

ANÍBAL COSTA DE SOUSA

O ÍNDIO como IMAGEM

Representações do índio nas missões da Província jesuítica do Paraguai
(séculos XVII - XVIII)

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de História da Universidade
Federal do Paraná.

Curitiba

1996.

Advertência

Procurei respeitar, no texto que se segue, o máximo possível os nomes atribuídos pelos jesuítas às etnias indígenas, desse modo, afastei-me das classificações sugeridas pela moderna etnologia.

A Ronald Raminelli

Agradecimentos.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) por ter me concedido bolsa no período de 1993 e 1995, permitindo o desenvolvimento da presente pesquisa.

Da mesma feita, devo reconhecer a inestimável ajuda dos professores e colegas que me auxiliaram ao longo desses anos. Nelson Tomazzi e Antônio Cesar, entre outros, ajudaram a aprimorar o projeto inicial, mostrando-se sempre muito prestativos. Os doutores Igor Chmyz e Marcos Lana, do departamento de Antropologia, integraram minha banca de qualificação e fizeram uma série de críticas e sugestões valiosas. O doutor Chmyz também leu alguns capítulos da tese final, auxiliando na sua elaboração. Ronald Raminelli, meu orientador, mostrou-se sempre um crítico pertinaz e exigente (muitas vezes, intransigente), dono de um profissionalismo fora do comum. A ele - justiça seja feita - dedico a presente dissertação.

Devo fazer um agradecimento especial à Sra. Helena de Fellipo Soares, da biblioteca do Museu Paranaense, pois sua ajuda e experiência foram valiosas no que diz respeito ao levantamento e manipulação das fontes. Também devo mencionar o nome de Nelson Costa de Sousa, meu irmão, cujo auxílio na área de informática permitiu um trabalho mais rápido e eficiente. Do mesmo modo, agradeço a Marcelo Henrique Ávila, do Laboratório Central de Informática da UFPR, pois sua ajuda foi indispensável.

Por último, mencionarei os amigos e familiares pelo apoio afetivo demonstrado ao longo desses anos. Agradeço a Simone Landal (que apostou seriamente em mim), a Rodrigo André da Costa Graça, Ducastel Ferraz, Ainyde Telles da Costa, a

Angel Ticaçuça (China), ao filósofo Luís Fernando Lopes, a Ricardo André, a Isaac Reis, Rafael Rosa, Marcos Araújo e Cristiane Campos, entre outros. Do mesmo modo, agradeço a minha irmã Cláudia Costa de Sousa, e a minha mãe, Maria Emília Roque Costa.

SUMÁRIO

Introdução 1

Capítulo 1. Missionários e escravocratas. 17

1.1 Conflitos. 17

1.2 Projetos Coloniais 25

1.3 Projetos Coloniais e representações.32

Capítulo 2. Selvagens e Missionários.43

2.1 A noção de selvagem.43

2.2 Os missionários e o bom selvagem: sobre a oposição existente entre jesuítas e iluministas.51

2.3 Os perigos da noção de selvagem.57

2.4 O selvagem nômade.61

2.5 O habitat selvagem como refúgio monacal.68

2.6 O selvagem e a sociedade.74

2.7 Os índios entre a barbárie e a selvageria.79

Capítulo 3. Jesuítas e Bárbaros.85

3.1 A noção de barbárie.85

3.2 A razão e o bárbaro.95

3.3 O bárbaro inconstante e traidor.114

3.4 A língua e a guerra; a cidade e os bárbaros.119

3.5 O clima e o bárbaro.131

3.6.Cotejos atípicos nas representações do bárbaro.135

Capítulo 4. Feiticeiros e Canibais.141

4.1 As noções de bruxaria, magia e feitiçaria. Os poderes de Satã.141

4.2 Demonologia e América. A feitiçaria e o malefício entre os Guarani.147

4.3 A possessão e o pacto demoníaco.158

4.4 A idolatria.165

4.5 Satã expulso do Paraguai.171

4.6 A antropofagia: Canibalismo e Demonização.173

4.6.1 A antropofagia como prática de bárbaros.182

À guisa de conclusão - 192

Bibliografia - 195

1 - Introdução.

O tema das missões jesuíticas foi muito visitado pela historiografia, sobretudo no que se refere às questões políticas e econômicas. Sendo considerado um momento *sui-generis* da história colonial, o assunto promoveu análises bastante distintas, por vezes conflituosas.

Atraídos pelas características utópicas das reduções indígenas, historiadores de esquerda sustentaram a hipótese de que as missões haviam sido uma espécie de “socialismo-cristão”, construído mediante um projeto inaciano.¹ Formou-se uma polêmica e a contrapartida dos pesquisadores jesuítas não tardou: estes buscaram demonstrar o quão falsas eram tais suposições. Para os pesquisadores inacianos as reduções tinham muito de cristãs e pouco de socialistas.²

Se, por um lado, a preocupação com o econômico e o político predominou na historiografia, por outro lado, a questão do olhar dos jesuítas sobre os índios, o modo como aqueles percebiam estes, jamais recebeu as devidas atenções. De modo geral, os autores aceitaram as descrições dos índios feitas pelos jesuítas como se fossem um produto neutro de observadores atentos, como etnografia.³ Esta postura conduziu a lamentáveis equívocos. Para citar exemplos, começemos com a obra do cônego João Pedro Gay, datada de 1863. O sacerdote reproduziu as informações dos textos jesuíticos. Para ele os índios das reduções eram ‘meninos com barba’, crianças

¹A obra mais recente nessa tendência é a de Lugon: LUGON, Clóvis. A república comunista cristã dos jesuítas. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

²Veja-se o trabalho de Arnaldo Bruxel sobre a propriedade das missões onde o autor constata que a ausência de propriedade era um fenômeno cultural, ligado aos costumes indígenas, e não algo previsto num projeto jesuítico. BRUXEL. S.J. Arnaldo. O sistema de Propriedade das Reduções Guaraníticas. Pesquisas; instituto anchietano de pesquisas. Porto Alegre, nº 3, p.29-198

³No sentido mais amplo do termo, bem claro.

irracionais dependentes dos padres para tudo: “[...]como se cada um d’esses índios que elles graciosamente chamavam: meninos com barba, fossem seus próprios filhos ainda que privados do uso da razão. Se não fosse o medo do castigo não seriam capazes de plantar seu[...]alimento”.⁴ A historiografia mais recente demonstrou a impropriedade de tais classificações. O jesuíta Arnaldo Bruxel afirmou num artigo bastante conhecido sobre o tema da propriedade nas missões, que os índios eram “[...]ingênuos e pusilânimes, incapazes de se defenderem de qualquer exploração.”⁵ Essa assertiva pode não esclarecer muito sobre os preconceitos do autor, nem esse é o nosso propósito, mas é particularmente reveladora sobre sua metodologia. Trata-se, mais uma vez, de considerar as informações jesuíticas sobre os índios como um dado neutro, inquestionável.

Máxime Haubert foi o primeiro historiador a estabelecer os vínculos entre as representações dos jesuítas e a situação política das missões. O autor sublinhou no seu Índios e Jesuítas no tempo das Missões que os inacianos sempre descreveram os índios como nômades, renitentes à catequese, caracterizando-os com as piores cores:

[...]até meados do século XVIII, os relatos missionários só fazem invectivas a seu respeito, embora lhes reconheçam em geral a inteligência e o valor guerreiro. São “discípulos de Epicuro”, “vingativos”, “ladrões”, “idólatras de sua liberdade”, “traidores”, “parecidos com hordas de lobos furiosos e monstruosos”, “abjetos”, “tão desumanos que, quando não têm outro alimento, não desdenham comer lagartos e serpentes”; seu ofício, aliás, “é destruir o gênero humano”.⁶

⁴GAY, Cônego João Pedro. História da República Jesuítica do Paraguay; desde o descobrimento do rio da Prata até nossos dias, anno de 1861. IN: Revista trimensal do Inst. Hist. Geographico e ethnographico do Brazil. Tomo 26, Vol. 26-7, p.5-589. A referência está na página 372.

⁵BRUXEL, S.J. Arnaldo. op., cit., p.49

⁶HAUBERT, Maxime. Índios e jesuítas no tempo das Missões. São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p.183

Haubert dirigiu nossas atenções para a ocorrência de uma ruptura na imagens do índio concebidas pelos jesuítas a partir de 1670 - 1680. Vistos até então com indulgência pelos padres, os índios das reduções ganhariam, daí por diante, a pecha de infantis e incapazes: “O dogma é que os índios são incapazes de tudo.”⁷- acentuou o autor. A explicação encontrar-se-ia no fato dos padres apostólicos haverem cedido lugar para os administradores (menos preocupados em enaltecer os índios). Mas, apesar dessas pertinentes colocações, Haubert aceitou sem mais críticas a visão dos jesuítas sobre os índios, assumindo, no decorrer de sua obra, uma postura contraditória: por um lado, observou que a descrições dos índios variam de acordo com as circunstâncias políticas ou, então, de acordo com o temperamento dos padres; por outro lado, aceitou sem críticas essas mesmas descrições.⁸ Poderíamos nos questionar sobre a possibilidade do autor escrever, desprezando as informações jesuíticas sobre os índios, uma história do cotidiano, pois que todas essas mesmas informações passaram pelo crivo do olhar inaciano. Em outros termos: foram escritas por eles.

A historiografia considerou também as missões jesuíticas da antiga província do Paraguai como um momento especial na história da colonização da América. Na verdade, rigidamente enquadradas no sistema colonial, as missões jesuíticas tinham algumas características que as tornavam singulares frente a atuação

⁷id., ibid., p.198

⁸Para Haubert, antes da ação dos jesuítas os índios não eram sequer homens: “Pela ação dos jesuítas e com a graça de Deus, um grande número de selvagens foram transformados em homens e depois em cristãos.”p.130. O autor aceita como verdadeiras as duvidosas afirmações do padre Sepp, que vê o índio como guloso e infantil. Ver p.200-1. A antropofagia, que deveria ser caracterizada como um fato essencialmente ritual, lhe aparece como gula, ver p. 118. Nesse sentido, o autor reproduz sem críticas muitas informações duvidosas.

de outras ordens religiosas na América. Primeiramente, os jesuítas foram reconhecidos pela sua rígida disciplina interna donde o lema inaciano *perinde ac cadaver* não era mera figura decorativa: os padres conduziam as reduções com eficiência e, nos trabalhos de catequese, suportavam como ninguém as provações das selvas paraguaias.⁹ Outro elemento diferenciador da atuação inaciana foi uma oposição radical ao sistema de encomiendas: os jesuítas moveram, ao longo da história colonial, uma guerra a todo sistema de escravidão indígena. Os franciscanos, por outro lado, conviveram muito bem com esse sistema, pois cediam de bom grado os índios para o trabalho na *encomienda*.¹⁰

Ruggiero Romano considerou o papel da catequese como um importante mecanismo no processo da conquista colonial, funcionando enquanto uma forma complementar de agressão. Aos índios restava escolher entre a escravidão e a catequese, entre a espada e a cruz, mas esta última mostrava-se tão destrutiva quanto a primeira, pois “a própria obra da evangelização é negativa, pois é fonte de desintegração cultural e espiritual.”¹¹ Romano, contudo, não se debruçou suficientemente sobre as relações entre a economia mercantilista e a política indígena. Para o autor, a *encomienda* era simplesmente um componente feudal incorporado de maneira anacrônica pela América espanhola.¹² Que a *encomienda*, o *repartimiento* e outras formas de servidão indígena, possuíam origens na jurisdição feudal espanhola,

⁹Mörner atribui a riqueza jesuítica no Rio da Prata tão somente a eficaz administração dos recursos. ver: MÖRNER, Magnus. Actividades políticas y economicas de los jesuitas en el Rio de la Plata. Buenos Aires: Paidós, 1968. p.120

¹⁰MELIÀ, Bartolomeu. S.J. O guarani reduzido. IN: HOORNAERT, Eduardo (org.) Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais. IX SIMPÓSIO LATINO-AMERICANO DA CEHILA. Manaus: 29 de julho a 1 de agosto de 1981. São Paulo: Edições Paulinas, 1982. p.230

¹¹ROMANO, Ruggiero. Mecanismos da conquista colonial. São Paulo: Perspectiva, 1973. p.20

¹²op., cit., p.63 e segs.

não restam dúvidas. O que pede esclarecimentos é a articulação entre essas formas de trabalho compulsivo e o sistema colonial como um todo.

Mais esclarecedora nesse assunto é a brilhante tese de Fernando Novais, Brasil e Portugal na crise do antigo sistema colonial, permitindo observar a *encomienda* e as missões sob o prisma das relações mercantilistas entre as metrópoles e as colônias. A expansão europeia na América é tomada como um desdobramento do capitalismo comercial em que as colônias aparecem como pedra angular no sistema de acumulação de capitais. As colônias americanas eram organizadas nos moldes duma economia complementar ao mercado europeu, permitindo gerar o *bullion* na Europa. Para atender essas imposições mercantis, a colônia deveria estabelecer relações comerciais somente com a metrópole, fornecendo-lhe produtos primários reclamados pelo mercado europeu (geralmente especiarias: açúcar, tabaco, etc.; no caso da Espanha os metais amoeáveis foram o principal produto). O lucro metropolitano ampliava-se graças à exclusividade: vendia-se manufaturas a preços exorbitantes para as colônias e recebia-se, em troca desigual, preciosas mercadorias a preços irrisórios. Este rígido quadro econômico condicionava as relações de trabalho na América: a política do *bullion*, produzindo terrível escassez de moedas, impunha à economia colonial um comércio apoiado no escambo e, conseqüentemente, transformava-o num paraíso do trabalho forçado. Além disso, a importação de mão-de-obra africana era preferível ao aprisionamento indígena, pois os lucros do tráfico escravo indígena restringiam-se ao âmbito colonial, enquanto o tráfico negreiro mostrava-se como um poderoso mecanismo de transferência de capitais para a metrópole.¹³

¹³NOVAIS, Fernando A. Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808). 5ª ed. São Paulo: editora Hucitec, 1989. Sobre as formas de trabalho engendradas pelo sistema colonial, ver p.92 e segs.

Somente dentro desse quadro torna-se possível apreendermos a ação dos padres inacianos enquanto agentes coloniais. Devemos observar que a Companhia de Jesus representava, acima de tudo, a Coroa espanhola - é falsa a suposição de que os jesuítas bateram-se contra o Estado, pelo contrário; a vida colonial, esta sim, passava ao largo do Estado. O rei apoiava-se amplamente nas ordens religiosas enquanto instrumentos de intervenção.¹⁴ De modo geral, os jesuítas se indispunham com governadores e bispos quando estes empunhavam a bandeira reivindicatória da elite colonial, mas, nesses conflitos, os inacianos contaram sempre com o apoio irrestrito dos vice-reis e da Coroa.

Por outro lado, a política jesuítica de prestigiar a escravidão negra e impedir a todo custo a exploração indígena vincula-se estreitamente ao sistema colonial, não devendo ser entendida como uma contradição: não foi a Companhia de Jesus que estabeleceu vínculos comerciais com os traficantes escravistas ingleses, no início do século XVIII, quando o *asiento* transformara-se em prerrogativa britânica?¹⁵ Pois bem, reiteramos que a catequese jesuítica não entrou em desacordos com a política mercantilista, mas, isto sim, com a dos colonos - Eis toda origem de conflito. De modo que podemos concordar parcialmente com a proposição de Bartolomeu Meliá: “As reduções nunca deixariam de ser um produto da norma colonial, cuja prática abusiva apenas queriam corrigir.”¹⁶ Creio que compreenderíamos melhor a atuação dos inacianos sob uma perspectiva mercantilista e estratégica: por um lado, retirando o índio de circulação, obrigava-se os colonos a adquirir trabalhadores

¹⁴ROMANO, Ruggiero. Op., cit., p.52 e segs. A principal fonte de tensões na sociedade colonial espanhola era o confronto entre os colonos, descendentes dos\ou conquistadores, e entre os administradores espanhóis, representantes diretos dos interesses metropolitanos.

¹⁵Mörner, Magnus. op., cit., p.126

¹⁶MELIÀ, Bartolomeu. op.,cit., p.230

africanos; por outro, os índios das missões, transformados em **colonos-tutelados**,¹⁷ serviriam para a defesa das fronteiras platinas opondo-se à expansão portuguesa e aos índios renitentes ao colonialismo.

O estabelecimento das reduções foi também uma forma de complementar a população colonial, atendendo a exigência mercantilista de crescimento demográfico e propiciando um conseqüente ingresso de tributos. As querelas em torno das taxas reais sobre os guaranis, pelo que nos indica a historiografia, foram o único importante foco de tensões entre a Coroa espanhola e as missões jesuíticas.¹⁸

Devemos deixar claro que a posição da Companhia de Jesus sobre a escravidão foi, no século XVI, marcada por hesitações, pois nem os próprios integrantes da ordem chegaram a formar um consenso. As opiniões divergiram, mas os inicianos acabaram assumindo uma postura favorável à escravidão africana e contrária à submissão indígena.¹⁹ Se quisessem atuar na América, os missionários inicianos deveriam enquadrar-se no sistema colonial, e de que outra forma poderia ser?

No Paraguai a principal economia que se desenvolveu foi a agricultura de subsistência e a coleta de erva-mate (cuja exportação dirigia-se para o Potosi e outras regiões do Prata, não servindo no comércio com a metrópole). Os metais nobres eram inexistentes no local. Esta situação obrigava a maioria dos colonos a viver

¹⁷Sobre o conceito de **colonos-tutelados** ver RAMINELLI, Ronald. Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira. Tese de Doutorado apresentada a USP, SP: 1994. O autor coloca o seguinte: "O conceito **colonos-tutelados** refere-se a submissão dos índios aos padres. Por intermédio da catequese, os religiosos criariam um exército capaz de auxiliar os empreendimentos coloniais". p.57

¹⁸Veja-se a obra de Magnus Mörner, por exemplo. A questão tributária é fonte de discussões desde a fundação até o século XVIII. MÖRNER, Magnus. Op., cit. p.65; 67; 85 e outras.

¹⁹VAINFAS, Ronaldo. Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 74.

miseravelmente e impedia a elite de acumular cabedais suficientes para a aquisição de escravos negros.²⁰ O viajante Vázquez de Espinosa foi um dos que constatou a lastimável miséria na qual viviam os colonos espanhóis do Guairá, região situada no coração da província jesuítica do Paraguai: “[...]por que en aquella tierra miserable por la suma pobreza de los españoles [...]son tan pobres[...]que no solo visten de algodón, y traen sombreros de palma, porque ni alla llegar de las de España, ni tienen con que comprarla.”²¹ Para estes colonos maltrapilhos a única via possível de enriquecimento era a *encomienda* na exploração da erva-mate. Assim, no início do século XVII uma situação tensa instalou-se no Paraguai: por um lado, estavam os jesuítas arregimentando índios para suas reduções; por outro, a atuação dos colonos visando submetê-los às *encomiendas*.

Dentro desse quadro podemos compreender melhor as representações feitas sobre os índios. De maneira geral, as representações do século XVIII confirmaram a constatação de Haubert, mas afastaram-se parcialmente de sua hipótese: o índio ganhou a balda de infantil e incapaz, mas isso não explica-se simplesmente pelo fato dos padres “administradores” lançarem um olhar de desprezo sobre os índios - olhar inexistente nos padres “apostólicos” do século XVII -, mas, isto sim, ao jogo político que procurava enquadrar os índios como colonos-tutelados: discurso que justificava a prática do paternalismo e, em última análise, conferia poder aos inacianos.

²⁰GADELHA, Regina. A.F. As missões jesuítas no Itatim; um estudo das estruturas sócio econômicas do Paraguai (séculos XVI e XVIII). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. p.106

²¹ESPINOSA, Antonio Vázquez. Compendio y descripción de las Indias occidentales. Smithsonian miscellaneous Collection, Washington D.C: Smithsonian institucion, s/d. (trecho fotocopiado) p.637 obs: não possuo a data da primeira publicação em espanhol, mas deve situar-se na primeira metade do século XVII.

Mas, se por um lado, esse quadro político e econômico mostra-se imprescindível para compreendermos as representações com o mínimo de clareza e objetividade; por outro, a simples redução destas representações àquele quadro nos parece insuficiente. Se quisermos aprofundar o assunto, devemos perscrutar o vínculo entre essas representações e o imaginário europeu, além das discussões teológicas e filosóficas pertencentes ao período. As querelas em torno da natureza indígena encontraram terreno fértil na Espanha do século XVI, especialmente depois do famoso debate entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas. Estes debates são importantes para o desenvolvimento da presente pesquisa, pois foi graças a Francisco de Vitória e o jesuíta José de Acosta - defensores indígenas - que surgiu a concepção de reduções indígenas sob controle religioso.²²

O conceito de bárbaro foi a pedra angular nessas discussões. Sepúlveda procurou caracterizar os índios como **escravos-naturais**: o destino natural dos bárbaros, segundo Aristóteles, era servir a seus superiores. Em contrapartida, Las Casas reformulou o conceito aristotélico de bárbaro acentuando os indicadores de civilização das sociedades indígenas: afirmou a existência de hierarquia social, de cidades, leis, etc.²³ Com isso, Las Casas demonstrou a igualdade de condições entre europeus e indígenas, destruindo o argumento de Sepúlveda. Em linhas gerais, a concepção de Sepúlveda dotou os encomenderos de um conveniente respaldo

²²Há uma vasta historiografia retratando os debates em torno da natureza indígena. Em especial utilizei a obra de PAGDEN, Anthony, The fall of Natural man; the American Indian and the origins of comparative ethnology. New York: Cambridge University press, 1982. p.28 e segs.

²³Para Las Casas haviam 'reinos' em hispaniola: "[...] cinco grandes reinos principais e cinco reis muito poderosos aos quais obedeciam quase todos os outros senhores que eram inumeráveis." LAS CASAS, Brevíssima relação da Destruição das Índias; o Paraíso Destruido. Porto Alegre: L&PM, 1991. p.34

ideológico; a de Las Casas, por sua vez, forneceu sustentação aos missionários e à Coroa. Sepúlveda chegou mesmo a receber dinheiro dos escravocratas espanhóis.²⁴

A noção de bárbaro dos jesuítas vinculou-se com frequência a esses embates entre os teólogos das universidades espanholas, ou, às vezes, estabeleceu nítidos liames com o conceito aristotélico em ‘estado bruto’ - Isto é, sem referências aos seus comentaristas. Contudo, os índios ganhavam também outras cores, sendo aproximados do mito do selvagem europeu e, quando pajés, comparados a feiticeiros.²⁵

Nesse sentido, observei o modo como essas noções contaminavam o olhar inaciano, articulando-as através do conceito de *schemata* de Ernst Gombrich. Segundo o autor, não existe percepção neutra, isenta de categorias *a priori*, de modo que a classificação da novidade sempre recai numa comparação com esquemas preexistentes. Esses esquemas compõem a *schemata*: “sem algum ponto de partida, sem algum esquema inicial, nunca poderíamos captar o fluxo da experiência. Sem categorias, não poderíamos classificar as nossas impressões. [...] pouco importa que categorias sejam essas. Podemos sempre ajustá-las às nossas necessidades.”²⁶

Dependendo do observador a aplicação desses esquemas pode tomar rumos diferenciados: em primeiro lugar, a *schemata* pode servir como ponto de partida, alterando-se na medida em que apreende melhor o objeto. No caso, o esquema revela sua utilidade mais por contraste do que por semelhança. Um exemplo disso é o uso da classificação de Lineu pelos Biólogos. Nenhum desses pesquisadores ousaria

²⁴ROMANO, Ruggiero. op.,cit., p.48-9

²⁵Sobre a demonização da cultura indígena ver o brilhante trabalho de Laura de Mello e Souza : Inferno Atlântico: demonologia e colonização. SP: Cia das Letras, 1993. E de Inga Clendinnen: Ambivalent Conquest; Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570. Cambridge University Press: 1987.

²⁶GOMBRICH. E.H. Arte e ilusão; um estudo da psicologia da representação pictórica. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

afirmar, em sua consciência, que a natureza segue esse rígido padrão evolutivo. No entanto, a hierarquia de Lineu é bastante útil para uma primeira classificação da diversidade biológica.

Em segundo lugar, pode ocorrer a ‘patologia da representação’ (para utilizar uma expressão de Gombrich), isto é: quando a realidade sensível é sufocada pela *schemata*, posta de lado em prol das expectativas do observador. Neste caso trata-se de uma projeção e esta ocorre quando certas condições estão presentes. Em primeiro lugar, deverá se permitir a antecipação dos resultados segundo as expectativas; em segundo lugar o observador deverá encontrar uma área vazia, não preenchida, onde realizará a devida projeção.²⁷

Poderia-se objetar se os textos jesuíticos, onde estão alojadas as representações dos índios, seriam passíveis do mesmo tratamento metodológico aplicado às artes visuais - objeto de Ernst Gombrich. Pois, no primeiro caso temos textos escritos e, no segundo, imagens visuais. Antecipando uma resposta para tal observação, consideramos que não há diferenças cruciais entre um texto escrito e uma obra de arte desde que ambas sejam encaradas como formas de linguagem. No jogo simbólico, essas formas de linguagem são representações que nos remetem a algo diferente do que são: objetos, idéias, símbolos, etc. A propósito disso, não existem regras para que a mente forme imagens, seja através de pinturas ou de palavras. Como demonstrou magistralmente Mitchell, uma imagem gráfica e uma imagem verbal possuem uma mesma origem, a imagem mental.²⁸

²⁷id., *ibid.*, p.175 e segs.

²⁸MITCHELL. W.J.T.H. *Iconology; Image, text, ideology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. p.19

O conceito de *schemata* revela-se bastante útil, pois com ele torna-se possível rastrear as noções de bárbaro, selvagem e demoníaco nas representações sobre o índio, observar como essas noções ajudavam a selecionar certas características da realidade indígena ou, em certos casos, deformá-la.

Seguindo a esteira de um trabalho pioneiro de Ronald Raminelli, Imagens da Colonização, tese consagrada ao olhar português, francês e holandês sobre os índios brasileiros, observarei *as relações entre o projeto colonial jesuítico e as representações sobre os índios das missões*.²⁹

No primeiro capítulo, intitulado **Missionários e escravocratas**, discuti o modo como as querelas entre inacianos e colonos influenciavam as representações. Os jesuítas retratavam os índios como cristãos em potencial, sublinhando as características boas e a reversibilidade dos maus costumes. Em contrapartida, os colonos e invasores paulistas ganhavam dos inacianos a alcunha de bárbaros e heréticos. Os *encomenderos*, por sua vez, taxavam os jesuítas de traidores do Rei, espalhando boatos sobre a existência de minas de ouro nas terras jesuíticas, e viam os índios como escravos naturais, enfatizando o comportamento bárbaro e selvagem.

Essas representações buscavam justificar projetos distintos para uma questão crucial: a absorção da mão-de-obra indígena no sistema colonial. Por um lado, os jesuítas visavam submeter os nativos às reduções e à catequese; por outro, os *encomenderos* necessitavam de braços para a *encomienda*, defendendo a escravidão.

A tensão entre *encomenderos* paraguaios e sacerdotes jesuítas ganhou força sobretudo após 1630, quando, devido à depopulação indígena, a escassez de

²⁹RAMINELLI, Ronald. op., cit. A minha hipótese de trabalho é a mesma que a do autor, ganhando relevância científica meramente por ser aplicada a um outro objeto e conduzir a conclusões diferentes. Ver hipótese na p. 16: “[...]o principal problema da pesquisa é compreender a polissemia da representação do índio e sua relação com os projetos coloniais.”

mão-de-obra levou os colonos a cobiçar os guaranis das missões.³⁰ Nesse sentido, foi importante observar os momentos em que a tensão entre os contendores tornou-se aguda, explodindo na forma de rebeliões, ações armadas, etc.

O segundo capítulo, intitulado **Selvagens e missionários**, tratou da presença de elementos do mito do selvagem europeu nas representações inicianas. Segundo Roger Bartra, o termo **selvagem** remontou aos primórdios da História européia, sendo portanto anterior a descoberta da América. De uma maneira geral, o homem selvagem encarnava os elementos da natureza, separando-a do mundo do homem medieval. Representava as forças naturais contrapostas à civilização, as paixões contra a razão, etc. “[...]o selvagem era un hombre natural, simetricamente oposto al hombre social cristiano.” Estes seres míticos possuíam características físicas e psicológicas bem distintas: concupiscência, ausência de linguagem, eram peludos e fortes, comunicavam-se com animais, eram gigantes ou anões, etc.³¹

Da mesma feita, o terceiro capítulo observou o conceito de **bárbaro** na classificação indígena. Sendo um termo de origem grega, os antigos helenos aplicavam-no inicialmente para designar os estrangeiros, mais tarde, depois das guerras contra os Medas, a palavra bárbaro se revestiu de atributos negativos e serviu para justificar a escravidão na sociedade grega. Durante o renascimento, os europeus empregaram amplamente o conceito de **bárbaro** para descrever o **outro**: americanos, africanos, árabes, judeus, etc.

A barbárie implicava sempre em uma espécie inferior de homem, pois não importando as variações que o termo pudesse ter, suas raízes eram inegavelmente

³⁰SAEGER, James Scheffield. Origins of the Rebellion of Paraguay. IN: HAHR. Vol. 52, n.2, May 1972. p.215-29. (218)

³¹BARTRA, Roger. El Salvaje en el espejo. México: coordinación de difusión cultural\Universidad Nacional Autónoma de México, 1992. p.84, a citação encontra-se na p. 91

aristotélicas. Foi o filósofo grego quem forneceu os indicadores de barbárie: a ausência de uma razão completamente desenvolvida, determinada pelo desconhecimento da língua grega, compôs o estereótipo do bárbaro. A razão incompleta o impedia de fundar cidades, participar da política e possuir uma língua escrita. Sem esta, tornava-se impensável a diplomacia e, conseqüentemente, as guerras participavam do *modus vivendi* entre os bárbaros.³²

Os inacianos destacaram a ausência de cidades entre os índios, de língua escrita, diplomacia e fé. Em contrapartida sublinharam o modo como a catequese transformou os índios de brutos em racionais, levou-os a abandonar as guerras e a viver em harmonia - Eis os indicadores do conceito aristotélico matizados pelo conceito de gentio.

O quarto capítulo versou sobre a **feitiçaria**: o modo como os inacianos classificavam os líderes religiosos indígenas de feiticeiros. Comecei o presente capítulo estabelecendo uma distinção entre as noções de feitiçaria, bruxaria e magia, verificando suas origens e metamorfoses de sentido. Embora as encontremos irremediavelmente confundidas nas representações inacianas, estas definições iniciais fornecem indicadores preciosos.

Mas foi nas obras de demonologia nas quais os jesuítas encontraram uma sólida concepção do diabo, seus poderes, suas fraquezas e estratégias. Tal conhecimento permitiu a classificação das diversas práticas dos chefes religiosos indígenas. Os missionários observaram os rituais acentuando o que lhes era familiar: as aparições do demônio como elemento do ar, as possessões demoníacas, o malefício, etc.

³²ARISTÓTELES, *Política*. (trad.) Madrid: Editorial Gredos, 1988. p.81

A demonização do índio não somente justificou a catequese, como estava na base do projeto das missões, pois o alvo dessa classificação negativa foi o líder religioso indígena, depositário das tradições e espécie de pedra angular da sociedade guarani: “A subordinação espontânea (voluntária) à teocracia de seu pajé principal era a única organização profundamente alicerçada no caráter e nas concepções destas hordas, não substituível por nenhuma outra[...]”³³ Uma vez destruídos os feiticeiros, os inacianos não encontrariam mais nenhuma oposição à constituição das suas reduções.

O quarto capítulo tratou ainda do olhar jesuítico sobre os rituais de **antropofagia**. Este tema possuía vínculos estreitos com a feitiçaria, pois o canibalismo foi por vezes comparado ao sabá - festa das bruxas em honra a Satã. No caso, os índios foram acusados de perpetrar um ritual demoníaco, e as descrições jesuíticas detinham detalhes macabros, aproximando-as do sabá europeu. Estes detalhes circunscreveram uma inversão de valores sociais: ingestão de alimentos proibidos, presença de mulheres presidindo os rituais, bebedeiras, concupiscência, etc.³⁴

Mas a antropofagia não se esgotou numa comparação com o sabá, na verdade, muitas vezes ela apareceu amenizada nos textos jesuíticos, como uma prática degradante e bárbara, mas sem conotações demoníacas explícitas.³⁵ Somente quando despontou como um ritual é que a antropofagia aproximou-se do *sabbat*. Como prática

³³NIMUENDAJU, Curt Unkel. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guarani. (trad.), São Paulo: Hucitec, 1987. p.76

³⁴Sobre o sabbat como ritual de inversão ver: CLARK, Stuart. Inversion, misrule and the meaning of witchcraft. IN: Past and Present. 87. May, 1980, p.105

³⁵Obviamente, a antropofagia ritual comparada ao *sabbat* também era concebida como prática de bárbaros, mas diferenciaremos esta classificação pelo seu conteúdo essencialmente demoníaco.

bárbara, os europeus explicavam-na ou como um ato de vingança ou como um ato desesperado de fome.

Acreditava-se, também, que a antropofagia levava seus participantes a desenvolver um vício irreprimível. Uma vez tendo experimentado carne humana, o canibal alimentava-se tão e somente daquela. As representações dos jesuítas demonstraram que os sacerdotes conheciam bem esta idéia, pois os índios antropófagos apareciam muitas vezes como viciados, movidos somente pelo condenável desejo.³⁶

A antropofagia era um artifício utilizado freqüentemente pelos europeus para desumanizar o seu próximo: os franceses a imputavam aos espanhóis, os cristãos aos judeus, os protestantes aos católicos, e assim por diante. No mais, a antropofagia era corrente na literatura que tratava do maravilhoso: era uma prática atribuída aos povos exóticos que viviam em lugares distantes.³⁷

Os inacianos fizeram questão de demonstrar que mesmo essas práticas degradantes eram reversíveis. Destacaram a conversão de um sem número de canibais nas suas cartas, e o modo como tornaram-se homens de fé cristã.

Quando descreviam os índios renitentes à catequese ou inimigos, os jesuítas mostraram-se pouco piedosos: acentuaram o canibalismo nas suas piores cores, aproximando-a das práticas demoníacas. Estas representações constituíam formidável justificativa para a guerra de extermínio, em especial, contra os índios do Chaco.

³⁶PAGDEN, op.,cit.,p.82.

³⁷PAGDEN, op.,cit.,p.82

Capítulo 1

MISSIONÁRIOS E ESCRAVOCRATAS

“Uma vez que o futuro das nações indígenas parece estar selado, a única possibilidade de carreira para o índio jovem desejoso de ascender socialmente é aparecer num western.”

Umberto Eco.

1.1 - Conflitos.

Em outubro de 1629 os missionários estabelecidos no Paraguai dirigiram a El Rey, Felipe IV, um longo e minucioso despacho, no qual lhe comunicavam sobre os ataques das bandeiras paulistas às reduções jesuíticas. Intitulada *Relación de los Agravios*, a carta acusava os brasileiros de agir “[...]contra las leyes del Rey, Ñ. Señor.”¹ Em vista disso, exigia-se das autoridades coloniais e metropolitanas uma série de medidas, entre elas, a permissão real para o uso de armas de fogo nas reduções, e a punição dos paulistas envolvidos nas razias.

Segundo a *Relación*, em agosto de 1628 foi articulada prodigiosa bandeira em São Paulo, composta por novecentos portugueses e dois mil índios Tupi. Para a tarefa, os mamelucos² aperceberam-se de escopetas, espadas, escudos, machados e farta munição de pólvora e balas, e antes mesmo de deixar São Paulo para se

¹RELAÇÃO feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta, quer ao Rei, quer ao Provincial Francisco Vazques de Trujillo... IN: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*; Manuscritos da Coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1951. p.310.

²Nome pejorativo pelo qual os inicianos chamavam os paulistas, fazendo alusão à sua condição de mestiços.

aventurar em terras distantes, haviam declarado a intenção de atacar as reduções jesuíticas estabelecidas nos Campos de Iguaçu.³

No Paraguai, os mamelucos escolheram um local estratégico, situado próximo das reduções, para construir um forte dotado de sólida paliçada. Deste sítio, saíram para as razias, nas quais destruíram aldeias, capturaram índios e conduziram-nos a ferros para a praça forte.

Surpresos com as notícias dos primeiros ataques, os missionários inacianos resolveram enviar um pacífico cortejo, composto de alguns padres e índios, no fito de estabelecer negociações com os paulistas. Foram recebidos à bala e flecha por estes, que não se mostraram, a princípio, dispostos a estabelecer diálogo: “mataron á un yndio y hirieron á otros seys, ó siete caciques [...] y un tupi yndio de los Portugueses de proposito flechó al padre Mendoza con dos flechas una tras otra [...]”⁴ Apesar do incidente, predominou o entendimento entre as partes: na condição de líder da empreitada, Raposo Tavares garantiu aos incautos padres a devolução dos índios injustamente aprisionados e o fim das razias contra os povoados jesuíticos. Com efeito, uma paz relativa foi mantida durante quatro meses, no decurso dos quais os paulistas resumiram suas ações de apresamento aos índios “pagãos”.

Entretanto, como o Brasil passava por um período de aguda escassez de mão-de-obra, o qual a simples captura dos índios “selvagens” mostrou-se incapaz de suprir, os bandeirantes utilizaram-se de ardiloso pretexto para reiniciar os ataques. Aconteceu que um importante cacique chamado Tatabrana, capturado pelos bandeirantes, conseguiu escapar de seu cativeiro. Ao retornar para sua terra, o foragido

³RELAÇÃO, Id., Ibid., p.312.

⁴id., p.313.

converteu-se ao cristianismo, submetendo-se à redução. Os paulistas exigiram dos jesuítas a devolução incondicional de Tatabrana, fazendo uma série de ameaças. Os inacianos, obviamente, recusaram-se a atender as exigências, o que precipitou os fatos.⁵

Em 30 de Janeiro de 1629 a Bandeira de Raposo Tavares adentrou a redução de *San Antonio* em perfeita ordem militar. Não houve qualquer tentativa de resistência por parte dos Guarani, contudo, os mamelucos trucidaram muitos índios, visando desorganizar possíveis tentativas de resistência. A despeito do pretexto da invasão, os agressores levaram não somente o cacique procurado, mas puseram ferros em mais dois mil índios e incendiaram o povoado. Em meio ao caos, um missionário repreendeu os paulistas, disse que semelhantes obras não poderiam ser frutos de cristãos que pretendiam a vida eterna: “Respondió uno dellos que apesar de Dios se avia de salvar por ser xpano y creer en xpo, aunque no tuviesse buenas obras.”⁶

Surpreendidas por outras duas bandeiras, mais onze reduções inacianas caíram, uma após outra, diante da avassaladora investida.⁷ Os índios foram presos e tiveram suas casas queimadas; as igrejas foram arrombadas a golpes de machado e os apetrechos litúrgicos, atirados ao solo. Os protestos dos curas conseguiam, no máximo, atrair para si a fúria do inimigo invasor: ao repreender os agressores, o padre da missão de Jesus Maria foi ameaçado por um mameluco, que lhe apontou um arcabuz: “ofreciole el Padre el Pecho diciendole que por muy bien empleada tuviese la muerte

⁵id., p.315.

⁶id., p.316.

⁷Existiam quatro núcleos de reduções em 1630: os do Guairá, do Tape, do Itatim “[...]y los que se hallaban sobre el Paraná y Uruguay, entre los 25 y 30 grados de latitud sur.” As primeiras reduções atacadas pelos bandeirantes localizavam-se no Guairá. FURLONG, Guillermo. Misiones y sus pueblos de guaraníes. Buenos Aires: s/e, 1962, p.127.

entre sus obejas.”⁸ Comovido pela coragem do missionário, o mameluco arrefeceu, retirando-se sem efetuar o fatal disparo.

A Relación de los Agravios rogava a *El Rey* para que tomasse as devidas providências e punisse os culpados de tantas arbitrariedades. Os mamelucos eram comparados - a um só tempo - aos hereges, judeus, mouros e holandeses:

[...]que ellos [os paulistas] por aca vienen a robar las casas, y pobreza de los Padres [...] deshonor las yglesias, y cosas sagradas, razgar ymagenes, y llebar por esclabos no digo solamente infieles, de su naturaleza libres, y horros, y que el Rey mãda, ordena, y declara ser tales, sino tambien catecumenos, y aun Xpianos, y casados apartandolos de sus mujeres, e hijos, llebandolos en grillos y cadenas que peor hizieron los hereges judios, y moros y aun nos dizen que los olandeses, quando entraron a la Baya, no hizieron tanto.⁹

Depois de ter assolado a maioria das reduções estabelecidas no Guairá, Itatim e Tape, a gigantesca bandeira de Raposo Tavares partiu rumo a São Paulo, levando milhares de índios cativos. Em seu encalço, seguindo um rasto de miséria e desolação, foram alguns jesuítas no intuito de minorar o sofrimento dos infelizes neófitos. No caminho, os curas depararam-se com crianças, mulheres e velhos abandonados, doentes e famintos: “De la misma suerte hallamos en diferentes partes algunos chiquitos y otros yndios e yndias enfermos assi desamparados y no se a que tan recien muertos, fuera de los guessos y calaberas en gran numero, que ya dias avia que se avian muerto.”¹⁰

⁸id., p.317.

⁹id., p.322.

¹⁰id., p.327.

A crise no Brasil encorajou as bandeiras a deslocar-se rumo às missões inicianas. Durante a guerra com Holanda, os portugueses haviam perdido alguns entrepostos africanos, causando escassez de mão-de-obra nos canaviais. Uma das soluções encontradas para contornar o problema foi o ataque sistemático às reduções jesuíticas.¹¹ Com efeito, antes da crise africana, causada pela guerra, os bandeirantes respeitavam os índios confiados aos missionários, aprisionando somente os “pagãos”.¹²

Na região do Guairá, a mais castigada pelos intermitentes ataques, restaram apenas duas reduções, ambas situadas nas margens do rio Paranapanema, a saber: *Loreto* e *San Ignacio*.¹³ Uma vez que estes povoados corriam iminente risco de destruição, os jesuítas decidiram evacuá-los, transferindo suas populações para as margens do rio Uruguai. Assim, setecentas canoas foram construídas, e cerca de doze mil índios lançaram-se nas correntezas do rio Paranapanema. Dois dias mais tarde, os padres souberam que os bandeirantes tinham acabado de alcançar as reduções abandonadas.¹⁴

¹¹THOMAS, Georg. Política indigenista dos portugueses no Brasil; 1500-1640 (Trad.). São Paulo: Edições Loyola, 1982. Segundo o autor, desde o começo do século XVII as bandeiras atacaram as reduções jesuíticas “[...] escravizaram os seus índios cristianizados e os venderam aos engenhos das zonas costeiras do Brasil.” p.57. O historiador Magnus Mörner também afirma que, durante a Guerra com Holanda, “[...]los esclavos indígenas capturados por los paulistas fueron objeto de una enorme demanda.” Ver: MÖRNER, Magnus. Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Rio de la Plata. Buenos Aires: Paidós, 1977. p.46.

¹²Segundo Montoya, antes das invasões de 1628, os bandeirantes já haviam estabelecido contato com os índios do Guairá, região sob jurisdição jesuítica. Os mamelucos questionavam os índios para saber quem era ou não cristão. O índio que demonstrava não saber nada sobre o cristianismo era aprisionado e levado como escravo. CARTA anual do Padre Antônio Ruyz, superior da missão do Guairá, dirigida em 1628 ao padre Nicolau Duran, provincial da Companhia de Jesus... IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640); Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras, 1951. p.271.

¹³Segundo Jaeger, San Ignacio era, das treze reduções do Guairá, de longe a mais populosa com seis mil habitantes. JAGER, Luis G. La Compañía de Jesús en el Antiguo Guairá: 1585-1631. Pesquisas: Instituto Anchietano de Pesquisas. Porto Alegre: s/e, N° 1, 1957, pp.93-120. Citação na p.106.

¹⁴MONTOYA, Antonio Ruyz de. Conquista Espiritual. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639 (fac-simile). p.49 e segs.

Ao contrário do que se poderia supor, os inacianos não puderam contar com a ajuda das autoridades espanholas ou dos colonos para combater o avanço português, pois aqueles postaram-se ao lado dos paulistas, apoiando-os em seus delitos.

Os *encomenderos* espanhóis foram habilidosos e aproveitaram-se da situação para tentar tomar para si os índios das Missões. Os colonos de Ciudad Real, pequeno povoado do Guairá, redigiram um *Requerimiento* aos jesuítas, solicitando que os índios de Loreto e Santo Inácio fossem transferidos para o povoado: “[...] se muden con brevedad quitandose del peligro grande en que estan, y se pongan cerca desta ciudad donde esten seguros y sean faborecidos de sus encomenderos en caso que se les ofrescan alguna nezesidad[...]

”¹⁵ Entretanto, como os inacianos conheciam muito bem as verdadeiras intenções dos *encomenderos*, não tiveram dificuldades em declinar da dúbia oferta. O padre Montoya chegou mesmo a suspeitar da existência de um acordo entre paulistas e *encomenderos* para repartir os índios das missões.¹⁶

Em virtude da recusa, os colonos lançaram mão de outro artifício, bem mais persuasivo. O governador do Paraguai, Céspedes Xeria, foi acusado pelos jesuítas de, mediante o apoio dos colonos de Villa Rica e Ciudad Real, ter ordenado a construção de uma barreira no Salto do Guairá para cortar a retirada dos índios de Santo Inácio e Loreto. “[...] llegando al rio fuera fuerça volverse, pues como e dixo, ni por tierra ni por rio pudieron pasar[...]

” - informava uma missiva dirigida às autoridades coloniais.¹⁷ Os *encomenderos* visavam, mediante esse engenhoso ardil, capturar os

¹⁵REQUERIMENTOS Feitos pelas autoridades e moradores de Ciudad Real de Guairá sôbre a mudança dos índios das reduções de Loreto e Santo Inácio, ameaçadas de próxima destruição pelos portugueses. IN: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*. (1549-1640). RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1951. p 364.

¹⁶Veja-se o comentário de Montoya sobre o assunto: “Este requerimiento fue lleno de dolo, y engaño, porque pretendieron los Españoles salirnos al camino, y a suer de los de san Pablo quitarnos las ovejas, y repertilas entre si.” MONTOYA, *Conquista Espiritual*, op., cit., p.49.

¹⁷RAZÕES que se contestam ao governador do paraguai D. Luís de Céspedes Xeria por haver proibido aos jesuítas a passagem pelo caminho do Salto do Guairá (cêrca de 1631). IN: CORTESÃO, Jaime.

índios que tencionavam fugir dos paulistas, aproveitando-os para o trabalho forçado. Entretanto, graças às ameaças inacianas, os colonos cederam e deixaram o séquito prosseguir viagem.

Parece certo que se os paulistas não destruíssem as reduções e aprisionassem os índios confiados aos jesuítas, os colonos espanhóis iriam fazê-lo mais tarde, pois o comportamento das autoridades coloniais, entre elas a do controvertido governador Céspedes Xeria, indicava claramente tal intenção.¹⁸

Ao chegar no rio Uruguai, os jesuítas reconstruíram os povoados, batizando-os com os antigos nomes de *Loreto* e *San Ignacio*. Quando a situação se estabilizou, os missionários puderam calcular o saldo da tragédia: de cem mil pessoas que compunham as reduções, restavam apenas doze mil.¹⁹ Esses números refletiam o colapso do projeto jesuítico no Paraguai: em curto prazo, os dezoito anos de intensos trabalhos catequéticos estavam reduzidos a quase nada.

A resposta dos jesuítas à ação dos paulistas, contudo, não tardou. No Rio de Janeiro, nos primeiros dias de janeiro de 1640, os inacianos publicaram os breves do papa Urbano VIII, os quais condenavam a escravidão indígena e ameaçavam de excomunhão os transgressores. Diante disso, estourou uma sedição popular que se dirigiu ao convento do Carmo para protestar contra a decisão papal: “A multidão enfrentou sem cerimônia os representantes de Deus, desafiou-os como se fossem da mesma casta. Deste modo, o tumulto e as ameaças perpetradas pelo Sumo Pontífice

Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640). RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1951. p.392.

¹⁸BOXER, Charles R. Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1868). São Paulo: Editora da U.S.P, 1973. p.99.

¹⁹LUGON, Charles. A República “Comunista” Cristã dos Guaranis (1610-1768). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p.58.

aboliram a estruturação social, eliminaram as diferenças entre seculares e religiosos.”²⁰

O convento dos jesuítas foi invadido, seus portões foram postos abaixo mediante vigorosos golpes de machado. Lá dentro os revoltosos arrombaram as portas internas e destruíram vários móveis e objetos. A multidão clamava “*mata, mata estes treidores!* *Otros bota fora, bota fora da terra, P. es da Comp.*”²¹

Devido ao inesperado levante, as bulas papais permaneceram letra morta e os paulistas continuaram aprisionando os indígenas do Paraguai jesuítico. Foi somente após a batalha de Mbororé, em 1641, quando uma bandeira foi esmagada pelo recém organizado exército Guarani, que as investidas cessaram. A diplomacia dos jesuítas na corte castelhana mostrou-se eficaz e os jesuítas receberam autorização real para comprar armas de fogo para seus índios.

