reverencia e executar com promptidão.<sup>1013</sup>

Os *guerreiros de Tabacambi* presentes na cena, todos armados, e esperando um gesto do chefe para por um fim à ousadia do padre, ficaram sem *animo de manejar as armas e admirados do santo arrojo*. Ninguém ousou interrompê-lo, e quando terminou de falar *declararam-se muitos em seu favor e supplicaram-lhe que os não desamparasse*. Tabacambi e seu sobrinho tentaram opor-se, *porém o padre fel-os calar*. A virtuosidade do *glorioso apostolo* é tão grande que o hagiógrafo, buscando a cumplicidade do leitor, hesita em apontar sua maior virtude:

Não sabemos o que admirar mais, se a santa intrepidez deste grande varão e o dominio que exercia sobre os selvagens, ou a rapidez com que venceu as distancias e os inúmeros obstaculos, amparado pela proteção divina que a tudo presidiu.<sup>1014</sup>

E assim, Teschauer segue descrevendo os feitos memoráveis do herói que se desvencilha dos obstáculos e dobra a resistência dos inimigos da fé com a firmeza de suas

---

<sup>1013</sup> Idem. p. 39.

<sup>1014</sup> Idem. p. 40.

palavras e a coragem que provém da fé a toda prova. O percurso heróico vai se desdobrando numa sucessão de trabalhos com graus cada vez maiores de dificuldades até culminar com o *martírio*, a apoteose apostólica, em Caaró.

### **O Padre Venerável e o Pajé Soberbo e Sensual !**

Ñezú aparece na narrativa de Teschauer como um respeitado *tuxuva* que havia conquistado a posição de chefe supremo nos extensos bosques do Ijuí graças a *eloquencia nativa de que dispunha e a arte magica que exercia*. Era rodeado por *aduladores de diversas tribus, aos quaes exigia, em troca do alimento quotidiano, o venerassem como divindade*. Embora Roque tenha dobrado *Nheçum*<sup>1015</sup> e o sujeitado a *lei de Christo*, ele *não largava suas feitiçarias, nem despedia suas concubinas*. Mas o *pagé soberbo e sensual, e de duvidosa sinceridade*, não foi o autor da *conjuracão*. Quem *urdiu a trama de maliciosa crueldade, foi um certo Potirava, indio fugitivo das reduções, que votava aos padres um odio figadal*. Teschauer não conhecia a carta de Ferrufino ao rei de Espanha, que aponta Potivara como o autor da conjura. Sua fonte é o historiador inglês Robert Southey.

Admitindo a hipótese de Southey, Teschauer apresenta *Potirava* como um apostata astuto que, procurando um comparsa para *empresa infernal*, encontrou-o no soberbo *Nheçum*. *Potirava*, ao contrário do *vulgo nescio* que acreditava na divindade do *pagé, fingia acreditar-lhe*, e lhe atiçava o ânimo dizendo que *sujeitar-se a um sacerdote seria nelle aviltamento da sua soberania divina á condição de subdito e escravo*. *Potirava* teria também envenenado o espírito de *Nheçum* afirmando que os missionários retiravam suas mulheres para *as darem em matrimonio á gente vil, deixando-lhes para maior confusão tão somente a mais velha*. Estimuladas as *paixões*, o *pagé soberbo (...)* *determinou lavar no sangue dos missionarios o labéo de leviandades com que os tinha admitido*.

---

<sup>1015</sup> Teschauer adotou a grafia *Nheçum* para melhor distinguir de um outro chefe Guarani Nieza, confundido por alguns autores. Eu uso a grafia que aparece nas cartas dos padres Boroa, Romero, Vázquez Trujillo e Ferrfino.

No melhor estilo jesuítico, Teschauer cria um jogo de oposições entre Roque e *Nheçum/Potirava* por meio de adjetivos que definem o ser e o caráter das personagens. De um lado, o venerável, o intrépido, o glorioso; de outro, o apostata, o soberbo, o sensual, os malfeitores, movidos por um *odio figadal* ao cristianismo. Contra esse *odio*, o amor e a ternura de um coração que, mesmo depois do violento *martyrio*, *perdoou aos verdugos*. As palavras que saíram do coração de Roque, e ouvidas por *varias testemunhas*, são *dignas de discípulo de Christo* e revelam sentimentos próprios dos mártires, como *S. Estevão*, que *orara pelos perseguidores*.

Alguns acontecimentos sobrenaturais ocorridos depois da morte de Roque são lembrados por Teschauer como sinais de sua santidade: o coração que sobreviveu ao fogo, as pústulas que apareceram nas mãos dos *assassinos* que tocaram no sangue do padre, e o curioso episódio envolvendo o cavalo do padre Roque. Um dos caciques *conjurados* teria levado o cavalo, mas o animal bastante abatido não pastava. Alguns índios que foram ver o cavalo disseram que estava triste pela morte do seu *amo*. Ao ouvir, no entanto, o nome do padre Roque o cavalo começou a relinchar tristemente, e assim o fazia sempre que ouvia o nome. Ninguém conseguia cavalgar o animal, até que um índio teve a idéia de vestir a *batina do mártir* e conseguiu montá-lo. Vendo que o animal não lhes serviria para nada naquele estado, o executaram a flechadas. O *lucto* do cavalo impressionou muito aos índios, e o cacique que o teve em seu poder converteu-se e passou a chamar-se Diogo de Tambabe. De perseguidor *que antes fora, veio a ser defensor acérrimo dos christãos e propagador zeloso da fé*.<sup>1016</sup> O caso do cavalo não foi mencionado nem por Blanco nem por Jaeger.

O Epílogo é um catálogo elogioso às virtudes de Roque. Os vinte anos *do seu lidar apostólico apresentam uma serie ininterrupta de fadigar e soffrimentos e um exercicio continuo das mais abnegadas virtudes*. Fundou dez reduções, adaptadas *ao character e índole dos selvagens, no que foi imitado por seus successores*. Temperava o *rigor da autoridade com a condescendência de affavel doçura, que a todos ganhava a affeição*. Enfrentava as dificuldades e suportava as fadigas *por amor a Christo* como se fosse de *ferro*. A *abstinencia* impressionava, especialmente em relação ao *somno e alimento*. Quando foi superior das missões do Paraná e Uruguai, *governava mais pelo exemplo que com palavras*. Era *obedientissimo, até quando com isso lhe perigasse a fama. Sempre era o*

---

<sup>1016</sup> Embora sem indicar uma obra, a fonte citada por Teschauer é o padre Eusébio Nieremberg. p. 94.

*mais que podia ser humilde e com ter feito tanto mostrava a grandeza de sua alma, evitando toda espécie de arrogância ou presunção. Estimava o martyr os padecimentos dessa vida, suportando-os com paciência e resignação!* Depois de elevar o herói à perfeição moral e a um patamar de virtudes além das limitações humanas, vem a conclusão:

Não é, pois, de admirar que tanta virtude, merecendo-lhe o premio celeste, grangeasse também a veneração dos coevos e o assombro dos posteros.<sup>1017</sup>

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

---

<sup>1017</sup> Idem. p. 112.

## O Homem Providencial: Roque González por José María Blanco.

*História Documentada*, publicada em 1928, foi uma obra escrita visando a beatificação de Roque González.<sup>1018</sup> Blanco, como vimos, teve intensa participação nos festejos do tricentenário do *martírio*, as vésperas da beatificação, e o livro representa todo o seu enorme empenho em prol dessa causa. Rômulo Carbia, no prólogo, deixou clara essa intenção ao dizer que o livro foi:

Dirigido primordialmente a justificar la aspiración de las repúblicas del Plata, a quel el Padre Roque González de Santa Cruz y sus compañeros martirizados por la Fe, asciendan a la glorificación del altar (...).<sup>1019</sup>

Mas Carbia acrescentou que Blanco não caiu nos exageros comuns das hagiografias, nos *desbordes de entusiasmo poco propicios a la serena contemplación de la verdad histórica*. E se a personagem central *emerge del conjunto, nimbada y em relieve, lo hace del fondo mismo de la documentación, coordinada y discriminada con la fria imparcialidad del disector*.

A obra sem dúvida é criteriosa e precisa com a vasta documentação que trabalha. Blanco seguiu a risca os documentos disponíveis e corrige alguns enganos sobre Roque González, cometidos pelos historiadores da Companhia que o precederam. Mas como todos os padres historiadores, Blanco excedeu nos arroubos poéticos e na heroificação de Roque. Na verdade, Blanco é o melhor exemplo do historiador científico, rigoroso com datas e documentos, e do hagiógrafo devoto, que celebra a todo instante as virtudes e o heroísmo do candidato a santo.

Leitor atento dos seus pares, Blanco reconheceu que Teschauer realizou *el mayor esfuerzo histórico que hasta ahora se há hecho acerca de la vida del mártir del Caaró (...)*. A obra, no entanto, foi prejudicada pela principal fonte que Teschauer utilizou, que foi a obra de Techo. Além disso, *no está documentada acerca de los grandes hechos que ilustran la verdad histórica del gran misionero (...)*.<sup>1020</sup>

---

<sup>1018</sup> No capítulo referente a historiografia jesuítica fiz alguns comentários sobre a obra do padre Blanco. Desnecessário, portanto, repeti-los. Por essa razão a análise da obra é mais breve.

<sup>1019</sup> In: BLANCO, José María. Op. cit. p. 8.

<sup>1020</sup> Idem. p. 14.

A volumosa *Historia Documentada* inicia com um arrazoado histórico da ocupação e conquista do Rio da Prata, com o propósito de fixar um cenário histórico no qual nasceu o herói. O capítulo seguinte, intitulado *De la cuna al altar*, anuncia as virtudes de Roque verificadas já na infância. Recorrendo aos testemunhos dos processos de Corrientes, Blanco apresenta o menino como *hijo legítimo de padres nobles* e que, desde muito cedo, *demonstrou menosprecio del mundo y aborrecimiento del pecado*. Na escola e nos estudos *siempre fué tenido por persona ejemplar y de singular virtud*. Era visto por todos como *santo y varón justo, y asimismo por virgen*.<sup>1021</sup> Baseado no depoimento do presbítero de Assunção, Blanco mencionou o retiro de Roque e seus amigos a quinze léguas da cidade, onde se expôs ao perigo, aos *leones, tigres y animales feroces de que en aquellas partes hay abundancia*. Tudo isso, sublinhou o hagiógrafo, testemunhado sob juramento por *compañeros de la infancia, condiscípulos en la escuela, y moradores de la misma calle, y muchos de ellos vengadores de su muerte (...)*. Todos esses testemunhos *nos muestran la admiración que en todos causaba por florecer en una sociedad en la cual tanto contrastaba*. Eis a excepcionalidade de Roque: um modelo de pureza e virtudes em meio a uma sociedade corrompida.

Blanco é o grande exemplo da fusão, no melhor estilo bollandista, do historiador com o hagiógrafo. Realizou com grande habilidade o cruzamento das duas áreas ao promover a glorificação do santo apoiado em ampla base documental. A concepção da obra, uma *historia documentada*, já indica o lugar da história na hagiografia. Toda a vida do padre Roque, do nascimento à morte, é narrada pelos documentos da época, citados abundantemente. Na verdade, a celebração das virtudes de Roque já esta presente na documentação, tanto nas cartas anuas, escritas por ele ou por seus companheiros, quanto nos processos. Bastaria selecionar e transcrever os conteúdos desses documentos e a promoção do candidato a beato estaria pronto. Mas Blanco foi além. Com maestria, organizou os relatos dentro de uma estrutura narrativa – a divisão dos capítulos e os comentários do autor que ligam um relato ao outro – que evidencia o percurso do herói. Na documentação distingui-se a realização de uma predestinação.

---

<sup>1021</sup> Blanco cita aqui textualmente o depoimento de Gabriel Insaurralde, Alferes Real de Assunção e amigo de infância de Roque. Em reforço ao testemunho de Insaurralde, Blanco cita o depoimento do presbítero dom Diego Gordon, que declarou que o menino Roque foi um *estudiante casto, recogido y honesto*, que se entregou à oração. p. 42.



Do menino casto ao sacerdote secular, a primeira escalada rumo ao altar. Provavelmente em 1599 Roque foi ordenado sacerdote. Blanco envolveu a cerimônia de ordenação num clima de expectativa geral:

La consagración sacerdotal del noble joven, indiscutiblemente admirado por sus virtudes, que se presentaba ante el altar ‘según pública voz y fama’ con la blanca azucena de la virginidad, estimado por su bondad, y respectado por la pureza de la sangre noble que corría en sus venas, llenó de júbilo a la ciudad entera (...).<sup>1022</sup>

E Roque não decepcionou as esperanças que todos depositavam nas suas virtudes, complementa Blanco. *Su alma de apóstol, que no buscaba en el sacerdocio medros temporales (...) resolvió consagrar todos sus esfuerzos al cultivo del alma indígena, tan necesitada de los bienes espirituales como desprovista de ellos.* O abandono das doutrinas e os males trazidos pela “encomienda” havia lançado os indígenas das regiões próximas de Assunção numa miserável servidão. Roque parecia ser o homem certo para resgatá-los da *servidumbre de los encomenderos* e da *gentilidad por carecer de doctrineros*. Reunia as virtudes necessárias para tão difícil tarefa: *sentia dentro del pecho ansias de renovación para su patria, desdeñaba da idéia de lucro e depreciava as honras a que podia aspirar por sus vinculaciones sociales.* Além disso, havia *cochado amor al alma índia*, e falava sua língua como se a tivesse praticado desde o berço.<sup>1023</sup> Nas serras de *Mbaracayú*, onde estreou como apóstolo, *no encontró oposición en el corazón indígena.* Não ia até eles para pedir, *les iba a dar: y se les dió todo por completo.* Compadecido da *triste situación* em que se encontravam, *aliviaba sus trabajos con los recursos de su caridad.* Conquistou assim o coração dos índios, que chegaram a amá-lo com a um pai.

Por obediência ao seu superior hierárquico, teve que deixar a *sus amados indios* para dedicar-se ao *cultivo de los españoles* em Assunção. Como cura da catedral da cidade, nunca esqueceu *el objeto de sus predilecciones, porque su vocación desde sus primeros años, era eminentemente apostólica (...).* Para escapar as honrarias que lhe aguardavam e para poder dedicar-se à sua vocação, procurou refúgio no colégio da Companhia de Jesus, uma ordem em que *expressamente se renuncia a las dignidades eclesiásticas.*<sup>1024</sup>

---

<sup>1022</sup> Idem. p. 54.

<sup>1023</sup> Idem. p. 58.

<sup>1024</sup> Idem. pp. 62-63.

Costurando os desdobramentos históricos mais gerais com o percurso singular do herói, tarefa do historiador, Blanco mostrou os esforços e as negociações entre o procurador Diego de Torres e o padre Aquaviva para a criação da Província Jesuítica do Paraguai. Fixado o cenário histórico, entra em cena o hagiógrafo para revelar o dedo de deus na história:

Cuando la provincia del Paraguay estaba en seus laboriosos comienzos, quiso el Señor enriquecerla con un varón apostólico, adaptado ya al ambiente de la vida sacrificada de las selvas, profundo conocedor de la psicología india, poseedor de todos los resortes de la lengua guarani, de gran ascendiente por las vinculaciones de su familia entre los españoles, y de tan relevantes prendas entre el clero de aquella época en la Asunción (...).<sup>1025</sup>

O *varón apostólico*, filho da nobreza local, dedicaria a partir de então sua vida à salvação dos índios. E o faria com o *heroísmo de sus virtudes*, isto é, *con la santa intrepidez con que desafía los peligros y la muerte, cuando se pone de por medio la obediência o la gloria divina*. Antes de descrever a epopéia apostólica, Blanco desfia um rosário das virtudes do herói. *Rudo para los trabajos, incansable para la fadiga, intrépido para las dificultades, generoso para dar la vida en tantos peligros arrostrados por Cristo, se yergue la figura del Padre Roque González serena y conquistadora, que fué menester la derribaran de un golpe de itaizá, para atajarle los pasos de sus conquistas*. Com sua *fe inquebrantable, corria desalado a abrirles a los infieles las puertas del paraíso*.<sup>1026</sup>

Se os trabalhos realizados entre os índios das serras de *Mbaracayú* foi a iniciação como apóstolo, a prova de fogo viria com a missão aos guaycuru. Enquanto Roque fazia o noviciado no colégio da Companhia de Jesus, padre Torres preocupava-se com a evangelização de uma *tribu bárbara y guerrera que tenía de continuo en sobresalto a los moradores de la Asunción*. A simples menção do nome guaycuru era suficiente para provocar o *pánico* entre os espanhóis. Para pacificar esses *indios nómades*, o provincial designou os padres Roque e Vicente Grifi. A missão, que começou com *tantos sacrificios*, foi levada por Roque com *prósperos sucesos*. O conhecido ânimo belicoso, ou o *vicio a la guerra*, dos guaycuru foi aplacado, e a *antigua fiereza con los españoles* foi abrandada, a ponto de tratá-los como amigos. Conquistas como essas não se fizeram sem grandes

---

<sup>1025</sup> Idem. p. 64.

