



JEAN BAPTISTA



DOSSIÊ MISSÕES

O ETERNO

VOLUME II



DOSSIÊ MISSÕES: VOLUME II

O Eterno: crenças e práticas missionais

MINISTÉRIO DA CULTURA
INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS

PRESIDENTE DA REPÚBLICA
Luiz Inácio Lula da Silva
MINISTRO DA CULTURA
João Luiz Silva Ferreira
PRESIDENTE DO IBRAM
José do Nascimento Junior

DIRETOR DO DEPARTAMENTO DE PROCESSOS MUSEAIS
Mário de Souza Chagas

DIRETORA DO DEPARTAMENTO DE DIFUSÃO, FOMENTO E ECONOMIA DE MUSEUS
Eneida Braga Rocha de Lemos

DIRETORA DO DEPARTAMENTO DE PLANEJAMENTO E GESTÃO INTERNA
Jane Carla Lopes Mendonça

COORDENADORA GERAL DE SISTEMAS DE INFORMAÇÃO MUSEAL
Rose Moreira de Miranda

PROCURADOR CHEFE
Jamerson Vieira

DIRETOR DO MUSEU DAS MISSÕES
Ariston José Correia Filho

COORDENADOR DE PESQUISA E INOVAÇÃO MUSEAL
Álvaro Marins

DOSSIÊ MISSÕES: VOLUME II

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Álvaro Marins

ASSISTÊNCIA EDITORIAL
Maximiliano de Souza

COPIDESQUE
Carlos Alves

REVISÃO
Merced Mendes e Tatiana Zismann

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Conceito Comunicação Integrada

ILUSTRAÇÕES

Capa: São Miguel: TRENTO, Pe Aldo. *El paraíso em el Paraguay: rediciones jesuíticas*. Asunción: Editorial Parroquia San Rafael, 2003. Guará (ave): Guará, de Albert Ekhout. In: BELLUZZO, Ana Maria de. *O Brasil dos Viajantes*. São Paulo: Objetiva, 2000. Miolo: gravuras de Florian Pauck. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentacion de la utopia*. Barcelona: Tusquets, 1991.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) - (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Baptista, Jean.

O eterno [livro eletrônico] : crenças e práticas missionais / Jean Baptista. -- Brasília : IBRAM, 2015. -- (Dossiê missões ; v. 2)
2 Mb ; PDF.

1. Jesuítas - Missões - Rio Grande do Sul - História 2. Índios Guarani - Missões - Rio Grande do Sul - História 3. Rio Grande do Sul - História
I. Título. II. Série.

15-07770

CDD 981.65

Índices para catálogo sistemático:

1. Rio Grande do Sul : Missões jesuíticas : História
981.65

JEAN BAPTISTA

DOSSIÊ MISSÕES: VOLUME II

O Eterno: crenças e práticas missionais



2ª Edição
2015

Bartomeu Melià (S.J.) - El mundo guaraní jesuítico y su contexto	7
Ariston José Correia Filho - O Eterno Acervo	13
Dossiê Missões II - O Eterno: crenças e práticas missionais	17
I. A FOME	21
A utopia do autossustento e a rejeição indígena à produção de excedentes	26
Pragas, demônios e objetos sagrados nas plantações	34
Demônios e caçadores	42
Vaqueiros e crenças estancieiras	56
A fome de 1732-1740	69
II. A PESTE	77
As epidemias na América Colonial: expansão e demografia	80
Fronteiras da peste	85
Os hospitais missionais: curadores, estratégias e terapêuticas	89
Ao redor dos povoados	103
Deuses em tempo de peste	110
Crenças em debate	112
A Glória de Tupã	117
São Miguel Marangatu e as divindades missionais	126
Os marangatu em tempos de peste	140
Demônios em tempos de peste	150
Um inferno para Aña	151
Demônios e enfermos	157
III. A GUERRA	167
Os matadores de jaguares	169
Inimigos coloniais, inimigos históricos	179
Ataques e castigos: conflitos dos missionais com “índios inféis”	180
Os demônios portugueses	192
Teorias missionais sobre a liderança da guerra: o temporal e o eterno	197
Considerações finais	207
Anexo documental	211
Objetos sagrados, marangatus e o além missional	213
Epidemias, fomes e guerras	233
Referências documental e bibliográfica	243
Bibliografia	259

DOSSIÊ II – APRESENTAÇÕES

EL MUNDO GUARANÍ JESUÍTICO Y SU CONTEXTO

Bartomeu Melià, s.j.

4 nov. 2008

Al entrar a un museo – no sé si a usted le ocurre lo mismo – después de un primer impacto que puede ser provocado por la magnificencia y lujo del escenario, a veces la grandiosidad de sus instalaciones y la belleza misma de las piezas que se ofrecen a la vista, me entra una cierta desazón, como si estuviera en un falso escenario de trompe l’oeil, cuya función sería la de esconder algo expresa y pretendidamente. La belleza en sí de cada objeto se me hace fuera de lugar, sin relación conmigo,

porque sospecho que tampoco hay relación de los objetos entre sí; si hay estatuas se me asemejan personajes fantasmales que han acudido a la cita de lugares escondidos, traídas a la fuerza de lugares y tiempos extraños. El resultado es una la belleza caótica, si es que eso se puede dar; falta coherencia y hay demasiados sustos y saltos de un paso a otro. ¿Es el azar necesario al que se tiene que resignar cualquier museo que asume sus propias limitaciones de lugar y tiempo?

Es por ello que, para salvar distancias y suavizar perplejidades, muchos museos nos ofrecen textos explicativos que permiten atar cabos y comprender circunstancias invisibles, de otro modo incomprensibles.

Si la exposición de materiales encara “O Eterno”, espiritual e inalcanzable por definición, entonces, sí, necesitamos una Ariadna en el laberinto. Una guía, presencia personal o texto escrito, tiene que acompañarnos pues en ese “jardín de los senderos que se bifurcan” y que se resisten en encontrarse.

El historiador cumple a veces esa función tan necesaria cuando entramos al mundo guaraní colonial a través de la puerta de un museo actual. Esas imágenes, complejos nudos de símbolos, ¿por qué fueron hechas?, ¿qué querían decir y qué decían a sus diversos interlocutores?, ¿dónde estuvieron y cómo se las miraba? ¿hay una gramática que nos permite acceder al sentido de esas palabras y símbolos, aun estando ellas y nosotros tan lejos del mundo en que vivieron?

El mundo colonial español, y en especial la colonia-
lidad jesuítica instalada dentro del mundo guaraní, se
vieron cruzados por personas que procedían de patrias
diversas. Y el tiempo de esa colonia espiritual, que fue
también muy terrenal y pragmática, fue lo suficiente-
mente largo para salir de sí mismo y desbordarse en
diversas corrientes de pensamiento y sentimiento.

El modo jesuítico de misión entre los Guaraníes
reviste muchas formas, que al mismo tiempo son doctri-
nales y hasta dogmáticas, pero también adaptadas a lo
nuevo, se transforman, no se repiten necesariamente, se
diferencian de otras contemporáneas e incluso son crea-
ciones originales.

“O Eterno” de Jean Baptista, con buen método
y perspicacia, recoge numerosos textos que curiosamente
muestran la mutabilidad, no la veleidad, de
aquellos hombres que en muchos casos están dispues-
tos a aprender aunque ellos se tengan por maestros.
Leo en las entrelíneas de algunos textos la fascinación
que los jesuitas han sentido frente al mundo guaraní,
aun sabiendo que no lo comprenden. “Evangelizaron
en la medida en que fueron evangelizados”, en frase
de Augusto Roa Bastos. Aprender una lengua como la
guaraní, lo que hicieron la casi totalidad de los misio-
neros, es quedar bastante a merced de los dueños de
esa lengua. Procurar dominarla, como lo intentaron
varios, es reconocer el poder decisivo de la lengua para
cualquier acción de largo alcance.

Con muy buen acuerdo, en este trabajo se deja que los textos hablen por sí mismos. La palabra es el alma, dicen los Guaraníes de hoy. Y Todo es palabra. De todos modos, cada texto debe ser devuelto a un contexto, como cada imagen sagrada – generalmente – se entiende en el retablo de una iglesia; ahí está su lugar natural, accesible a la oración de un devoto y al juego de las diferentes luces del día que entran por puertas y ventanas. Restituir esas imágenes a su contexto es lo que puede hacer el historiador, que también es artista y devoto, conocedor y sensible. En arte nada hay que tenga que estar encerrado dentro de cuatro paredes; lo escrito en la intimidad y lo trabajado en el taller es intención de comunicarse en un movimiento expansivo sin límites. Hay que abrir la ventana para que los textos reciban aires nuevos.

Es importante juntar cartas y crónicas, historias e historia, documentos privados y públicos, a primera vista algo disparatados, pero que tienen en común el ser de una época – la reducción jesuítica de los Guaraníes de los siglos XVII y XVIII – y convocarlos a una reunión de muchas voces y opiniones, donde nos preguntamos qué dijeron y por qué lo dijeron. La complejidad no excluye una posible coherencia.

“Por ironía” – concluye el autor – “ao tentar padronizar as crenças e práticas daquelas sociedades, a [ação] pastoral acabou por se tornar um campo onde mais valia criar em meio ao debate do que propriamente se dogmatizar”.

Toda la vida es crisis y agonía, pero la vida colonial es especialmente crítica. Los cambios actuales son incluso más drásticos y agresivos que los antiguos; hay indios Guaraníes que ahora, al no poder escapar de la situación de marginación y desesperanza en que se encuentran, se suicidan. El suicidio cultural es hoy una forma de ser no siendo. No se puede jugar con “o temporal”, mucho menos con “o eterno”.

Por todo ello, revisar caminos pasados es un modo de encontrarnos nuestro camino y es sabiduría para caminar más lejos.

DOSSIÊ II – APRESENTAÇÕES

O ETERNO ACERVO

Ariston José Correia Filho

Diretor do Museu das Missões

A história da convivência entre índios e padres da Companhia de Jesus tece um rosário de inúmeras experiências com momentos de altos e baixos. No dossiê *O Eterno: crenças e práticas missionais*, o professor Jean Baptista, de forma precisa e didática, relata acontecimentos marcantes do empenho empreendido por aqueles povos.

Parte dos resultados dos esforços missionais podem ser encontrados no Museu das Missões, possuidor de um acervo de obras sacras esculpidas e policromadas,

hoje totalizando aproximadamente 100 peças em estados variados de conservação. São peças oriundas de lugares diferentes da região missioneira do Rio Grande do Sul, boa parte delas coletada pelo antigo zelador do museu, Sr. Hugo Machado, ainda na década de 1930. Elas possuem tamanhos que variam de 2,20m a 10cm de altura. Nesse conjunto, é possível destacar a talha feita por um jesuíta e a talha feita por um indígena, mesmo se tratando de um mesmo santo, uma vez que as diferenças técnicas são visíveis. Um exemplo de uma escultura realizada por um jesuíta é a do santo Stanislau Kotiska em tamanho natural, feita pelo padre Antônio Brasanelli, um dos grandes escultores daquela época. Diferentemente, uma peça esculpida por um nativo apresenta características indígenas, que se percebem em casos onde ocorre a representação de cabelos lisos, olhos amendoados e distintos formatos dos pés. É nesse sentido que o trabalho do autor vem a contribuir para a pesquisa iconográfica do acervo do Museu, sobretudo quando explora o significado da palavra *marangatu*, denominação pela qual eram conhecidos no mundo missional aqueles que chamamos de santos.

Por meio dos dados que fornece, esta pesquisa histórica irá contribuir para o trabalho de conservação preventiva que se aplica no museu (fixação da policromia imunização e consolidação do suporte), de restauração e de estudo da iconografia do acervo. A pesquisa também contribuirá na divulgação das informações ao público

visitante do museu, colaborando com esclarecimentos. De fato, o público muitas vezes questiona a origem das peças e forma como foram confeccionadas, sendo recorrentes dúvidas relacionadas ao “santo do pau oco” (peças providas de cavidades na parte traseira, úteis para aliviar seu peso e distensionar a madeira), não raro entendido como um artifício do contrabando de ouro.

Neste estudo, o professor e pesquisador nos oferece um panorama singular sobre a temática que envolve jesuítas e Guarani. Trata-se, sem sombra de dúvidas, de um dossiê fundamental para nossa geração e para as gerações vindouras. Com esse material, temos a certeza de que o autor oferece sua contribuição na medida em que possibilita que profissionais e leigos também possam conhecer um pouco mais dessa trajetória histórica. Foi justo e ao mesmo tempo necessário o interesse demonstrado pelo Museu das Missões em publicar esta obra.



DOSSIÊ MISSÕES

O ETERNO

VOLUME II



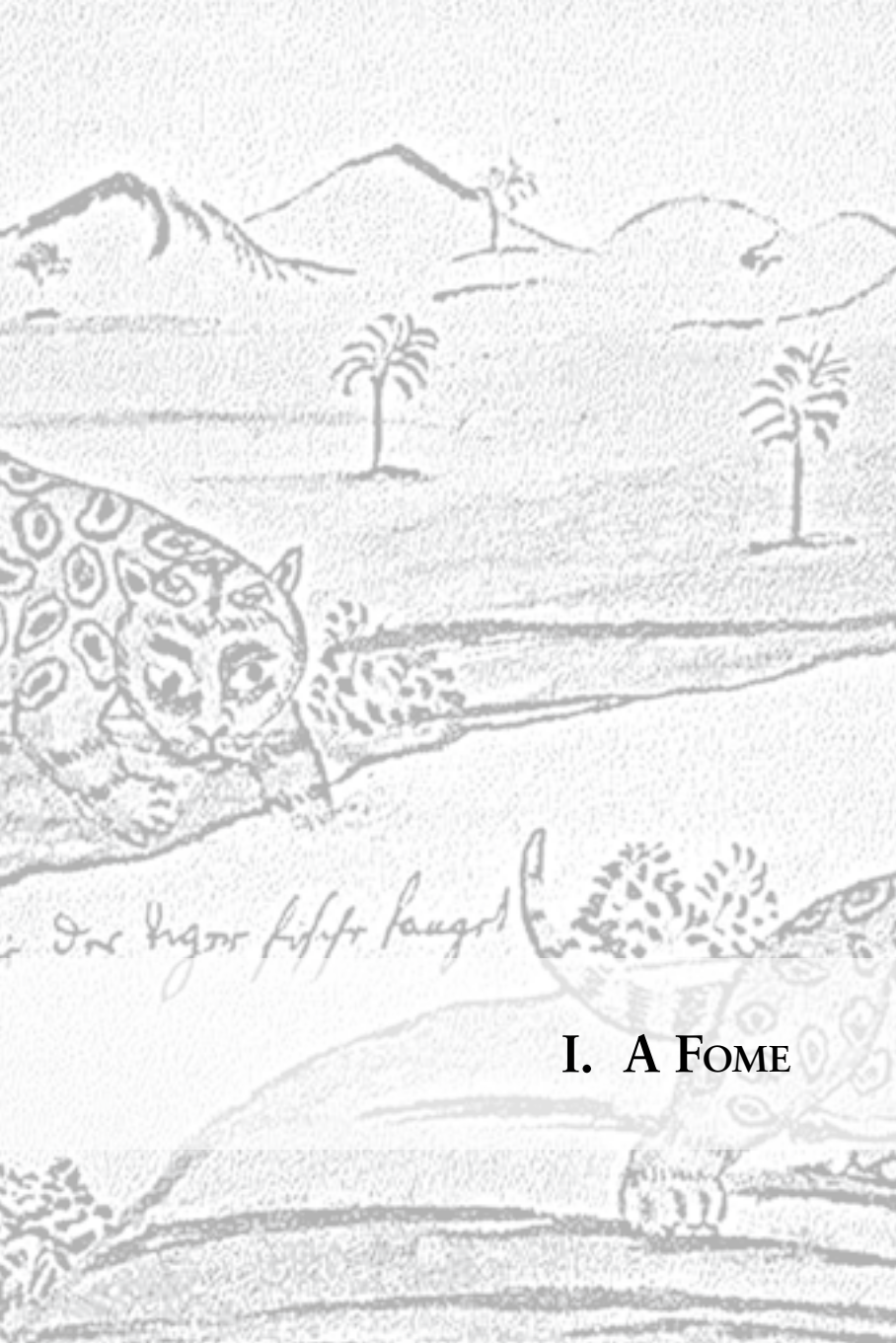
A história dos povoados fundados por jesuítas e indígenas no antigo Paraguai é uma história de crises. Ao longo dos seus 150 anos, eles experimentaram fomes, pestes e guerras oriundas da situação colonial. Por certo, esses flagelos enfraqueciam ou até mesmo destruíam o empreendimento, mas nada impediu que as populações ali inseridas, os missionais, fizessem das crises a possibilidade de gerar um criativo debate sobre suas crenças e práticas.

Nas crises, os jesuítas recorriam a importantes categorias do discurso institucional católico, então revisto mediante a conquista.¹ O apelo escatológico, a promessa de castigo e prêmio, a acusação individual e coletiva, entre outros fatores, compreendem esse institucional. Para alcançar a *salvação*, os indígenas deveriam crer em seus novos líderes espirituais e segui-los com fidelidade, negando antigas percepções. Pregou-se sobre um deus atento ao comportamento pecaminoso e disposto a jogar sobre as populações desviantes um quarteto apocalíptico: a fome, a peste, as bestas-feras e a guerra (Ezequiel 14:21). Transformadas em agentes de conversão, essas

1 A inclusão da América nas reflexões euroteológicas provocou uma intensificação e remodelação de antigas percepções ocidentais: agora o Juízo Universal é protelado para que primeiramente a América possa ser julgada. “Chegou a hora determinada pelo Anjo do Grande Conselho”, anuncia o frei Zamora em 1691, “chegou o instante do tempo mais feliz, para que entrasse em Juízo esse Novo Mundo” (1945, p. 72-73). Tal percepção assemelha-se ao ocorrido em Sodoma e Gomorra, no Egito de Moisés, no mundo inundado de Noé, nas intervenções divinas durante as Cruzadas e a Reconquista e nos numerosos castigos enviados aos camponeses europeus – todos esses com os quais os missionários julgavam haver semelhanças com os indígenas. Mais uma vez, a fúria do deus ocidental agia contra um povo inimigo da cristandade.

alegorias passam a compor boa parte das estratégias empregadas pelos membros da área jesuítica, colaborando, assim, na geração de um conjunto de códigos fundamentados nas pragas missionárias.

Os temas escatológicos não são estranhos aos ameríndios. Ao que parece, não lhes faltavam narrativas que previam não necessariamente um castigo divino, mas uma aniquilação da humanidade mediante seu envelhecimento ou decadência. Entre eles, também, eram difundidas histórias de praguejamentos de poderosas lideranças espirituais contra indivíduos ou coletividades. Ao que parece, o contexto colonial e o debate com missionários de diversas ordens acentuaram essas possibilidades. Por meio de cartas, pinturas, músicas e outros instrumentos de contato, os índios inseridos na área jesuítica deixaram inúmeros registros de interpretações sobre a ira divina recém-chegada. Desses documentos surgem indícios de relocalações de crenças e práticas dos envolvidos. Afinal, tanto para religiosos quanto para nativos, o contexto que enfrentavam só podia levar a uma única certeza: o mundo anterior já não mais existia, e o novo que se construía, exigia profundas transformações.



Der Tiger fängt Raub

I. A FOME

Logo nos seus primeiros tempos, o povoado de São José é atingido por uma calamidade: “Por quase um ano inteiro só havia cenas tristes”, conta um missionário, “caminhava a gente magra como esqueletos, ou mais bem, à semelhança de cadáveres vivos”. O resultado da perda de todas as colheitas pode ser detectado nas inúmeras mortes e fugas responsáveis por um drástico decréscimo populacional. Sem auxílio na continuidade do projeto missional, os jesuítas se armam de uma cruz e seguem ao resgate dos sobreviventes em meio à mata. O que encontram é lastimável. Entre os arbustos, árvores e rios, há centenas de cadáveres e um punhado de moribundos famintos. É a fome, bem sabem os inacianos, tomando os povoados e seus arredores (*Documentos para História Argentina (DHA)*: 1929, p. 658).

A fome é uma praga enviada pelos missionários aos que negam as *Boas Novas*. Desde suas primeiras experiências, o padre Montoya costuma apontar aos seus assediados que a “pobreza e a miséria” reinam entre os não frequentadores das igrejas, claro indício da insatisfação do deus que representa ([1639]1997, p. 115). Contudo, a fome praguejada pode não apenas servir de alerta, mas também liquidar acidentalmente o andamento do projeto. Em 1633, queixa-se o padre Cláudio Ruyer: “A falta de comida lhes é de grandíssimo impedimento para reduzi-los e fazê-los entrar na Igreja para ouvir a doutrina e ensino da fé” (*Manuscritos da Coleção De Angelis (MCA)*: 1969, p. 76). Alguns

anos mais tarde, um provincial confirma: “Não há coisa mais importante para estabilidade de uma redução do que uma abundante provisão de sustento” (DHA: 1929, p. 640). Durante a chegada do século XVIII, um padre teologiza: “Embora em outras nações entre a fé pelos ouvidos, segundo São Paulo, nestes entra também a fé pela boca: porque segundo há ensinado a experiência, não havendo o que comer com abundância, os Índios não farão o povoado, nem concorrerão aos ministérios – então, tudo se destruirá” (Manuscritos da Coleção De Angelis - Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS - Espaço Delfos PUCRS [MCA-CPH. Cx. 30. Doc 13-925]). “Se há fome”, reclama Cardiel já no final da experiência, “o índio não acode a Deus ou aos Santos, como faz a gente de cultura e entendimento, com devoções, novenas, etc., senão que se foge a buscar o que comer pelos matos” ([1771]1989, p.66). De fato, sem alimentos – nisso todos missionários parecem concordar – , não há redução.

Dessa circunstância surge uma necessidade para os jesuítas: gerar um sistema de produção alimentícia capaz de sustentar a todos os moradores do povoado, mantendo-os por mais tempo à vista e, assim, assegurando a penetração do poder de Cristo. O ideal seria garantir a distribuição de carne duas vezes ao dia, uma pelo meio-dia, outra pouco antes do sol se pôr, alimentação essa complementada pela produção de excedentes agrícolas retirados de grandes áreas de cultivo, tanto coletivas

quanto familiares. Garantir a distribuição de alimentos nessas proporções é uma meta ambiciosa nos tempos coloniais.

De fato, a julgar pelos registros documentais, jamais ocorre na história missional uma padronização da distribuição de rações diárias de carne, assim como não se pode falar numa “porção padrão” de alimentos específicos destinados a cada morador. Uma atenta passagem pelos registros documentais evidencia esse aspecto. Quando funda os povoados de Loreto e São Inácio com populações transmigradas do Guairá (atual Paraná brasileiro), Montoya ali manda matar a cada dia de 12 a 14 vacas, distribuindo as porções entre os moradores de forma insatisfatória: “Dava-se disso a cada um uma porção tão pequena que não bastava para mais que entreter a vida e dilatar a morte” (Montoya: [1639]1997, p. 160). Ao final do século XVII, é com dificuldade que o padre Sepp distribui, duas vezes ao dia, um pedaço de carne para cada membro da população de São João e São Miguel ([1690]1980, p. 147). No século XVIII, a idéia da distribuição diária de carne continua variável. Assim se dá durante a crise de produção da década de 1730, quando as rações são suspensas (MCA-CPH. Cx. 22. Doc 27-637). Posteriormente, registra-se que apenas “seis ou oito” povoados possuíam rações de carne suficiente para dar a cada família sem que com isso fosse afetada a estância do povoado – “Os demais [povoados] não têm senão para dar ração duas, três

ou quatro dias pela semana”, garante o padre Cardiel ([1771]1989, p. 72).² Ao longo do processo, como se percebe, a distribuição, a quantidade e o tipo de rações permanecem instáveis ou até mesmo inexistentes em distintos contextos.

Apesar da abundância documental, a historiografia costuma afirmar que os povoados missionais superaram a fome em virtude das tecnologias, planejamentos e estratégias jesuíticas, então salvaguardados por dispostos Guarani³ com tendências a cultivo regular (Cesar: 1980, p. 224; Fortes: 1962, p. 31; Carbonell: 1992, p. 102-103). Nessas abordagens, os missionais teriam desfrutado de uma qualidade de vida jamais experimentada, contando até mesmo com uma alimentação equilibrada – uma ilha idílica no império da fome, a América colonial. Nada mais que uma interpretação apologética e equivocada, responsável pelo encobrimento de uma realidade dramática capaz de revelar as crises operadas entre ocidentais

2 Conforme o padre Cardiel, as distribuições diárias no século XVIII são controladas pelas funções burocráticas da administração do temporal missional. Ao meio-dia, pouco antes da distribuição dos trabalhos, dá-se para cada um que se apresente uma vasilha de carne cozida ou de milho adequada aos recursos do povoado (1989, p. 121). Mais tarde, tão logo os trabalhos religiosos tenham se concluído, uma hora antes do sol se pôr, ao som do tambor, as mulheres de cada família vão aos padres para receber sua porção. Os “Secretários” (“assim chamam aos que contam a gente e lêem as listas”) chamam as mulheres por cacicados e parcialidades, cada uma recebendo uma ração idêntica – à exceção dos cabildantes, “que recebem dobrado” (1989, p. 72).

3 Neste estudo, a grafia dos nomes de grupos indígenas obedecerá as normas da *Convenção sobre a grafia dos nomes tribais*, aprovada na primeira Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953, onde se lê que “os nomes tribais se escreverão com letra maiúscula” e “não terão reflexão portuguesa de número ou gênero, quer no uso substantival, quer no adjetival” (Schaden: 1976). No caso de ocorrência em citações documentais, serão respeitadas as grafias dos autores.

e ameríndios, tanto no que se refere às percepções sobre trabalho e produção, quanto no que cada parte entende por devoção e circulação de bens. Supera-se, com isso, a abordagem da fome centrada meramente na questão alimentícia, para, assim, entendê-la como um tema significativo na demonstração de amplos conflitos do mundo missional.

A UTOPIA DO AUTOSSUSTENTO E A REJEIÇÃO INDÍGENA À PRODUÇÃO DE EXCEDENTES

Assim deveria ser nos povoados missionais: os padres coordenavam a produção, auxiliados por caciques e guardas, e também ofertavam técnicas, materiais e animais que, acreditavam, facilitariam a vida dos agricultores. Aos nativos, cabia-lhes a tarefa de cultivar a terra, fazer brotar as sementes e colher os alimentos. Parte da colheita deveria ser entregue aos jesuítas, responsáveis pelo armazenamento de sementes e grãos destinados ao próximo plantio e provisões para eventuais necessidades, não só dos enfermos e órfãos, mas de toda a coletividade. Alimentos, assim, jamais faltariam. E o franco progresso cristão de uma população bem nutrida orgulharia até mesmo as mais distantes divindades.

A América colonial, entretanto, jamais foi favorável a planejamentos. De todos os grupos indígenas envolvidos

no processo missional, apenas os Guarani apresentam a horticultura, ainda que na maior parte das vezes irregular, inserida na mata e sem a necessidade de grandes derrubadas no terreno que lhes serve de morada sazonal – contam, em acréscimo, com a caça, pesca e coleta. Não há de se duvidar que muitas aldeias sedentárias Guarani chegaram a produzir excedentes e a concentrar considerável população (MCA: 1969, p.36); mediante a pressão colonial, porém essa formação se tornou rara. Já entre os demais grupos Jê e Pampiano, para os jesuítas nada consta: apenas caçam e coletam. Convencer as populações mistas que agora deveriam permanecer num único espaço onde cultivariam em grande escala exigia dos envolvidos o estabelecimento de importantes conexões.

De imediato, o plantio nos primeiros povoados caracteriza-se não somente por uma baixa produção alimentícia, mas também pela fraca adesão indígena. Nessas condições, os padres não alcançam sequer seu próprio sustento. Em função disso, especialmente no Tape (atual Rio Grande do Sul), dominam experiências em busca de um sistema sazonal de produção: “Quando for tempo de roça”, orienta o padre Romero aos demais, “chamem a boa gente mais próxima, mas nunca além daquela que se possa sustentar enquanto roçam e plantam”. Tão logo já tenham cultivado, Romero recomenda que os novos fiéis “voltem a comer em suas taperas, pescas e caças, até que a comida esteja sazoadada”, quando, mais uma vez, os índios seriam chamados para a colheita. Por fim, o que

fosse coletado deveria ser armazenado para que houvesse na próxima estação o que lhes dar de comer enquanto iniciando, assim, um ciclo que em breve tornaria possível a instalação definitiva daquelas populações ao redor dos jesuítas (MCA: 1970: 299). A idéia não é tão má, mas apresenta brechas: “Eles não voltam”, reclama o padre Palermo a Romero quando se encontram. Após ouvir os reclames, Romero quer saber do colega se aceitaria retornar à serra numa nova tentativa de contato entre os Tapes. No ato, Palermo responde: “Enviado por ordem iria, não de outra maneira” (MCA: 1970, p. 297-299).

Outras experiências são aparentemente mais felizes, especialmente as que estiveram sobre a supervisão do padre Montoya no Guairá. “Ao presente possuem muita comida, ajudados por sua natureza dada a ter chácaras”, comenta ele, elogiando, os grupos Guarani (MCA: 1951, p. 276). Nos relatos desse padre, parece também não haver tragédias climáticas na região, enquanto roças e chácaras se espalham ao redor dos pequenos povoados recém-fundados, cada qual mais exemplar que o outro, com trabalhadores bastante dispostos a colaborar no projeto dos padres. Coincidindo com seu ideal cristão-primitivo, Montoya constata o aspecto comunal daquelas comunidades: “São todos eles lavradores e tem cada qual a sua lavoura à parte. Passando de onze anos; já os *muchachos* têm a sua lavoura, em que com muita harmonia se ajudam uns aos outros” (Montoya: [1639]1997, p. 191). Contudo, sobre essas referências de Montoya

é preciso considerar alguns aspectos. O que tanto lhe agrada parece ser o sistema horticultor recorrente nas populações Guarani, longe estando, portanto, de representar a agricultura de larga escala intencionada pela maioria dos inacianos. Em complemento, não se pode esquecer que as referências de Montoya, especialmente aquelas retiradas de sua obra *A Conquista Espiritual*, visam a apresentar um verdadeiro paraíso cristão antes de sua destruição pelas mãos dos portugueses – tese fundamental para convencer autoridades espanholas da necessidade de envio de armas aos povoados.