De outra feita, os missionários articularam a substituição do governador do Paraguai, Céspedes Xeria, e denunciaram-no à audiência de Charcas. Esta lhe afastou do cargo, impondo-lhe uma multa de 4.000 pesos. A atuação ambígua do governador, lembra-nos Boxer, explica-se muito pelas relações que o mesmo mantinha com os portugueses, e fica bastante claro que Xeria sabia previamente dos objetivos da bandeira de Raposo Tavares.²²

A investida dos bandeirantes paulistas contra as Missões jesuíticas constituiu um momento no qual o antagonismo entre projetos coloniais distintos explodiu na forma de conflito armado. Ao se identificarem com o objetivo dos

²⁰RAMINELLI, Ronald. Imagens da Colonização; a representação do índio de Caminha a Vieira. São Paulo: Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH-USP, 1994. p.26.

²¹RELAÇÃO dos Tumultos com que o povo do Rio de Janeiro se opôs à publicação dos breves pontifícios sôbre a questão dos índios. VI-I-1640. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-41); Manuscritos da Coleção Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de Publicações e obras raras, 1969. pp. 335-43. Citação na p. 336.

²²BOXER, op., cit., p.99 e 106.

bandeirantes, os colonos espanhóis postaram-se ao lado daqueles, vislumbrando na destruição das reduções a oportunidade para se livrar de seus inimigos de batina. De fato, como veremos adiante, os inacianos sustentaram um projeto de catequese indígena que se contrapunha à servidão defendida por colonos espanhóis e portugueses.

1.2 - Projetos coloniais

Na vastíssima área sob administração do vice-reino do Peru, encontrava-se a província missioneira da Companhia de Jesus, o Paraguai. Esta província abrangia desde os territórios pertencentes atualmente a Argentina, Uruguai e Paraguai, até partes significativas do Brasil e Bolívia.

Foi nessa região que os primeiros missionários jesuítas começaram os trabalhos catequéticos, embora até 1610 seus atos tivessem se resumido a umas poucas missões ambulantes. Nessas, os resultados foram sempre simbólicos, pois os indígenas eram batizados às centenas e geralmente não recebiam quaisquer instruções. A partir daquela data, teve-se a fundação de duas reduções nas margens do rio Paranapanema, e pode-se falar do início das missões jesuíticas propriamente ditas.²³

Deve-se evitar qualquer equívoco entre a Província jesuítica do Paraguai e a Província do Paraguai, pois esta pertencia a coroa e tinha Assunção como capital. Entretanto, em 1617 um decreto dividiu-a em duas províncias: a do Rio da Prata, e a do

²³Bartolomeu Meliá, em instigante artigo, nos adverte que no fim do século XVI os Guarani haviam detido o avanço conquistador e, em certas regiões, fizeram os espanhóis retroceder. Foi nesse momento que ocorreu a experiência das reduções: “No Paraguai o regime de reduções se instaura e afirma a partir dos anos 1580 com os franciscanos. Com elas a colônia conseguiria de fato “reduzir” a confrontação e conflito [...] que opunha índios e espanhóis.” MELIÁ, Bartolomeu. O Guarani reduzido. IN: HOORNAERT, Eduardo (org.). Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais: IX Simósio Latino-Americano da Cehila, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981. pp.228-241. Citação na p.229.

Guairá. A primeira possuía Buenos Aires como capital e, a segunda, Assunção. Depois dos ataques bandeirantes da primeira metade do século XVII, a Província do Guairá foi rebatizada de Paraguai. Entretanto, para evitar futuras complicações, denominaremos de Paraguai a área de atuação missioneira dos reverendos jesuítas, bastante fluída, e distingui-la, assim, das províncias sob controle da Coroa.²⁴

Desprovida de ouro e metais preciosos, no início do século XVII o Paraguai mostrava-se pouco atraente para a metrópole castelhana, e tornava injustificável o estabelecimento de dispendiosos núcleos militares ao longo de sua fronteira. Além do mais, a Coroa estava a gastar seus recursos nas guerras européias e não sobrava muito para empreendimentos nas colônias.²⁵ Assim, as reduções mostravam-se como uma boa alternativa para se colonizar essas regiões longínquas e inóspitas.

Contudo, havia na região incipientes núcleos coloniais, constituídos por um punhado de vilas escassamente povoadas. Os colonos viviam praticamente à margem do controle metropolitano e mantinham boas relações com os portugueses. Nesse sentido, “[...]longe de exibirem sinais de uma rivalidade luso-espanhola, os paulistas e paraguaios compartilhavam interesses comuns, reforçados pela perspectiva de relações comerciais, os paulistas fornecendo artigos de procedência européia e até escravos africanos em troca de índios e prata.”²⁶ Essas relações foram desestabilizadas pela chegada dos jesuítas no início do século XVII e pelo posterior estabelecimento das reduções, pois, a partir daí, jesuítas e colonos passaram a disputar o índio nas matas do Paraguai.

²⁴ id., *ibid.*, p.83-4

²⁵ KERN, Arno Alvarez. Missões: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p.157.

²⁶ MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra; Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Os jesuítas visavam estabelecer os índios dentro de reduções, observar sua catequese e empregar sua mão-de-obra para o empreendimento colonial. Stuart Schwartz fez importantes considerações com respeito aos projetos coloniais, embora se referisse à colonização portuguesa. Segundo o historiador, recorreu-se a três expedientes para tornar os índios aproveitáveis para o colonialismo: 1- A coação direta, mediante o apresamento e escravidão (que se apresenta de maneira bem distinta da *encomienda* espanhola). 2 - O modelo jesuítico, que visava a formação de um campesinato indígena, “[...]tornando flexível às demandas européias por meio da aculturação e destribalização.” 3 - Integrar os índios como assalariados num mercado capitalista “auto-regulável”. Esses diferentes métodos, nos esclarece Schwartz, eram aplicados conforme o contexto de cada região e o conflito entre colonos e jesuítas espelhava “[...]um conflito entre duas estratégias diferentes que tinham o mesmo objetivo: a europeização dos autóctones. Em termos econômicos, foi uma polêmica entre a imposição de um regime escravista colonial ou a criação de um campesinato indígena capaz de transformar-se em um proletariado agrícola.”²⁷

Ronald Raminelli nos adverte que o objetivo dos missionários não era apenas o de “[...]formar um campesinato, mas empregar os nativos nos mais variados serviços.” Em vista disso, o autor formulou o conceito de **colonos-tutelados**, isto é: o objetivo inaciano era transformar os índios em trabalhadores para auxiliar o empreendimento colonial. Entretanto, esses índios não eram livres, pois suas relações com a Coroa e sociedade colonial eram mediadas pelos jesuítas.²⁸

²⁷SCHWARTZ, Stuart. Segredos Internos; engenhos e escravos na sociedade colonial(trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Citações nas páginas 45-46.

²⁸RAMINELLI, Ronald. Op., cit., Citações da nota de rodapé da p.43.

Todavia, o conceito de **colonos-tutelados** implica numa concepção de projeto inaciano rígido, projeto que perpassa os séculos XVI e XVII sem sofrer quaisquer alterações - o que é muito duvidoso.²⁹ No tocante à questão, seria mais coerente estabelecer a evolução do projeto jesuítico num contexto mais amplo, observando suas transformações em uma temporalidade. Assim, de modo genérico, podemos entender por projeto o seguinte: “[...] o núcleo do projeto é um sentido e uma orientação (em direção a) que não se deixa simplesmente fixar em ‘idéias claras e distintas’ e que ultrapassa a própria representação do projeto tal como poderia ser fixada a qualquer momento.”³⁰ Não tem sentido, portanto, argumentar em torno de um projeto inaciano fixo, pois tal fato deixa boa margem para incertezas e permite, inclusive, a formulação de hipóteses duvidosas. A historiografia das missões é particularmente privilegiada neste aspecto: o trabalho de Lugon, entre outros, vinculou o projeto jesuítico a uma controvertida concepção socialista.³¹ Deve ter-se presente que, no início do século XVI, as primeiras missões possuíam objetivos muito claros, objetivos desvirtuados no decorrer do tempo. Segundo Charles Boxer, as missões dos séculos XVI e XVII vinham no fito de preparar caminho para os colonos, servindo como espécie de guarda avançada da colonização: “[...]os missionários entregavam as suas responsabilidades ao clero secular e avançavam para outro local de acção no interior.”³²

²⁹Deve-se ter em conta, entretanto, que Raminelli refere-se tão e somente à experiência inaciana no Brasil colonial dos séculos XVI e XVII. O objeto da presente dissertação trata de um período mais longo e de uma experiência catequética estabelecida numa região bem distinta. O que busco verificar aqui é o alcance do conceito de **colonos-tutelados** para este outro objeto.

³⁰CASTORIADIS, Cornelius. A instituição imaginária da sociedade. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1991. p.97.

³¹LUGON, Clóvis. A República “Comunista cristã dos Guaranis”, Op., cit., Ao longo de sua obra o autor defende a idéia de que as Missões haviam sido construídas segundo uma concepção socialista.

³²BOXER, Charles, R. A Igreja e a expansão Ibérica (trad). Lisboa: Edições 70, 1989. p.93.

Entretanto, envolvidas num constante jogo de poder nas colônias, em Roma e nas cortes ibéricas, as Ordens religiosas recusavam-se a abandonar as missões ou protelavam indefinidamente as substituições dos quadros regulares. Com efeito, o projeto missionário inicial, que previa a lenta integração dos índios como súditos na sociedade colonial, deu margem à constituição de um projeto que visava submetê-los ao poder específico dos padres, transformando-os em **colonos-tutelados**.

Como sublinhamos anteriormente, o projeto inaciano se contrapôs aos interesses dos *encomenderos* espanhóis no Paraguai. Desde o início instaurou-se uma situação tensa na província, marcada por conflitos em torno da posse do índio. Na tentativa de estabelecer os silvícolas paraguaios em reduções, os inacianos acabavam por extraviar a valiosa mão-de-obra que movia a economia colonial e sustentava a *encomienda* - importante fonte de recursos para os colonos.

A *encomienda* foi um mecanismo que visava aproveitar a abundante mão-de-obra indígena para os empreendimentos coloniais. Considerados súditos de Castela, os índios ficavam sob a proteção da Coroa real, e eram confiados a um espanhol - designado de *encomendero* - que deveria “civilizá-los”. Em contrapartida, os indígenas pagariam um tributo regular, o qual era feito geralmente na forma de prestação de serviços. Apesar de possuir origens na legislação espanhola que regulamentava o estatuto dos povos vencidos na guerra, desenvolvida sobretudo durante a reconquista da península ibérica aos mouros, a *encomienda* ganhou características próprias na América, transformando-se em escravidão disfarçada.³³ A *encomienda* não era hereditária, havendo um prazo estipulado para que o índio se visse livre do

³³Sobre a *encomienda* ver: ROMANO, Ruggiero. Mecanismos da Conquista colonial. São Paulo: Perspectiva, 1973.

encomendero, entretanto, segundo os missionários jesuítas, os colonos estendiam indefinidamente os prazos, explorando ao máximo o trabalho indígena:

tiene pués obligación cada indio de servir al español [...] dos meses, y como los españoles son pobres quisieran servir-se de estos indios todo el año entero.³⁴

Introduzida no Paraguai pelo governador Irala (governou de 1544 a 1557), e reproduzindo as experiências da servidão indígena no Peru, a *encomienda* repartia os índios em duas categorias: *Ianaconas* e *Mitayos*. A primeira dizia respeito aos índios que haviam sido submetidos pela força das armas; a segunda, aos que se submetiam pacificamente ou mediante capitulação negociada. Os *Mitayos* deveriam ter alguns privilégios, no entanto, havia pouca ou nenhuma diferença no trato dispensado às duas categorias. A economia do Paraguai dependia essencialmente desse sistema de trabalho, e todos os estabelecimentos espanhóis, entre os quais Buenos Aires e Assunção, deviam sua existência ao trabalho Guarani.³⁵

O sistema de *encomiendas* representou uma verdadeira catástrofe para a população indígena, que ano a ano diminuía de modo sensível. Segundo Alfred Métraux, no final do século XVI restaram pouco mais de três mil índios num raio de 7 léguas em volta de Assunção - número pequeno para as prováveis dezenas de milhares do século anterior. O desaparecimento da população indígena foi compensada, no entanto, pelos mestiços - os *mancebos de la tierra* - cujo número cresceu

³⁴CARTA ânuua do padre Nicolau Duran em que dá conta do estado das reduções do Paraguai, durante os anos de 1626 a 1627, na parte que diz respeito às reduções do Guairá. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá, p.215

³⁵BERTONI, Moisés Santiago. La Civilización Guarani; descripción Física, economica y social del Paraguay. Porto Bertoni: Imprenta y Edición Ex Sylvis, 1922. p.90 e segs.

constantemente. O morticínio passou a ameaçar a própria produção, e as queixas dos espanhóis com respeito à escassez de mão-de-obra indígena datam desde o início do século XVII.³⁶

De qualquer modo, a *encomienda* estabelecia, na coleta da erva-mate para exportação, o único vínculo entre o isolado Paraguai e o restante da economia colonial. O regime produtivo do Paraguai no século XVII, como atesta Gadelha, calcava-se na agricultura de subsistência, inexistindo metais preciosos na região. Esse fato obrigava a maioria da população a viver na pobreza, e a coleta da erva-mate, feita na Serra de Maracaju, mostrava-se como única saída para o enriquecimento.³⁷ Contudo, os colonos disputavam com os jesuítas a preciosa mão-de-obra indígena.

Mais tarde, a concorrência inaciana estendeu-se também aos produtos comercializados pelos colonos. Em princípio, as Missões jesuíticas produziam somente para atender a necessidades internas ou comerciar entre si. Mais tarde, a partir do final do século XVII e meados do XVIII, passaram a atender as florescentes cidades do Prata e Peru. O emprego de conhecimentos de botânica permitiu domesticar a erva mate, que até então era coletada na serra de Maracaju, e praticamente garantiu aos jesuítas o monopólio de seu comércio. A indústria de couros, por outro lado, despontou no século XVIII e colonos e jesuítas passaram a disputar os imensos rebanhos bovinos do Paraguai.³⁸ Os conflitos entre colonos e inacianos não ficaram restritos, portanto, aos

³⁶MÉTRAUX, Alfred. The Guarani. IN: SMITHSONIAN INSTITUTION. Handbook of South American Indians. Washington. D.C.: United States Government Printing Office, 1986 p. pp. 69-94. (Bulletin 143) V.3: The Tropical Forest Tribes. p.77. Há outros números para a tragédia indígena. Segundo David Cook, até meados do século XVII três quartos da população autóctone havia morrido. Fenômeno que afetou sobremaneira a *encomienda* como sistema de poder. COOK, David. The Indian Population of Peru. apud. BRONNER, Fred. Peruvian Encomenderos in 1630: Elite Circulation and Consolidation. Hispanic American Historical Review. Vol.57, nº4, 1977. pp. 633-59. Citação na p.635.

³⁷GADELHA, Regina. A.F. As Missões jesuítas no Itatim; um estudo das estruturas sócio econômicas do Paraguai (séculos XVI e XVIII). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. p.106

³⁸KERN, op., cit., p.77 e 78.

problemas suscitados pela manutenção de distintos projetos para inserção do índio na sociedade colonial, mas vincularam-se também, sobretudo a partir do final do século XVII, a acirradas disputas comerciais.

1.2 - Projetos coloniais e representações.

Ora, os constantes embates entre jesuítas e colonos influenciavam as representações do índio, pois ambos descreviam-no de modo bem distinto. Os jesuítas reiteravam a aptidão dos silvícolas para o cristianismo, enquanto os colonos insistiam no seu caráter irrecuperável e pendor “natural” para a escravidão.

De certo modo, a figura do índio contrapunha-se à imagem do colono espanhol veiculada pelos inacianos, pois ao contrário daquele que abandonava as terras cristãs de Espanha para se perder no Novo Mundo,³⁹ os índios eram conduzidos do pecado à “verdade”, para o cristianismo: “Son capaces [os índios] de qualquiera buena enseñanza y poliçia como se a visto [...] en las reduçiones [...] porque entran bien en leer, escribir, cantar[...]” - informava um jesuíta anônimo no primeiro quartel do século XVII.

Entretanto, o selvagem assemelhava-se a pedra bruta que, apesar de possuir inegável brilho em estado natural, precisava ser trabalhada pelos religiosos. Segundo os missionários, os índios eram bêbados, folgazões, feiticeiros, mentirosos e

³⁹Informava um jesuíta sobre a população do pequeno povoado de Xerez: “Seran los españoles cosa de veinte y çinco o treinta toda gente ruin [...] tienen perdido el gusto de las cosas de dios.” E os espanhóis eram [...]idoltras, olganazes, deshonestos, borrachos. porque aunque el vino que cojen es moderado, pero haçenle de mais, de miel.[...] de otras cosas segun la costumbre de los indios.” Ao contrário dos índios das reduções, que sob o controle dos inacianos abandonavam os “maus” costumes indígenas, os colonos espanhóis trocavam seus costumes civilizados pelos dos selvagens. INFORME de um jesuíta anônimo. IN: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá*; manuscritos da coleção de Angelis. R.J.: biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1951. p.173.

traidores. Não se podia confiar neles, pois estavam sempre a maquinar traições. Esta qualidade inata e ambígua do silvícola justificava a catequese e a colonização. Como afirmava o reverendo padre:

[...] yo quiero que sea assi. esto es lo que pretende remediar dios nuestro Señor y el Papa su vicario por medio del rey nuestro señor para cuya enseñanza sustenta su magestad los obispos y sacerdotes y embia a su costa tanta cantidad de religiosos[...]"⁴⁰

Segundo Raminelli, os inacianos portugueses utilizaram-se amplamente da noção de **gentio** para descrever o índio: “O gentio era concebido como homens alheios ao cristianismo, mas com potencialidades de cristianizar-se. A gentilidade não seria irreversível.”⁴¹ Os inacianos conferiam os epítetos de bárbaro, demoníaco e selvagem ao índio, contudo, amenizavam-nos mediante a noção de gentio. Aqueles eram “defeitos” que poderiam ser corrigidos pelo evangelho.

Nos textos inacianos os índios também apareciam como vítimas da ambição desmedida dos colonos, explorados até à morte nos trabalhos forçados, em especial na coleta da erva-mate na serra de Maracaju. Como atestou Montoya,

Tiene la labor de aquesta yerva consumidos muchos millares de Indios, testigo soy de aver vistó por aquellos montes ossarios bien grándes de Indios, que lastima a vista el verlos, y quiebra el coraçon saber que los mas murieron Gentiles, descarriados por aquellos montes, en busca de sabandijas, sapos, y culebras, y como áun desto no hallan, beuen mucha de aquella yerva, de que le hinchán los pies, piernas, y vientre, mostrando el rostro solos los huessos, y la palidez, la figura de la muerte. Hechos ya en cada alojamiento, aduar destes, ciento, y docientos quintales, con

⁴⁰ idem, p.168.

⁴¹RAMINELLI, Ronald. Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH-USP. São Paulo: 1994. p.15.

ocho, o nueve Indios los acarrear, lleuando acuestas cada uno cinco, y seis arrobas, diez, quinze, y veinte, y mas léguas, pesando el Indio mucho menos que su carga (sin darle cosa alguna para su sustento).⁴²

No decorrer do século XVIII os jesuítas prosseguiram em suas denúncias. Em 1710, um jesuíta anônimo afirmou que os franciscanos de Assunção entregavam seus índios para os *encomenderos* empregarem-nos na coleta da planta. E os trabalhos eram tão intensos e desumanos que “[...]dentro de breues años indefetiblemente, [os índios] se consumiran y acabaran[...].”⁴³

A natureza do índio ganhou matizes distintos no discurso dos colonos castelhanos. Segundo estes, o índio mostrava-se incapaz de aspirar às artes e ciências, servindo somente para o trabalho braçal. Desse modo, era perda de tempo qualquer tentativa para elevá-lo à condição de civilizado, fosse mediante a catequese ou seu estabelecimento em reduções. Na segunda metade do século XVIII, Félix de Azara afirmou que mesmo os índios das reduções eram incapazes de progresso:

Lo comun es dormir toda la Familia en el proprio quarto; y los hijos que no oyen un relox, ni ven regla en nada, sino lagos, Rios, desiertos, y pocos hombres desnudos y vagos corriendo tras de las flexas y toros, se acostumbran a lo mismo y a la independencia, no conocen medida ni arreglo para nada; no hacen alto en el pudor. ni en las comodidades y descencia, criando-se sin instruccion ni sugestion y son tan sueces y barbaros [...] en quanto a vestidos, ó mas bien desnudez; en quanto a muebles, habitaciones y comodidades, no llevan mucha ventaja a los yndios infieles; y sus asquerosas habitaciones estan siempre rodeadas de montones de huesos y carne podrida [...] La religion corresponde a su estado: y sus vicios capitales son una

⁴²MONTOYA, Conqvista Espiritval. op., cit., p.9.

⁴³INFORME de um anônimo, sacerdote e provavelmente jesuíta, sôbre as carências do govêrno...C.1710. IN: CORTESÃO, Jaime. Tratado de Madri; antecedentes da colônia do Sacramento (1669-1749). Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1954.

inclina.ⁿ natural a maltratar caballos, a matar animales y vacas [...] la embriaguez y el robo.”⁴⁴

O texto de Félix de Azara sintetizou bem as opiniões dos colonos do séculos XVII e XVIII sobre a natureza dos silvícolas. Entretanto, os castelhanos iam além, e denunciavam a exploração do indígena pelos jesuítas. Segundo Marcos de La Vega, os padres possuíam minas de ouro nas missões, e exploravam-nas secretamente mediante o trabalho forçado dos neófitos.⁴⁵

As histórias girando em torno do “ouro dos jesuítas” possuíam origens nos libelos de Cárdenas, bispo de Assunção e ardiloso inimigo da Companhia de Jesus. O embate entre este e os padres constituiu a tônica da história da província jesuítica do Paraguai na primeira metade do século XVII. Cárdenas, que durante décadas trabalhara nas missões franciscanas do Alto Peru, manteve inicialmente boas relações com os jesuítas, mais tarde, muito provavelmente mancomunado com os *encomenderos* de Assunção, mudou bruscamente de atitude. Enfim, depois de articular uma série de revoltas contra os padres inacianos, Cárdenas acabou exilado na pequena cidade de Corrientes, onde a derrota o estimulou a conduzir uma campanha de propaganda contra os inacianos. Seus panfletos difamatórios acusavam-nos, entre outras coisas, de ocultar a existência de tesouros e minas nas reduções e de transformar os indígenas em escravos da Companhia de Jesus. Os franciscanos - tradicionais aliados dos

⁴⁴MEMÓRIA de D. Felix de Azara sôbre a necessidade e os meios de defender a fronteira do Sul contra os portugueses do Brasil (1801). IN: CORTESÃO, Jaime. Do tratado de Madri à conquista dos Sete Povos; 1750-1802; manuscritos da coleção de Angelis. R.J.: biblioteca Nacional, div. de publ. e divulgação, 1969. p.444-5

⁴⁵Marcos de La Vega, inimigo mordaz dos curas inacianos, foi um dos que sustentou a existências das ditas minas. Ver: INFORMAÇÕES sôbre as reduções, dadas por Marcos de La Vega. IN: VIANNA, Hélio (org.) Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758); Manuscritos da coleção de Angelis. R.J.: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1970. pp.61-72.

encomenderos e inimigos da Companhia de Jesus - aproveitaram-se da ocasião para difundir o trabalho de Cárdenas e caluniar os jesuítas.⁴⁶

A propaganda surtiu o efeito desejado e, diante dos rumores de minas auríferas que os jesuítas exploravam secretamente, o governador de Buenos Aires, Jacinto de Laríz, empreendeu em 1647 uma viagem de inspeção pelas reduções inacianas, apurando as denúncias. No final, o governador ficou convencido da iniquidade da acusação, declarando legais todas as atividades da Ordem inaciana na Província.⁴⁷

Desse modo, os jesuítas louvavam o trabalho catequético e acentuavam o cunho civilizatório das missões; os colonos, por outro lado, denunciavam-nas como um mecanismo de poder: as missões acobertavam a exploração do índio perpetrada pelos missionários. Com isso, os *encomenderos* visavam demonstrar que os jesuítas não protegiam os silvícolas dos trabalhos forçados, reservando-os para seu próprio proveito.

Esses discursos denotavam sobretudo o pragmatismo de ambos os partidos: o índio recebia cores de acordo com as conveniências de interesses coloniais divergentes. Assim, jesuítas e colonos castelhanos sustentaram modelos de colonização nos quais o índio foi visto simplesmente como um meio para atingir fins alheios à sua vontade. Se, por um lado, os colonos defenderam a exploração sem limites da mão-de-obra indígena no sistema de *encomienda*; por outro, os inacianos visaram a supressão da cultura indígena no que ela tinha de mais essencial, transformando o índio em dócil instrumento da Igreja e do rei.

*

⁴⁶ MÖRNER, Magnus. Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. Buenos Aires: Paidós, 1968. p.63 e segs.

⁴⁷id., *ibid.*, p.65.

Seria interessante constatar que as representações jesuíticas sofreram sutis modificações ditadas pela temporalidade. Segundo Maxime Haubert, no último quartel do século XVII ocorreu uma ruptura nas representações, e, de homens promissores, os índios passaram a ser considerados incapazes de tudo. Para o historiador, a explicação repousaria no fato dos padres “apostólicos” terem sido substituídos pelos padres “administradores” - burocratas menos condescendentes com os silvícolas.⁴⁸ Embora não se deva descartar totalmente tal hipótese, creio que as representações do índio como “incapaz” - predominantes sobretudo no século XVIII - encontrariam explicações complementares no contexto político das missões setecentistas.

A partir de 1641 as reduções assumiram um novo *status* dentro da colônia. De vítimas das bandeiras paulistas, os Guarani tornaram-se a guarda avançada da colonização, formando o maior exército do Rio da Prata - instrumento no combate aos mamelucos invasores e repressão a etnias belicosas. Nesse sentido, o problema administrativo das missões assumiu o primeiro plano, e a catequese - tão importante inicialmente - tornou-se assunto secundário.⁴⁹

Assim, a representação do “índio incapaz” justificava o poder exclusivo dos jesuítas sobre os índios, reservando à Companhia de Jesus o papel de intermediário com a Coroa. Da mesma sorte, esse tipo de representação exemplificou o dilema vivido pelas missões do século XVIII, a saber: o índio neófito não poderia, segundo a lógica do sistema, ser integrado na sociedade colonial, pois não havia espaço definido para ele a não ser no trabalho forçado. Por outro lado, a proposta inicial das missões era a de

⁴⁸HAUBERT, Maxime. op., cit., p.198

⁴⁹Segundo Mörner, depois da batalha de Mbororé, onde os paulistas foram vencidos em 1641, as reduções ficaram durante décadas sem sofrer grandes alterações. Entretanto, data desse período a formação do exército Guarani e as guerras contra índios hostis, em especial os Guaicuru. p.77.

integrá-lo nessa mesma sociedade. Com efeito, a eterna condição do índio como tutelado - condição que deveria ser transitória, já vimos - buscou nos missionários elementos de sua justificação.

Fazendo um cotejo entre as representações do século XVIII com as do século anterior, observei algumas particularidades no olhar jesuítico setecentista. Em primeiro lugar, corroborando a hipótese de Haubert, os missionários mostraram-se de fato pouco condescendentes com o índio das missões, vendo-o frequentemente como infantil e estúpido. Acentuando-se o caráter paternalista, os neófitos despontaram como incapazes e dependentes dos padres para tudo:

Estos Indios mas q otras [...] Naciones, qu de la misma America son tan desidiosos y faltos de providencia en lo necesario p.^a la vida, q sino es â puro agijonearlos y â continuo desuelo, cuidado y vivilancia del cura, q como queda insinuado cuida de todo como un Padre de familias, no se consigue de ellos aun lo mas preciso.⁵⁰

Estamos bem longe, portanto, dos “índios trabalhadores” preconizados pelo padre Montoya. No primeiro quartel do século XVII, os fundadores das primeiras reduções reiteraram inúmeras vezes a boa disposição indígena para o labor. Numa epístola anual, Antonio Ruyz não poupava elogios para os indígenas: “Tienen ya mucha comida porque son grandes labradores. hicieronnos una roça en el monte en que hicimos una chacara de la qual a cogido el P. e P^o de espinosa [...] mucha cantidad de may y otras cosas que se senbraron.”⁵¹ No mesmo período, no Itatim, o padre Diogo

⁵⁰DEPOIMENTO do Padre Joseph Cardiel sôbre as riquezas e poderio econômico das missões do Paraná e Uruguai e as possibilidades de darem esmolas. Povo da Conceição do Uruguai, 2-5-1766. IN: CORTESÃO, Jaime. Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802); Manuscritos da Coleção de Angelis. R.J.: Biblioteca Nacional, div. de publicações e divulgação, 1969. pp.39-51. Citação na p.41.

⁵¹CARTA ânua do padre Antonio Ruyz de Montoya... op., cit., p.289.

Ferrer sublinhava em diversas passagens a solicitude indígena para o trabalho. Contamos ele que, durante a construção de uma igreja “[...] acudian los Indios con mucha voluntad.” Mais adiante, no mesmo texto, o inaciano justificava a ausência de dois caciques durante uma missa: “[...] Vinieron la noche antes a pedir licencia del Pe. para poder ausentar-se de la Missa el dia siguiente para yrse a trabajar a sus chacaras.”⁵²

De outra feita, nas missivas trocadas pelos missionários do século XVIII os índios transformaram-se em vagabundos irrecuperáveis, dependentes dos padres para tudo. Essas representações respaldavam a exclusividade do controle das missões pela Companhia de Jesus, de modo que eram sem dúvida convenientes ao projeto inaciano. O padre Sepp afirmava que o padre “[...] precisa ser tudo a todos! Precisa ser: cozinheiro, dispenseiro, comprador e gastador, enfermeiro, médico, arquiteto, jardineiro, tecelão, ferreiro, pintor, moleiro[...].” Os índios faziam tudo “[...] desajeitada, bronca e erradamente.”⁵³ E os Guarani não trabalhariam caso os padres não os ameaçassem “[...] expressamente com 24 pancadas de sova como castigo.”⁵⁴

Com efeito, os “homens racionais” de Montoya transformaram-se invariavelmente nas “crianças barbadas” de Antônio Sepp, ou num bárbaro muito especial: “Quem não ficará estupefato, quem não se rirá, ou antes, não se indignará com este bárbaro cristão?”⁵⁵ - reiterava o cura germânico.

Como vimos, a partir do segundo quartel do século XVII as missões transformaram-se numa arma militar à disposição da Coroa, sendo utilizadas sobretudo

⁵²CARTA ânua do padre Diogo de Ferrer para o provincial sôbre a geografia e etnografia dos indígenas do Itatim. 21-VIII-1633. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Div. de obras raras e publicações, 1952. Citações nas páginas 36 e 38, respectivamente.

⁵³SEPP, op., cit., citações na página 125.

⁵⁴idem., ibid., p.149.

⁵⁵SEPP, Antônio. op., cit., p.205

para combater índios belicosos que obstavam a colonização. Os Charrua, Payaguá, Iaro, etc., foram citados vezes sem conta nas peças documentais, recebendo sempre alcunhas pejorativas que justificavam a guerra.⁵⁶

Em maio de 1702, os padres superiores Juan Baptista de Zea e Matheos Sanchez redigiram um memorial, em que tratavam sobre as “hostilidades” dos índios Iaro às reduções Guarani, e informavam sobre a vitória do exército Guarani do Tape sobre esses índios “[...] Inquietos, ladrones y enemigos de ñra S.^{ta} fee [...]”⁵⁷ Nessa mesma tendência, encontramos uma epístola, datada provavelmente de 1701, onde um missionário justificava o uso da força para conter os “bárbaros e infieis” Charrua.⁵⁸

Motivados pela resistência dos Guaicuru, os jesuítas só apelaram uma vez para a guerra no primeiro quartel do século XVII, afirmando diante do cabildo de Assunção a necessidade de submetê-los a “fogo e espada”. Entretanto, um ano após, o Superior das missões incluía nas instruções gerais a proibição “para todo jesuíta, de expresar opiniones adversas acerca de los indios.”⁵⁹

A partir de 1641, contudo, a guerra tornou-se corriqueira. Primeiramente, no mesmo ano, teve-se a guerra contra os Guaicuru; em 1670 foi a vez de pelejar contra os índios do Chaco, compostos por Mbayá, Guaicuru e Mocovie; seis anos mais tarde,

⁵⁶Em instigante artigo, Thierry Saignes analisou as representações dos jesuítas sobre os Chiriguano, índios que ocuparam a borda sul oriental dos andes, atual Bolívia. Representando um caso excepcional, os Chiriguano resistiram tenazmente aos assaltos coloniais até a segunda metade do século XIX. Para os jesuítas esses índios impediam a expansão das missões para a América Austral. Desse modo, as representações vinculavam-se a tais frustrações, e os índios eram vistos como bárbaros irrecuperáveis, para os quais somente a guerra era remédio: “Le regard porté sur eux traduit cette amertume et ces frustrations.” SAIGNES, Thierry. Chiriguanos, jésuites et franciscains: généalogie du regard missionnaire. IN: BLANCKAERT, Claude (org.). *Naissance de L’ethnologie?* Anthropologie et Missions en Amérique, XVI^e XVIII^e Siècle. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985. p.204.

⁵⁷MEMORIAL dos superiores das missões do Paraná e Uruguai padres Juan Baptista de Zea e Matheos Sanchez sobre as hostilidades dos índios Iaro às suas reduções... IN: CORTESÃO, Jaime (org.). *Tratado de Madri, antecedentes - Colônia do Sacramento*. (1669-1749); Manuscritos da Coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1954. pp. 114-48. Citação na p.132.

⁵⁸CARTA Sobre as tropelias dos indígenas Charruas. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai* (1611-1758); Manuscritos da coleção de Angelis. R.J.: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., 1970. p.231.

⁵⁹MÖRNER, Magnus. op.,cit., p. 36.

as missões mobilizaram-se novamente contra os índios Mbayá.; já a luta contra os índios Charrua, que perambulavam na região entre os rios Paraná e Uruguai, mostrava-se interminável. Enfim, a guerra contra os índios renitentes à colonização chegou mesmo a unir os jesuítas aos seus inimigos mais mordazes: os *encomenderos*, aos quais não poucas vezes somaram esforços para combater os índios.⁶⁰

Desse modo, fosse nas representações dos neófitos, fosse na caracterização dos índios belicosos, os inacianos “administradores” mostraram-se menos condescendentes do que os padres “apostólicos”. Mas - repitamo-lo mais uma vez - os estereótipos do índio vincularam-se a conjunturas diferentes do projeto jesuítico, pois no primeiro quartel do século XVII os neófitos mostravam-se industriais, embora fossem bárbaros; no fim do século XVII e inícios do XVIII receberam a pecha de incapazes. No primeiro caso, postulava-se a lenta inserção do índio na sociedade colonial - o projeto inaciano ainda não previa sua eterna tutoria - ; no segundo caso, ao contrário, desculpava-se sobretudo o paternalismo jesuítico, e por conseguinte justificava-se a submissão dos índios aos padres.

A representação pejorativa dos índios belicosos, por sua vez, demonstrou, por um lado, a larga experiência dos jesuítas setecentistas com a catequese indígena, pois os missionários somente davam por perdida a conversão do gentio depois de muitas tentativas frustradas de catequese;⁶¹ por outro lado, espelhou a transformação

⁶⁰ Ibid., sobre as guerras contra os índios insubmissos, ver as seguintes páginas: 76, 77, 82, 84 e 87.

⁶¹Veja-se por exemplo uma missiva dos Superiores das missões sobre os índios Yaro, em que os padres argumentavam que esses índios ainda não haviam sido convertidos depois de trinta anos de catequese: “Y tambien digo q dhos Yaros Ynfieles son de mal natural contrarios a la fee q por mas de treinta años los P.^e no han podido convertilos.” MEMORIAL dos superiores das missões do Paraná e Uruguai padres Juan Baptista de Zea e Matheos Sanchez... op., cit., p.132. Obs.: Também encontramos, no primeiro quartel do século XVII, representações pejorativas sobre os índios renitentes à colonização. Entretanto, estas são bem mais freqüentes no século XVIII. Por outro lado, os inacianos do século XVIII, ao contrário dos missionários “apostólicos”, não hesitavam em defender a guerra contra essas etnias.

das missões - ocorrida depois de 1641, em instrumento militar, sempre pronto a interceder a favor da colonização quando fosse assim necessário.

Entretanto, subsistiu um elo entre os missionários do século XVII e seus colegas setecentistas, pois o aristotelismo permitiu a classificação do índio como **bárbaro**, e amenizou as diferenças suscitadas pela temporalidade. A antropofagia, guerras, poligamia, a ausência de leis e ordem, compunham o estereótipo do bárbaro, e os missionários invocaram-no vezes sem conta para justificar a catequese do gentio. Entretanto, os índios também tiveram seus costumes demonizados, e sua figura foi comparada ao mítico homem selvagem.

Convém agora explorarmos o modo pelo qual os conceitos de barbárie, selvajaria e feitiçaria permearam os escritos inacianos, consentindo que os missionários construíssem uma tipologia indígena. Os projetos coloniais em litígio, como tivemos oportunidade de analisar ao longo do presente capítulo, desempenharam um papel crucial no jogo das representações, contudo, tomados enquanto fatores isolados, mostram-se insuficientes para explicá-las de modo satisfatório. É óbvio que não podemos analisar a representação do índio como deve ser, “[...], se antes não tivermos conhecimento da imagem da realidade que serviu de campo de significação para aquele acontecimento.”⁶² O referencial filosófico, teológico e científico que os textos jesuíticos encerram, obrigam-nos a lançar um olhar sobre o imaginário europeu do século XVI ao XVIII, destacando os principais conceitos utilizados para classificar a diversidade humana.

⁶²O’GORMAN, Edmundo. A invenção da América. São Paulo: Editora UNESP, 1986. p.72.

Capítulo 2

SELVAGENS E MISSIONÁRIOS

“No mundo etnocêntrico e até racista em que vivemos não basta defender somente os pobres, sem ao mesmo tempo defender também o direito à alteridade do *outro*, pobre ou não. [...] A opção pelos *pobres*, sem opção pelos *outros* pode ainda estar imbuída de atitudes racistas e colonialistas.”

Paulo Suess.

2.1 - A noção de selvagem.

Enviada em 1628 ao Superior da Companhia em Lima, a epístola anual do reverendo Duran informava sobre os contratemplos da catequese indígena. As selvas paraguaias compunham tenebroso quadro em que espinhos, insetos, serpentes e “tigres”¹ ameaçavam constantemente os missionários. No inverno, as chuvas eram copiosas e o frio, rigoroso:

[...]passamos despues todo lo riguroso del invierno debaxo de un cobertizo espuesto a todas as inclemencias del cielo.²

Além das dificuldades de ordem física, muitas vezes os jesuítas enfrentavam as impiedosas flechas indígenas. O padre Lizardi foi encontrado morto, estendido sobre rochas, crivado de setas, com o seu breviário aberto no Ofício dos

¹Os jesuítas denominavam impropriamente de tigres os grandes felinos locais.

²CARTA anual do padre Nicolau Duran em que dá conta do estado das reduções do Praguai, durante os anos de 1626 a 1627, na parte que diz respeito às reduções do Guairá. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá, p.205

mortos.³ Embora nem todos se mostrassem belicosos, os silvícolas eram sempre arredios e, quando avistavam os curas, esgueiravam-se para o interior da densa floresta.

Apesar do trabalho catequético mostrar-se árduo, os índios foram convertidos em quantidade e, logo, as reduções despontaram por todo o Guairá - região onde Duran trabalhou. Tal resultado ultrapassou as mais otimistas previsões, e os poucos missionários encontraram dificuldades em organizar povoados para tanta gente. Agravando a situação, o Instituto de Loyola priorizava os colégios das cidades coloniais, onde mantinha neles a maior parte dos curas, dispensando poucos para o trabalho missionário.⁴

Mas os assuntos da missiva extrapolavam os detalhes de ordem prática, uma vez que o sacerdote também descreveu os confrontos com “feiticeiros” indígenas, os costumes exóticos, enfim: o que lhe pareceu digno de ser mencionado em uma carta anual.

Duran nos conta que enviou alguns índios - conversos e experientes nas selvas - no intuito de localizar o gentio:

y al cojer unos índios que allan derramados y han llevado mucho al pueblo, entre estos con dos o 3.^{es} famillas de una particular nacion que mas son selvajes que hombres, porque viven siempre por los montes muy espessos sin tener lugar determinado. tienen en los rostros como de monos. andan todos encorbado, tienen tan torpe la facoldad motiva que de ninguna manera saven, ni pueden correr, y estan entre los demas indios del pueblo como atonitos. Eran 15 por todos, y luego se llevo para si el cielo três ninõs[...]⁵

³LUGON, Clóvis. A república ‘Comunista’ Cristã dos Guaranis. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p.28

⁴id., *ibid.*, p.34.

⁵ CARTA anual do padre Nicolau Duran... *ibid.*, p.209

O missionário extraiu do cotidiano elementos que o encorajaram a denominar aquele estranho povo de *selvagem*. Pareceu-lhe que aqueles, dotados de aspecto simiesco, corresponderiam ao mítico homem selvagem, personagem dos romances de cavalaria - livros que, com certeza, o padre havia lido em sua juventude. Observa-se melhor o significado desse termo num dicionário espanhol da época, o *Tesoro* de Sebastián de Covarrubias, onde está posto o seguinte:

[...]Salvaje. todo lo que es de montaña: los pintores que tienen licencia poética, pintan unos hombres todos cubiertos de vello de pies a cabeza, con cabellos largos y barba larga. Éstos llamaron los escritores de libros de cavallerias salvajes. Ya podría acontecer algunos hombres averse criado en algunas partes remota, como en islas desiertas, aviendo aportado allí por fortuna y gastado su ropa, andar desnudos, cubriéndolos la mesma naturaleza con bello, para algún remedio suyo. Déstos han topado muchos los que han navegado por mares remotos.⁶

O mito do homem selvagem, de origem europeia, confundiu-se com as descrições do ameríndio: o maravilhoso personagem trocou os bosques europeus pelas paradisíacas ilhas americanas. Este câmbio de sentido explica-se pelo corrente emprego da noção de selvagem, por parte dos conquistadores, para descrever os índios. Desse modo, o termo conformou-se ao perfil ameríndio, mas sem perder suas características essenciais.

Segundo Roger Bartra, a figura do selvagem representou um papel importante na conquista do Novo Mundo, pois impediu que a identidade dos europeus se perdesse diante da alteridade indígena. Ao encarar o índio como selvagem, os

⁶ COVARRUBIAS. Sebastián de. *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Según la impresión de 1611, con las ediciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674. Barcelona: S.A. Horta, I.E., 1943. p.924

conquistadores reduziam-no a um velho conhecido e assim evitavam os transtornos da diversidade cultural.⁷

Para dizer a verdade, a origem do mito possui três raízes distintas: a clássica greco-romana, a judaico-cristã e a germânica. É mister observar, ainda que de maneira sucinta, a etimologia e polissemia da noção de selvagem.

A mitologia grega possuía uma gama de seres fantásticos denominados de selvagens (*agrios*). Essas criaturas subdividiam-se nas mais bizarras espécies: gigantes, faunos, sereias, amazonas, pigmeus, etc. Incorporando elementos da natureza, esses seres detinham um papel específico dentro do imaginário clássico, pois ajudavam a separar o homem grego do mundo circundante quanto, por um lado, representavam a antítese de conceitos como *polis* e *hemeros* e, por outro, aproximavam-se da noção de bárbaro.

Contra-pondo-se a *polis*, o selvagem figurava a desordem da natureza frente à organização política da sociedade grega. Se *polis* remetia ao jogo político coletivo, *hemeros* significava o cidadão dócil - a base desse jogo. O cidadão domesticado e habitante da *polis* era, portanto, o antípoda do bárbaro e do selvagem.

Os gregos faziam, contudo, nítida distinção entre *bárbaros* e *selvagens*, pois estes eram de modo algum domesticáveis e mostravam-se sempre arredios e solitários; aqueles, ao contrário, conviviam em comunidade, demonstrando o mínimo de organização social. Por outro lado, o *agrios* reunia em si estranha combinação de características animais com elementos humanos, enquanto o bárbaro era homem inferior ao grego, mas ainda assim um homem. Desse modo, o selvagem figurava

⁷ BARTRA, Roger. *El Salvaje en el espejo*. México: coordinación de difusión cultural\ Universidad Nacional Autónoma de México, 1992. p.8-13

enquanto coerente antítese de *hemeros*. E *polis* contrastava melhor com bárbaro que com selvagem.⁸

Os selvagens encarnavam alguns comportamentos proibidos da sociedade grega, representando ameaça virtual ao que se tinha de mais sagrado: a organização política, a linguagem e a razão. Ao contrário, o bárbaro não constituía ameaça - a não ser quando compunha exércitos -, pois detinha um papel certo na sociedade grega: o de ser escravo.

A noção grega de *bárbaro* tornou-se sombria ao ganhar características dos seres selvagens. Roger Bartra, porém, sustentou que a noção de selvagem já havia se consolidado antes do termo receber cunho pejorativo. Foi somente após as guerras médicas, quando a xenofobia cresceu entre os helenos, que o *bárbaro* se opôs à cultura helênica.⁹

Durante o Império Romano os ritos dionisiacos difundiram o mito do selvagem na Europa, atribuindo-lhe particularidades que sobreviveriam até os séculos XVII e XVIII, a saber, nudez, corpo peludo, embriaguez, comportamento anti-social, “[...]y el garrote o tronco como arma y como símbolo.”¹⁰

Para o imaginário clássico, portanto, a natureza era uma entidade ameaçadora, representada por quantidade imensa de seres fantásticos, cuja característica mais acentuada era a fusão de elementos humanos com outros de origem animal. Os selvagens apareciam nos mitos como forças poderosas a serem submetidas pelos heróis, em que estes incorporavam os valores da *polis* grega ou da *civilização* romana contra a irracionalidade.

⁸idem, ibidem. p.16

⁹id., ibid.,p.22

¹⁰idem, ibid. p.27

Ao contrário do bárbaro que representava uma ameaça à sociedade em geral, o mito do selvagem amedrontava sobretudo o indivíduo. A selvageria era terrível condição na qual o homem, afastado da sociedade, degenerava e vinha a ocupar os sítios em torno da *polis* grega: “Este espaço fue poblado de hombres y semihombres salvajes míticos, cuyos vínculos con la humanidad “normal” eran distintos a la relación civilizado-bárbaro[...]”¹¹

A outra matriz do mito correlaciona-se com a herança judaica, pois os antigos hebreus tinham uma concepção de *selvagem* bastante peculiar, em que a figura do deserto ocupava um lugar de destaque. Situados à margem do mundo controlado por Jeová, onde Satã reinava absoluto, esses locais inóspitos eram vistos como refúgios de todo o mal, e possuíam seirim (demônios) e homens selvagens como habitantes. O deserto era também o local dos combates travados pelos escolhidos de Jeová.¹²

Vivendo nesse curioso local, o selvagem hebraico não foi, à moda do selvagem grego, uma miscelânea de características humanas e animais; sendo antes um homem pecador e decaído. Tratava-se, portanto, de uma degeneração, de uma regressão não permanente a um estado animalesco em que a loucura imperava. Mas esta queda implicava numa metamorfose física e mental do indivíduo, transformando-o num ser peludo e irracional. Tal aparência e comportamento eram conseqüências diretas dos pecados perpetrados contra a ordem natural - comportamentos proibidos que pressupunham, sob a ótica hebraica, uma inversão de valores: incesto, bestialidade, ingestão de carne humana, etc.

A idéia judaica de uma “ordem natural”, estabelecida por Jeová nos primórdios da criação, era uma noção cara também à teologia cristã. Qualquer violação

¹¹idem, *ibid.*, p.18.