<sup>1026</sup> Idem. p. 75.

esforços. Padre Roque era incansável nas atividades. *Además de sus continuas peregrinaciones a la Asunción, era menester que se multiplicase, haciendo de médico, agricultor, catequista e intermediário de paz entre los indios.*<sup>1027</sup>

Em meados de 1611, quando da vinda do visitador Alfaro, Padre Roque foi chamado para substituir Marciel de Lorenzana na redução de *San Ignacio Guazú*. Terminava assim a difícilíssima missão entre os guaycuru e começava uma nova empreitada apostólica nas ribanceiras do Paraná, povoadas por grupos indígenas em constante sublevação, *en cuya sujeción había ya fracasado varias veces Hernandarias*. A estréia em *San Ignacio* foi difícil, pois um surto de varíola atacou a redução, e com a doença, sobreveio a fome. Padre Roque se desbobra, se multiplica, e atua como *médico del alma y del cuerpo*. Vencida a duríssima batalha contra a doença e a fome, as coisas começaram a melhorar. Revelou-se então o *genio organizador del misionero y civilizador de los guaraníes*. *San Ignacio* tornou-se o modelo das reduções, *el tipo de todas cuantas despúes se planearan*. *Roque conocía el alma del indio y sentía sus necesidades. Rudos y salvajes en médio de las penúrias de las selvas, se abrían como flores mañaneras a todas las delicadezas de la cultura (...)*. Realçavam-se as *actividades de artista, de maestro, de asceta, de catequista y de apóstol* de Roque.<sup>1028</sup>

Nas suas missões evangelizadoras pelo Paraná, festeja Blanco, enfrentou a ira dos feiticeiros, a insolência dos caciques e toda sorte de perigos, com *alma del apóstol*. E não se contentava com *los copiosos frutos que cosecha en el recinto de su pueblo. El Paraná de orillas recamadas de pueblos bárbaros, le seducía como seduce el oriente al buscador de perlas*. Roque estava sempre pronto a *lanzarse a la conquista de lo inexplorado*. Não temia a morte, porque a considerava uma *gloria*; não temia os trabalhos, porque acalentava o *amor*; não temia as dificuldades, porque confiava na *amorosa providencia divina*.<sup>1029</sup>

Com o mesmo destemor Roque interveio em defesa dos índios e da Companhia, enfrentando os interesses dos “encomenderos”. Numa carta ao irmão, o Teniente General de Asunción, que atribuía aos jesuítas a resistência dos índios para irem ao trabalho a que estavam obrigados, Roque defendeu valentemente os índios e demonstrou grande conhecimento das disposições reais. Os argumentos que usou *muestran la profunda*

---

<sup>1027</sup> Idem. pp. 92-93.

<sup>1028</sup> Idem. p. 106.

<sup>1029</sup> Idem. p. 113.

*convicción del valiente misionero, acerca de la justicia que asistía a los índios, y de las energías con que estaba dispuesto a luchar contra cuantos pretendieran cerrar la puerta del evangelio con las sombras de la esclavitud.*<sup>1030</sup>

Na trilha das cartas anuas Blanco segue descrevendo passo a passo as atividades e as fundações de Roque no Paraná e no Uruguai. Nada escapa ao seu rigor cronológico e detalhista. No fechamento da obra, antes da apresentação do anexo documental, o hagiógrafo fez um balanço da vida do herói. A popularidade de que gozava chegou ao *apogeo con los gloriosos sucesos de su muerte (...)*:

Hijo de padres nobles, emparentado con el tres veces Gobernador del Paraguay, Hernando Arias de Saavedra; hermano de Francisco González de Santa Cruz, varias veces Teniente de Gobernador de la Asunción; hombre de alta significación entre el clero secular, que para huir las honras curiales se despidió del mundo y entro en la Compañía de Jesús, fué derramando un torrente de luz con las hazañas legendarias que trazaron la trayectoria de sus conquistas espirituales.<sup>1031</sup>

A cidade de Assunção *le debía la paz, por la evangelización del Chaco que convirtió en mansos aliados a los belicosos guaycurúes (...)*. Suas excursões no Alto Paraná tiveram enorme ressonância em Assunção, *ya que había sido em primer blanco que se atreviera a surcar en médio de tantos peligros las altas águas del caudaloso río*. Suas conquistas no Uruguai haviam levado sua fama até Buenos Aires. Roque abriu as portas do Uruguai, que até então estavam fechadas para os espanhóis. Sua entrada triunfal em Buenos Aires, *que contempló con asombro a aquel hombre de fibra sobrehumana, llevando domesticados a aquellos indios que hasta entonces eran tenidos por irreconciliables enemigos, le grangeó el universal aprecio y admiración*. Não é pois de estranhar que *en todos los círculos sociales se comentaran sus vitudes y conquistas de apóstol (...)*. Por isso ao saberem de *su gloriosa muerte, nadie dudó de su causa y teniendo presente lo imaculado y heroico de su vida, lo juzgaron digno homanejes más que humanos o puramente civiles.*<sup>1032</sup>

---

<sup>1030</sup> Idem. p. 116.

<sup>1031</sup> Idem. p. 233.

<sup>1032</sup> Idem. pp. 233-234.

## Gonzaga Jaeger e o *mártir* riograndense.<sup>1033</sup>

Em 1928, o ano prodigioso, o IHGRS lançou a terceira edição de *Vida e Obras do Padre Roque González de Santa Cruz S.J.*, de Carlos Teschauer. A reedição era comemorativa do tricentenário do *martírio*. Na apresentação da obra ao público, uma explicação do porque da reedição:

O Instituto, porém, reestampando-o, quer contribuir com a sua homenagem à memória do grande apóstolo, fazendo uma larga tiragem de modo que o precioso livro possa penetrar no seio da família rio-grandense e tornar conhecida e venerada a memória santa de Roque González de Santa Cruz, o fundador dessa brilhante civilização de que são ainda nos dias que correm um eloqüente atestado as ruínas dos Sete Povos das Missões Orientaes.<sup>1034</sup>

O IHGRS entrava na campanha em prol da beatificação do padre Roque. O santo era paraguaio, mas o seu sangue *regou e fecundou a civilização rio-grandense*. A beatificação do *fundador* deveria encher de orgulho pátrio os rio-grandenses. Estamos diante do mito de origem do Rio Grande do Sul, segundo uma certa vertente historiográfica.<sup>1035</sup> Carlos Teschauer já havia identificado as origens do Rio Grande do Sul nas fundações que Roque González estabeleceu nas margens orientais do Uruguai. Roque foi o primeiro a explorar e descrever esse território. O relatório enviou ao padre Durán, depois de retornar da expedição ao *Tape*, é visto como *a mais antiga descrição do Rio*

---

<sup>1033</sup> Partes da obra de Gonzaga Jaeger, assim como a de Blanco, foram comentadas e utilizadas em várias partes da tese. Por isso não vejo necessidade de retomá-las aqui. Extraio da obra aquelas passagens que, do meu ponto de vista, melhor caracterizam a visão hagiográfica do padre Jaeger.

<sup>1034</sup> TESCHAUER, Carlos. Op. Cit. A segunda edição foi lançada em 1925.

<sup>1035</sup> Sem desconsiderar a especificidade da historiografia jesuítica, é possível situar as obras de Teschauer e Jaeger no interior do debate historiográfico que dividiu os historiadores rio-grandenses no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Até o fim do século XIX dominou no estado o discurso historiográfico denominado por Ieda Gutfreind de “matriz lusitana”. Filiavam-se a essa “matriz” os historiadores que enfatizavam a influência da cultura lusitana na região. Esses historiadores minimizavam as aproximações do Rio Grande do Sul com a região platina. No final do século XIX constitui-se um outro discurso historiográfico que, salientando as singularidades do estado, vai enfatizar a importância do Prata para a formação histórica do Rio Grande do Sul. A missões jesuíticas orientais vão ser valorizadas como parte da história rio-grandense. As duas matrizes “representam a busca da identidade político-cultural do território sul-rio-grandense”. GUTFREIND, Ieda. **Historiografia Rio-Grandense**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992. Os trabalhos de Teschauer e Jaeger filiam-se à “matriz platina”. Os dois autores derivam a *civilização rio-grandense* das explorações e fundações jesuíticas no oeste do estado. Roque González é apontado com o *fundador dessa brilhante civilização*, conforme a apresentação do livro de Teschauer.

*Grande do Sul*.<sup>1036</sup> Esse ufanismo rio-grandense é uma particularidade/originalidade das hagiografias do padre Roque escritas por Teschauer e Jaeger. Matizadas por esse ufanismo as hagiografias atribuem ao santo o título de fundador e herói civilizador, que além de espalhar as sementes do cristianismo entre os *selvagens*, regou com o seu sangue a terra onde germinou a civilização riograndense. Misturam-se aqui o jesuíta, universal nas suas aspirações, e o historiador patriota, apegado ao seu torrão. O diálogo entre o universal e o local resulta da combinação de duas concepções de história – da Companhia de Jesus e do IHGRS – que se entrelaçam em torno da figura de um santo que, ao mesmo tempo em que é uma entidade universal, a devoção popular que dá sentido a sua santidade é estritamente local.

Seguindo na trilha aberta por Teschauer de associar a trajetória de Roque González com a fundação da *civilização rio-grandense*, Gonzaga Jaeger publicou em 1940 *Os Heróis do Caaró e Pirapó*. A data, como já vimos, marcou o quarto centenário de fundação da Companhia de Jesus. A abertura do livro trás uma dedicatória, na forma de uma *gradidão filial*, à Companhia, *por ocasião do quarto centenário*. Em 1934 Roque fora beatificado, e um ano antes, o próprio Gonzaga Jaeger identificou o suposto lugar onde os três missionários foram *martirizados*. 1940 foi, portanto, uma data comemorativa que reuniu, para os jesuítas da América do Sul, um conjunto de significados. Roque e os companheiros, nas proximidades do quarto centenário da Companhia, foram os primeiros *mártires* latino-americanos a serem oficialmente reconhecidos. E o historiador, que homenageia a *querida mãe*, aproveita a solene oportunidade de *desdobrar perante os olhos do leitor os admiráveis exemplos de virtude desses campeões da fé (...)*. E num misto da modéstia protocolar jesuítica com a presunção da exatidão histórica, oferece duas garantias:

Se a obra que ora ofereço ao leitor carece das qualidades quem em biografias similares se requerem, duas pelo menos julgamos poder afiançar que a distinguem: a de ser completa quanto à cópia de documentos até hoje descobertos e a de ser exata na exibição dos fatos históricos.<sup>1037</sup>

De fato padre Jaeger teve a sua disposição um conjunto de fontes não disponível no tempo em que Teschauer escreveu a primeira hagiografia do padre Roque. Muitos

---

<sup>1036</sup> TESCHAUER, Carlos. Op. cit. p. 71.

<sup>1037</sup> JAEGER, Luiz Gonzaga. Op. cit. p. 8.

documentos foram encontrados e publicados posteriormente pelos historiadores Blanco, Astrain e Pablo Hernández. Jaeger teve acesso também ao *Positio* do padre Roque.

De posse desse imenso conjunto documental foi possível traçar a biografia/hagiografia do padre Roque seguindo ano a ano os feitos mais significativos de sua vida. Cada capítulo remete a um período da vida, devidamente datado e localizado, como por exemplo, o capítulo *Subindo o Monte Santo. Assunção, 1590-1599* ou *Entre Aflições e Consolações, Conceição, 1620-1622*.

### ***A Fidalga Flor de Assunção.***

Seguindo os modelos de Teschauer e Blanco, Jaeger inicia com os antecedentes históricos que, desde a descoberta do Rio da Prata, culminaram no que ele chama de *A Pátria de Roque González*, isto é, o Paraguai do final do século XVI. O historiador, baseado nas obras de José María Blanco e Vicente Ganbón, perfila os sucessivos governos espanhóis que se estabeleceram em Assunção. A narrativa toda é construída para demonstrar que nas últimas décadas do século XVI o Paraguai encontrava-se em *deplorável estado de dissolução moral*. Desde 1753, com a partida de dom frei Pedro de la Torre, *a vida religiosa não só da capital, mas ainda de todo o Paraguai, atravessava terrível crise religiosa. Todos os vícios encontravam o mais apropriado viveiro naquela sociedade de conquistadores*. Além disso, *acrescia a incessante ameaça externa por parte do indígena justamente rancoroso, agravando-se tal a situação por causa da falta quase absoluta de religião*. O Paraguai era uma versão americana e colonial de *Sodoma e Gomorra, modelos típicos de perdição*. Mas se nas duas cidades foram achados quatro justos, pergunta Jaeger, *teria a Divina Providência negado essa dádiva à novel cidade americana de Assunção? Seria a Divina Providência surda aos gritos de angústia e socorro que brotam dos peitos dos paraguaios?* A estratégia de Jaeger é a mesma de Blanco: em meio a

dissolução moral e religiosa o nascimento providencial de Roque González. Jaeger emprega uma metáfora botânica muito semelhante a que Blanco usou para mostrar o *extraordinário* nascimento em lugar tão improvável. A metáfora inicia o segundo capítulo como uma resposta a pergunta que encerra o primeiro:

Entre as incontáveis maravilhas da flora brasileira, há uma que tem conquistado, irretorquivelmente, a primazia pela sua peregrina formosura e suas gigantescas dimensões: a nossa afamada vitória-régia. O mais extraordinário, porém, nessa ninfeácea, encanto dos nossos olhos e deleite do nosso olfato, é a circunstância de ela medrar em águas estagnadas e corrompidas, em cujo lodo firma as raízes que alimentam e desenvolvem a planta.<sup>1038</sup>

A analogia com o Paraguai é evidente. Na *sociedade pútrida do Paraguai* nasceu *vicejante nenúfar, fidalga flor* que espalhou seu aroma e *perfumou* o mundo a sua volta. Seguindo o roteiro hagiográfico, Jaeger destaca a *nobreza de sangue* e a *robustez da fé católica* da família González de Santa Cruz, família que se destacou pelo *lustre dos cargos públicos* e que *foi realmente abençoada por Deus*, que a *agraciou com ilustre plêiade de filhos, cada qual mais ilustre*. Estamos diante de uma história que não trata do ordinário. Jaeger é tributário da visão de história do IHGB/RS, instituição de pesquisa que atribuía à história uma função pedagógica, orientada para o estímulo ao patriotismo, baseada no modelo dos antepassados. Cultuava-se no IHGB um conceito de história como mestra da vida. Por isso a dedicação às biografias de vultos do passado tidos como exemplares.<sup>1039</sup> O nascimento de Roque González, em berço nobre de ilustre família de Assunção, destacado pelos três hagiógrafos tem ainda outra explicação. Para evidenciar a origem divina que esta por trás das ações do herói, as hagiografias, frequentemente, lhe atribuem uma origem nobre.

Roque nasceu *predestinado pela providência para mimoso de Deus e dos homens*. Para ressaltar ainda mais a predestinação, Jaeger estreita a relação entre o nascimento e a crise religiosa no Paraguai: *a meninice de Roque, pois, coincide com a crise religiosa e moral mais aguda daquela terra*. A relação entre **nascimento** e **crise** gera, naturalmente, uma expectativa. O nascimento de um menino predestinado é uma resposta, aos *gritos de angústia e socorro*, para conjurar a crise moral e livrar o Paraguai de um perigo externo, a

---

<sup>1038</sup> Idem. p. 26.

<sup>1039</sup> IGLÉSIAS, Francisco. **Historiadores do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Belo Horizonte: UFMG, IPEA, 2000, p. 61.



ameaça indígena. A narrativa de Jaeger revela um bem elaborado “processo de heroificação”, que “implica (...) uma certa adequação entre a personalidade do salvador virtual e as necessidades de uma sociedade em um dado momento de sua história”.<sup>1040</sup>

Todo herói, todo homem predestinado, tem uma infância diferente que o singulariza. Roque preferia as preces aos brinquedos. Escondia-se muitas vezes atrás de paredes e arbustos, onde, ajoelhado, falava intimamente com Deus. Mesmo a desaprovação dos outros meninos *travessos e levianos*, que *atiravam-lhe pedrinhas e torrõezinhos*, não o incomodava. Suportava *aquela falta de caridade com admirável paciência*. Na escola, segundo depoimento de um amigo de infância, *ele mostrou o que havia de ser na idade madura: sempre se afastava dos jogos, recreios e quaisquer travessuras que semelhante idade costuma praticar, recolhendo-se amiúde para se encomendar a Nosso Senhor (...)*. Jaeger cita diversas testemunhas que depuseram no processo de Buenos Aires, instaurado em 1929, sobre a infância de Roque. Depoimentos do Sargento Insaurralde, de Alonso Cano, de Garcia de Céspedes e do capitão Mansilla, que o conheceram desde criança, atestam a precocidade das virtudes, a castidade e a fama de santo que Roque sempre teve.

### **O retiro no deserto.**

O mais famoso dos episódios da *meninice* de Roque foi o abandono da cidade para se refugiar nas florestas nos arredores de Assunção. Sabemos pelo testemunho de Gabriel de Insaurralde e outros amigos de infância que Roque González, antes de ingressar na vida religiosa, lia *vidas de santos* e persuadia seus amigos, como o próprio Insaurralde, para *irse juntamente a los montes e despoblados a hacer penitencia, leyéndoles vidas de santos que así lo habían hecho en el Yermo*.<sup>1041</sup> É possível que os retiros de Roque no ermo das florestas e a vida casta que levou tenham sido influenciadas pelas leituras das vidas dos

---

<sup>1040</sup> GIRARDET, Raoul. Op. cit. p. 82.

<sup>1041</sup> Testemunho de Gabriel de Insaurralde no Processo de Candelária. In BLANCO, José María. Op. cit. p. 391.

santos, os heróis dominantes daquela época, e pelo desejo de imitá-los. Pelos depoimentos das testemunhas que o conheceram, fica a impressão de que Roque perseguia um ideal de vida e conduta moral característica dos santos.