Outros tantos autores aderiram ao discurso de Montoya, nem sempre pelos mesmos motivos, mas também argumentando em favor dos sucessos agrícolas dos povoados, a partir de dois novos verbetes surgidos no mundo missional: *tupambaé*, terras coletivas, e seu oposto, *abambaé*, lote de terra de cada família (Cardiel: [1771]1989, p. 64-67). O primeiro garantiria o sustento dos improdutivos e dos demais em tempos de crise, enquanto o segundo asseguraria o autossustento das famílias. Em geral, essa argumentação se combina com outra: a recorrência da ausência de propriedade em prol do coletivismo típico da maioria dos ameríndios teria estimulado sua adesão à produção comunal. A partir de planos da Companhia e de teorias essencialistas sobre os povos indígenas, passou-se a difundir consensos que afirmam a boa sorte dos *tupambaés*. Certamente, notícias há sobre “largos e contínuos *tupambaés*” desde os

anos de 1630 (MCA: 1970, p. 305), embora seu sucesso possa ser em muito questionado.

Vide o caso do povoado de Santa Teresa, no Tape. Já em 1633, este próspero agrupamento de Guarani e Guananá dá indícios de se preparar para o futuro: “Não é muita a gente que até agora está assentada no povoado, porque até então não havia nenhuma chácara feita, nem comida para os índios. Porém, já em poucos meses trabalham muito bem, e assim já possuem muitas e boas chácaras” (MCA: 1969, p. 92). Infelizmente, três anos depois, na correspondência interna da Companhia, Santa Teresa amarga maus resultados: “Se este ano Nosso Senhor tivesse nos servido de enviar águas em tempo, seria a colheita desta redução das mais abundantes de todas as reduções; porém, com muita seca, os primeiros milhais e feijões se perderam” (MCA: 1970, p. 299). O texto público de Montoya, por sua vez, insiste na idéia de que Santa Teresa veio a ser a primeira produtora de um *tupambaé* magistral, obviamente destruído durante os ataques bandeirantes (Montoya: [1639]1997, p. 248). Como se percebe, mediante o confronto entre a correspondência interna e os textos públicos dos inacianos, vale sempre considerar com cautela qualquer relato entusiasmado sobre sucessos missionais como os *tupambaés*.

De qualquer forma, tanto na documentação pública quanto interna da Companhia, na maioria das vezes

os jesuítas podem ser vistos apontando os fatores que conspiraram contra seus planos de produção em larga escala.⁴ Eles já lastimam desde o início do século XVII: “embora nos cansamos não pouco em ensinar o modo em que hão de ter e conservar suas comidas, cuidar de suas chácaras e cultivar, [os índios] não fazem mais do que fizeram seus antepassados, nem deixam seu pouso por qualquer coisa que haja no mundo” (MCA: 1970, p.82). “Aqui entre nós”, Sepp confessa no final dos seiscentos, “é a dura verdade que os índios deixam, por pura preguiça, estragar as espigas de milho” (Sepp: [1690]1980, p. 149). Em plena crise alimentícia que varreu os povoados durante a década de 1730, a maioria dos jesuítas concorda com o padre Francisco Ribeira, então cura de São Miguel: “quase todos os índios são incapazes de buscar e conservar os frutos necessários para sua manutenção, como mostra cada dia o grande trabalho que dão aos padres que os cuidam, havendo esses de se desvelar para que plantem e não percam para o mato o que se plantou e, também, para que recolham os frutos já maduros” (MCA-CPH. Cx. 22. Doc. 27-637). Já no final da experiência, o padre Cardiel confabula com seus antecessores: “O maior trabalho que possuem os curas é fazê-los plantar e lavrar o que necessita toda sua família anualmente” e até mesmo quando o campo oferece bons

4 Opiniões desse gênero também pululam em outras documentações relativas ao período pós-jesuítico no Paraguai (Ver Dossiê III) e nos aldeamentos da Amazônia e Rio de Janeiro (Almeida: 2003, p. 228).

resultados “deixam a perder muito dele sem colhê-lo”. Fenômeno devido, ainda para Cardiel, ao fato do “índio ser mui amigo dos pouquinhos, por seus curtos espíritos e por sua vista intelectual não chegar até o fim do ano, nem lhe fazendo força as razões, nem a experiência da fome que sentiu no ano antecedente por ter cultivado pouco”. Por fim, num golpe aos ideais estratégicos dos povoados, Cardiel afirma: “Guardar as colheitas para o ano seguinte, nem pensar” ([1771]1989, p. 66; Sepp: [1690]1980, p. 147).⁵

Em conjunto, não faltam críticas jesuíticas sobre o uso indígena das tecnologias ocidentais. O sistema de arado puxado por bois, por exemplo, parece não ser aceito pela maioria e longe está de ter representado uma revolução tecnológica entre indígenas. O padre Sepp cheira o logro de longe ao avistar fumaça vindo de onde uma família indígena deveria estar cultivando com arado e um boi do povoado. Lá o padre a encontra entre ossos do boi esparramados pelo chão e uma fogueira feita do arado: “Meu pai”, diz o índio desconcertado, “tive hoje muita fome, também estive tão enfraquecido” (Sepp: [1690]1980,

⁵ Eventualmente temas relativos à indolência e imprevidência dos indígenas foram tratados pela antropologia e historiografia clássicas alinhadas às concepções dos padres coloniais. Egon Schaden, por exemplo, diz permanecer “o imediatismo econômico” do Guarani em conflito com o “desenvolvimento numa lavoura racional” (1974, p. 52). Aurélio Porto em 1943 vê um “relativo esplendor” nos povoados em virtude da preguiça e infantilidade indígena. Moysés Vellinho responsabiliza “o pobre material humano” – no caso, os Guarani – pelo fracasso da economia missional (1970, p. 84 e 86). O historiador Moacir Flores acrescenta: “O trabalho [Guarani] era apenas para prover o imediato, pescavam ou caçavam quando tinham fome, buscavam água se tinham sede, derrubavam a árvore se precisavam fazer uma canoa. O maior prazer dos guaranis era permanecer sentado num banquinho ou numa rede conversando com amigos” (1997, p. 80).

p. 149). “Filho, por que fez um desatino como este?”, pergunta Cardiel a um criminoso semelhante, décadas depois; “Por ser eu um tonto”, responde o pobre. “Pois se tu matas um boi, e ele outro, outro e outro, daí já não teremos bois no povoado!”, diz Cardiel expondo sua lógica de armazenamento e produção ([1771]1989, p. 147). Apesar de possivelmente se tratar de uma narrativa anedótica, casos de abusos por parte dos índios contra o gado ou contra tecnologias enviadas pela área jesuítica, sobretudo em períodos de fome, são recorrentes na documentação (MCA-CPH. Cx. 22. Doc 27-637).

A construção de silos ou armazéns, assim como o sistema de punição e vigilância instalado ao redor da produção agrícola, temas tratados no dossiê anterior, demonstram que os padres não abordaram o problema do que chamam de indolência e imprevidência indígena com passividade. Por outro lado, o conjunto de reclames e estratégias empregadas pela área jesuítica indica a constância da oposição indígena àquela lógica administrativa, tecnologia e produção, apesar das repreensões. Conflitos desse gênero colaboram na indicação de zonas de tensão entre a área jesuítica e os cacicados.

Para que os missionais possam dialogar melhor sobre sua produção, parece necessário o surgimento de um conjunto de relações que contemplem ofertas e contrapartidas espirituais. Ao se averiguar o aparecimento do simbólico nas relações entre nativos e jesuítas, em vez da

adesão a uma produção em larga escala por parte dos primeiros, pode-se identificar a circulação de significativas representações entre as partes. Afinal, se o objetivo primeiro dos padres é o aumento da produção, o dos nativos pode bem ser outro.

PRAGAS, DEMÔNIOS E OBJETOS SAGRADOS NAS PLANTAÇÕES

Além da rejeição indígena ao sistema de produção ocidental, recaem sobre a agricultura missional empecilhos sobre-humanos. Assim garante um jesuíta em 1675: “esta terra, embora fértil, é exposta a temporais e pragas, por cuja causa se malogram mui de ordinário as colheitas” (MCA-CPH. Cx. 29. Doc 23- 905). De fato, a natureza paraguaia, com seu calor intenso e inverno rigoroso – “tenebroso” nos termos de Francisco Altamirano (MCA: 1952, p. 120) –, não facilita a produção de sementes. E ainda restam as secas, enchentes e geadas, não raro acompanhadas por bandos de animais famintos ou pestes. Essas situações críticas cobram ações dos missionários que, caso não sejam bem-sucedidas, podem comprometer a liderança por eles intencionada e debilitar o bom andamento dos povoados.

A contínua perda das plantações para animais e pragas permeia a história missional. Tal fato possui severas implicações em solo cristão, como ocorre com a queda

acentuada da produção de algodão e a conseqüente consagração da nudez indígena. Outras decorrências afetam o funcionamento das igrejas e de seus cultos: “Aprendi no Paraguai até que ponto as formigas são capazes de destruir”, garante o jesuíta Dobrizhoffer, atento observador da natureza no século XVIII, ao ver ruir o altar de sua igreja graças à “metrópole” construída pelos insetos logo abaixo do templo ([1783]1968, p. 345). O padre Sepp bem sabe do que o colega está falando: não só o seu vinho particular como também o das celebrações tornaram-se escassos graças ao apetite das inumeráveis formigas instaladas em sua vinha (Sepp: [1690]1980, p. 128). Um bando de formigas negras, “que mordem com raiva e soltam com dificuldade”, põe o padre Sanchez Labrador em fuga numa de suas viagens de catequese ([1770]1910, p. 239). “Em larguíssima e estreita fila, cujo fim esperarás em vão”, as formigas percorrem as plantações missionais carregando tudo o que podem (Dobrizhoffer: [1783]1968, p. 346). Ataques de caturritas, papagaios, “pombas vorazes”, “nuvens negras de gafanhotos” e “exércitos de ratazanas”, entre outros infortúnios, estão amplamente documentados pelos jesuítas⁶ e possivelmente indicam o impacto ambiental da colonização. Como resultado, os índios dão de ombros quando convocados à igreja ou ao cultivo: “para que

6 Em situações como essas, conforme Dobrizhoffer, os indígenas se preparam para a guerra: “nas fundações Guaranis, todos os homens se ocupam em caçá-los e matá-los. Às vezes, em um só dia víamos com alegria muitos cestos cheios destes insetos, e os condenávamos ao fogo ou a água” (1910, p. 356).

havemos de cansar em trabalhar aqui já que os ratos tudo comem?”, teriam questionado em certa ocasião (MCA: 1970, p. 66).

Outras criaturas nefastas invadem as plantações: os demônios. A um índio que rejeitava o convite do padre Montoya de ir à missa, preferindo cultivar sua horta, sobreveio um tormento sem igual: “Começaram então ali os demônios a dar vozes como de vaca, bramidos como de touro e mugidos como de bois, bem como imitar as cabras”. Cercado por tais criaturas, o índio se refugiava em sua choça “sem se atrever a sair de lá por estar tomado de medo”. A notícia já se espalhara pelo povoado à tarde. Os curiosos verificam a plantação: “viram várias pegadas de animais e uma delas de formato tão pequeno que parecia ser de uma criança recém-nascida” – evidências de um duende ou demônio, como Montoya classificava os espíritos das florestas recorrentes nas narrativas indígenas. “O pior, contudo, foi que deixaram toda aquela plantação amarelecida e como se um fogo a tivesse chamuscado”. A lição, entretanto, não recompôs o “pecador”, fazendo com que no domingo seguinte o tormento se repetisse, até que, enfim, cedesse aos assédios de Montoya ([1639]1997, p. 102-103).

À medida que mais e mais grupos passam a viver nos povoados, muitos líderes espirituais nativos cobram a retomada dos “antigos costumes”. Nesses levantes, os “feiticeiros” costumam praguejar contra os seguidores dos padres. Em 1635, no Tape, uma liga de “ministros

do Demônio” anuncia o envio de ratos sobre as plantações dos aldeãos, o que, “casualmente ao tempo de plantar”, segundo Diego de Boroa, acabou por acontecer (DHA: 1927, p. 591). Outras lideranças se intitulam “fazedores de chuvas” (Montoya, [1639]1985, p. 146-147) ou produtores do bom e do mau tempo, sempre dispostos a arruinar as plantações missionais (Santos: 1993, p. 266-267). Por todos os lados, enquanto ocorrerem as chamadas revoltas xamânicas durante a primeira metade do século XVII, as plantações dos nativos permanecem sendo o alvo principal de pragas inimigas.

Ocorre, aí, uma aparente concordância entre missionários e líderes indígenas: ambos apontam os flagelos como castigos de divindades superiores geradas pelo próprio comportamento da coletividade. Reivindicam, também, a capacidade de diálogo com essas divindades, não apenas enquanto mediadores, mas especialmente como representantes diretos e por isso dotados de poderes semelhantes. Nesse sentido, as relações ao redor das plantações exigem práticas consideradas capazes de aplacar a ação nefasta de poderosos homens e de entidades por eles representados. Nasce, com isso, um conjunto de lutas entre indígenas e jesuítas em torno das inquietações gerais relacionadas à produção alimentícia.

Nem sempre, entretanto, as reações nativas condizem com as intenções das lideranças indígenas ou dos jesuítas. Vide o caso do padre Cláudio Ruyer sobre uma infestação de ratos em 1627: em meio à fome instalada,

ele se esforça para convencer seus assediados que se tratava de um flagelo divino decorrente dos pecados da coletividade. Sem dar ouvido ao padre, os nativos decidem retornar à mata. Ruyer vai atrás dos “antigos fiéis” e insiste para que retornem ao povoado. Os poucos que encontra, entretanto, respondem ao convite com firmes negativas. “Não sabíamos que meios tomar”, confessa Ruyer, “senão encomendar o assunto ao Nosso Senhor ao oferecer a sua Divina Majestade sacrifícios e mortificações” (MCA: 1970, p. 66). Nesse e em outros casos semelhantes, os jesuítas amargam ao testemunharem a recusa de suas pragas. Firmam-se, aí, as deserções do espaço missional durante as crises de fome: não há porque permanecer ao lado de uma liderança incapaz de resolver o problema da subsistência.

A ineficácia dos praguejamentos somente é superada quando os missionários adotam determinadas medidas correspondentes ao espaço que procuram ocupar naquelas sociedades. Perante uma invasão de ratos, o padre Vicente não perde a chance de ameaçar o grupo indígena que assedia no início do século XVII: “Com isto, tomamos ocasião para predicar contra seus pecados, dizendo que queria Deus castigar daquela maneira a todos que não queriam se corrigir, contando-lhes os castigos que enviou ao Faraó e que se ouvissem por bem as coisas de Deus e se corrigissem, o Senhor enviaria tanta água que dentro de quatro dias morreriam todos os ratos”. Durante os dias seguintes o padre aguarda por

alguma solução divina capaz de reforçar o seu (até então) pequeno contingente de fiéis. O missionário aprimora o diálogo com aquelas populações ao realizar esse discurso no local da plantação. Orações, gestuais e uma oralidade fundamentada numa explicação histórica exemplar parecem ser capazes de oferecer um princípio à desordem representada pela catástrofe. Ao menos é o que os nativos deixam a entender no epílogo do caso: “Depois nos veio ver um cacique em cuja casa havíamos estado alguns dias, e nos disse que porque havíamos dado o sermão lhes havia Deus eliminado os ratos” (MCA-CPH. Cx. 14. Doc 20- 266).

Os exorcismos de terrenos, prática típica dos padres ocidentais, também caracterizam a oralidade e gestual mágico em solo missional. O padre Montoya veste-se de sobrepeliz, arma-se com água benta e, “em nome de Jesus Cristo e pelos méritos de seu servo Inácio”, ordena a expulsão de demônios das plantações de uma família ([1639]1997, p. 102-103). O padre Sepp introduz uma reflexão profunda entre os novos moradores de São João tão logo comecem a cultivar: “Lancei sobre a nova colônia a costumada benção dos campos, para expulsar os demônios que, por causa da infidelidade destes gentios, habitaram despreocupados estes lugares durante tanto tempo e tantos séculos”. Dá-se início aos trabalhos e da terra brota uma infinidade de peças de cerâmica: “Imensa era a consolação dos indígenas que, dos próprios fragmentos de terracota de panelas que

escavavam ao sulcarem a terra”, “podiam avaliar muito bem o estado deplorável dos seus mais velhos e a vida cheia de sofrimentos que em seu gentilismo levavam, aqui, no meio destas matarias e espeluncas de feras” ([1690]1980, p. 208).

Outras ações jesuíticas visando à proteção das plantações parecem dialogar com percepções recorrentes entre os ameríndios. Possivelmente, como ainda se verifica entre indígenas contemporâneos, simples galhos, transformados em objetos mágicos por meio de rezas adequadas, eram instrumentos poderosos para se preparar a terra tão logo se iniciasse uma plantação (Cadogan: 1992, p. 211). Assim se dá com a aplicação de uma infinidade de medidas de caráter fetichista, ou seja, práticas fundamentadas em objetos sacros apresentados pelos jesuítas, produzidos pelos homens das oficinas e amplamente adotados pelos demais indígenas – aspecto marcante no conjunto ritualístico missional.

São muitos os exemplos de circulação de objetos mágicos nas áreas de cultivo dos povoados. A cruz espanta os demônios: “onde os impostores faunos infernais por tantos anos davam oráculos enganosos, [...] ergueram os padres da Companhia de Jesus o glorioso estandarte da Cruz” (Sepp: [1690]1980, p. 208). Na primeira metade do século XVII, o padre Montoya põe em um copo fechado e mantido com muito cuidado pequenos pedaços do que diz ser a sotaina de Santo Inácio: com isso, “nunca mais voltou o demônio”, garante ao introduzir

a reflexão sobre relíquias sagradas ([1639]1997, p. 103). Já em 1662, “com a ocasião de uma funesta invasão de ratos”, os próprios indígenas distribuem por toda a extensão dos campos uma cédula com o nome de São Francisco Xavier, o apóstolo das Índias, surtindo um efeito imediato, só quebrado pela insistência dos moradores em seus antigos costumes (DHA: 1927, p. 76).

No que concerne à estatuária, especialmente no desenrolar do século XVIII, sua difusão nos campos é intensa. Cardiel relata que, em tempo de cultivo, as famílias deixam o povoado carregando uma imagem de São Isidro, padroeiro europeu das plantações, “e ao som de seus rudes instrumentos vão alegres a sua lavoura” ([1771]1989, p. 121). Os fenômenos ocorridos em Apóstoles, em 1713, apontam para o sucesso do uso das imagens: tão logo as sementeiras do povoado são atingidas por uma nuvem de gafanhotos, diversos nativos saem em procissão levando uma imagem de São Francisco de Pádua que afugenta a praga – o sucesso dos prodígios é tamanho que diversas capelas destinadas à entidade são erguidas nas áreas de cultivo de outras tantas famílias (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 32). Até o final da experiência, as populações missionais de tudo fazem para deixar seus campos tomados de imagens sacras.

Assim, em terras missionais parece comum a adoção de um conjunto de práticas de combate aos seres perniciosos às plantações via objetos mágicos, recursos orais e gestuais por parte dos responsáveis pelas áreas

atingidas. Como se percebe, a recorrência de pragas nas plantações e seus combates não pode ser entendida apenas como um fenômeno natural administrado pelos padres. Parece mesmo ser mais adequado o tratamento desses casos como geradores de ofertas e contrapartidas espirituais cobradas pelas populações missionais quando o assunto era a sua participação na produção de alimentos.

DEMÔNIOS E CAÇADORES

Imediatamente, os homens da família de caçadores param ao ouvir o som de algo se movendo entre plantas altas da mata. Supõem, apesar da fraca luminosidade noturna, reconhecer algum animal, possivelmente uma anta. Todos juntos, no maior silêncio possível, erguem os arcos, apontam as flechas e disparam (MCA: 1969, p. 79).

O engano não podia ser maior: não se tratava de nenhum animal, mas sim da mulher de um deles, também aparentada aos demais membros do grupo, única da família adepta da proposta missional. A notícia logo chega ao povoado causando assombro: um bom caçador jamais confundiria, um humano com uma presa. Os jesuítas também estão atentos ao caso e dele vão se valer para alertar os demais. É a década de 1630; está em andamento a campanha contra a caça promovida

por boa parte dos missionários e, como comprova este caso, os padres já estão a par de diversos aspectos sobre a relação profunda entre os indígenas e a mata.

Desde o início dos contatos, de fato, os jesuítas reconhecem que é a caça (uma *outra* economia) a maior rival para a implantação do novo modo de vida que propõem: “ser lavrador é como prévia disposição para ser cristão”, consideram, “e não podem ser catequizados porque andam todo ano mui distantes caçando. E este é outro milagre de Deus: que mudem de sua natureza de caçadores para lavradores” (DHA: 1929, p. 133). Mais uma vez, não é essa uma tarefa fácil de ser aplicada entre os indígenas. Entre os grupos Guarani, a prática da horticultura (em boa parte uma atividade feminina) em nada ameniza a frequência da caça. Os homens são imprudentemente “confiantes em sua indústria de caça e pesca, na qual mantêm todas suas esperanças pela destreza que nisto possuem”, lamenta Romero, “neste exercício, gastam todo ano destinando apenas alguns dias ao cultivo de suas chácaras, deixando todo o cuidado delas a suas pobres mulheres, sendo elas as que cultivam e colhem suas colheitas” (MCA: 1970, p. 80). Já os grupos nômades, bem se reconhece que recolhem mel, frutos, pinhões (“que dentro destas matas há muito”) e caçam grandes feras, como antas, onças e muitos primatas, todos apreciados pelos “vorazes estômagos” indígenas – motivo pelo qual, segundo os missionários, “nascem crianças com mui pouca diferença dos macacos” (MCA-CPH. Cx.

28. Doc 16-864). Contudo, os nômades “vivem apenas do que caçam”, conforme reclama um jesuíta em 1619 sobre os Gualacho de Acaray, “e assim estão espalhados pelos matos, de um em um, e quando muito dois, e tão distantes uns dos outros que muitas vezes não sabem os pais dos filhos, e os filhos dos pais” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 16-864). Em agravante, muitos nômades são vistos “indo caçar desnudos” (MCA: 1951, p. 246). A vida dos caçadores nas matas – esse espaço de oposição aos povoados – é, enfim, o cenário adequado para a animalidade ou barbárie indígena no julgamento dos padres.

Para regular a caça, os missionários se empenham numa campanha voraz onde enviam um conjunto de pragas contra os caçadores. A documentação jesuítica está recheada com centenas de casos onde quem caça sem cumprir as determinações da moral pregada pela área jesuítica é simplesmente liquidado por forças divinas. “Não parava em casa certo neófito inquieto, caçador mui apaixonado e mui pouco aficionado a ir-se à missa nos dias festivos”, conta um provincial. Numa manhã de vigília por uma festa cristã, o caçador já está na mata junto a um companheiro, este decidido a voltar ao povoado em tempo de alcançar a missa. O caçador apaixonado, por sua vez, ri-se do amigo: “Faz o que melhor te pareça! Eu, ao menos, vou caçar”. No dia seguinte, preocupados com a notícia da proximidade de uma onça, moradores do povoado procuram o caçador: “encontraram em um rancho abandonado os restos de

um homem despedaçado”, conclui o provincial (DHA: 1929, p. 694). Outro caçador, convicto opositor das propostas dos missionários, deixara uma armadilha para veados no meio da mata – num deslize acidental, acaba caindo na própria cilada, tornando-se, assim, “caça de si mesmo” (MCA: 1970, p. 121). Já a um caçador, devidamente avisado dos perigos de se contrariar as vontades do deus dos jesuítas, acertá-lhe um raio no instante em que começaria a assar sua presa, indo sua alma ao “inferno para sempre a queimar” (MCA: 1969, p. 69). Aos demais envolvidos em casos semelhantes sempre estará garantida uma morte repentina devidamente administrada pelas pragas missionárias.

Os jesuítas, com isso, tentam implantar o temor da morte repentina (solitária, humilhante e sem os ritos litúrgicos) entre indígenas, recurso amplamente utilizado pela Igreja ao longo de sua história (Ariès: 1981, p. 12). De certa forma, esse discurso também encontra recepção entre os nativos. Certa feita, um exemplar *cruzuía* flagra um indivíduo mantendo relações amorosas com a esposa de um cacique. Como um jesuíta teria feito, o enfermeiro avisa que a morte repentina será o destino do casal. O pecador dá de ombros, “dizendo que assim morriam os miseráveis, que semelhantes sujeitos de pouca estofa eram os que experimentavam semelhantes mortes, e não os homens de importância” (MCA-CPH. Cx 30. Doc. 7). Argumento semelhante está na resposta desconcertante de um cacique Yaró ao padre Sepp: “Meu padre, se Deus não

fosse tão grande amigo meu, há muito eu estaria morto; pois até o presente não me fulminou com um raio, nem me despedaçou às garras dos tigres [onça], nem me fez mal a víbora, nem a terra me engoliu; tão grande amigo meu é aquele que tu chamas de Deus, que é ótimo comigo” (Sepp: [1690]1980, p. 166). Assim, a morte repentina parece ser uma possibilidade entre esses indígenas, mas somente para indivíduos em condições específicas.

Nem sempre, entretanto, a morte repentina é a única alternativa dos caçadores praguejados pelos padres. Aos que reconhecem o erro, por exemplo, existe a possibilidade de remissão. Assim se dá durante a fuga de um casal do povoado onde viviam, então surpreendidos por uma onça “mui feroz que os queria comer”: “Não podes fazer-me mal porque sou coisa de Deus, Cristã e batizada”, diz a mulher à fera. Mediante as palavras mágicas, a onça recua e se esconde na mata. Surpreendida pelo feito, a índia diz ao marido: “Voltemos à redução, que não se deve ficar fora dela” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 12-860). Outro índio “picado de morte” no pé por uma víbora no meio de um caminho, “destilando sangue” pelos “olhos, ouvidos, nariz, boca e demais parte do corpo”, é socorrido pelos missionários – pelos sintomas, todos estão cientes de que nada podem fazer. A vítima, entretanto, se confessa com uma disposição impressionante e solicita uma última missa a ser realizada ali mesmo para que se “despedisse dessa vida”. Os missionários relutam, mas acabam cedendo por piedade, advindo um milagre: “o doente ficou são

na hora”, conta Montoya impressionado ([1639]1985, p. 224). Outro caçador desaparece numa investida familiar à mata, não sendo encontrado nada mais além de ossos humanos em uma das numerosas diligências subsequentes. Algum tempo depois, entretanto, índios localizam o desaparecido, então perdido, já “desfigurado e sem alento, dando mostras de vida apenas por alguns sinais”. Ao ser levado de volta ao povoado, o desaparecido é recebido pela coletividade com festas e reage perante uma imagem mariana: fora ela, dizia o nativo, quem por meio “das maravilhas e favores” o livrou a “cada dia de manifestos perigos de vida”, como ser comido “pelos muitos Tigres que existem naqueles montes”. “Anda-te, feras”, dizia ele às onças, “e busquem outros como vocês”, “porque não me criou Deus Nosso Senhor para vosso sustento, senão para que lhe ame e sirva nesta vida para gozar na outra. E mesmo que venhas mui armados e confiantes de suas unhas e dentes, basta a mim este Santo Rosário que ao pescoço trago” (MCA: 1970, p. 189-190).

Outra modalidade de remissão nos documentos jesuíticos se dá mediante a experiência do testemunho e reconhecimento da intervenção divina seguida da negação dos “antigos costumes”. Assim se deu com um grupo Jê no povoado de Acaray: após desprezarem a ordem de gerar uma roça, eles vão às matas caçar sem a permissão do missionário. “Caminhando ao meio-dia alcançou a eles um tigre, o qual colheu um moço e o matou sem que pudessem defendê-lo, ficando todos espantados até que

retornaram à redução” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 18-866). Uma jovem de apenas dezessete anos não guardava os dias de festa, preferindo realizar coletas a ouvir missas, comportamento reprimido pelo padre por diversas vezes sem nenhum sucesso. Quando se encontrava nas matas com outras companheiras, a *muchacha* afastou-se “engolcinada” por algumas frutas silvestres. Desse desvio ela não retorna para satisfação do jesuíta: “Teve todo povoado por castigo do Céu, e, atemorizado com ele, veneraram com grande religiosidade os dias dedicados ao cultivo divino” (DHA: 1929, p. 149). Caçadores e coletoras, assim, estão a serviço dos poderes celestiais para o bem da conversão de toda a coletividade.