¹²idem, *ibid.* p.45

da hierarquia natural era denominada pelos sábios da Igreja de *Species Corruption*: Deus fez as espécies separadas, dentro de uma hierarquia rígida e inalterável. Os homens que copulassem com animais, ou animais que copulassem com animais de outras espécies, estariam agredindo a ordem natural e desrespeitando a própria vontade divina. Esta concepção assumia um caráter sagrado nas escrituras hebraicas sob a forma de códigos normatizadores. O Deuteronômio, por exemplo, proibia até mesmo a mistura de sementes no mesmo campo.¹³

Os judeus não entendiam a natureza como *selvagem*. A oposição entre natureza e cultura não lhes era essencial, sendo destacada a oposição entre abençoados e amaldiçoados. A natureza coexistia com o mundo humano, porém, este lhe era superior. Entre todas as criaturas, o homem era o dileto de Jeová.¹⁴

Assim, concebida como maldição, a selvageria foi considerada castigo justo para aqueles que ousavam desafiar as leis naturais, as leis de Deus, e a loucura era a condição do selvagem, do amaldiçoado. Somente Jeová poderia sanar este estado de queda. Na Tradição judaica, o selvagem opunha-se ao abençoado - homem que se comportava segundo os preceitos da ortodoxia e recebia as dádivas divinas.¹⁵

Durante a Idade Média, o mito do homem selvagem ganhou suas características finais. Devido ao longo período de transição, da antiguidade para o período medieval, e à escassez das fontes, tornou-se difícil para os pesquisadores apontarem o que foi modificado ou preservado na figura do selvagem. Pois, além deste

¹³ WHITE, Hayden. Tropics of discourse; Essays in cultural Criticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978. p.161

¹⁴ idem, ibid. p.160.

¹⁵ idem, ibidem., p.160.

sofrer nítida influência do imaginário grego e judaico, houve também a incorporação de elementos das culturas germânicas.¹⁶

A literatura e iconografia medievais impingiram um novo “habitat” ao selvagem, a saber: o bosque. Visto como um local encantado, o bosque foi o último abrigo de seres pagãos imaginários que, com a expansão do cristianismo, transformaram-se em entidades diabólicas. “Los bosques eran una especie de frontera interior que amenazaba, real e imaginariamente, al imperio de la fe cristiana.”¹⁷ Os cultos proibidos encontraram nos recôndidos das florestas um refúgio dos implacáveis inquisidores, sobretudo depois do século XIV. O selvagem passou a dividir o bosque com esses seres desterrados, pois encontrou nas matas um substituto certo para o deserto, sua morada inicial. Além do mais, concebido como um espaço selvagem, o bosque reuniu todas as características indispensáveis para sê-lo: um local solitário, misterioso, aquém da ordem cristã.

Já no século XII a iconografia medieval retratou o selvagem com características físicas que permaneceriam inalteradas por mais de 500 anos. As representações eram pintadas, bordadas, esculpidas ou entalhadas sempre do mesmo modo: os selvagens eram peludos, exceto rosto, mãos, seios e pés (sua pele lembrava bastante a de um urso ou lobo); eram brancos, barbados e cabeludos; possuíam força descomunal; comunicavam-se com os animais, mas raramente com os homens; eram gigantes ou anões.¹⁸

A exemplo da função da mitologia no imaginário grego, o mito do selvagem também funcionava como uma linha divisória para o homem medieval,

¹⁶BARTRA, Roger. op., cit., p.76

¹⁷idem, ibid. p.78

¹⁸idem, ibid. p.84

separando cultura e natureza, simbolizando os instintos mais reprimidos. Os selvagens emergiam dos textos medievais como seres libidinosos, comilões, irracionais, enfim: reunindo comportamentos socialmente proibidos.¹⁹

É importante frisar que ao selvagem foi conferida uma existência real, corroborada pela descoberta dos homens americanos. Segundo Bartra, os teólogos medievais evitaram discutir a natureza do selvagem, mas debateram sobre sua psicologia:

[...]trataría de una criatura que habría caído en la condición bestial debido a la locura, al hecho de haber crecido entre animales, a la soledad o a las extremas penalidades sufridas. Para muchos pensadores, no había un ser salvaje, sino una existencia silvestre: un peligro de derrumbre del hombre a un estado eventualmente pasajero y, en todo caso, no inato.²⁰

2.2 - Os missionários e o bom selvagem: sobre a oposição existente entre jesuítas e iluministas.

Entre o renascimento e o final do século XVIII, graças à descoberta e colonização do Novo Mundo, a idéia de selvagem ganhou novos matizes. Por um lado, de origem mais tardia, surgiu a tese da América como continente em degeneração, tendo como principal defensor o naturalista Buffon. Para ele, todos os seres do Novo Mundo seriam inferiores, graças ao clima americano, aos dos outros continentes. O excesso de humidade, explicado pela presença de imensos pântanos e caudalosos rios,

¹⁹idem, *ibid.* p.94

²⁰idem, *ibid.* Sublinhado no original, p.89

havia transformado a América num continente em corrupção, continente habitado sobretudo por animais “inferiores” tais como insetos e répteis. Essa concepção, embora possuísse vínculos muito estreitos com o pensamento aristotélico, rompeu com a teologia enquanto teoria explicativa da diversidade humana e apontou para a constituição de um saber científico. O índio deixou de ser um problema para a filosofia e teologia clássicas, transformando-se em objeto de análise experimental.²¹

Por outro lado, surgiu a expressão “nobre selvagem”, implicando numa idéia diferente, se não oposta a de Buffon, pois postulava a existência de homens felizes vivendo em sociedades igualitárias. O precursor do conceito foi Montaigne, quando esboçou uma nova concepção de homem americano no seu libelo *Des Cannibales*. Neste brevíssimo texto, o filósofo utilizava-se de informações de um huguenote que havia estado na França Antártica de Villegaignon. Baseado nesses dados, Montaigne ressaltou a inconsistência dos antigos textos para explicar as origens do Novo Mundo, demonstrando a falibilidade dos textos aristotélicos para se tratar do assunto:

Cette narration d’Aristote n’a non plus d’accord avecques
nos terres neufves.

O pensador francês ressaltava a amplitude das descobertas, estendendo-a de modo a contestar os antigos marcos teóricos. Desse modo, Montaigne vislumbrou novas possibilidades ao comparar a sociedade francesa com a indígena, pois estes ainda se conduziam mediante leis “[...] peu abbastardies par les notres”. Os índios apresentavam-se mais próximos da natureza do que os europeus, cuja organização, por corolário, era tida como artificial. Ao estabelecer contato com a civilização e absorver

²¹WHITE, Hayden. *Tropics of discourse*; Essays in Cultural Criticism. Baltimore: John Hopkins University Press, 1987.

suas normas e comportamentos, os índios tornavam-se mentirosos, falsos, a saber: ganhavam características do homem europeu.

A nudez e a antropofagia dos índios, vistas pelos conquistadores como crimes contra a natureza, foram relativizadas pela astúcia de Montaigne: a primeira transformou-se em aspecto natural; a segunda tornou-se branda quando comparada aos hediondos crimes europeus. Para Montaigne, a antropofagia dos selvagens, tida como um ato de vingança, era uma prática menos bárbara do que as torturas perpetradas pelos seus conterrâneos durante as guerras religiosas:

Je ne suis pas marry que nous remarquons l'orreur barbaresque qu'il y a en une telle action; mais oui bien de quoy, iugeants á point de leurs faultes, nous soyons si aveuglez aux nostres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu'à le manger mort; à deschier par torments et par gehennes un corps plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre e meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu'de fresche memoire, non entre des enemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, soubz pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et panger aprez qu'il est trespassé.²²

Posteriormente, no século XVIII, Rousseau retomou a idéia do selvagem para formar a base de seu contrato social, emprestando-lhe, pela primeira vez, a alcunha de “nobre”. Nesta concepção, o selvagem encarnava a lei natural, corrompida pela vida em sociedade.²³ Segundo Hayden White, quando os iluministas formularam um novo conceito de selvagem, dotando-o de atributos da nobreza, na verdade não buscavam dignificar o ameríndio, mas atacar o absolutismo europeu. Ao aproximar palavras

²²MONTAIGNE, Michel de. Des cannibales. IN: Essais. Paris: G. Charpentier. s/d. Citações nas páginas 306, 308 e 314 respectivamente.

²³FURET, François. De l'homme sauvage a l'homme historique: L'expérience américaine dans la culture française. ANNALES, E.S.C. 33^e année - n^o 4. Juillet-Août 1970. pp.729-39. p.731.

antagônicas, como “nobre” e “selvagem”, os iluministas criaram um termo anômalo e auto contraditório, uma vez que os “nobres” - representantes da civilidade - opunham-se tenazmente à “selvageria” das outras ordens sociais: “Diderot and Rousseau both use the Noble Savage idea to attack the Europeans social system of privilege, inherited power, and political oppression.”²⁴

As representações inacianas refletiram uma concepção essencialmente teológica que se contrapôs às discussões iluministas sobre a natureza do índio. Na Europa do século XVIII, os jesuítas cristalizaram em torno de si valores combatidos pelas luzes; a Companhia de Jesus, eixo fundamental do catolicismo tridentino, simbolizava uma ordem social que deveria ser rompida a todo custo, a saber, o absolutismo assentado sobre o direito divino. Com efeito, os iluministas foram unânimes em atacar o Instituto de Loyola na Europa enquanto elogiavam, ao mesmo tempo, as missões Guarani como modelo de sociedade “racional”.²⁵

Nesse contexto, acentuando o caráter conservador do Instituto de Loyola, os países ibéricos mantiveram-se à margem das discussões iluministas sobre a natureza do ameríndio. Depois das contundentes discussões dos séculos XVI e XVII, promovidas por figuras como Las Casas, Francisco de Vitória, Sepúlveda e José de Acosta, as universidades espanholas caíram no conservadorismo promovido pelo Concílio de Trento. Alcalá e Salamanca, até então alguns dos centros de cultura mais importantes da Europa, ficaram presas em seus estatutos medievais, vindo a romper com os mesmos somente com o advento das reformas de 1771 (exatamente duzentos e dezenove anos após a publicação da Brevíssima Relación de Las Casas).

²⁴WHITE, Hayden. op., cit., p.192.

²⁵LACOUTURE, Jean. Os jesuítas; I - A Conquista. (trad.). Lisboa, Editorial Estampa, 1993. Ver o capítulo intitulado “A corrida das Luzes”, p. 479 e segs.

Até essa data, as universidades viviam sob domínio de ordens religiosas, mantenedoras de uma pedagogia e de um conteúdo extremamente conservadores. Os professores que não pertencessem a alguma ordem religiosa, em Salamanca, sofriam severas pressões: por um lado eram marginalizados nas discussões e nos cargos e, por outro, percebiam salários menores. O ensino de teologia ocupava a maior parte do *curriculum* universitário. As discussões sobre filosofia restringiam-se basicamente a Aristóteles e a seus comentaristas - isso desde que tais obras não constassem no índice inquisitorial. A única cadeira de “ciências” em Salamanca era a de matemática e astrologia.²⁶

No decorrer do século XVIII, os dominicanos e jesuítas preencheram a maior parte do quadro docente em Salamanca. As duas Ordens digladiavam-se visando o controle das universidades espanholas. Em 1771, com o advento das reformas, os dominicanos postaram-se a favor da manutenção do antigo sistema de ensino; já os jesuítas não puderam participar desse movimento, pois haviam sido expulsos da Espanha na mesma época.

Esta estagnação no pensamento espanhol foi o reflexo direto do Concílio de Trento e de dois de seus principais mecanismos de poder: o Índice e a Inquisição. Já no século XVI uma das tarefas do Santo Ofício espanhol era o de combater os *alumbrados*, considerados inimigos da fé. O conceito de “iluminista” fora amplo o suficiente para que até mesmo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, fosse interrogado em 1526 e 1527, suspeito de defender idéias erasmianas.²⁷

²⁶ADDY, George M. First Steps in Salamancan Enlightenment: H.A.H.R. Hispanic American Historical Review. N°3, v. XLI. August, 1961. p.350.

²⁷ELLIOT, Imperial Spain. op., cit., p.224.

O medo do movimento protestante levou a Coroa a intervir nos principais focos de divulgação de novas idéias, visando deter o que se denominava em Espanha de “a contaminação estrangeira”. Proibia-se em 1558 a circulação de livros importados e instaurava-se a censura nas imprensas espanholas. No ano seguinte, os estudantes espanhóis ficaram proibidos de estudar em universidades no exterior.

A Espanha foi um dos poucos territórios católicos onde o índice papal de 1559 não fruía de plena autoridade. Mas isso devia-se ao fato da Inquisição espanhola haver formulado o seu próprio índice. Segundo Elliot, os jesuítas tornaram-se, ao lado da Inquisição e do Índice, um dos baluartes de Roma na guerra contra a Reforma. É de se esperar, portanto, que se tornassem extremamente refratários às idéias iluministas.²⁸

Esta estagnação do pensamento espanhol, motivada sobretudo pelo atrelamento da Coroa espanhola à Igreja Católica, ajuda-nos a compreender porque o olhar dos missionários do século XVIII permaneceu fiel às categorias dos séculos anteriores, permitindo a reprodução das representações. Com efeito, os debates iluministas sobre a natureza do selvagem americano não parecem ter tido qualquer reflexo no pensamento jesuítico. Os textos inicianos não fizeram qualquer alusão às concepções de Montaigne, Rousseau ou Buffon e os curas continuaram aferrados ao aristotelismo enquanto modelo explicativo. Nesse sentido, pode-se afirmar que as representações do índio espelham os limites impostos pela Igreja Tridentina a tais discussões, limitando-as a referenciais permitidos.

Contudo, as peças documentais aludem ao mito do homem selvagem “clássico”, a saber, sem quaisquer influências ditadas por Montaigne ou pelo iluminismo. Mesmo durante o século XVIII observa-se que os inicianos invocam, por

²⁸id., *ibid.*, p.226.

vezes, a imagem do homem selvagem para descrever os silvícolas, emprestando-lhes elementos do mítico ser.

2.3 - Os perigos da noção de selvagem.

As representações do índio feitas pelos missionários no Paraguai vieram no caudal de experiências anteriores, quando os conquistadores espanhóis já haviam materializado o mito do selvagem identificando-o com o homem americano. A noção de selvagem, entretanto, revelou ter duas faces, uma das quais muito perigosa. Por um lado, mostrava-se extremamente útil, pois centrava o olhar dos espanhóis sobre certos comportamentos, e o impedia de perder-se na imensidão de detalhes do cotidiano indígena. Desse modo, salvaguardava a identidade dos missionários.²⁹ A outra face expunha os aspectos negativos do mito, quando a inferioridade do ameríndio perante o europeu despontava como estigma natural e, portanto, insolúvel. O homem selvagem não seria um homem, mas, antes de mais nada, uma besta.³⁰ Ao classificar os índios de selvagens, os jesuítas poderiam estar aproximando-os dos animais - comparação que ameaçava apagar qualquer traço de humanidade.

Observa-se este fato sobretudo nas representações dos missionários da primeira metade do século XVII. O padre Duran, por exemplo, titubeou ao imputar o termo selvagem aos índios: “...mas son salvages que hombres...”, escreveu, deixando os índios numa espécie de limbo entre os homens e as feras. Mais adiante, em sua epístola,

²⁹“El simulacro, el teatro y el juego del salvajismo - de un salvajismo artificial - evitaba que [os conquistadores europeos] se contaminasen del salvajismo real y les preservaba su identidad como hombres occidentales civilizados.” BARTRA, Roger. op., cit., p.13. Podemos estender o fenômeno para os jesuítas, pois quando representavam o índio como selvagem, os curas estavam a salvaguardar sua identidade cultural.

³⁰PAGDEN, Anthony. op., cit., p.23

o cura sublinhou a conversão dos selvagens, reiterando que os mesmos possuíam alma.³¹

Em verdade, a religião cristã pressupunha a igualdade dos homens perante o Criador. Partindo deste dogma fundamental, os teólogos medievais procuraram enquadrar a filosofia aristotélica - que considerava o grego como homem superior - nos eixos de uma concepção global de humanidade.

Quem empreendeu com sucesso essa tarefa foi o mais importante teólogo da Igreja medieval, a saber, Tomás de Aquino. Segundo ele, a natureza imitava a hierarquia da sociedade medieval que, apesar de rígida, estabelecia elementos comuns entre os homens independentemente de seu posicionamento nas castas. Os mais elevados - os reis - sempre possuíam algumas características dos mais baixos - os camponeses. De maneira que o selvagem, entendido como uma espécie inferior de homem, mas ainda assim um homem, compartilhava elementos comuns com o cristão. Essa idéia tomista, denominada de *connexio rerum*, contrapunha-se a outra corrente de pensamento - mal definida e considerada herética - que postulava a existência de homens inferiores destituídos de uma faculdade da razão. Escritores como Paracelsus, Andrea Cesalpino e Isaac de la Peyrère argumentaram que os selvagens eram destituídos de alma, possuindo origens que contradiziam os textos sagrados. Para os pensadores supracitados, essas entidades animais teriam ascendência em algum outro “Adão” ou, de outra feita, poderiam ter nascido a partir de matéria corruptível.³²

Para a Igreja, estas concepções soavam como heresia pois, admitindo-se a existência de homens desprovidos de alma, postulava-se a falibilidade dos textos bíblicos e ameaçava-se o edifício da fé como um todo. Representantes das resoluções de

³¹Ver nota 5

³² PAGDEN, Anthony. op., cit., p.23 e segs.

Trento e defensores intransigentes do catolicismo romano, os jesuítas faziam questão de combater essas idéias bem de perto. O padre inaciano Martín del Río empenhava-se em atacar os textos heréticos, assegurando que os livros de Paracelsus continham argumentos falaciosos.³³

Tanto os defensores quanto os críticos dessas concepções moviam-se num campo de batalha traçado pelas categorias aristotélicas, implicando numa invariável classificação do selvagem (e como veremos mais adiante, do bárbaro) como homem inferior. Aos contendores restava discutir, pois, a qualificação do indígena para a religião cristã, ou seja: se o mesmo tinha ou não alma.

Em última análise, imputar ao índio a pecha de selvagem poderia alimentar dúvidas sobre sua alma e, assim, fornecer argumento para os *encomenderos* - inimigos mordazes. Por outro lado, afirmar a sua humanidade era também justificar a catequese: a concepção do selvagem como um ser gerado espontaneamente, desprovido de uma alma, mostrava-se perigosa sobretudo para o projeto colonial inaciano. Encontraremos, assim, os missionários construindo um discurso para justificar a conversão dos índios, considerados por eles como selvagens:

O importante era demonstrar a notável metamorfose produzida pelo cristianismo e ressaltar o longo caminho trilhado pelos colonizadores para restituir a humanidade a seres que, há muito, perderam ou adulteraram as regras mínimas de civilidade. O nascimento de um novo ser, concebido pelos religiosos e por Deus, promovia a morte de bestas-humanas e o surgimento de “cidadãos da cristandade.”³⁴

³³Idem, *Ibidem*. p.23

³⁴RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização*. op. cit., p.81.

A necessidade de uma concepção de natureza única para o homem balizou o projeto colonial jesuítico, conferindo ao selvagem o “direito” de catequese e livrando-o da escravidão perpetrada por colonos e paulistas. A concepção do índio como selvagem ameaçava a natureza humana dos naturais da terra *como também negava a sua cultura*. Entretanto, neste sentido último, o termo mostrava ser extremamente útil à política colonial, respaldando o avanço da colonização. O mesmo Nicolau Duran, ao fazer entrada em território indígena hostil, foi sobressaltado por uma visão:

[...]pareciome que estavamos tres de la Comp.^a en un campo o plaza y que de repente vino a nosotros una grande manada de bestias como de antas y jumentos[...]inclinadas las cabezas junto a la tierra como ozando i gruñendo, i que venian forçadas. diome singular alegria verlas i la misma a mis compañeros, a los cuales di voce que poco las rodeasemos, i guiasemos a una iglesia que alli estaba[...], donde con muy gran facilidad las encerramos i cogimos sin que nos escapase alguna. quede con esto mui animado. porque a la inteligencia de ello [Deus] se me ofrecieron muchas cosas largas que contar. dentro de poco tiempo entraron en un poblecillo donde yo estava casi 100 indios de los mas crueles de toda tierra, cuyo exercicio ha sido siempre matar y comer hombres[...]³⁵

A comparação dos índios com as bestas dissimulava a organização social indígena, e o fato dos índios (ou bestas) aproximarem-se em manadas era significativo, isto é, afirmava-se que os silvícolas não tinham cultura e, portanto, não possuíam sociedade. Entretanto, a conversão final revestiu-se de conteúdo redentor, pois sustentava a existência de alma nos índios, justificando a catequese.

³⁵CARTA anual do padre Nicolau Duran... op., cit., p.251.

A submissão ao poder espiritual foi feita mediante milagre em que a vontade divina quebrou a resistência dos índios metaforizados em bestas. O sobrenatural também dotou o jesuíta com uma profecia: em breve centenas de canibais prostrar-se-iam diante dos inacianos. Os silvícolas, adentrando a igreja contra a sua vontade, transformar-se-iam em homens ao receber o batismo de civilidade, de cultura. Desse modo, a noção de selvagem mostrava-se importante para justificar a catequese indígena - isso se os missionários a manipulassem com a devida cautela, reiterando a existência de almas ocultas sob o véu da selvageria.³⁶

2.4 - O selvagem nômade.

Não raro os missionários da primeira metade do século XVII encontraram-se frente a frente com etnias completamente estranhas. Nesses momentos, o conhecimento da língua e costumes Guarani revelava-se inútil, recorrendo-se com frequência a intérpretes. Na maioria dos casos, a catequese mostrava-se extremamente difícil.

Pelo que se pode constatar nas peças documentais, uma categoria corrente na classificação das etnias foi a agricultura e a oposição nômades/sedentários forneceu uma base para se julgar as sociedades indígenas. Nesse sentido, características

³⁶Segundo a Bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, datada de 1537, os ameríndios eram dotados de alma e, portanto, capazes de receber a fé cristã. Procurava-se, desse modo, colocar um ponto final nesse assunto. A bula proibía também a sua escravização: “Os ditos índios e todos os demais povos que no futuro vierem ao conhecimento dos cristãos, embora vivam fora da fé de Cristo, não são nem deverão ser privados de liberdade e de propriedade de bens. Pelo contrário, podem livre e licitamente usar, possuir, e gozar de tal liberdade e propriedade, e não poderão ser reduzidos à escravização”. Obviamente, os missionários inacianos concorriam para a defesa desse ponto de vista. Entretanto, a escravização do índio e sua qualificação como ser bruto e desalmado, apesar das advertências do Sumo Pontífice, eram práticas correntes entre os colonos. A BULA SUBLIMIS DEUS, DE PAULO III (1534-1549)... IN: SUESS, Paulo (org.) *A Conquista Espiritual da América Espanhola*; 200 documentos - Século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992. PP. 273-5. Citação na p.273.

afáveis eram conferidas aos povos detedores de agricultura, enquanto aos povos nômades eram reservadas alcunhas pejorativas.

Não é segredo algum que os Guarani, índios “talhados” para as reduções, conheciam a agricultura de longa data e plantavam mandioca, milho e batata-doce. Os missionários sempre reiteraram tal fato, entretanto, a historiografia ateve-se ao conceito de semi-nômade cunhado pela antropologia, desviando-se das representações jesuíticas. Para Lugon, por exemplo, ao abandonar a vida nômade “[...] para se fixarem nas reduções, os guaranis tiveram de renunciar em parte aos produtos da caça e da pesca, de que tinham principalmente vivido até então. A agricultura e a indústria asseguraram a sua subsistência a partir dessa altura.”³⁷ Parece-nos, contudo, que em suas epístolas os jesuítas foram mais simplórios e dividiram as etnias entre agricultores e não-agricultores. Tal observação possuía também um lado eminentemente pragmático, pois o cultivo da terra queria dizer sedentarismo e, portanto, facilidade de catequese; era sobretudo difícil catequizar índios que se deslocavam com frequência.

Os jesuítas atribuíram largamente o nomadismo aos índios reticentes à catequese. O padre Diogo Ferrer destacou em epístola anual que os Payaguá, além de serem inimigos de todas as etnias vizinhas, não semeavam, vivendo basicamente da pesca.³⁸ As representações em torno dos Payaguá sempre penderam para o depreciativo, mas jamais para o descaso. Estes silvícolas estabeleciam barreiras para a colonização, pois impediam que espanhóis e missionários atravessassem o rio Paraná. Entretanto,

³⁷LUGON, Charles. op., cit., p.121.

³⁸“[...] no son labradores sino viven de pesca. su principal Cacique se llama Jacayra: no tienen pueblo fijo, sino corren por el rio mas de cien leguas, y estan ja rio abajo, no permitiendo que algun Español o otro Indio ande por el.” ANUA do padre Diogo Ferrer para o provincial sôbre a geografia e etnografia dos indígenas do Itatim. 21-VIII-1633. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e bandeirantes no Itatim. (1596-1760); Manuscritos da coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1952. pp. 29-49. citação na p.47.

Ferrer fez assim a distinção entre os Payaguá e os Gualacho - estes últimos eram índios sob catequese:

Son labradores, y enemigos capitales de los Payagua.³⁹

A inimizade entre Payaguá e Gualacho encontrou explicação na oposição de termos sedentários/nômades - tratando-se, para o jesuíta, de um contraste natural. O cura não estabeleceu este vínculo de maneira explícita, preferindo deixá-lo nas entrelinhas. Talvez com receio de rebater no óbvio, pois os jesuítas conheciam de longa data que a ausência de agricultura era um claro componente da selvageria.

Segundo os missionários, os Guaicuru, ativos inimigos da colonização, não eram lavradores e faziam pouco caso disso: “No son labradores ni quieren serlo, no siembran cosa alguna para la vida humana.” - retrucava um jesuíta do Guairá.⁴⁰ O padre Montoya mostrava-se condescendente com o colega, pois afirmou, em sua Conquista Espiritual, que os Guairuru não semeavam, limitando-se a saquear as plantações dos Espanhóis de Assunção.⁴¹ Também os Charrua, indômita nação indígena, segundo Montoya, desconheciam a agricultura e vagavam sem rumo pelas selvas paraguaias. Apesar disso, o padre apostava na sua conversão.⁴²

Pelo que pudemos constatar, parece que nenhuma etnia escapou a esse tipo de classificação. Os jesuítas estenderam o binômio nômades/sedentários, baseando-se por vezes na ausência ou presença de agricultura, para todos os índios da província

³⁹ÂNUA do Padre Diogo Ferrer para o Provincial sôbre a geografia e etnografia dos indígenas do Itatim. 21-8-1633. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e bandeirantes no Itatim. (1596-1760); Manuscritos da coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1952. p.46

⁴⁰INFORME de um jesuíta anônimo sobre as cidades do Paraguai e mesmo sobre as cidades do Guairá, espanhóis, índios e mestiços. Dezembro, 1620. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá; Manuscritos da Coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1951. pp. 162-174. Citação na p. 170.

⁴¹MONTOYA, Conqvista Espiritval, op., cit. P.10.

⁴²Id., *ibid.*, p.70.

jesuítica do Paraguai. E foram contumazes em reiterar o nomadismo entre os índios de difícil conversão.

Foi Francisco Vitória, catedrático da universidade de Salamanca, quem desenvolveu, durante a segunda metade do século XVI, uma classificação indígena apoiada na presença ou ausência da agricultura. Os conhecimentos agrícolas, segundo ele, eram a base da civilização e pressupunham uma ruptura com o estado selvagem, antevendo a constituição da cidade - símbolo do mais alto grau de organização social. Quando os espanhóis aportaram no continente, aquela técnica não se encontrava suficientemente desenvolvida entre os povos americanos.⁴³

**

Contudo, o mito do homem selvagem também representou um papel importante nessa tipologia do nômade. A selvageria, como observamos em trecho anterior, caracterizava-se pela oposição natureza/cultura, sendo o selvagem uma representação da queda do homem em estágio primitivo. Tendo caído em tal situação, ganhava atributos físicos bestiais e passava a vagar pelos desertos e florestas como um louco, aterrorizando viajantes desprevenidos. Nesse sentido, o selvagem era um nômade, freqüentemente solitário e livre de qualquer regra social.

Certas etnias índias saltam dos textos jesuíticos vivendo tal qual como o mítico homem selvagem, sem se estabelecer em local fixo. Mas esse nomadismo ficou restrito ao típico habitat selvagem, a saber, montes, florestas e desertos; essas regiões solitárias facilitavam a dedução da natureza indígena pelos missionários, uma vez que se inscreviam em um ideário selvagem. Entretanto, a ausência de agricultura, como observamos acima, era também um forte indício de selvageria.

⁴³PAGDEN, op., cit. p.92-3

Em 1634, um sacerdote informava sobre uma fuga nas reduções do Uruguai: “[...]se huyeron tres tropas de yndios a sus tierras antiguas a meterse por aquellos montes a vivir como salvages[...].”⁴⁴ O espaço selvagem aparece metaforizado como um espaço de degeneração, afastamento de Deus e queda, contraposto ao espaço civilizado e religioso da redução. Na verdade, na concepção do missionário, quando os índios fugiram das reduções, abandonaram a sua própria humanidade.

Esse gênero de representação é ainda freqüente nos textos jesuíticos do século XVIII. No caso, um missionário sustentava que os Guaiaqui eram “vagabundos e ariscos”, ficando num sítio somente enquanto houvesse alimento. Assim que este esgotava-se, os índios partiam em busca de nova moradia. Bosques espessos e impenetráveis compunham seu lar e, na aparência, estes silvícolas lembravam mais as feras do que os homens.⁴⁵ Nesse tipo de representação, o cotejo com as bestas ajudava a acentuar a natureza selvagem do índio.

Outro exemplo, da primeira metade do século XVIII, é a descrição feita pelo punho de Francisco Burges, procurador-geral da província jesuítica do Paraguai:

Facilmente se dexa conocer lo que cuenta á los para juntar y reunir unos pueblos tan salvages como las mismas bestias [...] Desde que se reunieron en Lugares y Aldeas, se han acostumbrado poco à poco á la dependencia tan opuesta á su genios; se ha establecido entre ellos policia, y gobierno, y los hemos hecho hombres. Asisten cada dia al catecismo

⁴⁴CARTAS ânuas das reduções do Paraná e Uruguai de 1634. Santos Mártires de Iaro, 21-IV-1635. IN: VIANNA, Hélio (org). Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai. (1611-1758); Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Div. de obras raras e publicações, 1970, p.96

⁴⁵ “[...]es gente vagabunda y muy arisca solo paran en un sitio quando tardan en consumir la comida que por alli encuentran [...] viven en bosques muy espesos y casi impenetrables [...] mas parecen fieras que hombres [...]” ÂNUAS do Paraguai. Ânuas relativas as missões do Paraná, Uruguai e dos Chiquito, entre os anos de 1730 a 1734. IN: CORTESÃO, Jaime (org). Antecedentes do Tratado de Madri. (1703-1751). Jesuítas e bandeirantes no Paraguai. R J: Biblioteca nacional, div. de obras raras e publicações, 1955. p.173

[...] que no les queda en el corazon rastro alguno de Paganismo.⁴⁶

O texto supracitado professa uma lógica antitética em que a civilização se contrapôs à selvageria, antagonizando a ordem prescrita pela razão ao caos ditado pelos instintos. Mas, como vimos em trecho anterior, o selvagem não era uma besta - embora se comportasse e até mesmo parecesse como uma - era, antes de tudo, um homem que deveria ser conduzido à verdade, à razão. De modo que essas “bestas” transformavam-se em homens graças aos elementos de civilização aduzidos pelos reverendos jesuítas: a religião cristã e a “ordem” da cidade (*policia y gobierno*).

Mais raras são as alusões ao deserto como habitat do selvagem. No Itatim, por volta de 1650, um missionário instruía a seus superiores sobre as vicissitudes da catequese indígena [o itálico é meu]:

[...]trabajaron incansablemen^{te} hasta dar sus vidas, o despedacados a manos de barbaros, o consumidos a força de trabajos en muy gran desamparo y falta de lo necess.^o a la vida humana, buscando aquellas almas por *montes y desiertos* entre fieras, a que estaban muy semejantes en su barbaria y ceguedad para traerlos al conocimiento y amor de su criador.⁴⁷

O ponto mais interessante nesta classificação inaciana dos índios como nômades, contudo, é a contradição que se pode estabelecer entre os dados trazidos à luz pela moderna arqueologia e os textos dos missionários. É fato amplamente provado que

⁴⁶MEMORIAL do padre Francisco Burges procurador-geral da província do Paraguai. IN: CORTESÃO, Jaime. Antecedentes do tratado de Madri (1703-1751); Jesuítas e bandeirantes no Paraguai. Rio de Janeiro: Biblioteca nacional, divisão de obras raras e publicações, 1955. p.243

⁴⁷CONFLITOS da missão do Itatim com o bispo de Assunção e com algumas bandeiras paulistas.1650. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e bandeirantes no Itatim. Rio de Janeiro, biblioteca nacional, div. de obras raras e publ., 1951, p.89 (o itálico é meu).

a maioria dos habitantes do Paraguai, nas suas mais diversas etnias, eram seminômades, isto é, utilizavam-se da agricultura e permaneciam fixos, por um certo período de tempo, a um determinado espaço de terra. A exumação de cerâmica e milho carbonizado em sítios arqueológicos evidenciou de modo insofismável um erro grosseiro na classificação procedida por muitos missionários - a existência de cerâmica e agricultura entre etnias consideradas como “bestas selvagens”, que vagavam pelos campos à guiza de “feras”, povos que, para os curas, desconheciam toda e qualquer técnica.⁴⁸ Por outro lado, o fato da totalidade das etnias paraguaias desconhecerem o sedentarismo, deslocando-se à medida em que se esgotavam os recursos naturais, colocou em xeque as categorias sedentário/nômade estendidas pelos jesuítas aos índios renitentes à catequese.

Para descrever os silvícolas, os missionários observavam muitas vezes o nomadismo e a ausência de agricultura como fortes indícios de selvageria. Entretanto, o nomadismo inscreve-se no mito do homem selvagem europeu, dizendo pouco sobre o indígena. Os dados arqueológicos, por sua vez, comprovam a disparidade entre o cotidiano indígena e as representações jesuíticas.

De qualquer modo, as representações do índio como nômade justificavam a colonização e a catequese, pois o nomadismo demonstrava a inexistência de organização social e, portanto, de “cultura” entre os indígenas.

⁴⁸Essas informações arqueológicas me foram cedidas gentilmente pelo prof. Doutor Igor Chmyz, responsável pelo Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da U.F.P.R.

2.5 - O habitat selvagem como refúgio monacal.

Para os jesuítas, a concepção das selvas paraguaias como espaço selvagem⁴⁹ tinha ainda um outro significado: o de ser local de refúgio e meditação para os que ousavam se aventurar na catequese indígena. O ambiente selvagem era, de um lado, espaço de ação catequética; de outro, retiro espiritual - um deserto perigoso habitado por demônios e homens selvagens.

Compreende-se melhor essa idéia fazendo-se uma incursão, ainda que breve, pelas lendas que deram origem aos mosteiros cristãos medievais, pois a Idade Média gerou histórias sobre monges que decaíam e tornavam-se selvagens. Eram os chamados **santos selvagens**. Esses bem-aventurados, ao se refugiarem no deserto, transformavam-se, ganhando todos os atributos físicos e psicológicos do mítico ser.⁵⁰

Embora tais metamorfoses fossem mais raras entre as lendas, a busca de refúgio em local selvagem era prática comum dos monges, como se pode constatar nas hagiografias medievais. No caso, observemos alguns exemplos extraídos da Lenda Dourada de Santiago de Voragine, escrito no século XIII e de ampla divulgação na Europa. O hagiógrafo nos diz que São Jadoc, rei da Inglaterra, retirou-se para um bosque, onde havia “[...]gran cantidad de fieras y de animales salvajes [...]. En cuando llegó, alegróse mucho de haber hallado un lugar tan recoleto y solitario.” Santo Hilário,

⁴⁹Como vimos mais acima, o selvagem vivia em espaços limítrofes da sociedade européia, geralmente em desertos, montanhas e florestas. Compreenderei por espaço selvagem também todo o continente americano, que não somente reproduzia o “habitat” mítico, e era região limítrofe, como possuía - aos olhos europeus - povos “selvagens”, desprovidos de história e valores: “Sans lois, sans arts, sans governments, bref sans histoire. Car une échelle de valeurs implicite signifie toujours le temps, créateur dynamique des lois et des nations, au détriment de l’espace, distributeur passif des sociétés immobiles.” FURET, François. op., cit., p.729.

⁵⁰id., ibid., p.53

egípcio, viveu mais de 80 anos no deserto, deixando o cabelo e a barba crescer. São Pastor também buscou refúgio no deserto, mas não foi sozinho, levando seus irmãos como companhia. Ao lado destes exemplos, mais notórios, existe um sem número de outros.⁵¹

É necessário vincular essas histórias e a experiência de Cristo no deserto, quando o messias passou quarenta dias e noites enfrentando as tentações de Satanás.⁵² Contudo, essa atitude de refúgio e retorno à natureza também compartilhava elementos do mito bíblico de Adão, pois este foi concebido como uma espécie de selvagem, vivendo num estado de graça antes de ser expulso definitivamente do paraíso. Segundo Roger Bartra, “Adán fue primero un salvaje perfecto y después el pecado lo corrompió.”⁵³

Nesse sentido, os monges cristãos procuravam percorrer o caminho contrário: nascidos pecadores, afastavam-se da sociedade na tentativa reencontrar a perfeição sob a forma de um selvagem “perfeito” no deserto. Uma vez tendo alcançado tal estado, cuja característica era a impossibilidade de pecar, todos os atos do eremita seriam, aos olhos de Deus, puros e isentos de pecado. Tratava-se da *apatheia*: “[...]el dominio de las pasiones que buscaran los estoicos.”⁵⁴

A concepção do deserto como um lugar de retiro, calcada na experiência de Cristo e na idéia judaica de espaço selvagem, deu origem aos mosteiros cristãos medievais.⁵⁵ Como observamos mais acima, o mito dos monges selvagens funcionava

⁵¹VORÁGINE, Santiago de la. *La Leyenda Dorada*. (trad.) 3ª reimpressão. Madrid: Alianza Editorial, 1989. vol.2, p. 842 e 780. Citação na p. 834.

⁵²“Então foi conduzido Jesus pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo.” Mateus, 4: 1.

⁵³BARTRA, Roger. op., cit., p. 56

⁵⁴id., ibid., p. 56

⁵⁵Segundo Le Goff: “Não devemos opor radicalmente, nesses princípios do monaquismo cristão, o deserto à cidade. É certo que os monges que iam para a vida solitária fugiam à cidade. Mas o afluxo de monges e a valorização dos oásis ou dos territórios subdesérticos transformavam, muitas vezes, o deserto

enquanto símbolo intermediário entre a concepção judaica de selvagem - o enlouquecido, o amaldiçoado que se retirou para o deserto - e a idéia cristã de refúgio para crescimento espiritual, para atingir a *apatheia*, o estado de graça.⁵⁶

As selvas do Paraguai estavam para os jesuítas como os desertos estavam para os santos nas hagiografias: locais solitários e perigosos, onde os demônios e as feras habitavam. Se, de um lado, esta idéia possuía um conteúdo redentor - local de crescimento espiritual para os missionários -; por outro, tinha uma face negativa: a de queda e degeneração para o índio - o *selvagem*. Da tensão entre esses opostos surgia a ação dos missionários, empenhados na conquista espiritual e no confronto com as forças de Satã.

As representações inicianas enfatizaram a presença dos demônios e os silvícolas surgiram como cativos à espera de resgate. Segundo uma epístola de Montoya, em que o cura informava sobre duas tentativas frustradas de adentrar o território de um poderoso cacique: “[...]Sin duda quedaron ufanos los demonios en aquel alcaçar absolutos de inmensidad de almas, vitoriosos con aver desterrado dos vezes el sacro Evãngelio[...].”⁵⁷

O padre Diego Francisco Altamirano relatava assim os esforços das coortes satânicas para bloquear o avanço da catequese no Chaco:

Estraña fue siempre la resistencia con q el Demonio se a opuesto a los q celosos de la exaltacion del nombre de Christiano an procurado desaserle de las uñas las infelices q.¹⁰ desamparadas almas de todo humano auxilio y aun del eficaz divino tanto q uno y otro assalto se a reconocido inexpugnable[...].⁵⁸

numa cidade.” ou seja, a concentração de monges levava à fundação de mosteiros. LE GOFF, Jacques. O imaginário Medieval (trad.). Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p.87.

⁵⁶BARTRA, op., cit., p.72 e segs.

⁵⁷MONTOYA, Antonio Ruiz de. Congvista Espiritval. op., cit., p.44.

⁵⁸ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.127.

O deserto (compreendendo também o bosque como espaço selvagem) possuía um conteúdo simbólico que remetia, inevitavelmente, a valores como fé, solitude e retiro. Mas o deserto era também o local da tentação - onde o eremita, à moda de Cristo, fazia sua escolha entre o bem e o mal. Nos textos jesuíticos, o demônio surgia vezes sem conta diante dos missionários para assustá-los, assumindo formas dantescas ou, então, utilizando-se de intermediários (os feiticeiros) para sabotar as missões. A tentação era reservada *tout court* para os índios, pois estes não tinham meios para resistir às sedutoras propostas de Satã. Desse modo, quando o demônio materializava-se, o fazia para seduzi-los e embaraçar o curso normal da catequese. O sacerdote era o único que poderia libertar os índios das garras demoníacas e reagir contra a presença do Gênio do mal.

Os missionários não se encontravam abandonados nessa luta desigual, pois o Senhor, por vezes, auxiliava-lhes no combate contra os aliados do Demônio. O padre Nicolau Duran, radicado no Itatim, assegurava em epístola que a intervenção divina minimizava a aspereza do trabalho catequético:

[...]por ser el camino muy aspero por las subidas y lazadas por los rios y pantanos, por las piedras y arenales donda abraza el sol. lo que mas afligia era la estrechura del camino por el monte de arboles y maleza muy espinosa. con todo esto nuestro Señor proveia de quando en quando de agua muy clara y fresca que haxaban por aquellas arboles.⁵⁹

⁵⁹CARTA ânua do padre Nicolau Duran... op.,cit., p. 212.

Esta intervenção é típica das hagiografias medievais. Ao se retirar para as florestas, buscando a iluminação, o anacoreta, como são Jadoc, era alimentado com maná divino.⁶⁰

É notável que encontremos, durante o século XVIII, representações das selvas paraguaias como um local de refúgio. Como atesta uma carta do Provincial jesuíta dirigida para o rei Espanhol:

[...]viven [os jesuítas] como como Anacoretas en aquellos retiros, y en la realidad como Martires de la Caridad sufriendo indecibles trabajos para labrar â costa de invencible paciencia de aquellos hijos para Dios, que lo alaben con emulacion de los mas instruidos Xptianos, y lo que nos es facil consigan sino despues de muchos años, y de muchos golpes, y constante tolerancia con que se acomodan al rudo idioma de aquellas Gentes por libertalas del Demonio.⁶¹

Os missionários viviam segundo o paradigma da vida de Cristo e dos santos, buscando reproduzi-la na vida cotidiana. A narrativa dos missionários transcrevia o modelo das hagiografias medievais e os inacianos seguiam as pegadas dos lendários anacoretas: viajavam para terras distantes levando a fé para o gentio; enfrentavam o demônio em inúmeras batalhas, perseguindo sua idolatria e combatendo seus feiticeiros; por vezes sofriam o martírio e tornavam-se santos. Assim, transformados em mártires da Companhia de Jesus, serviam de inspiração para o noviciário - e a história recomeçava.

⁶⁰VORÁGINE, Santiago de la. La Leyenda Dorada. Madrid: Alianza editorial, 1989. 2º vol. p.835

⁶¹CARTA do Provincial da Província do Paraguai para o Rei de Espanha, afirmando a sua lealdade e a dos seus subordinados aos mandados do Monarca, e anunciando a cessão das reduções rebeladas ao governador e Bispo de Buenos Aires; 1753. IN: CORTESÃO, Jaime. Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos. (1750-1802); Manuscritos da Coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nacional, div. de publ. e divulgação, 1969. p.136. Obs- o grifo é do autor.

Deste modo, os missionários vislumbravam nos mitos indígenas resquícios hagiográficos. Isto é: os jesuítas garantiam, em suas correspondências, que os índios narravam feitos de São Tomé e de outros santos que haviam estado nas Índias. No mito guarani do *Pay Zumé*, por exemplo, os inacianos reconheceram a lendária figura do apóstolo São Tomé. O padre Montoya assegurava que o santo havia pregado no Brasil, no Paraguai e no Peru, deixando em suas passagens diversas relíquias e lendas. No Paraguai, deixara um símbolo de sua pregação: uma cruz de madeira, que era dura como pedra. Por obra desta havia sido operada enorme quantidade de milagres.⁶²

Os inacianos também atribuíam à São Tomé outros registros, de diversas ordens, abrangendo desde simples pegadas gravadas em rocha até a construção miraculosa do “caminho de São Tomé” - atalho ou estrada pré-colombiano que ligava o litoral brasileiro ao Peru. Como se não bastasse, os jesuítas descobriram ainda profecias preservadas pela tradição oral indígena. Segundo estas, o apóstolo havia profetizado a vinda dos missionários jesuítas, afirmando que estes o sucederiam na catequese do gentio.

Sérgio Buarque de Holanda já esmiuçara o fenômeno em sua Visão do Paraíso ao comparar o mito segundo as concepções de portugueses e espanhóis que estiveram na América. Segundo o autor, os espanhóis tinham uma predisposição para o fantástico e o fato refletiu-se na sua versão do mito; no caso português, marcado por acentuado pragmatismo, o mito de São Tomé revestiu-se de aspectos mais simples: “É curioso observar [...] como à medida em que avança do oriente para o poente, a imagem e a pregação do São Tomé americano se enriquece de novos e mais fantásticos

⁶²MONTOYA, Antonio Ruyz de. Conquista Espiritual. op., cit. p 33-5.

elementos.”⁶³ Entretanto, as diferenças de percepção entre espanhóis e portugueses não são, aqui, o ponto em questão. De qualquer maneira, o mito de São Tomé serviu como paradigma para a ação catequética dos missionários.

Observamos que a representação das selvas do Paraguai, para os missionários inicianos, possuía significado peculiar. Por ser habitat dos índios, comparados pelos missionários aos míticos selvagens, as selvas adquiriam inconfundíveis atributos, transformando-se em locais de retiro, meditação, crescimento espiritual e combates com o demoníaco. Os atributos negativos do espaço selvagem eram reservados convenientemente aos índios: estes eram pecadores, decaídos, selvagens e servos inconscientes de Satã.⁶⁴

2.6 - O selvagem e a sociedade.

Como esboçamos em trecho anterior, o contínuo pecar do selvagem lhe aproximava das feras, com uma conseqüente perda da razão. Nesse estado, o homem perambulava como um louco, sem poder dizer palavra, vagando solitário por desertos e florestas. Resultado do desamparo da razão, a selvageria implicava na ausência de ordem social: os selvagens formavam hordas, bandos indisciplinados, e não sociedades. Assim, enquanto seres híbridos, meio homens meio bestas, simbolizavam a tênue linha a separar natureza e cultura.⁶⁵

⁶³HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do Paraíso; os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1992. p.119.

⁶⁴Segundo Jacques le Goff, a tradição da floresta como local de retiro espiritual possui origens na tradição “bárbara” céltica e germânica. Entretanto, para o autor, tanto o mítico homem selvagem quanto o eremita encarnavam os limites da vida selvagem e da cultura, dessa maneira, o eremita era também uma espécie de selvagem. LE GOFF, Jacques. op.,cit., p.93-4.

⁶⁵BARTRA, op., cit. p.81.

Para os europeus, a estruturação das sociedades dividia os homens entre selvagens, bárbaros e civilizados. Ao contrário dos últimos, que possuíam uma ordem social perfeita (cristãos = civilizados) ou dos bárbaros que conviviam sob uma tirania, os selvagens não possuíam crenças, leis, família; enfim: nenhuma espécie de organização.⁶⁶ Encontramos, por vezes, representações inacianas que atestam esse fato:

No hay nacion, por barbara que sea que no reconozca alguna Deidad. En quanto á los Chiquito no se halla vestiguo de culto divino, que rindan á cosa visible o invisible, ni siquiera al demonio, á quien temen en extremo. Viven pues como bestias, sin conocimiento de otra vida, no teniendo mas Dios que su vientre, y limitando toda su felicidad á los placeres y gustos de la vida presente[...]⁶⁷

O padre Francisco Burges insistia que os Chiquito não possuíam nem mesmo “os liames da natureza conhecidos até mesmo pelas bestas”, pois um pai vendia seu filho em troca de uma faca ou machado. Isso fazia o padre duvidar da possibilidade de se catequizar gente acostumada a viver sem qualquer espécie de ordem.⁶⁸

Entretanto, como veremos no capítulo seguinte, o conceito de barbárie implicava em sociedade imperfeita, má ordenada. Nesse sentido, a separação entre bárbaros e selvagens era feita por linha muito tênue, pois o bárbaro “sem fé, sem lei e sem rei” - máxima repetida à farta pelos jesuítas - ensejava uma aproximação ou confusão com a selvageria.⁶⁹

⁶⁶ “[...] Los salvajes carecían de toda forma de gobierno; la violencia salvaje no se ejercía en nombre de extrañas costumbres, dioses paganos o formas bárbaras de autoridad y de ley [...]”. Idem, ibidem, p.102.