As florestas próximas de Assunção nas quais o menino Roque procurava refúgio foram chamadas pelos testemunhos e hagiógrafos de *deserto* ou *sertão*. Nos processos de Buenos Aires e Corrientes a maioria das testemunhas se referiu as essas florestas como *desertos*.<sup>1042</sup> A explicação é simples. As testemunhas arroladas nesses processos eram autoridades militares e religiosas católicas que, pela função que desempenhavam, deveriam ser conhecedoras do que deveriam dizer em um processo que visava a santificação de um *mártir*. Nada mais apropriado do que associar as florestas aos *desertos* onde os santos católicos buscavam encontrar-se consigo mesmos e com deus. Apoiado nesses testemunhos Jaeger descreveu o *episódio curioso* como manifestação do desejo ardente do menino de consagrar sua vida à oração, longe *dos perigos do pecado e das distrações mundanas*:

Contando doze para catorze anos de idade (...) resolveu abandonar secretamente a cidade, em companhia de Gabriel Insaurralde e outros meninos da mesma idade, fugindo com eles para a floresta, e levando como única matalotagem o “Flos Sanctorum” para alimento espiritual das suas almas. Um que outro rapazinho, desanimado nessa precípita caminhada, talvez ao sentir os assomos da fome, ou por temer as feras e os selvagens, retrocedeu, dando parte do acontecido para os pais e parentes. Estes, indo no encalço dos fugitivos, foram encontrá-los, no mato, a mais de doze léguas de Assunção. Porém os novos eremitas parecia estarem à vontade e apostados a continuar aquele gênero de vida, porquanto só com persuasões, a princípio, e depois recorrendo-se a ameaças, foi que conseguiram os pais fazê-los arrepiar caminho, reintegrando-os na vida do lar.<sup>1043</sup>

O refúgio na floresta, segundo Jaeger para *fazer penitência no sertão*, foi visto como representativo do *alto grau de perfeição moral que Roque havia atingido*. E o fato de ter convencido os amigos a irem junto revela um particularíssimo *dom: o de saber subjugar os homens com sua palavra inflada e o seu olhar irresistível*. O **olhar** e a **palavra** foram também as *armas* usadas pelo missionário para desarmar *hordas inteiras de selvagens enfurecidos*. Tão conhecidas se tornaram essas qualidades que um dos missionários ao saber

---

<sup>1042</sup> No depoimento do padre Diego Gordon lê-se que Roque “salió secretamente de casa de sus padres y se fué a el **desierto**, quince léguas y más apartado de la ciudad de la Asunción”. No depoimento do Luis de Bolaños lemos que Roque “persuadió a dos muchachos amigos suyos a que se fuesen al **desierto** (...)”. O mesmo aparece em outros depoimentos. Ver BLANCO, José María. Op. cit. pp. 370 e 373. Grifos meus.

<sup>1043</sup> Idem. pp. 32-33.

da morte perguntou se padre Roque não teve chance de olhar para os *verdugos* ou dirigir-lhes a palavra, pois se o tivesse feito não se atreveriam a tocá-lo.

A imagem do deserto é recorrente nas narrativas jesuíticas. Nas primeiras cartas anuais ele é mencionado com frequência para descrever a solidão, as dificuldades da conversão, a distância da civilização, enfim, o estado de espírito dos missionários. Na anua de 1612 o provincial escreveu que era um grande consolo ver que ganhavam e recolhiam estas almas, que *estaban em esos desiertos, perdidas y descaminadas (...)*.<sup>1044</sup> Ruiz de Montoya o evoca para descrever a distância da civilização, as armadilhas do demônio e os perigos inerentes à evangelização:

He vivido todo el tiempo dicho en la provincia de Paraguay y como en el desierto, en busca de fieras, de indios bárbaros, atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia santa y al servicio de Su Majestad.<sup>1045</sup>

Na Bíblia o deserto é o cenário de muitas narrativas. É ao mesmo tempo uma realidade geográfica, histórica e simbólica, com muitas variantes e significados.<sup>1046</sup> Em algumas passagens é um lugar de revelações e tentações, em outras uma terra árida a ser ultrapassado para se chegar a deus ou a terra prometida, outras vezes é um caminho de muitas provações para se alcançar a salvação. No Antigo Testamento, o deserto do Gênesis representa o caos originário, o antiéden, território selvagem e lugar das tentações, onde a fé era posta a prova pelos ardis do demônio. No Novo Testamento o deserto se metamorfoseia num lugar de múltiplos significados: é um lugar de tentações, mas também de libertação<sup>1047</sup>, de bênçãos e de simplicidade.

O deserto, como espaço físico ou como lugar imaginado, desempenhou um papel fundamental nas três grandes religiões monoteístas. O Ocidente Medieval herdou a mística oriental do deserto, uma vez que a bíblia orientou os modelos culturais do ocidente, e nos cenários bíblicos, orientais, o deserto era uma realidade constante. O eremitismo no deserto, caracterizado pela busca da solidão e da santidade, foi uma idealização ocidental. Acompanhando as variações do tema do deserto, Le Goff mostrou que entre os monges

---

<sup>1044</sup> Carta anua de 1612, escrita pelo padre Diego de Torres. In: Documentos para la historia argentina. Op. cit. 1927. p. 165.

<sup>1045</sup> MONTROYA, Ruiz de. Op. cit. 1989, p. 15..

<sup>1046</sup> Sigo aqui os estudos de Jacques Lê Goff sobre a mística do deserto no Ocidente Medieval. LE GOFF, Jacques. **O Maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1983, pp. 39-58.

<sup>1047</sup> “O povo que escapou da morte achou favor no deserto”. Jeremias, 31: 2.

célticos e nórdicos o deserto foi substituído pelo mar, o deserto marítimo. O mesmo aconteceu com as florestas. Na tradição céltica, germânica e escandinava, ocorreu uma associação entre as duas realidades, surgindo o deserto-floresta, um lugar inculto e de solidão, que se contrapunha aos espaços habitados e cultivados.<sup>1048</sup>

Do deserto bíblico ao deserto paraguaio opera-se um deslizamento semântico. A fértil imaginação jesuítica converteu a exuberância das florestas sul americanas num deserto simbólico, o deserto-floresta paraguaio, lugar de solidão, de desafios, de provações e de salvação. É como se o Paraguai fosse o batismo de fogo dos jesuítas, como o deserto foi para os patriarcas e para cristo, logo após ser batizado por João Batista. E os versos de Isaías ecoam na América. A palavra jesuítica é a *voz que clama no deserto*. Os companheiros de cristo combatem no deserto do Paraguai, transpondo selvas, subindo montes, atravessando rios perigosos, incansáveis. A narrativa de Montoya é o espelho do triunfo no *deserto*, da vitória da vocação sobre os infortúnios, da vitória de deus sobre o demônio, da civilidade sobre a selvageria. A aridez e a solidão do deserto tornam-se metáforas das dificuldades, dos perigos e da distância em que os jesuítas se encontram da civilização. O deserto é a fronteira da civilização, que se define pela ausência, pela carência e pela solidão. O deserto é a terra inculta a ser fertilizada pela palavra divina, é o terreno árido e falso da oralidade a ser percorrido pela escrita, pela verdade, e a ser revelado por ela, como escritura.

Lupércio de Zurbano caracterizou a *tierra dos itatines* como um deserto, para acentuar sua aridez, e usou do mesmo expediente em relação à redução de *San Ignacio, um desierto en comparación con la situación ventajosa de Santa María de Fe*.<sup>1049</sup> Nas Ânuas de 1641 e 1643, Zurbano abre a carta com uma metáfora bíblica que remete aos textos proféticos da transformação do deserto num lugar fértil:

Dudaron los hijos de Israel si podría Dios ponerles una mesa abundante en el desierto, y hiciereon mal de dudarlo cuando dijeron así: (Acaso no podría Dios preparar una mesa en el desierto?) pero la magnanimidad de Dios para volver por su decoro se la puso entonces abundantísima lloviéndoles del cielo maná, que les sabía a todo lo que su gusto apetecía; y para desempeñar ahora aún más el mismo Dios su poder, há puesto outra semejante mesa en el desierto de esta gentilidad del Paraguay llena de platôs regaladísimos, de las innumerables almas

---

<sup>1048</sup> Idem.

<sup>1049</sup> Carta anua de 1637-1639, escrita por Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1984, p. 169.

que han convertido a Cristo los apostólicos hijos de Vuestra Paternidad.<sup>1050</sup>

Para encerrar a carta, Zurbano acrescentou à mesa que deus pôs no deserto da gentilidade do Paraguai os seis *ilustres mártires* que regaram com seu sangue as conquistas espirituais.<sup>1051</sup> A epopéia apostólica no deserto alcança desfecho apoteótico com os *martírios*. O sangue dos mártires cultiva o deserto.

O *deserto* paraguaio é, antes de tudo, um lugar simbólico e não uma realidade geográfica. Ao denominar as florestas do Paraguai de *desertos* busca-se uma aproximação/identificação da espiritualidade do menino Roque com a tradição dos monges do deserto. A busca por um refúgio onde pudesse se ausentar da cidade e buscar uma aproximação com deus era, segundo tradição cristã, um sinal de renúncia e santidade. A vida de Roque, após as *penitências no sertão*, apenas confirmou o que cedo se manifestou. Da infância pura veio uma adolescência casta. Emulando *com o seu grande contemporâneo São Luiz Gonzaga, conservou intemerato o lírio cândido da virgindade e da pureza até a morte*. Os pais excelentes receberam e encaminharam o menino com que Deus os regalara (...) *pela senda do santo dever. Nosso Senhor, arremata Jaeger quase em tom de oração, predestinara Roque para si, a fim de exaltá-lo entre os contemporâneos e pósteros como luzeiro e guia no escabroso e difícil caminho da salvação*.

### ***O campo preferido por sua ilimitada caridade ...***<sup>1052</sup>

O interesse de Roque pelos índios manifestou-se, segundo Jaeger, muito cedo. O domínio perfeito do idioma guarani, *como se fora sua língua natural*, era decorrente de um convívio com *àqueles pobrezinhos* desde a infância. O menino teria se apiedado dos

---

<sup>1050</sup> Carta anuas de 1641-1643, escritas pelo padre Lupércio de Zurbano. In: MAEDER, Ernesto. Op. cit. 1996. p. 23. Em Isaías encontramos inúmeras passagens anunciando que o deserto tornar-se-á fértil, um éden com lagos e árvores. Ver Isaías 35: 1,6; 41: 18-19; 43: 19-21; 51: 3.

<sup>1051</sup> Idem. p. 154.

<sup>1052</sup> As citações deste capítulo foram retiradas das páginas 34 a 59 do livro de Gonzaga Jaeger.

padecimentos e das míseras condições sociais em que viviam e dedicou-lhes seu *inflamado zelo*, dando-lhes a conhecer a Deus e apontando-lhes *o caminho da salvação*. E não lhe faltavam atributos para essa missão, pois além da *compaixão* Roque conhecia como ninguém a *psicologia característica do ameríndio, chegando a conhecer-lhe perfeitamente as necessidades e aspirações, as alegrias e os pesares* (...). Padre Jaeger explora com maestria a tão celebrada vocação natural que Roque tinha para o trato com os índios e a amarra com dois *flagelos* daqueles tempos: o abandono espiritual em que se encontravam os espanhóis do Paraguai e o pesadelo da *encomienda* que desabara sobre os *desafortunados silvícolas*. Roque viria ao mundo como uma resposta da *Providência* a essas desditas. Assim que foi ordenado sacerdote, aos 23 anos de idade, fez sua *estréia no apostolado*. Para o *pasmo geral deu de mão ao carinho dos seus e às comodidades da Capital, para viver nas brenhas entre seus infelizes irmãos, sem remuneração de espécie alguma, levado unicamente por seu abrasado amor a Deus e aos homens*. Roque, o fidalgo, o delicado filho da cidade! Ia para o mato, em busca dos selvagens; ia viver no meio deles, compartilhar a sua extrema pobreza e miséria. E o campo preferido para sua ilimitada caridade foram as serras do *Maracaiú*, situadas no nordeste do Paraguai e cobertas de *riquíssimos ervais*, onde os indígenas padeciam nas mãos dos *terríveis “encomenderos”*. Jaeger pinta um quadro desolador dessa região e cita uma passagem de Montoya que revela o lado assombroso da *encomienda*.<sup>1053</sup> Mas o missionário fidalgo não vinha para *receber, e sim para dar, não para ralhar e castigar, (...) mas para lhes aliviar a sorte e lhes enxugar com ternura paternal as amargas lágrimas, dizendo-lhes palavras suaves e amorosas na sua maviosa língua materna* (...).<sup>1054</sup>

Na visão de Jaeger os índios eram criaturas simplórias, mergulhadas nas trevas da ignorância e da gentildade, e desgraçadas pelo serviço pessoal. Os adjetivos e expressões que emprega para caracterizar o estado em que se encontravam – *coitadinhos, pobres bugres, inculto selvagem, desafortunados silvícolas*, - produzem um poderoso efeito de vitimização dos índios e, por decorrência, de agigantamento das qualidades dos missionários, que iam ao encontro das necessidades dos *pobres índio* com elevados conceitos de justiça e liberdade.

---

<sup>1053</sup> Montoya visitou a região em 1612 ou 1613. Idem. p. 48.

<sup>1054</sup> Idem. p. 50.

Depois de um ano entre os índios de *Maracaiú* Roque foi chamado à Assunção. *Entre muitas lágrimas e saudades dos pobres índios partiu. Voltou, embora lhe sangrasse o coração*, em sinal de obediência ao seu superior hierárquico. A cidade carecia de uma *real necessidade espiritual que demandava (...) um pároco zeloso, prudente e desinteressado*. Como pároco de Assunção, função que exerceu por aproximadamente nove anos, deixou marca indelével. Conseguiu fazer com que *aquele povo, tão submerso nas coisas terrenas, começasse a servir a Deus com diligência e generosidade*. Roque era *geralmente amado e respeitado por todos, em virtude da vida impoluta e santa, cuja fama corria por todo o país*. E quando um honroso título de provedor e vigário mor de toda a diocese lhe foi oferecido, declinou humildemente declarando-se indigno de tão elevada autoridade. A fim de fugir as *insistências e importunações* para que reconsiderasse a oferta, decidiu recolher-se ao colégio da Companhia de Jesus para reencontrar *novamente o sossego da alma*. Jaeger viu na decisão de Roque a *resolução de servir a Deus como soldado raso em alguma Ordem onde não tivesse que aceitar prelações eclesiásticas*. Gesto inequívoco de humildade e recusa das honrarias da vida eclesiástica. Como simples *soldado de uma Ordem o jovem missionário* poderia prosseguir seu *apostolado nas florestas, na porção da vinha de Deus* para a qual fora destinado. A escolha da ordem dos jesuítas se deveu, segundo Jaeger, a duas razões determinantes: a de a Companhia não aceitar prelatura eclesiástica, a não ser por determinação papal, e pelos jesuítas dedicarem o *melhor de suas energias aos pobres índios*.<sup>1055</sup>

Aos seis meses de noviciado padre Roque foi colocado a prova numa difícilíssima missão: pacificar os guaycuru que há sessenta anos aterrorizavam Assunção.<sup>1056</sup> *A estréia espinhosa* não rendeu os frutos esperados, *por causa da inata veleidade e da insuperável inconstância dos silvícolas*.

Concluído o noviciado e admitido definitivamente na Companhia, mediante os votos de *perpétua pobreza, castidade e obediência*, Roque foi lançado em outra perigosa missão. O destino agora eram as comarcas do rio Paraná habitadas pelos ferozes *paraná*s, que repetidas vezes se ergueram contra Assunção. Daqui para frente Jaeger segue os passos

---

<sup>1055</sup> Idem. p. 61.

<sup>1056</sup> Não vou me deter nos trabalhos apostólicos de Roque González entre os guaykuru e os guarani para não repetir o que já foi visto com Carlos Teschauer e José María Blanco. Os três hagiógrafos seguem, basicamente, o mesmo modelo narrativo e a mesma sequência de eventos. Destaco apenas as passagens que melhor ilustram a narrativa de Gonzaga Jaeger.

de Blanco. Por vezes, simplesmente traduz trechos e expressões empregadas pelo historiador argentino, sem se preocupar em citar a fonte. O que diferencia uma hagiografia da outra é o acentuado ufanismo de Jaeger. Na obra de Blanco, Roque é um herói Rioplatense. Na obra de Jaeger, um herói riograndense. A impressão que fica, após a leitura da obra, é que tudo se encaminha e converge para a entrada de Roque no Uruguai, a exploração do solo riograndense e o *martírio* em Caaró, no Rio Grande do Sul.

\* \* \* \* \*

Nas três hagiografias examinadas os autores projetam para o passado os episódios finais da vida de Roque González. O martírio e a santidade são os fios que constroem os sentidos do passado. Os hagiógrafos buscam na infância, na juventude e nos trabalhos apostólicos os sinais inequívocos de uma verdadeira *alma de eleição*, do *mimoso de Deus*. Michel de Certeau deixou uma bela e inspirada reflexão sobre a relação entre a vida adulta e a infância dos santos nos relatos hagiográficos. A “hagiografia postula que tudo é dado no início como uma vocação, como uma eleição”. A história é, então, a epifania progressiva deste dado”. Nas narrativas o “fim repete o começo. Do santo adulto remonta-se à infância na qual já se reconhece a efígie póstuma. O santo é aquele que não perde nada do que recebeu.” Os relatos dos triunfos dos santos dividem suas vidas em “um tempo de provações” e “um tempo de glorificações”.<sup>1057</sup> Padre Roque, segundo seus hagiógrafos, nasceu predestinado e os sinais já eram evidentes na infância. A vida adulta, “epifania progressiva” da graça que recebeu ao nascer, apenas confirmou o que já se sabia.

A vida, a obra e a morte de Roque González são um verdadeiro banquete para o hagiógrafo, pois reúnem todos os elementos essenciais a uma boa narrativa hagiográfica. Da infância sem máculas à morte gloriosa, do menino *eremita* que lia o *flos sanctorum* no *deserto* ao *apóstolo* dos índios que desarmava *selvagens* com a palavra e o olhar, e os ganhava para Deus, a vida de Roque parece seguir um modelo hagiográfico. Aldo

---

<sup>1057</sup> CERTEAU, Michel de. Op. cit. 1982, p. 273.