A repercussão desses casos parece positiva à ótica jesuítica. Tal fato se dá especialmente porque os padres estão conectados a importantes percepções indígenas sobre o mundo da caça, manipulando-os deliberadamente. Ao seu modo, os padres demonstram em inúmeros registros o seu interesse pelos íntimos vínculos entre nativos e animais.⁷

⁷ Longe de serem criaturas inferiores ou destinadas a servirem aos humanos, os animais nas etnologias são representados como seres a se estabelecer relações variáveis, que partindo do amigável, passando por alianças eventuais e chegando até mesmo a um grau de parentesco ou de inimizade eterna. Os Kaingang, por exemplo, concebem-se em Nimuendaju como jaguares (onças), sendo possíveis até mesmo ligações amorosas entre rapazes jovens e fêmeas mágicas, configurando uma perigosa relação capaz de levá-los à perda da humanidade (Nimuendaju: 1993, p. 72). Os Guarani, por sua vez, concebem os Kaingang como onças, onde o título de jaguar assume conotações pejorativas de “monstruoso” e “ignorante”, conforme mitos de origem, confirmando, com isso, a rivalidade histórica entre os dois grupos (Melià: 1978). Ainda sobre os Jê meridionais, Sérgio Baptista da Silva aponta que “importantes atributos de sociabilidade” se originam do domínio da floresta, muito embora aqueles considerados perniciosos não possam “ter semelhança simbólica com o mundo social”. Sem que haja rigidez na separação entre homens e animais, “a apropriação da natureza representa uma das possibilidades de se estabelecer relação entre mundos concebidos diferentemente, apesar de se interpenetrarem” (Silva: 2002, p. 193-198). Ao definir as relações perspectivistas, Viveiros de Castro considera a vivência nas matas como uma possibilidade de

Em 1616, um mico amansado e solto se mantém pendurado à cabeça de um jovem Jê no dia de sua chegada no povoado de Acaray: “de um ao outro não havia mais diferença formal que um pouquinho do uso da razão”, avalia um jesuíta, “enquanto no material se distinguiam somente quanto ao pelo” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 16). Para completar, com frequência surgem nativos que se intitulam animais, especialmente jaguares (DHA: 1929, p. 666-668). Relações de parentesco entre homens e animais também são detectadas: o padre Sanchez Labrador, por exemplo, impressiona-se pelo fato dos Guaykuru “não serem tão aficionados a caçar aves como são ao caçar bestas quadrúpedes”, “o que se pode fundamentar na vã crença de que delas são descendentes” ([1770]1910, p. 204). Não escapa aos padres possíveis comunicações entre os nativos e animais: “crêem em mil agouros, especialmente de pássaros noturnos, comendo muito de seus cantos”, conta um religioso sobre os “feiticeiros” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 17-865).⁸ Ainda que se valham desses fenômenos para depreciar os indígenas, pode-se vislumbrar nesses registros que os padres chegaram

acesso a outros sujeitos com os quais são estabelecidas relações sociais, já que tanto os animais quanto os homens possuem uma origem comum – a humanidade – apesar da forma manifesta de cada criatura ser diferenciada por um invólucro (Viveiros de Castro: 2002, p. 308). De modo geral, o mundo natural costuma ser representado como caminho pelo qual se efetiva a existência, de onde se recolhem os mitos, as regras, as instituições, enfim, onde se orienta a vida espiritual e cotidiana (Susnik: 1978, p. 136; Schaden: 1974, p. 46). Salienta-se, com isso, a visão integralista da natureza de grupos como os Guarani (Fogel, p. 24-25).

⁸ As aves ganham representações consideráveis entre os ameríndios. Para os Guarani, muitas são aquelas relacionadas com a comunicação entre o mundo natural e sobrenatural: entre os Mbyá, há aves que auxiliam a comunicação com divindades maiores (Cadogan: 1978, p. 34). De fato, em geral, as aves têm o poder de se comunicar com o “más allá”, simbolizando o dom da “visão da terra”, premeditando mazelas ou benesses, como fazem os “bem-aventurados” e principalmente os feiticeiros (Susnik: 1978, p. 149).

a conhecer as intensas relações sociais existentes entre os nativos e a natureza.

Relações sociais não implicam necessariamente relações harmoniosas ou amigáveis. Também é cedo que os padres percebem o temor daquelas sociedades perante forças inimigas humanas, animais ou espirituais provindas das matas. Enquanto os conflitos com grupos humanos serão abordados no último capítulo deste dossiê, agora se procura analisar especificamente as preocupações e ocorrências relacionadas a espíritos provindos das matas.

Os grupos em contato com jesuítas nas primeiras décadas do projeto missional parecem fazer não apenas discretos ritos para estabelecer relações com as forças das matas, mas também grandes rituais onde são percebidas distintas normas. Sobre o nome genérico de “borracheras” (festas regadas por cauim), os jesuítas incluem em seus relatos inúmeros ritos relacionados às práticas de subsistência. “Vindo de alguma caça ou pesca e ao tempo de lavrar suas chácaras”, conta um padre, “todos se juntavam a beber e se emborrachar. Acabando o vinho de uma casa, passam a outra com muitas plumagens, mui pintados, com uma ferocidade que parecem demônios” (DHA: 1927, p. 84). Amuletos sempre ajudam aqueles que enfrentam as matas: caudas de animais e penas de aves caçadas são usadas por caçadores que desejavam demonstrar sua destreza no feito (Fernández: [1726]1991, p. 79). Mesmo com o sucesso da caça não

cessam as preocupações – como observa entre os Gualacho (Jê) o padre Diogo de Ferrer: “Ninguém come de sua caça ou pesca, senão a de seu vizinho, e a reparte tudo que caça entre seus vizinhos”.⁹

Preocupações sobre possíveis vinganças da alma dos animais caçados, também recorrente em casos de sacrifício de prisioneiros, são eventualmente flagradas não apenas entre os missionais do Paraguai, mas também entre outros grupos aos olhos de viajantes distintos. Tornaram-se célebres as anotações sobre os Tupinambá que André De Thévet conheceu ainda no século XVI: diante do corpo de uma onça abatida, a família do caçador pede desculpas e implora à alma do animal para que não retorne com fome de vingança (apud Metraux: 1979, p. 292). Há muito, portanto, é sabido que os ameríndios estabelecem relações de vingança uns com os outros, fundamento de suas guerras, e com determinados animais, especialmente os predadores. Nesse sentido, pode-se considerar a caça não somente uma prática de subsistência, mas também um combate a grupos inimigos e, nessa dimensão, uma prática social.

Como se percebe, um conjunto de normas regula as relações entre indígenas e natureza. Numa conclusão não muito distante da adotada por antropólogos atuais, o padre Del Techo declara sobre o assunto:

9 A divisão da caça e seus princípios também foram identificados por pesquisadores do século XX (Münzel: 1978, p. 246). Por meio das restrições de consumo, o caçador se mantém imune aos possíveis malefícios provocados pela alma do animal caçado e assegura relações de reciprocidade e laços de união do grupo (Melià: 1991, p. 46).

“não se alimentam daqueles animais cujas qualidades fantasiam que não de ser prejudiciais” ([1673]1991, p. 76). Como já citado, a gravidez, o parto e os primeiros dias de uma criança, por exemplo, despertam tabus alimentares para que o pequenino consiga viver sem maiores malefícios. “A fim de que a prole não nasça com o nariz inchado”, explica Del Techo, “não provam carne de ave; caso comam aves magras, temem que a descendência seja de baixa estatura” ([1673]1991, p. 76). Ainda impondo tabus, há o risco do ataque de criaturas provindas das matas: “para evitá-los”, conforme Montoya, “as grávidas jejuam junto com seus maridos, não comendo carne alguns dias” (MCA: 1951, p. 263).

Ora antropomorfos, ora zoomorfos, espécies de “demônios” ou “duendes”, como preferem os jesuítas, os “donos”, “protetores” ou “mestres” da natureza, como classificam as etnografias, aparecem nos registros missionais dispostos a cobrar a obediência de uma série de regras.¹⁰ De longe, foi o *Kurupu* (ou *Curupira*) quem dessa classe se destacou entre os ocidentais. Nos estudos etnológicos, o *Kurupu* não é necessariamente uma criatura, mas, uma casta de espíritos dispostos a aplicar castigos a quem descumpra as regras de manejo

10 “Todas estas sociedades [ameríndias] vivem, com efeito, com o temor de que os animais, advertidos por seus congêneres dos maus tratos que lhes infligem os humanos, já não os deixem caçar ou se vinguem dos caçadores, atacando-os”, explica Digard (1994, p. 133). Em algumas circunstâncias de crise, alguns homens tornam-se mais suscetíveis a esses ataques, como ocorre com a couvade Guarani e Guayaki (Schaden: 1974, p. 79; Clastres: 1986, p. 17, 19 e 22).

da natureza por eles impostas. Nada, entretanto, os impede de agir por pura zombaria. Os atributos dos *Kurupu* não escapam a Montoya (MCA: 1951, p. 263), a ponto do padre empregá-los em seu catecismo, ao lado de outros espíritos das matas, como tradução para os demônios ocidentais (Montoya: 1637, p. 76). Tal associação remete ao fato de que a área jesuítica empreendeu campanhas moralizantes valendo-se das investidas dessas criaturas.

Ao que parece, os espíritos das matas podem adotar inúmeras alternativas predatórias contra os humanos. Afogamentos, enforcamentos, apedrejamentos, espancamentos, sequestros, estupros e outras formas de mortes súbitas e misteriosas são narradas de forma incessante por nativos a jesuítas, como se demonstrará ao longo deste dossiê, e também a folcloristas e a antropólogos contemporâneos. Entre todos os que ouviram sobre evidências de que os espíritos das matas se alimentam de vida humana, há um consenso de que paira sobre os caçadores a possibilidade de terem suas visões invertidas, tomadas ou absorvidas pelas perspectivas desses predadores. Nesses casos, os caçadores passam a ver o mundo a partir da perspectiva dos espíritos, ou seja, enxergam a si mesmos como espíritos (que se vêem como humanos) e aos demais humanos como animais de presa (Viveiros de Castro:

2002, p. 350).¹¹ Ainda que manifestas alinhadas aos seus contextos específicos, essas narrativas indígenas indicam a amplitude das interações instáveis entre os homens e a natureza. Da mesma forma, as narrativas reforçam que o caçador pode muito bem ser derrotado em arriscados encontros com criaturas inimigas.

Num plano prático, a vida dos caçadores pode ser duramente atingida no interior das matas tão logo caiam nas armadilhas predatórias que lhes reservam os espíritos. Certa feita, um dos caçadores missionais está perseguindo um pequeno animal pela mata até que este se refugia em uma toca – ao pôr a mão dentro dela, o caçador descobre o engano quando a presa inocente revela-se um animal peçonhento que não hesita em atacá-lo (MCA: 1952, p. 250). A perda do êxito também atinge os caçadores em amplos setores da vida social. Entre os Gualacho, por exemplo, um caçador desafortunado pode perder até mesmo a mulher: “se acontece que vai o marido muitas vezes ao monte e não lhes traz nada, [as mulheres] os deixam e tomam outro, mesmo que tenham filhos dele, e o

11 Egon Schaden já identificara entre seus informantes Guarani relações de inversão de perspectiva: “o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo como o bicho a vida toda”, teriam-lhe dito (1974, p. 89). As relações de metamorfose ganharam nos últimos anos interessantes estudos. Carneiro da Cunha demonstrou o quanto os Kaahó, grupo Jê do norte do estado de Goiás, podem, em encontros individuais em meio à mata, deparem-se com criaturas capazes de confundir o seu interlocutor quanto a quem se contata (Cunha: 1987, p. 66). Os estudos de Viveiros de Castro apontam para a possibilidade de inversões de perspectivas entre homens e esses seres: os espíritos das matas, criaturas predadoras que veem os humanos como presa, podem criar um campo “inter-subjetivo humano-animal” para gerar uma “hipótese” de um animal que passa a ser visualizado pelos caçadores como animal real – o humano, com isso, passa a ver o mundo por meio da perspectiva do espírito, sendo absorvido pela perspectiva alheia e, em consequência, pode passar a ver os seus como presas. Trata-se, enfim, de uma “situação sobrenatural típica no mundo ameríndio” (Viveiros de Castro: 2002, p. 350-354).

índio fica só com seus filhos ainda que pequenos” (MCA: 1951, p. 346). O êxito da caça, como se percebe, é condição primordial para o caçador não só pelo fato de ele ter que alimentar sua família, mas também para a manutenção de sua própria representação social.

Retoma-se o caso introdutório a partir dessas considerações: a intervenção de um poder distinto, possivelmente de alguma das criaturas relacionadas à caça, pode ser responsável pelo erro dos caçadores que assassinam uma de suas parentes enquanto pensavam estar diante de uma anta – equívoco que jamais seria cometido em circunstâncias normais. Caso proceda a associação, ao cair na armadilha das relações predatórias em meio à mata os caçadores não só perdiam uma mulher de sua família, mas também a si mesmos.

Por estar a par de informações desse gênero, o jesuíta que assiste ao caso interpreta: o passado daqueles homens (e talvez de todo o povoado) foi certamente responsável pelo infortúnio. Nessa ótica, a mulher se torna uma vítima exemplar, recebendo uma morte conduzida pelos poderes celestiais – trágica, não há dúvida, mas capaz de obter a atenção da comunidade. Da morte da mulher, passando pela resignação não só dos agentes do castigo, mas também por suas testemunhas, tem-se por certo a compreensão da mensagem. Convicto, o missionário levará a interpretação adiante, falando a cada um, mencionando o ocorrido em seu sermão e escrevendo em sua carta o caso exemplar.

Em conjunto, indígenas e jesuítas embrenham-se num debate onde aplicam percepções inicialmente contrárias. Todavia, isso não os impede de refletir sobre crenças e práticas em prol da construção de normas especialmente forjadas para aquela experiência. A área jesuítica e as populações indígenas, com isso, demonstram sua capacidade de gerar discursos alinhados com a vivência que enfrentam.

VAQUEIROS E CRENÇAS ESTANCIEIRAS

A vida de um vaqueiro não vai nada bem em 1675 – estranhos insucessos ameaçam sua segurança e o bom andamento de suas empreitadas. Certa feita, por exemplo, seu cavalo “se revestiu de fúrias” e, “posto em dois pés”, “queria a coices fazer-lhe em pedaços e comê-lo a mordidas”. Em outra ocasião, a égua em que cavalga responde abrupta ao freio na beira de um abismo, onde despencam: o animal “ficou em pedaços entre os pés do ginete”. Em ambas as ocorrências, o vaqueiro escapa ileso, fato atribuído à evocação de Nossa Senhora. Contudo, mediante a frequência dos acidentes, o vaqueiro não matura certezas de futuras proteções. Para piorar, em sonhos se vê surpreendido “no tribunal severíssimo de Jesus Cristo, em cuja presença orgulhosos demônios rendiam-lhe acusações”. O índio chora: “lágrimas que abalaram a ira do Juiz”. Quando desperta, o até então

desafortunado vaqueiro sabe o que fazer: “examinou com exatidão sua consciência, e ferido de penetrante dor de seus pecados, os expulsou em uma confissão geral aos pés de um dos padres missioneiros” (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 23).

Conforme o que indica esse registro e outros casos do gênero presentes na documentação jesuítica, normas relacionadas à perda do êxito e, por consequência, do reconhecimento individual, passaram das caçadas à vida de uma nova categoria social, os vaqueiros. Graças a isso, a história das estâncias dos povoados deixa de ser apenas mais uma página da história econômica da região; torna-se, sim, um importante espaço de avaliação das crenças e práticas surgidas naquela vivência.

Embora reduzida, a estrutura central das estâncias representa uma tentativa de reprodução da organização espacial vigente na maioria dos povoados missionais. De fato, além de tentar suprir a falta de alimentos, as estâncias são criadas para levar e garantir às paragens mais distantes da área missionária a palavra cristã. Todavia, a prática, mais uma vez, subverte o ideal. Bem verdade que as estâncias estão a cargo de padres ou Irmãos Leigos, especialmente no início do processo, conforme manda a cartilha (MCA: 1970, p. 308; MCA: 1969, p. 64; Cardiel: [1771]1989, p.78). Também é verdade que na falta do clero o cura do povoado para lá deve ir periodicamente, de preferência uma ou duas vezes por ano, prestar auxílio espiritual e temporal aos estancieiros (Cardiel:

[1771]1989, p. 78). Certamente, não se pode generalizar a presença dos religiosos nas estâncias e saídas às vacarias, pois, de fato, os próprios nativos os consideraram dispensáveis pelos muitos “estorvos” e “cuidados” requisitados pelos padres quando saíam do interior do claustro (MCA: 1970, p. 302). Ao que tudo indica, especialmente após 1670, as estâncias passam a ser habitadas, durante a maior parte do ano, por um punhado de homens comumente chamados de *vaqueiros*.

Esse detalhe tira o sono dos missionários: como manter um grupo de homens permanentemente afastados da igreja central sem perdê-los para as matas? Como vigiar a recorrência dos chamados “costumes gentílicos” e demais pecados? Tamanha preocupação não se dá por poucos motivos: “Do bom estado destas estâncias depende o bem ou mal do povoado, tanto no temporal, quanto no espiritual”, alerta Cardiel ([1771]1989, p. 72).

Agrega-se a essas preocupações uma percepção da época bastante generalizada na colônia. O índio que “anda a pé”, ou seja, sedentário, é considerado dócil e de fácil convencimento à conversão mediante o assédio missionário, tal qual os Guarani. Os demais, os “que andam a cavalo”, nômades propriamente, são representados como de difícil trato e rejeitam o Evangelho, literalmente, com unhas e dentes. “As nações quietas são de a pé”, explica Cardiel, “e por comum lavram e plantam”. Já “as nações a cavalo”, ele garante, “todas são inquietas e guerreiras, sem saber parar em um sítio, inquietando ao

mundo com seus furtos e mortes” ([1771]1989, p. 184). Todavia, por mais de uma vez, missionários e colonos deixam registros de que até mesmo os “que andam a pé” e vivem sob tutela dos padres se transformam quando montados em cavalos. As vozes inimigas se aproveitam disso: segundo uma autoridade de Corrientes, os índios dos missionários andam em seus cavalos “com as maiores resoluções e atrevimentos” (MCA: 1970, p.512-515). Alguns índios *abusam*: certa feita, do alto de um cavalo um cacique desfila pelo povoado com altivez, desrespeitando até mesmo os padres (MCA: 1970, p. 177-183). Durante as festividades missionais, o padre Cardiel fica assombrado com os espetáculos dos cavaleiros: “É função realmente digna de se ver, porque são excelentes ginetes; e o índio a cavalo parece outro homem” ([1771]1989, p. 143). Enfim, a montaria potencializa o terror dos coloniais perante a insurreição indígena. O nativo está armado, e, portanto, torna-se uma ameaça.

A mobilidade indígena notada desde cedo pelos missionários, não apenas entre os Jê e Pampiano, mas também entre os Guarani, como se percebe, é um problema central da vivência dos povoados. “É estranho nesta nação [no caso, os Guarani], em especial entre os recém-reduzidos, que pondo em suas cabeças ir a alguma parte, por *afas* ou por *nefas*, hão de ir mesmo que lhes ponham mil razões contrárias” (MCA: 1969, p. 87). Agrega-se a isso o problema da caça, como já demonstrado, causa de longos deslocamentos indígenas. Em virtude disso,

os jesuítas acabam por representar os Guarani de modo muito próximo aos estudos contemporâneos: “andantes por natureza” (Melià: 1991, p.14) e dotados de diversos mecanismos de mobilidade adequados a distintos contextos (Santos: 1993, p. 356; Garlet: 1997).

A população das estâncias é ínfima ao longo do ano. Possivelmente não passe de dez a quinze vaqueiros. Todos parecem ser devidamente selecionados pelos missionários, muitos originados, naturalmente, das congregações, expressão máxima da agregação constituída ao redor dos jesuítas (MCA: 1970, p. 308; MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 4; MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44). Quem ali comanda é um capataz, equivalente a um cacique com representação no Cabildo. Trata-se de uma função de destaque no mundo missional, onde a estância é mais um setor da área jesuítica capaz de produzir identidades individuais e sociais. Nas festividades, junto aos homens das oficinas, os vaqueiros são destacados “porque possuem por honra ocupar-se de qualquer um destes ofícios” (MCA: 1970, p. 106). Na distribuição anual de cargos, lá são eles novamente designados após eleição do Cabildo (Cardiel: [1771]1989, p. 145). O ato de angariar alimento e distribuir aos demais, tal qual ocorria com a caça, parece continuar como uma prática socialmente valorada.

Variações na população estancieira são marcantes. Há notícias da presença de mulheres entre os pastores ainda no século XVII (MCA: 1970, p. 314), enquanto em 1707 vinte e seis delas são feitas cativas num ataque

de indígenas rivais na estância de Yapeyú (MCA: 1970, p. 238). Por outro lado, em época de vacarias, as estâncias sofrem um aumento populacional drástico: podem alcançar sessenta indivíduos que ali se preparam para a jornada, cada vaqueiro levando consigo até cinco cavalos (Cardiel: [1771]1989, p. 75). Junto com esses, podem estar também algumas crianças, sobretudo meninos do coral aptos a entoar canções ou, por possuírem rudimentos de matemática e escrita, registrar o número de cabeças de gado recolhido e manter os curas informados sobre os eventos do processo (MCA: 1970, p. 308; MCA-CPH: Cx. 19. Doc 67-516). Certamente, a julgar pela atuação infantil no interior dos povoados, esses meninos, assim como os membros das congregações, estão ali para melhor vigiar não apenas o trabalho, mas também o bom andamento dos homens mediante condutas recomendadas pela moral de então (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44). Nenhuma atividade empreendida pelos setores da área jesuítica, enfim, deve ser exercida sem a participação dos envolvidos em congregações.

As atividades dos vaqueiros são extremamente arriscadas, longas e dispendiosas. Segundo Cardiel, os campos podem ser percorridos em uma semana numa vacaria, mas nada impede prolongamentos. Cada animal encontrado recebe um tratamento diferenciado conforme as necessidades do povoado. Touros destinados ao arado são colhidos a laço e mantidos atados numa árvore por três dias, onde permanecem em jejum, passando por um

longo treinamento onde puxarão troncos para só depois serem enviados à lida. Cavalos selvagens, por seu turno, também são tomados a laço, depois derrubados e imobilizados, sendo-lhes postos de imediato a sela e os estribos, para, em seguida, iniciar-se a doma de três ou quatro dias, sendo “grande a destreza que para isto possuem”. No caso das saídas às vacarias, as técnicas empregadas em muito se assemelham ao cercamento outrora utilizado na caça de veados, porcos e outros animais de bando. Primeiro, os vaqueiros deixam à vista do gado xucro um pequeno número de seus parentes já amansados, devidamente resguardados por trinta ou quarenta homens num grande curral, a *mangueira*. Outros trinta homens vão atrás dos animais selvagens, empurrando-os às proximidades do curral, onde entram num grande tumulto. À noite, os índios circulam o território com fogo, de forma que nenhum gado venha a fugir. Gradualmente, os animais são levados às estâncias, onde se separam as vacas que darão leite, os touros do arado e as que serão abatidas diariamente no povoado. As demais são devidamente *guardadas* no interior da estância maior, então preparada para suportá-los, tanto em pasto, quanto em água (Cardiel: [1771] 1989, p. 71-75 e 80).

Os padres deixam sob responsabilidade dos vaqueiros a contagem do gado retirado das vacarias até os primeiros anos do século XVIII. Cifras extravagantes surgem aí, causando alvoroço entre os historiadores que defendem a tese de que os povoados teriam alcançado

o autossustento em cenários de recursos abundantes. Em boa parte, é de responsabilidade do padre Sepp tal representação, uma vez que ele assegura em seus registros públicos a disposição imediata dos vaqueiros em angariar imensos rebanhos de gado selvagem (Sepp: [1690]1980, p. 143). Contudo, um documento inédito e de circulação interna (MCA-CPH: Cx. 19. Doc 67-516) apresenta uma contradição absoluta com o que descreve o venerável padre ao público geral seis anos antes. Em 1696, Sepp é informado sobre o desvio de um grupo de vaqueiros: “quedaram-se todos pela serra buscando mel, outros a buscar veados, outros a jogar Gancho e outros a compor couros para seus coletes”. O padre procura encontrá-los e tentar convencê-los a retomar o ofício, mas os índios dão de ombros e prosseguem com suas práticas. De gado, mesmo, nenhum recolhido (MCA-CPH: Cx. 19. Doc 67-516).

Nesse mesmo documento, os padres parecem preocupados com o suposto desaparecimento de uma grande quantidade de reses de algumas estâncias. Os números registrados não condizem com o resultado final, a alimentação do povoado. O padre Juan de Yegros encabeça uma junta de investigação com o auxílio de dois caciques e catorze meninos cantores “que sabem contar”. Os resultados são impressionantes: as estâncias de São Miguel e de São Nicolau possuem, cada uma, quarenta mil cabeças a menos do que havia sido contabilizado anteriormente. Entre outras especulações, o redator

responsabiliza a “má conta” dos vaqueiros por tais confusões (MCA-CPH: Cx. 19. Doc 67-516). A partir de episódios como esse, as cifras provindas dos vaqueiros recaem em descrédito entre os padres, pois, como resmunga Cardiel, “há muitas fraudes neste serviço” ([1771]1989, p.163).

Como se percebe, apesar de exercerem um ofício admiravelmente arriscado, as práticas dos vaqueiros reforçam a tese jesuítica de “inaptidão indígena” aos trabalhos de lida. As mesmas observações que os jesuítas elaboram sobre a capacidade indígena de produção agrícola também são encontradas nas cartas onde há referências sobre os vaqueiros. Dentre todos os povoados, vale destacar, os do Paraná não realizam vacarias justamente porque os nativos dali são considerados pelos padres como de “pouca ou nenhuma destreza” para cavalgar (MCA-CPH. Cx. 20. Doc 11- 535). O padre Cardiel assegura que o melhor é não entregar aos índios nenhum animal, em virtude dos maus tratos e desatenção que são capazes de praticar ([1771]1989, p.71). Para piorar, entre os bovinos, os índios “são aficionados pelas terneiras”, devorando-as tão logo sentem fome sem se preocupar com as criações futuras (Cardiel: [1771]1989, p. 67).

Vale acrescentar que as “deficiências” indígenas também são observadas no caso dos *ovejeros*, responsáveis pela geração da lã destinada a “vestir estes pobres” (MCA: 1969, p. 64). Uma das primeiras experiências de criação de ovelhas se valeu de um terreno entre Concepción e

Santa Maria, onde os pastores “faziam o que queriam”, e isso não incluía o cuidado com as ovelhas (MCA: 1970, p. 314). Em fins dos seiscentos, o padre Sepp mantinha um índio com cães cuidando de um pequeno grupo de ovelhas, até surgir um “lobo”: o pastor foge enquanto os cães se agitam e dispersam ovelhas assustadas pela mata. “Por que não contiveste os teus cães?”, pergunta o padre intrigado algum tempo depois. “Eu bem lhes gritei que se calassem, mas não me obedeceram”, responde o índio. Posteriormente, apenas duas das ovelhas são recuperadas, além dos restos de outra “devorada por um tigre feroz” (Sepp: [1690]1980, p. 231). Para contornar dificuldades desse gênero, os padres bem tentam introduzir seus tutelados na arte pastoril – possuem até mesmo livros sobre o tema. Como sempre, “a tudo os índios dizem que sim, como costumam por sua muita humildade; porém, pelas costas do cura, não fazem coisa de proveito; e assim se enfermam, se morrem e diminuem as ovelhas” (Cardiel: [1771]1989, p. 73-74).

Conforme os padres, as idas às vacarias também apresentam uma série de prejuízos oriundos dos descuidos com os animais por parte dos indígenas. Os vaqueiros “perdem uma grande quantidade de gado”, garante uma testemunha, “deixando o caminho semeado de vacas” (MCA-CPH: Cx. 19. Doc 67-516). O mau trato desferido aos animais recolhidos em vacarias causa, ainda, muitas perdas: “vêm tão magras pelos caminhos de muita légua e sem pasto, e as que chegam quase todas morrem”

(MCA: 1970, p. 499). Além do mais, sequer o gado os vaqueiros retornam trazendo, sendo constantes os motivos a lhes desviar a atenção do ofício, tal qual ocorre com a vacaria realizada em 1709: logo de saída, os vaqueiros ficam sabendo de um navio francês naufragado na costa de Montevidéu, notícia que os anima a libertar seus cavalos para seguir em grandes balsas até o navio a fim de saqueá-lo. Quando retornam ao povoado, os vaqueiros trazem muitas roupas e adereços. De gado mesmo, apenas algumas dezenas (MCA: 1970, p. 236-237).

O fácil contato com a colônia espanhola também caracteriza o ofício dos vaqueiros. Não raro, eles retornam aos povoados “trazendo novas matérias de inquietudes e trabalhos, além de novas sobre perseguições de seus êmulos, que em Buenos Aires foram persuadidos” (MCA: 1970, p. 236-237), ou notícias sobre possíveis ataques de grupos “infiéis” confederados (MCA: 1970, p. 309). Em agravante, desobedecendo as normas dos religiosos, os vaqueiros eventualmente são flagrados em terras espanholas, proibidas, portanto, aos indígenas, o que reforça as tantas acusações dos inimigos da Companhia (MCA-CPH. Cx. 20. Doc 11- 535). O contato com coloniais, enfim, apresenta dificuldades de controle sobre as populações das estâncias, levando adiante os vícios ocidentais combatidos pelos missionários.

Nem só pela incúria dos vaqueiros fracassam as vacarias. Violentos assaltos de índios rivais provocam a morte

de muitos missionais e inviabilizam a continuidade dos trabalhos. Reforça-se, com isso, a necessidade de transformar as estâncias em postos avançados de guerra, conforme se analisará no último capítulo deste dossiê.

Para garantir proteção contra os perigos nas saídas ao recolhimento de gado, os vaqueiros contam com uma série de medidas mágicas. Essas muito lembram consultas e plegarias outrora aplicadas por lideranças espirituais aos caçadores de partida. De fato, em solo missional, antes de uma vacaria, em conjunto com a recomendação de abandono das missões mediante sérios riscos, todos devem se confessar e, “os mais capazes”, comungar – claro indício da presença de congregantes (MCA: 1970, p. 308). Na segunda metade do século XVII, o procedimento permanece inalterado: “Todos os que saem em viagem de cem ou mais léguas, que os detenha muitos dias fora de seu povoado, confessam e comungam antes de se porem no caminho” (Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 87). Da mesma forma, sobretudo no século XVIII, tem-se por cotidiana a aplicação de plegarias nessas circunstâncias: “Quando vão a viagens, é coisa assentada o rezar as orações pela manhã e, à noite, acabando-as com canções devotas compostas pelos padres para desterrar outros cantares profanos” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 32). Tudo deve ser feito para aplacar os riscos de se perder o êxito do recolhimento ou cair em mãos de algum inimigo.

Não obstante, alguns nativos tentam burlar as benzeduras e cantos pré-expedição. Assim se deu em uma vacaria saída de São Borja em 1730: “Um deles não se quis confessar, o que forçou o padre a lhe mandar que ficasse. Porém, sem fazer caso nem do conselho, nem da ordem do padre, se foi às escondidas. E estando todos juntos em uma paragem num dia sereno, levantou de repente uma nuvem e disparou um raio que somente a ele matou, pagando sua perfídia e desobediência” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44). Da mesma forma, todas as práticas pagãs relacionadas às viagens foram duramente combatidas por pragas enviadas pelos padres. De um grupo de cinquenta homens saídos de Candelária, ainda ao tempo do padre Montoya, três resolveram prestar oferendas às criaturas que, segundo os “antigos feiticeiros”, habitavam os abismos – morreram antes mesmo de retornarem ao povoado ([1639]1997, p. 221). As pragas jesuíticas aplicadas aos caçadores nas primeiras décadas, sempre dispostas a cobrar uma série de regras, enfim, estendiam-se aos vaqueiros do restante do processo.