⁶⁷ MEMORIAL do padre Francisco Burges... op.,cit., p.234.

⁶⁸ “[...]las ataduras de la naturaleza, conocidas aun de las bestias, no tienen fuerza para detener los unos con los otros: venderá un Padre á un hijo por un cuchillo, ó por una hacha: por esta razon recelaban los Misioneros, que no podrian juntarlos en Lugares[...]” idem, ibid., p. 234

⁶⁹ O padre Ruyer reiterava num comunicado ao superior da Ordem: “porq como esta nacion no tiene de su natural ni fe, ni ley, ni Rey, ni jamas a sus p. prios Casiques[...] CARTA ânua da redução de Santa Maria do Iguacu. op., cit., p.74

Por diversas vezes as representações reiteravam a ausência de ordem social como atributo do bárbaro. No exemplo, o relato de um missionário do século XVIII indignado com o tratamento que os Moxo dispensavam aos seus próprios filhos:

En la crianza de los hijos no canzaban mas industria, q la que enseño a todos los animales la naturaleza para la conservacion de las especies, dejando todo el cuidado à las mujeres, como los brutos à las hembras. Añadian estos Barbaros la inaudita brutalidad de enterrar con la Madre difunta los niños pequenitos [...] errores tan contrarios à la naturaleza humana[...]⁷⁰

O mítico homem selvagem era incapaz de viver em sociedade, vivendo só ou em pequenas hordas sem lei. Também mostrava-se incapaz de criar os filhos, abandonando-os à própria sorte. Desse modo, no imaginário europeu, a figura do selvagem apontava para o individual, para a solidão.⁷¹ O texto acima, como podemos facilmente observar, englobou sob o conceito de bárbaro um indício de selvageria, demonstrando assim a proximidade entre as noções.

Cumpramos observar que a identificação de ordem social, ou melhor, de hierarquia entre os índios, atendia de certo modo a uma necessidade tática dos missionários, pois a constatação da existência de líderes - caciques e pajés - delimitava alvos prioritários à ação religiosa. Os caciques e os “feiticeiros” ganhavam destaque porque, aos olhos dos missionários, lembravam a dicotomia fundamental entre o poder religioso e laico - os inicianos consideravam que toda organização social deveria assemelhar-se aos padrões europeus, a saber, “O ‘pagé’ seria a ‘Fé’ e o chefe seria o

⁷⁰NOTÍCIA sôbre a situação geografica da missão dos Moxo e sôbre os costumes dêsses índios. 1745. IN: CORTESÃO, Jaime. Do tratado de Madri à conquista dos Sete Povos; (1750-1802); RJ: Biblioteca Nacional, div. de publ. e div., 1969. pp.107-116

⁷¹WHITE, Hayden. op., cit., p.166

‘Império’.”⁷² Na ausência destes líderes, os índios eram classificados como selvagens ou bárbaros desprovidos de ordem social e, enquanto tais, *poderiam* representar um entrave à catequese e à colonização. Os inacianos mostraram-se incapazes de concluir que, detrás do caos aparente, subjazia uma lógica a reger os comportamentos - ainda que estranha aos padrões europeus. Para os jesuítas, os silvícolas (em geral: Guaycuru, Payaguá, Charrua e outros povos renitentes à catequese) eram “[...]fieras del todo irracionales no se gobiernan por mas raçon q su antojo no adoran otro Dios q su apetito.”⁷³

Por outro lado, ao argumentar em torno da inexistência de ordem social entre certas etnias, os missionários sagravam a ação do evangelho e da espada. A selvageria - como sustentamos anteriormente - denotava a falta de cultura e razão, aproximando o silvícola da natureza, das bestas. Desse modo, o evangelho revestia-se não somente de um cunho religioso redentor mas acenava para a civilização, para a “cultura”. A redução indígena simbolizava tanto a ordem colonial quanto eclesiástica; a introdução de leis, técnicas, arquitetura e ordem mostrava-se tão importante quanto o catecismo religioso - o “progresso” espiritual fazia-se acompanhar do progresso técnico. Enfim, a Coroa e a Cruz caminhavam juntas no processo colonial, levando “ordem e cultura” para quem hipoteticamente as desconhecia. No caso das etnias renitentes, como observou-se acima, as representações inacianas tornavam-se mais duras, justificando ações bélicas.

Por vezes, a historiografia reproduziu as concepções de natureza indígena veiculadas nas cartas jesuíticas, onde o indígena aparecia como selvagem desprovido de cultura. O historiador Lugon, por exemplo, subscreveu essas idéias no

⁷²NEVES. op., cit., p.93

⁷³ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.129

seu A República “Comunista” Cristã dos Guaranis, ao afirmar que os jesuítas tiveram sorte quando aplicaram seu modelo social num “[...]terreno virgem.”⁷⁴ Em outro trecho, citando a obra de Martin de Moussy, observou que os Guaranis, “povos sem história”, jamais fizeram “qualquer progresso digno de registro”⁷⁵. Em verdade, a concepção do índio como “tábula rasa” justificou aqui um hipotético socialismo inaciano - tese defendida pelo autor -, em que a contribuição indígena resumiu-se ao primitivo modelo de propriedade. O pesquisador jesuíta Arnaldo Bruxel, discordando da tese de Lugon, observou que o caráter socialista das missões era antes devedor do cristianismo e da cultura indígena, e não de algum suposto projeto socialista.⁷⁶

Entretanto, predominou nessa discussão a idéia do índio como receptáculo da cultura ocidental, como ser passivo desprovido de qualquer valor cultural relevante. Embora os autores jamais ousassem afirmar que os índios eram desprovidos de ordem social, não hesitaram em mesnosprezá-los, estabelecendo-os num momento primitivo de nosso passado. Conferiam, assim, um sentido teleológico à história, na qual os Guaranis *deveriam porque deveriam* construir uma grande sociedade “socialista” e/ou cristã e, assim, inserir-se na história do progresso da civilização ocidental. A edificação das missões pressupunha a recusa da cultura que lhe serviu de base (seja lá o que fossem as instituições indígenas, estas eram pouco relevantes diante do projeto jesuítico). Desse modo, os autores reproduziram parcialmente as idéias jesuíticas sobre a natureza do silvícola, dissimulando os mecanismos repressivos coloniais. De fato, somente Baêta Neves, no seu O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios, observou que o colonialismo implicava na negação da cultura

⁷⁴LUGON, op., cit., p.17.

⁷⁵Id., ibid., p.23.

⁷⁶BRUXEL. S.J. Arnaldo. O sistema de Propriedade das Reduções Guaraníticas. Pesquisas; instituto anchietano de pesquisas. Porto Alegre, n° 3, s/d, p.29-198

indígena: “A ideologia cristã não se reduz a um pensamento sobre o Político. O profundo, o verdadeiramente difícil de ser percebido é o controle quotidiano, tentacular, intersticial.”⁷⁷ Controle que inseriu os Guarani nos rígidos quadros do antigo sistema colonial.

Desse modo, os efeitos da noção de selvagem, homem decaído e desprovido de ordem e cultura, não somente justificou a catequese indígena nos séculos XVII e XVIII, como deixou marcas indeléveis na historiografia dos séculos posteriores. Ao se referirem ao índio como “terreno virgem” para um projeto civilizador, os historiadores atribuíram às representações jesuíticas um valor de verdade.

2.7 - Os índios entre a barbárie e a selvageria.

Os jesuítas empregavam com mais frequência o termo *bárbaro* em seus textos que *selvagem*; indicador claro da matriz aristotélica (via Tomás de Aquino) na qual inscreveu-se o pensamento inaciano. Nesse contexto, a representação do índio como bárbaro vinculou-se por vezes às discussões promovidas pelos teólogos espanhóis do século XV e inícios do XVI.

O predomínio deste conceito nas peças documentais acenou para a sólida formação dos curas, pois a erudição, assim como os constantes exercícios espirituais, faziam parte dos preceitos da Companhia de Jesus. Desde Pierre Faivre e Loyola, que os inacianos balizaram a formação dos seus quadros “[...] no sentido da personalização

⁷⁷NEVES, Luiz Felipe Baêta. O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios; colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978. p.158.

de uma vida espiritual baseada tanto na afetividade como no intelecto, numa pobreza fundamental, militante, e numa busca apaixonada do conhecimento.”⁷⁸

Contudo, muitas vezes os missionários jesuítas empregavam as noções de selvageria e de barbárie sem distingui-las. Desse modo, atribuíam à barbárie uma série de características que diziam respeito somente à selvageria, ou então, conferiam a pecha de selvagem ao comportamento bárbaro. Apesar disso, foi possível esboçar uma tipologia indígena em que o selvagem apareceu como um tipo inferior de bárbaro, a saber, como homem que falava uma língua incompreensível, era nômade, avesso à catequese e vivia como uma besta:

En este tiempo tuvieron los Índios [das reduções] una guerrilla con unos que llaman Gayguas q quiere decir Indios q viven de los montes sin habitacion, o casas, los cuales estan en unos montes de la otra banda del Rio, y son muy grandes vellacos, traidores, [...] y tienen una lengua peregrina muy dificultura a modo de los Guaycurus de lo qual no se intiende palabra[...]⁷⁹

Esta distinção nos obriga a fazer uma pergunta: porque os missionários muitas vezes denominavam de *bárbaros* àqueles povos que se comportavam como *selvagens* (e vice-versa)?

É significativo que essas representações vinculem-se às discussões teológicas sobre a natureza do índio, mais especificamente às tipologias concebidas pelos religiosos para classificar as sociedades indígenas. Dois grandes teólogos,

⁷⁸LACOUTURE, Jean. Os jesuítas; 1- A Conquista. (trad.) Lisboa: Referênciã \ Editorial Estampa, 1993. p.79.

⁷⁹CARTA ânua da redução de Santa Maria do Iguaçú. 9-XI-1627. IN: VIANNA, Hélio. (org.) Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai. (1611-1758); Manuscritos da Coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., 1970. p.65.

Bartolomé de Las Casas e José de Acosta, construíram classificações nas quais o selvagem apareceu como uma espécie inferior de bárbaro.

José de Acosta não era um autor polêmico como Bartolomé de Las Casas, porém defendia opiniões muitas vezes semelhantes. Ambos acreditavam numa série de preceitos: na primazia da experiência sobre a tradição - como pré-requisito para conhecer o cotidiano indígena -, na inata suscetibilidade que o homem possuía para o aprendizado moral, e, finalmente, na necessidade de explicações históricas para as diferenças culturais. Acosta e Las Casas, um e outro conviveram entre os índios, formulando a partir desse contato suas conclusões.⁸⁰

Para Acosta, os índios eram, essencialmente, homens tão capazes quanto os europeus. Contudo, viviam em estádios evolutivos ligeiramente inferiores e, portanto, foram classificados como bárbaros. Mas o teólogo jesuíta ressaltava, baseado em suas experiências na América, que um grupo indígena não era jamais igual ao outro. Assim, existiam níveis diferentes de barbárie - importava conhecê-los.

Acosta distinguiu três estádios de barbárie: no primeiro os bárbaros possuíam alguns costumes que atentavam contra a **lei natural**, embora detivessem elementos de civilização, a saber, leis, cidades fortificadas, hierarquia social, e, o que era mais importante: uma língua escrita, o que facilitava a comunicação com os outros povos. É de notar que Acosta inseria culturas tão diversas como a chinesa, japonesa, romana e grega nesta categoria. O segundo nível de barbárie inscrevia os povos que satisfizessem todas as exigências de civilização, exceto pelo fato de não possuírem uma língua escrita. Apesar disso, supunha-se que conseguiam, ainda que mal, comunicar-se com os estrangeiros. Os incas e astecas, que não tinham uma escrita “desenvolvida”

⁸⁰PAGDEN, op., cit., p.146

segundo os padrões europeus, eram classificados nesta categoria. Finalmente, a última classe dos bárbaros era constituída pelos *selvagens* que, para Acosta, “mais pareciam bestas do que homens”: os nômades, desprovidos de agricultura e comedores de carne humana, que ignoravam alegremente a linguagem “civilizada” ou, então, possuíam uma de difícil compreensão. Embora os considerasse como a pior espécie de homens, Acosta sustentava que mesmo estes tinham direito à catequese.⁸¹

Bartolomé de Las Casas desenvolveu uma tipologia semelhante àquela de José de Acosta, mas reservou-a somente para os ameríndios (O trabalho de Acosta inscrevia-se num contexto mais amplo, pois visava dar conta das experiências inicianas pelo mundo). Segundo Las Casas, a primeira categoria de barbárie era constituída pelos povos que tinham costumes e opiniões estranhos, porém organizavam-se a partir de um Estado, e conheciam ordem social, artes e escrita; a segunda categoria dizia respeito aos povos que desconheciam a escrita, embora possuíssem ordem social; a terceira, finalmente, aos selvagens que viviam nas florestas como bestas, sem leis, casas, ordem, ciência.⁸²

Os missionários tinham, por vezes, estas classificações bem presentes quando se referiam aos índios. O padre Montoya, por exemplo, informou em carta ânua sobre a organização social dos Guarani:

Vivian, y oy vivien los Gentiles en poblaciones muy pequeñas [...] pero no sin gobierno. Tenian sus Caziques, en quien todos reconocé nobleza, heredada de sus antepassados, fundada, en que aviã tenido vassallos, y governado pueblo. Muchos se enoblecen cõ la eloquencia en hablar [...] con que quedan enoblecidos ellos, y sus descendientes.⁸³

⁸¹Idem., *ibid.*, p.163 e seguintes.

⁸²BARTRA, Roger. *op.,cit.*, p.150-1

⁸³MONTOYA, *op., cit.*, p.13

A existência de ordem social permitiu classificar os indígenas em estágio evolutivo adiantado. Por outro lado, argumentando em torno de uma nobreza indígena, o padre aproximou-os dos europeus, dissimulando a disparidade incomensurável entre índios e espanhóis.

É digno de nota que as teorias de Acosta e Las Casas contemplaram, nas suas tipologias da barbárie, a noção de **selvagem**, concebendo-a como o estágio mais inferior da existência humana. Contudo, tanto o frei Las Casas quanto o jesuíta Acosta eram aristotélicos por formação e priorizavam o termo **bárbaro** para classificar as sociedades indígenas. Nesse sentido, convém contemplar o conceito de selvagem segundo a tradição aristotélica. Na Política, está posto o seguinte:

Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. [...]Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos.

A ausência de organização social era uma das características mais marcantes do selvagem. Entretanto, Aristóteles lançou mão do conceito de *bárbaro* para distinguir os helenos de outros povos, não reservando ao termo *selvagem* a mesma função.⁸⁴ Devido ao fato, a tradição aristotélica (na qual se inscreve a teologia tomista) enfatizou o conceito de bárbaro para classificar a diversidade indígena, e foi esse o caminho trilhado por Las Casas e José de Acosta.

⁸⁴ARISTÓTELES. Política (Trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1988. Citação na página 52.

Apoiados no aristotelismo, os missionários inacianos privilegiaram a noção de barbárie para descrever o índio e identificaram a selvageria como estágio inferior de barbarismo, no qual os índios desconheciam qualquer forma de organização social. Entretanto, existem outros casos em que os termos barbárie e selvageria confundem-se, mas estes referem-se sobretudo ao senso-comum dos curas, denotando nada mais do que confusão conceitual e não acrescentando nada à presente pesquisa.

Vimos, até agora, observando o modo como a noção de selvagem permeava o discurso inaciano sobre o indígena, conferindo a este atributos daquele. Com efeito, as representações do índio como selvagem dizem mais sobre o preconceito dos jesuítas do que sobre o cotidiano indígena. Ao conjecturar a realidade americana sob o prisma do mito do selvagem, os jesuítas agregaram à imagem do índio elementos estranhos à sua cultura.

Todavia, os dados coligidos permitiram lançar um olhar sobre os liames entre as representações do índio e o projeto jesuítico. O conceito aproximava as sociedades indígenas das bestas, negando-lhe qualquer resquício cultural - exceto o fato de possuírem alma. O selvagem não possuía língua escrita, cidade, organização social. Enfim: era necessário levar a fé e a civilização para essas bestas, transformando-as em homens. Nesse sentido, as representações justificavam a catequese e a colonização.

Também observamos que as peças documentais denunciam a primazia da noção de barbárie sobre a de selvageria, pois a formação dos curas era eminentemente aristotélica. Convém observarmos, adiante, o papel que o conceito de barbárie desempenhou junto às representações.

Capítulo 3

JESUÍTAS E BÁRBAROS.

3.1 - A noção de barbárie.

Na Europa dos séculos XVI e XVII havia poucos termos para classificar o **outro**, e suas aplicações eram, via de regra, muito amplas, conhecendo significados ambíguos e conflituosos. Nesse sentido, o referencial dos navegantes e conquistadores castelhanos mostrou-se extremamente pobre para lidar com a diversidade americana, pois havia sido forjado no contato com os judeus e mouros, e o cotidiano indígena extrapolava-o. Mesmo os exóticos artefatos dos selvagens “[...] que los primeros aventureros llevaron de regreso parecían bastante diferentes de cualquier cosa que los europeos hubieran visto antes.”¹

Na Europa renascentista o termo **bárbaro** foi repetidamente empregado para classificar o **outro**. Seu uso mostrou-se indistinto, e abarcou desde os estrangeiros provenientes de sociedades que eram motivo de admiração, como chineses e árabes, até povos que possuíam culturas mais simples, como africanos e tártaros. Muitas vezes, foi habitual nas descrições dos vizinhos europeus quando buscava-se infamá-los, principalmente em estado de guerra.

O termo foi cunhado pelos antigos gregos e, em virtude do expansionismo romano, difundiu-se pelos rincões europeus. Os helenos e latinos

¹FAGAN, Brian. Precursores de la Arqueología en America. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1984. p.30.

utilizavam-no para justificar a escravização do homem estrangeiro, considerado inferior por aqueles.

A princípio, os antigos gregos denominavam todo e qualquer estrangeiro de **bárbaro** e, no caso, o termo era despido de qualquer conotação negativa, e abrangia, portanto, os povos estabelecidos além das fronteiras do mundo grego (fossem estas fronteiras lingüísticas ou geográficas). Mais tarde, durante as guerras médicas do século IV a.C., o termo ganhou um tom pejorativo e xenófobo, e bárbaro passou a ser sinônimo de homem inferior ao grego.²

Foi Aristóteles quem sistematizou a noção de barbárie, na sua Política, vinculando-a ao conceito de “escravo-natural”. Na Europa, os textos aristotélicos começaram a ser conhecidos em meados do século XIII quando inúmeros textos árabes e clássicos foram transcritos para o latim. O ocidente “[...]começou a se apropriar das riquezas intelectuais do mundo árabe, no mesmo momento em que se sentia bastante forte para combatê-lo com as armas.”³ As idéias aristotélicas repercutiram na Europa medieval, propiciando a contestação das teses de Santo Agostinho e a emergência do tomismo como corrente filosófica.

Segundo Aristóteles, o gosto pela carne humana, a ferocidade e a crueldade eram aspectos típicos do comportamento bárbaro.⁴ Comportamento sintomático, pois revelava o predomínio das paixões nos atos do estrangeiro e contrastava com o comportamento moderado e racional do heleno. Tomando o bárbaro como exemplo negativo, Aristóteles sustentava que os homens deveriam aprender a

²BARTRA, Roger. El Salvaje en el espejo. México: coordinación de difusión cultural\ Universidad Nacional Autónoma de México, 1992. p.22.

³JACQUART, Danielle. A escola de tradutores. IN: CARDAILLAC, Louis. Toledo, séculos XII-XIII; Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância. (trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. p.156.

⁴PAGDEN, op., cit., p.p.17,18

dominar a sua natureza de modo a desenvolver seu atributo mais elevado, a saber, a razão. De fato, os bárbaros haviam pecado nesse controle, vivendo ora sob o domínio de paixões desenfreadas, ora sob os ditames de uma razão inconclusa e parcial.⁵

Entretanto, segundo o aristotelismo, havia uma **lei natural** que impulsionava todos os seres rumo à perfeição, deslocando-os de um estágio inicial onde predominava a mobilidade e fluidez, para outro em que imperava o estável, o eterno. As sociedades humanas não escapavam a essa lei inexorável, movendo-se sempre em direção ao estágio mais elevado de comunidade: a polis. O filósofo heleno acreditava na capacidade de organização social como o dom mais elevado dos mortais: quanto mais aprimorada fosse a sociedade, mais perfeitos eram os homens que a integravam.

Mas a constituição da polis, como estágio final da sociedade humana, implicava numa habilidade que diferia radicalmente o grego do bárbaro, estabelecendo uma diferença entre os dois: a linguagem era a fonte originária de toda comunicação e organização social, da capacidade de fazer política, e dotava o homem do sentido de bom e mau, justo e injusto. Nesse sentido, bárbaros eram aqueles que não dominavam a língua grega ou, então, a falavam muito mal. Para Aristóteles a linguagem era o maior indicador da razão, servindo para distinguir os homens dos animais.⁶

Os bárbaros conviviam dentro de organizações sociais injustas, submetidos aos desmandos de algum tirano, pois como aqueles não possuíam uma linguagem perfeita - o grego - também não poderiam desenvolver uma sociedade perfeita - a polis. Os dialetos bárbaros, limitados em vocabulário e conceitos, espelhavam nitidamente a incapacidade que os estrangeiros tinham para pensar.

⁵ “[...] Ahora bien, buenos y dignos llegan a ser los hombres gracias a tres factores, y estos son la naturaleza, el hábito y la razón.” ARISTÓTELES, Política, tradução de Carlos García. Madrid: Editorial Gredos, 1988. p.435

⁶ Id., ibid., p.14, 15.

A aquisição do termo **bárbaro** pelas culturas cristãs foi relativamente fácil, e as alterações de sentido visaram atenuar a disparidade entre as concepções grega e cristã sobre a natureza humana. Ora, a cristandade previa um único gênero humano no qual não poderia existir a exclusão que havia na *pólis*. O preceito teológico de um único progenitor para todos os homens e a crença na perfeição do Criador postulavam a unidade humana como fato insofismável. Durante a Idade Média, o conceito de bárbaro também ganhou outro sentido, pois foi aproximado ao paganismo, pois os teólogos insistiam na barbárie dos povos que desconhecassem o cristianismo.⁷

Mas foi Tomás de Aquino quem construiu uma ponte entre o pensamento aristotélico e a teologia, estabelecendo, dentro das categorias do filósofo grego, um conceito de natureza humana condizente com o cristianismo. O tomismo defendia a existência de uma rígida hierarquia, estabelecida por Deus nos primórdios do tempo, para separar as criaturas entre si. Esta divisão possuía como critério máximo a presença da razão em seus mais variados matizes: a *ratio* dos anjos, por exemplo, mostrava-se superior àquela dos homens. Dentro dessa hierarquia natural, os homens possuiriam ainda suas próprias subdivisões e, de fato, sustentava-se que um camponês deveria ser inferior ao sábio filósofo.⁸

Desse modo, Tomás de Aquino estabeleceu uma concepção de natureza humana condizente tanto com os dogmas cristãos quanto com a hierarquia da sociedade feudal. Os nobres seriam “superiores” aos servos, ainda que ambos fossem iguais no

⁷PAGDEN. op.,cit., p.19

⁸“[...] Tomemos dois seres, dos quais um possui um conhecimento mais agudo de uma coisa do que outro:

o que tem a inteligência mais aguda conhece muitas coisas que o outro é incapaz de apreender. É o caso que se dá com o camponês, que é incapaz de compreender as sutis considerações da filosofia.”

AQUINO.Tomás de. Súmula contra os gentios. IN: Tomás de Aquino; Duns Scot; Ockham; coleção Os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1979. p.61

simples fato de possuírem uma alma e necessitarem de um intermediário eclesiástico na comunicação com o sobrenatural.

Filosofia compartilhada pelos missionários enviados a trabalhar nas terras do Novo Mundo, o tomismo foi a doutrina oficial da Igreja durante os conturbados séculos XVII e XVIII, nos quais a Reforma Católica buscava não somente conter o avanço das heresias, mas sobretudo divulgar o catolicismo romano. Nesse sentido, a “[...] missão integrava já uma estratégia ofensiva da igreja[...]”⁹

*

Desse modo, o aristotelismo e o tomismo forneceram aos homens da Idade Moderna, em especial os espanhóis na conquista da América, um aparato conceitual para trabalhar a questão da alteridade. É significativo que os teólogos envolvidos em debates sobre a natureza do ameríndio, tais como Sepúlveda, Las Casas e José de Acosta, entre outros, se utilizassem amplamente dos textos de Aristóteles.¹⁰

Entretanto, as informações trazidas à baila pela expansão marítima colocaram em xeque as antigas teorias, em especial o aristotelismo. De um lado, o deslocamento do eixo comercial para o Atlântico e Pacífico provocou uma revolução na idéia de mundo do homem europeu, até então limitado basicamente ao Mediterrâneo. Como chamou atenção O’Gorman: “[...] o universo deixou de ser contemplado como uma realidade originalmente estranha e alheia ao homem, para converter-se em infinito campo de conquista.”¹¹ De outro lado, o freqüente contato com civilizações exóticas

⁹ VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados; Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p.16.

¹⁰Esses teólogos eram todos aristotélicos graças ao pensamento de Tomás de Aquino. PAGDEN, op., cit., p.15.

¹¹O’Gorman, Edmundo. A invenção da América. São Paulo: Unesp, 1992. p.185.

(não somente da América, como da África e Ásia) suscitou reflexões acerca da diversidade humana.

Em se tratando de classificar o **outro** mais próximo, o conceito de bárbaro havia se mostrado satisfatório até o século XV e meados do XVI, pois mouros e asiáticos enquadravam-se perfeitamente no significado da palavra, sendo pagãos e possuindo costumes “condenáveis”. Entretanto, a expansão marítima deixou o homem ocidental face a face com culturas que extrapolavam os limites do termo, obrigando a sua superação. Com efeito, a colonização da América suscitou discussões e promoveu debates no seio da elite castelhana: foi a Espanha a precursora nas discussões sobre a natureza indígena.

Em 1511, estabelecido no púlpito de uma pequena igreja, o padre dominicano Antônio de Montesinos dirigiu um inflamado discurso aos colonos de Hispaniola. Em seu dizer, os ouvintes eram culpados de perpetrar toda sorte de crimes contra os habitantes indígenas. “Entre os colonos que permaneciam sentados nos rústicos bancos de madeira da pequena igreja, estarecidos e indignados, estava o frei Bartolomé de Las Casas.”¹² As duras palavras do dominicano calaram fundo neste singular ouvinte: Las Casas tornar-se-ia, daí em diante, mordaz defensor da causa indígena, expondo em suas obras as víceras do modelo colonial espanhol. Recém egresso da América, Las Casas pôs-se a trabalhar e redigiu diversos livros e panfletos onde não poupou seus conterrâneos, pois imputou-lhes a culpa de exterminar, pelos meios mais cruéis, os antigos habitantes antilhanos.

Para azar do frei, a Espanha passava por um momento delicado, no qual a Reforma Católica desdobrava-se no índex e na inquisição, cerceando liberdades e

¹²BUENO, Eduardo. Genocídio de Ontem e Hoje. IN: LAS CASAS. Frei Bartolomé de. Brevíssima Relação da Destruição das Índias. O paraíso Destruido. 5ª Ed. Porto Alegre: L&PM, 1991. p.15.

opiniões. E assim, sendo considerada ofensiva aos interesses metropolitanos, a obra de Las Casas foi imediatamente censurada. Entretanto, as razões do dominicano mostraram-se mais fortes do que o silêncio imposto, pois o assunto comprometia a imagem da Coroa espanhola e pedia por soluções urgentes.

Apesar de ter suas obras proibidas na Espanha, Las Casas encontrou ampla aceitação nos países protestantes. Seus panfletos e obras foram traduzidos para dezenas de línguas, assombrando os leitores com relatos minuciosos das atrocidades cometidas pelos castelhanos. Mas cumpre dizer que atrás das publicações estava o embate ideológico entre protestantes e católicos, pois os primeiros divulgavam os textos visando infamar o catolicismo.¹³

As denúncias levaram o rei Fernando a reunir sucessivas juntas para analisar a questão e propor soluções, o que gerou acirrados debates entre defensores da causa indígena e advogados do escravismo. A contenda entre Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda, promovida na cidade de Valladolid no ano de 1551, foi sem dúvida a mais importante. Sepúlveda incorporou os interesses dos colonos espanhóis, buscando justificar ideologicamente a escravidão indígena; Las Casas tomou a defesa dos ameríndios, refutando as teses do oponente. De um lado, defendia-se a guerra de conquista; de outro, a contestação desse projeto.

A principal obra de Sepúlveda, intitulada Democrates Secundus, explicava a condição de atraso cultural do índio como um dado inerente à sua natureza. O silvícola emergia das páginas do livro como uma espécie inferior de homem, estúpido e irrecuperável. Utilizando-se do aristotelismo, o teólogo aproximou os americanos da noção de “escravo-natural”. Segundo Aristóteles, os bárbaros haviam

¹³PARRY, John. H. A Secular Sense of Responsibility. IN:CHIAPELLI, Fredi (editor). First Images of America; The Impact of the New World on the Old. University of California press, 1976. p 289.

sido talhados para a escravidão, e os gregos - homens superiores - para o mando. Nesse sentido, a sujeição do índio aos propósitos dos conquistadores tornava-se um fato perfeitamente aceitável, pois esse destino era o melhor que os americanos poderiam ter: os europeus estavam lá para civilizá-los e o labor escravo era um preço razoável pela graça da civilização.¹⁴

O *Democrates* utilizava-se também dos argumentos de Santo Agostinho para justificar a escravidão, mas estes eram apenas complementares. Segundo Agostinho, a servidão era castigo justo para aqueles que transgrediam a **lei natural** estabelecida pelo Criador. De maneira que, de um lado, os índios eram escravos porque eram inferiores; de outro, mereciam a escravidão porque atentavam contra a ordem divina - tal foi, em poucas linhas, o argumento do *Democrates*.¹⁵

Depois de conhecer um sucesso muito breve entre os letrados espanhóis, o livro de Sepúlveda acabou condenado pelas universidades de Alcalá e Salamanca e, em seguida, retirado de circulação. Na verdade, essa proibição foi fruto dos trabalhos incessantes de Las Casas: o frei dominicano havia percebido uma brecha na argumentação do *Democrates* e, decidido, resolveu explorá-la.

Sepúlveda fazia duas frágeis assertivas em sua obra, a saber: de um lado, afirmava que os índios eram culturalmente inferiores e requeriam tutela; de outro, que as heresias feitas pelos índios possuíam origem natural. Segundo Las Casas, ao pressupor uma antropologia em que as características culturais eram tomadas como indicadores de uma disposição natural, essas premissas tornavam-se facilmente refutáveis. Para destruí-las, bastava comprovar o descompasso entre a tese de Sepúlveda e o cotidiano indígena - e foi isso o que o dominicano fez. Agindo desse

¹⁴PAGDEN. op.cit.,p.114

¹⁵id.,ibid.,p.116

modo, Las Casas falseou as conclusões de seu opositor e contestou a escravidão indígena.

Em sua Apologética Historia, Las Casas visou, em primeiro lugar, demonstrar que a sociedade indígena preenchia todos os requisitos aristotélicos para a constituição de uma sociedade civil; em segundo lugar, procurou explicar a cultura indígena por um caminho que não apelasse à psicologia aristotélica. Como chama atenção Pagden, ninguém antes de Las Casas tentou provar que, por debaixo das diferenças culturais das sociedades, existia o mesmo gênero de imperativos morais e sociais.¹⁶

Estando a obra de Las Casas proibida, e a de Sepúlveda desautorizada, a Coroa Ibérica elegeu as idéias moderadas de Francisco Vitória, catedrático de Salamanca, como tese oficial, pois estas justificavam o colonialismo dentro de um novo modelo em que as guerras de conquista e a escravidão deveriam ser abolidas. Para Vitória, a catequese deveria tornar-se o principal instrumento de intervenção por intermédio da substituição das guerras e trabalhos forçados. Contudo, advertia o teólogo, a coação direta ainda seria admitida, mas desde que fosse “moderada”, ou seja, mediante o pagamento de taxas e impostos (tal como era feito com mouros e judeus na Espanha.)¹⁷

Para Vitória, o comportamento indígena não espelhava uma inferioridade natural, tão cara a Sepúlveda, mas, isto sim, a falta de um conhecimento “verdadeiro”. O índio era, sem dúvida, uma espécie inferior de homem, pois estava afastado da ordem

¹⁶id.,ibid.,p.121

¹⁷PEREÑA, Francisco. La idea de justicia en la conquista de America. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p106-119.

divina, possuindo por vezes um comportamento selvagem e demoníaco. Entretanto, mesmo homens bestiais poderiam ser transformados mediante educação.¹⁸

Por educação, Vitória entendia algo bastante diferente do ensino infantil, pois era ao conceito de “habituação”(ethirnos em Aristóteles) que o teólogo referia-se. Ou seja: tratava-se de conduzir os índios em direção ao segundo *praecepta*. O primeiro *praecepta*, a **lei natural**, todos os homens possuíam, mas o conhecimento do segundo implicava no uso do intelecto para a sua dedução. Os europeus, sendo privilegiados por sua fé no cristianismo, eram conduzidos pela luz da razão, pelo segundo *praecepta*, e somente desviavam-se do “verdadeiro caminho” quando assim desejavam. Já os pagãos eram facilmente logrados pelo demônio, sendo conduzidos ao pecado.¹⁹

A idéia da redução como espaço catequético encontrou seu grande defensor em Vitória, pois o dominicano havia se impressionado com “[...]as experiências de comunidades fundadas no Brasil pelo Padre Manuel da Nóbrega com o nome de *aldeas*[...]”²⁰ Aliás, os primeiros missionários jesuítas no Paraguai, antes de se embrenharem nas matas do Guairá atrás do gentio, estiveram em Salta em 1586 a convite de Vitória, então primeiro bispo de Tucumã.²¹ O modelo da redução jesuítica apoiava-se amplamente num conceito “paternalista”, em que o aldeamento indígena despontava como modelo civilizatório.

O debate em torno dos “bárbaros americanos” deslocou-se, portanto, da justificativa da escravidão, com Sepúlveda, para a justificativa de seu confinamento em aldeias - tese de Francisco Vitória. Em ambos os casos o colonialismo estava

¹⁸PAGDEN, Anthony. *The fall of Natural man*; op., cit., p. 98

¹⁹ idem, *ibid.*, p.99

²⁰LACOUTURE, *Os jesuítas*; I- A Conquista. Lisboa: Referência / Editorial Estampa, 1993. p.445.

²¹LUGON, Clóvis. *A República “comunista cristã” dos Guarani* (trad.) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p.28.

assegurado. Desse modo, o conceito de *bárbaro* sofreu transformações de acordo com os rumos do colonialismo. Com a exceção de Sepúlveda, que jamais pôs os pés em solo americano, todos os outros pensadores - Las Casas, Acosta e Vitória - trabalharam na catequese dos povos conquistados. A experiência lhes deu uma boa idéia da complexidade das sociedades americanas e uma noção muito clara da insuficiência das antigas teorias para explicá-las.

3.2 - A razão e o bárbaro.

Segundo Aristóteles, os homens só poderiam se tornar bons e dignos, aptos assim para a política, graças ao equilíbrio de três fatores, a saber: a natureza, a razão e o hábito - elementos que integravam o conceito aristotélico de natureza humana. A ausência de igualdade demonstrava, invariavelmente, o pendor dos indivíduos para um ou outro fator.

A natureza era o elemento mais inflexível da tríade, pois inclinava o homem para o melhor ou para o pior, estabelecendo uma hierarquia peremptória entre os homens. Desse modo, para Aristóteles, a natureza dividia o mundo entre helenos e bárbaros, superiores e inferiores, senhores e escravos. O hábito, por sua vez, era característica moldável, mas apesar de alguns animais possuírem o hábito, somente o homem poderia mediá-lo através da razão. Esta sim, era uma característica exclusivamente humana e, para Aristóteles, mais exclusiva dos helenos do que dos estrangeiros propriamente ditos.²²

²²ARISTOTELES, op., cit., p.435.

Desse modo, para integrar uma comunidade justa e participar da política, a equanimidade do homem mostrava-se imprescindível. O bárbaro, ao contrário, era escravo de sua natureza e de seus hábitos vis, pois tinha muito pouco de racional: sua sociedade caótica espelhava a natureza dos homens que a compunham; sua simplicidade, a pusilanimidade de seus integrantes; a falta de artes e letras, a insensibilidade de espíritos rudes e grosseiros.

Os inacianos traziam para os pagãos das novas terras de *El Rey* não somente a palavra do evangelho, mas sobretudo um *modus vivendi* calcado na idéia de civilização e na fundação de cidades. Somente quando vivesse dentro de reduções, num espaço urbano ordenado por leis e regras, o índio estaria apto a tornar-se civilizado. Acreditava-se que um implicava necessariamente noutro: um comportamento racional somente existiria no espaço da cidade; embora ambos pudessem ser transplantados para regiões de povos bárbaros. O hábito dos pagãos poderia ser modificado mediante o evangelho e uma educação básica.

Entretanto, os missionários logo constataram a existência de uma tensão entre o comportamento recém adquirido e os velhos hábitos dos pagãos. Mesmo estando os índios já convertidos e “reduzidos”, permanecia uma centelha de paganismo a crepitar. Os velhos hábitos ressurgiam aqui e acolá e, embora não chegassem a constituir uma ameaça à organização dos povoados, preocupavam sobremaneira os curas. Estes deveriam observar a conduta dos pagãos e procurar corrigi-las:

Los lances que se les ofrecieron en arraigar esta rebelde gente en la Fè, pide larga historia[...]porque si bien el desseo, comunicado de Dios, les incitava a recibir el yugo, la incõnstancia los detenia, y el desseo de vivir a su brutal

modo, cargados de mugeres, embaraço comun, los arredrava[...]²³

Os curas, entretanto, mostravam-se fiéis ao seu projeto catequético e, para isso, precisavam comprovar que por trás da resistência subsistia uma alma a clamar pela luz do cristianismo. Um padre da redução de *Encarnación* perguntou a um neófito se este desejaria de fato voltar a sua antiga vida, considerada mais livre. O índio tornou ao padre e respondeu:

_Não, porque depois que nos tornamos escravos da Virgem tais pensamentos nos foram apagados, e já nos vemos mudados de tal modo que não nos reconhecemos porque, de bestas que fomos, nos enxergamos agora como *homens racionais*.²⁴

Tal era a conquista dos missionários. Para dizer a verdade, tratava-se mais propriamente de uma **conquista espiritual**, cuja divulgação visava o apoio da Coroa castelhana. Os jesuítas obedeciam às prescrições de Francisco Xavier que recomendava aos padres somente escrever sobre assuntos edificantes: “Lembrem-se que muita gente vai ler essas cartas e, assim, devem ser escritas de forma a que todos fiquem edificadas.”²⁵

Os jesuítas que atuaram no Oriente, sobretudo no Japão, não precisaram se esforçar para escrever sobre assuntos edificantes. Os orientais eram tidos como homens racionais, vivendo sob as leis das cidades e possuindo arte e ciência. Apesar de

²³ MONTROYA. *Conquista Espiritual*. op., cit., p.68

²⁴ “[...] Padre no, porque despues que fomos esclavos de la Virge se nos han borrado tales pensamientos, y ya vemos en nosotros tal mudança, que no nos conocemos, porque de bestias que fomos, no vemos aora hombres racionales.” Id., *Ibid.*, p.68 obs. a tradução e o itálico são meus.

²⁵ Apud BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica* (1440-1770). Lisboa: Edições 70, p.118.

manter alguns comportamentos “condenáveis”, a sua barbárie poderia ser resumida ao fato de não professarem o cristianismo.²⁶ Os ameríndios, pelo contrário, eram geralmente vistos pelos europeus como bestas irracionais, de capacidade limitada. Portanto, era prioridade que o silvícola possuísse as condições mínimas para ser catequizado, e os jesuítas esmeravam-se para demonstrar que, por detrás do barbarismo, havia uma faísca de razão.

Os jesuítas aferraram-se à teologia para justificar o pendor indígena para o cristianismo, pois, segundo Tomás de Aquino, bárbaros e cristãos compartilhavam de uma razão natural, embora somente estes pudessem desenvolvê-la plenamente.

Para Tomás de Aquino, a verdade da fé cristã jamais poderia entrar em contradição com a razão natural. O teólogo supunha que os princípios conhecidos da razão, fossem quais fossem, eram uma dádiva de Deus, estando logicamente incluídos na sabedoria divina. Portanto, tudo o que atentasse contra a razão atentaria contra o cristianismo: “[..]Ora, isso não pode acontecer em Deus. Tudo o que a revelação divina nos manda ver, é impossível que contrarie o conhecimento natural.”²⁷ Aquino também postulava, adaptando o pensamento de Aristóteles, que todos os homens possuíam a primeira *praecepta* da razão divina. Tal conceito formava a base da tese tomista da **lei**

²⁶No Oriente os missionários admiravam-se das riquezas, da organização das cidades e dos palácios. Sobre o “rei” do Japão, os jesuítas afirmaram que era tão rico “[...]que êle mesmo quási não sabe o que tem.”p.7. A China, por sua vez, impressionou pelo tamanho: “[...]o reino da China é igual ou ainda maior que tôda a Europa junta [...]” - afirmava um jesuíta. p. 125. Adiante acrescentava: “Não temos aqui trabalho em lhes ensinar a doutrina, porque todos sabem ler e escrever, até os lavradores e pescadores[...]” p.126. Situação bem distinta de uma Europa do século XVII onde o ensino era privilégio de minorias. Ver: GUERREIRO, Padre Fernão. S.J. Relação Anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, Cataio, Tidore, Ternate, Ambóino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá [...] Nos anos de 1600 a 1609. Tomo Segundo. Coimbra, Imprensa da Universidade: 1931. Entretanto, cumpre dizer que esse tipo de observação foi feita também por Serafim Leite, com respeito aos jesuítas no Brasil o autor escreveu o seguinte: “Os catecismos continham doutrina bastante para os Índios do Brasil, que se apresentavam ao missionário de forma diversa do gentio do Oriente, onde vigoravam religiões sólidamente organizadas e dotadas de livros sacros, edificios architectónicos grandiosos, sacerdotes instruídos [sic]” LEITE, S.J. Serafim. Breve História da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760). Braga: Livraria A.I., 1993. p.68.

²⁷AQUINO, T. Súmula contra os gentios. op., cit.,p.61

natural, ou seja: a causa eficiente que sustentava as relações do homem com o mundo circundante. Esse atributo divino permitia a formulação de julgamentos em situações onde, aparentemente, não existiam regras prévias, e explicava racionalmente as regras já existentes.²⁸

Aos jesuítas era imperativo evidenciar a existência da **lei natural** no comportamento indígena, demonstrando sua aptidão para a catequese. O padre Duran, missionário no Guairá, relatava um fato curioso em epístola anual: os índios trabalhavam na construção de uma igreja para a recém fundada redução de São Lorenzo, e a enorme cruz de madeira recebia os últimos retoques ainda estendida no solo:

I porque se vea *la estima que el señor de a gente tan barbara de las cosas sagradas*, dire lo que sucedio a un indio con un hijo mui pequeno. Estaba el palo para la cruz en el suelo [...] el niño acaso quiso pasar por encima del palo que avia de servir a la Cruz, mas viendole su padre le aparto diciendo: quita, muchacho, no passes por este palo que ha de ser cruz.²⁹

O respeito pela *res sacra* despontou, então, como uma forma de razão inerente ao índio, evidenciando a **lei natural**. Esta não era um corpo rígido de preceitos, mas um sistema de ética que permitia aos homens a tomada de decisões morais, uma forma de iluminação concedida pelo criador. Esse dom deveria permitir o

²⁸Como havíamos esboçado em trecho anterior, a primeira *praecepta* era compartilhada por todos os homens, independentemente de serem pagãos ou não. O conceito atribuía um mínimo de racionalidade às ações humanas. A segunda *praecepta* era privilégio apenas dos cristãos, implicando numa racionalidade conferida aos que viviam de acordo com os preceitos bíblicos. Ver PAGDEN. Op., cit., p.61

²⁹CARTA Ânua do padre Nicolau Duran em que dá conta do estado das reduções da provincia do Paraguai, durante os anos de 1626 a 1627... IN: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*. (1594-1640); Manuscritos da Coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações, 1951. p.239. O itálico é meu.

discernimento entre bem e mal, tornando possível uma escolha consciente. A **lei natural** regulava a conduta humana, estendendo-se a absolutamente tudo que dizia respeito ao comportamento, a saber: alimentação, vestuário, família, habitação, etc.³⁰

Entretanto, há quem tenha afirmado a completa irracionalidade dos índios, contrapondo-se aos colegas missionários. Durante a segunda metade do século XV, Francisco Altamirano referiu-se aos índios como seres completamente desprovidos da luz da razão, não obedecendo outra lei senão a do “estômago”. Contudo, o mesmo Altamirano fez questão de sublinhar a conversão desses indígenas, conduzidos que foram à “[...]verdadera luz[...]”.³¹ Apesar desta última observação possuir um caráter redentor, contradizendo a assertiva inicial, o cura acabou por subscrever o discurso dos colonos no que diz respeito à racionalidade indígena. Desse modo, não eram exatamente todos os missionários que se preocupavam em observar a existência ou não da **lei natural** no comportamento dos silvícolas, embora invariavelmente subscrevessem o pendor do gentio para a catequese.

Ao prescrever regras para a conduta humana, a **lei natural** acabava por figurar uma racionalidade eurocêntrica, pois somente os bárbaros - leia-se estrangeiros - distanciavam-se da mesma e, supunha-se, nem sempre o faziam por livre escolha. Dentre estes, os americanos tornaram-se um caso excepcional, pois seus costumes eram de longe os mais estranhos: o incesto, o canibalismo, as bebedeiras, guerras, etc. eram comportamentos bárbaros que os distanciavam da razão, comportamentos que deveriam, portanto, ser erradicados.

Estabelecida nas possessões castelhanas do Novo Mundo, a missão foi um instrumento duplo, servindo tanto aos designios da Reforma Católica quanto da

³⁰PAGDEN, op., cit., p.64

³¹ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654...op., cit., p.129.

metrópole; e possuiria uma função também bipartida: por um lado, deveria *re-ordenar* as sociedades indígenas de modo a torná-las úteis ao sistema colonial; de outro, conduzir os silvícolas para viver de acordo com os preceitos eclesiásticos. A introdução de um código de interdições foi a principal ferramenta jesuítica nesse processo: os neófitos teriam certos comportamentos deslocados para o âmbito do proibido. E o gerenciamento desses costumes, agora considerados desviantes, seria feito pelos padres.

*

Desse modo, os missionários confiavam no poder infalível do evangelho para combater os “vícios” bárbaros, avessos à razão natural - mesmo o pior deles: a antropofagia.³² Esta salta dos textos jesuíticos como o pecado por excelência, por vezes revestido de detalhes demoníacos e macabros. Entretanto, trataremos da antropofagia em capítulo posterior, a fim de não prejudicarmos a nossa exposição.

Existiam outros costumes merecedores das atenções missionárias. Certos hábitos Guarani, como o de embriagar-se nas festividades, não passavam despercebidos ao atento olhar eclesiástico. Sempre que puderam, os padres condenaram tais “abusos”, pois a bebida fazia o homem decair, nublando sua razão e aproximando-o dos animais. Mediante o uso desenfreado do álcool, advertia Tomás de Aquino, o homem ficava reduzido a um nível de vida abaixo daquele que lhe correspondia na ordem natural.³³

³² “[...]por ser muchos como por sus costumbres de comer y matar hombres aunque en esta parte a se visto la fuerza del evangelio que bastara a desarraigar tan antiquos y arraigados vicios.” CARTA Ânua do padre Antonio Ruyz, superior da missão do Guairá, dirigida em 1628 ao padre Nicolau Duran, provincial da Companhia de Jesus. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá. (1594-1640); Manuscritos da Coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações, 1951. Op.,cit.,p.30

³³ MANCERA, Sonia Corcuera de. El fraile, el indio y el pulque; Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548). México: Fondo de Cultura Económica, 1991. p.87.

A historiadora Sonia Mancera observou que, para regular o uso da bebida, os antigos mexicanos valiam-se de um código de interdições. Acarretada pela conquista e conseqüente introdução de novos valores, o enfraquecimento das antigas normas tornou desenfreado o consumo de “pulque”- forte bebida local.³⁴ Possivelmente o fenômeno tenha se repetido entre os índios das missões - hipótese corroborada pelas queixas freqüentes dos padres.