Ruffinatto analisou a estrutura e a composição das narrativas de Gonzalo de Berceo e organizou um quadro descritivo das partes que compõe os relatos das vidas de San Millán e de Santo Domingo.<sup>1058</sup> Uma comparação da estrutura dos relatos de Berceo com as hagiografias sobre o padre Roque revela um esquema narrativo muito semelhante. Os relatos hagiográficos comungam de uma maneira geral de uma mesma estrutura arquetípica. Subjaz a todos eles um sistema de composição facilmente identificável por um conjunto de valores constantes.<sup>1059</sup> Em ambos os casos analisados por Ruffinatto, o esquema de composição não varia:

1. Situación inicial: nombre y condición del futuro santo.
2. Inclinación precoz del santo ao bien.
3. El santo se aleja del mundo para hacerse ermitaño.
4. Abandonado el “yermo”, el santo desempeña una función sacerdotal en su comunidad.
5. Interviene el antagonista y le obliga a huir.
6. El santo funda o restaura un monasterio.
7. Milagros hechos por el santo en su vida.
8. Muerte del santo.
9. Milagros hecho por el santo después de su muerte.<sup>1060</sup>

Proponho um exercício comparativo não para derivar mecanicamente as hagiografias dedicadas a Roque González das do poeta Berceo, mas para situá-las no interior de uma tradição hagiográfica que já vem de quinze séculos, e perceber os pontos em comum e as variações. Na carta de Juan Bautista Ferrufino, nos processos de Buenos Aires e Corrientes e nas três hagiografias analisadas, a vida e morte do padre Roque seguem o seguinte o esquema narrativo:

1. Descripción do lugar de nacimiento. Nascimento numa família nobre e devota: *hijo de padres nobles en sangre y costumbres* ( Ferrufino);<sup>1061</sup>

---

<sup>1058</sup> RUFFINATTO, Aldo. **Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico.** In: Biblioteca Gonzalo de Berceo. Disponível em [bibliotecagonzalodeberceo.blogspot.com/](http://bibliotecagonzalodeberceo.blogspot.com/). Acessado em 12 de maio de 2009.

<sup>1059</sup> Idem. p. 198.

<sup>1060</sup> Idem. pp. 124-126.

<sup>1061</sup> As citações nos itens 1, 2, 3, 4 e 5 foram extraídas da *Relación* de Ferrufino. In: BLANCO, José María. Op. cit.

2. Infância iluminada: *Desde sus primeros años rayron en el padre las luces de la gracia (...) y desde su niñez pronosticaba su vejez dichosa, siendo preludios de su gran santidad da oración en que ejercitó desde niño (...).*

3. Juventude casta: *en su juventud y en médio de la libertad de su pátria conservo la casta integridad de su alma.*

4. Entrada para o sacerdócio. Recusa de honras, modéstia: (...) *cuando se ordeno de sacerdote quisieron que cantase la misa con una palma en la mano (...) Rehusó esta honra la modestia del Padre.*

5. Entrega ao apostolado: *Aún no había dejado de serlo (noviço) cuando su virtud suplió los años y se le encargo por los superiores la misión de los guaycurúes, gente feroz y digna conquista de su valor religioso. Después en el Paraná aumento los trabajos y las virtudes (...).*

6. Entrada no Uruguai, encontro com Ñezú, o antagonista, e morte:

7. Milagres ocorridos depois da morte.

Comparando os esquemas narrativos percebe-se variações nos itens 5, 6 e 7. Nos demais, a mesma estrutura de composição. Nos itens 5 e 6 as variações são sutis. Roque não teve que fugir dos antagonistas, ele foi ao encontro dos grupos indígenas que assolavam Assunção e enfrentou seus mais temidos adversários: os pajés. Foi em missão de pacificação pela via da evangelização. Foi como um enviado da comunidade. Roque não fundou ou restaurou um monastério, mas fundou/construiu inúmeras igrejas e reduções ao longo de sua vida de missionário. Quanto ao item 7, uma particularidade: Roque não realizou nenhum milagre em vida.

## Hagiografias populares.

Os hagiógrafos são ao mesmo tempo padres letrados e historiadores científicos. Essa formação reflete nos textos hagiográficos, nem sempre populares, ou de fácil acesso popular. Apesar do apelo devocional e do caráter propagandístico<sup>1062</sup>, não são obras voltadas para o grande público. São destinadas a um seleto grupo de especialistas do universo católico – historiadores, padres, teólogos - que, cada um no seu espaço de atuação, propaga o culto aos santos. Parte desta literatura, mesmo depois de difundidas as línguas vernáculas, continuou a ser escrita em latim.<sup>1063</sup> As hagiografias do padre Roque não são diferentes. Expressam-se em textos rebuscados, cifrados, com inúmeras citações de documentos e anexos enormes, longe do alcance dos fieis. A obra do padre Blanco, por exemplo, passa das setecentas páginas, e vem acompanhada de um volumoso anexo de documentos. Não é direcionada ao grande público, mas para um público distinto, de dentro e de fora da igreja, capaz de influenciar no processo de difusão e popularização dos feitos de Roque González e, conseqüentemente, no processo de santificação. O mesmo pode ser dito das obras de Teschauer e Jaeger. Apesar de apresentarem um porte mais modesto, e de se dirigirem pretensamente a um público mais amplo, são escritas em linguagem culta, distante das obras de consumo popular.

A vulgarização das hagiografias – ou o extravasamento dos conteúdos do círculo dos especialistas para o mundo dos fieis - acaba acontecendo por meio de sermões, imagens e de publicações populares, escritas em linguagem acessível.<sup>1064</sup> As obras de Gonzalo de Berceo e Jacopo de Varazze são, como vimos, exemplos bem sucedidos de vulgarização

---

<sup>1062</sup> As hagiografias são peças de propaganda da igreja católica. Propaganda é o gerúndio da palavra latina *propagare*. A palavra propaganda, com o sentido de propagar uma doutrina ou princípios, foi introduzida no vocabulário moderno pela bula papal *Congregatio de Propaganda Fide* e com a criação da Congregação da Propaganda pelo papa Clemente VIII, em 1597. Até o século XIX o conceito de propaganda manteve um sentido exclusivamente eclesiástico. Ver RABAÇA, Carlos Alberto; BARBOSA Gustavo. **Dicionário de comunicação**. São Paulo: Ática, 1998, p. 481.

<sup>1063</sup> Ver RUFFINATO, Aldo. Op. cit.

<sup>1064</sup> Na Idade Média, e mesmo nos tempos modernos, as vidas de santos “eram os *best-sellers*” entre os letrados. Para os que não sabiam ler, “havia as imagens, as estampas, toda uma rica iconografia.” WOODWARD, Kenneth. Op. cit. p. 73. No santuário de Caaró estão à venda imagens, livros e folhetos informativos que, baseados direta ou indiretamente nas hagiografias mais complexas e elaboradas, contam a vida e obra dos *santos mártires*.

das vidas dos santos na idade média. Sobre o padre Roque encontramos várias publicações populares escritas com o propósito de propagar sua vida e morte heróicas para os não leitores de Blanco, Teschauer e Jaeger. São narrativas hagiográficas destinadas a um público amplo, lançadas por editoras ligadas a igreja católica, como a Livraria Editora Padre Reus e as Edições Loyola, e com apoio de instituições católicas, como a Diocese de Santo Ângelo. A estratégia para atingir um público mais amplo é a composição de livros populares, escritos em linguagem menos elaborada e em edições ao alcance do poder aquisitivo dos fieis. Na falta de uma denominação mais apropriada chamarei estas obras de hagiografias populares.

Em 1925 foi publicada uma *edição popular*<sup>1065</sup> intitulada *Os Veneráveis Martyres do Rio Grande do Sul*, escrita pelo próprio Teschauer. A finalidade da obra, segundo palavras do autor, era *correr de vez a cortina que nos impede de ver e admirar esses heroes e de imita-los, si possivel fôr e, sobretudo, fazer acessiveis ao conhecimento dos que por elles se interessarem, esses heroes da Igreja e da humanidade*.<sup>1066</sup> Sem recorrer a citação de autores e fontes, Teschauer resume a vida dos três *martyres* em trinta e cinco páginas. As diferenças entre a hagiografia histórica, publicada em 1909, e a sua edição popular, além de deixar de lado a erudição e as exigências formais de uma obra científica, são as seguintes: a linguagem menos preciosista, mais acessível a leitores não familiarizados com a linguagem erudita; a edição mais simples – um livrinho de pequeno porte –, de mais fácil distribuição, e mais acessível a leitores de menor poder aquisitivo. A vida do padre Roque, contada em vinte páginas, segue o mesmo esquema narrativo fixado pelo autor em 1909: o contexto histórico do Paraguai e Rio Grande do Sul antes da chegada da Companhia de Jesus e o nascimento do *heroe*, a entrada na Companhia de Jesus, os trabalhos apostólicos e a fundação da primeira povoação do Rio Grande do Sul, a conjuração e o *martyrio*. Não faltou também à versão popular o inconfundível ufanismo de Teschauer. O fato de Roque ser paraguaio e atuado em várias regiões banhadas pelos Rios Paraná, Paraguai e Uruguai, não perturbam o zelo patriótico do historiador. Roque é um herói e mártir rio-grandense:

Si ha algum no Ceo que vele com interesse sobre a sorte deste estado e de seus habitantes e que prompto attenda ás supplicas que se lhe

---

<sup>1065</sup> A expressão *edição popular* aparece no livro de Teschauer, logo abaixo do título.

<sup>1066</sup> TESCHAUER, Carlos. **Os Veneráveis Martyres do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editores: Barcellos, Bertaso e Cia., 1925.

dirigem, é por certo o veneravel Roque que abriu o Rio Grande á evangelisação e derramou seu sangue por elle.<sup>1067</sup>

Um ano após a beatificação de Roque González, ocorrida em 1934, Fernando Pedreira de Castro S.J. lançou *Os Mártires Riograndenses*.<sup>1068</sup> O livro foi publicado pelo colégio São Luiz, de São Paulo, o segundo colégio jesuítico fundado no Brasil. Embora sem citar fontes ou autores, o livro parece, pelas informações e diálogos reproduzidos, ter sido inspirado nas obras de Teschauer e Blanco. Apesar do título, não há em nenhum momento o ufanismo encontrado em outros autores. Castro sequer menciona o Rio Grande do Sul. A narrativa, embora bastante resumida, segue fielmente o modelo hagiográfico. Alguns desenhos, sem indicação da autoria, ilustram a trajetória dos *mártires*.

Em 1976, padre Léo Kohler, vice-postulador da causa da canonização do Beato Roque González, publicou *Os Três Heróis de Caaró*. A obra, segundo o próprio autor, *não passa (...) de um apanhado da grande obra feita pelo saudoso historiador P. Luis Gonzaga Jaeger S.J. (...)*. Foram dois os motivos que levaram padre Kohler a condensar *o longo texto do P. Jaeger*. Primeiro, *o de prestarmos um serviço real e eficiente à Causa da Canonização dos nossos Mártires Rio-Grandenses (...)*. Segundo, *levar ao conhecimento de muitos e grandes devotos os veneráveis mártires*:

Pensamos aqui, antes de tudo, na condição do nosso povo piedoso, que em geral não possui os meios precisos para adquirir grandes obras e nem ainda dispõe do tempo necessário para a sua leitura proveitosa. Tendo em vista todas essas razões concretas, fizemos o presente texto e cuidados de sua edição, que mostra um cunho de preferência popular.<sup>1069</sup>

Corroborando a hipótese aqui levantada, padre Kohler esclarece que teve *uma grande preocupação em facilitar o texto do P. Jaeger, fugindo às suas expressões mais difíceis e privando-o de um aparato científico. Desta forma servimo-nos, na medida do possível, de um estilo menos complicado ou mais acessível para muitos entre os nossos leitores*. Estendo essa preocupação a todas as obras populares aqui apresentadas.

---

<sup>1067</sup> Idem. p. 20.

<sup>1068</sup> CASTRO, F.P., S.J. **Os Mártires Riograndenses**. São Paulo: Colégio São Luiz, 1935.

<sup>1069</sup> Idem. pp. 5–6.

Em 1978, declarado o “Ano dos Mártires” no Brasil, Arthur Rabuske, S.J. lançou o livro *Ano dos Mártires das Missões*.<sup>1070</sup> Além de refletir sobre o tema do ano, aproveitou a oportunidade para *contribuir (...) para o avanço da Causa de Canonização dos Três Beatos Mártires*. O livro contribuiria de duas maneiras para a *Causa*: primeiro, estimulando a devoção, *não pouco valiosa e decisiva* num processo de canonização; segundo, destinando à *Causa* os lucros auferidos com a venda do livro. A tiragem foi de 30 mil exemplares. Na apresentação do livro, Rabuske lembra da figura do padre Reus, quem tanto se empenhou na causa da beatificação. Padre Reus, representando o Rio Grande do Sul esteve em Roma assistindo à cerimônia religiosa de beatificação.<sup>1071</sup> Entre 1928 e 1934, escreveu *diversas brochuras ilustradas, que então em publicou em português, italiano, alemão e espanhol*.<sup>1072</sup>

Em 1988, ano em Roque González foi canonizado, o padre Roque Schneider, S.J, ofereceu ao público o seu *Roque González e Companheiros*, pela Coleção Heróis da Fé. O livro é uma celebração e uma homenagem aos santos recém canonizados. Schneider descreveu a vida e a obra do padre Roque seguindo o seguinte roteiro hagiográfico: infância e estudos, experiência de deserto, sacerdócio e atividades missionárias, a difícil estória entre os guaikuru, a redução-modelo de Santo Inácio, a imagem da Conquistadora, a defesa dos mais fracos, organização das reduções, a conjuração e a tragédia de Caaró. No último capítulo, um balanço das virtudes e trabalhos dos heróis que ficam como exemplos à posteridade. Schneider destacou a bondade e a eloquência, o zelo missionário, a abnegação e os sacrifícios. “Polivalente, a serviço da fé e da justiça, Pe. Roque batizava e construía, pregava, instruía e organizava socialmente o povo”.<sup>1073</sup>

A mais recente publicação, até onde pude acompanhar, foi a iniciativa do padre Estanislau Kreutz, em 1998, de publicar um livro em comemoração aos dez anos da canonização dos três *mártires*, aos 370 anos do *martírio* e ao quarto centenário de Santo Ângelo.<sup>1074</sup> Padre Estanislau era Bispo da Diocese de Santo Ângelo. O exemplar que tenho em mãos é da nona edição, lançado em 2001. O sucesso editorial do livro se deve a sua

---

<sup>1070</sup> RABUSKE, Arthur. **Ano dos Mártires das Missões**. Porto Alegre: Editora Padre Reus, 1978.

<sup>1071</sup> Idem. p. 9.

<sup>1072</sup> Infelizmente não tive acesso a essas *brochuras*.

<sup>1073</sup> SCHNEIDER, Roque, S.J. **Roque e companheiros**. Porto Alegre: Livraria Editora Padre Reus, 1988, p. 53.

<sup>1074</sup> Essa obra é diferente das hagiografias comentadas. Foi publicada 10 anos depois da canonização, visando muito mais a divulgação da figura do santo Roque entre os visitantes, devotos ou turistas, que procuram o santuário.

comercialização no bazar que fica ao lado da igreja de Caaró. O grande número de fieis e turistas que procuram o lugar e desejam levar para casa, como eu, uma recordação da visita, são responsáveis pelas sucessivas reedições.

O livro intitula-se *Santos Mártires das Missões*, e traz uma breve biografia dos três *mártires*, um resumo do drama em Caaró, algumas informações sobre as relíquias e os *milagres* e informações sobre os processos de beatificação e canonização.<sup>1075</sup>

Se as hagiografias, em geral, são compostas visando o reconhecimento oficial da santidade e circulam nos meios letrados – daí o estilo acurado e as exigências de comprovação pelos métodos da história científica –, as hagiografias populares, na outra ponta, visam a difusão dos feitos e virtudes do santo entre os fieis, para estimular a devoção. Quando o santo não é popular, como no caso de Roque González, e não existe uma devoção espontânea à sua figura, essas pequenas obras assumem grande importância na comunidade católica. Os leitores não especialistas tinham nessas obras acesso a informações e a trajetória dos *mártires* que dificilmente encontrariam noutro lugar. Essas hagiografias, que começaram a aparecer por volta de 1925 e continuaram a ser publicadas até as vésperas da canonização em 1988, eram peças importantes da intensa propaganda visando divulgar e popularizar a figura do padre Roque entre os fieis.

---

<sup>1075</sup> KREUTZ, Estanislau. Op. cit.

## EPÍLOGO.

Roque e Ñezú são personagens trágicos de uma das mais extraordinárias experiências históricas: o encontro entre os guarani e os jesuítas no Paraguai. As duas personagens, e a morte de Roque, encarnam todas as ambigüidades e tensões daquele momento histórico. O encontro entre os dois começou com uma aproximação amistosa, e um princípio de conversão, e se encerrou com a morte violentíssima de Roque. As atividades missionárias de Roque terminaram no 15 de novembro de 1628. Ñezú furou as matas em fuga e nunca mais se ouviu falar dele. O desfecho dramático do encontro, no entanto, repercutiria pelos séculos seguintes.

A trajetória póstuma de Roque González foi uma lenta, porém, constante ascensão aos altares. Do martírio em 1628 à canonização em 1988, a jornada do mártir foi pontilhada de homenagens, celebrações, milagres e demonstrações de devoção que se repetem e se renovam todos os anos. Roque nunca dividiu opiniões e sua santidade nunca foi colocada em dúvida. A beatificação e a canonização transformaram o missionário de coração frágil de Assunção num modelo de evangelizador e na encarnação das melhores virtudes cristãs, digno de ser imitado. Reconhecido como santo, Roque passou a ter um direito privilegiado à memória. O santuário de Caaró, como um lugar de memória, é a garantia do não esquecimento. Lá se celebram diariamente seus feitos e sua santidade.