Sabe-se lá o que não andava por cumprir o vaqueiro desafortunado do caso introdutório. Pelas mazelas que o acompanhavam, não estava alinhado com os desígnios da conduta missional. O certo é que foi necessária a intermediação de seres espirituais em um sonho capaz de estimulá-lo a realizar uma confissão geral aos pés do padre, recobrando, assim, o êxito na lida com o gado até

então desaparecido. Vencia, com isso, a força das pragas jesuíticas. Junto a isso, provavelmente, ganhava-se mais um vaqueiro adepto da proposta missional.

A FOME DE 1732-1740

O auge demográfico da história missional se dá em 1732, quando existem nos povoados pouco mais de 140 mil habitantes. Desse ponto em diante, os povoados mergulham num impressionante colapso econômico, aparentemente iniciado no campo da geração de alimentos, tão grave que abalaria todas as organizações locais. No ponto central da crise, em 1735, os missionários elaboram um importante informe sobre o estado em que se encontram os 31 povoados então existentes. Por meio dele, combinando a informações de outros documentos, pode-se ter uma idéia do estado dos povoados, então afetados pela peste e fome.¹²

De longe, todos os padres consultados estão preocupados com as criações de gado. A perda dos grandes rebanhos de gado selvagem para as frentes de colonização, detectada em particular no desaparecimento da Vacaria do Mar, já havia pressionado o fortalecimento e reestruturação das estâncias de cada povoado, especialmente

12 O informe de 1735 tratado a seguir corresponde a seguinte localização: MCA-CPH. Cx. 22. Doc 27-637.

as de Yapeyú e de São Miguel, onde se encontrava recolhida parte das últimas manadas. Contudo, a perda da capacidade produtiva das estâncias, ocasionada, segundo os missionários, pela “má disposição indígena ao trato com os animais”, gerou um colapso em 1735. Segundo o padre Francisco Ribera, 66 anos e 32 de sacerdócio no Paraguai, a estância de São Miguel está devastada: “O maior desconolo que possuem os padres que os cuidam é ver o desastroso e pouco cuidado destes índios consumindo as estâncias”. Ele garante: “[os índios] não são capazes de levar adiante nem manter as crias de vacas, cavalos, mulas, burros, ovelhas, cabras nem outros animais quadrúpedes, nem em comum, nem em particular”. E, com lástima, afirma que uma grande quantidade destes animais é simplesmente devorada pelos índios, causa maior da falta de “cavalgaduras” não apenas em São Miguel, mas em “quase todos os povoados”.

Francisco Ribeira garante que está se empenhando para conseguir convencer os nativos a retomar o cultivo e colheita do pouco que brota “para que o mato não tome o que sembraram”, como realmente já ocorria. Além disso, “os invernos, secas e outras pragas” colaboram na perda das colheitas, levando em um único golpe o trabalho de tempos. A falta de gado também afeta a produção agrícola em São Lourenço: “Faltando as vacas, faltam também os bois [sem os quais] não poderão beneficiar a terra”. E, como durante toda a história missional se reclamou, agrava-se o abate

do gado destinado à agricultura: “Os bois que lhes dão para arar, os matam em lugar de beneficiar com eles a terra para suas plantações e as do Comum”. Os ervais, da mesma forma, estão comprometidos: “Anda tão escassa a erva, que em alguns povoados não há para dar aos índios, senão comprando-a de outras partes”, conta o cura de Candelária. Compromete-se, também, a produção de algodão e de lã, fundamentais para garantir a geração de vestimentas: “Tocante ao vestuário”, diz o cura de Concepción, “a maioria deles não tem mais do que os padres lhes dão do Comum. E nos demais povoados não se alcança sequer o Comum para isto”.

Como se percebe, o não cumprimento do dever da alimentação afeta diretamente a liderança dos jesuítas, fenômeno responsável por uma série de deserções. “O esparrame de índios e índias pela fome que prossegue e prosseguirá há sido muito e irremediável”, alerta um missionário (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 45). Segundo o informe de 1735, São Miguel já perdera mais de 5.800 famílias desde o início da crise. Em todos os povoados a situação não é muito diferente de Loreto: “por falta de vacas se ausentam e se perdem os índios”. Os missionais podem até partir para as matas em busca de alimentos, mas esbarram em armadilhas das circunstâncias ambientais de então: “A fome os mata pelos caminhos e matos, de que são testemunhas os cadáveres de índios, índias e de criaturas que se têm encontrado pelos caminhos,

matos e desertos”.¹³ Quem não morre nas matas refugia-se entre índios não-convertidos e, conseqüentemente, torna-se inimigo dos povoados. Sobre esse ponto, o cura de São Lourenço aposta na união dos desertores com potências estrangeiras inimigas dos espanhóis, o que seria uma grande ameaça aos povoados. Para piorar, as frequentes convocações dos missionais à prestação de serviços em construções ou defesa da colônia, somadas aos polêmicos reajustes da tributação, retiram das povoações um número considerável de homens, muitas vezes fazendo falta às plantações por jamais retornarem (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 45).

Muitos missionais preferem alcançar as cidades coloniais, onde não deixam de causar problemas aos padres. Em Buenos Aires, por exemplo, um grupo de fugitivos se estabelece justamente na praça central.

13 A natureza já não é mais aquela que outrora tanto encantara os primeiros missionários. Ao que parece, a crise muito se associa à devastação provocada pela concentração das imensas populações em espaços restritos. Os missionários falam de solos “pouco férteis de pasto nas cercanias dos povoados” (Cardiel: 1989, p. 73) e da ausência de “muitos bosques” que, ao contrário da utilidade que tinham aos antepassados dos missionais, não mais fornecem caça e coleta (MCA-CPH. Cx. 22. Doc. 27-637). Em detrimento dos animais das matas, não apenas neste período de crise, mas em todo o século XVIII, aumentam as investidas de ratos, gafanhotos, caturritas e outros nas plantações missionais, “multiplicando-se mais do que o necessário e do que se poderia crer” (Dobrizhoffer: 1910, p. 354). Trata-se de um claro indicio do desequilíbrio instaurado. Até mesmo o pasto destinado ao gado foi vítima de insetos, causando a morte do esquelido rebanho sobrevivente (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 45). Muitos córregos, açudes ou riachos, por sua vez, secaram; viraram tripas lamacentas onde amargura o gado desidratado em função da seca de três anos – a estiagem duraria ainda mais dois anos (MCA-CPH. Cx. 22.Doc. 27; MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 45). Cada vez mais os índios demoram a retornar com os grandes troncos necessários à construção das estruturas missionais. Cardiel diz ser necessário 20 ou 30 juntas de bois para carregá-las “pela longa distância e peso” em que se encontram. De fato, desde 1664 já se declara a inexistência de boas madeiras para construção nas proximidades: “Como tem sido e são tantos os índios que continuamente têm buscado madeiras para canoas e igrejas, consumiu-se as que havia e não se encontram já senão delgados, mesmo que se busquem em muitas léguas” (MCA: 1970, p. 213).

O governador Sulcedo manda uma ordem ao provincial dos jesuítas para retirar os índios que “contínuas desordens” têm provocado na cidade, caso contrário delatará a Companhia ao rei (MCA-CPH. Cx. 22. Doc. 29). O resultado da ameaça não está documentado, mas a julgar por outros casos, os jesuítas pouco podiam fazer para convencer *os desertores* a retornar aos povoados.

Cerrada as portas das cidades e com as matas comprometidas tanto por seu desgaste quanto pela invasão da violência colonial, as possibilidades de sobrevivência dos desertores dos povoados tornavam-se bastante restritas naquelas imediações. Disso resulta uma curiosa e dramática resolução indígena, certamente uma das medidas mais surpreendentes até então praticadas por aquelas populações: o nascimento da primeira – e talvez única – cidade exclusivamente indígena nos moldes, ainda que subvertidos, dos povoados. Trata-se do chamado “Povoado dos Fugitivos”.

Em 1736, o padre Nusdosffer, a partir de informantes diversos, elabora um panorama desse análogo povoamento. Sua estrutura possui 23 fileiras de casas, então divididas pela origem de cada família outrora missional. Também conta com uma igreja prestes a ser ampliada. As missas, orações e o Cabildo estão a cargo dos caciques, especialmente de Diego Chaupai, cabildante do povoado de La Cruz, então vestido “ao modo espanhol, com sombreiro e meias, mas sem sapatos”. Os homens se ocupam

na arrecadação de bovinos espalhados pelas já comprometidas reservas da cidade de Corrientes. Cavalos, em contraste com os povoados de então, ali existem em grande quantidade, tornando ainda mais rápidos os assaltos pelos campos de gado dos colonos. O quadro mais escandaloso, entretanto, é a retomada explícita da poligamia: “alguns possuem uma mulher, outros duas, outros três e uns quatro”, todas devidamente repartidas por Diego Chaupai. Ainda que as mulheres sejam a maioria da população, o padre Nusdosffer garante que são disputadas até a morte, da mesma forma como ocorre em relação às roupas (MCA-CPH. Cx 22. Doc. 30).

O surgimento do povoado dos fugitivos desperta uma série de possibilidades: de um lado, indica a participação das lideranças familiares como reguladoras dos cultos, tal qual evidenciado no primeiro dossiê. Demonstra-se, com isso, a força política e espiritual de uma tipologia de liderança responsável por organizar assuntos diversos. Por outro lado, essa organização apresenta a opção indígena por um projeto de urbanização aos moldes missionais. Nesse sentido, o traçado urbano comprova a manifestação de importantes aspectos das organizações sociais missionais, especialmente quando se observa a manutenção das famílias extensas unidas por complexos habitacionais, assim como a retomada de uma poligamia aparentemente já desaparecida

dos povoamentos. Com isso, não só se percebe a força política daquelas organizações, mas também a amplitude das opções indígenas engendradas no panorama colonial.

Nem sempre, entretanto, a colônia está disposta a aceitar opções indígenas. Os habitantes da cidade de Corrientes se encarregam de dar fim ao Povoado dos Fugitivos. Na manhã de 25 de setembro de 1736, dá-se um castigo brutal: correntinos matam velhos que encontram, queimam os ranchos e cativam mulheres e crianças – os homens, de fato, estavam ausentes recolhendo o gado pelo campo. Finda a utopia indígena, muitos são os sobreviventes que acabam retornando para seus antigos povoados (MCA-CPH. Cx 22. Doc. 30). A partir disso, pode-se considerar que, mediante a oposição da colônia aos fugitivos, a mesma resolução tenha sido tomada por outros sobreviventes tão logo constatassem sua absoluta marginalização no sistema colonial.

Como se percebe, durante a fome dos anos de 1730, as instituições missionais estão abaladas desde sua produção de alimentos até o colapso das relações de missionários e indígenas. Surge daí um período de mobilidade da população missional em distintas experiências coloniais, na maior parte das vezes infelizes, onde se pode detectar posicionamentos indígenas sobre importantes aspectos relacionados àquela vivência. A situação não

melhoria até que, em 1740, com a curta existência da Vacaria dos Pinhais, se retomasse o fortalecimento das estâncias de São Miguel e Yapeyú. Todavia, os povoados jamais voltariam a concentrar tão grande número de nativos como no início do século XVIII chegaram a possuir.



II. A PESTE

No interior da igreja do povoado de São Tomé, em 1661, um jesuíta discursa para uma plateia indígena. “Agora é tempo de recomeçar”, diz ele no sermão. Em seguida, lembra a todos as obrigações de louvor a quem a peste levou, explica o metafísico, reabre os trabalhos abandonados e difunde as novas milagrosas ocorridas durante o surto. A peste não pode ser esquecida. Caso contrário, certamente novos castigos voltarão a pesar sobre o povoado (MCA: 1970, p. 125).

Proposições como essas, em parte, são novidades para os nativos americanos. Naturalmente, eles já conheciam doenças infecciosas antes mesmo do contato, mas a situação se transformara após a chegada dos europeus e de suas doenças. Ao que tudo indica, os missionários não tardaram em classificar as novas doenças como *mbáva*, conforme os estudos linguísticos de Montoya (2002, p. 319).¹⁴ O verbete parece ter denominado um conjunto

14 Conforme a documentação, os missionários identificaram um conjunto de práticas onde se pode perceber algumas distinções relativas às doenças existentes entre os nativos contatados, quando se distinguem enfermidades relacionadas à transgressão de restrições alimentares, comumente associadas a espíritos das florestas: “as mulheres [...] se absterem de comer tais e tais coisas quando estão prenhas e parem dizendo que se comerem daquilo seus filhos lhes virão com certas enfermidades” (*Xamanismo e Cura na Coleção De Angelis* (XCCA): 2003; MCA-CPH. Cx 28. Doc 28-01). Em alguns relatos sobre essa tipologia de enfermidade, o Karagua, um dos tantos gênios da natureza, seria o responsável pelo tormento das grávidas e de seus filhos em virtude de transgressões do pai ou mesmo da mulher (MCA: 1951, p. 273). Contudo, desperta uma atenção maior dos padres o conjunto de crenças que atribuem aos “feiticeiros” a responsabilidade de danos à saúde física e espiritual de indivíduos: alguns “mui velhos” “ameaçam os índios que lhes hão de flechar com seus feitiços e com isto cobram medo e chamam Payes, que quer dizer feiticeiros” (XCCA: 2003; MCA-CPH. Cx. 28. Doc 28-03). Outros aparecem na documentação se valendo de recursos vegetais ou animais para atacar suas vítimas: uns esfregam maléficis pós em suas vítimas (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5; MCA: 1952, p. 246), enquanto outros enterram “na casa do que deseja matar algumas sobras de sua comida, cascas de frutas”, “pedaços de carvão” ou “sapos atravessados com algum espinho de peixe” (Montoya: 1997, p. 15). Mediante a intensificação do contato,

de enfermidades coletivas oriundas de transgressões de códigos e regras vinculados à moral cobrada pelos membros da área jesuítica sendo estes, os que reivindicavam o controle das novas doenças.

Os surtos epidêmicos, não raro, estão acompanhados de crises no interior das sociedades indígenas, onde desconfiança, desunião e inimizades podem se assentar. Colonos e militares bem souberam se valer ideologicamente dessa tendência da crise, mas são os religiosos quem melhor teorizam a questão. O padre Acosta, experiente jesuíta ativo no Peru ao tempo do combate às idolatrias, costumava afirmar aos seus contemporâneos ter encontrado a medida certa para convencer os nativos a desacreditarem em seus deuses: bastaria apontar o fato dos espanhóis, tanto nas guerras quanto nas epidemias, saírem vitoriosos ou imunes justamente por louvarem o deus verdadeiro (Acosta: [1576]1954, p. 563). Seguiam-se, com isso, representações oriundas das experiências europeias largamente utilizadas pelos missionários coloniais de distintas ordens. Falou-se de castigos divinos, da luta de deuses contra demônios, sempre se recomendando o medo da doença como a melhor medida para ilustrar

surtem lideranças que se autodenominam “senhores das pestes e enfermidades”, garantindo o mando sobre a doença, mas desmoralizados tão logo se tornem vítimas do mesmo mal (XCCA: 2003). Tal idéia de controle da enfermidade se aproxima do conceito de *mbáva* que Montoya utiliza (2002, p. 319), assim como aquela que apresenta em seus relatos como doença coletiva oriunda do seu deus. A partir disso, pode-se inferir que possivelmente a *mbáva* seja associada à chegada das doenças nascidas no contato. Tal possibilidade aponta para a idéia de que circulavam nos povoados distinções sobre “doenças de brancos”, no caso, a *mbáva*, e “doenças de índios”, ao modo de fenômenos também observados em sociedades contemporâneas (Barcelos Neto: 2006; Buchillet: 1995).

a luta cosmológica. Como resultado, o que poderia ser inicialmente a história dos estreitamentos biológicos da humanidade torna-se um campo fértil a reflexões que contribuíram para as crenças latino-americanas.

No mundo missional não seria diferente. É justamente nas sucessivas crises epidêmicas onde os envolvidos elaboram uma linguagem específica, fundamentada em códigos de conduta utilizáveis somente naquela vivência, capaz de comprometer os mais caros conceitos indígenas e ocidentais. Surge, com isso, a necessidade de avaliação de uma zona de diálogo inter-religioso, onde uma espécie de *cosmologia de conversão* (Wright: 2004, p. 24) passa a ser gerada nas relações de negociação, interpretação e transformação propostas tanto pelos missionários quanto pelos nativos. Atesta-se, com isso, uma dinâmica histórica. E os tempos de peste, de fato, são seguros caminhos para a avaliação de um debate espiritual registrado nos povoados missionais.

AS EPIDEMIAS NA AMÉRICA COLONIAL: EXPANSÃO E DEMOGRAFIA

Impressiona a velocidade do avanço epidêmico sobre território centro-americano desde a chegada dos europeus na América. Em 1518, o primeiro registro de uma epidemia no Novo Mundo chega da ilha da Hispaniola: um escravo africano pertencente aos espanhóis

desembarca contaminado pela varíola (Diaz de Castillo: [1568]1984, p. 480). Quando Cortez avança no México para vencer Tenochtitlan em 1520, o império de Montezuma começa a ser devastado pela mesma doença (León-Portilla: 1987, p. 99-98). Surgido em 1529, no Caribe, o sarampo aflige os sobreviventes da varíola em boa parte da América Central até 1531 (Sánchez-Albarnoz: 1973, p. 82). Ainda sobre o mesmo território, provavelmente a febre tifóide e a gripe que atingira a Europa alguns anos antes, já teriam alcançado os nativos americanos em 1545, juntamente com a célebre peste bubônica (Idem). No Brasil de então, os Tupinambá e os demais grupos litorâneos encontram seu martírio na varíola e no sarampo, especialmente na segunda metade do século XVI (Monteiro: 2005, p. 39 e 58). Por todos os lados, indígenas e europeus assistem à rápida conquista biológica do continente, fator que interfere diretamente nas lutas pelo domínio territorial.

A instalação dos jesuítas no Paraguai no século XVII está acompanhada de sucessivos surtos dessas epidemias. Durante 1641-43 e 1653-54, os povoamentos do Paraná conhecem a força das doenças dos brancos (Carbonell: 1992, p. 92). Em 1661, é a vez do Uruguai enfrentar a varíola (Idem). Já em 1695, os povoados do Paraná são novamente atingidos (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 9-921). Há registros, ainda, de outro surto generalizado em 1718 (Carbonell: 1992, p. 268). Porém, a natureza trata de delimitar os dois ciclos de maior

angústia: as décadas de 1630 e de 1730, quando, mesclando varíola e sarampo, os povoados missionais conhecem o ápice do que os jesuítas julgam ser “o peso da mão de Deus”.

A cada ano, dentro dos padrões organizacionais jesuíticos de registro populacional, as cartas missionárias guardam o efeito demográfico dessas crises. O número de vítimas do ciclo da década de 1630 é pouco claro. A alta queda demográfica está relacionada aos raptados pelas bandeiras, além das fomes, secas, inundações e outras catástrofes responsáveis por mortes e deserções do espaço missional. Nesse sentido, parece impossível determinar o número de vítimas exclusivamente por doenças epidêmicas. O que se sabe, todavia, são algumas informações fragmentadas com cifras consideráveis. Valem dois exemplos: na região do Itaitim (atual Mato Grosso do Sul), entre 1634 e 1635, o padre Diego de Boroa informa a perda de um terço dos indígenas para a peste (DHA: 1929, p. 531), ao passo que, num só golpe, a varíola faz mais de 600 vítimas no povoado de São Miguel ainda na mesma temporada (MCA:1970, p. 123). A julgar pelos apontamentos missionários, as pestes causam estragos demográficos mais do que qualquer outro flagelo.

Observando os vários surtos transitórios entre os dois grandes ciclos, chega-se a uma idéia aproximada da queda demográfica causada pelas epidemias nos povoados. O surto de sarampo no Paraná em 1695,

por exemplo, possibilita essa avaliação, uma vez que trata-se de uma época relativamente estável. Na tabela a seguir, comparam-se os dados demográficos de 1695 com os registros de 1694 e 1698, anos sem ocorrência epidêmica.

	1694	1694	1695	1695	1698	1698
POVOADOS	Habs.	Mortos	Habs.	Mortos	Habs.	Mortos
N. Sra. da Fé	5.707	180	5.098	924	2.200	89
Santiago	3.290	105	2.461	620	2.855	43
Itapuã	5.358	222	4.185	967	4.590	49
Candelária	2.582	118	2.011	631	2.174	106
S. Cosme y Damian	1.486	66	1.192	471	1.212	72
Sta. Anna	1.912	39	Sem registro	83	1.858	Sem registro
Loreto	3.732	105	3.214	801	3.535	37
San Ig. Yabebiri	2.427	49	2.309	312	2.581	94
Corpus Christi	1.817	55	1.729	144	2.061	51
Jesus	882	50	Sem registro	43	980	76
São Carlos	5.312	270	4.220	1.217	1.226	192
TOTAL	34.505	1.259	26.419	6.213	25.272	809

FONTES: ANUA DEL PARANÁ. 1694. In: MCA-CPH, doc. 920; ANUA DEL PARANÁ. 1695. In: MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 9-921; ANUA DEL PARANÁ. 1698. In: MCA-CPH, doc. 922.

Observando a tabela, percebe-se em 1694 o índice de mortalidade em 3,65%, uma taxa aparentemente normal. No ano seguinte, durante o surto, o número de vítimas alcança a cifra de 6.213 mortos, num total de 23,52% da população. Já três anos depois, a taxa de mortalidade cai novamente para 3,20%, compatível com o índice de 1694. Contudo, nota-se a ocorrência de um decréscimo de 9.233 indivíduos no total dos povoados

do ano de 1694 até 1698. A comparação revela dados significativos sobretudo por esse surto epidêmico ser pequeno em relação aos casos de 1630.

Pelas indicações documentais, voracidade semelhante ganha o segundo grande ciclo epidêmico da década de 1730, mais especificamente entre os anos de 1732 a 1739. A fome e a peste, juntas, assolam de ponta a ponta as regiões ocupadas pelos jesuítas. Nessa ocasião, considera-se que a população dos povoados esteja reduzida a um terço da população em relação há dez anos (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 26). No mesmo ano, o provincial Jayme de Aguilar envia o padre Felix Antônio de Villagancia aos “mais condecorados e experimentados” jesuítas – aqueles responsáveis pelos povoados do Paraná e Uruguai. Villagancia leva consigo quinze questões administrativas, sendo que a quinta quer saber do número de mortos por sarampo e varíola. A soma das respostas impressiona: das 30.116 famílias existentes em fins de 1731, restam no início de 1735 a cifra de 22.426, havendo 8.580 famílias extintas – 18% a menos; em outros números, das 139.244 pessoas, de todas idades e ambos os sexos, restam 107.549. São 31.695 pessoas desaparecidas do povoado, configurando um decréscimo populacional total de 22,77%, numa crise que duraria ainda mais quatro anos. De fato, da população de 144.252 indivíduos em 1732, restaram somente 74.159 em 1739 (MCA-CPH. Cx. 22. Doc 27-637).

O avanço, desenvolvimento e frequência das epidemias não desaparece do solo missional com a expulsão dos jesuítas. Os surtos nos séculos XVIII, XIX e XX assim o atestam. As pestes, de fato, chegam à América para se instalar, causando estragos na ponta biológica mais frágil do processo de conquista.

FRONTEIRAS DA PESTE

Pouco antes da peste chegar, estranhos feitos ocorrerem nos povoados. Uma pintura de Jesus Cristo chora misteriosamente em 1630 – o célebre padre Cristóvão de Mendonça é testemunha: “Parecia que este fenômeno era uma manifestação do sentimento de Jesus Cristo pela perda de tantas almas redimidas pelo seu sangue” (DHA: 1929, p. 653). Nos céus, misteriosos objetos: “A 10 de agosto de 1651”, conta o padre Altamirano, “entre as seis e sete da noite, viu-se no povoado de São Ignácio de Ypané e algumas léguas ao redor levantar-se na parte do Oriente um globo luminoso de estranha grandeza”. Próximo às nuvens baixas, o corpo celeste cortara o céu lentamente deixando para trás “grande quantidade de faíscas ao modo de fogos de artifícios”, chegando ao horizonte “com grande claridade como a de uma lua cheia” onde “abriu-se com maior luminosidade e faíscas” e provocou um “tremendo estalo como o de um trovão” (MCA: 1952, p. 203). Já em 1695, mediante uma

furiosa onda de varíola, o padre Sepp relaciona: “Era isto que talvez pressagiasse o formidável cometa que no mês de outubro avistei por primeiro aqui, índice acarretador do funesto contágio e do conseqüente morticínio” ([1690]1980, p. 131). Seguindo perspectivas ocidentais, os padres têm certeza de que os sinais nos céus e outros fenômenos pré-epidêmicos são avisos divinos. Sobre isso, explica um missionário: “Se não anunciam claramente as desgraças, põem, ao menos, receio e suspensão ao Juízo que Deus Nosso Senhor pretende” (MCA: 1952, p. 203). Os jesuítas são homens atentos aos sinais do universo; quanto mais experientes no mundo colonial, mais certas têm de estar vivendo as prévias do apocalipse.

Por mais avisos que haja, quando a peste chega sempre causa surpresa: “padre, padre, tem um dos nossos com a cara toda pintada de colorado”, diz um índio missional tão logo o padre sai do claustro, ainda pela manhã. O jesuíta estremece: “Fui correndo ver o que era já pensando na peste”. Ao chegar à pequena choça instalada ao redor do povoado, ao missionário não restam dúvidas de estar diante de um infectado por varíola, doença que lhe provoca profundas preocupações. Conforme a lembrança dos surtos anteriores, está na hora de começar os mais intensos trabalhos para tentar salvar os corpos nativos (MCA: 1970, p. 204).

Muitas medidas são tomadas para tentar diminuir ou até mesmo aplacar o alastramento da doença. Isolar os povoados, instalando uma espécie de quarentena, é uma

das primeiras alternativas e, também, uma das mais difíceis. Durante o surto dos anos 1650, o padre Altamirano garante ter conseguido implantar esse gênero de sistema em alguns povoados: “se fecharam os caminhos, se impediu a comunicação, se proibiu todo trato com os povoados contaminados, e até mesmo depois da peste se purificaram todas as casas [e] se queimou a roupa etc.”. Em 1671, o povoado contaminado de São Ignácio de Yabebiri permanece fechado “com grande rigor” para que “o mal não passasse aos mais próximos povoados”. Em Corpus, ainda no mesmo ano, sentinelas contínuas guardam “os passos e caminhos, impedindo até mesmo com rigor aos que tentassem passar daquele povoado” (MCA-CPH. Cx. 20. Doc. 22). Em Santa Ana, já em 1711, opta-se por uma medida drástica: “Neste tempo [os reduzidos] estiveram em uma ilha deserta pelo receio da peste” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 29). Um importante documento de 1734, intitulado *Sobre el Contágio de las Viruelas*, depositário de conhecimentos oriundos das experiências anteriores, também é dramático: deve-se fazer de “tudo para evitar a comunicação, que é o único remédio para que [a peste] não pegue com fúria nem faça tanto estrago” (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4).¹⁵

15 “Claro que deviam ser maiores seus estragos estando eles [indígenas] reunidos nas reduções do que antes”, diz um jesuíta, “porém não teria isso nada a ver em comparação com sua condição melhorada” em virtude “da esperança da eterna salvação” (DHA: 1929, p. 597). Conforme Buchillet (1995, p. 8), doenças como o sarampo e a varíola necessitam de uma população considerável para se difundir – caso contrário, desaparecem. Nesse sentido, “particularmente nefasta foi a política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais, pois a alta densidade dos aldeamentos favoreceu as epidemias, sem, no entanto, garantir o aprovisionamento” (Cunha: 1992, p. 13).

Não são essas, entretanto, medidas de grande sucesso. Em geral, pouco se consegue impedir o alastramento da epidemia em virtude da mobilidade indígena, fenômeno recorrente na história Guarani (Santos: 1993, p. 356; Garlet: 1997, p.47-48). Também é esse um fenômeno especialmente vinculado à rede de interdependência existente entre os povoados, conforme garantias do padre Pedro Romero: “Começando alguma peste em algum destes povoados, pouco a pouco vai correndo pelos demais. É coisa mui rara e particular a providência de Nosso Senhor ou milagre patente se algum se livra dela” (MCA: 1970, p. 128). Planejar o isolamento, banir as influências de líderes espirituais,¹⁶ garantir a assistência espiritual aos reduzidos, enfim, são metas idealizadas pelos missionários e congregantes mas não necessariamente alcançadas pelos povoados.

Enquanto os missionários contam com a força aliada dos moradores diretamente vinculados ao seu complexo (sobretudo enfermeiros, congregantes e meninos cantores), boa parte do restante da população parece mergulhar numa atmosfera instável, por vezes desesperada,

16 Santos (1993) demonstrou que muitas vezes os feiticeiros foram considerados pelos jesuítas e seus aliados como os responsáveis pelas dificuldades enfrentadas pelas populações missionais, especialmente na primeira metade do século XVII, fato diretamente vinculado a severas campanhas empreendidas pelas organizações dos povoados contra indivíduos adeptos de “bruxarias”. No restante do processo, contudo, essa preocupação não desapareceu, cabendo aos congregantes levar adiante um conjunto de críticas aos adeptos de práticas mágicas excluídas ou condenadas pela moral pregada pela área jesuítica. Recentemente, *o problema do mal* representado pelos feiticeiros foi tema de estudos sobre os Sateré-Mawé e os Palikur, onde as campanhas de extirpação empreendidas por missionários evangélicos chegam a obter um considerável sucesso, sobretudo por uma crítica contínua e endógena dos próprios indígenas sobre as práticas xamânicas (Wright: 2004; Capiberibe: 2004; Kapfhammer: 2004).

onde laços sociais se rompem mediante um visível sentimento de insegurança generalizado. De fato, nesses tempos a sociedade missional se transforma; afinal, quem manda agora é a peste.