Os inacianos construíram, entretanto, um discurso para demonstrar a existência do desregramento antes da introdução do evangelho. A religião veio para extirpar o vício no seio da comunidade indígena. Luís de Benavente, por exemplo, sublinhava que os Moxo haviam abandonado totalmente as bebedeiras: “[...]no se vê yndio ni medio borracho, que ha sido un gran triunfo que ha conseguido de esta gente la doctrina de los Padres[...]”.³⁵

Na maior parte das vezes, os missionários vinculavam as bebedeiras a uma perda total da razão, em que os índios aproximavam-se da loucura. Numa epístola anual datada de 1630, um jesuíta constatou os terríveis efeitos da bebida entre os Gualacho: “[...] los priva de sentido y los haçe tan feroçes mas q tigres ymitandolos en sus obras y bramidos. Es cosa horrible ver una borrachera destes yndios, adonde juntan todos y unos baylan, otros riñen aporreanose y flechandose, adonde el p.^e aporrea al hijo y el p.^e[...]”³⁶ Em outra ocasião, um padre lastimava o estado dos índios “borrachos” de San Carlos, pois a bebedeira fez-lhes soltar a língua contra os

³⁴op.,cit., p.12-13

³⁵REAL cédula para o governador de Santa Cruz de la Sierra ordenando-lhe que dê conta do estado das missões existentes no território do seu govêrno, seguida duma relação do padre Luís de Benavente sobre a missão dos Moxo. IN: CORTESÃO, Jaime. Antecedentes do tratado de Madri (1703-1751); Jesuítas e bandeirantes no Paraguai. R.J: Bibl. Nac. Div. de obras raras e publ, 1955. p.222

³⁶RELAÇÃO da origem e estado atual das reduções de Los Angeles, Jesus Maria e Conceição dos Gualacho. 1630. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640); Manuscritos da Coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nacional div. de obras raras e publ., 1951. p.349

espanhóis: “tratandolos de cobardes, injustos, cruéis, y ambiciosos, y otras calumnias sin mas fundam.¹⁰ q sua locura y falta de raçon[...]”³⁷ Desse modo, a bebida conduzia os índios para longe da razão e os aproximava dos animais. Mas não somente a embriaguez afrontava a **lei natural**, pois outros comportamentos indígenas ofendiam-na igualmente.

Segundo Ronaldo Vainfas, foi durante a Reforma Católica que os praticantes da sodomia viram-se perseguidos pelo poder instituído, terminando nos calabouços inquisitoriais ou nas fogueiras. O ato “nefando” - como então era denominado - passou a ser atribuído aos judeus, hereges e muçulmanos.³⁸ Na América, ao contrário, o homoerotismo era tolerado por diversas etnias, entre elas os Tupinambá, e não raro o papel do pajé era confiado a bissexuais.³⁹

Não sabemos o modo como os Guarani encaravam o “nefando”, entretanto, talvez alimentassem as mesmas concepções dos Tupi, pois a proximidade cultural era muito grande. Contudo, nas peças documentais não há referências a pajés somáticos, pois os jesuítas limitaram-se a classificá-los de “ministros do diabo”, “enganadores”, “feiticeiros”, etc., mas não encontramos nenhuma referência de sodomia perpetrada por pajés.

Já não é o caso de outros indígenas, digamos, mais “ordinários” ou sem títulos. Em 1661, um padre sustentava que há anos vinha tentando conter o vício nefando que grassava em sua redução. Pelo modo como descreveu, têm-se a impressão

³⁷ ANUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654 sobre o colégio de Salta, as missões do chaco, do vale do calchaquí; colégios de S. Miguel, Santiago del Estero, Córdoba, Buenos Aires, Santa Fé e Rioja, Assunção; Missões do Itatim, Vila Rica; Reduções do Paraná e Uruguai, Nossa Senhora de Encarnação de Itapuã, Santo inácio do Guairá, Conceição e outras reduções. Pelo P.^e Diego Francisco Altamirano. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Itatim; manuscritos da coleção de Angelis; RJ: Biblioteca Nac., div. de obras raras e publ., 1952. p.145

³⁸ VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados. op., cit., p.152.

³⁹ Id., *ibid.*, p.159-60. Cumpre ressaltar que, segundo o autor, a noção de sodomia vigente no século XVI era muito ampla, abarcando do homoerotismo ao bestialismo.

de que não eram poucos os “criminosos”: “[...] este vicio abominable se ha estendido tanto por el mundo en las naciones de infieles, no estava limpia del esta naciõ.”⁴⁰ - reiterava. Adiante, em sua epístola, citou caso de um jovem que não poupava nem os animais. Depois de ser muito admoestado pelo missionário, o somítico acabou emendando-se e abandonou o antigo costume.⁴¹

A sodomia era um comportamento que invertia a ordem natural e, devido ao fato, ofendia à **lei natural** e à razão. O nefando também era associado com freqüência à “sujeira, excrementos, impureza, demônios, e aproximada do bestialismo por sugerir à semelhança da cópula com animais, a sem-razão animalesca a que a busca do prazer poderia conduzir[...]”⁴²

A poligamia era admitida por muitas tribos Guarani e, com certeza, os caciques possuíam mais “esposas” que os outros índios. Entretanto, muitas vezes os jesuítas mostraram-se contraditórios em suas cartas, e ao mesmo tempo que afirmavam a “promiscuidade” indígena, reconheciam a existência de certas regras a reger os comportamentos.

O amancebamento - tal como era denominada a poligamia nas epístolas - não parece ter preocupado tanto os missionários quanto a sodomia, feitiçaria e antropofagia, pois era “ofensa” em grau menor. Segundo o padre Montoya, em princípio os missionários guardavam silêncio com respeito ao sexto mandamento, por considerá-lo muito ofensivo aos costumes bárbaros:

⁴⁰CARTA ânua das reduções do Paraná e Uruguai. VIANNA, Hélio (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758); Manuscritos da Coleção de Angelis. R.J.: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações. p.176-207. Citação na p. 192.

⁴¹id., *ibid.*, p.198.

⁴²VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados. op., cit., p.146.

[...] en el sexto guardamos silencio en publico, por no marchitar aquellas tiernas plantas, y poner odio al Evangelio [...]. Durò este silencio dos anõs, y fue muy necessario[...]⁴³

Montoya afirmou que certos caciques possuíam quinze, vinte, e até mesmo trinta mulheres. Muitas vezes, ao falecer um cacique, um de seus irmãos assumia as esposas, poupando-as da viuvez.⁴⁴ Segundo o cura, os índios da redução de Loreto ficaram muito admirados quando descobriram que os padres haviam estabelecido uma cerca em volta de sua casa para se “defenderem” da entrada de mulheres: “accion que les admirõ; pero como barbaros no la tenian por honrosa; porque su autoridad, y honra la tenian en tener muchas mugeres, y criadas, falta muy comun entre Gentiles.”⁴⁵ A última frase do cura praticamente desculpava esse costume indígena. Por outro lado, o missionário fazia questão de reiterar que, mesmo em estado “selvagem”, os índios estabeleciam o incesto com respeito a mãe e irmã, não tratando disso “nem por pensamento”⁴⁶

Já o cura Diogo Ferrer, embora afirmasse que os Guarani do Itatim conheciam a poligamia, concluía que normalmente cada índio não tinha mais de uma mulher.⁴⁷ Este tipo de observação não foi raro nas epístolas jesuíticas, entretanto, os missionários consideravam “falsas” essas uniões, pois faltava-lhes a benção cristã. Em 1630, um missionário informava que os Gualacho também não tinham mais de uma

⁴³ MONTROYA, Conquista Espiritual. op., cit., p.15.

⁴⁴ id., *ibid.*, p.13.

⁴⁵ id., *ibid.*, p.15.

⁴⁶ id., *ibid.*, p.13.

⁴⁷ ANUA do padre Diogo Ferrer para o Provincial sôbre a geografia e etnografia dos indígenas do Itatim. 21-VIII-1633. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Itatim; manuscritos da coleção de Angelis; RJ: Biblioteca Nac., div. de obras raras e publ., 1952. p.30.

mulher: “[...]no porq tengan algun genero de contrato natural o matrimonio verdadero, sino porq ellas no consienten a otra en su Compañia.” - esclarecia.⁴⁸

De outro modo, a constatação de uma estrutura de parentesco entre os índios poderia denotar a presença do primeiro *praecepta*, pois os índios possuíam uma certa noção de “família” - embora fosse imperfeita. Convinha moldá-la de acordo com os preceitos eclesiásticos: uma vez conversos, afirmava um jesuíta, os Guarani tomavam apenas uma única mulher como esposa.⁴⁹

Mesmo conversos, e por vezes casados, a “natureza inconstante” do índio pendia com freqüência para os antigos costumes, e os silvícolas perpetravam em segredo o amancebamento. Montoya relatou inúmeros casos, entre os quais o de um índio que estava “amancebado” com mãe e filha.⁵⁰ Ainda em outro, um cacique havia repudiado sua esposa cristã para ficar com as “infiéis”: “[...] y con ese mal exemplo y peores palabras ahuyentaba a otros.”⁵¹ Obviamente, esses “afugentados” eram seguidores do seu cacique, seu chefe, e não iriam seguir os preceitos cristãos a menos que este o fizesse.

No Guairá, o nosso conhecido padre Nicolau Duran recusava-se a batizar “la muger sin el marido.” - modo de pressionar os índios a aceitar o casamento cristão.⁵² Outra vez, sempre tomando atitudes extremas, o padre ameaçou abandonar uma redução caso os índios não largassem “[...]sus manzebas”.⁵³

O amancebamento era indicador da licenciosidade bárbara, de sua sexualidade desenfreada. O cotidiano indígena poderia, no entanto, ser transformado

⁴⁸RELAÇÃO da origem e estado atual das reduções... op., cit., p.346.

⁴⁹MONTOYA, *Conquista Espiritual*. p.13.

⁵⁰CARTA ânua do padre Antônio Ruyz...op., cit., p.268.

⁵¹id., *ibid.*, p.262.

⁵²CARTA ânua do padre Nicolau Duran... ip., cit., p.207.

⁵³id., *ibid.*, p.208.

mediante a palavra sagrada, e, em suas missivas, os missionários aduziram histórias edificantes aos exemplos de “amancebamento” e “promiscuidade”, relacionando uma série de comportamentos cristãos dignos de nota. O padre Francisco Altamirano relatou o caso de uma índia que, vendo-se solicitada por “moço liviano”, preferiu a morte ao ato impudico.⁵⁴ Esse tipo de narrativa é freqüente nas peças documentais. Nicolau Duran contou-nos um caso parecido em que apenas o final diferiu, pois desta vez a moça conseguiu fugir, mas fugiu nua, deixando suas roupas nas mãos do agressor.⁵⁵ É óbvio que tais exemplos acentuavam o pendor indígena para o cristianismo e assinalavam o sucesso do empreendimento inaciano em terras americanas.

Uma vez reduzida, a mulher indígena seria alvo da normatização dos curas inacianos - maneira de se precaver do amancebamento. O padre Antônio Sepp, sempre pouco condescendente com os indígenas, havia estabelecido a igreja como local preferencial das mulheres: “[...] todas na melhor ordem, recolhimento e piedade, rezando por nós.”⁵⁶ O reverendo Francisco Burges poderia compartilhar dessa opinião, pois preocupava-se sobremaneira com o vaivém das mulheres em sua redução: estas eram sempre “inimigas do trabalho”, e gostavam de dispender seu tempo em visitas e conversas.⁵⁷ Essa missoginia é bem típica dos curas inacianos.

Entretanto, o padre Sepp reiterava que o casamento, efetuado o mais cedo possível, era a melhor maneira de evitar-se o pendor bárbaro para o amancebamento:

⁵⁴ ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.243.

⁵⁵ CARTA ânua do padre Nicolau Duran... op., cit., p.222.

⁵⁶ SEPP, Padre Antônio. op., cit., p.121.

⁵⁷ MEMORIAL do padre Francisco Burges procurador - geral da Província do Paraguai, sôbre as missões dos Chiquito e dos rios Paraná e Uruguai. IN: CORTESÃO, Jaime (org.). Antecedentes do Tratado de Madri (1703 - 1751); Jesuítas e bandeirantes no Paraguai. R.J.: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., pp.231-45. Citação na p. 233.

Quando uma menina alcança os 14 ou 15 anos e um rapaz os 16, então já é tempo do Santo Matrimônio. Por isso também não demoramos, e evitamos destarte muitos males. Nenhuma indígena chega à situação de passar alguns anos no estado virginal. E com os rapazes dá-se o mesmo: Quando chegam seus anos, é impossível contê-los. Esta experiência já o fizeram os primeiros padres.⁵⁸

Desse modo, embora o amancebamento não constituísse delito grave aos olhos dos curas - pelo menos não tanto quanto a feitiçaria e a antropofagia - , não deixava de ser forte indício da barbárie indígena. O pendor do silvícola para as paixões e sua sexualidade desenfreada afastavam-no sensivelmente da razão, aproximando-o das bestas. Importava transformar esses costumes “[...] poco a poco y con mucha paciencia por faltar el açote sin el qual parece q es imposible poderse criar juventud y particularm.^{te} la que tiene tan grande parte de el animal, y tan poco del racional como esta.” - Advertia um missionário no Uruguai do século XVIII.⁵⁹

Outra característica marcante do ameríndio era a sua aparência: o silvícola andava geralmente nu ou cobria-se com pouca roupa, enfeitando-se com penas e outros adornos.⁶⁰ Ao que parece, a pintura corporal era comum e, não raro, os índios mutilavam-se: “Andan desnudos los hombres. arrancanse las cejas y pestañas. pintase de varios colores,[...] es gente alta, fuerte, y membruda.”⁶¹ Informava um jesuíta acerca dos índios Guaicuru.

⁵⁸SEPP, Padre Antônio. op., cit., p.133.

⁵⁹CARTA anual da redução de Santa Maria do Iguaçu. 9-XI-1627. IN: VIANNA, Hélio (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai. (1611-1758); Manuscritos da Coleção de Angelis. R.J.: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1970. p.61-72. p.70.

⁶⁰Como vimos no capítulo anterior, a selvageria caracterizava-se pela nudez. Nesse sentido, encontramos representações nas quais a nudez aproximou o índio das bestas, do selvagem. Como atesta uma epístola do padre Joseph Cardiel, datada de 1766: “En su Gentilismo vivian desnudos â manera de vestias â lo mas con un corto[...].” DEPOIMENTO do Padre Joseph Cardiel sobre as riquezas e poderio econômico das missões do Paraná e Uruguai e as possibilidades de darem esmolas... 2-V-1766. IN: CORTESÃO, Jaime (org.). Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802); Manuscritos da Coleção de Angelis. R.J.: Biblioteca Nacional, div. de publicações e divulgações, 1969. pp. 39-51. Citação na p.41.

⁶¹INFORME de um jesuíta anônimo... op., cit., p.170

A aparência do bárbaro, no entanto, revelava aos jesuítas algo mais que um esdrúxulo e primitivo senso estético. A partir do século XVI, o modelo de beleza ocidental passou a ser balizado pelo paradigma clássico renascentista, modelo concebido enquanto idéia universal, pois a beleza aproximava os homens de seu criador: Adão e Cristo eram representados do mesmo modo que Deus, isto é, mediante os cânones estabelecidos pela arte grega.⁶²

E o que nos diz, então, a filosofia aristotélica? A beleza do homem superior aproximava-se da perfeição divina, enquanto o bárbaro e o selvagem representavam melhor as formas animais: um era o reflexo da razão; o outro das paixões arrebatadoras, do irracionalismo. A justeza das formas espelhava a equidade da alma - assim pensava o filósofo heleno.⁶³ Os inácianos vislumbraram na aparência indígena um pálido reflexo de mentes e corpos conturbados pelos pecados. Os sacerdotes não conseguiriam relativizar as suas concepções, de modo a reconhecer valores estéticos indígenas. A beleza, assim como a razão, eram universais - acreditavam.

Além de inscrever as comunidades indígenas no rol dos bárbaros, a nudez, os adornos e a pintura corporal denotavam uma ofensa à **lei natural** ou uma falha na compreensão de mundo. Em 1745 um missionário descrevia os Moxo: “[...] Muchas de estas Naciones vivian en total desnudez, sin que tenian de racionales, que eran tan poco, que apenas era mas que la figura exterior.”⁶⁴ Desse modo, a razão possuía

⁶²“É esse tipo de humano que o século [XVI] busca e ama em tôda parte. Poder dos corpos, formas arredondadas e amplas no apogeu da maturidade, fôrça, grandeza e majestade; moderação na expressão das emoções, serenidade, distenção, posse de si.” MOUSNIER, Roland. Os século XVI e XVII; a grande mutação intelectual da humanidade. IN: CROUZET, Maurice. (org.) História Geral das Civilizações. 3ª ed. Tomo IV, Vol. 1. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967. p. 30.

⁶³“Por eso hay que observar al hombre que está mejor dispuesto en cuerpo y alma.” ARISTÓTELES, Política. op., cit., p.57

⁶⁴NOTÍCIA sôbre a situação geográfica da missão dos Moxos e sôbre os costumes dêses índios. 1745. IN: CORTESÃO, Jaime (org.). Do tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos; (1750-1802); Manuscritos da Coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de publicações e divulgação, 1969. pp.107-116. Citação na p.110.

vínculos estreitos com os padrões estéticos. Adiante, em sua epístola, o reverendo jesuíta transcreveu outros “condenáveis” costumes Moxo com respeito ao corpo. Não contentes em expor suas vergonhas sem demonstrar qualquer espécie de pudor, os silvícolas tornavam a nudez ainda mais “horrível e resaltada”, pois cobriam-na de várias tintas “[...] que afeaban la misma fealdad de la cutiz dura y denegrida de su cuerpo.” Uns perfuravam os lábios e narizes, atravessando-os com adornos dos mais variados tipos; outros ostentavam dentes e maxilares de suas vítimas, numa demonstração de sua “[...]barbara fiereza, sin que la memoria tan cercana de la muerte les tragesse mas utilidad, que hazerles inhumanos.”⁶⁵

Em 1652, o padre Manuel Berthold retratava de maneira bem mais singela os índios Caaguaçu, da recém fundada redução de Candelária: “Hallè los docientes del Caaguaçu Barbaros, Borrachos, Pintados, Cabelludos como Mugeris, Sobervios, desobedientes.”⁶⁶ O missionário estabeleceu um paralelo entre o comportamento indígena e a sua aparência; o fato de estarem pintados e cabeludos atribuiu aos índios características do comportamento feminino e bárbaro (estritamente ligados à volubilidade, ao fator passional).

Sempre minucioso, o padre Diego Francisco de Altamirano descreveu em pormenores a aparência dos índios Mataguaye. Segundo ele, as mulheres cobriam-se “honestamente,” mas os homens andavam completamente desnudos, e sua única vestimenta era constituída por umas fitas [?]⁶⁷ usadas na cintura ou no joelho - adornos que ganhavam quando atingiam a adolescência. Além de serem adeptos da pintura

⁶⁵Id., *ibid.*, citações na p.111.

⁶⁶TESTEMUNHO do padre Manuel Berthod sobre a história das reduções do Itatim. 20-11-1652. IN: CORTESÃO, Jaime. (org). *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim*; manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1952. p.100

⁶⁷*Redecillas* no original. *op.*, *cit.*, p.130

corporal, em que utilizavam cores de diversos matizes, os Mataguaye arrancavam “com violência” os cabelos, de modo a ficarem meio calvos. Desse modo, acrescido pelo fato de serem bastante altos, os silvícolas tornavam-se “[...]horribles a la vista, q.¹⁰ son monstruosos las costumbres, q cada ciego sigue.”⁶⁸

Mas sequer o índio das missões - já aculturado e domesticado - escapou ao atento olhar inaciano. Em sua obra Viagem, etc. o padre Antônio Sepp providenciou uma descrição dos Guarani, quadro em que não faltou o reconhecido preconceito do cura:

Os homens têm quase o tamanho dos europeus, são, porém mais baixotes e têm membros e pernas maiores. Os rostos são quase todos iguais, como se fossem fundidos num mesmo modelo; não são alongados, mas redondos; não de feições plásticas, como os nossos, mas compridos e chatos; não pretos como os dos negros africanos, mas pardo-escuros ou cinzento-claros e horríveis de ver-se⁶⁹

As representações transitam, assim, do grotesco (revelando um homem qualitativamente inferior ao europeu); ao exótico - em que os indígenas vestiam-se (ou despiam-se) como bárbaros. Mas encontramos também numerosas representações em que os curas enalteciam o físico indígena: os neófitos da redução de Santa Maria do Iguçu, afirmava o padre Cláudio Ruyer, eram de boa estatura, robustos, com os membros bem proporcionados - desse modo mostravam-se aptos para a catequese.⁷⁰

Entretanto, ao reduzi-los à dimensão de seu próprio físico, o cura acabou por omitir os detalhes culturais. Poderia, ao contrário, ter iniciado a descrição dos

⁶⁸ÂNUA dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.130-31.

⁶⁹SEPP, Padre Antônio. Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos. (trad.) São Paulo: Editora Itatiaia, 1980. p.113

⁷⁰CARTA ânua da redução de Santa Maria do Iguçu. op., cit., p.74

neófitos pelas roupas e adornos exóticos. E no entanto não o fez: preferiu considerá-los como seres desprovidos de cultura, como “terreno virgem”e, por isso, aptos para a catequese.

Desse modo, as representações jesuítas integraram um vasto painel cujo objetivo foi a reprovação da cultura indígena. Por um lado, encontramos representações em que os jesuítas condenavam a aparência e costumes indígenas como produto bárbaro; por outro, tivemos as que circunscreveram o silvícola ao próprio físico, denotando com isso ausência de cultura. Neste último caso, os silvícolas foram representados tais como poderiam interessar à missão e ao sistema colonial: corpos dóceis, prontos para receber a marca do colonialismo.

Ora, nas missões o corpo do silvícola seria o objeto último do poder colonial, e deveria-se moldá-lo para a glória da Igreja e do Rei, apagando-se qualquer vestígio bárbaro.⁷¹ Segundo Montoya, um dos primeiros problemas enfrentados pelos missionários foi a confecção de roupas: “[...] porque comunmente [os índios] vivian en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó.”⁷² Em outra ocasião, em epístola anual, um missionário do Itatim descrevia o modo pelo qual restringiu os “abusos e oportunidades de pecado” dos neófitos, ou seja: por um lado havia proibido as pinturas “[...] q hacen en el rostro y por partes de su cuerpo que son las reliquias de sua gentilidad.”; e, por outro, havia exigido que as mulheres se vestissem com mais decência.⁷³

⁷¹Segundo Foucault, “[...]o poder encontra-se exposto no próprio corpo.” FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. 8ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p.146.

⁷²MONTOYA, Antonio Ruyz de. Conquista Espiritual. op., cit., p.6.

⁷³CONFLITOS Da missão do Itatim com o Bispo de Assunção e com algumas bandeiras paulistas. C. 1650. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Itatim; manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1952. p.86

Com efeito, para o atento olhar jesuítico, o comportamento indígena parecia revelar características inequívocas da barbárie em que viviam. A embriaguez, amancebamento, licenciosidade, despudor na exibição do corpo, bebedeiras, antropofagia, idolatria e feitiçaria eram fortes indícios de que os silvícolas ofendiam a razão natural, agindo ao sabor das paixões. Em novembro de 1652, escrevendo sobre o martírio do Padre Romero, Barnabé de Bonilla listou os costumes dessa “gente mas barbara de la tierra adentro”. Segundo o cura, os índios haviam perpetrado o assassinato por medo que o cristianismo lhes tirasse “[...]sus borracheras, hechisos y amansebamientos[...].”⁷⁴ Quase no mesmo período, o nosso já conhecido padre Francisco de Altamirano estabeleceu a barbárie em categorias mais amplas, definindo assim a condição dos índios Mataguaie: “son fieros por su trage, por su aspecto, y mucho mas por sus costumbres.”⁷⁵

Desse modo, ao representar o cotidiano indígena atribuindo-lhe características bárbaras, os jesuítas justificavam a catequese e o colonialismo, pois estariam pretensamente levando “razão” a um povo desprovido “[...] de la luz de la rason[...].”⁷⁶ - nos dizeres de um jesuíta do século XVIII. Ou, de outra feita, estariam normatizando o comportamento de uma gente que vive “[...] atropellando la rason, q naturalmente resplandece em todos,” porque não “obedecen a la Ley natural[...].” - segundo Diogo Ferrer, distante um século de seu colega.⁷⁷ E o estabelecimento de uma

⁷⁴TESTEMUNHO do padre Barnabé de Bonilla sôbre algumas mudanças havidas com as reduções do Itatim. 26-11-1652. IN: CORTESÃO, Jaime(org.). Jesuítas e Bandeirantes no Itatim; Manuscritos da Coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1952. p.104.

⁷⁵ÂNUA dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.130.

⁷⁶NOTÍCIA sôbre a situação geográfica da missão dos Moxos e sôbre os costumes dêsses índios; 1745. IN: CORTESÃO, Jaime (Org.). Do tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos; (1750-1802); Manuscritos da Coleção de Angelis. RJ.: Biblioteca Nacional, div. de publicações e divulgação, 1969. pp.107-116. Citação na p.110.

⁷⁷ÂNUIAS dos anos de 1653... op.,cit., p.129.

razão externa, trazida pelos padres no bojo de um projeto colonialista, implicava, como vimos, num amplo reordenamento do universo indígena.

3.3 - O bárbaro inconstante e traidor.

Representando a autoridade dos desejos sobre a razão, a barbárie inscrevia o comportamento indígena num quadro contraditório e ambíguo, em que predominavam a hesitação, perfídia, mentira e infidelidade em quaisquer relações. Dizendo de outro modo: o bárbaro não era digno de confiança, pois os casamentos entre índios eram falsos; as relações entre tribos baseavam-se na guerra, traição e antropofagia; não raro os missionários inacianos acusavam-nos de perpetrar o incesto. Desse modo, para os jesuítas, a conduta dos silvícolas era capitaneada pela busca desenfreada do prazer, busca reveladora de homens dispostos a tudo.

Como observamos no capítulo anterior, ao representar uma fratura total entre natureza e cultura, o mítico homem selvagem diferia-se do bárbaro, pois este compartilhava parcialmente da razão natural. Contudo, essa distinção era feita somente em livros, pois não raro os missionários confundiram as duas noções, sustentando a completa ausência de razão entre os “bárbaros” indígenas. Desse modo, os dois conceitos trabalharam sempre muito próximos, e se iremos falar da traição como característica bárbara, há porque estendê-la para o selvagem. Deve-se dizer que se o bárbaro não possuía uma faculdade da razão completamente desenvolvida, e por isso era inconstante; o selvagem não a tinha em absoluto, e por isso era traiçoeiro. Eis

porque os míticos homens selvagens representavam uma ameaça aos viajantes que porventura lhes cruzassem o caminho.⁷⁸

De modo geral, os índios taxados de traiçoeiros eram também os que causavam maiores problemas à expansão colonial, obstando tanto os planos dos colonizadores quanto dos jesuítas. Os Guaicuru, por exemplo, bem conhecidos pelas intermináveis guerras contra os espanhóis de Assunção, não cederam ao palavório dos missionários enviados - último recurso colonial. Estabelecidos junto ao Paraná e a zona do Chaco, os belicosos silvícolas haviam conseqüentemente cortado o caminho que ligava o Prata ao Peru, desse modo, a sua submissão tornava-se assunto de Estado, assunto estratégico e vital.⁷⁹

Depois de reiterados fracassos militares, em que os Guaicuru desbarataram sucessivos exércitos coloniais, as autoridades castelhanas se valeram dos missionários do Instituto de Loyola como recurso último de pacificação. Com efeito, diversos curas calejados na catequese indígena foram enviados para reduzir os insurgentes. Entretanto, não se passaram muitos meses, e começaram as queixas com respeito à dificuldade da tarefa: os Guaicuru mostravam-se traiçoeiros, “naturalmente” avessos à catequese, atacando quando menos se esperava: “[...]han passado estos barbaros varias vezes antiguamente despoblaran un pueblo de indios Guarani.” - informava um jesuíta anônimo.⁸⁰ Em meio a tentativas frustradas de catequese, outro jesuíta constatou que, para combater os espanhóis, os Guaicuru estabeleciam alianças com os temíveis Payaguá. “[...] y aunque gente cobarde [os Payaguá], por una traición

⁷⁸Ver capítulo 2.

⁷⁹MÖRNER, Magnus. op., cit., p.35

⁸⁰INFORME de um jesuíta anônimo sobre as cidades do Paraguai e mesmo sobre as cidades do Paraguai e do Guairá espanhóis, índios e mestiços. Dezembro, 1620. IN; CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640); manuscritos da coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nac., div. de obras raras e publ., 1951, p.171

y acometimiento se unen con los Guaycurus e los demas.”⁸¹ Depois desses esforços malogrados, as dispendiosas guerras mostraram ser a única solução para se lidar com os insubmissos Guaicuru e restabelecer a comunicação entre o Prata e o Peru.⁸²

Depois de 1639, as missões transformaram-se numa arma militar à disposição da Coroa, e o exército Guarani foi empregado sobretudo para prevenir um possível avanço português na região do Prata. Entretanto, como pudemos observar, freqüentemente as missões foram mobilizadas para combater etnias insubmissas. As guerras contra os índios nômades e belicosos acabaram por se tornar numa das principais tarefas da “república Guarani”.⁸³ Nesse sentido, as representações em torno de Guaicuru, Payaguá e de outros índios “irredutíveis” seguiam quase sempre o mesmo modelo: os jesuítas haviam lhes reservado a pecha de bárbaros, traidores e inconstantes - impossíveis de catequizar.

Assim, quando um povo mostrava-se belicoso e excessivamente contumaz, os missionários não hesitavam em defender a guerra. Como atesta uma epístola do início do século XVIII, sobre os renitentes Charrua: “[...]Estos continuados desordenes diéron meritos para q procurase contener con las armas â estos Yndios Barbaros, Ynfieles Charrua.” Mais adiante, completava: “[...]son traidores, salteadores de caminos y estan continuam.^{te} hostilizando a los Vassalos de su Mag^d[...]”⁸⁴

⁸¹O jesuíta ainda nos brinda com a descrição de uma batalha entre índios cristianizados e Guaicuru, onde estes “covardes” enfrentam homens armados com arcabuzes: “[...]habiendo acometido los dichos barbaros ao pueblo de Nuestra Señora, y estando cercados, dieron aviso á la posta á los del Caaguazú y estos á toda priesa salieron armados al socorro; y, sin embargo de llevar veinte bocas de fuego para su defensa, fueron muertos de los Guaycurús 60 y de los Caaguazú, porque los barbaros á caballo salian en tropas á encontrarlos.” ÁSPERA Crítica do padre Lascamburu ao projeto do padre Arce, que deseja estabelecer comunicações pelo Paraguai e o Itatim e daí com os Chiquito. 27-VI-1692. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Itatim; manuscritos da coleção de Angelis; RJ: Biblioteca Nac., div. de obras raras e publ., 1952. p.306

⁸²id., ibid., p.304

⁸³MÖRNER, Magnus. op.,cit., p.55

⁸⁴CARTA sôbre as tropelias dos indígenas Charrua. Buenos Aires, S.D (posterior à 1701).IN: VIANNA, Hélio, Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758); Manuscritos da coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., p.231 e 233.

Entretanto, a instabilidade como característica do bárbaro não se restringiu aos índios insubmissos, pois os missionários não hesitaram em estendê-la aos neófitos. O caráter volúvel destes revelava-se em momentos delicados, quando os padres começavam a estabelecer reduções e a proibir os antigos “vícios” no seio das comunidades indígenas. Não era fato incomum os silvícolas assassinares os missionários, como nos conta Barnabé de Bonilla sobre o martírio de Pedro Romero, morto pela “traição e malícia dos bárbaros”.⁸⁵

O índio era um ser inconstante e pouco confiável, sempre a tramar maquinações e crimes. O medo da natureza pérfida do silvícola era compartilhada por muitos jesuítas, por força da qual o Superior Duran resolveu estabelecer residência em Villa Rica, pequeno povoado espanhol do Guairá, pois temia que os índios assassinassem os padres nas próprias reduções. Uma vez no vilarejo, Duran poderia dar respaldo aos colegas:

[...]los padres de las misiones estan en medio de muchissimos indios los mas de ellos infieles con evidente riesgo de la vida, porque *de su natural son noveleros y mudables* y sino tienen algun temor de los españoles con facilidad podran matar a todos los padres[...]⁸⁶

Essa característica psicológica do bárbaro revelava-se no dia a dia das reduções. O padre Montoya sublinhava a louvável atitude de um cacique que, abandonando o amancebamento por vontade própria, largou suas seis “concubinas” diante de índios atônitos e padres incrédulos. A verdade só veio à baila com a

⁸⁵TESTEMUNHO do padre Barnabé de Bonilla sobre algumas mudanças havidas com as reduções do Itatim. 26-III-1652. IN: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim*; manuscritos da coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nac., div. de obras raras e publ., p. 104

⁸⁶CARTA Ânua do padre Nicolau Duran. op., cit., p.257. O itálico é meu.

descoberta de suas outras trinta e tantas mulheres.⁸⁷ Tal comportamento ambíguo chegava muitas vezes a exasperar os padres, tal como ficou o cura José ao escrever sobre os Chiriguano: “[...]cocodrilos fingidos que, hijos del interes, ni buscan, ni quieren otra ley que la de sus conveniencias[...]”⁸⁸ Este mesmo padre defendia, por outro lado, a concentração de esforços na catequese dos Chiquito - vizinhos dos Chiriguano - elogiando a sua “natural disposição” para os assuntos da fé. O padre Diogo Ferrer, estabelecido em outra região, dizia que os Itatine espantavam-se com a sinceridade dos padres: estes não mentiam uma única vez, enquanto era comum por parte dos índios a leviandade e a mentira:

[...]y la verdad es que a estos yndios en su natural preguntandoles alguna cosa parece lo primero que miran antes de responder no es a dezir la verdad sino si les esta bien dezir si o no, y conforme a lo que les parece responden, agora sea verdad agora sea mentira[...]⁸⁹

Desse modo, a concepção do índio como bárbaro inconstante, falso e traidor - características calcadas na sua natureza - encontra-se nas representações inicianas. Entretanto, ao reiterar a perfídia indígena como um dado natural, estendendo-a aos neófitos, os inicianos poderiam aproximar-se do discurso dos colonos, afastando-se em certa medida dos seus propósitos. Como sabemos, os colonos primavam por reiterar a irrecuperabilidade do silvícola e seu pendor “natural” para a escravidão.

⁸⁷ MONTROYA, Conquista espiritual, op., cit., p.21

⁸⁸ RELAÇÃO dos primeiros esforços para a fundação da missão dos chiquito pelo padre José Francisco Arce, nos anos de 1691 e 1692. IN: CORTESÃO, Jaime. Antecedentes do Tratado de Madri. (1703-1751); Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., 1955.

p.84

⁸⁹ ANUA do pe. Diogo Ferrer. op., cit., p.36

Mas essa aproximação é apenas casual, pois os curas dirigiam com frequência a pecha de traidor (e, as vezes, irrecuperável) a índios insubmissos, reservando-lhes a guerra como único corretivo. Com respeito aos índios das reduções, o rótulo poderia denotar sobretudo o caráter infantil do indígena, justificando o paternalismo das missões.

3.4 - A língua e a guerra; a cidade e os bárbaros.

A dificuldade do bárbaro com a linguagem obrigava-o a viver sob permanente estado de guerra com os povos vizinhos, pois somente o domínio da escrita permitia a constituição de leis e lançava as bases da diplomacia e da civilização. É significativo que os missionários tenham enfatizado, em seus textos, o caráter bárbaro das guerras indígenas, conferindo à catequese um papel pacificador. Os índios, que não possuíam um código escrito de leis, não conheciam entraves para a sua agressividade “natural”. Como nos esclarece o padre Sepp: “[...]vivestes até agora como bárbaros e canibais[...]agora, porém, hei de vos fazer homens, civilizados, humanos e cristãos”.⁹⁰

Analisando a produção pictórica européia dos séculos XVI e XVII, Ronald Raminelli observou o predomínio dos assuntos da guerra e antropofagia nas representações do índio. Entre as imagens analisadas pelo autor, figuram obras de Etienne Delaune, Jean Mignon, Albrecht Dürer e Hans Burkmail. Nesses desenhos, a imagem do índio aproximou-se e confundiu-se com os turcos, citas e nomandos, “[...]pois o barbarismo atenua as fronteiras culturais dos povos ainda não cristianizados. Por vezes, os bárbaros, os pagãos, os homens selvagens e as bruxas têm suas identidades

⁹⁰id., *ibid.*, p.173

confundidas, quando funcionavam como um contraponto aos princípios da ortodoxia.” Todas estas bizarras personagens eram representadas em batalha, lançando-se furiosamente uma sobre a outra. O predomínio de mordidas e arranhões, nos esclarece o autor, aludia às práticas antropofágicas; e a presença de camponeses nos retratos - revelando a natureza bárbara dos mesmos - denotava o preconceito social dos artistas.⁹¹

Como havíamos esboçado em trecho anterior, a linguagem era considerada como a expressão máxima da razão humana. Somente os povos que detinham leis escritas e dedicavam-se às letras poderiam conviver pacificamente com seus vizinhos, contornando a guerra por meios diplomáticos. Mas a linguagem era também um indicador da evolução dos grupos humanos, pois ajudava a separar bárbaros de civilizados.

Por vezes os jesuítas estabeleciam um vínculo explícito entre o estágio de barbárie dos índios e suas respectivas línguas. O padre Sepp, por exemplo, não entendia como o Guarani, língua “original” que não conhecia paralelo com nenhuma outra, poderia prestar-se para as nobres artes, como o teatro e a música: “[...] Aliás, nem podiam imaginar como sua língua bárbara, inculta e tão difícil de pronunciar, pudesse ser apta para levar à cena tais episódios da vida dos santos, e muito menos de exprimir harmonias musicais[...]”⁹²

Mas era sobretudo a escrita que dividia a humanidade entre bárbaros e civilizados, incultos e letrados. Exemplo disso encontramos em um trecho paradoxal de Ruyz de Montoya, onde o cura esclarecia que bárbaro era o homem ignorante da língua

⁹¹RAMINELLI, Ronald. Imagens da Colonização; A representação do índio de Caminha a Vieira. Tese de doutoramento apresentada à USP. São Paulo: 1994. p. 120 e seguintes. Citação na p. 120.

⁹²SEPP. op.,cit., p.243

de outro povo.⁹³ Desse modo, além de estender a barbárie aos próprios espanhóis e de denotar uma sensibilidade que faltou à maioria de seus colegas inacianos, o missionário demonstrou que havia preocupação em conhecer e dominar os idiomas da região. Apesar disso, para Montoya, autor de uma gramática do Guaraní nos moldes latinos, o que importava de fato era possuir uma língua escrita - eis o caráter paradoxal de sua afirmação, pois não bastava falar certo idioma, importava registrá-lo, escrevê-lo. Os jesuítas sempre fizeram questão de sublinhar em suas cartas o estabelecimento de escolas nas reduções, consideradas como instrumento civilizatório. É digno de nota a ênfase das representações inacianas sobre o papel pacificador da catequese, pois a instituição de um código escrito havia levado a paz aos belicosos indígenas.

Um jesuíta do Guairá comentava, satisfeito, a amizade recente entre Guaraní e Gualacho - outrora inimigos contumazes: “[...]agora son tan humildes y caritativos y amadores de sus enemigos, q se hechan de ver bien en ellos los effectos de la gracia[...]”.⁹⁴ Montoya também enfatizara a belicosidade dos Gualacho quando gentio, descrevendo-os como uma nação guerreira e “exercitada em matar”. Entretanto, graças à conversão, mostravam-se muito pacíficos.⁹⁵ Segundo o cura, as antigas “inimizades e mortes” haviam sido abolidas entre os índios das reduções, pois que os padres haviam feito daquela “[...]tierra un Paraiso.”⁹⁶

Relatando ao seu superior as histórias indígenas acerca do misterioso São Tomé (Pay Zumé), o padre Duran nos fala de uma profecia que, segundo ele, o santo havia feito para os índios:

⁹³a cada uno en su idioma, consejo muy importante del Apostol. *Si nesciero virtute vocis, ero ei cui loquer barbarus: et qui loquitur mihi barbarus*”MONTROYA, Antonio ruyz de. op., cit., p.64

⁹⁴RELAÇÃO da origem e estado atual das reduções de Los Angeles, Jesus Maria, etc. op., cit., p.343

⁹⁵CARTA ânua do padre Antonio Ruyz. op., cit., p.297.

⁹⁶MONTROYA, Conqvista Espiritval, op.,cit., p.45.

[...]en tiempos venideros llegaria a sus tierras unos padres sacerdotes sucessores suyos a enseñarles la palabra de Dios que el entonçes les predicava. y que ellos les juntarian en poblaciones grandes, y les arian vivir con orden y politica christiana enseñandoles a amarse unos a otros y a que no tuviesen mas que una muger los quales traerian (como el traya) cruces en las manos y que entonçes Tupis [...] y Guarani y todo genero de gente [...] se amarian sin distinciones de naciones y de emulaciones [...]⁹⁷

O missionário enfatizou a oposição entre as nações indígenas, principalmente entre os Guarani e Tupi - inimigos tradicionais. Mais adiante, em sua carta, Duran sustentava que, graças as constantes guerras e saques, os índios não criavam animais: “[...] no tienen pajaros, ni perros, ni gallinas, ni cosa viva o porq con las guerras que han tenido se han acabado, o porque no las permiten.”⁹⁸

Desse modo, as representações do índio como um bárbaro aguerrido nos remetem a um outro ponto: o da percepção em si. Pois, quando os missionários enfatizavam a vitória da cruz sobre os costumes guerreiros bárbaros, expunham, sem sabê-lo, sutis mecanismos de representação. Jamais saberemos se os Guarani viviam apenas para a guerra e rituais antropofágicos - como afirmam os inacianos. Tudo o que sabemos é: a concepção de um homem que não possui leis escritas e, devido ao fato, vive em constantes guerras, não é uma característica indígena - mas antes um esquema que integra a noção de bárbaro. O olhar jesuítico, novamente, apresenta-se como um olhar parcial, influenciado ora pelo projeto colonial ora por conceitos teológicos (ou por ambos). Resta esclarecer aos mais incautos que, como argumentou Serge Gruzinski,

⁹⁷CARTA ânua do padre Nicolau Duran, op., cit., p.234. Obs - Os Guarani paraguaios possuíam uma lenda sobre um estranho personagem, dotado de poderes mágicos. Seu nome era Pay Zumé. Os jesuítas confundiram-no com São Tomé, apóstolo das índias e personagem de hagiografias medievais.

⁹⁸id., ibid., p.254.

pretender “[...] pasar através del espejo y captar a los indios fuera de Occidente es un ejercicio peligroso, con frecuencia impracticable e ilusorio.”⁹⁹

*

Escrever uma gramática e obras em língua indígena seria uma forma genial de introduzir uma das principais características da civilização - uma língua escrita - e ao mesmo tempo respeitar os costumes locais. Assim deve ter pensado Montoya ao redigir o seu *Tesoro de la Lengua Guarani*. A escrita possibilitaria a constituição de leis, e os jesuítas poderiam estabelecer os índios em reduções, verdadeiro modelo racional de cidade.

A moderna arqueologia demonstrou magistralmente o fenômeno de aculturação ocorrido no seio da sociedade indígena.¹⁰⁰ As prospecções efetuadas por Igor Chmyz numa das primeiras reduções, a de Santo Inácio Menor, situada às margens do Paranapanema, revelaram um fato curioso: as habitações dos índios aferraram-se ao modelo indígena, sofrendo poucas transformações promovidas pelos missionários. Somente a estrutura da igreja e a presença de enormes avenidas, entrecortando a redução e dividindo-a em retângulos perfeitos, denunciavam a intrusão de um projeto espacial.¹⁰¹ Estas informações contrastam com outras, em especial com aquelas que podemos obter através de uma leitura da planta da redução de Candelária, datada do século XVIII (ver figura 1). Nesta, a missão apresenta-se como um espaço racionalmente ordenado onde figuras religiosas, como a Igreja e a estátua da Virgem,

⁹⁹GRUZINSKY, Serge. op., cit., p.13.

¹⁰⁰Segundo a etnologia, a aculturação diz respeito “[...] ao contacto cultural de “força” desigual, em que a sociedade dominante, com maior população ou tecnologicamente melhor equipada [...] se impõe directa ou indirectamente à cultura dominada.” PANOFF, Michel. & PERRIN, Michel. Dicionário de etnologia (trad.). Lisboa: Edições 70, 1979.

¹⁰¹CHMYZ, Igor; SGANZERLA, Eliane Maria; VOLCOV, Jonas Elias. O projeto Arqueológico Rosana-Taqueruçu e, a evidenciação de estruturas arquitetônicas na redução de Santo Inácio Menor. IN: ARQUEOLOGIA, Revista do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas. Curitiba: Imprensa Universitária da U.F.P.R., 1990. p.1-54. Em especial p.46-50.

ocupam o plano central. Nas adjacências observa-se a presença de casas indígenas construídas segundo o modelo ocidental e, de modo semelhante a Santo Inácio Menor, divididas em quarteirões. Esses dados poderiam refletir a evolução de um projeto, denunciando o lento - mas implacável - câmbio da sociedade indígena. Nesse sentido, a missão de Candelária, mais antiga, espelharia um momento no qual a aculturação atingiu o espaço privado indígena, impondo-lhe uma nova ordem.

Entretanto, tais casos formam dados isolados, o que torna difícil determinar em que medida essa intrusão se deu, e o modo como os índios se adaptaram ou reagiram à mesma. O que podemos deduzir é, por um lado, a sensibilidade com a qual os jesuítas levaram novos valores à sociedade indígena - algo bastante diferente da agressão argumentada por alguns autores; por outro lado, temos a introdução gradual, mas inegável de um modelo racional de cidade.

Segundo Claude Blanckaert, o modelo da redução do Paraguai possuía raízes nas experiências apostólicas dos jesuítas nos grandes impérios asiáticos. Preconizada inicialmente por Matteo Ricci, a tolerância aos comportamentos culturais estranhos ao padrão europeu transformou-se no fio condutor do projeto catequético inaciano: “Le système de réductions offre l’exemple frappant d’une acculturation de caractère additif et non substitutif”. Comprendre la réalité Guarani pour la mieux denaturer, en l’utilisant, supposait fixés aux moins, les linéaments d’une technique anthropologique.”¹⁰²

De qualquer modo, a introdução gradual de um modelo de cidade vinha no bojo do projeto jesuítico de levar fé e civilização para os índios. A cidade, sendo

¹⁰²BLANCKAERT, Claude. Unité e alterité; la parole confisquée. IN: _____, _____. Naissance de l’ethnologie?: Anthropologie et Missions en Amérique XVI^e XVIII^e Siècle. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985. 11-22. p.15.

vista como elemento integrante e inseparável do conceito de civilização, era uma idéia bastante difundida nos séculos XVI e XVII. Os teólogos que davam suporte teórico ao projeto inaciano das reduções, como José de Acosta e Francisco Vitória, concebiam a cidade como o exemplo máximo de comunidade humana. De outra feita, Las Casas não fugia à regra e fazia questão de assinalar a existência de cidades entre as sociedades americanas, demonstrando que mesmo os antilhanos preenchiam todos os requisitos para formar uma sociedade civil: segundo ele, na ilha de Nicarágua havia cidades mais povoadas do que Sevilla, Valladolid e Saragoça.¹⁰³ O próprio Hernán Cortez, sempre pouco condescendente com os indígenas, ficara estupefato diante das cidades mexicanas. Escrevia ele em 1549 ao imperador Carlos V: “Procurarei dar, mui poderoso senhor, um pequeno relato das grandezas, maravilhas e estranhezas desta grande cidade de Tenochtitlán [...]”¹⁰⁴ Seguia-se uma descrição minuciosa da arquitetura, organização social e outros detalhes da portentosa capital asteca.

A idéia de civilização calcada na constituição de uma cidade, portanto, perpassava a todos esses homens; dos defensores da escravidão indígena aos renitentes jesuítas; do sanguinário Hernán Cortez ao bondoso Las Casas. O conceito de civilização não subsistia independente da idéia de cidade.

Tal pensamento, compartilhado pelos homens ocidentais, foi forjado durante o final do Império Romano, quando a categoria latina de civilização recebeu, nos textos de Santo Agostinho, os primeiros matizes do cristianismo. Na Cidade de Deus contra os pagãos, o teólogo preconizou a existência de um paradigma de cidade para o Mundo dos homens e o Reino de Deus: “Dividi a humanidade em dois grandes

¹⁰³LAS CASAS, Frei Bartolomé de. Brevíssima relação da Destruição das Índias; O Paraíso Destruido. (trad.) 5ª ed. São paulo: LPM, 1991. p.52.