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

As possibilidades de interpretação do passado são inesgotáveis. Embora as fontes sejam limitadas, o olhar do historiador se renova a todo o momento. Mesmo um tema como as reduções jesuíticas do Paraguai, sobre o qual já se debruçaram inúmeros historiadores,



que publicaram centenas de obras, está sempre aberto a novas indagações e abordagens. O encontro entre Roque e Ñezú me permitiu, por um lado, visitar aquelas décadas iniciais das reduções. Impulsionado por alguns questionamentos do presente e apoiado em algumas categorias de interpretação, explorei um conjunto de temas referentes as reduções que, de diferentes formas, ajudam a entender a morte de Roque, ou o ato radical de Ñezú, e a maneira como este acontecimento foi significado e explorado pela posteridade. Por outro lado, a trajetória póstuma das personagens me permitiu refletir sobre os mecanismos que produzem a lembrança e o esquecimento, os dois movimentos mnemônicos da relação passado e presente, mediada, neste caso, pelos historiadores.

Durante anos persegui os rastros destas personagens, passei noites em claro mexericando suas vidas, relendo as cartas do padre, revendo apologias e sentenças, elucubrações e romantizações em torno de suas figuras, imaginando seus rostos, buscando uma aproximação, uma certa intimidade que ultrapassasse a superfície do papel, que fosse além do texto. Uma aproximação que não fosse meramente abstrata e conceitual, que não ficasse presa à formalidade das regras acadêmicas e refém das categorias interpretativas. Roque González, à luz do presente, é um personagem mais tangível, visível e palpável. Sabemos onde nasceu, quem eram seus pais, como viveu sua infância, conhecemos sua trajetória e os detalhes de sua morte. As cartas que saíram de seu próprio punho, as tais relíquias intratemporais, estão a nossa disposição. Podemos ler seus pensamentos, compartilhar suas angústias, suas frustrações, acompanhar suas intermináveis andanças apostólicas e seguir passo a passo os seus trabalhos missionários. Com Ñezú a situação é bem diferente. Os poucos rastros do pajé são encontrados em território alheio, e os rastros não são exatamente seus. Tudo o que sabemos a seu respeito foi escrito por aqueles que o condenaram. O pajé guarani é um espectro fugidio, quase inapreensível, um fantasma mal falado que vaga pela documentação jesuítica. Em certa medida ele é uma construção do discurso jesuítico. Na trama das narrativas da evangelização, representa o inimigo a ser vencido, o vassalo do diabo que opõe dura resistência aos companheiros de Jesus. Roque González, embora singular entre os jesuítas, é um sujeito perfeitamente localizável e explicável. Ñezú não. O feiticeiro é escorregadio, desmente hipóteses, dribla conceitos e embaralha as interpretações. Como objeto de investigação, situa-se numa zona ainda obscura entre a história e a etnologia.

Para finalizar, exemplifico rapidamente em cinco obras publicadas nos últimos anos as idealizações e julgamentos projetados sobre Roque, Ñezú e as experiências que protagonizaram.

### Da Epopéia ao Tribunal da História

“Nheçu continha peçonha de víbora exasperada”.  
**Sérgio Venturini.**

“(…) resta dizer que o cacique-pajé Nheçu e seus comandados foram vítimas da violência e da brutalidade de homens engajados na ‘globalização’ imposta pela cobiça ilimitada de potências imperialistas (...)”.  
**Enéas Athanázio.**

Arnaldo Bruxel, jesuíta, arqueólogo e historiador especialista na história das missões jesuíticas, publicou em 1977 um livro intitulado *Roque González: a epopéia da libertação guarani*. O livro narra de forma romancada a vida do padre Roque, da infância em Assunção à morte em Caaró. Bruxel introduziu diversas personagens fictícias para, a partir delas, construir sua narrativa. Afora a prosa solta e a grande imaginação para preencher as lacunas dos documentos com diálogos, paisagens e situações do cotidiano como atravessar um rio, o livro seguiu o roteiro conhecido da vida de Roque González. Vale a pena, no entanto, comentar a maneira como Bruxel descreveu a *conjuração* dos caciques do Pirapó.

Tudo começou com um diálogo entre Roque e Francisco Xavier Jarque sobre a possibilidade do padre Castilho ficar no Pirapó. Roque comenta que tudo vai bem em Caaró, a não ser por alguns *apóstatas* que andam entre os *pagãos*. Um deles em particular o preocupa: Potiravá. *Mas nós não podemos recuar, completa Roque, a bandeira tem que avançar, mesmo que caia algum com ela na mão.* A preocupação de Roque antecipa a tragédia. Bruxel introduz sutilmente a figura de Potiravá que, em seguida, vai ser a personagem central da *conjuração*. Ñezú aparece pela primeira vez, junto com Potiravá,

marchando ao lado do cavalo que leva Roque a Caaró. Roque está indo visitar padre Castilho. Bruxel descreveu assim a cena:

Entusiasticamente (Ñezú e Potiravá) apontavam as várzeas e matos que iam desbravar, e os esbeltos troncos de cedros que iam derrubar para construir as casas e a igreja...

Roque estranhou o desusado entusiasmo dos dois caciques...Enfim, índios eram índios. Mas Deus haveria de proteger os seus servos de todos os golpes que partissem da escuridão...<sup>1076</sup>

Quando estavam entrando em Caaró, na *esquina de um mato*, *ressoou um vozerio* de crianças. Era padre Castilhos acompanhado de *um bando de inocentes*, que vinha receber padre Roque. As crianças disputavam o *amado catequista*, umas enganchadas na batina, outras penduradas na faixa, mas nenhuma o disputava mais que *Inezita, filhinha de Nheçu*.<sup>1077</sup> A menina era batizada e não largava a mão do *padrecito*. Ñezú sorriu de contentamento ao ver a honra da *filhinha predileta*. *Mas um olhar de censura de Potiravá lhe gelou o sorriso nos lábios*.<sup>1078</sup> Inezita é uma das personagens fictícias que Bruxel engenhosamente inseriu na trama para mostrar uma cumplicidade que havia entre Ñezú e os missionários, cumplicidade esta reprovada pela apostasia inflexível de Potiravá.

*Mas será que tudo irá bem no Pirapó?* Pergunta Bruxel, deixando no ar um certo suspense.

Depois de descrever a estada dos padres na redução e apresentar um a um os envolvidos na *conjuração* – Marangoá, Carupé, entre outros -, Bruxel nos mostra como a trama foi tecida. Carupé, cacique de Caaró, foi envolvido numa falsa caçada de porcos-domato. Quando chegaram a um descampado, sem ninguém por perto para ouvi-los, Potiravá revelou a verdadeira razão de estarem ali. Disse a todos os presentes que ouviu de alguns parentes de São Xavier que alguns índios fugitivos do Iguaçu e do Guairá chegaram dizendo que os portugueses, *com os seus aliados tupis*, haviam assolado as regiões vizinhas, fazendo milhares de cativos. Os índios pagãos diziam por lá que os padres estavam juntando os índios para depois entregá-los aos brancos. E que por isso *única defesa era a de não deixar entrar branco algum em sua terra, nem ainda padre, pois todos*

---

<sup>1076</sup> BRUXEL, Arnaldo, S.J. **Padre Roque: a epopéia da libertação guarani**. São Paulo: Edições Loyola, 1977, p. 199.

<sup>1077</sup> Uso simultaneamente as duas grafias – Ñezú e Nheçu – para diferenciar minha opção da opção dos autores.

<sup>1078</sup> Idem. p. 200.

*andavam coligados*. Carupé disse a Potiravá que não era isso o que se via no Paraná e no Uruguai, e teve que ouvir *de imediato esta explosão: Não se vê, mas se verá! E mesmo que não fosse (...)*. E Potiravá, *com a boca espumando de raiva pela resistência de Carupé, vomitou um depois do outro os argumentos que tinha para escorraçar os padres de todas as reduções dos guaranis*. Potiravá condena as humilhações sofridas pelos feiticeiros, a monogamia que os padres pretendiam impor aos caciques e as proibições impostas aos índios, impedindo-os de viverem segundo os seus costumes. Carupé retruca, mas Potiravá o convence e apresenta o seu *plano de libertação guarani*. Ñezú não está presente nesta assembléia de caciques. Potiravá dá a entender que o plano conta com o apoio de todos os caciques do Pirapó, inclusive Ñezú. Carupé ainda não totalmente convencido, com os olhos fincados no chão, pergunta: *Mas quem se meterá com o padre Roque? Seu olhar é como o raio de Tupã. Não há nada que lhe resista!* Potiravá o tranquiliza dizendo que Ñezú já pensou em tudo, e lhe revela como pretendem matar os padres.

Padre Roque foi morto enquanto amarrava o sino a um pau. Era o único jeito de pegá-lo desprevenido. Depois foi a vez de Castilho. Entra em cena outra personagem fictícia: Araci, a esposa favorita de Ñezú. Araci estava impaciente. Queria vingança. Desde que o missionário chegou, foi escondida, com as outras mulheres, e obrigada a viver no mato. Com o ódio que nutria por Castilho, disse:

Antigamente havia homens em Pirapó. Desde que entrou o branco e engrossou a vista em cima de nós, os homens se tornaram filhotes de graxaim, que por qualquer barulho molham o chão.<sup>1079</sup>

A morte de Castilho foi comemorada no *topo da colina, à maneira dos antepassados*. *Berravam e mugiam como doidos* ao redor da tina de mel fermentado que Ñezú havia mandado secretamente preparar para festejar a vitória.

Na visão romanceada de Bruxel, Ñezú não protagoniza a *conjura*. Potiravá é o grande antagonista de Roque. Foi ele quem convenceu os outros caciques a se rebelarem, inventando uma aliança entre os padres e os bandeirantes. A resistência de Carupé em acatar suas ordens é reveladora. Bruxel nos leva a crer que nem Carupé nem Ñezú teriam motivos para matar os padres. O problema não eram os *pagãos*, mas os *apóstatas*, disse Roque ao padre Jarque naquele diálogo imaginado. A apostasia é o abandono da fé, uma

---

<sup>1079</sup> Idem. p. 223.

deserção que pode, por vezes, vir acompanhada de uma rebelião, como a de Lutero, que além de abandonar a igreja, expôs publicamente os seus erros. Enquanto o gentio está aberto à conversão, o apóstata é alguém que se afastou deliberada e definitivamente. É um desertor, um inimigo. Identificar a responsabilidade da *conjura*, sem base documental satisfatória, com a apostasia de Potiravá seria uma forma de não identificá-la com os guarani? A trama seria então o gesto isolado de um apóstata rancoroso que envenenou os caciques guarani contra os padres? O olhar de reprovação que Potiravá lançou quando Ñezú sorriu ao ver sua filha Inezita junto ao padre Castilho e a fúria com que atacou os argumentos de Carupé para não atacar os missionários, permitem este tipo de interpretação.

Na epopéia de libertação guarani o herói épico é Roque González. A narrativa inicia com as aventuras do menino Roquito, *como então o chamavam*. Sua mãe, Dona Maria de Santa Cruz, protagoniza uma cena digna da abertura de uma epopéia. Um homem atiçava os cães em cima de uma índia com seu filhinho, que havia colhido milho numa roça para matar a fome. Dona Maria apareceu de repente e passou o chicote na *cara do branco e no lombo dos cachorros*. Levou a índia à sua casa, deu-lhe um *naco de carne* e um *caneco de leite* para a criança. Em seguida pôs seu filhinho Roquito para brincar com o filho da índia. Nos dois capítulos finais aparece outro Roquito. Dessa vez um índio, neto de Guarobaiguaçu, o velho índio que morreu a pauladas por censurar os matadores do padre Roque. O velho batizou o menino de Roquito em homenagem ao seu *grande amigo branco*. O menino, muito apegado ao padre Roque, ficou horrorizado ao vê-lo *tombar com a cabeça esmagada*. Roquito cresceu e virou Roquão. Viu chegar os novos padres e aprendeu com eles os segredos para a construção de igrejas. Já homem, teve que abandonar suas terras e partir para o outro lado do rio quando uma *tropa de demônios* avançou sobre as reduções. Cinquenta anos depois os netos de Roque Guarambaré, era esse seu nome, voltaram a terra de Tupanciretã<sup>1080</sup> e fundaram os sete povos. O gado que foi deixado para trás se multiplicara *por toda a banda oriental até as praias do mar*. Começou então uma briga entre o *oeste* e o *leste* pelo gado. *No fim da briga não havia índios nem padres. Só havia imensas ruínas (...)*. Vieram então os brancos, que não eram nem do leste nem do oeste:

Começaram a procurar as pegadas dos velhos índios na bela Terra de Tupanciretã. Procuraram e acharam. Mas dos índios e padres não

---

<sup>1080</sup> Terra de Nossa Senhora, Mãe de Deus. (Tupa=Deus; Tupancy=Nossa Senhora; reta=terra).

acharam mais nada (...) senão ruínas das igrejas, que os netos e bisnetos de Roque Guarambaré tinham construído. Acima das estrelas, porém, vislumbraram mais de quinhentos mil, em glória imortal, junto do porta-estandarte do Rei e da Rainha. Entenderam que o sangue, sobretudo o sangue do mártir, é semente de nova vida, que liberta...<sup>1081</sup>

Arnaldo Bruxel escreveu uma épica para o grande público. Uma épica guaranítica escrita em linguagem popular, coloquial, repleta de referências a flora, a fauna e aos acidentes geográficos da região missioneira. Na apresentação do livro diz-se que se trata da *verdadeira história da caminhada* do povo guarani e dos *trabalhos apostólicos e martírio* dos três missionários, *embora contada de maneira amena e romanceada*. Mas o que Bruxel realmente fez foi contar a mesma história já contada por Teschauer, Blanco e Jaeger, na forma de um romance, inventando personagens e recriando as situações históricas já conhecidas com muita imaginação. De qualquer forma, não se constrói um romance histórico como esse sem o conhecimento minucioso das fontes, das personagens e da geografia do lugar. E neste aspecto Bruxel não desaponta!

A epopéia guarani é na verdade o panegírico de um homem. É uma visão jesuítica sobre os guarani e as reduções. Os guarani são personagens secundários na sua própria epopéia. No primeiro plano está Roque González, o herói em torno do qual se desenrola a ação. Em seguida os seus *abnegados* companheiros: Boroa, Castillo, Rodríguez, Romero, Lorenzana, e todos os outros. Por fim, os guarani, o povo a ser libertado.

Em 1999 Barbosa Lessa escreveu um livro para a Coleção Texto e Contexto do Rio Grande do Sul. A Coleção se propunha a “atender uma necessidade premente na bibliografia da área de Estudos Sociais do Ensino Fundamental” no Brasil. O objetivo da Coleção era “trazer à tona a história do Rio Grande do Sul sob a perspectiva de alguns personagens que tiveram importância fundamental” na “história gaúcha”, mas que nem sempre eram lembrados.<sup>1082</sup> Coube a Barbosa Lessa retirar Ñezú do esquecimento e trazê-lo à tona, ou seja, à lembrança. Barbosa Lessa, a exemplo de Bruxel, inseriu algumas personagens fictícias na narrativa para poder se movimentar com maior desenvoltura pelos diferentes cenários que a narrativa percorre. Com o mesmo propósito, personagens históricos foram enriquecidos com informações também fictícias, como Potiravá, para

---

<sup>1081</sup> Idem. p. 283.

<sup>1082</sup> LESSA, Barbosa. **Nheçu, no Corredor Central**. São Paulo: Editora do Brasil, 1999.

quem Lessa inventou um passado. Uma das personagens criadas por Lessa foi Angatu, um menino que vivia na “colina de Maçambará” no “xucro país do Tape”. O ano é 1620. Nem os espanhóis nem os missionários haviam alcançado ainda aquelas terras. Angatu é o ângulo pelo qual Lessa observa e descreve a vida, as crenças, os costumes e a visão dos índios em relação aos “brancos”, que não conheciam, mas que já ouviam falar.

Um dia o povo de Maçambará recebeu uma notícia que pôs “todo mundo em regozijo.” O afamado Nheçu, vindo pelos caminhos do Tape, estava para chegar. Nheçu era o maior dos “curadores-rezadores” de ambas as margens do rio. Vinha lá das “bandas do rio Ijuí, em Pirapó”. Recebia dos seus pares o título de “caraí, o profeta”, o mais alto grau de distinção e reconhecimento de um “mago”.<sup>1083</sup> Nheçu, como um profeta itinerante, predicou sobre a criação do mundo, entoou cânticos sagrados e presidiu o ritual de perfuração do lábio inferior para colocar o “tembetá” dos jovens da “tribo”. Angatu recebeu o “tembetá”, “lasca de fibra pindó”, do poderoso Nheçu, recordação que guardaria pelo resto da vida.<sup>1084</sup>

Tempos depois chegou a Maçambará a notícia de que os “roupas-pretas” – homens brancos, “devotados a causa do bem” - andavam pelas aldeias, como os curadores-rezadores, atraindo os índios para irem para as suas aldeias, chamadas reduções. Nestas tais reduções não era permitida a entrada de outros homens brancos, a não serem os roupas-pretas. Cabia aos de Maçambará levar a notícia às outras aldeias do Tape. O escolhido para a missão deveria ser jovem para encarar as dificuldades da jornada e ter a necessária eloqüência para dizer a coisa certa, sem causar pânico. O escolhido por unanimidade foi “Potivara”. O jovem eloqüente desempenhou a missão com destreza surpreendente, conquistando a admiração de todos.<sup>1085</sup> É assim que Lessa apresenta as personagens decisivas do lado indígena.