OS HOSPITAIS MISSIONAIS: CURADORES, ESTRATÉGIAS E TERAPÊUTICAS

Pouco há em comum entre a idéia de hospital surgida na Europa e aquela aplicada no espaço missional pela área jesuítica. Sendo as circunstâncias, recursos, estruturas, terapêuticas e pessoal envolvido bastante peculiares, muito do que se intenta incutir no título de *hospital* acaba por esconder algo a mais ou a menos. Em sua materialidade, na equipe e nos recursos curativos ali aplicados, os hospitais missionais são palco de importantes circulações entre saberes indígenas e ocidentais.

Em primeiro lugar, os hospitais nos povoados não são uma estrutura permanente – raros são aqueles em períodos interepidêmicos. Na maior parte das vezes, apenas pequenas enfermarias fixas destinadas a pacientes de acidentes graves são encontradas (Montoya: [1639]1985, p. 170). Para que ocorram estruturas com proporções consideráveis com fins especializados – “hospitales” – parece ser necessário o surto de uma epidemia ou mesmo a sua proximidade, conforme esforços preventivos.

Valendo-se de algum prédio espaçoso já existente ou de galpões rapidamente construídos, estrategicamente afastados do centro do povoado, os hospitais provisórios pululam do início ao fim do processo. Vide os exemplos: na década de 1630, em Candelária e outros povoados do Uruguai, elevam-se galpões para servirem de hospitais apenas durante o surto (DHA: 1929, p. 686), enquanto aqueles do Guairá poderiam ter se fixado não fosse a invasão dos paulistas (Montoya: [1639]1985, p. 170). Nos anos de 1650, um povoado vale-se de dois ranchos indígenas para servirem de hospitais (MCA: 1970, p. 207). Na São Tomé de 1661 (MCA: 1952, p. 205) e na Nossa Senhora da Fé de 1695 (Sepp: [1690]1972, p. 124), o hospital é encontrado na olaria reformulada para o surto. No ofício de 1738, recomenda-se a edificação de hospitais em sítios distantes dos povoados durante as epidemias, obrigatoriamente ensolarados e protegidos de ventos e pântanos de onde proliferam os humores malignos (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4). Nos povoados ao encargo do padre José Cardiel, em 1747, foram construídos dois grupos de cabanas afastadas para cumprir a mesma missão (Echenique & Ferreira: 1985, p. 257).

Aos jesuítas, o hospital dos povoados é basicamente um espaço onde os indígenas estão reunidos não necessariamente para se curarem, mas, sim, para terem suas mortes reguladas: “para que ninguém viesse a falecer sem sacramentos”, diz o padre Sepp, “era também necessário construir hospitais e acolher neles todos os

doentes a fim de os ter continuamente sob os olhos” ([1690]1972, p. 124). Trata-se, portanto, da tentativa de geração de um espaço voltado a terapêuticas, mas, acima disso, destinado ao enfrentamento de preocupações de caráter teológico.

Uma zona de referência espiritual é inserida no centro de cada “ala” hospitalar, onde, conforme o *El Contagio...*, põe-se um altar não somente com imagens de Cristo e da Virgem, mas também do santo padroeiro do povoado (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4). “Pelas dez da manhã celebrava-se a missa”, comenta Sepp sobre as atividades do hospital, onde “o altar improvisado às pressas não deixava de ser bem decente e devoto, certamente de grande consolação e proveito aos empesados. Havendo alguém para comungar, administrava-lhes depois da missa o Viático, unguindo-os com óleos santos” ([1690]1980, p. 187). Com isso, conforme as normas da pastoral dos doentes, cumpria-se a principal função de um espaço tão específico: a possibilidade de todos terem ao alcance os auxílios adequados para uma morte segura.

A princípio, a participação de um indivíduo nas atividades no interior desses hospitais obedece a critérios rigorosos. Espera-se especialmente que todos curadores tenham uma reconhecida supremacia espiritual perante o restante do povoado, conforme a prescrição sobre o ofício da cura entre os ocidentais (Sunier: 1985, p. 205). Por ideal, nos povoados missionais trata-se da

participação, nos termos dos padres, de *destacáveis* indígenas, ou seja, aqueles diretamente interessados em práticas de cura com alcance coletivo, os congregantes. Desde o início do processo, crianças, mulheres e homens oriundos dessa organização indígena passam seus dias a atender doentes e curando-os por meio de objetos, rezas, cantos e defumações.

Entre os congregantes voltados à cura há um grupo restrito que passa a se dedicar exclusivamente a esse gênero de atividade. Os padres os chamam de “enfermeiros”, reduzindo não apenas o alcance da atividade indígena, mas também atribuindo aos jesuítas o título de “médico responsável” pelo tratamento ali aplicado. Não se pode, contudo, seguir essa interpretação. Naturalmente, os enfermeiros exercem um ofício bastante próximo aos padres, recebem suas orientações, vigiam, cobram e regulam normas de conduta dos enfermos, além de desfrutarem de importantes privilégios (por exemplo, não praticam atividades laborais como os demais). Também se deve considerar que são poucos: não mais que dois enfermeiros por povoado nas primeiras décadas de 1600 (MCA: 1970, p. 100), “seis ou oito índios” ao redor de Sepp ao final do século XVII ([1690]1980, p. 153), “três ou quatro” ao tempo da expulsão dos jesuítas (Cardiel: [1771]1989, p.127). Como se percebe, distintas gerações foram incluídas nessa categoria, variando, provavelmente, o conjunto de práticas e percepções em que estiveram envolvidas.

Variada também foi sua procedência durante o processo: junto aos demais congregantes, ao longo do século XVII, os enfermeiros são escolhidos entre os “mais avançados na fé”, sendo, em geral, os velhos mais afeitos às artes curativas (Sepp: [1690]1980, p. 154). Já no século XVIII, conforme o padre Cardiel, crianças são introduzidas no ofício da cura por professores indígenas e jesuítas boticários, então responsáveis pelo ensino voltado ao preparo de medicamentos e outras alternativas terapêuticas até se formarem enfermeiros ([1771]1989, p. 127).

Dos enfermeiros depende o atendimento e aplicação das liturgias católicas aos moribundos do povoado – ninguém deve morrer sem ter a chance de recebê-las (MCA: 1970, p. 100). Para tal, tão logo o missionário desperte, eles são os primeiros a entrar pela porta da igreja, apresentando um verdadeiro relatório oral do estado de cada enfermo do povoado (Cardiel: [1771]1989, p. 127). Mantêm especial atenção às parturientes, acompanhando-as permanentemente até a hora do parto (MCA: 1970, p. 249) – evitam-se, com isso, os imperdoáveis infanticídios. Perseveram nos cuidados nutricionais de cada enfermo: levam “leite quente e um bom pedaço de carne e pão branco” no final do século XVII (Seep: 1980, p. 153), ou um mísero “pedaço de pão de trigo” no século XVIII (Cardiel: [1771]1989, p. 128). Seu raio de ação, entretanto, não se restringe ao perímetro do povoado: os enfermeiros buscam os enfermos nas mais distantes paragens ou até mesmo levam

os missionários aos redutos de “inféis” contaminados (MCA: 1970, p. 112).

Além do uso das vestes e adereços característicos dos congregantes, os enfermeiros valem-se de um conjunto de apetrechos. Um deles, inclusive, atribui-lhes uma titulação recorrente nos povoados: “recebem o apelido de *Cruzuyas* por causa da cruz que trazem à maneira de bengala, quando andam pelas ruas ou acompanham os missionários” (Sepp: [1690]1980, p. 153). No século XVIII, na medida em que a vida dos missionários se voltava cada vez mais para o seu próprio complexo ou claustro, as visitas jesuíticas aos enfermos – e por extensão, às casas indígenas – realizam-se, exclusivamente, pela necessidade da aplicação das liturgias preparativas para morte (especialmente a confissão, extrema-unção ou viático). Nesses casos, os enfermeiros, além de carregarem sua cruz, levam uma esteira (para os pés do jesuíta “porque o índio enfermo sempre tem fogo debaixo e ao lado da cama, e está aquilo sujo com cinza e rescaldo”), uma cadeira “das que se dobram” para o padre sentar, um candelabro com uma vela (“para acendê-la se é mulher a enferma, pois costumam ter os aposentos escuros”) e um vaso com água benta (Cardiel: [1771]1989, p. 109). Onde há ritos de cura regulados, ali estão os *cruzuyas* com o aparato adequado.

Com a excessiva quantidade de enfermos em tempos epidêmicos, não raro os missionários abrem mão da participação exclusiva dos enfermeiros para admitir a presença

de outros curadores no interior dos hospitais. A preferência, naturalmente, permanece sendo os congregantes. As mulheres congregadas, assim como já ocorria com europeias desde a Idade Média (Duby: 1991, p. 128), recebem funções fundamentais ao bom funcionamento do hospital, como se dá em alguns povoados do Uruguai durante a década de 1630. Ali elas varrem as peças, limpam as vasilhas e instrumentos cirúrgicos, preparam os alimentos e tudo mais que “corresponda a seu sexo” (DHA: 1929, p. 686; Schaden: 1974, p. 76). Os homens, por sua vez, nesses mesmos povoados, podem estender as redes, repartir a bebida e assistir aos enfermos tanto durante o dia quanto à noite (DHA: 1929, p. 686). Também mães e outros parentes são admitidos no ofício de 1738 (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4), possivelmente pela insistência em permanecer ao lado dos seus (MCA: 1970, p. 82). O fato de haver homens e mulheres no interior do hospital desperta preocupações nos jesuítas: “Se há observado que os índios querem cuidar de índias e índias de índios”, diz o redator do *El Contagio...*, “Pelo risco de suas almas, tenha-se cuidado disto” (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4).

Além dos indígenas voluntários, as crianças e os jovens da área jesuítica também demonstram interesse pelas curas missionais. Bastante frequente é a presença dos *muchachos* oriundos das escolas ou do coral, então adequadamente instruídos na administração espiritual e, mais do que tudo, aptos a denunciar os desvios comportamentais dos doentes. Não poucas vezes, vê-se os

meninos do coral “animando” enfermos com seu canto em grande grupo ou individualmente (MCA: 1970, p. 86). Nas visitas empreendidas pelos *cruzuyas*, assim como na aplicação das liturgias preparatórias às mortes, sempre está presente algum dos cantores, conforme garantias de Cardiel ([1771]1989, p. 106).

Considera-se a possibilidade dos indígenas da área jesuítica efetuarem tarefas de cunho espiritual extremamente complexas, como a extrema-unção ou o batismo, além de portarem cédulas com imagens de santos e dessa forma distribuírem milagres curativos. Certa feita, quando uma criança morre sem batismo em virtude da ausência de dois jesuítas – muito ocupados com os trabalhos no povoado –, os padres formulam várias cédulas com o texto do batismo inscrito e distribuem entre os jovens hábeis na leitura (MCA: 1970, p. 107). A fim de evitar ocorrências semelhantes no povoado de Santa Maria do Uruguai, pequenas cédulas de São Francisco Xavier são distribuídas entre os enfermeiros para aplicarem nos doentes (MCA: 1970, p. 202). Já os meninos cantores, fixos ao leito das grávidas enfermas, conhecem a “fórmula do batismo em latim” para o caso de serem surpreendidos pelo parto sem a presença dos padres (MCA: 1970, p. 86).

Em situações epidêmicas mais críticas, como a perda à peste do contingente considerado adequado, poucos critérios podem ser observados na seleção de curadores. Assim lastima o padre Jerônimo Porcel: “Esta peste

prostrou em menos de oito dias a toda povoação, de grandes a pequenos, homens e mulheres. Somente eu e um jovem ficamos em pé para cuidar de quatro mil enfermos” (DHA: 1929, p. 681). Todo o critério nos povoados é variável em tempo de peste. Pelas indicações, os jesuítas podem admitir qualquer um no trabalho conforme a demanda. Em contrapartida, de uma maneira ou outra, todos os que atendem ao chamado da cura devem estar voltados para uma espécie de vocação de assistência, especialmente quanto à aplicação de terapêuticas normatizadas. Contudo, o simples fato de não ser atingido pela epidemia já é um sinal de preferência divina. Afinal, a saúde pertence aos deuses.

Os missionários bem avaliam os riscos ao contar com nativos para serviços sagrados – confiança não é um sentimento recorrente na relação dos jesuítas com indígenas, por mais exemplares que pareçam. Com frequência, os auxiliares hospitalares indígenas são devidamente interrogados em relação aos seus reais interesses de cuidar dos enfermos e sobre eventuais influências demoníacas presentes em suas práticas curativas. Por outro lado, os jesuítas devem, também, consolá-los. O ofício de 1738 recomenda: “os padres hão de ir visitar, conversar e recompensar aos auxiliares para que cuidem bem dos outros” (MCA-CPH: Cx A. Doc. 4). Aparentemente, os jesuítas sabem que muito do que parece regulado perde-se entre ervas, chás, cânticos e outras práticas de cura indígena. No mais das vezes, a

opinião do padre Sepp é modelar: tendo introduzido dois enfermeiros na fórmula do batismo, ele assegura a realização futura do ritual por suas próprias mãos, pois “os Bispos e os Superiores assim nos mandam fazer em coisa de tanta importância como a administração deste sacramento, pois de forma alguma podemos confiar nos índios dada a sua incrível rudez e ignorância, nomeadamente nas coisas espirituais,” afinal, eles “seriam capazes de omitir algo de essencial no ato do batismo, ou de não antecipar a intenção, ou até de inverter ambas as coisas”.

Cuidados cheios de desconfiança também recaem sobre os pacientes. A inserção dos empestados no espaço hospitalar implica corromper a permanência do indivíduo junto à família para com isso evitar qualquer intervenção de curas não controladas ou admitidas pelos missionários. A preocupação com influências médicas nativas é tamanha que bastam os primeiros sinais de uma doença contagiosa para o indivíduo ser encaminhado à área de controle. “Quando alguém se fazia sentir os sintomas da peste, eu o mandava transportar aos ditos hospitais”, garante o padre Sepp ([1690]1972, p. 125). O ofício de 1738 reafirma esse procedimento ao orientar os jesuítas a identificar quais seriam os sintomas a serem observados, como febres, dores de cabeça até simples indisposições (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4). Mediante o grau de generalidade dos sintomas indicados, torna-se possível supor o envio de

não-contaminados ao hospital, onde, enfim, misturar-se-iam às vítimas reais.

A distribuição dos pacientes no interior do hospital se dá, primeiramente, segundo o critério sexual. Para evitar qualquer descaminho, “homens separados de mulheres”, assim como “cada qual com sua rede”, são condições básicas dos hospitais missionais (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4). Até mesmo as crianças são subordinadas à divisão, desde que tenham passado da primeira infância – período em que permanecem ao lado das mulheres. Aliás, indícios documentais apontam à existência de maternidades, numa clara tentativa de controle dos abortos ocasionados pela varíola ou sarampo. Atribuiu-se ao padre Sepp, em 1695, a elaboração da primeira instalação desse gênero: “Nesse hospital improvisado recolhi todos doentes, os homens separados das mulheres, e, dentre estas, por sua vez, as grávidas separadas das outras” (Sepp: [1690]1972, p. 124).

Ao paciente recai um conjunto de cuidados corporais. A julgar pelo *El Contagio...*, busca-se o fortalecimento físico do indivíduo perante a doença ao equilibrar os “humores malignos”. A alimentação consome uma pequena quantidade de comidas quentes (sopas e chás de ervas nativas ou eventualmente ocidentais), enquanto as frescas estão à vontade (sucos, frutas e mel). Pelo corpo e sobre as pústulas, unguentos diversos, sendo o mel a base constante. A pele deve ser mantida limpa e os cabelos são raspados. Recomenda-se, ainda, grandes

defumações nos espaços onde os doentes permanecem. Se o ar está poluído pelos humores, conforme observação da medicina hipocrática, o importante é purificá-lo com ervas aromáticas (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4).

As defumações, de fato, estão por todos os espaços por onde os contaminados tenham passado. “Se veio este tal das chácaras”, recomenda-se, deve-se “fazer logo queima no rancho em que esteve. E se este tal esteve no povoado ou em algum aposento, mandar queimar *aguassaibay* para que a fumaça o limpe”.¹⁷ A todos demais que estiveram em contato com o doente (parentes, amigos, vizinhos), mesmo sem apresentar qualquer sintoma, também devem ser intensamente lavados e defumados. Quando dada a morte do paciente, a preocupação com corpo e pertences permanece: “Se morre um no hospital, sacá-lo logo para não molestar aos demais e enterra-lhe quanto antes se puder. Repare-se se nele se leva toda roupa que possuía no hospital, para que os que o cuidam não a vendam, devendo ser queimada”. Em função destes cuidados, uma fogueira deve ser mantida ao lado do hospital, onde cabelos, redes, roupas e demais pertences dos empestados são diariamente incinerados (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4). Os nativos de bom grado praticam defumações, por eles visivelmente consideradas curativas. Em virtude disso, durante a peste, os povoados permanecem esfumaçados.

17 Conforme Santos (2003), “o *aguarabay* do século XVIII, o *Molle de Castilla* do século XVII, o *aguarayva* contemporâneo são a mesma planta, cujos poderes terapêuticos são conhecidos por indígenas e jesuítas”.

É sabido que muitos missionários também exercem práticas curativas, quando, muitas vezes, parecem ter concentrado o prestígio próximo ao dos legítimos feiticeiros (Pompa: 2002, p. 382). Nem sempre, entretanto, as estratégias dos padres encontram tamanha aceitação dos indígenas. Decidido a empregar velhos estatutos médicos no tratamento de seus enfermos, Sepp elabora receitas curiosas e arriscadas: para aplacar o calor do corpo indígena, água fresca misturada com limão e mel; contra as inflamações oculares, consequência típica da varíola hemorrágica, açúcar branco salpicado nos olhos bem abertos; nos ouvidos inflamados, muito vinagre ([1690]1980, p. 189); contra os vermes, um amargo “vomitério de folhas de fumo”, além de leite misturado com suco de lima azeda, arruda e hortelã – “misturo tudo e dou-o de beber ao doente”, diz Sepp, “porque tudo que é amargo mata os vermes” ([1690]1980, p. 129). A julgar pela liberdade das experiências de Sepp, é possível que outros missionários, cada qual com suas influências e criatividade, tenham aplicado nos nativos as mais variadas terapêuticas.

A principal terapia aplicada pelos jesuítas em tempos de peste é, sem dúvida, a sangria. Prática difundida em quase toda a Europa, sangrar serve para livrar qualquer indivíduo dos “humores malignos” presente em seu sangue (Lebigre: 1997, p.290). Declarando sua falta de experiência, o jovem padre Porcel diz exercer “este ofício desconhecido, abrindo veias dia e noite” de seus quatro mil doentes (DHA: 1929, p. 681). O padre Montoya garante ter ensinado essa

alternativa aos enfermeiros do hospital, muito embora ele mesmo a tenha exercido por diversas vezes ([1639]1985, p. 170). Já o padre Sepp, seus músicos e ferreiros, tão logo cheguem notícias de proximidade da peste, sangram com pregos de forma preventiva a todos os missionais, “desde o menino de dez anos até o ancião”. O cenário é solene: os missionais recebem a ordem de ir à porta de suas casas, sentar no chão e, com os braços à mostra, aguardar a chegada do talho; os “cirurgiões”, por sua vez, avançam pelos becos e distribuem os talhos nas veias que encontram. Ninguém chora, protesta ou foge da sangria, ao contrário do que ocorria na Europa, o que é causa de admiração para o missionário. Lágrimas, mesmo, só as do próprio padre, sobretudo quando contempla o chão do povoado, então avermelhado, quente e fétido (Sepp: [1690]1972, p. 121-22).

A salvação da alma, entretanto, só estaria assegurada após a realização do ritual fúnebre. Para tal, impõe-se uma situação quantitativa: “Foi a mortandade tão grande”, lastima um missionário, “que em um povoado enterravam às vezes trinta e quatro defuntos, entre pequenos e grandes, em um só dia, número esse excessivo nesses povoados onde o maior deles não chega a seis mil almas” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 9-921). Como de praxe, cada povoado possui um cemitério bastante próximo à igreja central, mas muitas vezes ele não dá conta da demanda de mortos durante os surtos epidêmicos. Para solucionar essa situação e outras possibilidades de contágio, o ofício de 1738 recomenda a geração de um cemitério específico, devendo ser instalado

com uma distância segura do povoado e do hospital (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4). Não raras vezes, colocando em risco a celebração dos rituais fúnebres, a solução é encontrada nas macabras covas comuns: “Houve dia em que dez, onze ou até quinze pessoas foram enterradas em um mesmo sepulcro”, diz certo missionário (DHA: 1929, p. 593). “Cova, digo, enorme fossa, na qual se lançavam diariamente os cadáveres, pois faltando os vivos que abrissem sepulcros para os mortos, a própria morte fazia o papel de coveiro” (Sepp: [1690]1972, p. 120; DHA: 1929, p. 593).

Como se percebe, o empenho em torno dos hospitais não implica melhores resultados físicos para seus pacientes. Tristes constatações como a do jesuíta de São Tomé às voltas com um surto de varíola parecem ser um padrão: “começou-se a recolher e trazer para ali [o hospital] aos que sentiam o mal, porém em breve se reconheceu ser trabalho vão e que em todo o povoado não havia casa onde não se achassem muitos caídos” (MCA: 1970, p. 205). Dentro ou fora dos hospitais, portanto, a peste “enferma milhares”, “cada casa é um hospital e cada aposento ofende os narizes como sepultura aberta de cadáveres meio corrompidos” (Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 96).

AO REDOR DOS POVOADOS

Não são poucos os motivos para a tentativa de isolamento das populações missionais em tempo de peste.

Por conceberem os povoados como um espaço civilizado, os missionários julgam que tudo que estivesse para fora deles pertenceria ao diabólico, sendo, portanto, passível de castigo. Essa concepção espacial é percebida na origem de cada surto atribuída pelos jesuítas. A epidemia que se alastrou no Uruguai em 1661, por exemplo, tem sua origem localizada na investida de um grupo de vaqueiros ao campo. Sua missão era angariar uma quantidade de cavalos selvagens, mas acabam surpreendidos por uma tempestade no meio do caminho. Refugiam-se numa choupana de índios não inseridos nos povoados, de onde saem somente no dia seguinte para levar o vírus letal ao seu povoado de origem (MCA: 1970, p. 204).

Se a peste vem das matas, os jesuítas devem romper essa fronteira para converter as almas diretamente responsáveis pelo flagelo. Trata-se de uma excelente oportunidade de provar aos descrentes o quanto certo deus castiga a comunidade que o nega, assim como salva a alma de quem o aceita. Dessa maneira, é comum em tempo de peste a investida dos missionários em “terras incultas” em busca de sãos ou doentes, cruzando matas, pântanos e rios.

“Não se pode dizer quanta gente ganharam eles deste modo para Cristo”, garante o padre Diego de Boroa sobre as investidas de seus colegas na segunda década do século XVII (DHA: 1929, p. 598). Alguns anos mais tarde, “muitas almas foram sacadas das garras do Demônio, desejoso de se fazer forte com elas”, como também afirma o padre Cláudio Ruyer (MCA: 1970, p.

131). Entre inúmeros casos, bom exemplo desse gênero de investida é aquele do padre Francisco nas matas do Guairá. É 1624, e Francisco está como o único missionário num povoado quando a epidemia toma a região. Mesmo sabendo que seria impossível acudir todos os moradores – conforme diz o próprio –, assim como aqueles espalhados fora do povoamento, o missionário destina alguns dias de seu apostolado às “almas perdidas em tão distantes partes”. Em suas palavras, seria exemplar: “acudindo todas horas, todos tempos, todas partes e toda gente, sem reparar no frio (que não é bondoso), nem na água do céu ou do solo, tocando com os pés e mesmo com as mãos os lodaçais e serras, que a falta de montaria, que por a cá existe, nos faz experimentar não por poucas léguas” (MCA: 1951, p. 269-271). O apostolado, naturalmente, deve ser martirizante.

A trajetória de Francisco se inicia quando atende ao apelo de um dos reduzidos, então preocupado com um parente não convertido já afetado pela varíola e perdido na mata. Apesar de sua disponibilidade, logo no início, o padre erra o caminho indicado sem perceber que a Divina Providência quer levá-lo a uma chácara de índios não convertidos contaminados. Sem perder tempo, o padre Francisco põe em prática suas obras de catequese, propondo-se a batizar todos e casar os amancebados – almas “muito mais doentes do que os corpos”, sobretudo a do cacique poligâmico. Este, no entanto, nega-se a tudo e garante não haver motivos para o jesuíta sentir pena de

sua vida, pois essa não ia lá tão mal. Mediante tamanha afronta, o padre conta com dádivas divinas como consolo: “Como não era dos que estavam escritos no livro da vida, [o cacique] perdeu o temporal e juntamente o eterno, porque pouco depois que o padre lhe deixou, morreu”. Conforme percepções ocidentais, infiéis convictos desse gênero só poderiam ter uma *má morte*.

Sem se deixar desanimar pela desfeita, o padre Francisco segue sua busca. Encontra muitos indígenas num estado próprio da “figura da morte, da peste e da fome”, além de centenas de defuntos. Entre todos nativos por ele contatados, um chama-lhe mais a atenção: um velho com morte certa e com peculiar desejo de batismo. É um sinal místico para Francisco. “Nestes tempos tem-se experimentado que o Senhor produz grandes fervores”, considera. O enfermo inicialmente procurado, entretanto, é encontrado morto. Alguns índios do local contam ao padre sobre a tentativa do enfermo de alcançar o povoado, mas no meio do caminho a peste suprimiu suas forças. A conclusão da mística odisséia do padre Francisco é simples: “foi o alto juízo de Deus que permitiu que aquele a quem o padre houvesse ido confessar não gozasse deste benefício, mas a outros tantos permitisse o alto benefício” (MCA: 1951, p. 269-271).

As populações existentes fora do espaço missional não são apenas as desconhecedoras das *boas novas*. Durante o período de epidemias, tal qual em tempos de fome, intensificam-se as deserções do povoado. Na São

Miguel empestada de 1635, consta ser esse fenômeno um dos maiores trabalhos para os jesuítas. Como justificativa, uns índios diziam deixar o povoado para procurar outras alternativas de cura, outros porque julgavam ali estar mais sujeitos à doença, e tantos, conforme os jesuítas, por estarem sob a “influência dos ministros do demônio”, os “feiticeiros”, desejosos de “fazer presa deles, como de fato faz de alguns” (MCA: 1970, p. 123). Na crise da década de 1730, como já indicado, a situação não foi diferente: a maioria dos estabelecimentos missionais tomados pela fome e pela peste está absolutamente despovoada (MCA-CPH. Cx. 22. Doc 27-637). De fato, o discurso sobre as fugas aproveita-se das epidemias para justificá-las. Os jesuítas livram-se, assim, da responsabilidade pelas frequentes rupturas relativas a sua liderança durante surtos epidêmicos e faltas de alimentos.

Os missionários não possuem dúvidas sobre quem está por de trás de cada fuga do povoado. O padre Altamirano reclama: apesar de todo o empenho missionário, os “ímpios recorrem aos Feiticeiros, ministros de Satanás, que somente desejam beber-lhes nesta vida seu sangue, e na outra despedaçar suas almas infelizes” (MCA: 1952, p. 139). De fato, em tempo de peste surgem muitos assediando as populações reduzidas, convidando-os a retornar para seu antigo modo de ser. Certa feita, após ter caído em descrédito no povoado, um “feiticeiro” foge com os poucos que ainda lhe seguem: “[deus] Castigou sua rebeldia com a peste, da qual todos morreram”

(Montoya: [1639]1985, p. 208). Em outra ocasião, um “bailador” surge nas proximidades de um povoado e declara ser “o senhor das pestes e das enfermidades” – um praguejador, enfim. A população treme ao ouvir que todos os que seguem os padres cairão doentes. Muitos chegam até mesmo a abandonar o jesuíta responsável, o padre Mola, passando a seguir o “herético”, nos termos dos padres. Contudo, não se prolonga a vitória do “feiti-ceiro”: “Foi Nosso Senhor servido que ele caísse enfermo da peste”, diz o missionário orgulhoso, “e os mesmos que antes o adoravam e temiam, dele agora fugiam” e questionavam entre burlas “que se ele era o senhor das enfermidades e matava com elas e a outros, como que não se defendia daquela que lhe quitava a vida?” (Leonhart: p. 590-591). As epidemias ocidentais, com isso, além de provocarem estragos demográficos consideráveis, “desarmam os curandeiros” (Gruzinski: 2001, p. 85), levando-os a mais completa desmoralização social (Melià: 1997, p. 87).

Pior, para os padres, são os que abandonam seus parentes doentes nesses tempos difíceis. Muitos indígenas só resistem à enfermidade graças à atenção devotada pelos jesuítas e congregantes; afinal, a tristeza pelo abandono dos parentes motiva o triunfo da morte (MCA: 1952, p. 139). O mesmo diz o padre Romero sobre os enfermos: “Não possuem nenhum alívio porque não há quem os console ou alegre quando estão enfermos, antes o pai deixa o filho, o filho ao pai e a mulher ao

marido; nem lhes falam uma palavra o dia todo. E assim o triste enfermo se consome de pura melancolia e tristeza” (MCA: 1970, p. 81). Outro índio, “esqueceu” de sua mãe e filhos doentes ao fugir para as matas, retornando somente depois de muita insistência do jesuíta – mesmo que se alinhe à moral da área jesuítica, certo deus não esquece os deslizos anteriores e faz morrer no bosque “por meio de uma morte repentina” (Montoya: [1639]1985, p. 220).

Como se percebe, os tempos de peste podem levar alguns indígenas a experimentar severos rompimentos de seus laços sociais.

Nesse contexto, os condenados são comparados aos eleitos, e as vitórias do fiel sobre o infiel se oficializam nos registros missionários. Se faltar solidariedade entre os nativos, resta-lhes, então, a misericórdia martirizante do jesuíta. Assim foi com um índio empestado abandonado por todos os parentes e os “ministros do demônio”. No silêncio da dor solitária, o enfermo decide chamar o jesuíta: “Nosso verdadeiro padre”, teria dito ao cura, “embaixador do Céu, anunciante do verdadeiro Deus e mensageiro da verdadeira saúde, pois cansados todos com minha enfermidade prolixa, tu não te enfadas, desamparado dos meus, tu só me acodes e consolas, e o que será de minha alma? Aonde irá parar? Portanto, instrui-me de propósito nos mistérios santos” (MCA: 1970, p. 145). Enfim, o santo amor do jesuíta, sempre disposto a arrecadar novos fiéis, é o que resta aos abandonados.