¹⁰⁴CORTEZ, Hernan. A Conquista do México. (trad.). São Paulo: LPM, 1986. p.45.

grupos: um, o dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedades de homens.” A primeira estaria fadada a conviver com as artimanhas de Satã; a segunda a obedecer eternamente os desígnios de Deus.¹⁰⁵

O teólogo Francisco Vitória acreditava, visivelmente influenciado pela obra de Agostinho, na existência de uma estrutura inerente a todas as sociedades humanas, cujo modelo era dado pelo reino dos céus. Esta estrutura deveria corresponder ao esquema familiar, isto é, poderia ser resumida à tríade pai, mãe e crianças. Assim como na cidade de Deus a relação estabelecida entre os habitantes era o patriarcalismo, presidido por Deus-pai-todo-poderoso; do mesmo modo o fenômeno deveria encontrar-se na cidade dos homens. A família, para Vitória, não era apenas o elemento nuclear da civilização, mas revelava ser a mola propulsora de todas as sociedades, verdadeiro motor da história, embora as conduzisse inegavelmente para a civilização. Vitória denominava este impulso de *vix ordinatrix*.¹⁰⁶

Imbuídos dessas idéias, os espanhóis sempre fizeram questão de fundar cidades - vilas que nunca duravam muito - em suas possessões como sinal de alargamento da “civilização espanhola”.¹⁰⁷ De modo semelhante, os missionários sublinhavam em suas epístolas as conquistas das reduções: os teatros, escolas, igrejas, casas, avenidas. Enfim: tudo que denotasse civilização. Já nos primeiros povoados jesuíticos, o padre Montoya havia introduzido as mais diversas técnicas: havia ferreiros, alfaiates, tecedores e sapateiros. Os jovens aprendiam rapidamente tais ofícios e

¹⁰⁵ AGOSTINHO, Santo, bispo de Hipona (354-430). A cidade de Deus Contra os pagãos. (trad.). Vol. II. Petrópolis: Editora Vozes, 1990, p.173.

¹⁰⁶ PAGDEN. op., cit.,p.70.

¹⁰⁷ Idem.Ibid.,p.71

somente os velhos demonstravam alguma dificuldade de aprendizagem.¹⁰⁸ Em outra carta, Montoya reiterava que os índios de Loreto “[...]cantan a tres coros, y componen en los violones en los quales tambien estan destros.”¹⁰⁹

Em pleno século XVIII, o padre Antonio Sepp fazia eco ao texto de Montoya, informando sobre a existência de excelentes marceneiros, tecelões, fiandeiros, tipógrafos, músicos e pintores. “[...]tudo isto já se encontra aqui em nosso Paraguai”¹¹⁰ - reiterou. A ênfase na arquitetura reforçava o caráter civilizatório da obra jesuítica: Nicolau Mastrillo afirmava que a igreja de Loreto era “muito capaz”, de boa arquitetura e “[...]con muy lindos corredores, y con lindo jardin.”¹¹¹

Desse modo, as reduções inscrevem-se num contexto civilizatório, em que as reduções seriam um modelo em miniatura de cidade transplantado para as densas florestas paraguaias:

[...]llamamos reduçiones a los pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usança en montes, sierras, y valles, en escondidos arroyos, en tres, quatro, o seis casas solas, separados a legua, dos três, y mas unos de otros, los reduxo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes, y a vida política y humana, a beneficiar algodõ que se vistan; porque comunmente vivian en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó.¹¹²

Este trecho denota o caráter citadino da redução: a agricultura, o sedentarismo, as “povoações grandes”, a introdução dos índios na “vida política e

¹⁰⁸MONTOYA, Antonio Ruyz de. Conqvista Espiritval. op., cit., p.65.

¹⁰⁹CARTA Ânua do padre Antonio Ruyz, op., cit., p.261.

¹¹⁰SEPP. op.,cit., p.245

¹¹¹CARTA ânua do padre Nicolau Duran em que dá conta do estado das reduções da Província do Paraguai, durante os anos de 1626 e 1627, na parte que diz respeito às reduções do Guairá. Córdoba, 12 de Novembro de 1628. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640); manuscritos da coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nac., div. de obras raras e publ., 1951. p.214.

¹¹²MONTOYA, Antonio Ruyz de. Conqvista Espiritval. op., cit., p.6

humana”. (Embora deva-se frisar que, na política, os índios participavam, de fato, apenas como meros observadores).¹¹³

Figurando a superação da barbárie indígena mediante incansáveis esforços missionários, os povoados jesuíticos eram uma forma de justificar a normatização e o reordenamento do silvícola para os propósitos coloniais. As representações dos índios vivendo nas reduções - como homens que saíram da barbárie e passaram a integrar uma civilização - sublinham sempre a doçura dos índios, seu exemplar comportamento e a sua passividade diante da ordem colonial.

Baêta Neves esclarece que as “benesses da civilização”, tais como a arte e a língua escrita, vinham para a América como mercadorias no escopo de uma troca desigual: “[...] um centro exterior doa a cultura, *salva* núcleos periféricos que retribuem com seus produtos - frutos diretos da natureza ou de uma organização da natureza oferecida pelo Norte.”¹¹⁴ Os jesuítas enfatizaram o aspecto que lhes interessava nessa troca e, desse modo, dissimularam a submissão, o colonialismo e o paternalismo.

Como vimos anteriormente, a cidade não era uma exclusividade dos cristãos europeus, pois alguns povos considerados bárbaros, tais como chineses e árabes, construíam-nas. Contudo, a organização das aldeias Guarani não lembrava nem de longe uma cidade, embora por vezes os missionários reconhecessem tênues sinais de “civilização” entre os índios, ou melhor: indícios de que estes estariam mais ou menos próximos do modelo preconizado por Santo Agostinho. Tais elementos - agricultura,

¹¹³Depois das invasões paulistas, ou seja depois de 1640, as missões desenvolveram uma hierarquia interna semelhante a dos espanhóis, sendo criado o *cabildo indígena*. Esse *cabildo* era encabeçado por um corregedor índio que detinha o comando militar da redução. “[...] La elección del corregidor debía ser confirmada por el gobernador español que, asimismo, le confería el título militar. Sin embargo, ni los procedimientos destinados a tales nombramientos ni la autoridad de estos funcionarios indígenas han de ser considerados con excesiva seriedad: el cura jesuíta intervenía en todo y las autoridades españolas así lo esperaban.” MÖRNER, Magnus. op., cit., p.57

¹¹⁴NEVES, Luiz Felipe Baêta. O combate de Cristo na terra dos papagaios; colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

hierarquia, língua, etc. - saltam dos textos jesuíticos como a comprovação de que mesmo as bárbaras sociedades indígenas vislumbravam o modelo da cidade de Deus, para onde todos caminhavam invariavelmente. O padre Diogo Ferrer destacou que os Guarani do Itatim possuíam mais “trato e polícia” do que os outros índios, conheciam a agricultura e, em geral, casavam-se apenas com uma única mulher.¹¹⁵ Desse modo, houve o reconhecimento imediato da “superioridade” dos Itatine frente a outros índios, pois quanto mais o comportamento indígena espelhasse uma razão natural, mais próximos estariam os silvícolas da matriz da cidade de Deus - embora continuassem sendo bárbaros.

O sedentarismo era um fator caro na avaliação do potencial indígena. Já observamos, no capítulo anterior, que o mito do selvagem participou da classificação do ameríndio, levando os missionários a vislumbrar no índio a figura do selvagem nômade. Também observamos a importância atribuída pela teologia, em especial por Francisco Vitória, à agricultura - germen do sedentarismo.

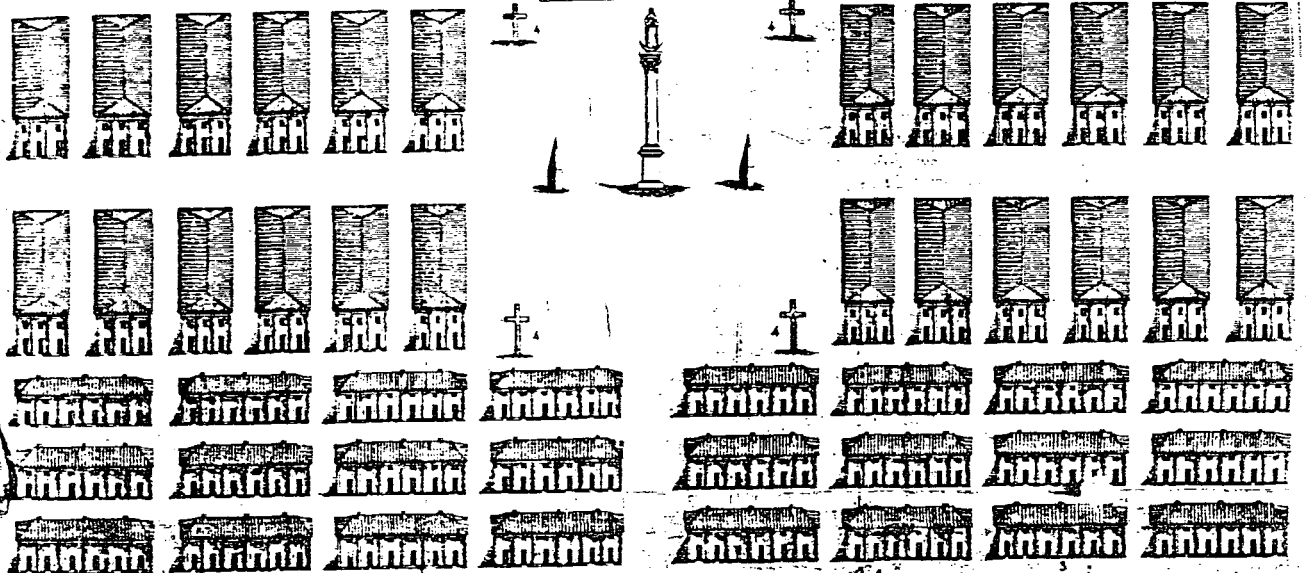
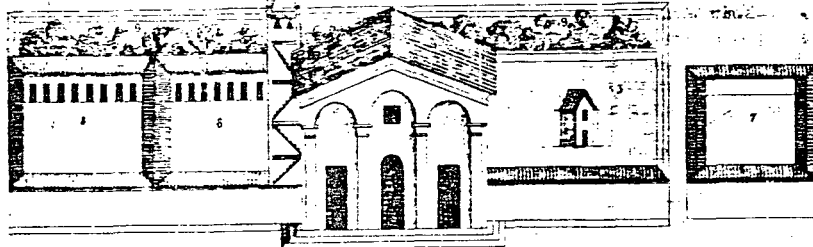
Quando os índios aparentemente desconheciam esses e outros costumes, comportamentos “ditados” pela lei natural, o juízo que os inacianos faziam era bem outro: os Caipoterade, por exemplo, foram comparados por um jesuíta aos tártaros, pois estes índios não “[...]aplican mucho ã la agricultura, sino que principalmente viven de caza y pesca. no tienen mucha forma de Pueblos, sino que se albergan en tolderias portables y discurren casi tan vagos como los tartaros.”¹¹⁶

A domesticação de animais, a agricultura - apesar de pouco desenvolvida entre os americanos -, o comportamento pacífico, sedentarismo, etc., eram indicadores

¹¹⁵ ÂNUA do padre Diogo Ferrer para o provincial sôbre a geografia e etnografia dos indígenas o Itatim. op., cit., pp.29-31

¹¹⁶ ÂNUAS do Paraguai, Ânuas relativa as missões do Paraná, etc. op., cit., p.190

Colocação dos edifícios em frente da
 praça da República Jesuítica do
 Paraguay.



1. Igreja
 2. 24 Casas de Padres Jesuítas
 3. 24 Casas de Padres

4. Casas nos ângulos da Praça
 5. Cemitério
 6. Habitação dos Padres Jesuítas

7. Habitação dos Padres
 8. Oficinas
 9. Quinta, pomar, etc.

Fig. 1

do pendor natural do silvícola para a constituição de uma cidade. Sobre os Parisi, um jesuíta constatou que eram “[...]gente trabajadora y que viven de asiento en lugar, que son propiedades muy buenas p.^a que les entren bien las cosas de la Fee[...]

¹¹⁷

Os povos que denotassem potencial tornar-se-iam alvos prioritários da ação catequética. Não que os inacianos se negassem a levar a fé aos índios considerados selvagens, já vimos que os textos se opõe a tal idéia, mas a preferência dos inacianos pelos Guarani e outros índios considerados “superiores” é inegável.

Mais uma vez, essas representações serviam de caução ideológico ao colonialismo, inscrevendo-se no contexto de confirmar e suplantar o barbarismo do índio. O testemunho de elementos indígenas que acenavam levemente para a civilização¹¹⁸ (ou para a cidade de Deus), justificava a aceleração do processo civilizatório, pois a sociedade indígena deveria ser orientada rumo à meta “natural” estabelecida por Deus. Os ameríndios deveriam ser transformados em homens civilizados mediante lenta, porém eficaz aculturação.

Por outro lado, o florescimento de uma “civilização Guarani” apresentou-se como uma grande conquista da Coroa espanhola e transformou-se no cartão de visitas da Companhia de Jesus. Os ameríndios haviam abandonado seus costumes bárbaros e, mediante a introdução de leis escritas e outros elementos de cultura, passaram a integrar a civilização castelhana. Detrás disso subjazia um sistema de poder que cerceava a participação dos índios no próprio aparelho colonial, dispondo-

¹¹⁷id., *ibid.*, p.188. O itálico é meu.

¹¹⁸A noção de civilização aproxima-se do conceito grego de **polis** no sentido de se opor ao termo **bárbaro**. Contudo, ao contrário da polis, que é essencialmente grega, a civilização é transferível e implica no fato de uma sociedade (Roma Imperial, Espanha renascentista, etc.) julgar-se na prerrogativa de ser sua portadora e encabeçar a missão de difundí-la.

os como **colonos-tutelados**¹¹⁹ - simples peões num xadrez jogado pelas potências europeias.

3.5 - O clima e o bárbaro.

Tratando das relações entre ambiente e caráter dos povos, Aristóteles sustentou, no livro sétimo da Política, uma idéia de determinismo climático. Segundo o filósofo, a superioridade do homem heleno vinculava-se à situação climática privilegiada da Grécia. Os bárbaros, vivendo sob climas extremos, possuíam características singulares: os europeus (povos considerados bárbaros para Aristóteles), acostumados ao frio intenso, seriam naturalmente corajosos, mas também estúpidos e incapazes de autogovernar-se. Ao contrário, ao viver sob clima irregular, os asiáticos possuíam inteligência e técnica, mas eram covardes demais e haviam sido cunhados para a escravidão. Já os gregos, ocupando coincidentemente um lugar central, de clima ameno, somaram as características de ambos os grupos e saíram inteligentes e corajosos.¹²⁰

Já observamos a presença das categorias aristotélicas nas representações do índio, conferindo-lhe um estatuto inferior de humanidade, ou negando-o. O determinismo geográfico inscreve-se no mesmo contexto, ou seja, como um argumento a mais na justificativa da superioridade europeia perante o indígena, explicando o porquê da submissão deste àquele. Tal argumento pontuou o discurso dos espanhóis sobre o homem do Novo Mundo.

¹¹⁹ Sobre o conceito de **colonos-tutelados**, ver introdução.

¹²⁰ ARISTÓTELES. Política. op., cit., p.417.

Já em 1576 Bernardino de Sahagún havia ponderado sobre a influência negativa do clima do Novo Mundo sobre os mexicanos. Segundo ele, as altas temperaturas afetavam até mesmo os espanhóis nascidos na América, pois, ao contrário de seus pais, os *criollos* possuíam um pendor natural para a vadiagem e vícios. O calor excessivo mostrava-se, portanto, inimigo implacável para conquistadores e conquistados: pode-se dizer que o clima americano não fazia predileção pelo tipo de homem.

Apesar dessas observações de caráter determinista, Sahagún considerava o homem capaz de viver sob clima adverso, e o exemplo havia sido dado pelos índios que não se dobravam ao clima: mediante uma rígida porém eficaz disciplina, os astecas haviam vencido a indolência promovida pelas altas temperaturas e construído poderoso império. Somente depois da conquista e conseqüente introdução de costumes europeus, os mexicanos submeteram-se novamente aos ditames climáticos: “[...] quiseram reduzi-los à maneira de viver da Espanha, assim nas coisas divinas como nas humanas, tendo entendido que eram idólatras e bárbaros, perdeu-se todo o regimento que tinham”. Desse modo, Sahagun considerou a decadência mexicana como produto da desagregação social levada a cabo pela conquista.¹²¹

Os missionários preocuparam-se constantemente em observar a relação do silvícola com a geografia americana. Montoya, por exemplo, abriu o primeiro capítulo da Conquista Espiritual tratando da geografia paraguaia: árvores de frutos estranhos, animais exóticos, peixes gigantes, etc.: a descrição prévia do ambiente forneceria um palco para o leitor situar-se. Montoya, contudo, não se mostrou

¹²¹RELAÇÃO Etnográfica de Bernardino de Sahagún sobre a degeneração da disciplina e dos costumes indígenas causada pela destruição de suas “idolatrias”; México, 1576. IN: SUESS, Paulo. (org). A Conquista Espiritual da América espanhola. Petrópolis: Vozes, 1992. p.218-9

determinista, pois a geografia e a figura indígena combinaram-se em sua obra, e não ficou clara uma influência da primeira sobre a segunda.¹²²

A maior parte das epístolas jesuíticas pareceu seguir o modelo de Montoya, mesmo quando escritas por missionários pouco condescendentes com a figura indígena. Quando muito, a influência climática ficava somente nas entrelinhas. Em 1653 um missionário queixava-se dos inúmeros insetos e víboras que infestavam a região: “tantas aguas con los calores intensos disponen la tierra, para q de ella se animen vivoras ponçoñosas en cantidad, garrapatos sin numero, Mosquitos innumerables y otros mil generos de sabandijas tan ofensivas de los q abitan estos paises[...]”. Entretanto, apesar de infestadas por animais peçonhentos, as terras americanas mostravam-se ideais para o plantio, pena que os bárbaros mostravam-se ociosos para o trabalho: “Pero los barbaros aunq lo experimentan, porq alguna vez siembran un puño de maiz, con todo la inclinacion al ocio les priba de lo q solo el labrador solicito recoge.”¹²³ O vínculo entre o clima e a “inclinação ao ócio” pode ser feita, apesar de parecer um pouco forçada.

Também o padre Francisco Burges estabelecia liames pouco claros entre os índios e o impiedoso clima da região:

[...]Lo desreglado de los tiempos, y el excecibo calor del clima, causan muchas enfermedades, y no pocas veces la peste, que llena el Pais de Mortandad. Son estos Pueblos tan rudos y groseros, que ignoran hasta los medios de guardarse de las inclemencias del ayre.¹²⁴

¹²² MONTROYA, Antonio Ruyz de. *Convista Espiritval*. op., cit., ver o primeiro capítulo.

¹²³ *ÂNUAS* dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.131.

¹²⁴ MEMORIAL do padre Francisco Burges, procurador-geral da província do Paraguai, sôbre as missões dos chiquito e dos rios Paraná e Uruguai. IN: CORTESÃO, Jaime (org). *Antecedentes do Tratado de Madri*; (1703-1751); Jesuítas e bandeirantes no Paraguai. RJ: Biblioteca Nac., div. de obras raras e publ., p.232

Adiante, o padre Burges não hesitou em sustentar a inferioridade intelectual indígena: “[...] su inteligencia es mui limitada.” Desse modo, a relação entre clima e natureza indígena tornou-se quase automática, embora ficasse novamente nas entrelinhas...¹²⁵

De modo geral, para a maioria dos missionários o clima não configurava uma barreira insuperável. Nesse contexto, a redução despontava como uma resposta racional para dominar o ambiente selvagem. Numa epístola enviada ao padre Joseph Cataldino, um missionário sustentava que a redução seria uma forma de superar as condições insalubres nas quais viviam os índios: “[...]y su mal vivir en que estavam, y de rrios caudalosos donde han tenido execivos trabajos por ser tierra aspera enferma, y de malas comidas, y por no aver cabalgaduras en que poder andar[...]¹²⁶

Desse modo, apesar de alguns jesuítas sustentarem o oposto, a maioria das representações passou ao largo do determinismo climático, demonstrando a pouca importância que os jesuítas conferiam ao assunto. Nos parece que, por um lado, o vínculo entre clima e bárbaro - bem sublinhado por Aristóteles - contrapunha-se ao caráter recuperável do silvícola, mostrando-se pouco interessante aos missionários; por outro lado, a redução inscrevia os silvícolas num espaço marcado pela “cultura”, afastando-os da natureza e dos ditames climáticos. Nesse sentido, os povoados jesuíticos denotavam a vitória da cultura sobre as intempéries naturais.

¹²⁵idem., *ibid.*, p.232. O itálico é meu.

¹²⁶INFORME sobre a fundação das reduções do Guairá, feita a pedido do respectivo superior Joseph Cataldino. Santa Fé; 1614. IN: CORTESÃO, Jaime (org). *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*; (1594-1640); Manuscritos da Coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., 1951. p.152

3.6 - Cotejos atípicos nas representações do bárbaro.

Vimos observando que o termo bárbaro foi, sem dúvida, largamente empregado pelos jesuítas para descrever o índio, aproximando-se freqüentemente das idéias dos teólogos espanhóis dos séculos XVI e XVII (tratando-se, assim, de uma adaptação da noção aristotélica para a realidade americana). Cumpre agora observar o fenômeno da projeção, isto é, quando a imagem do índio era distorcida a ponto de estabelecer-se comparações atípicas. Por exemplo: quando os índios metamorfoseavam-se em romanos ou gregos - o que poderíamos chamar, talvez contraditoriamente, de “bárbaros clássicos” (no caso, bárbaro é sinônimo de pagão).

A tradução da obra do padre Antonio Ruyz de Montoya, *Conquista Espiritual*, efetuada pelo padre Arnaldo Bruxel em 1985, trouxe-nos algumas gravuras de época bastante interessantes. Esses desenhos não constam na obra de 1639 - a qual tive acesso mediante um fac-símile. De qualquer modo, o tradutor garante que as gravuras datam da segunda metade do século XVII. Analisaremos duas delas, em que o assunto é o martírio de missionários.¹²⁷

Na primeira figura, datada de 1675, podemos observar o padre João del Castillo amarrado, agonizante, tendo seu corpo arrastado através de um espinheiro. Dois índios jovens e fortes puxam-no por uma corda. O inaciano tem seus olhos fixos no céu, gesto comum nas hagiografias medievais, denotando a aproximação daquele

¹²⁷As duas gravuras, ambas versando sobre o martírio de missionários, datam de 1675. Ver: MONTROYA, Pe. Antonio Ruyz de. *Conquista Espiritual*. Tradução de Pe. Arnaldo Bruxel, S.J. pp. 198, 202 e 233.

que está prestes a morrer com o reino divino. O artista - a figura omite o nome do autor - retratou o cenário de maneira bem diversa da geografia paraguaia: o ambiente é árido, as árvores desfolhadas e o terreno rochoso - características que podem tanto remeter ao deserto enquanto habitat do homem selvagem, quanto a uma paisagem europeia. O modo como foram retratados os índios é por si esclarecedor: estes têm roupas que lembram as túnicas greco-romanas e um deles usa sandálias. (figura 2). Não há nada nas fontes jesuíticas indicando que aquele era o traje habitual indígena, pois segundo Maxime Haubert a roupa dos neófitos consistia “[...] numa calça, num colete e no poncho, ornado de franjas, mas sem bordas.”¹²⁸

O segundo desenho trata do martírio do padre Cristóvão de Mendoza, ocorrido em 1635. O agonizante missionário está amarrado em um tronco, deitado de costas e sendo puxado por dois índios. Um terceiro indígena ajoelha-se sobre o cura e, brandindo ameaçadoramente um machado de guerra, apruma-se para desferir na vítima indefesa um golpe fatal. Nesta gravura o silvícola foi retratado como os anteriores, vestindo uma túnica clássica. Seu machado difere radicalmente das armas neolíticas dos indígenas locais, embora o uso de lâminas de ferro - introduzidos pelos padres - fosse comum. A paisagem circundante pode lembrar uma ambientação europeia, exceto pela presença de uma deslocada palmeira. (figura 3).

A representação do índio dentro desses insólitos padrões é muito rara nas peças documentais jesuíticas. Mas com um pouco de paciência pode-se localizar algumas, como a descrição abaixo de um garboso cacique feita pelo punho de Montoya:

[...]pidio su espada, y embraçò una rodela, mostrándose gallardo, que lo era, y muy bien dispuesto, Saltò el Cazique

¹²⁸HAUBERT, Maxime. Índios e jesuítas no tempo das missões. SP: Companhia das Letras, 1986. p.248.

Miguel en tierra, pusieronse sus soldados en dos hileras, llevandole enmedio como Capitan, embaçada su rodela, y ceñida su espada, y a usança de los nobles antiguos empeçò a caminar, hablando en altas voces [...] ¹²⁹

Tratou-se de um acontecimento no qual o cura não esteve presente, pois o mesmo confessou estar enclausurado, rezando por sua vida - o cacique em questão desejava matá-lo. A descrição acima pareceu saída de um romance de cavalaria: a presença de escudos e espadas, a disposição dos “soldados” em fileiras remetem o leitor a um quadro fictício, onde os caciques emergiram como antigos nobres - aliás a comparação foi feita por Montoya.

Neste caso, a *schemata* foi determinada pelo estilo do autor. Erich Auerbach observou na sua *Mimesis* o modo pelo qual o estilo inscrevia o autor num contexto mental próprio de sua época, mas sem deixar de espelhar um olhar particular sobre a realidade circundante. A obra de Montoya aproximou-se da historiografia clássica, sendo diferenciada aqui e ali por sucessivos apelos ao espiritual na forma de supostas intervenções divinas. A aproximação com o modelo clássico deu-se mediante o uso da *illustratio*: “Fazem parte do estilo da grande Historiografia os grandes discursos que, na maior parte dos casos, são fictícios; servem para evidenciação dramática (*illustratio*) do acontecimento, às vezes também para a explicação de grandes pensamentos políticos ou morais: em qualquer caso devem ser os ápices retóricos da exposição.”¹³⁰ Montoya agregou em seu texto cenas que não viu - como aquela citada mais acima - e, ainda, transcrições dos discursos de suas personagens, como no caso do cacique Miguel, índio rebelde e inimigo mordaz dos jesuítas:

¹²⁹MONTOYA, Antonio Ruyz de. *Conquista Espiritual*. op., cit., p.17.

¹³⁰AUERBACH, Erich. *Mimesis*; a representação da realidade na literatura ocidental. (trad.). São Paulo: Editora Perspectiva, 1987. p.33-34.

[...]ya no es tiempo de sufrir tantos males y calamidades como nos viessen por estos que [...] encurramos en una casa [...] y alli no dan voces, y nos dizen al reves de lo que nuestros antepassados hizieron, y nos enseñaron, ellos tuvieron muchas mugeres, y estos no las quitan, y quieren que nos contentemos con una [...]¹³¹

Para invalidar o discurso de Miguel - acima transcrito, Montoya poderia ter feito uma discussão acerca da idoneidade dos antepassados indígenas, condenando-os por idolatria ou algo semelhante. Mas preferiu não o fazer. Em verdade, o missionário seguiu o padrão dos escritores clássicos quando se resumiu a condenar moralmente o autor do discurso, deixando de averiguar o motivo da rebeldia.

Aproximando-se das representações urdidas por Montoya, o explorador Alvar Nuñez Cabeza de vaca descrevia, no século XVI, o avanço das tropas Guarani:

[...] todos hechos un escuadrón, en buena orden, en que habría bien diez mil hombres, que era cosa muy de ver como iban todos pintados de almagra y otras colores, y con tantas cuentas blancas por los cuellos, y sus penachos, y con muchas planchas de cobre, que, como el Sol reverberaba en ellas, daban de sí tanto resplandor que era maravilla de ver, los cuales iban proveídos de muchas flechas y arcos.¹³²

A presença de elementos típicos de um exército europeu - lâminas reluzentes, ordem de um esquadrão; matizou os detalhes indígenas - contas brancas, penachos, arcos, etc. Durante muito tempo supôs-se que esse tipo de descrição, em que os conquistadores castelhanos vislumbravam os silvícolas na posse de objetos

¹³¹MONTOYA, Antonio Ruyz de. Conquista Espiritual. op., cit., p.17

¹³²CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. Nafragios y Comentarios. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1947. p.150.

metálicos, fosse um indício candente de contatos entre os Guarani do Prata com os Incas do Peru. A presença de lâminas de cobre era a prova cabal de comércio entre as duas culturas. Graças à arqueologia sabemos que isso não é verdade, pois em nenhum sítio arqueológico foram encontrados artefatos semelhantes.¹³³

A deformação total da imagem do índio produzida pela sobreposição de um referencial estranho, como observamos nos exemplos acima, foi um fenômeno extremamente raro nos textos inacianos, pois não havia nada na realidade indígena que permitisse a ancoragem de um referencial tão distante. Muito provavelmente os índios não possuíam escudos, espadas e muito menos trajavam túnicas gregas. Isso não quer dizer que na maioria das vezes os missionários enxergassem o índio tal como ele era, pois já constatamos que a noção de bárbaro deturpou a imagem indígena, embora muitas vezes em grau menor.

*

Como observamos ao longo do presente capítulo, a noção de bárbaro foi o termo mais usual na classificação do indígena. Diversos indícios do comportamento bárbaro, tais como: antropofagia, guerra, feitiçaria, amancebamento, traição, ausência de escrita e de cidades, etc., transformaram-se em elementos “naturais” da cultura indígena, elementos que permitiram a inserção das mais diversas etnias paraguaias nos quadros aristotélicos do pensamento inaciano. Desse modo, ao mesmo tempo em que os missionários infamavam a cultura indígena, reservando-lhe a pecha de bárbara;

¹³³Esta informação obtive com o arqueólogo Igor Chmyz, quem me garantiu a inexistência de quaisquer indícios que corroborem a hipótese de contato comercial entre Guarani e Incas. Por outro lado, apoiando-se nos textos dos conquistadores do Prata durante o século XVI, foi Métraux quem sustentou a errônea tese de comércio entre as duas culturas. Segundo o antropólogo, Sebastian Cabot havia obtido informações com os companheiros de Alejo Garcia sobre os ricos ornamentos dos índios de Santa Ana: “[...]The Guaraní Indians of the region of Santa Ana wear many ear pendants and pendants of gold and silver.” Os Guarani do Itatim, por sua vez, “[...] had much metal.” p.76. Ver: MÉTRAUX, Alfred. *The Guarani*. IN: SMITHSONIAN INSTITUCION. *Handbook of south american Indians*, Washington. D.C., United States Government Printing Office, 986 p. p.69-94. (Bulletin, 143) v. 3: The tropical forest tribes.

justificavam também a normatização do índio, domesticando-o para a glória do Rei e da Igreja.

Contudo, nos textos jesuíticos o comportamento bárbaro do silvícola caminhava lado a lado com o demoníaco. Como tivemos oportunidade de observar em trecho anterior, bárbaro era sinônimo de pagão. Na Idade Moderna, com o recrudescimento do combate às heresias, todas as religiões que se afastavam do catolicismo romano recebiam a pecha de demoníacas (apesar da reforma católica estar mais preocupada com heréticos do que com pagãos). Logo, não é de estranhar que a feitiçaria e outras obscuras artes fizessem parte do comportamento bárbaro. Trataremos desse assunto no capítulo seguinte, pois a demonização extrapola os limites da noção de barbárie, embora lhe faça referência.

Capítulo 4

FEITICEIROS E CANIBAIOS

“A Espanha aplica na religião a ferocidade natural do amor.”

Charles Baudelaire

4.1 - As noções de bruxaria, magia e feitiçaria. Os poderes de Satã.

Foi durante o século XIV, período marcado por pestes e fome, que a Europa sofreu avassaladora invasão demoníaca. Os malefícios perpetrados pelas feiticeiras e bruxas multiplicaram-se, fornecendo ao homem medieval uma explicação simultaneamente viável e imaginária para os tormentos que assolavam as terras cristãs. Segundo os teólogos, Satã era o grande responsável pelas misérias existentes.

Mas o anjo das trevas não atuava sozinho, pois as feiticeiras estabeleciam o elo necessário entre o mundo dos homens e a vontade de Satanás. Em concílios secretos, realizados em obscuras florestas, as sequazes invocavam-no para solicitar poderes. Em troca, ofereciam sacrifícios e promoviam orgias.

Na Idade Moderna, a inquisição ibérica não se preocupou tanto com a bruxaria quanto os protestantes, mas, a despeito desse fato, os inquisidores espanhóis não deixaram de acossar as sequazes do demônio. Se o anjo decaído mostrou-se arredio à justiça dos homens, as feiticeiras estiveram à mão dos inquisidores para serem presas, torturadas e queimadas. Punindo-as estava-se a punir seu malévolos mestre. Esperava-se, deste modo, extirpar pela raiz a causa dos males que flagelavam a cristandade.

Entretanto, as bruxas - ou melhor, as mulheres, - não foram as únicas molestadas pelo poder instituído, pois o século XIV caracterizou-se por sucessivas

perseguições perpetradas contra minorias, numa busca incansável de bodes-expiatórios. Como demonstrou magistralmente Ginzburg na sua História Noturna, os agravos recaíram inicialmente sobre o **outro** interno da sociedade européia: leprosos e judeus. Foi somente mais tarde que a perseguição estendeu-se às bruxas. Para o autor, leprosos e judeus permaneciam “[...] numa zona situada ao mesmo tempo no interior e no exterior da sociedade cristã.” A perseguição desencadeada demonstrou, pela primeira vez, as potencialidades “[...]de purificação social encerradas no esquema de conspiração (todo complô fantasioso tende a gerar um complô real, de sinal contrário).” Judeus e leprosos foram acusados de agir contra a cristandade, obedecendo ordens de algum rei pagão. Postulava-se que ambos os grupos haviam estabelecido contato com monarcas mouros no intuito de difundir a peste e preparar terreno para a investida dos exércitos muçulmanos. Para isso, os acusados passaram a espalhar misteriosos pós envenenados nos poços, e, na época, a difusão da peste seria a prova mais contundente de seus crimes.¹

Em período posterior, no caso da bruxaria, o complô ganhou matizes sombrios, demoníacos, pois era Lúcifer quem estava por detrás dos sortilégios, espriando seus poderes graças às suas fiéis consortes.

Jean Delumeau chamou atenção sobre o conteúdo misógino da caça às bruxas. Segundo o historiador, durante a Idade Média a figura da mulher revestiu-se dos piores atributos imagináveis, pois além de infantil e inconstante, a mulher era a mãe de todo pecado: o teólogo Thomas Murner chamava-a de “Diabo doméstico” enquanto Tomás de Aquino reservava-lhe a pecha de “macho deficiente”.² Essas características

¹GINZBURG, Carlo. História noturna; decifrando o sabá. São Paulo: Cia das Letras, 1991. Citações nas páginas 50 e 66, respectivamente.

²DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente; 1300-1800. São Paulo, Cia. das Letras, 1990. p.316-21.



Fig.2.



Fig. 3

levaram-na a ser o elo fraco das sociedades cristãs, a janela pela qual Satã adentrava territórios sacramentados. Sendo fraca de vontade e caráter, a mulher ficava a mercê das tentações demoníacas, tornando-se facilmente a discípula e amante do Diabo.

Ao contrário do que se poderia a princípio supor, os termos bruxaria, magia e feitiçaria aludiam a práticas diferenciadas, cujas origens apontavam para momentos peculiares da história ocidental. Foi a partir do século XIV que se estabeleceu uma confusão em torno dessas palavras, pois a teologia confinou-as ao âmbito do diabólico. Desse modo, feiticeiras, magos e bruxas tornaram-se servos de Satã, agentes infernais atuando no mundo sublunar (o mundo dos homens).

O Tribunal da Inquisição tinha como meta solapar tais práticas - geralmente de origem popular - substituindo-as pelo catolicismo; entretanto, as origens e o exercício dessas “ciências profanas” denunciavam toda sua particularidade e permitiam estabelecer importantes distinções entre as mesmas.

A feitiçaria era prática feminina, de caráter individual e urbano, e sua estirpe remontava à antiga Grécia, quando a feitiçaria contrabalançava a misoginia helena. A inserção da mulher na sociedade grega - mundo predominantemente masculino - dava-se através de poções, perfumes e venenos - artefatos que visavam, com seus encantos, submeter os homens aos caprichos femininos. Nesse sentido, a feitiçaria revelava-se como prática marginal e dissimulada, prática realizada em ocultos laboratórios.

Via de regra, o campo de atuação de uma feiticeira inscrevia-se no âmbito passional: sua função era satisfazer desejos que não se poderiam realizar por caminhos triviais. Mediante poções e filtros de amor, a resistência do homem-vítima era quebrada pela feiticeira. Os conhecimentos desta eram obtidos através de livros ou

hereditariamente. Havia muita semelhança entre a feiticeira grega e a medieval, sua herdeira direta.³

A bruxaria, fenômeno de origem européia, caracterizou-se enquanto prática estritamente coletiva e rural, e as bruxas desprezavam a erudição ou a posse de objetos mágicos. Como chamou atenção Carlos Nogueira, a bruxaria era um ato eminentemente psíquico, ou melhor, seu exercício previa pactos com demônios para obter poderes, enquanto a feiticeira obtinha conhecimentos de outros modos, prescindindo de tais alianças. Contudo, assim como a feitiçaria, a bruxaria possuía um caráter feminino e de inversão social e, não raro, as mulheres utilizavam-na para dobrar a vontade masculina. Na Idade Moderna, com o recrudescer da caça às bruxas, a noção de bruxaria passou a confundir-se com as de magia e feitiçaria. A bruxaria, devido ao seu caráter coletivo, vinculava-se freqüentemente ao ritual do “sabá”, o concílio demoníaco.⁴

A magia distinguiu-se por ser considerada exercício difícil e de cunho essencialmente masculino. Voltada às práticas mágicas, o despontar de uma elite mística foi promovido pela difusão de tratados árabes de ocultismo durante o século XIII, especialmente via Toledo, Espanha. Nessa época foram também recuperados os textos clássicos sobre o assunto, como os tratados de Albertus Magnus e Hermes Trimegisto. Outras influências vieram da cabala e numerologia judaicas e da astrologia.⁵

³NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. Bruxaria e História; as práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1991. p.32

⁴id., *ibid.*, p.33

⁵Keith Thomas se utilizou de dois conceitos de magia, embora complementares e não excludentes, em sua obra Religião e o declínio da magia. O primeiro diz respeito ao caráter mágico das religiões, em que a magia é vista como meio para se obter poderes sobrenaturais. Segundo o autor “[...] o protestantismo apresentou -se como uma tentativa deliberada de retirar os elementos mágicos da religião, de eliminar a idéia de que os rituais da Igreja tinham uma eficácia e de abandonar o empenho de conferir a objetos físicos qualidades sobrenaturais por meio de fórmulas especiais de consagração e exorcismo.” O segundo

Desse modo, a magia era uma prática de elite, efetuada dentro de rígidos princípios éticos e de difícil aprendizado. A astrologia tornou-se o conhecimento ordinário do mago, sendo também eficiente disfarce para se escapar da justiça eclesiástica, pois a astrologia, sobre a qual se assentava a erudição dos conselheiros do rei, obtinha uma melhor aceitação do que os outros conhecimentos de magia. Entretanto, a exemplo do que ocorreu com a feitiçaria e bruxaria, a magia transformou-se, em meados do século XIV numa prática maligna.⁶

*

Ao emergir como formas alternativas de comunicação com o além, o exercício da feitiçaria, magia e bruxaria ameaçavam o estatuto da Igreja católica na sua exclusividade. Nesse sentido, o Tribunal da Inquisição buscou infamá-las, reduzindo-as ao âmbito do demoníaco e do proibido. Essa ação eclesiástica, marcada por um cunho repreensor e condenatório, produziu um conhecimento específico sobre o assunto: a demonologia.

Ao contrário do que se poderia a princípio supor, foi no começo da Idade Moderna que o Diabo e o inferno ganharam tenebroso colorido, e não durante a Idade Média - tida como período do obscurantismo. De 1550 a 1600 se produziu uma verdadeira “literatura internacional” sobre demonologia.⁷ Esses tratados, entre os quais destacavam-se o Malleus Maleficarum de Sprenger e Kramer, e o Formicarius de Jean Nider, expunham um saber construído no calor das masmorras inquisitoriais.

conceito de magia refere-se à prática de elite, feita por intelectuais, sobretudo a partir da renascença florentina, mediante a difusão do neoplatonismo. As principais obras do período são o Corpus Hermeticum, de Ficino ou Hermes Trimegisto; e os livros de Paracelso e Cornelius Agrippa. THOMAS, Keith. Religião e o declínio da magia. (trad.) São Paulo: Companhia das Letras, 1991.p. 74 e 192.

⁶NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. op., cit., p.21-22.

⁷DELUMEAU, Jean. op., cit., p.247

Entretanto, os tratados de demonologia também precisavam o pacto demoníaco, as metamorfoses e o vôo noturno. Essas características compunham os poderes das consortes de Satã, das feiticeiras, pois os seus conhecimentos mágicos eram cedidos pelo príncipe das trevas através de pactos rituais. No afã de circunscrever a autonomia das feiticeiras no mundo sublunar, os demonólogos recorreram a Santo Agostinho para delimitar os poderes dos demônios, dos seres do ar. Segundo Jean Delumeau, os teólogos afirmavam, em uníssono, que os demônios não poderiam agir sem antes pedir permissão divina, pois o poder de Deus mostrava-se incomparavelmente superior aos poderes de Satã - mero anjo decaído. Desse modo, tendo sua atuação limitada pelos desígnios divinos, o gênio das trevas limitava-se a tentar os homens bons ou a infernizar a vida dos maus.⁸

O teólogo jesuíta Del Rio conseguiu sintetizar os amplos poderes satânicos em poucas linhas, quando afirmou que o demônio agia de três modos distintos: através da aplicação das coisas ativas às passivas, por movimento local e por ilusão. A primeira dizia respeito ao poder - tanto dos anjos quanto dos demônios - de movimentar os corpos inferiores do mundo sublunar. Apesar de realizar com facilidade tal feito, os demônios não poderiam alterar a obra divina sem permissão. O segundo poder referia-se à capacidade que o Diabo tinha para transformar a matéria, moldando-a de acordo com seus desejos. Esta habilidade vinculava-se ao fato dos demônios conhecerem os segredos das leis naturais que regiam os corpos físicos. Com efeito, o Diabo era senhor dos metais, dos solos e dos mares, e poderia indicar a localização de extensas jazidas de ouro ou diamante para seus seguidores ou, então, conjurar terremotos e enchentes para atormentar os cristãos. O oceano era seu “habitat” por

⁸idem, p.250

excelência, no qual invocava maremotos, serpentes e monstros para destruir indefesas naus. Possuía ainda a capacidade de rejuvenescer as pessoas e torná-las mais inteligentes. Entretanto, antes de lançar mão de tais poderes, os demônios mostravam-se astutos e, na maioria das vezes, iludiam suas vítimas, fazendo-as crer em banais ilusões. Como ilusionista, o Diabo despontava enquanto grande charlatão, como o pai de toda mentira, e embora pudesse prever o futuro com acerto, neste caso ele também enganava, entregando a mensagem arditamente truncada.⁹

4.2 - Demonologia e América. A feitiçaria e o malefício entre os Guarani.

Segundo Laura de Mello e Souza, a descoberta e colonização da América provocaram a emergência de conteúdos demoníacos no imaginário europeu, pois surgindo diante dos europeus como antíteses de sua identidade, os ameríndios evidenciaram possíveis vínculos com o demoníaco. E foi o trato com as bruxas européias que treinou o “[...]olhar *demonológico sobre a América.*”¹⁰ Nesse sentido, a demonização dos costumes indígenas implicou na sua imediata censura, justificando o colonialismo.

Ainda segundo a autora, havia dessemelhanças entre a atuação dos inquisidores ibéricos e dos protestantes, pois aqueles preocupavam-se mais com o pacto demoníaco do que com vãos noturnos e fatos parecidos.¹¹ Mesmo a produção de obras de demonologia em Portugal e Espanha foi modesta se comparada com aquela gerada

⁹idem, p.251-53

¹⁰SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização; séculos XVI - XVIII*. São Paulo, 1993. p. 26 Em itálico no original

¹¹ ibid., p.169

no Norte da Europa. A autora, entretanto, achou por bem ampliar a noção de “obra de demonologia” aos textos produzidos sobre a América, levando-se em conta que versavam sobre a demonização do índio. Nesse sentido, enquanto outras nações esmiuçavam seus territórios à cata de bruxas, a demonologia ibérica foi buscar o demônio nas colônias de além mar.¹²

Alguns teólogos espanhóis, como Las Casas e Francisco Vitória, sustentaram que Satã havia sido desterrado da Europa, trocando as terras da cristandade pelo Novo Mundo, onde construiu um novo reino. Graças aos feiticeiros, ardilosos ministros do demônio, os inocentes ameríndios perpetravam o execrável culto a Satanás e submetiam-se a toda sorte de torpezas.¹³ Desse modo, a atuação demoníaca na América ganhou um colorido próprio ditado pelo cotidiano indígena, e os índios foram considerados vítimas inculpáveis das artimanhas do Espírito das trevas e dos “feiticeiros” (pajés indígenas), pois a palavra bíblica não lhes havia ainda alcançado.

As representações inicianas faziam alusão constante à concepção da América como território demoníaco. O Novo Mundo foi comparado, pelo reverendo Diego Altamirano, a uma fortaleza infernal, na qual o Diabo mantinha-se encastelado como terrível dragão pronto para o ataque.¹⁴ Em outros textos, Satã apareceu como Senhor dos “feiticeiros” indígenas, utilizando-os na tentativa de barrar o avanço cristão. Nicolau Duran reiterava, numa epístola anual, que o poder demoníaco obedecia a uma hierarquia, em que os feiticeiros acatavam as ordens do demo sem hesitar:

¹² “[...]sendo possível detectar uma Demonologia em sermões católicos, nos textos de pregação protestante, enfim, em toda a produção epistolar e tratadística voltada para a descrição da natureza continente americano e dos hábitos e costumes de seus habitantes.” SOUZA, Laura de Mello e. op.,cit., p.25

¹³ idem., ibidem., p.30.

¹⁴ ANUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654 sôbre o colégio de Salta...op., cit., p.127 e p.154

[...]dio luego muestra de su furor [o diabo] por medio de sus ministros los Echiçeros. Estos convocaron la gente que estan entre la incarnacion i el Taiaova i como sin estas pestes tan temidas obedecieron luego a su mandato i juntandose concertaron de matarme.¹⁵

A concepção da América como espaço demoníaco sobreviveu nas representações inicianas do século XVIII, embora já sem o vigor seiscentista. Em uma epístola anual, versando sobre a redução dos Chiquito, um padre queixava-se do impiedoso clima da região:

copiossimas las aguas, terribles los frios y hielos, muy espessas las neblinas [...] parece que Satanás estaba empeñado en embarazar por todos caminos este viaje[...]¹⁶

No século XVII, o demoníaco imperava no Paraguai, dominando a tudo e todos. Encontram-se muitas referências versando sobre a influência satânica nas gentes, no clima, na flora e fauna. Representando o espaço físico desse modo, os inicianos não faziam apenas ressonância às idéias dos teólogos castelhanos, mas justificavam sobretudo a catequese indígena, pois os feiticeiros constituíam-se em aliados do demônio e mantinham os índios como reféns. O padre Diego Altamirano referia-se aos índios Guaraní como “almas tão infelizes quanto desamparadas de todo auxílio humano”¹⁷

*

¹⁵CARTA ânua do pe. Nicolau Duran. op., cit., p.247

¹⁶ÂNUAS do Paraguai. Ânua relativa as missões do Parana. Uruguai e dos Chiquito, entre os anos de 1730 e 1734. IN: CORTESÃO, Jaime (org). Antecedentes do Tratado de Madri (1703-1751); Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai. RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de obras raras e publicações, 1955. pp 153-212. p.165.

¹⁷ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.127.

Os missionários inacianos vinham para a América imbuídos de um conteúdo demonológico construído nas experiências inquisitoriais dos séculos anteriores. Esse conhecimento mostrava-se útil para decodificar os rituais mágicos indígenas, aproximando-os dos exercícios demoníacos. Entretanto, chegando no Paraguai, os jesuítas não se defrontaram com nenhum diabólico concílio de feiticeiras, mesmo porque a figura feminina desempenhava um papel secundário nos rituais mágicos das etnias locais; a figura máxima na religião Guarani era representada por agentes do sexo masculino, designados de pajés pelos índios.