Como já era esperada, um dia a cruz chega a Maçambará. “Esse é nosso pai”, anunciam dois meninos guarani que acompanham o roupa-preta, “Padre Roque González de Santa Cruz. Podem chamar Padre Roque.” Depois de explicar as razões de sua vinda, que se resumem a salvá-los da ganância do “homem branco” e das maldades do demônio, Roque distribui presentes entre os índios. A chegada do padre despertou para uma certeza: o “homem branco” estava chegando cada vez mais perto. O grupo procurou então um lugar

---

<sup>1083</sup> Idem. p. 28.

<sup>1084</sup> Idem. pp. 28-32.

<sup>1085</sup> Idem. pp. 38-44.

mais seguro para viver, e rumaram para o norte, às margens do Piratini. Lá, por conveniência, dividiram a “taba” em duas.<sup>1086</sup>

Por essa época, chegou ao Pirapó um índio fugitivo da outra margem do rio. Seu nome era Carupé, e vinha fugindo dos “encomenderos”.<sup>1087</sup> Carupé contou em detalhes o que passou sob o regime de “encomienda” e pediu para ficar no Pirapó. Enquanto isso, Angatu, nas margens do Piratini, foi conhecer a novidade que se estabeleceu por lá: a redução de São Nicolau. Enquanto Angatu inicia sua conversão, Carupé vai assumindo um papel importante na resistência contra a entrada dos missionários no Pirapó. Na outra “taba” que se desmembrou da aldeia de Maçambará, organizou-se um movimento para resistir à evangelização. Por consenso, decidiram escolher um líder para orientar a “resistência”. O escolhido foi Nheçu. Potivara foi eleito para ir ao grande “carai” pedir que aceitasse a liderança.<sup>1088</sup> Relutante, Nheçu aceitou o “superior encargo”.

O encontro entre Roque e Nheçu, na visão de Lessa, foi cercado de cuidados e cordialidades. E isso causaria uma profunda impressão no líder guarani. Nheçu parecia estar pressionado a desempenhar o “superior encargo”, quando na verdade nutria grande simpatia pelo padre Roque e o que ele representava. O problema eram os índios contrários às reduções, como Carupé. Na trama criada por Barbosa Lessa, é justamente Carupé quem assume o protagonismo na luta contra os missionários. Numa entrevista com Roque González, Carupé foi rude e mandou Roque voltar pelo caminho que chegou. Roque percebeu que contra a teimosia de um “desertor convicto” a eloquência não obtém resultados. A “resistência”, que culminou na morte dos padres, na imaginação de Lessa, teve sua origem, em grande parte, no rancor de índios fugitivos da “encomienda”, e não numa revolta contra as reduções. A fúria de Carupé se sobrepõe às incertezas de Nheçu. A notícia da morte de Roque provocou reações opostas nos dois chefes. Carupé dava gritos e festejava com pulos de alegria. Exatamente como Ñezú reagiu, segundo os relatos jesuíticos, quando soube da morte de Roque. O Nheçu de Lessa, por sua vez, recebeu a notícia com profundo pesar:

A partir desse ponto – compreendeu Nheçu – a tragédia não terá mais volta. Nada tem a dizer. Apenas permite que Carupé continue aos

---

<sup>1086</sup> Idem. p. 50-54.

<sup>1087</sup> Carupé, de acordo com os relatos jesuíticos, era um dos caciques subordinados a Ñezú. Foi ele quem deu a ordem a Marangoá matar padre Roque.

<sup>1088</sup> Idem. p. 68.



pulos, dando gritos de alegria. Nunca mais irá ver o doce rosto do toabajá Roque, de quem ele Nheçu se sente, só agora, um completo irmão (...). E duas lágrimas, sublimes de eloquência, assomam a seus olhos (...).<sup>1089</sup>

Depois da morte, a guerra. Os enforcamentos. Nheçu desapareceu na floresta, vagando “sem rumo”. Ao seu encontro foi Angatu, que nunca entendeu bem a vida numa redução. O diálogo entre os dois é revelador da derrota de Nheçu. “Mais do que derrotado pelas armas de fogo e os cavalos”, explica a Angatu, “eu o fui pela certeza de que, agora, nosso povo não terá mais salvação.” Quando Angatu pergunta para onde vai, Nheçu responde: “Para lugar nenhum”. Se Nheçu parte “sem rumo” para “lugar nenhum”, um “novo rumo” é anunciado para as reduções. Padre Cristovão de Mendoza chega trazendo uma boiada. Os tempos de fome nas recentes reduções da margem oriental do Uruguai ficaram para trás. Os tempos agora são de “fartura e paz”. E o livro se encerra com as seguintes palavras:

Com louvores e reconhecimento à memória de Roque González, Juan del Castillo e Afonso Rodríguez – bem aventurados mártires do Rio Grande do Sul.<sup>1090</sup>

Lessa desfigura o “diabólico Ñezú” e o transforma num bondoso “caraí” que foi envolvido numa trama, urdida por “desertores” que nunca entenderam bem a mensagem dos jesuítas. Nheçu a entendeu, mas já era tarde. O arrependimento de Ñezú é a vitória de Roque. Qual é então o papel do chefe guarani na visão de Lessa, numa obra destinada a apresentar ao “Ensino Fundamental” “personagens que tiveram importância fundamental na construção da história gaúcha”?

Com a ênfase colocada em Carupé, e a fabricação de um passado ligado ao sofrimento e aos infortúnios da “encomienda”, Lessa deslocou o conflito dos caciques e pajés com os padres para um conflito entre os índios e o sistema colonial. As lágrimas de Ñezú são o amargo reconhecimento de que a alternativa ao jugo do “homem branco” acabara de ser destruída. Seria esse o papel de Ñezú?

Nos últimos anos, na esteira de uma tendência de revisão crítica da história que surgiu nas décadas de 1970 e 1980, tem fermentado uma literatura menos conhecida e menos valorizada empenhada em realizar uma “revisão da história”. Essa literatura de

---

<sup>1089</sup> Idem. p. 85.

<sup>1090</sup> Idem. p. 94.

menor envergadura e marginal aos centros reconhecidos de produção do conhecimento é produzida por escritores, jornalistas e historiadores informais que, empenhados nesta tarefa, procuram “resgatar” personagens menos conhecidos ou “injustiçados” para um acerto de contas com a “história oficial”. Ñezú é uma dessas personagens. O chefe guarani é retirado do esquecimento e celebrado como um legítimo defensor da cultura guarani. Em alguns casos, ele é relembrado, mas não como herói.

Na região das missões foram escritos dois livros, um em 2001 e outro em 2006, que ressaltam o papel de Ñezú.

Sérgio Venturini, professor, pesquisador e presidente do Instituto Histórico e Geográfico de São Luiz Gonzaga, publicou pela série “Reescrevendo a História” o livro “Inhacurutum e as Missões Jesuíticas”. O Cerro do Inhacurutum, hoje explorado pelo ecoturismo da região, é apresentado como o “habitat” do “terrível cacique e pajé Nheçu”:

Na borda do Inhacurutum, cerro mais alto da região das futuras Missões Orientais, a vida se agitava. Os índios, liderados por Nheçu, pressentiam que se aproximava um período de intranqüilidade e de lutas. Estavam certos em seus receios. No alto do Inhacurutum, em sua face sul, vertia água cristalina de uma fonte perene, água que saciava a sede dos espias do cacique Nheçu.<sup>1091</sup>

O livro nos é apresentado como um livro de história, não como uma história romanceada, como a de Arnaldo Bruzel. Mas a fórmula empregada por Venturini combina informações históricas com imaginação literária. Não se escreve história sem imaginação, isto é, sem a capacidade de estabelecer relações entre as informações para além do que as fontes dizem. Tem que se ter imaginação para preencher as lacunas dos documentos. A imaginação do historiador, no entanto, é controlada e condicionada pelos dados empíricos. Não é o caso de Venturini. Não existe base empírica para dizer que os índios do Pirapó “pressentiam” o que estava por vir, nem que o Cerro do Inhacurutum funcionava como base de operações para os “espias” de Nheçu. Mas vamos em frente.

Venturini traçou um panorama do Pirapó antes da chegada dos jesuítas, como se tudo convergisse para esse acontecimento, com destaque para o “terrível Nheçu”. “No início do século 17”, diz Venturini, “firmava-se a liderança do cacique e pajé Nheçu na região do Pirapó (...). A influência da tribo de Nheçu estendia-se até o Piratini e, na

---

<sup>1091</sup> VENTURINI, Sérgio. **Inhacurutum e as missões jesuíticas**. São Luiz Gonzaga: Editora Borck, 2001, p. 7.

margem direita, ao norte, seu domínio alcançava o rio Comandai”. Numa vasta região de “bosques” e “colinas”, com “vertentes perenes”, “rios povoados de peixes” e “matos de abundantes árvores frutíferas”, o cacique Nheçu vivia com seu “harém de belas e jovens mulheres, em número superior a duas dezenas”. “Tinha, principalmente, poder incontestável sobre o seu povo e as tribos de caciques vizinhos, porque era reconhecido unanimemente como o feiticeiro mais poderoso na margem oriental do Rio Uruguai.”<sup>1092</sup> As informações que as fontes nos oferecem sobre Ñezú são escassas, por isso a aproximação deve ser cautelosa. Transformá-lo no maior feiticeiro da margem oriental do Uruguai ou num monarca absolutista, fica por conta da imaginação de Venturini.

Mas um dia, notícias que vinham de longe, da outra margem do Uruguai, começaram a ameaçar o “poder absoluto de Nheçu”. Era a Companhia de Jesus que iniciava, “por volta de 1610 ou 1611”, a evangelização na “região missioneira”. Para a missão jesuítica ser bem sucedida”, continua Venturini, “era necessário catequizar o maior número possível de índios. Para tanto, era preciso derrubar mitos, lendas e credices que povoavam a imaginação dos nativos”.<sup>1093</sup>

Na imaginação do autor, Nheçu e os demais caciques “desconfiavam de que a presença dos jesuítas em seus territórios lhes tiraria o prazer de viver junto às águas claras e limpas” dos afluentes do Uruguai, onde as “índias douravam seus corpos acentuando a escultural beleza morena.”

A chegada dos missionários quebrou a “rotina de crenças e mistérios” dos índios, e embora os padres oferecessem atitudes de amizade e paz, as “intrigas e as maledicências entre Nheçu e os missionários não tardaram”. A condenação de costumes como a poligamia, que Venturini chama de “harém”, o batismo das crianças e a perda do poder econômico e político dos caciques estremeceram as relações com os missionários. “O ódio de Nheçu aos missionários foi aumentando”. Ele perdia “a liderança religiosa que exercia baseando-se em superstições e no falso poder com o qual comandava o seu povo.”<sup>1094</sup> “Com a intenção de terminar com a influências dos jesuítas junto à sua gente, Nheçu convocou uma assembléia com o seu povo e os caciques da redondeza”:

---

<sup>1092</sup> Idem. pp. 12-13.

<sup>1093</sup> Idem. p. 13.

<sup>1094</sup> Idem. pp. 150-16.

**Afirmou** que para acabar com a influência da religião que vinha de longe, era preciso matar a todos os padres, queimar suas igrejas e destruir as cruzes que tinham levantado, bem como as imagens que haviam trazido.<sup>1095</sup>

O próprio Nheçu, segundo Venturini, comandou a morte de Roque. “Nheçu continha peçonha de víbora exasperada, aguardava o momento oportuno para ferir a vítima”. “Fingindo piedade e admiração”, fez um aceno com os olhos e autorizou Marangôa a desferir os golpes.<sup>1096</sup> Na visão do autor o “terrível” chefe guarani foi um “algoz” peçonhento e dissimulado. Venturini foi mais longe na condenação de Ñezú que muitos jesuítas historiadores.

Ao final da leitura, ficamos sem saber a razão do destaque dado ao cerro do Inhacurutum. Seria ele um testemunho silencioso daqueles tempos? Ou seria uma maneira de observar as missões a partir da ótica local, de onde os “espias de Nheçu” vigiavam a região? Ficamos sem saber. O que fica absolutamente claro é a visão jesuítica que o autor assume.

Sérgio Venturini ergueu um altar a Roque González, ao pé do Inhacurutum. À Ñezú, o covil das víboras exasperadas.<sup>1097</sup>

Em 2006, em Santo Ângelo, o jornalista Nelson Hoffmann lançou “Terra de Nheçu”. O livro é uma coletânea de textos publicados em diversos “órgãos de imprensa”. Na apresentação, o autor declara:

Na história das Missões, apenas um único indígena levantou sua voz, uniu seu povo e enfrentou o branco invasor. Não fez conluio com qualquer homem branco, não defendeu idéias que não fossem as da sua gente e só quis guardar o sagrado direito de permanecer na terra que sempre foi sua (...). Os Três Mártires das Missões foram suas vítimas mais notórias. A época triturou-o como um feiticeiro boçal e demoníaco e assim foi guardado. Hoje, aos poucos, vislumbra-se que Nheçu foi o único e verdadeiro “Palanque da Resistência Indígena”. **Este livro é um alerta de começo de revisão da História Missioneira**.<sup>1098</sup>

---

<sup>1095</sup> Idem. p. 17. Grifo meu.

<sup>1096</sup> Nenhuma fonte da época permite dizer isso. Todas são unânimes em afirmar que Ñezú retirou-se para o monte para aguardar as notícias.

<sup>1097</sup> Venturini chega a dizer que Ñezú vivia numa “toca”. Idem. p. 16.

<sup>1098</sup> HOFFMANN, Nelson. **Terra de Nheçu**. Santo Ângelo: EDIURI, 2006. Grifo meu. A expressão “Terra de Nheçu” Hoffmann retirou da carta de Ferrufino ao rei de Espanha.

Quando começamos a ler o livro, descobrimos que Hoffmann é um admirador incondicional do padre Roque. Mais do que isso, é devoto do santo. Apesar do título, o livro é sobre Roque González. Nheçu, ou melhor, a “Terra de Nheçu”, é apenas uma vaga denominação do lugar onde o mártir derramou seu sangue.

Os textos reunidos no livro são de uma, duas ou três páginas, no máximo. São comentários livres, mas com base histórica, sobre diversos episódios da vida do padre Roque, misturados às experiências do autor. Dos dezoito capítulos, apenas um, intitulado “Enfim, Uma Voz...”, é dedicado à figura do chefe guarani. “Eu moro na ‘Terra que foi de Nheçu’”, anuncia Hoffmann. “Eu nasci aqui. Desde pequeno foi me contada essa história. Do outro lado. Do lado do Pe. Roque González (...)”.<sup>1099</sup> Os escritos, protesta o autor, sempre narram os feitos nobres daqueles que trouxeram a civilização. Nheçu sempre foi visto como a “boçalidade feita gente”. “Eu vivo aqui. Definitivamente arranchado, eu cuido de livros e netos. De tanta leitura, o detalhe escancarou. Veio a reflexão, a meditação. A curiosidade.” Das conversas com Sérgio Venturini e Enéas Athanázio, escritor catarinense que andava por aquelas “bandas” em “peregrinação”, a mesma constatação: “Nheçu era estúpido, invejoso, polígamo, considerava-se despojado de seus poderes e reagira por insuflação demoníaca (...). Foi perseguido, caçado, merecia castigo. Sumiu. Junto com seu povo.”<sup>1100</sup>

Hoffmann e seus colegas encontraram uma única exceção na bibliografia, o livro História do Rio Grande do Sul, de Antonio Augusto Fagundes. De acordo com Fagundes, os três jesuítas morreram “graças a um movimento de resistência à presença do homem cristão e catequista no Tape, movimento chefiado pelo cacique e pajé Nheçu, ou Nheçum.” Para muitos, continua Fagundes, o chefe da resistência é um “autêntico herói indígena em luta contra o branco que queria destruir seus padrões culturais.” Por fim, um questionamento que marcaria Hoffmann: “Quais foram os maiores heróis indígenas? Os que se submeteram aos padres, copiando-os...? Os que recusaram os padrões cristãos, que se mantinham fiéis aos seus deuses e defendiam o próprio chão contra todos os brancos, inclusive contra os padres?”<sup>1101</sup>

---

<sup>1099</sup> Idem. pp. 83-84.

<sup>1100</sup> Idem. pp. 84-85.

<sup>1101</sup> Idem. p. 85.

O texto termina com uma menção ao livro de Enéas Athanázio, que traz um capítulo intitulado “Em defesa de Nheçu”. Hoffmann expõe os argumentos de Athanázio, como fez com Antonio Augusto Fagundes, mas não se posiciona. Conclui da seguinte forma: “Logo eu, que sou devoto de São Roque González. E tenho admiração por Nheçu – Nheçu e Roque, os dois estiveram aqui, onde eu estou. Hoje.”<sup>1102</sup>

É perceptível a dificuldade com que Hoffmann enfrenta o tema. Devoto sincero de Roque, quer fazer justiça a Nheçu, reconhecer sua importância na luta do “seu povo” contra o “invasor” “branco”!

“Terra de Nheçu” termina com três preces/poemas, escritos por Hoffmann, em homenagem a Roque.

“Mundo Índio”, do escritor e advogado Enéas Athanázio, foi publicado em 2003. O livro é uma espécie de “Tribunal da História”. Nesse “Tribunal”, Athanázio é acusador, defensor e juiz do passado e das personagens submetidos ao seu julgamento. Um dos capítulos intitula-se, sintomaticamente, “Em defesa de Nheçu”. Começa assim:

O cacique e pajé Nheçu, líder incontestado dos índios guaranis e outras tribos da margem oriental do rio Uruguai (...), vem merecendo, ao longo dos séculos, as mais severas acusações. Chamam-no de hipócrita, traidor, víbora, violento, traiçoeiro, vingativo, lascivo, bruxo, além de mandante de homicídios e tentativas. Seriam justas essas acusações? Só uma incursão no passado histórico e no mundo jurídico poderá responder com precisão. Vamos a ela!<sup>1103</sup>

A incursão no passado histórico começa pelas obras de Sérgio Venturini e Nelson Hoffmann. Com base nesses autores, Athanázio vai sustentar que Nheçu exercia um poder político incontestável sobre os caciques vizinhos. Além disso, “vivia feliz” ali, “sem maiores inquietações”, um “povo livre, em perfeita integração com o meio físico e sua cultura.” Os mapas antigos assinalavam aquela terra, segundo Hoffmann, como “Ñezu Reta”, que quer dizer “Terra de Nheçu”.<sup>1104</sup> “Desde o início do século XVII, no entanto, notícias assombravam as suas noites. Elas diziam respeito à ação dos padres da Companhia de Jesus, que fundava missões na outra margem do Uruguai, impondo crenças estranhas aos silvícolas e alterações drásticas no seu ‘modus vivendi’”. Não tardou muito e os padres cruzaram o rio “invadindo os territórios guaranis, sem licença ou autorização”. Chegaram

---

<sup>1102</sup> Idem. p. 87.