Com objetivos semelhantes, os membros das congregações também podem ser encontrados nas matas a recuperar os perdidos: “Acostumou-se um moço a estes ofícios de piedade de maneira tal que seu gosto e descanso era o de carregar enfermos perigosos às costas, para que não morressem pagãos, sendo que com isso trouxe a vida eterna a muitos e ofereceu a todos um exemplo ímpar” (Montoya: [1639]1985, p. 219). Os fervorosos adeptos da palavra missionária, assim, são importantes peças não apenas no cuidado de corpos e almas no interior dos hospitais, mas também no resgate dos desviados espalhados pelas matas.

DEUSES EM TEMPO DE PESTE

Os missionários se empenharam em implantar entre os nativos uma completa visão do além-morte ocidental. Glória e Inferno, junto aos seus habitantes, são os pilares da nova proposta geográfica. Sua compreensão fundamenta o ensino da catequese e dos sermões, as representações pictóricas e esculturais, entre outros tantos discursos produzidos na área jesuítica para serem emanados ao restante do povoado. Não se pode esquecer, ainda, o empenho dos jesuítas em exaltar casos de edificação oriundos do dia-a-dia, fundamentados especialmente em históricas representações cristãs destinadas ao tema das intercessões e milagres.

Não se trata, contudo, de um investimento unilateral. Os nativos, congregantes em sua maioria, insistem em dar notícias aos missionários de suas próprias impressões sobre os lugares e moradores de outros planos. Valem-se, para isso, do relato onírico,¹⁸ de visões produzidas em transe duradouros em períodos de convalescença,¹⁹ de mortes induzidas ou até mesmo do que já foi entendido como *pessimismo indígena*,²⁰ fenômenos por vezes interpretados pelos jesuítas como verdadeiros ressuscitamentos. Mais uma vez, são os congregantes que compartilham um maior interesse em levar aos padres experiências desse gênero, servindo seus registros como subsídios para identificar a construção do além-missional no interior da área jesuítica.

18 “Os guaranis são gente dada aos sonhos e augúrios até a exageração”, observou o padre Del Techo (1991, p. 75). Entre os congregantes de São Inácio em 1644 “até de sonhos há feito uso Nosso Senhor, dando frutos, pois, há alguns assombrados por visões” (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 12). Diariamente nos povoados “sonham os padres jesuítas, sonham os índios, homens e mulheres, velhos e velhas, jovens e adolescentes” (Meliã: 1988, p. 13). Desde a Idade Média a Igreja se esforçava em distinguir e dominar as interpretações sobre “sonhos bons” (considerados verdadeiros por possuírem santos, clérigos e bons reis) daqueles “vãos” (supersticiosos ou demoníacos) (Schmitt: 1992, p. 91-97; Le Goff: 1989, p. 28-29). Acessavam-se, com isso, importantes aspectos das sociedades indígenas ali envolvidas: o sonho considerado como experiência premonitória e real, fonte de saber e poder, meio seguro para se conhecer o universo (Nimuendaju: 1987, p. 34; Cunha: 1987, p. 66).

19 Cadogan constatou que indivíduos que até então levavam uma vida austera podem ser escolhidos pelos deuses para receber suas mensagens durante a convalescença de alguma enfermidade (2003, p. 97).

20 O chamado *pessimismo* ou *fatalismo* Guarani em relação à vida terrena é tema recorrente nos estudos sobre esse povo, nos quais os autores se mostram bastante impressionados com a tranquilidade com que os nativos esperam ou causam a própria morte (Nimuendaju: 1987, p. 70; Schaden: 1974, p. 130). Em críticas recentes, responsabiliza-se a construção desse *fatalismo* ou *pessimismo* às percepções dos próprios pesquisadores preocupados com a aculturação e a extinção dos indígenas. O que se chamou de pessimismo, em verdade, parece esconder muito mais um desejo pela transformação histórica do que propriamente a determinação de um fim (Viveiros de Castro: 1987).

Neste momento, procura-se avaliar o debate sobre as crenças missionais a partir dos registros históricos. Tal fato cobra uma caracterização da pastoral proposta pela área jesuítica, não apenas no que diz respeito a suas estratégias, mas, sobretudo, no que se refere às representações que propunham pôr em circulação. Trata-se de questionar as crenças apresentadas aos nativos, assim como as possíveis participações dos mesmos sobre aqueles conteúdos e sobre os destinos resultantes desses diálogos. Naturalmente, a caracterização das estratégias da área jesuítica excede os períodos de pestes, mas não esquece do agravamento do diálogo metafísico durante o tempo de crise. De antemão, aponta-se para o fato de que as caracterizações dos empreendimentos dos jesuítas e congregantes colocam em xeque toda e qualquer hipótese que afirme os sucessos de conversão ao cristianismo por parte dos nativos.²¹

CRENÇAS EM DEBATE

O debate sobre as crenças entre indígenas e jesuítas foi efervescente naquela experiência. Ainda que não tenha se dado apenas na esfera da catequese, ganhando,

21 Historiadores e antropólogos clássicos insistem em representar a catequese missional como um processo vitorioso, quando denominam aqueles indígenas de “cristãos” sem ao menos distinguir a classificação ou identidade gerada pelos missionais do que seria uma transformação profunda relacionada às crenças (Schaden: 1974, p. 106; Quevedo: 1995, p. 15; Flores: 1997, p. 108).

portanto, as mais profundas dimensões cotidianas, todas as práticas de conversão missionária tiveram que ser reformuladas mediante a participação indígena.

A disposição indígena ao debate espiritual impressiona os missionários logo de saída. “É coisa mui edificante ouvi-los falar do apreço que possuem das coisas de Deus”, afirma Montoya sobre os Tayobá-Guarani (MCA: 1951, p. 282). Seu colega Roque González concorda com tais prerrogativas: “são estes índios de boa disposição e facilmente se lhes pode dirigir pelo bom caminho” ([1614]1991, p. 70). Logo que teve notícia da comunhão, um velho índio “começou a falar com grande estima e apreço daquele mistério” como se o dominasse (MCA: 1970, p. 89). Outro nativo de uma região inóspita do Uruguai deixa impressão semelhante em Romero ao receber as primeiras orientações sobre o batismo: “respondeu tão bem e com tanta satisfação que ao padre pareceu não haver dúvidas de ter algum professor – esse não pode ser humano, pois naquelas paragens jamais aportou homem senão os da Companhia” (MCA: 1969, p. 84). Por essas e outras, os missionários admiram-se ao debater conceitos tão caros à cristandade com *silvícolas incultos*.

Apesar dos elogios, conceitos ocidentais podem ser duramente criticados pelos nativos. Eles questionam a extrema-unção (MCA: 1970, p. 104), o conceito de pecado (MCA: 1970, p. 179), dizem não ouvir ou não entender o que está sendo ensinado (MCA: 1970, p. 125) ou desafiam os poderes dos padres – “Muito nos

assombraríamos se fizesse agora um milagre”, teria dito uma liderança Guenoa (Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 130). Nesses casos, parece haver, na perspectiva dos padres, uma “pouca capacidade” por parte de nativos (MCA: 1970, p. 74) sem “nenhum princípio” de fé (MCA: 1969, p. 86), sendo “tão esquecidos e de tão fraca memória que por si mesmos mal são capazes de fazer o sinal da cruz” (Sepp: [1690]1980, p. 217 e 125). Os Jê do padre Cardiel “não alcançam mais do que o curto entendimento” dos conceitos sagrados ([1771]1989, p. 178), enquanto seus Guarani não passam de versões das crianças europeias ([1771]1989, p. 76), ambos jamais oferecendo “coisas contrárias aos mistérios de Nossa Fé” ([1771]1989, p. 178). Quando o assunto é espiritualidade, enfim, o entendimento nativo é absolutamente reduzido aos olhos dos missionários.

Nesse sentido, as práticas de conversão são severamente atingidas. A catequese é o mesmo que “predicar no deserto” (MCA: 1970, p. 82), as comunhões são uma raridade (Montoya: [1639]1997, p. 191), as confissões dos velhos – “se esquecem [dos ensinamentos] como se nunca os tivessem ouvido” (Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 86) – e as escassas confissões da maioria implicam descaso ou acusações “de coisas tão leves que mais parecem suas consciências de religiosos mui espirituais” (MCA: 1951, p. 221; Montoya: [1639]1997, p. 90; Sepp: [1690]1980, p. 125; Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 95). Os catecismos são deliberadamente simplificados,

tanto para os velhos (MCA: 1969, p. 66), quanto para os grupos não-Guarani (MCA: 1951, p. 293). Enfim, quando o assunto é catequese na vida prática colonial, longe está de se encontrar um padrão de horários e normas reguladas conforme insistem alguns historiadores (Ferreira Filho: 1958: p. 22-23; Flores: 1997, p. 108). Vale o que se pode fazer: “Instruí-los como permitiu o rebate do tempo” (MCA: 1951, p. 248) ou “catequizei-o o melhor que pude” (MCA: 1970, p. 152), enfim, não são expressões raras de se encontrar na documentação.

A frequência às missas também é afetada nessas circunstâncias. Quando chove pode não haver missa (MCA: 1970, p. 89), assim como quando não chove, por falta d’água, dá-se o mesmo (MCA: 1951, p. 231). Para garantir as presenças nos cultos, muitos são os missionários do século XVII forçados a sair “pelo povoado a juntar a gente” pouco antes de cada culto (MCA: 1970, p. 152), enquanto no século XVIII é o alarido matinal provocado pelos meninos do coral, da orquestra e dos sinos que procura despertar a coletividade e convencê-la a ir à missa (Cardiel: [1771]1989, p. 93). Ao que parece, antes das missas tornarem-se cantadas no final do século XVII, os nativos “faltam quase a metade da semana” (MCA: 1970, p. 185), mantêm de propósito a nudez então proibida no templo (Montoya: [1639]1997, p. 195) ou refugiam-se nas zonas de cultivo (MCA: 1969, p. 76). Quando, enfim, estão no interior da igreja, isso até o final do século XVIII, o “auditório selvagem” (Sepp: [1690]1980, p. 232) pode contar com a

presença do maligno atrás de alguma pilastra produzindo “não pequena confusão” por meio de “murmúrios diabólicos” crescentes (Montoya: [1639]1985, p. 73). Também no século XVIII, os meninos adormecidos no culto ganham chibatadas de um vigilante responsável por despertá-los (Cardiel: [1771]1989, p. 160), enquanto os caciques somente receberão sua dose de erva-mate caso tenham enviado sua família à igreja (Cardiel: [1771]1989, p. 114).

Naturalmente, salvam-se os congregantes desse panorama deslizando. Ao tempo de Montoya, eles “frequentam o confessionário a cada oito dias” ([1639]1997, p. 192) e uma vez ao mês ao tempo de Cardiel ([1771]1989, p. 123). Estão presentes diariamente nas missas e não faltam às festas, entram na igreja com imenso destaque (Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 98), sendo a falta não justificada um sério motivo de expulsão (MCA: 1969, p. 43). Daí, então, emergem números extravagantes nos registros dos missionários quando o assunto é a soma das confissões mensais: “Como os escravos de Nossa Senhora são em bom número e maior ainda os que pretendem integrá-la, não havendo redução onde uns e outros passam de duzentos, não podem deixar de ser muitas e mui frequentes as confissões” (MCA: 1970, p. 185). As mesmas obrigações recaem sobre os meninos da escola, as mulheres do cotiguaçu e os homens das oficinas, então integrantes de uma exemplar sociedade missional.

Ao concentrar nos frequentadores da área jesuítica, em especial nos congregantes, as responsabilidades

maiores dos compromissos ritualísticos, os jesuítas acabam por elaborar uma série de registros oriundos desse grupo. Portanto, não há excesso em afirmar: os congregantes, por sua frequência às práticas e disposição ao diálogo com os padres, são os responsáveis pela maior parte do debate registrado sobre as crenças missionais.

A GLÓRIA DE *TUPÃ*

Apesar das frequentes considerações a respeito do debate espiritual em solo missional, o *Tupã* ali empregado longe esteve de configurar uma confusão mitológica entre os envolvidos.²² Ao que parece, tratou-se inicialmente da compatibilidade entre deuses caracterizados por forças relativas aos fenômenos naturais (relâmpagos, tempestades ou dilúvios), especialmente engendradas pelos primeiros franciscanos ativos no sul da América e

22 Muitos são os estudos onde a divindade máxima missional é considerada como um reflexo da imprecisão e senilidade daquele debate. “Possivelmente”, diz Nimuendaju, “é preciso muita fantasia para identificar esta figura da lenda Apapocúva, em si relativamente secundária, com o deus cristão” (1987, p. 56). Em tempos em que a etnografia se dedicava a identificar os elementos de *aculturação*, Nimuendaju julgava *Tupã* como uma entidade potencializada ou até mesmo inserida no panteão Guarani por meio de “abusos” engendrados pelos jesuítas (Nimuendaju: 1987, p. 55). Já para Cadogan, o caráter *genuíno* de *Tupã* seria incontestável, conforme comprovaria sua considerável presença entre os grupos por ele considerados *isolados* do processo colonial (Cadogan: 2003, p. 96-96), típico princípio de abordagem de campo deste e de outros pesquisadores de sua geração. Foi Meliã quem veio a analisar a historicidade de *Tupã* ao localizá-lo no processo missional: “O curioso é que este deus menor, feito por Nosso padre Grande e que está ao serviço de Nossa Mãe, se constituiu no Deus cristão. Um erro de interpretação dos primeiros missionários originou esta aventura semântica através da catequese e de anos de uso; o nome *Tupã* foi depois enriquecido com conceitos e transferências da teologia e vida católica, até significar realmente o Deus supremo e pessoal de inúmeras comunidades indígenas” (Meliã: 1991, p. 54).

pelos jesuítas portugueses ainda no século XVI.²³ Contudo, ao menos entre os missionais, buscou-se uma relação dos deuses não apenas equivalente, mas, sobretudo, eficiente para o projeto que construía.

Conforme atestam as representações em circulação sobre essa divindade, o *Tupã* missional se configurou como um deus do qual os missionários se diziam filhos e que com muita disposição convidava aos demais a integrarem sua família por meio do batismo. Em tempo, conforme os estudos de Montoya: “batizar” *amotupāray* (Montoya: 2002, p. 70), era um ato sempre seguido de uma renomeação.²⁴ Nesse sentido, os padres acabam não só por projetar uma geografia pós-morte, fenômeno com nítidas repercussões contemporâneas, mas também por promover uma deidade num paraíso específico considerado destino seguro às almas.²⁵ Parte dos

23 As narrativas etnográficas do século XX costumam representar *Tupã* como o atual dirigente do mundo, responsável pela cobrança de moderação das paixões humanas e do cumprimento de um conjunto de regras. A qualquer momento, ele pode manifestar sua insatisfação enviando a terra seus agentes de destruição, tal qual já teria ocorrido com a humanidade em outras épocas (Garlet: 1997, p. 152; Cadogan: 1992, p. 61, 181; Cadogan: 2003, p. 96).

24 Atribuir um novo nome aos indivíduos, conforme pressupunha o batizado, significava também se recolocar perante os deuses tutelares, demonstrando, assim, que a adesão indígena à proposta missional pode implicar uma significativa recolocação espiritual. A questão da nomeação é tema caro aos estudos etnográficos, especialmente quando se investiga o papel das lideranças espirituais, então responsabilizadas pela identificação de “que alma veio ter conosco”, sendo uma de suas opções o ocidente de *Tupã* (Nimuendaju: 1987, p. 30). Em Cadogan, as lideranças espirituais “determinam de que regiões do Paraíso provêm os espíritos que se encarnam nos recém-nascidos, passando a estes os nomes que lhes correspondem, segundo hajam sido enviados pelo Deus do Sol, Deus do Fogo, Deus da Primavera ou o Deus das Chuvas” (Cadogan: 2003, p. 96).

25 Conforme as narrativas Guarani do século XX, *Tupã* mora no além-Atlântico – *Tupã amba*, a morada de *Tupã* (Cadogan: 1992, p. 182), um dos quatro paraísos existentes em cada ponta do mundo. Nesse espaço, *Tupã* vive com sua consorte, *Tupã Chy Ete*, e seus agentes de destruição (fenômenos climáticos) (Cadogan: 1992, p. 181; Garlet: 1997, p. 152-153). Ali, ainda conforme as narrativas indígenas catalogadas no último século, vivem também os *kechuita*, clara indicação do destino xamânico atribuído aos jesuítas (Meliã: 2002, p. 19; Ver Garlet e Assis: 2002).

nativos não parece ter se oposto a essas prerrogativas, preferindo contribuir de forma criativa na construção dessa divindade e sua morada.

Como observado em outros aspectos e temporalidades, vantagens materiais, especialmente alimentícias, naturalmente favorecem a adesão indígena às religiões que batem às portas de suas aldeias. O título de converso, somado à nomeação cristã, permitiria o acesso a boa parte da área jesuítica, assim como cobraria uma integração gradual ao grupo de congregantes, além de solucionar a marginalização do sistema colonial. A propósito, a área jesuítica pertence em absoluto à divindade em questão. Assim, despontam dois importantes exemplos: a igreja, então intitulada como *Tupã Oga*, casa de *Tupã*, e o *Tupambaé*, terras/coisas de *Tupã*, onde, de fato, salvo em situações especiais, somente as famílias ou indivíduos cadastrados – ou seja, congregados a *Tupã* – recebiam alimentos provindos dessa área duramente cultivada pelos congregantes. Contudo, como já considerado em outros contextos históricos (Wright: 2004, p.13-14), a segurança alimentar e outras vantagens materiais não podem ser concebidas como fatores exclusivos de sucesso de adesão indígena às religiões ocidentais. Conforme os registros documentais, a devoção ao *Tupã* missional representa também uma reflexão moral e espiritual acerca da vida e da morte em tempos coloniais.

Essa reflexão pode ser constatada no conjunto de representações referentes a *Tupã* em circulação nos

povoados missionais. Em 1642, por “estar o tempo mui alvorotado e chovendo”, um nativo de São Miguel procura os padres à noite para se confessar antes que *Tupã* o acertasse (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 7). Da mesma sorte não desfruta um nativo dado a desfeitas aos sacramentos: ao viajar num dia de festa, é atingido por um raio – seu corpo desaparece por dias até ser encontrado sob pedras na beira de um rio. “Onde havia de achá-lo senão entre pedras alguém tão duro?”, pergunta o missionário (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 22). Uma índia de “língua solta” por pouco não é atingida por um raio enquanto descansava em sua rede em 1660 – bom aviso de *Tupã* para regular o uso da fala (MCA: 1970, p. 186). No final dos seiscentos, dois homens amancebados com a mesma nativa são mortos por distintos raios – um deles, inclusive, na entrada do claustro (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5). Assim, ao se manifestar na sua forma mais usual, *Tupã* passa a ser o agente de conversão a serviço de uma moral disposta a punir os que a negam.

A fúria de um *Tupã* relâmpago não desaparece no século XVIII. Um vaqueiro parte sem autorização do padre a uma vacaria e, “estando todos juntos em uma paragem num dia sereno, levantou-se subitamente uma nuvem e disparou um raio que somente a ele matou” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44). Mesmo fim conhece uma fugitiva do cotiguaçu em 1730: “Uma Índia de Candelária saiu sem licença do padre da casa das Recolhidas e se foi para Santa Ana”, denuncia um jesuíta; “de volta ao caminho, correndo com

outra, sem que vissem uma tormenta se formando, caiu um raio e somente a ela deixou morta” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44). Ao longo da história missional, essa manifestação de *Tupã* não se fez de rogada. Matou a tantos quanto os jesuítas desejaram eliminar.

A faceta do *Tupã* tempestade condiz com os argumentos das lideranças sublevadas desde o final do século XVI até a primeira metade do XVII. Quando posto contra franciscanos, em 1579, um desses líderes garante controlar raios e inundações, estando pronto a enviá-los contra os seguidores dos freis (Santos: 1997, p. 409-410). Promessa essa, aliás, não muito diferente daquelas do “feiticeiro” Paytará ou Diego Pazai já em 1616 contra os povoados missionais (Ibidem, p. 416). As lideranças espirituais de outros grupos étnicos também recorrem a essas alegorias em suas ameaças, como presença padre Francisco Garcia em 1683 entre os Guenoa que contata (Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 126). Com relativo sucesso em sua prédica, esse tipo de ameaça em muito enfraquece o projeto missional, especialmente quando lideranças indígenas chegam a convencer uma considerável parcela da população a retomar o que chamam de *nosso modo de ser*. Os missionários, por sua vez, mantinham-se bastante atentos a esses discursos: acusam sua ineficácia, mas não deixam de adotá-los em seus discursos.

Nesse sentido, o *Tupã* missional longe está de se apresentar apenas como relâmpago, mas também em infinitas

elaboraões dos praguejamentos lançados pelos padres. O padre Montoya não se faz de rogado: “uma vez que não quereis honrar a Nosso Criador e Senhor e que desprezais minhas admoestaões, estejam certos de que lá, aonde fordes, Ele vos castigará!” ([1639]1997, p. 52). Certo índio “não quis obedecer ao padre que lhe dizia não fosse a um intentado caminho longe do povoado”, onde, enfim, acabou por ser morto por índios inimigos – “e todos índios que o souberam disseram que sem dúvida lhe havia sucedido aquela desgraça por não haver obedecido ao padre” (MCA: 1969, p. 87). Uma “infel convicta” durante a coleta de frutos com outras já batizadas é picada por uma cobra: “disseram que as índias cristãs haviam passado por ali antes e que somente a ela a víbora picou como castigo de sua dureza nas coisas da fé e do pouco cuidado que punha em ser cristã” (MCA: 1969, p. 71). A uma “má confessa” uma “espantosa e feroz víbora” também a ataca a mando de *Tupã*, só que dessa vez no confessionário, “pondo a fugir o confessor e a mulher” (MCA: 1969, p. 46). Aos “maus agricultores”, como já tratado no capítulo anterior, ao não comparecimento à missa lhes propicia “a experiência de pobreza e miséria” garantida por *Tupã* (Montoya: [1639]1997, p. 115). Um nativo inclinado ao furto vê sua casa e plantaão queimar após diversos avisos dos padres sobre os perigos da cobiça (MCA: 1970, p. 120). Aqueles conhecidos como *supersticiosos*, dados às oferendas nas matas, também são presas fáceis de doenças

enviadas por *Tupã* conforme intermediação dos jesuítas (DHA: 1929, p. 693).

As doenças, como se percebe, são consideradas pelos jesuítas como oportunidades para a expansão da fé proporcionadas pelo deus que representam. Com frequência, os padres gastam horas de oração implorando a criaturas divinas o envio de doenças sobre os pecadores (MCA: 1952, p. 207), pois, de fato, “a mão de Deus” recorre às “enfermidades e mortes que é o que comumente mais sentem” os rebeldes como “açoite ordinário”, “conforme a experiência de muitos anos” (MCA: 1951, p. 265). As contribuições nativas a esse argumento não foram poucas: “Ao ouvirem dos padres que semelhantes epidemias são instrumentos da divina justiça, se foram eles rogando-lhes que organizassem solenes rogativas para aplacar a ira de Deus”, impressiona-se um jesuíta (DHA: 1929, p. 702). Resulta, daí, o fervor religioso provocado pelas epidemias, pois “tanto melhores resultados teve o trabalho de nossos padres quanto mais se havia expandido o campo de sua atividade mediante a aparição de uma cruel epidemia” (DHA: 1929, p. 205).

Não só *Tupã*, mas também outras divindades e humanos desencarnados, valem-se das enfermidades para divulgar o destino dos mortos. Contribuem, com isso, à configuração da morada do *Tupã* missional. Em 1628, uma viúva chora a perda dos filhos e do esposo até ser surpreendida por uma aparição noturna: “Maria”, diz o espectro do marido, “cessa de chorar e tomar pena de

minha morte e da dos teus filhos, porque eu e eles estamos no céu gozando dos bens eternos, e aqui os trago para que se alegre com sua visita”. Nesse instante, surgem as crianças “vestidas com roupas resplandcentes de glória”. A mulher se emociona, mas ainda uma mensagem maior viria a contribuir para seu consolo: “Deram-lhe uma suavíssima música”. Antes de desaparecer, o homem ainda considera sobre a necessidade de obediência aos padres (MCA: 1951, p. 225).²⁶ Em 1653, uma fiel congregante depara-se com anjos, Cristo e uma “caterva de ferozes demônios” a acusá-la de pecados cometidos desde sua infância. A mulher seria levada ao inferno não fosse a intervenção de três crianças por ela criadas, sendo duas adotivas: ajoelhados, os meninos defendem a bondade da acusada não só por sua dedicação à congregação, mas sobretudo por te-los criado “como seus próprios filhos” (MCA: 1952, p. 238). A Glória de onde provinham, portanto, exhibe um vestuário específico, o desfrute de bens eternos, a prática constante dos cantos sagrados e uma morfologia familiar semelhante àquela experimentada em vida.

Nada melhor do que o relato daqueles que experimentaram algumas horas na Glória para melhor retratar *Tupã* e sua morada. Ao longo da vida, a índia Isabel reuniu todas as qualidades necessárias a uma boa congregante

26 “As relações que a parte divina do defunto mantém com os companheiros sobreviventes são análogas às que ligam os espíritos protetores (*yvyráidjã*) aos seus protegidos. Aparece em sonho aos membros da família, traz-lhes rezas, dá-lhes bons conselhos e até [...] lhes pode entregar crianças que deverão nascer ou renascer no seio da família” (Schaden: 1974, p. 114).

e sua morte teria apenas esse mérito caso não ressuscitasse em meio ao próprio velório para narrar o que viu enquanto estivera morta: Nossa Mãe, bastante contente com sua congregação, inumeráveis “bem-aventurados” e “santos”, todos absolutamente “resplandecentes”, “brilhantes” e “belíssimos”²⁷ compõem sua narrativa (Montoya: [1639]1987, p. 170). Outra congregante ressuscitada garante ter visto *Tupã* sentado “num assento e trono formosíssimo”, numa possível alusão ao *apiká*, banco-ritual das lideranças e algumas entidades indígenas. Assegura, também, que *Tupã* resplandece “infinitamente mais do que o fogo, mas não queima, antes alegre e regozija a vista”, numa possível descrição de sua energia representada por um presumível *tembetá*. Além disso, a ressuscitada assegura que *Tupã* vive cercado de “infinitos bem-aventurados”, entre eles Nossa Senhora, além de mais anjos “do que os areais e folhas das árvores desses matos”, jesuítas martirizados, crianças mortas logo após o batismo e até mesmo a própria Isabel. “Ah, padre”, a ressuscitada suspira no ardor do relato, “que coisas tão lindas aquelas que vi! Tudo quanto aqui existe é feio e desprezível” (Montoya: [1639]1997, p. 175).²⁸

27 Referências sobre um “além luminescente”, assim como as moradas celestiais das divindades ali existentes, também foram percebidos por Gruzinski em seu estudo sobre o México colonial, onde a colonização do imaginário indígena, mediante categorias ocidentais, proporcionou “visões cada vez mais mestiçadas, que cruzam e recruzam empréstimos cristãos e tramas ameríndias” (Gruzinski: 2001, p. 245, 257 e 262).

28 Parece ocorrer nesse ponto referências estéticas observadas entre os Guarani por diversos estudiosos. Conforme Nimuendaju, o *Tupã* dos Apapocuva possui um *tembetá* preso ao lábio inferior capaz de lhe garantir força, maturidade e masculinidade, enquanto permanece sentado como chefe supremo no seu *apycá*, banco-cerimonial das lideranças, geralmente adereçado

As visões indígenas poderiam, ainda, proporcionar descrições espaciais mais completas sobre um além-morte missional. Certo ressuscitado tem a sorte de experimentar uma visão panorâmica da morada de *Tupã* ao sobrevoá-la na companhia de São Pedro: “uma grandíssima cidade cercada, da qual saía muita claridade e resplendor”. São Pedro teria dito ao índio: “A cidade que vês é a de Deus. Aqui estamos e vivemos com Ele” (Montoya: [1639]1987, p. 71-72). As viagens indígenas ao além ocidental parecem ser, de fato, um caminho encontrado por determinados indígenas para construir caros saberes missionais.

SÃO MIGUEL MARANGATU E AS DIVINDADES MISSIONAIS

No museu de Santiago, Paraguai, pode ser apreciado um conjunto de pinturas executadas por mãos nativas a partir de orientação jesuítica. Contudo, o que poderia ser apenas mais um conjunto de obras resultantes das “talentosas imitações” nativas – conforme a ótica dos padres e

ou zoomorfo(1987, p. 50, 55-56). Quando se desloca do seu paraíso para visitar *Nãnde Sy*, sua mãe, com a qual mantém uma relação profundamente amorosa, o arrastar de tal assento provoca o som dos trovões enquanto seu *tembetá* faísca continuamente (Nimuendaju: 1987, p. 150). O *apiká* é encontrado entre as populações contemporâneas Guarani, não raro em figuras zoomorfas, especialmente destinada às crianças consideradas filhas de *Tupã* (Nimuendaju: 1987, p. 33), aos forasteiros com algum destaque (Schaden: 1974, p. 30) e, sobretudo, às lideranças em dias de festas (Schaden: 1974, p. 91). Nos povoados missionais, assentos desse gênero foram recorrentes: em 1614, um tabernáculo emplumado “ao modo de cadeira” é feito por nativos para ali assentar o Santíssimo Sacramento (MCA: 1952, p. 23), enquanto os assentos do cabildo eram diferenciados (Cardiel: 1989, p.60 a 62), como comprova o último exemplar existente do gênero (Vieira: 1993, p.53).

de histórias tradicionais²⁹ – guarda detalhes em muito contrários a tal tese. Boa parte dos santos, querubins, anjos e arcanjos ali representados possuem em suas asas e adornos sucessivas plumas avermelhadas. É o caso de São Miguel: dotado de asas vermelhas e armado com uma espada resplandecente, ele esmaga a cabeça de um demônio às portas do inferno (figura de capa).