Na luta pelo controle das aldeias, os jesuítas encontraram no pajé (chamado de “feiticeiro” e “ministro do demônio” nas epístolas) o seu maior rival, pois os padres deveriam ser os únicos intermediários viáveis para o contato com o além. Os pajés despontaram, assim, como o primeiro obstáculo a ser transposto pelo esforço missionário, obstáculo que se entrepunha entre o índio - considerado pelos reverendos como inocente útil - e o jesuíta.

As representações dos pajés feitas pelos jesuítas foram, pois, tão obstinadas quanto a resistência desses “feiticeiros” diante da colonização: os missionários acusavam-nos de ser ministros de Satã e de perpetrar execráveis cultos em sua honra. Os pajés, por sua vez, conjuravam a resistência indígena diante dos novos agentes coloniais, maquinando sublevações e atentados.

Os missionários reconheciam a todo instante a prática da feitiçaria e da idolatria - componentes que justificavam a catequese e a supressão dos pajés como líderes espirituais indígenas. O jesuíta José de Acosta já observara que, na América, o feiticeiro era o pior inimigo do missionário; em se tratando desses “ministros do demônio” era mister manter incessante luta e “[...]descobrir seus enganos e fraudes,

demonstrar sua ignorância, ridicularizar seus disparates e refutar suas astúcias.”¹⁸

Conselho que os inacianos parecem ter prestado a devida atenção.

De modo geral, o pajé foi uma figura chave na organização social dos Guarani: importante líder religioso, era também o depositário das tradições e lendas que mantinham o grupo coeso.¹⁹ Entretanto, como chamou atenção Pierre Clastres, esses chefes religiosos atritavam por vezes com os caciques - detentores de um crescente poder político. Durante a conquista e colonização da América, a sociedade Guarani dirigia-se para uma ruptura política na qual o chefe indígena (cacique), até então dono de um poder simbólico, tornar-se-ia um chefe de fato - capaz de exercer poder coercitivo sobre o grupo. Tal mudança encontrou explicação no fator demográfico, pois certas aldeias Guarani chegavam a possuir milhares de habitantes, muito mais que outros povos da região.²⁰

Em outras palavras, os Guarani caminhavam para formar um Estado, um poder centralizado. Esta autêntica “revolução política” teve implicações importantes na dinâmica social, deflagrando movimentos migratórios de cunho messiânico. À frente destes estavam líderes religiosos carismáticos, denominados de *Karai*, que conclamavam os seus seguidores para empreender maciças emigrações em direção à almejada “terra-sem-mal”- lugar mítico situado em algum lugar ao leste. Segundo Pierre Clastres, a “terra-sem-mal”, contrapunha-se ao que a sociedade Guarani tornara-se sob o comando de chefes cada vez mais despóticos: “[...]a emergência do poder

¹⁸EM seu tratado “De procuranda indorum salute” José de Acosta S.J. Propõe um ‘novo modo de evangelizar’, diferente da ‘via apostólica’ e da proposta Lascasiana; Lima, 1576 IN: SUESS, Paulo. (org.) A Conquista espiritual da América espanhola. Petrópolis: Vozes, 1992. p.583

¹⁹NIMUENDAJU, Curt Unkel. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-Guarani. (trad.) São Paulo: Hucitec, 1978. p.76.

²⁰CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. 4ª ed. R.J: Francisco Alves, 1988. p.149.

condenava, num prazo mais ou menos longo, a sociedade Tupi-Guarani, como sociedade primitiva, como sociedade sem Estado.”²¹

Contra os profetas erguiam-se os caciques, sequiosos de poder, adversários mordazes dos “bruxos andarilhos”. Talvez a presença de outros representantes do além, vindos misteriosamente do leste e vestidos de negro, despontasse como boa alternativa para os caciques. De fato, os padres inacianos logo declararam guerra contra os *hechizeros* e correram para entrar em acordo com os chefes indígenas.

Nesse sentido, a atuação inaciana buscou, por um lado, obter apoio dos caciques Guarani; por outro, infamar os pajés, suplantando seu poder pelo dos missionários. Segundo Arno Kern, estudioso das Missões guaraníticas, “O combate levado a efeito contra os pajés se resolveu favoravelmente pelas próprias capacidades dos jesuítas como líderes religiosos superiores, recebendo ainda o apoio político dos caciques.”²²

As representações tecidas em torno de pajés e caciques possuíam características bem distintas ditadas pelas conveniências do projeto catequético. Segundo os jesuítas, os pajés e os *karai* eram asseclas do demônio que conduziam uma massa de inocentes às garras deste; de outra feita, os caciques recebiam alcunhas mais suaves, sendo vistos mesmo com indulgência pelos padres.

No pleito contra os feiticeiros, o padre Duran nos conta que alguns caciques ficaram do seu lado e ameaçaram de “[...]quemar vivos todos los Paiés, que son Egizeros porque eran unos burladores[...].”²³ O mesmo missionário atribuía bons

²¹Idem, *Ibid.*, p.150

²²KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p.103.

²³CARTA Ânua do padre Nicolau Duran...op., cit., p.247.

elementos morais aos caciques, apesar de muitos serem antropófagos. Assim, o cacique Pindoviu possuía “[...] la ferocidad de su corazón, y respetada valentia”. Sobre um cacique que lhe queria devorar em ritual antropofágico, o padre o descreveu, a princípio, como “besta mais sangrenta do que homem”. Mas, ao se converter, transformou-se imediatamente em homem de “bom coração”.²⁴

**

Apesar de tudo, os inicianos constataram que havia discrepâncias entre seu modelo de feitiçaria, estabelecido segundo padrões europeus, e o cotidiano mágico indígena. Observando atentamente a prática dos pajés, os primeiros missionários procuraram estabelecer uma nova tipologia do *maleficium*, desta vez em versão americana.

Esse procedimento permitiu pontuar diferenças com respeito aos “feiticeiros”, classificando-os de acordo com as suas práticas execráveis. Segundo Montoya, entre os Guaraní existiam dois tipos de feiticeiros: os “farsantes”, que enganavam os índios com embustes; e os “enterradores” - estes perpetravam o malefício. Os primeiros burlavam a comunidade indígena mediante mentiras e farsas; os últimos visavam prejudicar o próximo através de atos de magia, causando doenças e desgraças. O malefício consistia no aproveitamento das capacidades mágicas do demônio para os perversos desígnios de seus sequazes.

O padre Montoya, em sua classificação dos feiticeiros indígenas, estava mais preocupado com os “enterradores”, cujo ofício era matar, pois seus procedimentos evidenciavam o pacto demoníaco:

²⁴idem, p.234-5.

Los peores, y mas perniciosos son los enterradores, cuyo oficio es matar, enterrando en la casa que desea matar, algunas sobras de su comida, cascaras de fruta, y pedaços de carbon, etc. As vezes enterran sapos atravessados con alguma espina de pescado, con que se va enflaqueciendo el que desean matar, y sin otro accidente muere, de que hemos visto muchas vezes efetos conocidos: averiguê de algunos, que el demonio era figura de un negrillo se les aparecia con un cesto en la mano, incitandoles, que fuessen a enterrar [...] ²⁵

A prática dos feiticeiros “enganadores”, segundo Montoya, resumia-se a uma série de artifícios para burlar os indígenas. Entre os exercícios mais comuns estavam o estabelecimento de presságios mediante interpretação do canto das aves “[...] de que han inventado muchas fabulas[...]”, e o curandeirismo astucioso. Entretanto, lembrava novamente o cura, os perniciosos eram os “enterradores”, os quais mereciam tratamento diferenciado.²⁶

A classificação do padre Montoya apresenta-se como uma tentativa de classificar os exercícios mágicos indígenas de acordo com os preceitos da feitiçaria européia, reduzindo a novidade a esquemas conhecidos. Este esforço tipológico figura uma tentativa isolada, pois entre os documentos jesuíticos encontram-se interpretações diversas sobre as práticas dos pajés.

A despeito de Montoya, na maior parte dos casos os pajés eram vistos como embusteiros, desprovidos de qualquer capacidade mágica, cujo poder dependia tanto da ingenuidade de seus seguidores quanto da astúcia dos feiticeiros. São correntes as interpretações do curandeirismo Guarani como uma farsa. Nesses rituais, segundo os jesuítas, o pajé punha-se a chupar a região machucada do doente, extraindo-lhe o mal:

²⁵CARTA ânua do Padre Antônio Ruyz... op., cit., p. 15.

²⁶idem., ibid., p.15.

este vinha na forma de um objeto ensangüentado que o pajé retirava da boca e exibia aos índios presentes. Entretanto, para azar dos “feiticeiros”, os jesuítas haviam se certificado, vezes e vezes, que eles colocavam o objeto na boca antes do ritual.

Em certos casos postulava-se que, além de farsa, os métodos de feitiçaria tinham o efeito contrário, produzindo a morte do paciente. É o caso de uma epístola das reduções do Uruguai datada de 1635, na qual um jesuíta argumentava que, usando a desculpa do curandeirismo, os pajés semeavam a morte entre os índios: “Una [índia] mostro tres veces su hijita al P.^e y cada vez sensiblemente mejoraba, vino un hechizero de noche, y sin ser llamado a chuparla y luego empeoro y en pocas horas se la llebo nuestro S.^{or}”²⁷ O ritual, reiterado pelos jesuítas enquanto farsa, transformou-se aqui numa tentativa malograda de cura.

Os textos jesuíticos insistiam na feitiçaria indígena como palco da ilusão e da mentira, onde os pajés emergiam como farsantes muitas vezes disfarçados com as cores eclesiásticas.²⁸ O missionário Nicolau Duran, por exemplo, descreveu as trapaças de um feiticeiro:

[...]i le dieron mucho en que entender los echiçeros en particular un caçique que se vendia por sacerdote o papa y le temiam todos de suerte, que iendo el P. tuvo tambien otro encuentro con otro monstro del infierno que inquietava los indios, iendo a buscarle para componerle y maltrato de palabras, y todos los indios de aquella comarca. estaban obstinados sin quererse reduzir[...]”²⁹

²⁷CARTAS ânuas das reduções do Paraná e Uruguai de 1634. Santos Mártires de Caro, 21-IV-1635. IN: VIANNA, Hélio (org.), Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai. (1611-1758); Manuscritos da Coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1970. p. 113.

²⁸ Deve-se ter presente que, conforme vimos em trecho anterior, o Diabo era o pai de toda mentira e sua arma preferida era a ilusão. Nesse sentido, a caracterização do pajé como farsante não exclui o pacto Demoníaco.

²⁹CARTA ânuas do Padre Nicolau Duran. op.,cit., p.205.

O Diabo assumia formas divinas para enganar os incautos e estorvar a propagação da fé católica. No Paraguai, a tática demoníaca prevaleceu, e os asseclas de Satã fizeram-se passar por missionários, Deus e - no caso supracitado - até o Papa. O padre Montoya escreveu sobre um cacique que se vestia de padre e fingia rezar missa, iludindo os índios.³⁰ Já o padre Antônio Sepp observara a vestimenta dos Yaro como uma afronta ao cristianismo, pois estes índios usavam, na cabeça, uma coroa tríplice semelhante à coroa papal: “[...]. Também nisso podemos reconhecer a momice do macaco infernal.” - reiterava.³¹ O missionário Diogo Ferrer, por sua vez, queixava-se da afronta de certos ameríndios que ousavam sustentar a igualdade de condições entre padres e pajés: “[...]dixo que era tambien padre y sacerdote y que sabia tambien la palabra de Dios como nosotros, y que el solo bastava para predicarla a sus vassallos.”³²

Nenhum texto, contudo, chega a ser tão incisivo na momice infernal dos pajés quanto uma passagem da Conquista Espiritual, em que o padre Montoya relatou o despontar de um movimento messiânico Guarani. Sob o olhar atento do cura, o culto indígena ganhou cores sombrias, demoníacas:

En muchos lugares deste discurso se ha visto, que para atraer a si las almas el Demonio ha procurado imitar nuestras acciones, fue invencion suya una Religion que forjò de doze escogidos Magos, estos traian mas de 700. hombres, destes escogian unos bailadores, cantores, y en embustes destros embiavanlos de secreto a nuestros pueblos, para que [...] arredrassen la gente del batismo.³³

³⁰ MONTROYA, Antonio Ruyz de. Conquista espiritual. op., cit., p.16

³¹ SEPP, Padre Antônio. Viagem... op., cit., p.116.

³² Ânua do padre Diogo Ferrer para o Provincial sôbre a etnografia dos indígenas do Itatim. 21-VIII-1633. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Itatim; manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações, 1951. p.34.

³³ MONTROYA, Conquista Espiritual, op., cit., p.90.

Montoya considerou o movimento como produto demoníaco, no qual, no afã de impedir a difusão do evangelho, Satã instituiu um culto e copiou os principais fundamentos da Igreja Católica. Os índios instituíram novo batismo, submeteram-se aos desmandos de doze “magos” - clara alusão aos apóstolos de Cristo - e plagiaram arditosamente a liturgia cristã.

Sentindo-se ameaçados pela magnitude do movimento, os jesuítas mobilizaram os índios das reduções, encampando uma guerra sem tréguas contra os integrantes da florescente “religião”. Em suma: os inacianos venceram, os líderes indígenas foram mortos e o movimento se dispersou.³⁴

A representação dessa obscura seita com cores demoníacas tinha por escopo justificar a sua contenção, deter uma possível ameaça herética em que elementos cristãos e guaranis fundiam-se em torno de um único culto - embora jamais venhamos a saber como foi, de fato, tal movimento. Do mesmo modo, a demonização dos pajés Guarani espelhava o conflito entre os missionários inacianos, portadores de uma nova verdade, e os renitentes chefes religiosos indígenas. Ao imputar ao pajé a pecha de farsante e/ou aliado do Diabo, os jesuítas justificavam a catequese indígena e a colonização.

Conforme constatamos, eram singulares as interpretações do curandeirismo Guarani como malefício, pois as referências aos pajés como “embusteiros” foram bem mais comuns. Desse modo, segundo a ótica inaciana, o

³⁴ Quem fez importantes considerações sobre a origem e o caráter dos movimentos messiânicos Guarani, aos quais o relato de Montoya parece encaixar-se, foi Pierre Clastres. Segundo o antropólogo, a emergência dos movimentos religiosos vinculava-se à densidade Demográfica Guarani, que colocava em cheque a antiga estrutura política e propiciava a concentração de poder nas mãos dos caciques. A sociedade Guarani caminharia, portanto, para a formação de um Estado, ao qual se opunham os movimentos messiânicos. CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado (trad.). 4^a ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p.148-52.

demônio raramente concedia seus poderes aos “feiticeiros” indígenas, preferindo instruí-los nas artes da ilusão. Mas este conhecimento era conferido durante as possessões ou pactos diabólicos, nos quais o Diabo fazia-se presente. Vamos observar, agora, o modo como os missionários reencontraram o pacto demoníaco e a possessão - elementos da demonologia européia - nas terras americanas.

4.3 - A possessão e o pacto demoníaco.

O segundo capítulo do Malleus Maleficarum foi dedicado ao pacto demoníaco nas suas mais diversas manifestações. Segundo os autores, a submissão ao Diabo era realizada em local e hora determinados onde, diante de sinistro conclave, as feiticeiras conjuravam Satã com o auxílio de palavras mágicas e outros execráveis artifícios. Uma vez convocado o anjo das trevas, as noviças deveriam prestar homenagem, negar a fé cristã e pisotear a cruz. A antropofagia e a orgia compunham o desfecho do ritual demoníaco.³⁵

Entre os textos inicianos abundam referências ao pacto satânico. Os pajés foram acusados de estabelecer, nos modos mais distintos, vínculos com o Diabo. Segundo os padres, era graças ao vil pacto que os feiticeiros garantiam sua hegemonia na sociedade Guarani, mantendo os índios reféns de Satã.

O anjo decaído mostrava-se ardiloso e inventava a cada momento meios inusitados para conquistar as almas dos selvagens e estabelecer alianças. No início do século XVII, quando os missionários não haviam descoberto ainda o potencial mercantil da erva-mate, a planta foi vista como um elo entre os feiticeiros e o maligno.

³⁵KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. Malleus Maleficarum. op., cit., p.217.

Segundo os reverendos inacianos, quando consumido, o mate provocava uma série de efeitos nos seus usuários, dentre os quais: aumentava a resistência física, amenizava a fome e provocava visões. Este último atributo conduzia ao contato com Satã, pois os feiticeiros falavam com o demo [...] por medio de la yerba [...]” - informava um cura. O uso do mate também facilitava a premonição - característica essencialmente diabólica:

El dia de la natividad de Nuestra Señora hablo el hechizero con la yerba y preguntole q es lo q el P.^e avia levantado en la missa [...] alborotose el Pueblo y vinieron a casa a preguntar al P.^e q lo q avia dicho el hijo de dios y Nuestra Señora q.^{do} baxaron en la missa. pero el P.^e les pregunto como avian sabido q avia baxado, y diçiendo q la yerba lo avia dixo, les riño, porq hablaban al demonio. y q aunq avia dicho verdad de q el hijo de Dios estaba en la hostia y baxaba del cielo q.^{do} el saçerdote consagraba q mirasen q mentia muchas vezes y solo hacia aquello para engañarles[...]³⁶

Como vimos em trecho anterior, os demônios possuíam a capacidade de prever o futuro, mas nesse caso também enganavam, pois forneciam a mensagem astuciosamente truncada. Essa concepção foi corrente sobretudo na Europa dos séculos XV e XVI (Seria conveniente lembrar-se aqui das bruxas shakespearianas de Macbeth, que iludiram o sanguinário rei mediante ardilosa premonição.)³⁷

A possessão era outro caminho para se estabelecer o pacto com o demo. O Malleus Maleficarum sustentava que, para executar a vontade de seus sequazes, o Diabo, ser eminentemente espiritual, necessitava de um corpo físico. Ora, os demônios, assim como todos os anjos, poderiam ocupar os corpos materiais e, em se tratando de homens, dividi-los com outras almas.

³⁶RELAÇÃO da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...op., cit. Citações na p. 349 e 350.

³⁷SHAKESPEARE. Macbeth; tradução de Manuel Bandeira. 2^a ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. p.15

A esta argumentação, os autores do Malleus agregaram citações das obras dos Doutores da Igreja, tais como Tomás de Aquino e São Gregório. Desse modo, concluía-se que o Diabo era capaz de “[...] com a permissão Divina, de penetrar nos corpos, onde podem causar impressões sobre as faculdades internas correspondentes aos órgãos internos.” A vítima dessa estranha magia poderia tornar-se um louco, um endemoninhado, vindo a sofrer de constantes alucinações.³⁸

O padre Montoya descreveu um ritual de possessão entre os Guarani:

[...]grã Cazique, gran Mago, y hechicero, y familiar amigo del demonio, llamado Taubici, que quiere dezir, diablos en hilera[...]: era muy cruel, y con qualquier achaque hazia matar Indios a su antojo[...]. Quando este queria hablar al demonio, mandava, que todos saliessen de su casa[...]. quedavan en su compañía de sus mancebas quatro de las mas queridas, mandava descubrir algo del techo de su casa, por donde avia de entrar el mal espiritu, tomavanle a este miserable unos desmayos, ayudacianle las mugeres, tienen[...]. los braços, y cabeça, haziedo el fieros visages, y meneos, con estas acciones, y embustes que hazia publicava despues muchas mentiras de cosas futuras, de que a vezes se seguian efetos, sacandolos del demonio por sus conjeturas. [...]³⁹

Tal trecho, embora extenso, é bastante elucidativo, pois nele Montoya detalhou os crimes, o amancebamento, a premonição. O nome do índio apareceu estropiado: “colar de demônios”, ou “demônios em fila.” A presença de mulheres conferiu uma característica especial à cena, pois remeteu ao ritual das feiticeiras, o sabá. O fato do Gênio do mal ter adentrado a casa pelo telhado mostrou ser significativo. Como vimos, para os teólogos o demônio era uma entidade essencialmente aérea.

³⁸KRAMER, Heinrich & SPRENGER, Joseph. Malleus Maleficarum; op., cit., p.65

³⁹id., ibid., p.12

Santo Agostinho foi o primeiro teólogo a conferir uma certa materialidade ao demônio. Segundo ele, o céu era habitação dos deuses, o ar era o lar dos demônios e a terra, o espaço dos homens. Os demônios compartilhavam a imortalidade com os deuses e as paixões com os homens. Esta concepção agostiniana forneceu para os demonólogos as linhas mestras do caráter demoníaco.⁴⁰ Ao afirmar que o demônio havia entrado na habitação indígena pelo telhado e tomado posse do feiticeiro, Montoya subscrevia esse conceito.

As representações dos chefes religiosos indígenas como feiticeiros mancomunados com Satã, obviamente, justificaram a suplantação da antiga religião tribal, considerada demoníaca, pelo catolicismo. A demonização do índio desempenhava um papel específico dentro do contexto maior do colonialismo seiscentista: buscava-se desestruturar a sociedade indígena mediante a substituição do chefe religioso tribal - pedra angular da sociedade Guarani - pela figura do missionário.

Desse modo, o pacto demoníaco, elemento típico da demonologia européia, deslocou-se para a América, e os missionários vislumbraram nas artes mágicas indígenas seus elementos. Entretanto, viemos tratando do pacto demoníaco perpetrado por feiticeiros, em que os pajés conjuravam o demônio dentro de certos rituais. Mas havia outros modos, bem distintos, de comunicar-se com Satã.

*

Ainda segundo o *Malleus Maleficarum*, a aparição espontânea do demônio correspondia a última forma de pacto demoníaco - ou, como se verificou na maioria dos casos relatados pelas cartas anuais, em tentativas frustradas de estabelecê-

⁴⁰SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de Oscar Paes Lemes. SP: Vozes, 1991. Parte I, p.317. Entretanto, talvez a concepção do diabo como entidade aérea fosse anterior a Santo Agostinho, pois Jung reiterou que o diabo, como símbolo alquímico, era o espírito do elemento ar (*aëris*) e do intelecto. JUNG, C.G. *Psicologia e Alquimia* (trad.). Petrópolis: Vozes, 1991. p.100 e segs.

lo. Segundo Sprenger e Kramer: “Às vezes, quando homens e mulheres são atingidos por alguma aflição corpórea ou temporal, o Diabo lhes aparece, por vezes, em pessoa, noutras lhes fala pela boca de outro indivíduo; e promete-lhes, se assentirem a seus conselhos, que por eles fará tudo o que estiver ao seu alcance.”⁴¹

Em epístola anual, datada de 1614, o padre Diego de Boroa relatou o caso de um índio catecúmeno que mantinha relações com o Diabo, pois este o incitava a perpetrar o concubinato em segredo. Segundo o padre, aconteceu do índio adoecer e ficar às portas da morte. Entretanto, mesmo em tal estado, mostrava-se resoluto em não confessar seu pecado: “[...] *porq el estava restado y muy captivo del demonio*”. Mais tarde, pressionado pelos padres, o indígena foi possuído involuntariamente pelo demo:

“[...] aunque el P.^e procuro desengañarle el demonio (cuya pressença se sentio alli casi visiblemente) y su mala vida le haçian mucha fuerça, y anssi començo a echar maldiciones, tomando los demonios en la boca, desseando y aun diçiendo al P.^e q se fuesse.

Os padres se recusaram a abandonar o neófito, e postaram-se a orar e a pedir a Deus que livrasse das garras do demônio aquela pobre alma. Enfim, o Diabo cedeu, o índio arrependeu-se dos pecados e morreu em paz.⁴²

Quatorze anos mais tarde, Montoya informava, também em epístola, sobre um índio “infiel” que se via perseguido constantemente pelo Capeta. Este, na verdade, era um pequeno demônio dotado de forma humana: tinha o cabelo muito comprido, de modo que se via apenas o nariz, permanecendo oculto o rosto. Sobre sua

⁴¹KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. Malleus Maleficarum. p.218.

⁴²CARTA ânua da missão de todos os santos de Guarambaré dirigida pelo padre Diogo de Boroa ao provincial Diego Tôres. 28-XI-1614. IN: CORTESÃO, Jaime (org.) Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760); manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1952. pp. 12-26. p.17.

cabeça circulavam moscas muito grandes, e, de quando em vez, o diabrete dançava e colhia um dos insetos para comer. Durante muito tempo, esse insólito gênio infernizou a vida do índio e, por fim, tentou matá-lo, afogando-o num rio. Entretanto, tomando conhecimento do cristianismo, o índio se batizou e, assim, livrou-se do tormento.⁴³

Outro caso semelhante, narrado por Montoya na mesma epístola, referiu-se a uma índia que, estando em sua casa muito doente, viu o Diabo surgir diante de si. Este disse que a levaria para o inferno por causa dos seus pecados feitos no passado, quando ainda era pagã. Entretanto, como a moça lembrava-se dos sermões dos missionários, contestou o demônio, dizendo que os pecados cometidos em gentilidade já lhe haviam sido perdoados. O tormento continuou durante alguns dias, nos quais o demo voltou “[...]otras veces a tentarla”. No entanto, com a devida ajuda dos reverendos inacianos, o Diabo retirou-se para não mais voltar.⁴⁴

No caso, o demo foi mal sucedido e não conseguiu a sujeição da índia, mas houve situações em que o pacto foi efetivamente acertado. O padre Nicolau Mastrillo informou sobre um índio que, vendo-se acossado por Satanás, sujeitou-se ao mesmo:

[...]acudiò satanas tan prompto como suele a la perdicion de un alma, y viendole dixò el torpe moço q pues era tanto su poder solicitasse cumplimiento a su apetito, y q en pago se le entregaba para servirle toda su vida como esclavo. hecho el contrato cumplio el Demonio su palabra y el Indio su promesa, viviendo de allí adelante como siervo de tal principe.⁴⁵

⁴³CARTA ânua do padre Antônio Ruyz...op.,cit., p.275

⁴⁴Id., *ibid.*, p.275.

⁴⁵CARTA ânua do padre Nicolau Duran...op.,cit., p.p.251-2.

Apesar de conseguir efetuar o pacto desta vez, contudo, o Diabo teve seus planos atrapalhados novamente pelos padres reverendos. Segundo Duran, o índio arrependeu-se de seus pecados, e libertou-se do jugo demoníaco.

Quando os missionários reiteravam a resistência de seus pupilos diante das tentações demoníacas, subscreviam, em verdade, o sucesso do empreendimento catequético entre os Guarani.⁴⁶ Pois seus adversários, os colonos espanhóis, sustentavam a incapacidade indígena para o aprendizado religioso. Segundo Félix de Azara, antagonista dos padres reverendos, a religião católica não era nada mais do que simples verniz a cobrir a selvajaria inata dos Guarani e, por baixo desta, subsistia todo tipo de superstições e sortilégios.⁴⁷

⁴⁶Como observamos, os trechos supracitados fazem referência ao *índio neófito*, o índio cristianizado. Nesses casos, ao contrário daqueles que viemos observando ao longo do presente capítulo, a Demonização correspondia também a uma estratégia pedagógica por parte dos jesuítas. Estes utilizavam-se do fato de alguns índios terem visões do Diabo, e comunicavam-nas aos outros habitantes das reduções, tornando o assunto público. Conseguiram, desse modo, difundir elementos do imaginário religioso cristão, e aceleravam o processo de catequese. Segundo Gruzinsky: “Es comprensible que la visión haya sido así el apoyo de una penetración de lo sobrenatural cristiano bajo la dirección apasionada y vigilante de los padres de la Compañía.” GRUZINSKY, Serge. La Colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991, p.198. A Conquista Espiritual de Montoya possui inúmeros exemplos dessa estratégia pedagógica esboçada por Gruzinsky. Em caso particular, um cacique sonhou que alguém desconhecido - um sombrio companheiro - lhe mostrava o inferno. O índio olhou para baixo e reparou em poço muito profundo, no qual um homem estava sendo queimado vivo, soltando gritos terríveis. O desconhecido indagou ao apreensivo cacique: “*Conoces [...] a este que aquí ves?*” Apurando a vista, o cacique reconheceu aquele que ardia nas chamas, tratando-se de um de seus caciques subordinados. O fato lhe deixou intrigado pois, pelo que sabia, o homem estava vivo e bem de saúde. Enquanto meditava sobre a terrível visão, o misterioso ser lhe respondeu: “*Esta cama [...] está preparada para esse, y para otros que no quieren emendar la vida, y los pecados que esse haze no los ignoras.*” Poucos dias depois, aquele que o cacique identificara no sonho morreu tragicamente num incêndio, confirmando o caráter profético da visão. O próprio Montoya nos informou sobre os efeitos desta história no seio da comunidade indígena, produzindo arrependimentos e conversões. O cacique que havia perecido no sinistro incêndio voltou como fantasma, poucos dias depois, acompanhado de um demônio, “negro como etíope e acendido em fogo.” Apareceu, desse modo, diante de um aterrorizado índio catecúmeno, no intento de advertir os neófitos do terrível destino que aguardava os desviantes da fé católica. MONTTOYA, Conquista Espiritual. op., cit., citações na p.60.

⁴⁷MEMÓRIA de D. Félix de Azara sobre a necessidade e os meios de defender a fronteira do Sul contra os portugueses do Brasil. (1801). IN: CORTESÃO, Jaime. Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802). RJ: Biblioteca Nacional, div. de publ. e div., 1966. p.444-5.

4.4 - A idolatria.

No capítulo XXIII da Cidade de Deus, Santo Agostinho fez alguns apontamentos sobre a idolatria. No caso, o teólogo romano estava mais interessado em esmiuçar o pensamento de Hermes Trimegisto sobre o assunto:

[...]Trimegisto assegura que os ídolos visíveis e tangíveis são como que o corpo dos deuses; afirma, ademais haver neles certos espíritos, convidados, que têm poder, quer para prejudicar, quer para realizar os desejos de quem lhes tributa honras divinas e o obséquio do culto. Juntar, por meio de arte misteriosa, espíritos invisíveis a coisas visíveis da matéria corporal, para serem uma espécie de corpos animados, ídolos dedicados e sujeitos a tais espíritos, é, segundo Trimegisto, fazer deuses.⁴⁸

Apoiando-se em Trimegisto, Santo Agostinho golpeava a religião dos romanos e desvelava a adoração a Júpiter e Apolo como idolatria. Nesta, os demônios assumiam as inertes imagens de pedra dos deuses, enganando os incautos.⁴⁹

Como tivemos oportunidade de observar, os jesuítas viam nos silvícolas reféns do Diabo, devido a isso, os inacianos eram extremamente tolerantes com os índios, demonstrando indulgência mesmo para com os pecados mais hediondos. O contrário ocorreu entre os intransigentes franciscanos na península de Yucatán, durante o século XVI, que não hesitaram em condenar à fogueira inúmeros índios Maia pela prática de idolatria.⁵⁰ Os inacianos jamais condenaram à morte os idólatras Guarani.

⁴⁸ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. A Cidade de Deus contra os pagãos (trad). Parte I, Petrópolis: Vozes, 1989, p.329.

⁴⁹ id., *ibid.*, p.333

⁵⁰ Sobre o assunto ver: CLENDINNEN, Inga. Ambivalent Conquests; Maya and Spaniard in Yucatan; 1517-1570. Cambridge University Press: 1987. p.74 e seguintes.

A despeito disso, no Paraguai os missionários inacianos assumiram uma postura contraditória frente à religião indígena, pois enquanto alguns sustentavam a existência de idolatria entre os índios; outros alegavam que seus discípulos desconheciam tais práticas. De fato, encontraremos muitas referências nas cartas anuais sobre a idolatria. O padre Francisco de Altamirano, por exemplo, rotulava os Mataguaye de idólatras:

Porq todos Ydolatran en el vino o chicha q hacen de miel para sus borracheras; adoran a Venus para cumplir sin freno su apetito, remudando en cada pueblo su consorte. Rinden oraciones al Demonio tratando con el para sus hechizos, de q se valen para vengar las proprias injurias contra la vida agena del q les injurio quiza sin pretenderlo.⁵¹

A este quadro de idolatria, o cura acrescentou detalhes mais tenebrosos. Conta-nos ele que os “feiticeiros” visitavam as habitações dos índios com vasilhas na mão, à procura de “[...]immundicias y asquerosos humores[...]” Na posse destas imundícies, os pajés deslocavam-se a remotas paragens onde erguiam templos aos ídolos, e, entre “perfumes de ervas cheirosas”, ofereciam sacrifício aos seus deuses.⁵² De fato, o padre Altamirano identificou ou projetou no culto indígena elementos típicos da feitiçaria ocidental: a preparação de poções mágicas mediante o uso de perfumes, ervas e excrementos.

O culto aos mortos, que no Japão já havia se revelado como um dos grandes problemas na conversão do gentio, também foi encontrado em certas etnias

⁵¹ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654 sôbre o colégio de Salta, as missões do chaco, do vale do calchaqui; colégios de S.Miguel, Santiago del Estero, Córdoba, Buenos Aires...IN: CORTESÃO, Jaime (org.) Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760); manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1952. p.131.

⁵²idem., *ibid.*, p. 41

indígenas.⁵³ De fato, um missionário afirmava que os Gualacho eram idólatras, pois quando um deles falecia, os parentes não o enterravam, mas lhe deixavam em uma espécie de jazigo de palha construído longe do povoado. Para o morto, os parentes levavam bebida e alimento. Quando já havia se passado muitos dias, os índios davam uma festa e, no final, queimavam o cadáver com festa e glória.⁵⁴

O cura José Arce, por sua vez, apesar de definir Chiquito e Chiriguano como “uma união de prazeres em vontades diversas sem subordinação”, ficou encantado com a “mitologia” indígena. Para ele, os índios compunham fábulas “como as dos Deuses”.⁵⁵ Entretanto, nem todos os missionários achavam graça no culto indígena. Um missionário anônimo condenava as práticas idólatras no seio da sociedade indígena, isto é, entre os Moxo:

Que diré de su religion, que no sea digno mas de un perpetuo olvido, que de una escandalosa memoria? Convienen todas estas Naciones en el conocimiento del Demonio, y en las avisadas adoraban el Sol, otras à la Luna, y otras à las Estrellas. Unos à los Rios y otros al Tigre invisible, y otros à otros Dioses particulares, cuyos simulacros eran multitud y chuma de idolillos pequeños, que cada qual podia traer portatiles, donde lo pedia la necesidad. Todos eran de figura ridicula y despreciable, como instrumentos de que se valia el Demonio, para introducir su maligna comunicacion con aquella miserable

⁵³LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas*; 1 - A Conquista (trad.). Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p.177. Os missionários jesuítas esbarraram com o culto dos antepassados, já muito arraigado, entre os japoneses. Estes, por outro lado, recusavam-se a acreditar que seus parentes falecidos estariam irremediavelmente condenados ao inferno.

⁵⁴[...]Jalli lo dejan para q se sequen y le suelen llevar chicha. Todo el tiempo q esta alli y le van a viçitar a menudo y ver si se ha secado, y en este mismo tiempo todos los dias el tiempo q el sol sale y se pone hacen los de su casa un llanto muy solemne, en el qual suelen sacar y mostrar en publico las cosas q an quedado del difunto con q se aumenta mas el llanto, y q.^{do} el cuerpo esta ya seco buscan mucha miel y hacen mucho vino y combidan a todos los del pueblo para embiar el alma del difunto al çielo”.

RELAÇÃO da origem e estado atual das reduções de los Angeles, Jesus Maria e Conceição dos Gualacho. 1630. IN: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*. (1594-1640); Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., 1951. p.347.

⁵⁵RELAÇÃO dos primeiros esforços para a fundação da missão dos Chiquito pelo padre José Francisco Arce, nos anos de 1691 e 1692. IN: CORTESÃO, Jaime (org.). *Antecedentes do Tratado de Madri* (1703-1751); Jesuítas e bandeirantes no Paraguai. R.J: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., 1955. p.89

gente, y darles conocimiento de su espantosa imagen, y usurpar alguna adoracion à buelta de el culto, que pretendian dar estos Yndios a los falsos Dioses. Mandaba esta tal qual religion no la Fee, ni la Esperança, ni el amor de alguna suprema Deidad: porque à ninguna de estas cosas tenian por Señor universal, à quien se debiese respetar y servir.⁵⁶

Desse modo, a religião indígena ganhava uma conotação demoníaca.

Segundo o padre, os índios Moxo possuíam um templo para perpetrar o condenável culto. Este era um “aposeno mal formado de ramos de árvore”, estabelecido a pouca distância do povoado. Depois de rígido jejum, os idólatras dirigiam-se em solene cortejo para o local, seguindo um caminho que era mantido sempre limpo e varrido. Uma vez naquele sítio, os índios praticavam as mais vis torpezas.⁵⁷

Encontra-se na Conquista Espiritual um caso de idolatria interessante, ocorrido em pequena redução do Guairá. Segundo Montoya, alguns índios reconhecidamente devotos deixaram, sem motivo aparente, de freqüentar a missa. Preocupados com o assunto, os missionários sondaram seus catecúmenos e, graças a informações obtidas, descobriram a existência de um culto demoníaco. Havia, em algum monte ali por perto, um templo onde os corpos de três poderosos feiticeiros recentemente mortos eram cultuados como deuses. Estes cadáveres possuíam o dom da palavra e, mediante eloqüentes discursos, instruíam seus seguidores para evitar o culto cristão. Diziam também que haviam ressuscitado e que este fato era prova incontestável de sua divindade.⁵⁸

⁵⁶NOTÍCIA sôbre a situação geográfica da missão dos Moxo e sôbre os costumes dêsses índios. 1745. IN: CORTESÃO, Jaime. Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos; (1750 - 1862); Manuscritos da coleção de Angelis. RJ: Biblioteca Nacional, div. de publ. e div., 1969. p. 107-116. citação na p.114.

⁵⁷Idem, *ibidem*, p.115.

⁵⁸MONTOYA, Conquista Espiritual. op., cit., p.36.

Ao ressuscitar as carcaças dos três mortos, o descuidado demônio havia revelado sua identidade para os atentos curas: o Malleus chamava atenção dos leitores sobre a impossibilidade do Diabo executar certos milagres que estavam além de seus poderes, tais como a ressurreição dos mortos. “Pois na ressuscitação de um morto ou Satanás penetra no corpo do morto ou remove e toma o seu lugar com outro corpo criatural de substância aeriforme.”⁵⁹

Dando prosseguimento ao relato, Montoya enviou dois padres para localizar e destruir os objetos de idolatria. Munidos apenas com coragem e fé, os inacianos descobriram o templo mediante a orientação de alguns índios delatores. Por sorte, não havia guardas para proteger as ossadas do furor dos padres: *“cosa que extraño mucho la guia que los padres llevaban, porque afirmava, que de dia, ni de noche dexaba de aver alli continua gente.”* O templo, reiterou Montoya, era “muito capaz”, possuindo duas entradas principais. Os missionários descreveram-no como uma espécie de igreja, onde os corpos, estabelecidos em redes sustentadas por duas estacas, ocupavam um local de destaque. As redes eram cobertas de preciosa e variada plumagem, e o templo possuía uma série de objetos que perfumavam o ambiente, tornando-o agradável. As carcaças ficavam numa espécie de púlpito onde somente o sacerdote tinha acesso; no mesmo sítio, indagava os demônios para obter respostas e previsões solicitadas pela comunidade. A parte do templo destinada aos devotos possuía muitos bancos, dispostos em fila como em uma igreja. Das paredes pendiam cestos com frutas: *“Destas ofrendas comia el sacerdotes, y lo que sobraua repartia como cosa sagrada a los labradores, de que se prometia una gran benedicion en sus cosechas.”*⁶⁰

⁵⁹KRAMER, Reinrich & SPRENGER, Malleus Maleficarum, op., cit., p.261.

⁶⁰MONTOYA, Conqvista Espiritval. op., cit., citações nas páginas 36 e.37.

Os missionários queimaram e destruíram prontamente os corpos e o templo, reduzindo tudo a cinzas. Ou quase: faltava ainda um corpo que não estava no local, de modo que restava descobrir para onde os idólatras o haviam levado. Em meio a busca, os padres toparam com um neófito que lhes contou o seguinte:

A media noche (dixo) el cuerpo que en aquel Templo que visteis era adorado, dio voces, pidiendo le favoreciessen, y levassen de alli llevadme (dezia) sacadme de aqueste lugar, porque en mi busca vienen aquellos males hombres a cogerme, con animo de quemarme, sacadme apriesa: y yo si estos me maltratan harè que cayga fuego del Cielo [...] y que crezcan las aguas, y inunden la tierra, y convocarè a mí amigos los de San Pablo, para que vienguen la injuria que me hizieren[...]⁶¹

É curioso que o próprio Montoya, antes de transcrever tal relato, tenha frisado que os Guarani eram livres de toda idolatria: “[...]libres de de Idolos y adoraciones”.⁶² No caso, o cura caiu em evidente contradição.

De qualquer modo, o texto atribuiu cores demoníacas ao culto indígena. Em reverência aos feiticeiros ressuscitados - cujo número aludia à santíssima trindade - o sacerdote índio compartilhou as oferendas como se fossem hóstias, oferecendo-as aos devotos em meio a uma grosseira imitação da liturgia eclesiástica. Tudo isso remetia a concepção de idolatria em que prevalecia o plágio infernal como recurso diabólico. Entretanto, o texto do cura ensejou um vínculo entre o demônio e os bandeirantes paulistas, pressupondo uma aliança entre ambos. Nesse sentido, além de justificar a catequese para demover a idolatria indígena, a representação demonizou os mamelucos - principais inimigos dos jesuítas no antigo Guairá.

⁶¹idem, ibidem, p.37.

⁶²idem, ibidem, p.36.

A opinião de que nos “ídeos” indígenas espreitava o demônio, ou seja, a insistente classificação dos cultos indígenas como idolatria - conforme vimos nos casos supracitados - implicava no pendor dos missionários para atribuir aos silvícolas elementos que lhes eram completamente estranhos. Assim, essas representações denunciavam nada além das idéias e teológicas dos padres católicos.⁶³

4.5 - Satã expulso do Paraguai.

No final do século XVII e inícios do XVIII, as referências aos “feiticeiros” indígenas tornaram-se cada vez mais raras nas cartas jesuíticas. Desse período em diante, os missionários não se ocuparam mais em combater os “ministros do demônio”⁶⁴ como antes o faziam, pois os pajés foram alijados do quadro político, e o poder espiritual coube inteiramente aos discípulos de Loyola. Os pajés estavam mortos, ou exilados, e Satã e sua coorte foram definitivamente expulsos do Paraguai. Ao Anjo das Trevas, antigo Senhor dos índios pagãos da América, restou a atuação sob a roupagem dissimulada do disfarce. O demônio surgiu aqui para tentar um índio; ali para atormentar outro em seus sonhos.

Podemos situar essa súbita perda de interesse dos missionários no âmbito do pensamento europeu setecentista, no qual a emergência do iluminismo (apoiado na revolução científica do século XVII), solapou a caça às bruxas. Como bem nos lembra Laura de Mello e Souza, Portugal conheceu durante todo o século XVIII somente uma

⁶³Entretanto, a historiografia mais recente não prestou a devida atenção a este fato. Jean Lacouture, por exemplo, reproduziu em seu livro dados duvidosos extraídos da obra de Charlevoix. Segundo o autor: “[...] dois missionários descobriram uma aldeia em adoração perante uma serpente gigantesca a que era consagrado um altar à sua medida... O fundamento desta religiosidade era a defesa contra os demônios da floresta e das tempestades.” LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas. 1 - A Conquista* (trad.). Lisboa: Editorial Estampa, 1991. p.449.

⁶⁴ Como vimos, a alcunha de “ministro do demônio” designava pejorativamente os pajés.

única condenação à fogueira por prática de bruxaria, “[...]uma das últimas da Europa, então já bafejada pelas Luzes de maneira bem uniforme.”⁶⁵

O fenômeno também estabeleceu conexões com a situação política inaciana delineada já no final do século XVII, pois foi nesse período que a província jesuítica adquiriu seu tamanho máximo, e a Companhia de Jesus dispôs de poucos missionários para a conversão do gentio. A gerência dos povoados existentes e a normatização do comportamento indígena tornaram-se os problemas centrais do Instituto de Loyola. Desse momento em diante, importava mais fortalecer o produto de décadas de esforços do que embrenhar-se nas matas atrás de novos discípulos; a preocupação inaciana deslocou-se gradualmente de um problema para outro à medida que as reduções cresciam em número.⁶⁶

Por outro lado, a consolidação das Missões transformou a arte mágica indígena numa prática oculta, secreta: os feiticeiros que tinham suas identidades reveladas sofriam punições e eram reconduzidos ao cristianismo. Conforme atesta o trecho abaixo citado, podemos observar esse fenômeno já na segunda metade do século XVII:

[...]Uno destes avia sido un Echicero secreto, q haviendo cometido años avia en su dañado off.^o una crueldad enorme quitando a otro la vida [...] oculto su pecado en las confesiones [...] hasta q viendose ya a las puertas de la muerte, le llegò de la divina luz[...]⁶⁷

⁶⁵SOUZA, Laura de Mello e. op., cit., p.177.

⁶⁶ Segundo Haubert, as missões estabilizaram-se politicamente a partir de 1670-80, na qual os padres apostólicos foram substituídos pelos padres “administradores”. HAUBERT, Maxime. Índios e jesuítas no tempo das Missões. São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p.198. Segundo Kern, foi durante esse período que os missionários jesuítas praticamente abandonaram a catequese, substituindo-a pela administração interna. Como conseqüência, os missionários não tinham mais aquela visão, típica dos primeiros padres, de que estavam a lutar contra as hostes infernais. KERN, Arno Alvarez. Missões: uma Utopia Política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p.138 e segs.

⁶⁷ ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.200.

Nada mais justo, portanto, que as referências aos pajés indígenas se tornassem cada vez mais raras, aparecendo nas cartas poucas informações sobre “feiticeiros” apanhados no exercício das artes diabólicas. A partir daí, as referências ao demoníaco apareceram ocasionalmente, por exemplo, quando os missionários estabeleciam contato com tribos pagãs e vislumbravam nos chefes religiosos elementos satânicos. Entretanto, a escassez de informações espelhou sobretudo a indiferença dos curas sobre o assunto: o demoníaco deixou de ser a tônica no século XVIII.

4.6 - A antropofagia. Canibalismo e Demonização.

No Paraguai, os jesuítas perceberam que o canibalismo era uma prática bastante difundida entre os Guarani, pois tanto os pajés quanto os “índios inocentes”⁶⁸ deliciavam-se com as carnes do inimigo capturado. Desse modo, tornava-se difícil imputá-la somente aos feiticeiros, embora afirmassem por vezes que, mediante ardilosas maquinações, os pajés induziam os índios a compartilhar do diabólico repasto.

Com efeito, as missivas trocadas pelos jesuítas apontam ora para a demonização da antropofagia, cujo ápice ancora-se numa comparação com o sabá das bruxas européias, ora para sua caracterização como atributo da natureza bárbara dos silvícolas. Ambas representações, não excludentes, acabavam por inscrever a antropofagia como ato condenável.

Como vimos, o termo **sabá** foi utilizado para designar os concílios secretos das bruxas européias. Como observamos no início do presente capítulo, a

⁶⁸Conforme vimos no decorrer do presente capítulo, os missionários inacianos atribuíam a culpa dos pecados dos índios nos pajés, pois estes enganavam a população indígena, mantendo-a cativa do demônio.

bruxaria foi um fenômeno coletivo e agrário. Suas origens repousavam nos antigos solstícios camponeses em honra da fertilidade, rituais demonizados pela inquisição no decorrer do século XIV.⁶⁹

A representação da antropofagia enquanto sabá permite dois níveis de leitura. No primeiro, analisaremos o assunto da demonização em si e a confrontaremos com a festa das bruxas. No segundo, observaremos o canibalismo⁷⁰ como ritual de inversão em que os valores europeus foram postos de cabeça para baixo.

*

Na Europa do século XVI os mais famosos relatos de canibalismo referiam-se aos sacrifícios astecas, onde os ameríndios eram acusados de perpetrar festins orgíacos, fartando-se com as carnes das vítimas. A acusação de tais exercícios, vinculada ao agravante de idolatria, forneceu a justificativa da conquista para Hernán Cortez. Desde então, tornou-se prática corriqueira inscrever os rituais de antropofagia indígena, independentemente de suas respectivas culturas de origem, no âmbito demoníaco.⁷¹

Em 1570, na sua Historia de las Indias, o dominicano Diego Duran descreveu os sacrifícios rituais Astecas promovidos em honra ao deus *Quetzalcoatl*. Segundo o cura, os sacerdotes presidiam o sacrifício exatamente à meia-noite, quando abriam o peito da vítima com uma faca de obsidiana. Depois, retiravam-lhe o coração e o ofereciam à lua, erguendo-o em ensangüentadas mãos; ato contínuo, mostravam-no ao

⁶⁹ NOGUEIRA, Carlos Figueired. Bruxaria e História; as práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1991. p.32-33.

⁷⁰ Utilizo os termos antropofagia e canibalismo com o mesmo sentido.

⁷¹ PAGDEN, op., cit., p.83.