<sup>1103</sup> ATHANÁZIO, Enéas. **Mundo Índio**. Balneário Camboriú: Editora Minarete, 2003, p. 81.

<sup>1104</sup> Idem. p. 81.

catequizando, plantando cruzeiros, batizando, erguendo igrejas e sedentarizando os índios que até então eram “nômades”. Apesar da reação de Nheçu e sua gente, os padres se impuseram com “uma violência física e psicológica sem precedentes.” “Nheçu contemporizou (...), simulando sua própria conversão.”

Os aldeamentos crescem e os “orgulhosos guerreiros de ontem se tornam agricultores, mourejando no cabo da enxada, em benefício de um senhor desconhecido”. “Tomado pelo desespero, Nheçu não vislumbra outro caminho e se decide pela reação virulenta”.<sup>1105</sup> A decisão de matar os padres foi tomada numa “assembléia”, com o “parecer dos sábios da tribo”. Não se sabe de onde foram retiradas estas informações, mas vamos em frente. Como que para justificar a violência das mortes, Athanázio diz que “tomados pelo ódio contra os invasores, é natural que os indígenas tenham praticado alguns excessos, como em todas as guerras.” Mas a reação dos jesuítas foi “desproporcional ao ataque sofrido, uma verdadeira guerra declarada contra os silvícolas”. Os padres jogaram índios contra índios e usaram uma tecnologia contra a qual os índios não tinham como competir. “A reação dos padres assumiu o caráter de uma vingança explícita, perpetuada sem reservas, revelando incompreensão e autoritarismo inacreditáveis em homens dedicados a fé.”<sup>1106</sup>

Depois de expostos os “fatos”, o autor anuncia a sentença. Numa primeira aproximação, sob qualquer ângulo de observação, a conclusão é de que Nheçu “agiu de forma legítima, jurídica e ética, não sendo exigível conduta diferente nas circunstâncias”. Na condição de chefe, comportou-se de maneira correta na defesa do povo e da cultura que lhe cabia preservar. Caso contrário, seriam a omissão e a covardia.”<sup>1107</sup> Em seguida, Athanázio recorre aos argumentos do Direito Internacional, do Direito Penal, do Direito Civil e da Filosofia para concluir que:

Nheçu e seus comandados foram vítimas da violência e da brutalidade de homens engajados na ‘globalização’ imposta pela cobiça ilimitada de potências imperialistas que nada e a ninguém respeitavam nas suas arremetidas em terras do Novo Mundo. Praticavam toda sorte de atrocidades, em geral desnecessárias, ignorando as possibilidades de uma ‘colonização sustentável’. Como chefe e líder de uma nação invadida, Nheçu agiu no cumprimento do dever, ao abrigo do direito, da lei e da moral. Não merece as acusações que lhe são feitas. **Diante**

---

<sup>1105</sup> Idem. pp. 82-83.

<sup>1106</sup> Idem. pp. 84-85.

<sup>1107</sup> Idem. p. 86.

**dos fatos, agiu como autêntico herói e mereceria ser cultuado como tal, e nunca denegrido, enquanto seus algozes vem sendo homenageados de todas as formas e até santificados nos altares. São injustiças que o Tribunal da História deve e precisa corrigir.**<sup>1108</sup>

Submetido o passado a um julgamento implacável e arbitrário, Ñezú ressurge na obra de Atanásio como um herói esquecido e injustiçado. No afã de revirar a história para fazer justiça a um autêntico herói, Athanázio inverte a perspectiva, absolve Nheçu e condena Roque González. Neste “Tribunal”, Nheçu é o mártir.

Roque González e Ñezú são personagens marcantes, emblemáticos, que viveram uma das mais dramáticas e polêmicas experiências do colonialismo na América do Sul. Como as reduções do Paraguai, ora louvadas como um espaço de liberdade no mundo colonial ora acusadas de abrigar uma escravidão disfarçada, Roque e Ñezú inspiram visões polarizadas. Seus nomes, suas vidas e seus atos se prestam a todo tipo de idealizações e julgamentos. Fugir a estas polarizações foi uma das ambições deste trabalho.

Roque teve uma legião de admiradores e devotos, como Bruxel, Lessa, Venturini e Hoffmann, jesuítas e não jesuítas, que se encarregaram de preservar sua memória. Ñezú não deixou admiradores. Seu legado foi outro. Seu ato radical abriu para Roque as portas da santificação.

---

<sup>1108</sup> Idem. p. 91. Grifo meu.



## REFERÊNCIAS

ALTANER, Berthold, STUIBER, Alfred. **Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja**. São Paulo: Edições Paulina, 1972.

ALVAR, Manuel. **Gonzalo de Berceo como hagiógrafo**. Biblioteca Gonzalo de Berceo”, disponível em [www.vallenajerilla.com/berceointernet/](http://www.vallenajerilla.com/berceointernet/).

ALVES, Carlos Augusto Silveira. **O Caminho das Missões e seus Peregrinos: nova modalidade de produto turístico na região das Missões**. PUC/RS: Dissertação de Mestrado. 2007.

ARDANAZ, Dayse Ripodas. **Pervivencia de hechiceros en las misiones guaranies**. Folia Histórica del Nordeste. Resistencia, n. 6, 1984.

\_\_\_\_\_. **Movimientos Shamanicos de Liberación entre los Guaraníes (1545-1660)**. Teología, Buenos Aires, tomo XXIV, n. 50, 1987.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pelo sul do Brasil no ano de 1858**. Rio de Janeiro: PUCRJ, 1953.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1999.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. **Lo sobrenatural en la vida de Santo Domingo**. Biblioteca Gonzalo de Berceo”, disponível em [www.vallenajerilla.com/berceointernet/](http://www.vallenajerilla.com/berceointernet/).

BAPTISTA, Jean Tiago. **Pestes e guerras- dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise**. Porto Alegre: 2007. Tese de Doutorado. 2007.

BARCELOS, Artur H.B. **Os jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII**. Revista Complutense de História de América. Madri: 2000. Disponível em [revistas.ucm.es/ghi/11328312/articulos/RCHA0000110093A.PDF](http://revistas.ucm.es/ghi/11328312/articulos/RCHA0000110093A.PDF). p. 13. Acessado em 12 de fevereiro de 2009.

BARRAL, Ángel. **Rebeliones indígenas en la América española**. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

BATISTA, Ronaldo de Oliveira. **Línguas indígenas em gramáticas missionárias no Brasil Colonial**. DELTA (online). vol.21, n.1, 2005.

BERNARD, Vincent. **1492: descoberta ou invasão ?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edito, 1992.

BERTO, Carla. **Milagres constantes e inconstantes: variações no discurso jesuítico (1610-1640)**. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado. 2006.

BHABHA, Homi K. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

\_\_\_\_\_. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais mediante a versão dos monges de Maredsous pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Aditora Ave Maria, 1977.

BOJORGE, Dante A. Alcântara. **Las disposiciones historiográficas de Claudio Aquaviva. Características e influencia en las crônicas novohispanicas de pricipios del siglo XVII**. In: XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas: Interacciones y Sentidos de la Conversión. Buenos Aires: 23 al 26 de septiembre de 2008.

BOHN, Maria Cristina. **Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai ( séculos XVII e XVIII )**. Passo Fundo: UPF Editora, 2006.

BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSSY, John. **A Cristandade no Ocidente**. Lisboa: Edições 70, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: EDUSP, 1998.

BRAVO, Guillermo. **Entre la paz y la guerra: estrategias misioneras jesuíticas en el reino de Chile (1593-1767)**. Avances de investigación. N°6. Santiago. N° inscripción 142.432.

BRUIT, Héctor. O visível e o invisível na conquista hispânica da América. In VAINFAS, Ronaldo (org) **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

\_\_\_\_\_. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: história e imagens**. Bauru, SP, EDUSC, 2004.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. XVI. Fundación “León Cadogan”. 1992.

CANCLINI, Néstor Gacía. De que lado estás ? Metáforas de la frontera de México-Estados Unidos. In: GRIMSON, Alejandro (compilador). **Fronteras, naciones y identidades: la periferia como centro**. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2000.

CARBONELL, Rafael. **Estratégias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)**. Barcelona: Antonio Bosch Editor, 1992.

CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e “melting pot” cultural. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CASTELNAU - L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índio no Brasil – 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CASTILLO, José M. **Cómo se hace un santo**. In: Redes Cristianas, 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. **Comentário ao artigo de Francisco Noelli**. In: Revista de Antropologia. São Paulo: Vol. 39, n 2, 1996.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica y el problema de la “invención del otro”. In LANDER, Edgardo ( org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Colección Sur, 2005.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano. 1. Artes de Fazer**. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **El lugar del outro: historia religiosa y mística**. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

CERVANTES, Fernando. **El Diablo en el Nuevo Mundo**. Barcelona: Herder, 1996.

CHAMORRO, Graciela. Sentidos da conversão indígena nas terras baixas sul-americanas. Uma aproximação linguística. In: SUES, Paulo (org.) **Conversão dos cativos: povos indígenas e missões jesuíticas**. São Bernardo do Campo: Nhaduti Editora, 2009.

CHANNU, Pierre. **O tempo das reformas. 1250-1550. I. A crise da cristandade**. Lisboa: Edições 70, 2002.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2006.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

\_\_\_\_\_. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papirus, 1990.

COLL, Josefina Oliva de. **A resistência indígena: do México à Patagônia, a história da luta dos índios contra os conquistadores**. São Paulo: LPM, 1986.

COSTIGAN, Lúcia Helena. **Diálogos da conversão**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. Xamanismo e tradução. In: NOVAES, Adauto. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CYMBALISTA, Renato. CYMBALISTA, Rogério. **Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Média**. São Paulo: Anais do Museu Paulista: História e cultura material. Vol. 4, No 2, jul/dez. 2006.

DARBO-PESCHANSKI, Catherine. Os tempos da história. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DARTON, Robert. **Os dentes falsos de George Washington**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DEHER, Andréa. **E agora, os Tupinamboultx**. Revista de historia da Biblioteca Nacional. 2007.

\_\_\_\_\_. **A conversão dos tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII**. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, ano 10, n 22, jul/dez. 2004.

DELEHAYE, Hippolyte S.J. **The legends of the saints**. New York: Fordham University Press, 1962.

DELEUZE, Gilles. Um retrato de Foucault. Entrevista a Claire Parnet, 1986. In: **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELOOZ, Pierre. **La canonización de los santos y su significación social.** Concilium 149, 1979.

DEL PRIORE, Mary. **Esquecidos por Deus. Monstros no mundo europeu e ibero-americano(séculos XVI-XVIII).** São Paulo: Companhia das Letras, 2000

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma.** São Paulo: Pioneira, 1989.

\_\_\_\_\_. **Le Catholicisme entre Luther et Voltaire.** Paris: PUF, 1994.

\_\_\_\_\_. **História do medo no ocidente. 1300-1800.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DENIS, Ferdinand. **Festa brasileira celebrada em Rouen em 1550.** Usina de Idéias.

DORADO, Antonio González. **De María conquistadora a María libertadora. Mariologia popular latinoamericana.** Disponívem em [www.mariologia.org/reflexionesmarianas1479.htm](http://www.mariologia.org/reflexionesmarianas1479.htm).

EDELWEISS, Frederico G. **Estudos Tupis e Tupi-Guaranis.** Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editôra, 1969.

EGIDO, Teófanos. **Hagiografia y estereótipos de santidad contrarreformista (la mainipulación de san Juan de la Cruz).** Cuadernos de Historia Moderna. N. 25. Madrid: Universidad Complutense, 2000.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

ESPINOSA, Maria Del Carmen. **La palabra conquistadora. Las crônicas jesuíticas sobre el noroeste novohispano.** México: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Anales de Literatura Española, n 13, 1999.

ESTENSSORO, Juan Carlos. O símio de deus. In. NOVAES, Adauto. (org.) **A outra margem do ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Os índios antes do Brasil.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005 (a).

\_\_\_\_\_. **Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX).** Rio de Janeiro: Mana, Vol. 11, Oct, 2005 (b).

\_\_\_\_\_. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Da valorização estratégica da metáfora em Nietzsche. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo ( orgs ). **A fidelidade à terra: arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico ( século XVII )**. Revista Brasileira de História. São Paulo, ANPUH, vol. 24, n° 48, Jul-dez, 2004.

\_\_\_\_\_. **Sentir, adoecer e morrer: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII**. PortoAlegre: Tese de Doutorado. 1999.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos. Vol. II**.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. In **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GADELHA, Regina A. F. (Ed.) **Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: EDUC-FAPESP, 1999.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GÁLVEZ, Lucía. **Guaraníes y jesuítas: de la Tierra sin Mal al Paraíso**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995.

GANSON, Barbara. **The Guaraní under spanish rule**. California: Stanford University Press, 2003.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, indígenas e a mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In: **A micro história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989.

\_\_\_\_\_. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, Plínio Freire. **Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela inquisição ( 1680-1744)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GRIMSON, Alejandro (org.) **Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro**. Buenos Aires: Ediciones Ciccus – La Crujia, 2000.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, Século XVI-XVIII**. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a *Blade Runner* (1492-2019)**. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. O renascimento ameríndio. In: NOVAES, Adauto. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. **História do Novo Mundo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

GUILLERMOU, Alain. **Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1973.

GUSTAVO, Lins Ribeiro. **Empresas transnacionais. Um grande projeto por dentro**. São Paulo: ANPOCS, 1991.

HANSEN, João Adolfo. **A escrita da conversão**. In: COSTIGAN, Lúcia Helena. **Diálogos da conversão**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.

GUTFREIND, Ieda. **Historiografia Rio-Grandense**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

HARTOG, François. **Tempo e Patrimônio**. *Varia hist.* vol.22 no.36 Belo Horizonte July/Dec. 2006.

\_\_\_\_\_. **O espelho de Heródoto: ensaios sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HAUBERT, Máxime. **Índios e Jesuítas no tempo das missões**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

HECKENBERGER, Michael; NEVES, Eduardo; PETERSEN, James. **De onde surgem os modelos: as origens e expansões Tupi na Amazônia Central.** Revista de Antropologia. vol.41, n.1, São Paulo, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

“**Ideología, colonialismo y día de la resistencia indígena.**” Disponível em [www.aporrea.org/actualidad/a10082.html](http://www.aporrea.org/actualidad/a10082.html).

IGLÉSIAS, Francisco. **Historiadores do Brasil.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Belo Horizonte: UFMG, IPEA, 2000.

JEDIN, Hubert. **Breve história de los Concílios.** Barcelona: Editorial Herder, 1960.  
\_\_\_\_\_. **Os concílios ecumênicos.** São Paulo: Editora Herder, 1961.

JEUDY, Henri-Pierre. **Preservar memória é uma aberração.** Entrevista à Zero Hora. N 15337 (18/08/2007), Segundo Caderno, Cultura.

JUNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. **História: a arte de inventar o passado.** Bauru: Edusc, 2007.

JÚNIOR, Hilário Franco. Apresentação da Legenda áurea. In: JACOPO DE VARAZZE. **Legenda áurea. Vidas de santos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KARNAL, Leandro. **Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI.** São Paulo: Hucitec, 1998.

KERN, Arno. **Missões: uma utopia política.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos.** Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

KRAMER, Loyd S. Literatura crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominici LaCapra. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas.** 1. Os conquistadores. Porto Alegre: LPM, 1994.

LAFAYE, J. **Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México.** México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

\_\_\_\_\_. **Los conquistadores.** México: Siglo XXI editores, S,A. 1970.



LE GOFF, Jacques. **Documento/monumento**. In: Enciclopédia Einaudi. Memoria-história. Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

\_\_\_\_\_. **O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1983.

LEENHERD, Jacques. Fronteiras, fronteiras culturais e globalização. In MARTINS, Maria Helena. **Fronteiras culturais**. Porto Alegre: Ateliê Editorial, 2002.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América latina vista pelos índios**. Petrópolis: Vozes, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

MACHADO, Alcântara. **Vida e morte do bandeirante**. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A. / INL, 1972.

MAEDER, Ernesto. Pasividad Guarani? Turbulencias y defecciones en las misiones jesuíticas del Paraguay. In: Congresso Internacinal de História. **La Compañia de Jesus en America: evangelización y justicia**. Siglos XVII y XVIII. Córdoba ( España), 1993.

MAFFESOLI, Michel. **A Conquista do Presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MAHN-LOT, Mariane. **Retrato histórico de Cristóvão Colombo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

MALDI, Denise. **De confederados à bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX**. Revista de antropologia, São Paulo, USP, 1997.

MALDONADO, Pedro Castillo. **De la crônica a la leyenda. El pasionario hispánico**. In: Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio: actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI (La Habana, 1 a 5 de diciembre de 1998) / coord. por María Consuelo Alvarez Morán, Rosa María Iglesias Montiel, 1999, ISBN 84-8371-120-6.

MARX, Karl. **O dezoito brumário de Louis Bonaparte**. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

MASSIMI, Marina. **Releituras da Indiferença: um estudo baseado em cartas jesuíticas do século XVI e XVII**. Paidéia, 2005, 15(31).