Longe de ser mera distração nativa – faltou o típico branco alvo da Glória do Ocidente nas asas dessas criaturas –, esse *desvio* estético parece revelar significativos aspectos da experiência missional. Deveria ser apenas mais uma representação das divindades cristãs, mas talvez já esteja profundamente contaminada pela experiência missional; e o que poderia ser evidência da supressão das crenças nativas perante as de origem ocidental parece ser o resultado de um interessante confronto estético, onde a inclusão, produção ou transformação de divindades é marca expressiva.³⁰

Tema clássico dos estudos sobre missões, a devoção às imagens sacras e sua difusão entre os ameríndios se vincula de forma direta a um problema linguístico. Essa postura se apoia num fato: o idioma falado nos

29 Em suas ásperas críticas aos indígenas, Moysés Vellinho acaba por levar adiante uma antiga representação nos anos de 1960: “Os índios se destacavam nas artes mecânicas por singular capacidade de imitação, um dos traços reveladores de sua irredutível infantilidade, e por uma difusa aptidão para a música, ainda que incapazes de acrescentar uma só nota às que aprendiam” (1970, p. 84).

30 Para Wright, as *cosmologias de conversão* variariam “desde a mais simples inclusão de entidades do cristianismo nas estruturas do cosmos, ou a produção de uma mistura de divindades e espíritos de diversas tradições” (2004, p. 24).

povoados, especialmente entre jesuítas e congregantes, não se dá por uma implantação dos vocábulos ocidentais – longe disso. Sobretudo em seu primeiro século de existência, a catequese, as missas, confissões e o diálogo cotidiano são absolutamente praticados em idiomas nativos. Naturalmente, há a presença do latim e do espanhol, mas a difusão do primeiro foi irrisória, enquanto o segundo correspondia muito mais às necessidades de comunicação externa do que propriamente interna. Obviamente, os padres dão asas a suas associações linguísticas e produzem novos verbetes – os *neologismos* – mas esses também são fundamentados em idiomas nativos e deve-se considerar que contam com participação ativa dos indígenas em sua elaboração. Da mesma forma, nada impede traduções dos verbetes oriundos da fala dos padres e dos nativos, o que gera, não raro, severas confusões ou mal-entendidos em níveis variados. Contudo, foi graças a esse esforço de contato que o *falar* missional, detentor da moral defendida por jesuítas e congregantes, pode ser construído.

A predominância do idioma Guaraní nesse *falar* missional se dá por uma situação percebida logo no início da colonização em terras paraguaias. Enquanto Frei Ocaña por lá passa, ainda em 1600, nota algo impressionante: “Em toda esta terra [...] há muitas nações de índios em grande multidão e de diferentes costumes”, mas “a nação principal é a dos guaranis” e “sua língua é como se fosse a geral, porque se fala em mais de duas mil léguas que vai

desde o Brasil até Sana Marta” (1987, p. 135). De fato, o idioma Guarani predomina no espaço paraguaio de então; apresenta considerável profusão entre os demais indígenas, não é estranho a outras etnias e menos ainda aos colonizadores. Por isso mesmo, em pouco tempo já é considerada a língua usual da colônia.

Nos povoados em questão, em face a uma predominância tão evidente, os missionais recorrem a uma estratégia já utilizada em outros contextos coloniais, simples e lógica, mas bastante difícil de ser perpetuada: *gerar* uma língua específica para suprir as necessidades de contato, facilitando assim os caminhos da comunicação e integração entre os jesuítas e nativos. Em parte, esse intento parece ser alcançado. Em Yapeyú, apesar da existência de diversas etnias, “todos se entendam através da comum, a guarani” (Montoya: [1639]1997, p. 211). “Em todas reduções”, garante Sepp, mesmo com “outras nações”, “há uma só língua, o Guarani” ([1690]1980, p. 124). Resulta disso uma curiosa e constante produção de um conjunto linguístico somente ali utilizável, construído a partir das relações diárias e, por isso mesmo, em permanente mudança.

Não se sabe ao certo se a adoção de uma língua comum exigiu muito empenho por parte dos nativos, mas para os missionários, certamente, não foi nada fácil. Para começar, quando os jesuítas partem para as matas em busca de fiéis, não o fazem dominando o idioma indígena, mas “entrando na língua”, como diz Romero

(MCA: 1970, p. 301). O padre Sepp, da mesma forma, garante: “diariamente vou aprendendo um pouco mais da língua indígena” ([1690]1980, p. 153). É a prática de campo, portanto, o motor de seus estudos linguísticos. Quem supera a barreira torna-se fundamental ao bom andamento da Companhia no Paraguai. Certa feita, Diego de Boroa é chamado para estimular os índios do Colégio de Assunção. Ao contrário de seus antecessores, o padre resolve aplicar a doutrina em Guarani à plateia mista (índios, espanhóis e mestiços). O sucesso é imenso: “deu a acudir tanta gente e todos se maravilharam crescendo muito o concurso dali por diante” (DHA: 1929, p. 427). Predicar em Guarani, enfim, só vem a facilitar o acesso dos padres aos nativos e coloniais.

Entre todos os missionários, é Montoya quem parece ter mais empenho no aprendizado linguístico. É desse mestiço uma obra vasta e bastante elogiada pelos superiores e colegas: “O padre Antônio [Montoya] fez um arte e vocabulário da língua Guarani e, segundo me escrevem os padres, parece que Nosso Senhor há se comunicado naquelas línguas, conforme a facilidade, brevidade e excelência com que ele a fala” – admira-se um Provincial (DHA: 1929, p. 97). Impressão semelhante causa outro catecismo Jê do mesmo autor, gerado a partir do auxílio de um intérprete, do qual, infelizmente, não há notícias de ter sobrevivido uma cópia sequer (MCA-CPH.Cx. 28. Doc 28-19). Vale acrescentar: não se pode precisar com quais grupos Montoya manteve contato para elaborar

esses estudos, muito embora, seguramente, trate dos resultados de suas múltiplas experiências. Falta, ainda, um estudo avaliativo sobre as prováveis influências Jê no catecismo Guarani.

A julgar pelas necessidades, a criação de uma língua especificamente missional atende não apenas a uma demanda de comunicação entre missionários e nativos, mas também a uma tentativa de desintegração da diversidade étnica por parte dos primeiros. Reduzir as possibilidades linguísticas seria fundamental para o esforço de construção de uma religião e identidade específica dos povoados. As práticas da área jesuítica para com os não-Guarani contam com a colaboração de intérpretes “até que com o trato dos índios e fiéis antigos aprendam sua linguagem” (Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 86). Exemplos desse gênero, nos termos de Melià, apontam para uma tentativa de “unificação das formas dialetais” não apenas dos Guarani, mas também das outras etnias. Contudo, ainda conforme Melià, essa unificação não deixa de oferecer variantes originadas tanto pelo contato interétnico quanto pelo passar do tempo. “A língua Guarani dos jesuítas não se estruturou em um só dia em um só lugar e, apesar da tendência do missioneiro a uma língua *standard*, nunca desaparecerem as formas dialetais” (Melià: 2003, p.108). Nesse sentido, conforme este capítulo indica, não há como levar adiante o princípio de análise fundamentado na diversidade missional quando o assunto é o debate sobre as crenças a partir de questões

linguísticas. É o idioma Guarani – e não os demais – o fundamento do *falado* naqueles espaços.

O *método* linguístico de tradução empregado pelos missionários obedece à lógica da *semelhança*.³¹ Busca-se um cruzamento entre as palavras bíblicas e aquelas de aparência análoga nos idiomas nativos, quando não, mediante a falta, geram-se novos verbetes, os neologismos. Dependentes da colaboração, aceitação ou rejeição dos grupos, assim como da fluência de cada missionário nos idiomas nativos – das lutas simbólicas, enfim –, as movimentações semânticas operadas geram confusões, re-significações e, se aposta aqui, até mesmo apropriações capazes de fortalecer ou pôr em crise as percepções espirituais de ambos os lados, colaborando, com isso, na geração de verbetes com significados específicos no processo missional. É essa uma tarefa complexa, de cujos resultados Sepp se orgulha: os índios “nem podiam

31 A tradução dos verbetes ocidentais para idiomas nativos é tema recorrente em estudos sobre a colônia e proporciona um conjunto de reflexões variadas. Três estudos exemplares demonstram as estratégias interpretativas das atuais tendências entre os historiadores. Para Vainfas, “a tentativa de introjetar o catolicismo por meio da linguagem do ‘Outro’ e mesmo do sistema cognitivo do ‘Outro’ era – como foi – capaz de levar adiante a catequese, ainda que por meio de hibridismos de variada sorte”, podendo implicar inversões, rejeições ou uma “indianização do catolicismo” (1999, p. 210). Para Pompa, “a relação entre missionários e indígenas foi um complexo e articulado trabalho de tradução recíproca e de organização dos símbolos frequentemente isolados e fragmentados pelo impacto cultural, numa nova ordem significativa” (2003, p. 369). Já para Gruzinski, as operações de comunicação entre a nobreza asteca em contato com técnicas e percepções ocidentais proporcionaram uma reinterpretação indígena e o surgimento de um universo mestiço: “Essas aproximações foram feitas à custa de mal-entendidos e deformações contínuas, e decerto modificaram os saberes e crenças indígenas”, “gerando novos saberes, intermediários ou mestiços, que se desenvolvem à margem dos saberes estabelecidos” (2001, p. 199). Assim, *hibridismo*, *tradução* e *mestiçagem* apresentam-se como conceitos contemporâneos para compreender processos que até então se analisavam apenas enquanto diálogos confusos ou evidências de processos relacionados a aculturações.

imaginar como sua língua bárbara, inculta e tão difícil de pronunciar, pudesse ser apta para levar à cena episódios da vida dos santos e muito menos de exprimir harmonias musicais” (Sepp: [1690]1980, p. 243). O equilíbrio, entretanto, nem sempre é fato. Assim se nota quando se avaliam as denominações atribuídas às entidades do universo cristão, como ocorre com Maria.

Há de se duvidar que a Santa Maria apresentada pelos jesuítas aos missionais corresponda à hagiografia ocidental, como, de fato, demonstram as polêmicas entre os religiosos daqueles tempos (Melià: 2003, p. 241-248; Gruzinski: 2001, p. 290). Sua tradução primeira, *Tupãn Sy*, conforme o *Tesouro de la lengua Guarani* (1639, p. 540) e o *Catecismo* de Montoya ([1637] 1876, p.181), já remete a uma verdadeira heresia: todas as classes de *Sy* ou *Chy* são as consortes do deus que lhe atribui o primeiro nome. Outra associação de Maria deu-se mediante *Ñande Sy*, Nossa Mãe, companheira de *Ñande Ru*, Nosso Pai, o casal progenitor dos Guaraní nas etnografias do século XX (Chamorro: 1998, p. 103-106; Cadogan: 1992, p. 119-136). “Chamam-na de ‘Nossa Mãe’”, garante Montoya, “não somente os adultos, mas até mesmo os meninos e meninas” ([1639]1997, p. 167). Assim, ao menos, um grupo de índias parece deixar claro quando explicam o motivo das oferendas postas aos pés da imagem da santa: “Agradecidas, padre, a Nossa Mãe, trazemos as primícias de nossas chácaras”. O padre, intrigado com tamanho ardor, pede maiores

explicações: “Como não servir a uma Senhora que com tanta liberalidade se deu e rogou seu filho Santíssimo?”, teriam explicado as índias (MCA: 1969, p. 73).³²

A associação da Maria bíblica a esposas de deuses, de imediato, parece evidente, uma vez que ela também fora progenitora de um filho divino. Todavia, tratou-se de uma gravidez resultante de um único encontro intermediado por um anjo, sem envolver contatos físicos, conforme a narrativa bíblica. Atribuir o sufixo *Sy* ou *Chy* a Maria ampliava as possibilidades desses encontros e dos filhos oriundos deles, fatos óbvios o suficiente para não causar a mínima preocupação aos nativos, inicialmente tomados pelos clérigos coloniais como heréticos. Futuros estudos indicarão o quanto essas percepções podem ter afetado as representações e percepções sobre Jesus.

Na prática diária, os missionários se admiram com a versatilidade nominal da santa entre os ameríndios de Concepción – “onde há diversas parcialidades” –, então chamada de “Mi Madre, Santíssima, Mi Señora, Mi Reyna, etc.” (MCA-CPH. Cx 28. Doc

32 Ao adotar Tupã Sy como um dos nomes de Maria, os missionários paraguaios recorriam às estratégias de colegas ativos em outros espaços e contextos, manifestando uma característica dos esforços de tradução jesuítica. Sobre isso, diz Vainfas: “as manifestações prodigiosas da Virgem na América espanhola se multiplicaram à farta, sedimentando uma tradição inaugurada no primeiro século da Conquista continental”, quando “a Virgem marcava sua presença no cotidiano colonial” por meio da criação de “uma terceira esfera simbólica”, nem cristã, nem indígena. “Nessa ‘mitologia paralela’, Nossa Senhora virou Tupansy, personagem de seu teatro para a conversão dos índios” (Vainfas: 1999, p. 209). Para Gruzinski, objetos, divindades, práticas e crenças sofrem com uma descontextualização: no México, também a Virgem constituiu um problema de tradução e foi denominada como uma deusa asteca, fenômeno diretamente vinculado à formação das mestiçagens (2001, p. 89, 291-292).

28). Considerando a tradução operada pelo missionário ao gerar o registro histórico referido, vale especular quantas variantes de conteúdo poderiam ocorrer a cada uma dessas denominações quando originalmente empregadas nos idiomas nativos. Com isso, percebe-se a inviabilidade de atribuir apenas uma representação à Maria missional. Certamente tal situação é tolerada pelos jesuítas devido ao fato de pregarem diversas facetas da mesma (Concepção, Guadalupe, Carmo etc.). Contudo, como se percebe mediante as variações de suas denominações e funções, as caracterizações da Maria missional são, por si só, capazes de liquidar toda e qualquer orientação da hagiografia ocidental naquela experiência.

A possibilidade de alteração semântica das terminologias cristãs, por meio da tradução fundamentada na semelhança, chegou até mesmo a atingir os missionários. De fato, desde o início da experiência, convencionou-se chamá-los de *pãi*. Para alguns padres, esta denominação talvez a nada mais remeta além do seu significado paternal, absolutamente adequado à relação filial estabelecida com os reduzidos – em tempo: os missionários referem-se aos seus tutelados como *ray*, filho propriamente (Sepp: [1690]1980, p. 126; Cardiel: [1771]1989, p. 147). Todavia, outras possibilidades não escapam a Montoya: “Pai = padre: é palavra de respeito, e com ela nomeiam seus velhos, feiticeiros e gente grave”, diz em seu *Tesouro...* (1639,

p. 114).³³ Conforme as necessidades explicativas ou de classificação, acrescentavam-se outros termos à denominação. *Pãi Abaré*, por exemplo, é um tratamento respeitoso, aparentemente preferido pelos primeiros missionários, reservado a grandes curadores castos, admirados pelas comunidades (Montoya: [1639]1997, p. 98). *Pãi Guaçu*, literalmente o “grande curador” ou “curador maior de todos”, é o termo empregado para designar o padre provincial (MCA: 1969, p.76), superior dos curas de cada povoado, justificando, talvez, o motivo de tanta disposição dos nativos em recebê-los “com arcos, danças e muitas mostras de alegria” em eventuais visitas (MCA: 1952, p. 12; MCA: 1969, p. 39; MCA: 1970, p. 62; Cardiel: [1771]1989, p. 151).

A presença missionária entre os Guarani passou a integrar as narrativas indígenas contemporâneas. Inúmeros são os relatos de antropólogos que asseguram a crença em uma entidade denominada *Kechuíta*, um ser divino lotado num mágico além-mar e diretamente vinculado à história de diversos grupos indígenas contemporâneos (Garlet e Assis: 2002). Em verdade, já nos tempos missionais circulavam histórias sobre aparições oníricas de determinados jesuítas, tanto para curar enfermos, quanto para proferir mensagens providencialistas

33 Conforme Cadogan, *Pãi* é como se designa um xamã encarnado, como bem o fora *Kuaray* (o Sol, filho de Ñande Sy), além de também médico e feiticeiro (1992, p. 138; Schaden: 1974, p. 96).

(MCA: 1952, p. 22; MCA: 1952, p. 247; MCA: 1970, p. 83). Ao que parece, um bom número de jesuítas realmente alcançou em vida o reconhecimento de importantes aspectos das lideranças espirituais autóctones sem se importar com os riscos heréticos de tal situação. Esse parece ser o caso de Montoya: os índios “tomaram tão bem [o sermão de Montoya] que deixando totalmente os dos feiticeiros falsos, seguiram o verdadeiro” – ou seja, seguiram o próprio Montoya (MCA: 1951, p. 266; Chamorro: 2002, p. 37).³⁴

Naturalmente, as possíveis transformações não passaram despercebidas pelos padres. O melhor, bem sabem, é não traduzir os nomes santos, mantendo-os com sua grafia e pronúncia original, facilitando, com isso, a introdução de um conjunto de divindades naquelas sociedades. Nesses casos, assim como nas denominações dos anjos e outros nomes santos, vai-lhes o acréscimo *marangatu*, “bom ou santo” para os padres (Dobrizhoffer: [1783]1967, p. 122). Provável neologismo missional, tal palavra parece ter se difundido como sinônimo de sagrado e, por consequência, representou a detenção daquilo que veio a ser considerado pelos missionais como elemento *tradicional* do modo de viver nos povoados.

34 Não se quer, com isso, apontar que a ampla utilização do vocábulo *Pāi* possa assegurar que o mesmo prestígio atribuído às lideranças indígenas era desfrutado pelos padres. Por outro lado, parece inegável que alguns missionários tenham desfrutado de tamanho prestígio, ainda que em virtude de determinados episódios ou por períodos limitados (Melâ: 1997, p. 151), assim como outros religiosos em contextos distintos (Pompa: 2003, p. 398).

No século XX, entre os Guarani, *marangatu* designa os espíritos bem-aventurados que alcançaram a plenitude espiritual e também aves migratórias como o guará. De uma maneira ou outra, denomina seres capacitados a ir e vir da morada dos deuses (Cadogan: 1992, p. 94). Possivelmente, é por causa dessa associação com as aves que cai tão bem o acréscimo *marangatu* aos anjos em tempos coloniais. “Que coisas são os anjos?”, pergunta o catecismo de Montoya, “Mbae marangatu eté”, “São espíritos soberanos verdadeiros”, diz a resposta ([1637] 1876, p. 72). Dessa forma, nomes dos seres alados da Glória ocidental não chegam a ser traduzidos, ganhando apenas o acréscimo *marangatu*.

“São Miguel Marangatu” é a forma usual de designar o arcanjo nos registros de Montoya (1876, p. 192). Trata-se de uma entidade bastante popular e requisitada naquele universo. Comuns foram os sonhos onde ele surge armado para afugentar demônios ansiosos pelas almas dos indígenas durante a primeira metade do século XVII (MCA: 1951, p. 223-224; Montoya: [1639]1985, p. 71). Mediante a notícia do Tratado de Madri, os caciques de São Miguel valem-se dessa criatura para questionar as novas demarcações: foi “*Tupã* [quem] enviou São Miguel marangatu aos nossos ancestrais e a esta pobre terra em que estamos” (apud, Melià: 1997, p. 190) – ao recorrer a São Miguel Marangatu, os caciques procuram atribuir uma legitimação dos usos daquela terra por meio de uma argumentação histórica. São Miguel Marangatu

também está vinculado à história das guerras contra os inimigos coloniais, conforme sugerem as esculturas onde ele aparece pisoteando demônios com volumosas barbas. Ao que parece, o caráter guerreiro desse *marangatu* contribuiu para sua notável difusão entre os missionais e afetou diretamente a construção de um conceito de história intimamente vinculado às narrativas de guerras, conforme se demonstrará no próximo capítulo. No momento, interessa apontar que as histórias bíblicas, seus personagens e símbolos relacionaram-se nos povoados a importantes concepções indígenas e ocidentais com um único propósito: gerar novos saberes adequados ao panorama que se abria, tal qual em outros contextos (Gruzinski: 2001, p. 201).

Nas pinturas indígenas missionais, entidades denominadas pelo neologismo *marangatu*, como São Miguel, outros santos, anjos e querubins, estão ali representadas sem as pueris asas brancas que originalmente as caracterizam. Plumas vermelhas, de fato, são majoritárias. O mesmo ocorre com os mantos xamânicos, então confeccionados com penas de aves migratórias como o guará, e de aves, como já apontado, consideradas xamânicas e também chamadas de *marangatu* por grupos Guarani contemporâneos. Ao que parece, naquela experiência a Glória alva ocidental foi emplumada de vermelho por ser introduzida na atmosfera dos *marangatu*.

Dessa forma, entidades apresentadas pelos missionários, tais como santos, querubins, anjos e São Miguel

– os *marangatu*, enfim – elevam-se a um alto grau de espiritualidade concebível pelos discursos emanados a partir da área jesuítica e seus colaboradores. Um deslocamento nas cores e nomes que implica na possível atribuição de uma criatura especialmente concebida para propiciar uma circulação de representações. Os *marangatu*, com isso, tornam-se os detentores de uma moral, organização e *tradição* requisitadas pelos envolvidos como específicas da experiência missional.

OS MARANGATU EM TEMPOS DE PESTE

Poucos são os aspectos das sociedades sul-ameríndias elogiados pelos jesuítas do século XVII e XVIII, sobretudo os relacionados às crenças e práticas. Todavia, muitos padres se admiraram com um pequeno detalhe de sua devoção: “Eles nunca tiveram ídolos”, afirma Montoya com satisfação ([1639]1985, p. 52). Por outro lado, ao longo do processo, os missionários e congregantes se esforçam para introduzir uma série de divindades nos povoados, representando-os em esculturas, pinturas, pequenas cédulas ou relíquias sagradas. Conforme a documentação, parece não haver ocorrido resistência na adoção de tais imagens – pelo contrário, elas concentram a atenção de boa parte da coletividade ao longo dos séculos XVII e XVIII. Tão logo inicie o século XIX e a presença dos jesuítas já seja pretérita, chegam os viajantes

naturalistas a criticar o resultado da experiência: “seu respeito pelas imagens vai quase à idolatria”, admira-se Saint-Hilaire com o que vê entre os indígenas que viviam nas ruínas dos antigos povoados (1987, p. 314. Ver Dossiê III). Como já constataro Roque González sobre os índios na segunda década de 1600, “as funções sagradas são sua grande fixação, especialmente as festividades dos santos” ([1614]1991, p. 70).

De fato, as representações sacras estão por toda parte nos povoados. Marcam presença na área jesuítica, nos cacicados e nos arredores dos povoados (capelas, campos de cultivo, caminhos e fontes). Encontram-se muitas pinturas nos locais de reza, onde a vida dos *marangatu* e seus conflitos cosmológicos, em conjunto com a história da Companhia de Jesus e dos povoados, são registrados com cores vibrantes em estandartes, cédulas de papel, murais ou painéis. As esculturas em madeira também não possuem uma medida padrão: algumas são de tamanho natural, outras colossais; já outras são pequenas, importadas ou fabricadas nas oficinas missionais. Elas podem ser deslocadas de um povoamento a outro, para as áreas de cultivo ou para as casas indígenas, onde são vistas em pequenos altares ou no centro das mesas durante os banquetes. Em toda e qualquer festa, teatros ou operetas, jamais faltam esculturas sacras. Na chamada guerra guaraníca não foi diferente: os índios sublevados carregam “seu Santo Patrono e outras imagens de santos” durante suas incursões contra os

exércitos ibéricos (Henis: [1754]1837, p. 9). Tamanha difusão não se dá por poucos motivos. Afinal, essas imagens também são protagonistas daqueles eventos.

Em tempos de peste não seria diferente: os *marangatu* são cotidianamente louvados nos povoados empesados. De fato, tão logo seja decretada a epidemia e o número de mortos e contaminados extrapole o usual, procede-se à eleição imediata dos *padroeiros da peste*. Seriam eles – dizem os curas e congregados – capazes de intervir nos desígnios de *Tupã*. E o melhor caminho para convencê-los a se defender de *Tupã* é por meio de uma procissão.

Os *marangatu* são amantes da ordem. Ao som dos músicos e do coral dos meninos, contando com danças variadas e, quando possível, muita comida, a procissão pode percorrer em círculo somente a praça central dos povoados, mas nada a impede de passar aos demais agrupamentos, podendo ainda durar vários dias (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 4). Terreno das mais exemplares reformulações morais e espirituais, fundamentadas na idéia ocidental de que a proximidade da peste intensifica a devoção, as procissões são o cenário ideal para o desfile dos filhos de *Tupã*.

Empreendimentos desse gênero são muitos: um dos surtos de varíola no povoado de Loreto na década de 1630 só chega ao fim quando o povoado elege Santo Ignácio como padroeiro da peste, prestando-lhes muitas homenagens, não somente por meio da comunhão e

da confissão honesta, mas, sobretudo, pelas belas festas e procissões (Montoya: [1639]1985, p. 181). Em 1654, nos povoados ao sul do Paraguai, os nomes de Maria e de São Francisco Xavier são evocados: “a este tempo de peste dispuseram os padres, aproveitando-se da mais oportuna ocasião, para realizarem plegarias e rogativas à Maria Santíssima e ao Apóstolo das Índias, a fim de que advogados tão poderosos apartassem daqueles pobres a indignação divina que tão rigorosamente castigava estas terras”. A essa devoção responderam os santos padroeiros mediante a oferta de imunidade: “Foi tão eficaz este meio que, consumidos quase todos povoados próximos, em nenhuma dessas reduções se empreendeu de veras o contágio, [...] sendo aquele ano o que gozaram de mais saúde entre muitos os antecedentes” (MCA: 1952, p. 235). Na segunda metade dos seiscentos, a imagem de Maria é carregada em ombros por quatro povoados empestados – “em todos a festejaram com grande devoção” – e em todos sempre há festas com “muitos arcos, danças, apetrechos, músicas, missa solene e sermão” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 4). A partir de registros desse gênero, os jesuítas parecem apontar os motivos dos sucessos das procissões entre os nativos: instrumentos de devoção e prestação de fidelidade, os indígenas nelas encontram meios de manifestar importantes práticas ritualísticas reordenadas por códigos de conduta missionais (Martins: 1999, p. 255-267; Ver Gruzinski: 2001, p. 287; Ver Wright: 2004, p. 15).

O que consta nessas procissões para chamar a atenção dos *marangatu*? O que é exigido dos nativos para alcançarem suas benesses? Além da ordem, das confissões, batismos e presença nas missas – comportamentos exigidos a todo tempo – há, ainda, a flagelação do corpo. Especialmente aos adultos, os *marangatu* estabelecem relações extremamente severas. A mesma frustrante mágoa experimentada pelos jesuítas perante os pecados indígenas – como igualmente ocorre com *Tupã* – também é compartilhada pelos *marangatu*. É por culpa dos corpos nativos, pouco habituados à cristandade, onde reside a responsabilidade da chegada da peste.³⁵ Portanto, dos adultos são exigidas as demonstrações de maior afã, sobretudo as tão nobres e eficientes penitências.

Os indígenas, especialmente os congregantes, atenderam ao clamor penitente. A prática de golpear as próprias costas com açoites, principalmente quando são provocadas feridas sangrentas, senão recomendada, é profundamente admirada tanto pelos nativos quanto pela Companhia (Pompa: 2003, p. 402). O padre Diego de Boroa garante estar consolidado entre os missionais

35 O corpo indígena era um problema aos religiosos coloniais: “A conquista dos espíritos acrescentou-se a conquista dos corpos, destinada a submeter a família, o casamento e os hábitos mais íntimos às normas universais da igreja” (Gruzinski: 2001, p. 100). Tãmanha preocupação remete às considerações feitas por Le Goff sobre o homem medieval: “Cada parte do corpo, cada sintoma carnal é um sinal simbólico que remete para a alma. É através do corpo que se concretiza a salvação ou a condenação, ou melhor, a alma atinge o seu destino através do corpo” (1989, p. 13). Assim, a noção de que o corpo é subordinado à mente, com estrutura bestial, demoníaca, fraca, verdadeira prisão para o que há de puro na alma, faz com que seus deslizes sejam facilmente entendidos como ofensivos ao deus ocidental (Porter: 1992, p. 295-305).

a mortificação por meio de açoitamentos já na década de 1630, mesmo em períodos interepidêmicos (DHA: 1929, p. 691). Contudo, em tempo de peste, tão logo encerrassem as horas de Maria, os homens põem-se a praticar penitências à frente da igreja, misturando-se o som de açoites, suspiros e prantos, “não mais pelo espanto da peste, mas sim pela dor dos pecados próprios confessados por todos com particular ternura” (MCA: 1952, p. 236). Também em 1661, somados aos esforços da coletividade de Loreto, vários índios se açoitam “deramando farto sangue de suas costas”, ato recebido pelo *Tupã* missional com satisfação (MCA: 1970, p. 190). Em 1695, um bom número de homens segue a mesma terapêutica diante da porta da igreja de Santa Ana “para aplacar a Deus justamente indignado com seus pecados” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 9-921). São essas práticas vãs. Serão as crianças responsáveis pelo banimento da peste por meio do mesmo recurso: dois irmãos, um de cinco anos carregando uma cruz e outro de sete a açoitarem-se, percorrem por noites seguidas as ruas do povoado até alcançar a porta da igreja para despertar a atenção de Maria. “Como poderia a piedosa Mãe deixar de ouvir os inocentes rogos acompanhados de atenção tão religiosa?”, pergunta o missionário (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 9-921). Ela *ouviu*, e o povoado de Santa Ana está livre da peste.

Como se percebe, por seu sacrifício inocente originado nos pecados de seus pais, os *marangatu* apresentam

maior amor aos infantes em tempos de peste. São Inácio com frequência é requisitado pelos pais das crianças enfermas como intercessor, conforme campanha missionária (DHA: 1929, p. 290). É especialmente nos difíceis partos das empestadas, geralmente delirantes e pouco dispostas a colaborar, onde esse poderoso *Pã*i se destaca: “Soube o padre que uma índia estava enferma e já para parir e que tinha a criatura morta ou mui enferma no ventre”, conta o padre Romero. “Foi logo a confessar a índia e aguardar ao ponto que nascesse a criatura para batizá-lo. Porém, vendo que tardava, deixou-lhe uma relíquia do Nosso Bem Aventurado padre São Inácio, dizendo que lhe oferecesse alguma coisa, como o fez.” Em virtude disso, a mulher dá à luz a uma bela e saudável criança, batizada, por motivos óbvios, de Ignácio (MCA: 1970, p. 86). Consta que durante a peste de 1635, levava-se continuamente a imagem de São Inácio de uma grávida a outra, pois elas “eram as mais expostas ao perigo”. Perigo esse extinto pela adoção das imagens: “Deram à luz com bem todas que usaram este remédio”, afirma. Décadas depois, São Inácio ainda “há sido o que sempre favorece a estas pobres em seus partos e não são muitas as que há ajudado” (MCA: 1970, p. 195). A dádiva, portanto, se dá para a criança, mas somente se os pais, estes sim culpados, pedirem pelo milagre e nele mantiverem a fé.