ídolo de *Quetzalcoatl* numa nova oferenda. Finalmente, o corpo da vítima era devorado num horrendo ritual antropofágico.⁷²

Também devendo ser compreendido nessa linha, o canibalismo, que entre os Guarani deveria ser uma cerimônia de cunho eminentemente social,⁷³ foi aproximado ao sabá europeu. Observa-se a presença de pontos em comum entre as descrições dos inacianos e o sabá. O padre Nicolau Duran, por exemplo, descreveu um ritual antropofágico, embora muito provavelmente não tivesse presenciado a cena:

[...]los vencedores arriendo con barbara crueldad los cuerpos tendidos en el campo cevaron en ellos su bestial apetito, trayalos arastrando de una parte a otra, y aziendoles pedaços celebravan su valentia. las mismas mugeres arremetiam a ellos y levantando en alto con mucho regosijo los cuerpos y a troncos hazian alardes de la victoria solenizandola con detestables canciones. Despues dieron con ellos en una fosa preservandolos para un muy solemne conbite que hicieron dellos a todos los Indios de la comarca.⁷⁴

O furor feminino, bem sublinhado no texto, remete ao sabá das bruxas em que as mulheres desempenhavam função crucial. Mas a epístola do padre Duran enfatizou também o caráter bárbaro da antropofagia, de modo a aproximar os homens das bestas.

⁷²DURAN, Diego. Sobre o ídolo chamado Quetzalcoatl, deus muito venerado e temido pelos cholultecas; 1570. IN: SUESS, Paulo (org.) A conquista espiritual da América Espanhola; 200 documentos - Século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992. pp.178-185. Citação na p.181.

⁷³A antropofagia ritual das tribos tupi-Guarani era a base da estrutura de parentesco e, em corolário, de toda a organização social. Pois, o índio, para poder casar, deveria trocar de nome, e o batismo era obtido em meio a um sacrifício ritual dum guerreiro capturado em combate. “Não era fácil conseguir isso por meios pessoais, pois a guerra envolvia situações complicadas e perigosas para os inexperientes.” FERNANDES, Florestan. Organização social das tribos tupis. IN: DE HOLANDA, Sérgio Buarque. História geral da Civilização brasileira. 8ª ed. Tomo I: A época colonial, 1º vol., do descobrimento à expansão territorial. pp.72-86. Citação na p.77.

⁷⁴Carta ânua do padre Nicolau Duran, op., cit., p.236

Segundo Raminelli, entre os artistas europeus do século XVI foi corrente a superlativação do desempenho feminino nos rituais antropofágicos. Nesse sentido, estabeleceu-se um descompasso entre os relatos dos viajantes - os quais serviam de inspiração para os artistas - e as gravuras produzidas. Sobre isso, o autor teceu o seguinte comentário: “Os relatos quinhentistas e seiscentistas restringem bastante o desempenho do grupo feminino na ingestão de carne humana. [...] Enfim, as mulheres estão longe de dominar o festim canibal, são os guerreiros os principais protagonistas.”⁷⁵

É importante frisar que nenhum jesuíta esteve presente nos rituais antropofágicos, pelo menos não há indícios que sustentem tal hipótese. De modo geral, os missionários contentaram-se em transcrever as histórias que seus neófitos lhes contavam. É bem provável que esta condição tenha facilitado a demonização do ritual Guarani, transformando-o numa espécie de sabá. Entretanto, a antropofagia foi ressaltada sobretudo quando os jesuítas visavam denegrir a figura indígena.

Como exemplo bastante elucidativo, citemos um trecho extraído da Conquista Espiritual de Montoya, em que o mesmo narrou a luta dos padres contra um movimento messiânico Guarani.⁷⁶ O jesuíta atribuiu a pecha de canibais aos índios integrantes do movimento, acusando-os de perpetrar o ritual satânico:

[...] echarõ en una tina de agua birbiendo a un Christiano infante, celebrando con mucho regozijo su llanto, y sus meneos, y con sus carnes celebraron su combite. Hallase por cuenta que estos lobos se comieron mas de 300. infantes en odio de la Fê, sin muchos adultos q passaram por el mismo trance.⁷⁷

⁷⁵RAMINELLI, Ronald. Imagens da Colonização. op., cit., p.178.

⁷⁶Sobre os movimentos messiânicos Guarani ver nota 33.

⁷⁷Montoya. Conquista Espiritual. op., cit., p.90

Torna-se evidente a comparação com o sabá das bruxas européias. Segundo Ginzburg, um indicador de bruxaria é “[...]as crianças devoradas.”⁷⁸

No caso supracitado, a caracterização da antropofagia ganhou tons demoníacos, aparecendo como componente do ritual satânico. Entretanto, o canibalismo não precisava ser demonizado pelos jesuítas, pois ele era, em si, repugnante aos europeus. A demonização mostrava-se relevante sobretudo para denegrir a imagem do índio renitente à catequese e, no caso dos índios em processo de conversão, o canibalismo era visto de outra forma, bem mais amena. Veremos isso mais adiante.

**

Principalmente nas representações em que o canibalismo ganhava matizes demoníacos, subsistia a linguagem dos contrários, inscrevendo a imagem do índio num ritual de inversão de valores. Segundo Stuart Clark, já havia no século XVI uma predisposição para apreender o mundo mediante categorias maniqueístas. A produção literária do período foi marcada pela utilização de uma linguagem dos contrários, melhor explicada pelo uso corrente da antítese como recurso estilístico e pela rígida observação dos principais marcos religiosos e morais.⁷⁹ Nos textos dos pensadores gregos em voga na época, encontram-se elementos filosóficos e religiosos que marcam bem essa polaridade: Pitágoras, por exemplo, buscou enquadrar o universo dentro de medidas harmônicas pois, segundo o filósofo, a desordem primordial (ou dos

⁷⁸GINZBURG, *História Noturna*. op., cit., p.77.

⁷⁹“thus it becomes possible to attribute the era of witchcraft beliefs with an especial sensivity to the era of opposition and a consequently heightned appreciation of what was involved when the orthodox world was reversed or inverted.” CLARK, Stuart. *Inversion, misrule and the meaning of witchcraft*. IN: Past and Present. 87. may 1980, p.105

“princípios do tempo”) poderia ser resolvida ou transcendida pela simples aplicação das leis da proporção; Aristóteles, por sua vez, explicou a realidade circundante mediante a tese dos contrários: a mecânica aristotélica estabelecia a oposição como chave no entendimento do universo físico, contrapondo “movimento” a “estático”, “superior” a “inferior”, etc.⁸⁰

A teologia cristã medieval preocupou-se sobretudo em subscrever os fatores responsáveis pelo fim do paraíso, mas sem reduzi-los às causas primeiras, enfatizando-se a correlação entre o divino e o demoníaco. Ao aproximar a História da retórica antiga, Santo Agostinho lançou mão desse recurso na sua Cidade de Deus. Segundo o teólogo, a cidade terrena e a cidade de Deus representavam uma o inverso da outra, eram opostas - o que não significava independência de origens ou propósitos, pois Deus havia criado os seres e objetos de modo antitético.⁸¹

Havia nesse pensamento uma confusão entre cosmologia e teoria do conhecimento. Para Santo Agostinho a História era figura ou forma de expressão do discurso divino em que predominava a antítese. Esta era um princípio necessário de inteligibilidade para vislumbrar o mundo, uma chave para se conhecer a linguagem moral da criação. Foi na sociedade europeia do século XIV, marcada por tal mentalidade, em que as festas de inversão e os rituais de bruxaria tiveram lugar.⁸²

A noção de inversão era também essencialmente política, pois a sociedade e o Estado serviam-se do paradigma da cidade divina para se constituir. Isso dotava qualquer ato de inversão social com um significado que ultrapassava qualquer aparência imediata, pois a noção de ordem e desordem na política tinha origem no

⁸⁰id., *ibid.*, p.105-6

⁸¹id., *ibid.*, p.105-6

⁸²id., *ibid.*, p.110

pensamento cristão. A política repousava nos ‘contrários’ e em sua teoria formulada por Aristóteles e retomada por Tomás de Aquino. As revoltas, os saques, as inversões, as sedições eram vistos como formas de desobediência a uma autoridade ‘natural’ e superior: dos súditos contra os reis, dos homens contra Deus, das crianças contra os pais, etc.⁸³ Por outro lado, o sucesso da literatura demonológica repousava no fato dos leitores compreenderem as práticas demoníacas como inversão de formas tradicionais de vida. A ilustração mais apropriada era a de um mundo virado de ponta-cabeça criado pela desobediência e tirania.⁸⁴

É nesta linha que podemos situar as representações da antropofagia como ritual sabá, ritual de inversão. Por vezes o canibalismo lograva ganhar conotações políticas bem explícitas. Num caso bastante elucidativo, a representação dos índios do Chaco vinculou-se à subversão de valores sociais, em que a antropofagia indígena poderia conduzir à sedição. Em epístola real, enviada ao governador de Tucumã, eram avaliados os riscos que as comunicações entre o Rio da Prata e o Peru corriam devido as cada vez mais frequentes incursões dos índios do Chaco:

[...]un mismo tpo dieron sobre tres Chacras y en ellas mataron veinte y unas personas y se llebaron seis cautibos muchachos y chinas, queriendo los cautibos para matarlos y comerlos en las p.^{tes} ocultas con tal atrocidad que desollaban las Cabeças y amoldaban sus pellejos para usar de ellos en sus embriagueçes; y festejos [...] y aun se tenia entendido ser tan Barbaro su natural que faltandoles este alimento mataron sus propios hijos y se los comian[...]⁸⁵

⁸³id.,ibid., p.113

⁸⁴id., ibid., p.118

⁸⁵CÉDULA Real para o governador de Tucumã, em que se ponderam os graves riscos que correm as cidades de Tucumã e as comunicações entre o Peru e o Prata com as incursões devastadoras praticadas nos últimos anos pelos índios do Chaco. IN: CORTESÃO, Jaime. Tratado de Madri; antecedentes - colônia do Sacramento. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., 1954. p.66

O texto acrescentou outras feições macabras ao assalto indígena: profanação de igrejas, destruição de imagens sacras, etc. Encontramos, desse modo, uma inversão de valores que culminou com o fato dos índios devorarem seus próprios filhos quando lhes faltava alimento.

Com a introdução do cavalo pelos europeus, os índios do Chaco abandonaram a agricultura e ganharam uma mobilidade em combate antes inexistente, fato que aterrorizava os espanhóis. Mas não era somente a belicosidade desses índios que preocupava. Na verdade, a representação dos índios do Chaco como antropófagos ocultava um perigo ainda maior, a saber, o da rebelião em massa de índios e escravos. Como nos revela a epístola:

[...]y se podia reçar que llegado este caso se juntasen con ellos los domesticos y esclabos negros, y todos se confederasen contra los Españoles[...]⁸⁶

Eis uma inversão que realmente preocupava: sublevação de negros escravos e ameríndios das *encomiendas* apoiados pelos índios do Chaco. O horror das autoridades platinas diante de tal possibilidade materializou-se nas medidas tomadas para prevenir o levante: o texto encerrou-se com um pedido formal de quinhentos homens ao governador, além de outro tanto de índios “amigos”- isto é: índios das missões -, para esmagar os insurgentes.

Desse modo, vinculou-se a antropofagia ao potencial de sedição indígena, unindo-os mediante o símbolo da subversão. Ao praticar atos sistemáticos de guerra, destruição de objetos sagrados, violação de igrejas, antropofagia, utilizar os crânios dos inimigos para se embriagar, etc., os índios do Chaco representaram a

⁸⁶ id., *ibid.*, p.66

violação da ordem natural. O último passo seria o de romper com a ordem social vigente, detonando uma rebelião sem precedentes.

Em outra epístola, datada de 1636, o canibalismo vinculou-se novamente ao caráter de inversão, embora despido de elementos diabólicos e sediciosos. O padre Joseph Oregio, estabelecido na região do Tape, informava ao Superior das Missões sobre um antropófago inveterado. Segundo o cura, esse índio havia devorado - além de duas mulheres e uma criança - sua mãe, irmã e esposa. Tendo lhe escapado somente o pai que se refugiou na redução jesuítica mais próxima. No dia em que o prenderam, os padres descobriram em sua casa “caveras, carnes, pies y manos y los demas huessos frescos, cierto indicio de que mataba muy a menudo gente.”⁸⁷ O fato de haver devorado seus parentes mais próximos denotava a ameaça que antropofagia poderia representar à família e à ordem social.

Entretanto, não foi somente a antropofagia que ganhou matizes demoníacos e subversivos, pois os inacianos também estenderam tais características a outros rituais Guarani. Encontramos nos textos jesuíticos comparações deliberadas entre as festas Guarani e o sabá das feiticeiras, em que elementos do ritual diabólico aparecem nas representações do índio. A festa da colheita no Itatim, realizada por índios catecúmenos das reduções, foi comentada por um missionário:

[...]Beben largo y se calientan al tiempo q los hechiçeros entre muchas livianas q se afeytan y adornan a sus usança les dan musica para los convidados apacible, ofreciendo Juntam.^{te} immundo sacrif.^{os} al Demonio, cuyas defensa imploran para el resguardo de sus sementeras. Dilatase muchas veces la Cena regocijada hasta la media noche,

⁸⁷CARTA do padre Joseph Oregio sôbre um índio, antropófago inveterado, 20-08-1636. IN: CORTESÃO, Jaime. (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Tape. (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1969. pp. 29-30. Citação na p.29.

cuyo manto obscuro encubre las mayores torpezas, [...]de cuyas inmundas llamas suelen bajar muchos a las del infierno muertos en la borrachera[...]⁸⁸

A bruxaria européia, como observamos em trecho anterior, caracterizava-se por ser uma prática agrária, coletiva e vinculada às festas da fertilidade. Eis que encontramos todos estes elementos no texto acima e, ainda por cima, bem temperados com os excessos sexuais - outro típico elemento do sabá. As referências às *borracheras* [bebedeiras] dos índios aparecem constantemente nas missivas. Desse modo, a demonização dos rituais Guarani não se ateve somente à antropofagia, pois os missionários a estenderam para outros domínios da vida social indígena, atribuindo-lhes também um caráter de inversão.

Observamos que, por vezes, os jesuítas conferiram um caráter mais ameno à antropofagia, distinto da demonização. No caso, a antropofagia foi vista como uma prática bárbara, vinculada à gula e vingança, mas despida de elementos satânicos. Trataremos, adiante, desses casos.

4.6.1 - A antropofagia como prática de bárbaros.

*

Herdeiros da noção grega de bárbaro, os europeus atribuíram aos povos pagãos - árabes, mongóis, tártaros, africanos, etc. - a prática do canibalismo. De modo que, no final do século XV, a antropofagia integrava a geografia das terras exóticas. Mas haviam **outros** mais próximos que receberam a pecha de idólatras e canibais: os

⁸⁸ Anuas dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.138

cristãos sempre lançaram suspeitas sobre os protestantes e os judeus, especialmente sobre estes últimos.⁸⁹

Mas o ato de comer carne humana, postulavam os europeus, poderia conduzir à degeneração física, produzindo, também, insaciável vício antropofágico.⁹⁰ Com efeito, a Igreja Católica estabeleceu, durante a Idade Média, uma série de interdições sobre alimentos considerados impuros, abrangendo desde alimentos parcialmente comidos por animais até o canibalismo. De modo geral, a violação das interdições implicava em pecado mais ou menos grave, e foi criada uma série de penitências para expiá-lo. Acreditava-se, por outro lado, que a ingestão de alimentos inadequados afastava o homem da razão, implicando na perda da fala.⁹¹

Para Francisco de Vitória, famoso teólogo quinhentista que tratou da natureza do índio, a antropofagia atentava contra a “lei natural”, pois apontava uma falha no entendimento indígena para distinguir o que era comível do que não era. Segundo a hierarquia divina tomista, o homem não poderia, em hipótese alguma, dispor do seu semelhante como objeto ou simples alimento. Sendo o homem feito à imagem e semelhança divina e estando entre os limites do mundo material e espiritual, ele não poderia pertencer a ninguém, ou nada, além do seu próprio Deus. Nessa perspectiva, somente os seres estabelecidos numa escala abaixo do homem poderiam tornar-se seu alimento.⁹² O canibalismo, a sodomia e a bestialidade ameaçavam a razão natural do homem. Perpetrando esses atos, que nem mesmo os animais ousavam cometer, os índios atentavam contra a ordem natural e demonstravam o quanto sua interpretação de

⁸⁹PAGDEN., *The fall of natural man*. op., cit., p.81

⁹⁰id., *ibid.*, p.82

⁹¹ BONNASIE, Pierre. Consommation d'aliments immondes et canibalisme de Survie dans l'occident du haut moyen age. IN: *Annales ESC*, septembre-octobre, 1989, n°5, pp.1035-56. p.1049.

⁹²PAGDEN, op., cit., p.86

mundo era equivocada. Com efeito, os silvícolas não poderiam governar a si mesmos, pois sua comida não era melhor preparada do que a de qualquer besta selvagem.⁹³

Para os jesuítas, sempre era relevante observar os alimentos indígenas e sua “etiqueta”. Os Tupinambá do Brasil, segundo Nóbrega, eram regidos apenas por dois princípios, a saber, matar inimigos e possuir mulheres. O ‘hábito’ de matar seus inimigos os Tupinambá haviam herdado de Caim e, graças à violência irrestrita do mundo de Caim, os Tupi não limitavam-se a devorar homens, pois também ingeriam pulgas e piolhos. O vínculo da antropofagia com o excesso sexual e com a ingestão de sujeira foi lugar comum nas representações sobre os índios.⁹⁴

Nas missões do Paraguai, um padre indignava-se com a alimentação dos selvagens Moxo: “En el modo de comer, basta decir que no guardaban crianças, ni policia alguna, siendo tiempo de esta funcion, qual quiera hora que la presencia del manjar despertaba el apetito. Siendo muy escasos, y groseros los alimentos.” A bebida destes índios era feita com raízes podres.⁹⁵ Já o padre Lascamburu observou o repasto dos índios Payaguá, os quais alimentavam-se de lagartos e outros animais do rio.⁹⁶ Na missão do Vale de Calchaquí, um missionário listava a rude alimentação indígena, na qual constava mel silvestre, raízes “desabridas” e antas “[...] animal en su desposicion estraño, porq tiene el cuerpo de Jumento, el cuello y cabeza de puerco, los pies y manos de vaca.”⁹⁷

Até mesmo os neófitos não escaparam ao olhar atento dos padres reverendos. No século XVIII, o padre Antônio Sepp descrevia um churrasco à moda

⁹³“That men, who were so unselective in their food consumption as to fail to perceive this crucial division in the natural world.” Ibidem, p.87

⁹⁴id., ibid., p. 83

⁹⁵NOTÍCIA sôbre a situação geográfica dos Moxo... id., ibid., p.110

⁹⁶ÁSPERA crítica do padre Lascamburu ao projeto...op., cit., p.304.

⁹⁷ÂNUAS dos anos de 1653 ao fim de 1654... op., cit., p.131.

Guarani: “[...]espetam-na [a carne] em varas de pau, mantêm-na um pouco sobre a fumaça e o fogo, mal deixam que ela esquente já a enfiam na bocarra voraz, devorando-a de tal modo que o sangue escorre por toda parte.”⁹⁸ Segundo o padre, os índios eram todos vagabundos irrecuperáveis, de razão curta. A estupidez dos Guarani ao se alimentar era apenas mais uma prova desse fato.

Nesse sentido, como demonstraram os trechos supracitados, as representações apontavam para o caráter pouco inteligente do bárbaro, por força do qual o índio não sabia selecionar seu alimento ou comê-lo. É óbvio que tais representações justificavam a catequese inaciana e reforçavam a idéia de que a antropofagia era também produto da barbárie. Para demover semelhantes hábitos, os jesuítas apostavam na evangelização.

Numa epístola da primeira metade do século XVIII foi posto o seguinte:

[...]Dichos guarayos son gente caribe, pues ñiros Chiquito de S.ⁿ Miguel hallaron que tenian en sus ranchos provision de carne humana para comer: ellos todavia mantienen su idioma Guarani, aunque algo corrupto.⁹⁹

Segundo o cura, a língua “corrupta” dos Guaraio encontrou inteligibilidade no fato dos mesmos possuírem hábitos antropofágicos, pois a ausência de razão e a conseqüente perda de linguagem poderiam ser produtos de uma alimentação “errada”.

Também outros missionários sustentaram que a antropofagia compunha a alimentação ordinária dos silvícolas. Em epístola datada de 1636, o padre Oregio

⁹⁸SEPP, Padre Antônio. Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos. op., cit., p.71

⁹⁹ÂNUAS do Paraguai. Ânuo relativa as missões do Paraná, Uruguai e dos Chiquito, entre os anos de 1730 a 1734. IN: CORTESÃO, Jaime. Antecedentes do Tratado de Madri.; (1703-1751). Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai. RJ: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publ., p. 193

afirmava que um índio do Tape vivia tão e somente de carne humana, mantendo uma espécie de açougue especializado em casa. Nesta, havia vários fogões e - pendurados em volta destes - tripas, corações e demais pedaços das suas vítimas.¹⁰⁰

Desse modo, ao ingerir “sujeira” ou perpetrar a antropofagia, os índios atentavam contra a ordem natural e a própria razão - assim pensavam os inacianos. O único modo de demover esses hábitos bárbaros, acreditava-se, seria mediante a substituição dos antigos hábitos por costumes europeus.

**

Segundo Pagden, na Europa do século XVI corriam lado a lado duas interpretações sobre o canibalismo, além das que já observamos. A primeira encarava tal prática como ato de vingança, pois nos conflitos religiosos da França, por exemplo, católicos e protestantes devoraram-se por vezes; a outra vertente interpretava a antropofagia como um ato desesperado de fome e referia-se a casos de cidades sitiadas, quando seus habitantes eram obrigados a perpetrar o condenável ato para sobreviver.¹⁰¹

Tivemos oportunidade de observar, mais acima, que Montoya manipulou a descrição da antropofagia para infamar um movimento messiânico Guarani. Entretanto, o cura tomou o cuidado para atribuir tal exercício somente aos integrantes do movimento messiânico, sendo cuidadoso o suficiente para não estender aos Guarani das reduções - antigos antropófagos - a pecha demoníaca, pois do contrário estaria fazendo o jogo dos *encomenderos*. Em epístola anual, Montoya descreveu o canibalismo Guarani de modo distinto, com cores amenas, atribuindo-lhe o caráter de vingança. Nessa ótica, os índios perpetravam o canibalismo inicialmente como ato de

¹⁰⁰ Trata-se do mesmo índio citado na nota 89. CARTA do padre Joseph Oregio sobre um índio antropófago inveterado... op., cit., p.29.

¹⁰¹ PAGDEN, op., cit.,84.

vingança, devorando com ódio as carnes dos inimigos vencidos em batalha; entretanto, logo pegaram gosto e passaram a devorar-se uns aos outros por gula: “*pero han quedado tan saboreados de la carne humana que lo hacen por gusto.*”¹⁰²

Esta descrição mais branda da antropofagia, que passava ao largo do demoníaco, visava justificar a catequese dos Guarani e reiterar o pendor do gentio para o cristianismo. Segundo Montoya, o canibalismo era uma prática típica dos índios não reduzidos, pois:

[...]se ve el amor que los Indios reducidos tienen a los Padres y la sed de carne humana de los no reducidos.¹⁰³

Em meados do século XVI, a concepção da antropofagia como vingança já havia sido manifestada pelo Adelantado Cabeza de Vaca. Em seus Comentários o navegante sustentou que os Guarani perpetravam o canibalismo como ritual de castigo, no qual somente valorosos inimigos capturados em batalha serviam para o hediondo repasto.¹⁰⁴

Desse modo, no caso dos índios reticentes à catequese, a antropofagia era um instrumento para infamá-los e justificar a guerra, ganhando, muitas vezes, matizes diabólicos. Ao contrário, no caso dos índios catecúmenos, a antropofagia era um ato de vingança ou gula que seria abandonado tão logo os índios conhecessem melhor o evangelho. Como lembra uma epístola de jesuíta anônimo, datada de 1630:

¹⁰²CARTA ânua do padre Antônio Ruyz... op., cit., p.263.

¹⁰³idem p.263.

¹⁰⁴Cabeza de Vaca expôs sua concepção da antropofagia como vingança na seguinte passagem, na qual descreve o ritual de antropofagia dos Guarani: “[...]los indios les dicen a voces que sean valientes y se enseñen, y tengan ánimo para matar sus enemigos y para andar en las guerras, y que se acuerden que aquél ha muerto de los suyos, que se venguen de él[...].” CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez. Naufraios y Comentarios. 3ª ed. Buenos Aires: Espasa - Calpe Argentina, 1947. p.141.

[...] nos admiramos porq siendo gente tan cruel y guerrera comedora de carne humana y q tan en el coraçon tenian la vengança, agora son tan humildes y caritativos y amadores de sus enemigos, q se hechan de ver bien en ellos los effectos de la graçia.¹⁰⁵

Obviamente que se trata de uma tendência, e não de uma regra inflexível. Entretanto, a concepção da antropofagia como gula ainda permite fazer uma observação curiosa. As peças documentais jesuíticas, em especial do século XVII, estão repletas de ameaças de canibais desenfreados. Nos casos em questão, os inacianos sofriam ameaças de antropófagos que lhes queriam provar as carnes:

Como entonces estaban los camperos a punto para dar sobre aquel pueblo y comerse al Padre por las ansias que tenian de provar el sabor de la carne de Padres[...]¹⁰⁶

O trecho supracitado refere-se a uma epístola de Nicolau Duran, jesuíta que atuou na Província do Itatim. Entretanto, essa concepção encontra-se amiúde entre as cartas de outros missionários, denunciando uma comunhão de idéias. Por outro lado, os jesuítas foram meticulosos ao descrever o modo pelo qual os índios rebeldes assassinavam os missionários. Constata-se facilmente que, em nenhum dos casos de martírio citados, os índios ousavam devorar as carnes dos padres, limitando-se a matá-los e abandonar os corpos para as feras.¹⁰⁷

¹⁰⁵RELAÇÃO da origem e estado atual das reduções de los Angeles, Jesus Maria e Conceição dos Gualachos. 1630. IN: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640); Manuscritos da Coleção de Angelis. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional; divisão de obras raras, 1951. pp.342-51. citação na p. 343.

¹⁰⁶CARTA Ânua do padre Nicolau Duran...op., cit., p.243.

¹⁰⁷As espístolas de Montoya e a sua Conquista Espiritual possuem muitas dessas histórias, em que o padre descreveu em detalhes o martírio de missionários. Por exemplo, em carta anual: “[...]vinieron de la tierra a dentro otros gentiles y le mataron cortandole los dedos de las manos y sacandole la lengua porque predicava y finalm.^{te} le abrieron por medio y le hizieron pedaços[...]”CARTA do padre Antônio Ruyz de Montoya ao irmão Diogo de Chaves sôbre o Martírio do padre Pedro Romero e do Irmão Mateos Lima,

A antropofagia dos Guarani era reservada *tout court* para os prisioneiros de guerra - homens valorosos. A recusa sistemática dos índios em aplicá-la aos missionários pode vincular-se à dúvida que alimentavam acerca dos valores dos padres jesuítas - como o fato dos inacianos evitarem o convívio feminino, por exemplo.¹⁰⁸ Em vista disso, é possível que a concepção da antropofagia como vício houvesse contaminado o olhar dos missionários seiscentistas, fazendo-os crer que seriam vítimas dos canibais a qualquer instante.

Poderia excogitar-se uma série de questões a partir dos dados acima colocados. Contudo, preferimos nos ater ao escopo da presente dissertação e afirmar que a idéia que os inacianos tinham da antropofagia lhes impossibilitou, no caso, de ver o propósito concreto dos rituais indígenas. Os casos supracitados são apenas exemplos disso, em que se confirmou, uma vez mais, que o olhar jesuíta não permaneceu neutro na questão do canibalismo. Ora demonizava-se seu conteúdo e justificava-se a guerra contra tribos renitentes, ora afirmava-se que era uma prática de bárbaros, de homens afastados da fé e da razão. E, no caso, ou em ambos, justificava-se a catequese e o colonialismo.

Como pudemos observar ao longo do presente capítulo, a demonologia mediou o discurso inaciano sobre o silvícola, comprometendo as representações inacianas no que diz respeito a uma propalada “visão imparcial” sobre o índio. Com efeito, a demonologia compôs importante peça no quebra-cabeças que viemos tentando, até o presente momento, pacientemente montar; a saber, o que havíamos denominado

17-IX-1645. IN: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760); manuscritos da Coleção de Angelis. R.J.: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1952. pp.68-70. Citação na p.69.

¹⁰⁸Sobre a antropofagia entre os Tupi-Guarani, ver nota 75.

previamente na introdução de *schemata* (a *grosso modo*, o “esquema” no qual os inacianos classificavam ou comparavam a diversidade étnica).

Para os reverendos jesuítas, a América era parte do império do Diabo, onde este mantinha milhões de índios cativos. Graças à inestimável ajuda dos seus ministros, os feiticeiros, Satã controlava a bel prazer os ameríndios, obrigando-os a perpetrar seu execrável culto. Aos soldados de Cristo competia fazer ruir esse império mediante ardiloso plano. Os pajés, figuras centrais na sociedade guarani, deveriam ser perseguidos, convertidos ou mortos; desse modo, os jesuítas poderiam ocupar o espaço deixado vago, estabelecendo alianças vantajosas com os caciques e assumindo funções antes exercidas pelos feiticeiros. Iniciar-se-ia, assim, um processo de difusão da fé católica, de aculturação e de atrelamento dos indígenas na florescente sociedade colonial.

Entretanto, o novo poder instituído observaria os limites de sua ação, avançando devagar e cautelosamente. A princípio, procuraram respeitar setores delicados da sociedade Guarani, principalmente no que tange às regras de casamento. Os jesuítas exigiram e obtiveram de Sua Santidade, Paulo III, uma bula que permitia o casamento entre índios com parentesco de terceiro e quarto graus.¹⁰⁹ “Os jesuítas cederam no casamento, e cederiam noutros terrenos”- chama atenção Ronaldo Vainfas.¹¹⁰

Mas havia outros setores da vida indígena que não ficaram a salvo do furor moralizante dos padres. A antropofagia - que, pelo visto, não era exclusividade dos feiticeiros - recebeu alcunhas pejorativas, sendo encarada como prática bárbara e demoníaca. Quando os inacianos visavam vituperar com etnias reticentes à catequese,

¹⁰⁹SEPP, Padre Antônio. op., cit., p.133.

¹¹⁰VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados. p.25.

tal como os índios do Chaco, a antropofagia ganhava matizes demoníacos; entretanto, entre os índios catecúmenos, tais hábitos - vistos como “gula” ou “vício” eram facilmente abandonados graças à difusão da palavra evangélica; os jesuítas apontavam sempre para o caráter recuperável dos índios sob catequese. Nesse sentido, a pecha demoníaca atrelou-se com maior freqüência aos índios rebeldes, que se recusavam a aceitar a catequese ou sujeitar-se à espada.

Desse modo, a antropofagia e a feitiçaria foram noções que os inicianos lançaram mão para classificar os silvícolas, servindo, tanto uma quanto outra, para justificar a colonização e a catequese. Mas se se mostravam úteis sobretudo ao colonialismo espanhol dos séculos XVII e XVIII, corresponderiam também ao projeto normativo que a Igreja Tridentina havia posto em marcha. Com efeito, a feitiçaria e a antropofagia justificaram um projeto de ocidentalização das sociedades indígenas reduzidas, pressupondo a incorporação de um código normativo que se coadunasse com as decisões da Igreja.

à guisa de conclusão

As representações do índio estiveram vinculadas essencialmente aos propósitos coloniais, implicando numa série de estereótipos alheios ao cotidiano dos americanos. Empenhados em estabelecer os silvícolas em reduções, os reverendos inacianos confrontaram os interesses dos potentados coloniais, opondo-se à *encomienda* e outros mecanismos que visavam aproveitar a mão-de-obra indígena para trabalhos forçados. De fato, as disputas com os colonos influenciaram as representações, deixando vestígios nas peças documentais. Por um lado, os jesuítas insistiam no caráter “recuperável” do índio, e assim justificavam sua catequese; por outro lado, os colonos insistiam no fato do índio prestar apenas para a escravidão.

Da mesma feita, o imaginário desempenhou um papel importante na classificação do silvícola feita pelos jesuítas. As noções de barbárie, selvageria e feitiçaria ancoraram-se na figura indígena, permitindo seu reconhecimento pelos missionários. Assim, os índios foram tratados como “velhos conhecidos”, cujos costumes gentílicos e “pagãos” deveriam ser substituídos e/ou normatizados para glória da Igreja e do rei.

Os missionários buscavam, antes de mais nada, reconhecer no comportamento indígena qualquer traço que permitisse uma identificação prévia: desse modo, as representações conferiam um determinado valor aos índios, permitindo a escolha de estratégias para dominá-los.¹

Agindo dessa maneira, acabava-se por reduzir a realidade indígena a uns poucos detalhes que poderiam ser relevantes do ponto de vista da catequese, mas na

¹Segundo Greenblatt, o objetivo das representações não é o de conhecer o **outro**, mas dominá-lo, e envolve mais imaginação do que razão. GREENBLATT, Stephen. *Marvelous Possessions; The Wonder of the New World*. Oxford: Clarendon Press, 1991, p.11-12.

maioria das vezes mostravam-se insuficientes para a composição de um esboço rudimentar sobre o cotidiano indígena. As representações criavam quadros repetitivos onde, por vezes, somente o nome diferenciava os grupos indígenas uns dos outros: os Charrua, os Payaguá, os Guaicuru, etc. Mas a origem desses nomes também era duvidosa, pois muitos foram criados pelos jesuítas no afã de esquadrihar o espaço físico colonial e circunscrever os índios em locais delimitados.

Muitos pesquisadores que se debruçaram sobre o tema das missões reproduziram as duvidosas informações encerradas nas missivas jesuíticas. Até os defensores dos indígenas caíram nessas armadilhas textuais, mesmo quando tentavam dizer justamente o contrário. Egon Schaden, em artigo redigido para a América Indígena, postulava que a “preguiça” dos Guarani, reiterada à farta pelos missionários inicianos, encontrava desculpa e explicação no “pendor místico” dos índios:

Na superfície da Terra não há [...] povo ou tribo a que melhor se aplique do que ao Guarani a palavra evangélica: o meu reino não é deste mundo. Tôda a vida mental do Guarani converge para o Além. Desejos de prosperidade econômica, ambições políticas ou quaisquer outras aspirações terrenas pouco significam para êle e não o preocupam. O seu ideal de cultura é de outra ordem: é a vivência mística da divindade [...] E como as aves do céu, que não semeiam, nem ceifam [...] o Guarani vai vivendo a sua vida, sem preocupar-se com necessidades econômicas [...] Por esse motivo somente, e não por preguiça inata, como tantas vezes se afirma, é que não o seduz o trabalho como nós o entendemos na economia ocidental.²

Nesse sentido, Schaden reproduziu de dois modos o discurso jesuítico (e isso, tenha-se bem presente, ao tratar sobre os indígenas atuais): por um lado, reiterou a

²SCHADEN, Egon. O estudo do índio brasileiro; ontem e hoje. América indígena. México. Vol XIV, N°3, 1954. (trecho fotocopiado, sem indicação de página).

preguiça dos Guarani - embora lhe emprestasse cores amenas ou místicas -; de outro, sustentou o pendor indígena para a religiosidade.³

O exemplo do antropólogo traz à baila os perigos que se encerram nas peças documentais. Entretanto, como bem acentuou o texto, esses perigos estendem-se até os dias atuais, lançando sombras ameaçadoras sobre os índios sobreviventes - em especial os Guarani, herdeiros legítimos da saga jesuítica. Desse modo, ao questionar o olhar dos missionários dos séculos XVII e XVIII, tive também como meta lançar luzes sobre a questão indígena *atual*, pois como lembrou Walter Benjamin:

Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim, como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo.⁴

As informações que explicam o processo colonialista ocorrido na Antiga província do Paraguai repousam unicamente lá: nas missivas escritas pelos padres. Estas possuem duas faces: por um lado, enquanto monumentos de cultura, acentuam sobretudo o caráter civilizatório da catequese; por outro lado, como monumentos de barbárie, depreciam a figura indígena. Esmiuçar as representações, e expor seu caráter tendencioso, é uma forma de “escovar a história a contrapelo” e afastar-se o máximo da tradição.

³Pode-se retrucar facilmente a assertiva do autor, pois na segunda metade do século XIX o Paraguai foi o país mais próspero da América latina, e não precisamos lembrar aqui da guerra de extermínio - insuflada pelo imperialismo inglês - que foi necessária para contê-lo. O Guarani, antepassado dos antigos índios das missões, formou a base do operariado da emergente indústria paraguaia. Segundo Ribeiro: “O Paraguai fora [...] no plano social e econômico, um experimento demonstrativo das potencialidades da proto-etnia neo-americana e do que poderiam realizar os Povos-Novos da América Latina, se conduzidos por uma orientação autonomista” RIBEIRO, Darcy. As Américas e a Civilização: Estudos de antropologia da civilização. Petrópolis: Vozes, 1977. p.476.

⁴BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas; Magia e Técnica, arte e política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 225. Sétima Tese.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

1 - FONTES PUBLICADAS.

CABEZA DE VACA, Álvar Núñez. Naufragios y Comentarios. 3ª ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947.

CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e bandeirantes no Guairá. (1594-1640); Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações, 1951.

_____, _____. Jesuítas e bandeirantes no Itatim. (1596-1760); Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações, 1952.

_____, _____. Tratado de Madri; antecedentes - Colônia do Sacramento. (1669-1749); Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações, 1954.

_____, _____. Antecedentes do Tratado de Madri - Jesuítas e bandeirantes no Paraguai. (1703-1751); Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações, 1955.

_____, _____. Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos. (1750-1802); Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de] publicações e divulgação, 1969.

_____, _____. (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Tape. (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, div. de obras raras e publicações, 1969.

ESPINOSA, Antonio Vázquez. Compendio y descripción de las Indias occidentales. Smithsonian miscellaneous Collection, Washington D.C: Smithsonian institution, s/d.

GUERREIRO, Padre Fernão. S.J. Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, Cataio, Tidore, Ternate, Ambóino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá [...] Nos anos de 1600 a 1609. 3 vols. Coimbra, Imprensa da Universidade: 1931.

SEPP, Padre Antônio. S.J. Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos. (trad.) São Paulo: Editora Itatiaia, 1980.

SUESS, Paulo (org.) A Conquista Espiritual da América Espanhola; 200 documentos - século XVI. Petrópolis, Vozes, 1992. 1028 p.

VIANNA, Hélio. Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai. (1611-1758); Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações, 1970.

MONTOYA, Antonio Ruyz de. Conqvista Espiritval; Hecha por los religiosos de la Compañia de Iesus, en las Prouincias del Paraguay, Paraná, Vruguy, y Tape. Madrid, Imprenta del Reyno, 1639. (facsimile)

2 - LIVROS E ARTIGOS

ADDY, George M. First Steps in Salamancan Enlightenment: HAHR. Hispanic American Historical Review. N° 3, v. XLI. August, 1961. p.350.

AGOSTINHO, Sto. A cidade de Deus. 2 Vols.(trad.) Petrópolis: Vozes, 1989.

AQUINO, Tomás de. Compêndio de Teologia. IN: Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot; Ockham; Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____, _____. Súmula contra os gentios. IN: _____, _____. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ARISTÓTELES. Política. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

AUERBACH, Erich. Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental (trad.). São Paulo: Perspectiva, 1987.

BARTRA, Roger. El Salvaje en el espejo. México: coordinación de difusión cultural\Universidad Nacional Autónomia de México, 1992.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre a filosofia da História. IN: KOTHE, Flávio R. (org.) Walter Benjamin; coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Editora Ática, 1985.

BERTONI, Moisés Santiago. La Civilización Guarani; descripción física, económica y social del Paraguay. Porto Bertoni: Imprenta y Edición Ex Sylvis, 1922.

BLANCKAERT, Claude. (org.) Naissance de L'ethnologie? Antropologie et Missions en Amérique XVI^e XVIII^e Siècle. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985. p.11-22.

- BONNASIE, Pierre. Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de Survie dans l'occident du haut moyen age. IN: Annales ESC, septembre-octobre 1989, n°5, pp.1035-56.
- BOXER, Charles R. Salvador de Sá; e a luta pelo Brasil e Angola. (trad.) 1602-1686. São Paulo, Editora da USP, 1973.
- _____, _____. A Igreja e a expansão ibérica.(trad.) Lisboa: Edições 70, 1989.
- BRONNER, Fred. Peruvian Encomenderos in 1630: Elite Circulation and Consolidation. Hispanic American Historical Review. Vol. 57, N°4, 1977. pp.633-59.
- BRUXEL, S.J. Arnaldo. O sistema de Propriedade das Reduções Guaraníticas. Pesquisas; Instituto anchietano de pesquisas. Porto Alegre, s/d, n° 3, p.29-198.
- CARDAILLAC, Louis. Toledo, séculos XII-XIII: Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância. (trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- CASTORIADIS, Cornelius. A instituição imaginária da sociedade. 3ªed. SP: Paz e Terra, 1991.
- CHIAPPELLI, Fred.(editor). First Images of América; the impact of the New World on the Old. Vol.1, Los Angeles: University of California Press: 1976.
- CHMYZ, Igor, SGANZERLA, Eliane Maria; VOLCOV, Jonas Elias. O projeto Arqueológico Rosana-Taquaruçu e, a evidenciação de estruturas arquitetônicas na redução de Santo Inácio Menor. IN: ARQUEOLOGIA, Revista do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas. Curitiba: Imprensa da Universidade Federal do Paraná, 1990. p.1-54.
- CORTEZ, Hernán. A Conquista do México. (trad.) São Paulo: LPM, 1986, p.45.
- CLARK, Stuart. Inversion, misrule and the meaning of witchcraft. IN: Past and Present. N ° 87, May, 1980.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado.(trad) Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- CLENDINNEN, Inga. Ambivalent Conquests; Maya and Spaniard in Yucatan; 1517 - 1570. Cambridge University Press: 1987.

- CORTEZ, Hernan. A Conquista do México. (trad.). São Paulo: LPM, 1986
- CROUZET, Maurice (org.) História Geral das Civilizações. 3ª ed. Tomo IV, Vol.1. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967. p.30.
- DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente; 1300-1800. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- DUSSEL, Henrique. As reduções: um modelo de evangelização e um controle hegemônico. IN: Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais: IX SIMPÓSIO LATINO-AMERICANO DA CEHILA, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981. São Paulo, Edições Paulinas. p.19.
- ELLIOT, John. H. Imperial Spain (1469-1716). Harmondworth: Penguin Books, 1970.
- FAGAN, Brian. Precursores de la arqueología en America. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- FERNANDES, Florestan. Organização social das tribos tupis. IN: HOLANDA, Sérgio Buarque de. História geral da Civilização brasileira. 8ª ed. Tomo I: A época colonial, 1º vol., do descobrimento à expansão territorial. pp.72-86.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder (trad.). 8ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- FURET, François. De l'homme sauvage a l'homme historique: L'expérience américaine dans la culture française. ANNALES, E.S.C. n°4. Juillet-Août 1970, pp.729-39.
- FURLONG, Guillermo. Misiones y sus pueblos de guaraníes. Prólogo del Dr. César Napoleón Ayrault. Buenos Aires: s/e, 1962.
- GADELHA, Regina.A.F. As missões jesuítas no Itatim; um estudo das estruturas sócio econômicas do Paraguai (séculos XVI e XVIII). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- GAY, Cônego João Pedro. História da República Jesuítica do Paraguay; desde o descobrimento do rio da Prata até nossos dias, anno de 1861. IN: Revista trimestral do Inst. Hist. Geographico e ethnographico do Brazil. Tomo 26, Vol. 26-7, p.5-589.
- GERBI, Antonello. La disputa del Nuevo Mundo; Historia de una polémica; 1750-1900. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

- GINZBURG, Carlo. História noturna; decifrando o sabá.(trad.) São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GOMBRICH. E.H. Arte e ilusão; um estudo da psicologia da representação pictórica. (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- GREENBLAAT. Stephen. Marvelous possessions; the wonder of the New World. Oxford: Clarendon Press: 1991.
- GRUZINSKY. Serge. La colonización de lo imaginário; Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- GIUCCI, Guillermo. Viajantes do Maravilhoso; O novo mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- HAUBERT, Maxime. Índios e jesuítas no tempo das Missões. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do Paraíso. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- HERRERO. Beatriz Fernández. El indigenismo de José de Acosta. Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, Febrero 1994, pp.7-24
- JAGER, Luís G. La Compañia de Jesús en el Antiguo Guairá: 1585-1631. Pesquisas: Instituto Anchieta de Pesquisas. Porto Alegre: s/e, N° 1, 1957, pp.93-120.
- KERN, Arno Alvarez. Missões: uma utopia política. Porto Alegre: Pallotti, 1982.
- KRAMER, Heirich. & SPRENGER, James. Malleus Maleficarum; O martelo das feiticeiras. (trad.) 11ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- LACOUTURE, Jean. Os Jesuítas. Vol. 1 - A Conquista. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.
- LAS CASAS, Frei Bartolomé de. O Paraíso destruído; brevíssima relação da Destruição das Índias. (trad.) 5ª ed. São Paulo: LPM, 1991.
- LE GOFF, Jacques. O imaginário medieval (trad.). Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- LEITE, Serafim. Breve História da Companhia de Jesus no Brasil. (1549-1760). Braga: livraria A.I., 1993.

- LUGON, Clóvis. A república comunista cristã dos jesuítas. (trad.) São Paulo: Paz e terra, 1977.
- MANCERA, Sonia Corcuera de. El fraile, el indio y el pulque; Evangelización y embriaguez en la nueva España (1523-1548). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- MELIÁ, Bartolomeu. S.J. O guarani reduzido. IN: HOORNAERT, Eduardo (org.). Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais. IX SIMPÓSIO LATINO-AMERICANO DA CEHILA. Manaus: 29 de julho a 1 de agosto de 1981. São Paulo:Edições Paulinas, 1973.
- MÉTRAUX, Alfred. The Guarani. IN: SMITHSONIAN INSTITUCION. Handbook of south american Indians. Washington. D.C., United States Government Printing Office, s\d. pp.69-94. (bulletin 143) v.3: The tropical forest tribes.
- MITCHELL. W.J.T.H. Iconology: Image, text, ideology. Chicaco: The University of Chicaco Press: 1986.
- MONTAIGNE, Michel de. Essais. Paris: G. Charpentier, s/d.
- MONTEIRO. John Manuel. Negros da Terra; índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MÖRNER, Magnus. Actividades políticas y economicas de los jesuitas en el Rio de la Plata. Buenos Aires: Paidos, 1986.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. O combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios; colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guarani. (trad.), São Paulo: Hucitec, 1987. p.76.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. Bruxaria e História; as práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1991.
- NOVAIS, Fernando. A. Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808). 5ª ed. São Paulo: editora Hucitec, 1989.
- O'GORMAN, Edmundo. A invenção da América.(trad.) São Paulo: Unesp, 1992.

- PAGDEN, Anthony. The fall of Natural man.; the American Indian and the origins of comparative ethnology. New York: Cambridge University press, 1982. Manuscritos da coleção de Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, divisão de obras raras e publicações
- PEREÑA, Luciano. La idea de justicia en la conquista de América. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- RAMINELLI, Ronald. Imagens da Colonização; a representação do índio de Caminha à Vieira. Tese de Doutorado apresentada a USP, SP:1994.
- ROMANO, Ruggiero. Mecanismos da conquista colonial. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- SAEGER, James Schefield. Origins of the Rebellion of Paraguay. IN: Hispanic American Historical Review. Vol. 52, n.2, May 1972. pp.215-29.
- SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura guaraní. 3ª ed. São Paulo: E.P.U/E.D.U.S.P, 1974.
- _____, _____. O estudo do índio brasileiro; ontem e hoje. América Indígena. Cidade do México: Vol XIV, nº3, 1954.
- SCHWARTZ, Stuart. Segredos internos; engenhos e escravos na sociedade colonial (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SOUZA, Laura de Mello e. Inferno Atlântico: demonologia e colonização. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- THOMAS, Georg. Política indigenista dos portugueses no Brasil (1500-1640). São Paulo: Edições Loyola, 1981.
- THOMAS, Keith. Religião e o declínio da magia. (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TODOROV, Tvetan. Nós e os Outros; a reflexão francesa sobre a diversidade humana. (trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados; Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. São Paulo: Editora Campus, 1989.
- _____, _____. Ideologia e escravidão; os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.
- VORÁGINE, Santiago de la. La Leyenda Dorada. 3ª reimpressão. Madrid: Alianza Editorial, 1989. 2 vols.

WHITE, Hayden. Tropics of Discourse; Essays in Cultural Criticism.
Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.