\_\_\_\_\_. **Um incendiado desejo das Índias...** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MELIÁ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel; ROBLES, Ricardo; MEURER, Eugenio; ALBÓ, Xavier; MELIÁ, Bartomeu. **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989.

MELIÁ, Bartomeu. **Missão por redução**. Estudos Lepoldenses. Vol. 25, n 110-111. Maio-Junho – 1989.

\_\_\_\_\_. **El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistória**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol. 5, 1988.

\_\_\_\_\_. **El Paraguay inventado**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1997.

MENÉNDEZ PELAEZ, Jesús. **La tradición mariológica en Berceo**. Actas de las III Jornadas de Estudos Berceanos. Instituto De Estudios Riojanos. Logroño, 1981.

MÉTRAUX, Alfred. **La civilisation matérielle des tribus Tupi-guarani**. Paris: Librairie Orientaliste, 1928.

\_\_\_\_\_. **A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Editora Nacional, Universidade de São Paulo. 1979

\_\_\_\_\_. **Religion y magia indígenas de America del Sur**. Madrid: Aguilar, 1973.

MONTEIRO, John. Os Guarani e a história do Brasil Meridional. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In:NOVAES, Adauto(organizador). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Lui's Donisete Benzi. **Índio do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2000.

MONTERO, Paula. **Deus na aldeia: missionários, indígenas e a mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

MORAES, Carlos Dantes de. **Figuras e ciclos da história Rio-Grandense**. Porto Alegre: Editora Globo, 1959.

NECKER, Louis. **Índios Guaranis y chamanes franciscanos: Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol. 7. 1990.

NEUMANN, Eduardo. **Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)**. (Tese de Doutorado) Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 2003.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapucúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec-EDUSP, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. **As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi**. In: Revista de Antropologia. São Paulo: Vol. 39, n 2, 1996.

NOVAES, Adauto (org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

O´GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. **O naturalista e os selvagens: a visão de Saint-Hilaire sobre os índios Guarani do Rio Grande do Sul**. Florianópolis: Dissertação de Mestrado. PPGH, CFH/UFSC. 1996.

O´MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: Editora da UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

ORTIZ, Fernando. **El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco**. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983: Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba.

PAOLI, Ruan Bautista Rivarola. **La economia colonial**. Asunción: Editora Litocolor, 1986.

PÉCORA, Alcir. Cartas à segunda escolástica. In NOVAES, Adauto (org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: EDUSC, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

RABAÇA, Carlos Alberto; BARBOSA Gustavo. **Dicionário de comunicação**. São Paulo: Ática, 1998.

RICUPERO, Rubens. **Os jesuítas no processo de globalização do mundo moderno**. Conferência Inaugural do Seminário Internacional A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia (FAJE) – Belo Horizonte, 25 de setembro de 2006

RODRIGUES, Ayrton. **Línguas brasileiras**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

ROMANO, Ruggiero. **Mecanismos da conquista colonial**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ROSSATO, Luciana. **A lupa e o diário: história natural, viagens científicas e relatos sobre a Capitania de Santa Catarina (1763-18220)**. Itajaí: Editora da UNIVALI, 2007.

ROULET, Florencia. **La resistência guarani del Paraguay a la dominación española. (1537-1556)**. Posadas: Editorial Universitaria, 1993.

RUFFINATTO, Aldo. **Hacia una teoria semiologica del relato hagiografico**. In: Biblioteca Gonzalo de Berceo. Disponível em [bibliotecagonzalodeberceo.blogspot.com/](http://bibliotecagonzalodeberceo.blogspot.com/).

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

SANTOS, Maria Cristina dos. **Aspectos de la Reistência Guarani: los Proyetos de Integración en el Virreinato del Rio de la Plata. (1768-1805)**. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Tese de Doutorado. 1993.

\_\_\_\_\_. Clastres e Susnik: uma tradução do “Guarani de papel”. In: GADELHA, Regina A. F. (Ed.) **Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: EDUC-FAPESP, 1999.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHADEN, Egon. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1989.

\_\_\_\_\_. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EDUSP, 1974.

SCHWARCZ, Lilia Motitz. **Ferozes e dignos, índios para francês ver.** O Estado de São Paulo, 03/02/2007.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (Org.). **Hagiografia e história: reflexões sobre a igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central.** Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008.

SILVA, Eduardo e REIS, João José. **Negociação e conflito: a resistência negra do Brasil escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SIMMEL, Georg. **A ponte e a porta.** Política e Trabalho – 12, set/1996 - PPGS UFPp. Tradução de Simone Maldonado.

SOUTHEY, Robert. **História do Brasil.** São Paulo: Editôra Obelisco, Terceiro Volume, 1944, p. 271).

SOUZA, Laura de Mello. **Inferno atlântico: demonologia e colonização. Século XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SOUZA, Néri de Almeida. **Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda aurea de Jacopo de Varazze.** São Paulo: Revista Brasileira de História. vol. 22. n. 43. 2002.

STEIL, Carlos Alberto. **Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa.** Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, ano 9, n. 20, 2003.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens.** São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 2005.

SUBIRATS, Eduardo. A lógica da colonização. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SUSNIK, Branislava. **El índio colonial del Paraguay - El Guarani colonial I.** Asunción: MEAB, 1965.

\_\_\_\_\_. **El Rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay.** Asunción: Insitutto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1982.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Jesuítas e inquisidores em Goa.** Lisboa: Roma Editora, 2004.

THURSTON, Herbert. **The First beatified Martyr of Spanish America: Blessed Roque Gonzalez.** (1576-1628), 1935, vol. XX, n. 4.

TODOROV, Tzevetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. **Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI**. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, ANPUH/Humaitá Publicações, vol.22, nº43, 2002.

WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009.

WHITE, Hayden. LACAPRA, Dominick. **History and Criticism**. Nova York: Ithaca, 1985.

WOODWARD, Kenneth. **Fábrica de Santos**. São Paulo: Editora Siciliano, 1990.

WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

WRIGHT, Robin. Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. In: LANGDON, E. Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

URRY, John. **O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas**. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1996.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

\_\_\_\_\_. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. Nossa Senhora, o fumo e a dança. In: NOVAES, Adauto. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VELÁZQUEZ, Rafael E. O Paraguai em que nasceu Roque González. In: DUARTE, A.N. Acha, STORNI, H., MELIÁ, B., e outros. **Padre Roque González: atualidade de um evangelizador**. São Paulo: Edições Loyola, 1978.

VINCENT, Bernard. **1492: descoberta ou invasão ?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

VITAR, Beatriz. **La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demônio**. Disponível em [www.educ.ar/educar/kbee:/educar/content/portal.../0612.pdf](http://www.educ.ar/educar/kbee:/educar/content/portal.../0612.pdf).

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

## FONTES IMPRESSAS, VIRTUAIS E HISTORIOGRAFIA JESUÍTICA

**A propósito das canonizações de João Paulo II.** Disponível em [www.capela.org.br/Crise/canoniza2.htm](http://www.capela.org.br/Crise/canoniza2.htm).

ACOSTA, José de. **De Procuranda indorum salute.** Madri: CSIC, 1984.

\_\_\_\_\_. **Predicación del Evangelio en las Índias:** estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

\_\_\_\_\_. **Historia natural y moral de las Indias: En que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gouierno y guerras de los Indios.** Barcelona: 1591. Disponível na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

**Actas Capitulares del Cabildo de Asunción del Paraguay. Siglo XVI.** Asunción: Cabildo, 2001. Versão digital disponível no site da Biblioteca Virtual del Paraguay.

ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. **De gestis Mendi de Saa.** (original acompanhado da tradução vernácula pelo Pe. Armando Cardoso S.J.) Reio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1958.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica VII.** São Paulo: Loyola, 2005.

ASTRAIN, P. Antonio. **Historia de la Compañia de Jesus em la Asistencia de Espana.** Madrid: Rivadeneira, 1902-09.

**Autobiografia de Inácio de Loyola.** São Paulo: Edições Loyola, 1978.

BARCO CENTENERA, Martín del. **La Argentina: poema histórico.** Ed. Facsímil. Academia Argentina de Letras. Alonso de Ercilla y la épica virreinal. Original: Lisboa, por Pedro Crasbeeck, 1602.

BLANCO, José Maria. **História documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de la**

**Compañia de Jesús Mártires del Caaró e Yjuhí.** Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929. .

BRUXEL, Arnaldo. **A nobreza dos caciques guaranis do primitivo Rio Grande do Sul.** Pesquisas. Porto Alegre: Instituto Anchietano de Pesquisas, N 2, 1958.

\_\_\_\_\_. **Padre Roque: a epopéia da libertação guarani.** São Paulo: Edições Loyola, 1977.

BULA CONVOCATORIA DEL SAGRADO, ECUMÉNICO Y GENERAL CONCILIO DE TRENTO, EN EL PONTIFICADO DE PAULO III. Disponível em [biblioteca.universia.net/html\\_bura/.../4330.html](http://biblioteca.universia.net/html_bura/.../4330.html).

CARDIEL, José. Carta y relación de las misiones de la Provincia del Paraguay. In: FURLONG, Guillermo. **José Cardiel, S.J. y su Carta-Relación (1747).** Buenos Aires: Librería del Plata.

CARDOSO, Armando S.J. (Org.) **Cartas de Santo Inácio de Loyola.** Volume 1, 2 e 3. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

CARDOSO, Armando S.J. **Cartas e escritos de São Francisco Xavier.** Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1996.

**Carta Apostólica Novo Millenio Ineunte do Sumo Pontíce João Paulo II ao Episcopado, ao Clero e aos fieis no termo do Grande Jubileu do ano 2000.** 6 de janeiro de 2001. Disponível em [www.vatican.va/.../hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte\\_po.html](http://www.vatican.va/.../hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_po.html).

**Carta de Luís Ramírez a su padre desde el Brasil (1528).** Edición, Introducción y notas de Juan Francisco Maura. Col. Textos de la revista Lemir. 2007, p. 45. Edición eletrônica: [HTTP://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf](http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf)>

**Cartas Jesuíticas 3.** Informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

CASTILLO, Bernal Diaz de. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.** México: Editora Pedro Robedo, 1939, Tomo I. Capitulo XCIV.

CASTRO, F.P., S.J. **Os Mártires Riograndenses.** São Paulo: Colégio São Luiz, 1935.

CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. **Historia del Paraguay.** Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1910.

**Código e Derecho Canônico.** Promulgado por la Autoridad de Juan Pablo II, Papa. Dado en Roma, el dia 25 de Enero de 1983.



COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

**Congregação para a Causa dos Santos completa 40 anos**. Disponível em [noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=273274](http://noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=273274)

**Constituição Apostólica *Divinos Perfectiones Magister* do Sumo Pontífice João Paulo II sobre a nova legislação relativas às causas dos santos**. Disponível em [www.veritatis.com.br/print/3134](http://www.veritatis.com.br/print/3134).

CORTEZ, Hernan. **A conquista do México**. Porto Alegre: L&PM, 1996.

**Conselho Pontifício para a pastoral de migrantes e itinerantes. O Santuário: Memória, Presença e Profecia do Deus vivo**. Disponível em: [www.campchabad.com/roman\\_curia/pontifical\\_councils/.../rc\\_pc\\_migrants\\_doc\\_19990525\\_shrine\\_po.html](http://www.campchabad.com/roman_curia/pontifical_councils/.../rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_po.html) - 88k

D'Evreux, Yves. **Viagem ao Norte do Brasil: feita nos anos de 1611 e 1614**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002

IGREJA CATOLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. **O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez** / dedica e consagra, aos... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycond. - Lisboa : na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. - 2 v, 16 cm <http://purl.pt/360>.

**Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

**Discurso de abertura do Consistório**, em preparação para o Grande Jubileu do Ano 2000, 13 de Junho de 1994. Disponível em [www.vatican.va/.../rc\\_con\\_csaints\\_doc\\_20030315\\_martins-saints\\_po.html](http://www.vatican.va/.../rc_con_csaints_doc_20030315_martins-saints_po.html) -. Acessado em 26 de setembro de 2009.

**DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA**. Tomo XIX. Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia dela Paraguay, Chile e Tucumán, de la Compañia de Jesus (1609-1614). Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927.

**DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA**. Tomo XX. Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañia de Jesús. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.

FURLONG, Guillermo. **Ladislau Orosz y su “Nicolás del Techo”**. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1966.

\_\_\_\_\_. **Misiones y sus pueblos de guaraníes**. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1962

GUEVARA, Padre. **Historia del Paraguay, Rio de Plata y Tucumán.** Disponível na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

GUZMÁN, Ruy Diaz de. **Anales del Descubrimiento, Población del Rio de la Plata.** Buenos Aires: Casavalle Editor, 1612. Libro I , p. 190. Versão digital, disponível na Biblioteca Virtual del Paraguay.

HERNÁNDEZ, Pablo. **Organización Social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús.** Barcelona: Gustavo Gili, Editor, Tomo II.

HOFFMANN, Nelson. **Terra de Nheçu.** Santo Ângelo: EDIURI, 2006.

JAEGER, Luiz Gonzaga. **O heróis do Caaró e Pirapó.** Porto Alegre: Livraria do Globo, 1940.

JULIÁN, Antonio. **Monarquía del Diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano.** Santafe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1994.

KREUTZ, Estanislau. **Santos mártires das missões.** Santo Ângelo: Gráfica e Editora Berthier, 2001.

\_\_\_\_\_. **Santuário de Caaró: guia prático.** Santo Ângelo: 2001.

LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil.** São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-1958.

LESSA, Barbosa. **Nheçu, no Corredor Central.** São Paulo: Editora do Brasil, 1999.

LOZANO, Pedro. **História de la Compañía de Jesus de la Provincia del Paraguay.** Madrid: 1754-55.

**La Pastoral del Turismo en la Misión Evangelizadora de la Iglesia.** Disponível em [damienhighschool.org/.../rc\\_pc\\_migrants\\_sectiontourists\\_\\_po.htm](http://damienhighschool.org/.../rc_pc_migrants_sectiontourists__po.htm).

McNASPY, C.J. **Conquistador sem espada: a vida de Roque González S.J.** São Paulo: Edições Loyola, 1988.

MAEDER, Ernesto. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1641-1643).** Resistência, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistoricas/ Conicet, 1996.

\_\_\_\_\_. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1637-1639).** Resistência, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistoricas/ Conicet, 1984.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS II. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim. (1596–1760).** Introdução, Notas e Glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. (MCA II).

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS III. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape. (1615-1641)**. Introdução e notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Campaña de Jesus en las Províncias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**. Rosário: Equipo Difusor de Historia Iberoamericana. Estúdio preliminar y notas Dr. Ernesto Maeder, 1989.

\_\_\_\_\_. **Tesoro de la lengua Guaraní**. Madri: Por Iuan Sanchez, 1609. p. 209. Disponível em [http://www.memoriachilena.cl/temas/documento\\_detalle.asp?id=MC0014762](http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0014762).

MURATÓRI, Ludovico Antonio. **O cristianismo feliz nas missões jesuíticas**. ( 1º edição. 1743 ) Tradução Pe. Faustino Chiamenti. Santa Rosa: Instituto Educacional Dom Bosco, 1993.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil**. Coimbra: 1955.

**O significado dos santos num mundo em mudança**. Disponível em [www.vatican.va/.../rc\\_con\\_csaints\\_doc\\_20030315\\_martins-saints\\_po.html](http://www.vatican.va/.../rc_con_csaints_doc_20030315_martins-saints_po.html).

PASTELS, Pablo. **Historia de la Compañia de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912. Tomo I.

RABUSKE, Arthur S.J. **Roque González de Santa Cruz, o missionário-mártir e a autenticidade da relíquia de seu coração**. Estudos Leopoldenses. Ano XIII, Vol. 14, N 47, 1978.

\_\_\_\_\_. A Carta-Magna das reduções do Paraguai. In: **Estudos Leopoldenses**. Ano XIII, Vol. 14, N 47, 1978.

\_\_\_\_\_. **Ano dos Mártires das Missões**. Porto Alegre: Livraria e Editora Padre Reus, 1978.

Roque González de Santa Cruz, S.J. a luz de documentación inédita. **Pesquisas**. História, nº 29, Ano 1994/1996. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.

SCHNEIDER, Roque S.J. **Roque González e companheiros**. Porto Alegre: Coleção Heróis da Fé, 1988.

SCHMIDL, Ulrico. **Derrotero y viaje al Rio de Plata y Paraguay**. Disponível na Biblioteca Virtual del Paraguay.

SEPP, Antonio. **Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1980.

\_\_\_\_\_. **Continuación de los Labores Apostólicos**. Buenos Aires: Editorial Universitária, 1974.

SITE **Rota Missões**. Disponível em [www.rotamissoes.com.br](http://www.rotamissoes.com.br).

TECHO, Nicolás Del. **Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús**. In: Biblioteca Virtual del Paraguay.

TEIXEIRA, Faustino. **Os 25 anos do pontificado de João Paulo II**. Disponível em [www.iserassessoria.org.br/novo/arqsupload/93.DOC](http://www.iserassessoria.org.br/novo/arqsupload/93.DOC)

TESCHAUER, Carlos. **Vida e obra do Padre Roque González de Santa Cruz S.J: primeiro apóstolo do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Topographia do Centro, 1928.

\_\_\_\_\_. **Os Veneráveis Martyres do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editores: Barcellos, Bertaso e Cia., 1925.

THEVET, André Fr. **Singularidades da França Antártica, a que os outros chamam de América**. São Paulo – Rio de Janeiro – Recife – Baía – Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1944.

VACA, Cabeza de. **Naufrágios e comentários**. São Paulo: L&PM, 1987.

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1977.

VENTURINI, Sérgio. **Inhacurutum e as missões jesuíticas**. São Luiz Gonzaga: Editora Borck, 2001