Como mãe, a Maria missional interessa-se pelas crianças e também exige prestação de fidelidade dos

pais. “Dois meninos sararam do perigo tocando-lhes suas mães com uma estampa de papel da Santíssima Virgem”, conta o padre Nicolau Durán (MCA: 1951, p. 226). Noutra ocasião, um povoado inteiro adocece, boa parte até mesmo morre, mas, entre todos, destaca-se uma menina de apenas dez anos diariamente ajoelhada aos pés da imagem mariana, envolta em profundas rezas e pedidos, sendo a única a não ser contaminada (Montoya: [1639]1985, p. 186). Contudo, apesar de tantas curas milagrosas aos recém-nascidos e suas mães, a maioria das crianças vindas ao mundo em tempo de peste recebe o mesmo destino: “As mulheres prenhas quase sempre abortam”, garante um jesuíta (MCA-CPH. cx. 30. Doc. 9-921).

Tal qual demonstrado anteriormente, apesar das campanhas jesuíticas, tornou-se inviável a institucionalização de funções especializadas a cada divindade representada. Por exemplo, nada impede que os nativos narrem intervenções de São Inácio relacionadas a outros assuntos que não grávidas e partos numa única carta jesuítica. Ele socorre feridos e enfermos de qualquer idade em qualquer situação, combate a gula (MCA: 1970, p. 84), consola moribundos (MCA: 1970, p. 84), espanta demônios (MCA-CPH. cx. 30. Doc. 22) e até mesmo esbofeteia pecadores convictos em aparições noturnas (MCA: 1970, p. 83) – é, enfim, nos termos de Francisco Altamirano, “o terror do inferno” (MCA: 1952, p.207). Em complemento, nem sempre as mães

ou outros indígenas parecem distinguir a imagem apresentada como sendo propriamente de São Inácio, problema que talvez valha para as demais imagens. Certa feita, um padre entrega por engano a imagem de São Alonso, mártir do Caaró, a uma das grávidas solicitantes do auxílio do fundador da Companhia. Ela sequer percebe a troca, constata o padre, mas mesmo assim o parto sai sem maiores dificuldades (DHA: 1929, p. 665). Classificar São Inácio como o padroeiro das grávidas, enfim, nada mais é do que reduzir a diversidade de atributos a ele conferido não só pelos padres, mas, sobretudo, pelos nativos.

No que se refere à versatilidade de funções, nenhuma representação sacra supera a de Nossa Senhora. Suas imagens, garantem os padres, estão presentes “nas casas, trabalhos, caminhos, viagens e correrias” dos nativos (MCA-CPH.Cx 30. Doc. 8). Ela possui, portanto, eficácia nas mais diversas atividades. O mesmo se dá com São Francisco Xavier, o apóstolo das Índias, São Isidro, anjos, arcanjos e até mesmo Jesus Cristo. Todos são reivindicados para alcançar curas, afugentar as mais perniciosas feras da floresta e combater inimigos diversos, entre mil outras possibilidades. Enfim, paira sobre os povoados um séquito diversificado e não especializado sempre disposto a intervir na realidade em prol da proteção dos indígenas alinhados à moral pregada pela área jesuítica.

A santa água batismal também é capaz de realizar curas milagrosas: “Contaram os índios como em um povoado onde eu havia jogado água benta ninguém havia morrido e em outros em que não havia benzido muitos haviam morrido”, garante Montoya (MCA: 1951, p. 294). E, quando encontradas mortes cristãs, certamente referem-se àqueles recentemente batizados: “O que todos reparamos foi que a maior parte dos que morreram foram infiéis que batizamos em sua última enfermidade e que mui poucos cristãos antigos morreram” (MCA: 1970, p. 112).³⁶ De fato, além da santa água, outros recursos mágicos caracterizam a medicina missional, tais como a terra de São Paulo, o licor de São Nicolau, o milagroso suor, rosários, crucifixos e outras tantas alternativas (Fleck: 1999, p. 202-206).

Dessa forma, os missionais não só constroem um aparato estrutural para combater a peste (como a preparação do hospital), mas também envolvem-se com um conjunto de caminhos interessados na comunicação com os *marangatu*. Nesses processos, valem-se de práticas, objetos e de uma medicina mágica voltados ao doente. Invariavelmente, esse conjunto demonstra que a área jesuítica não se cansa de produzir e enviar importantes discursos ao restante do povoado.

36 Embora não se possa estender essa observação a todos os jesuítas ativos na América, de cujas intenções com o batismo eventualmente os nativos de fato duvidavam (Santos: 1993, p. 201; Monteiro: 2005, p. 48-49; MCA: 1951, p.17), não raro batismos por eles ministrados chegam a ser reconhecidos como detentores de “um valor terapêutico extraordinário” (Pompa: 2003, p. 392 e 395).

DEMÔNIOS EM TEMPOS DE PESTE

Em solo missional, o debate sobre as potências do mal vai muito além do esperado. Se por um lado os jesuítas coloniais, assim como outros europeus no restante das Américas, tropeçam em seus próprios demônios ao longo de suas viagens (Delumeau: 1999, p. 262), por outro eles encontram os mecanismos necessários à manifestação desse gênero de criaturas a partir de percepções dos próprios nativos. Estudos sobre a demonologia colonial comprovam o quanto esse fenômeno de transferência justifica o extermínio e perseguição de nativos em praticamente toda a América (Duviols: 1977; Mello e Souza: 1993 e 1999; Vainfas: 1995). Nos povoados missionais, em acréscimo, foram os *demônios* responsáveis por um elaborado debate entre jesuítas e indígenas.

De antemão, o sucesso desse diálogo reside na união de três gêneros de criaturas. Em primeiro lugar, encontra-se a ampla utilização do vocábulo *Aña*, possível referência a um dos tantos demônios que infestam o caminho dos mortos conforme narrativas indígenas coletadas por antropólogos. Em seguida estão os seres sobrenaturais encontrados pelos indígenas em suas investidas fora do espaço urbano missional, fenômeno já analisado no capítulo anterior, aqui estendido para além do mundo dos caçadores. Por fim, a presença de espectros de homens e mulheres desencarnados, manifestos em

súbitas aparições surpreendentes e assustadoras à maioria dos vivos. Em conjunto, essas criaturas inimigas dos vivos e dos mortos procuram impedir o acesso à morada de *Tupã*, não sem antes indicar crenças e práticas cobradas em solo missional.

UM INFERNO PARA AÑA

Um cacique é surpreendido na madrugada por uma voz vinda do nada. “Olha o que tens junto de ti” – diz ela. O cacique obedece: ao seu lado, um profundo poço tomado por chamas onde arde aos berros um homem preso em um *leito*.³⁷ Mediante a insistência da inusitada visita, o cacique identifica a vítima – um parente seu, dono de uma vida desviada do bom modo de ser defendido pelos padres e congregantes. “Esta cama que enxergas”, esclarece a voz, “está preparada para ele e outros que não querem emendar a vida”. Dias depois, o homem visto no sonho morre queimado em um incêndio acidental. O cacique conta a sequência dos fatos ao padre, que interpreta e aconselha: o melhor é estar atento ao aviso, confessar-se e seguir rigorosamente os preceitos da moral da área jesuítica. O cacique, por fim,

37 Apesar de Montoya utilizar o vocábulo “leito” e, mais à frente, “cama”, peças inexistentes nos povoados, acredita-se que se trate, de fato, de uma rede (hamaca), então comum no espaço em questão.

concorda, asseverando pela defesa de *Tupã* (Montoya: [1639]1997, p. 178). Conforme o que se demonstrará nesse e em outros casos do gênero, o que bem poderia ser uma clara transferência do inferno ocidental ao interior dos povoados parece muito mais o resultado de um criativo debate teológico.

O Inferno é o grande triunfo da Igreja no processo de conversão – ao menos é nisso que ela acredita. Por isso as igrejas coloniais e publicações voltadas aos nativos contam com motivos que expressam as penas infernais e as causas para se ganhar tal morada, sem esquecer o Grande Juízo. A obra *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*, impressa no povoado de Santa Maria em 1750, conta com dezenas de desenhos feitos por indígenas onde se podem encontrar almas sendo torturadas por assustadoras criaturas zoomorfas em abismos de chamas (Nieremberg: [1705] 1945). Em tempos de peste, nada mais adequado: somada à idéia apocalíptica, a difusão do medo de uma eternidade sofrida torna-se um importante pilar do esforço catequético.

Os nativos, para infelicidade dos missionários, não compreendem nem aceitam a noção de pecado. Eis uma dura realidade enfrentada pelos primeiros jesuítas: os índios “são de pouca capacidade e assim é necessário fazer-lhes capazes das coisas de nossa santa fé, particularmente os velhos e as velhas que não fazem quase nenhum conceito de que há outra vida, nem distinção de

Paraíso e Inferno, o que é uma lástima” (MCA: 1970, p. 74). Todavia, no processo de adesão, um lugar tão obscuro chama a atenção de muitos nativos. Tão logo vê as pinturas que o padre Francisco Garcia apresenta aos Guenoa sobre o inferno e suas penas, um feiticeiro afirma “que era tão grande o horror que lhe causava que não se atrevia a olhar, que em outro tempo havia morrido e visto o inferno como estava naquela pintura” (Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 127). Logo que contacta um grupo em meio à selva, o padre Vicente Modellell dialoga com duas velhas índias, mãe e filha: “Comecei a pregar e a mãe, como estava mui enferma, se assentou e ouviu as coisas de Deus com muita atenção. E havendo-lhe dado notícia da mortalidade da alma e das penas do inferno, para onde iria senão fosse batizada, respondeu: ‘Não quero ir para lá – batiza-me!’” (MCA-CPH. Doc. 267). Alguns anos depois, um missionário registra com orgulho: os moradores de São Tomé “temem o inferno e já começa Nossa Santa Fé a arraigar-se em seus corações, gostam de ser batizados para ir ao céu, como dizem eles” (MCA: 1970, p. 121). É interessante observar que ao longo dos 150 anos de processo, os nativos permanecem sendo, aos olhos dos padres, uma promessa de conversão (Brigidi: 2005, p. 128). Quando o jesuíta Anton Betschon pelos povoados passa em 1719, admira-se com uma desconcertante constatação: “Entre mil, apenas se encontrará algum que tema ao diabo ou ao inferno” (1991, p. 128).

Costuma-se afirmar na etnologia e historiografia a inexistência nas cosmologias sul-ameríndias de qualquer espaço semelhante ao inferno ocidental. Não há nenhum equívoco nisso, muito embora os antropólogos contemporâneos apontem a existência de dificuldades enfrentadas pelos recém-desencarnados até a sua aceitação ou integração entre os mortos, como no caso dos grupos Jê e Guarani (Cunha: 1986, p. 65; Nimuendaju: 1987, p. 36; Garlet: 1997, p.168-169). No que se refere aos nativos envolvidos com os padres, esses trataram de lhes fornecer seguras informações sobre dificuldades experimentadas no pós-morte, especialmente mediante relatos referentes a aparições, como se uma força criativa fosse despertada após a introdução do inferno naquele contato. Parece ser justamente aí, nesse período e espaço intermediário entre os vivos e o destino final dos mortos, onde se localizou o inferno missional.

Dentre todas as criaturas que configuram esse espaço intermediário, sabido é que os religiosos ocidentais esforçaram-se para relacionar o Grande Satã a *Aña* entre os grupos Tupi-Guarani coloniais.³⁸ A caracterização do

38 Embora haja grandes variações nos dados etnológicos conforme os grupos pesquisados, é recorrente a presença de *Añanga* ou *Aña* no caminho dos mortos Tupi-Guarani. Pertencente a uma casta de seres muito mais burlescos do que nefastos, os *aña* encarnam a imitação ruidosa de feitos dos heróis culturais aos tempos originários, sendo os responsáveis pelo surgimento de seres e coisas perniciosas aos homens (Conf: Garlet: 1997, p. 152) – nota-se aí mais uma semelhança entre as partes, pois, de fato, o demônio dos padres “a tudo de Deus quer imitar” (Montoya: 1997, p. 118). Desde que deixou o mundo terreno, um deles estendeu sua rede no caminho da casa celestial, onde, caso seja acordado, recolherá a alma de suas vítimas causando a sua total aniquilação (Garlet: 1997, p. 153; Nimuendaju: 1987, p. 51-53).

reino de *Aña* na experiência missional dá-se inicialmente por meio de neologismos destinados à catequese. *Aña-retã*, “espaço de *Aña*”, *Tataguaçu*, “fogo grande”, *Tecoaci*, “existência imperfeita”, *tequabaci aybete*, “habitat da humanidade desgraçada”, *yvy apyte poraratype*, “terra central do sofrimento abundante”, entre outras, são algumas das possíveis traduções que Montoya encontra para denominar o inferno em seu *Vocabulário* (Montoya: 2002, p. 236).

Os relatos indígenas registrados pelos padres deixam bastante claro o quanto essas representações desfrutaram de popularidade entre os moradores dos povoados, especialmente os congregantes. O inferno missional é, antes de tudo, um acidente geográfico: “uma profundidade espantosa” (MCA: 1951, p. 223) ou um “horrível abismo” (DHA: 1929, p. 600), conforme algumas congregantes que em viagens espirituais por lá passaram. Nesse fosso, os missionais atearam fogo: em 1614 uma mulher enferma sonha com “fogos do inferno” (MCA: 1952, p. 18); para uma das ressuscitadas de Montoya, trata-se de “um fogo horrendo que arde e não dá luz” (Montoya: [1639]1985, p. 152) ou é simplesmente um “um fogo espantoso” para outra (Montoya: [1639]1985, p. 153). Não raro, entre as chamas espalha-se uma constante e mórbida sonoridade: “Ali cheguei a ouvir grandes uivos de cães, bramidos de touros e silvos de serpentes”, conta uma congregante a Montoya ([1639]1985, p. 153), numa possível referência ao universo zoomorfo presente

no caminho dos mortos (Nimuendaju: 1987, p. 36). No interior das chamas são encontrados tipos conhecidos: “cristãos só de nome” estão eternamente presos no “miserável cárcere” (DHA: 1929, p. 600), onde muitos dão “tristes gemidos” ou “despedaçam as entranhas” alheias (MCA: 1951, p. 223), enquanto outros são espancados por demônios (Montoya: [1639]1985, p. 153) – vítimas, enfim, de uma quebra absoluta das morfologias terrenas. Mulheres lascivas, falsos conversos e pecadores em geral também são vistos penando nas chamas infernais (Montoya: [1639]1985, p. 153). E, conforme o caso introdutório, surgem indivíduos consumidos por uma rede gigantesca onde ardem os pecadores (Montoya: [1639]1997, p. 178). Ninguém da congregação, contudo, está na mesma situação.

Parece evidente que as representações sobre *Anã* e sua morada não chegaram a se equacionar ao Grande Satã e ao Inferno ocidental nos relatos indígenas registrados pelos jesuítas. Todavia, a escolha de uma provável rede de *Anã* como destino dos mortos parece indicar uma eficiente relação entre jesuítas e nativos interessados na construção daquela sociedade, particularmente ao se encontrar, no novo cenário pós-morte, indivíduos que estavam desviados da moral pregada pela área jesuítica. Apresenta-se, com isso, o perigo dos deslizos terrenos naquele território, e suas implicações no pós-morte, objetivo maior das pregações missionais. Em acréscimo, para alertar aos

naturais sobre esse tipo de atenção, os missionais contavam, ainda, com um conjunto de seres amplamente ativos no seu cotidiano: os demônios.

DEMÔNIOS E ENFERMOS

No cotidiano dos povoados, uma infinidade de aparições classificadas pelos missionais como demoníacas constituem um fato. Valendo-se de elementos oriundos das representações nativas, elegendo as mulheres como suas principais vítimas, esses demônios de tudo fazem para se contrapor à ordem dos povoados. Envolvem-se, com isso, numa luta direta com jesuítas e congregantes.

Ao que parece, os espíritos da floresta desfrutam de popularidade entre colonos, missionários e congregantes. Como já apontado, no *Catecismo* de Montoya os anjos maus são chamados de *Kurupu* ([1637] 1876, p. 76), não por acaso um dos donos da natureza capaz de castigar os desrespeitadores das normas de exploração dos recursos naturais (Melià: 1991, p. 56). *Karugua*, outro gênio da floresta bastante popular naqueles espaços, responsável pelo tormento das grávidas mediante o mau comportamento de seus maridos caçadores (MCA: 1951, p. 273), recebe uma categorização semelhante. Aliás, o padre Dobrizhoffer, no século XVIII, garante ser comum entre colonos e nativos o temor a “esses faunos” encontrados nas florestas paraguaias. “Os espanhóis o chamam

diabos do monte”, diz ele, “e os guaranis de Caraguá” ([1783]1968, p. 386). De fato, segundo o dicionário contemporâneo de Cadogan, *Karugua* é um dos temíveis gênios que infestam as matas (1992, p. 80).

Em geral, a aparência física dessas criaturas já é o suficiente para aterrorizar. O *Kurupu* descrito pelos índios a Montoya é “do tamanho de um *muchacho*, com figura humana e cabelos vermelhos” (MCA: 1951, p. 263). Os *Karugua* do padre Dobrizhofer “são cobertos de pelos e quase são como as classes maiores de macacos” ([1783]1968: p. 386). Por décadas, um “pequeno etíope” ronda os povoados assombrando os congregantes (Montoya: [1639]1989, p. 240; MCA: 1952, p. 240). Pegadas de criança em um milharal chamuscado são vistas nos anos de 1640, causando não pouco alvoroço entre os indígenas convictos de estarem perante evidência de um ataque demoníaco (Montoya: [1639]1989, p. 102-103). Não raro, um mero animal perseguido na floresta por caçadores (MCA: 1952, p. 250) e até mesmo um grande jaguar podem esconder por de trás de sua forma manifesta o “verdadeiro inimigo do gênero humano”, conforme os termos de um nativo (MCA: 1952, p. 119). No mais das vezes, os inimigos do projeto missional prometem enviar os *Ybitipos*, “uns fantasmas fingidos” e “mui horrendos a quem todos temem muito” (MCA: 1970, p. 253). De figura humana ou zoomorfa, os demônios missionais, assim como os espíritos da natureza dos Apapocuva do início do século XX, “poderiam compor

vários volumes”, tamanha é sua variedade (Nimuendaju: 1987, p. 109).

Os apetrechos utilizados pelos espíritos são unicamente destinados ao tormento de suas vítimas. O *Kurupu*, segundo Montoya, “anda de casa em casa” armado com “uma corda” para enforcar a quem queira – “assim, quando morre alguém de repente, dizem que foi este fantasma” (MCA: 1951, p. 263). “Foi terrível a peleja que teve um moço enfermo com o demônio”, conta um jesuíta no início dos trabalhos missionários na região platina. O maligno aparece de repente no meio da noite armado de arco e flecha e mira o enfermo, enquanto assegura que o carregará ao Inferno (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 13). Armas variadas, como se percebe, são seus recursos mais comuns, mas nada os impede de utilizar até mesmo assombrosos feitiços (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5). De uma maneira ou outra, quando inseridas nos discursos produzidos pela área jesuítica, essas criaturas de tudo fazem para desviar os missionais das intenções mais sagradas.

Alvos por excelência das investidas dos demônios, as mulheres dos povoados, especialmente as castas ou em princípios da puberdade, possuem seu próprio verdugo ao longo da história missional.³⁹ Como o padre Diego

³⁹ Schaden destaca entre as situações de crise enfrentadas pelos Guarani o estado de *akú* ou *adjékóaku*, quando o indivíduo, mediante uma situação específica da vida (nascimento de um filho, períodos de maturação biológica, irrupções de doenças, entre outras), torna-se alvo das potências da natureza. Nesse estado, recomenda-se evitar saídas à mata mediante o “perigo de encantamento sexual, a que se denomina *adjépotá*”; os Mbuia falam também em *Karaguá*. O conjunto das medidas que a pessoa deve tomar chama-se “resguardo” em português; em

Altamirano possuía particular interesse sobre o tema da virgem mártir indígena – representação, portanto, condizente com a imagem do bom selvagem –, lega a sua correspondência uma série de casos que comprovariam a possibilidade de conversão feminina. Diz ele que em 1635 Francisca, uma “*doncellita*” de doze anos, “delicados membros” e convicta seguidora da palavra congregada, foi “enlaçada na garganta” até a morte por um homem que a cobiçava sem sucesso (MCA: 1952, p. 252). Altamirano também conta que uma jovem moradora de Nossa Senhora da Encarnação, já na década de 1650, conhece esse tipo de criatura: alguns dias antes de comungar na festa de Maria, ela se vê atacada por um demônio ansioso para violar sua castidade. A índia responde com firmeza: “Pois havendo de comungar em breve havia de entregar a outro meu corpo, manchando minha alma, que somente a Deus reservo? Em vão te cansas, se presumes vencer-me, pois antes perderei a vida” (MCA: 1952, p. 243). No mesmo povoado, outra índia de idêntica convicção é violentamente atacada: mesmo com “força de golpes, paus e açoites”, a mulher persevera “esfaltada com seu próprio sangue” (MCA: 1952, p. 243). Em São Ignácio, em 1661, uma mulher casada põe-se a correr de sua chácara ao ser perseguida por um misterioso “moço lascivo”; repudiado e “tomado

Guarani se diz simplesmente que fulano está *akú*. As mulheres, em especial as menstruadas, são alvo fácil das investidas desse estado. “Quem dá o *adjepotá* à mocinha”, disse um informante Guarani a Schaden, “é o Karugua” que “aparece como gente para desatendê-la; depois ela vai ficando amarelinha, amarelinha, até morrer” (Schaden: 1974, p. 79, 83 e 87).

pela luxúria”, o demônio apedreja-a até a morte (MCA: 1970, p. 191). Por volta de 1687, uma virgem indígena é feita em “pequenos pedaços” ao resistir a uma tentativa de estupro, recebendo o “despedaçado cadáver” uma “sepultura especial dentro da igreja para que sirva de exemplo a todos os próximos” (Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 105). Na Santos Mártires de 1690, uma dessas valorosas mulheres defende sua castidade de um “moço que a solicitava”: “sacou esse tal certo pó, esfregando-o nela, dizendo que aquele pó lhe daria uma morte prolongada, o qual sucedeu assim” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5). Ao que parece, as mulheres missionais presenciam uma conjuntura de violência. O melhor, conforme admirável relato jesuítico de 1730, é seguir o exemplo de boas congregantes: “no povoado de Nossa Senhora da Fé duas mulheres se deixaram açoitadas, uma duas vezes, outra uma, para não consentir ao Verdugo que as ameaçava” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44).⁴⁰

Enquanto os espíritos da natureza encontram seu campo de ação entre os frequentadores das florestas, outro gênero de criatura, especialmente potencializado em períodos de epidemias, desfruta de um espaço primordial nas relações entre nativos e padres. Clara evidência do debate sobre as crenças relacionadas ao destino dos mortos, os fantasmas missionais surgem num clarão avermelhado no meio da noite para dar aos seus

40 Segundo Fleck (2006), “O controle do corpo e de suas sensações foi tomado pelos missionários como indicativo de uma vivência virtuosa e da derrota da ação nociva do demônio”.

notícias dos tormentos então experimentados.⁴¹ Assim foi com um índio morto sem ouvir as palavras do padre que se materializou perante os familiares. Mesmo vomitando fogo pelos olhos, nariz e boca, ele quer dar conta dos desvios cometidos, prevenir os parentes a não seguir seus exemplos e insiste no aceite da conversão a fim de que não sofreram como ele (MCA: 1951, p. 224). Em outra ocasião, um padre vê uma mulher recentemente morta açoitando os próprios seios enquanto perambula pelo povoado – uma clara demonstração dos tormentos infernais (MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 32). No povoado de Loreto durante a peste de 1695, um caso surpreendeu a todos: uma moça leviana, infiel convicta em seu casamento, morrera sem seguir as recomendações e con-

41 Muitos autores se dedicaram ao estudo da concepção de almas entre os ameríndios, em geral constatando a possibilidade de multiplicidade de fragmentos da alma humana, talvez residindo aí o ponto de partida sobre a concepção dos fantasmas missionais. Entre o Krahó analisados por Cunha, por exemplo, destaca-se a existência dos *mekarô*: “Karô (no sentido coletivo, *mekarô*) designa o princípio pessoal que perdura depois da morte. O *karô* está, portanto, também presente no vivente, a não ser durante eventuais ausências, durante os sonhos, quando vaga fora do seu corpo hospedeiro, ou durante períodos de doença”. Dentre suas variáveis de manifestação, os *mekarô* preferem a escuridão das matas onde “entram em contato com pessoas que estão sós. Por isso, muitos são os que não se aventuram sozinhos pela mata por temer-lhes o encontro noturno” (Cunha: 1986, p. 65, 68 -69). Já os Guarani estudados por Nimuendaju “têm um pavor indizível” dos *anguêry*, um dos fragmentos da alma humana (Nimuendaju: 1987, p. 41-42). Diz Schaden sobre o assunto: “O *anguêry*, que vagueia desesperado pelo mato, temido por todos, lembra a um tempo as ‘assombrações’ e as ‘almas penadas’. Não é, porém, alma ‘condenada’ no sentido próprio da palavra, mas simplesmente infeliz em extremo. A não ser em casos excepcionais, dificilmente viria o Nãndeva a idéia de considerar o ‘mau espírito’ (como nós talvez diríamos) mormente responsável pelo seu fardo” (1974, p. 113-114). Da mesma forma, “não se trata propriamente da pessoa do defunto” que ali está, mas sim um fragmento mundano de sua alma relacionado à animalidade (Schaden: 1974, p. 141). Fator preponderante na mobilidade Mbyá, conforme Garlet, o melhor sempre é se afastar do local por onde vivera o morto a fim de evitar suas influências nefastas contra a saúde e o bem estar social dos vivos (1997, p. 168-174). Vale lembrar que afora o preceito de sofrimento resultante das práticas de vida do indivíduo, para os jesuítas muito do que é realizado pelos fantasmas ocidentais pode ser encontrado nas manifestações sobrenaturais dos *anguêry*.

selhos do padre e das congregantes e, pior, omitira pecados na sua última confissão quando castigada pela peste. Algum tempo depois, as velhas com quem a jovem vivia enxergam por diversas vezes o vulto da infeliz perambulando pela casa. Apreensivas, procuram o padre para contar alguns segredos da índia levados à cova: grávida duas vezes, abortara – um desvio imenso das orientações missionais. O padre ignora a aparição, julgando tratar-se de “visões de índias velhas que não se faz caso”. Porém, pouco tempo depois, uma das velhas relata ao padre a mais recente aparição: estando em sua chácara, a tal moça leviana surgiu em sua frente “trazida por um tropel de Demônios que a atormentavam horrendamente”. O susto é imenso – a testemunha quase perde os sentidos enquanto escuta a defunta lamentar: “Estou eternamente condenada por haver matado dois filhos em meu ventre e por minhas carnalidades padeço de tormentos inexplicáveis por haver usado mal os sacramentos, confessado e comungando com sacrilégio”. E pede: “diga ao meu marido que não se case novamente com uma moça leviana como eu”. Antes de desmaiar definitivamente, a velha ainda vê a defunta ser levada como um vento pelos demônios. Depois disso, o fantasma nunca mais é visto (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 9-921). A mulher partia, assim, com todos os erros praticados contra a moral em plena instalação, indicando o caminho de reformulação para se evitarem severos castigos. No mais das vezes, os espectros de parentes e conhecidos se restringem a

repetir o quanto sofrem e o quanto é necessária a conversão sincera para quem não quer o mesmo destino.

Como se percebe, esses seres estão no seio da disputa por almas entre o *Tupã* e o *Aña* missional. “Converte-te”, implora o padre Sepp a um jovem com varíola debatendo-se contra um invisível cavalo negro disposto a levá-lo a uma cavalgada infernal; “Converte-te ao Senhor teu Deus e por meio de uma confissão geral de toda a vida passada, apaga os pecados, lava a imundície de tua alma, abre a úlcera que talvez silenciaste em sacrilégio” (Sepp: [1690]1972, p. 130). Entre delírios febris e sonhos, os nativos levam aos padres as notícias sobre as várias facetas do infernal. Uma índia às portas da morte enfrenta as ameaças de um demônio pronto a carregá-la ao Inferno. Consciente do poder purificador do batismo, ela consegue afugentá-lo ao declarar sua fé. O padre se admira: “Muitos se batizaram ouvindo da mesma índia este caso” (MCA: 1970, p 252). Mesmo exemplo dá um “mago convertido” em São Miguel, então atormentado por criaturas demoníacas: “Apresentou-se o maligno em figura horrível, ameaçando-o, vomitando chamas e insultando-o por haver sido tão fraco ao deixar ungir-se segundo o rito cristão”. Ao longo do conflito, o homem se encurva, grita e convulsiona, resistindo ao tormento. Ao fim, “com voz débil” repetia sozinho: “Oh meu Deus, meu bom Deus, tem misericórdia comigo que sou um pobre pecador! Ai de mim, que abominável criminoso tenho sido eu! Mas Deus meu, em tua misericórdia que

é maior que meus pecados, perdoa-me Senhor!”. O sofrimento só cessa depois do *ex-feiticeiro* implorar ao padre uma intervenção divina. Ao fim, pouco antes de morrer, como os jesuítas comumente insistem em casos sobre feiticeiros, o líder espiritual exorta as testemunhas: “Hei, irmãos, vivi sempre cristianamente, como convém aos filhos de Deus! Se soubésseis quão severamente são castigados os que dão as costas para Deus!”. A um mago tão exemplarmente convertido, perdoaram-se todos os pecados antes da morte (DHA: 1929, p. 655).

Assim, os demônios em solo missional estão no centro do debate espiritual entre jesuítas e nativos. Ao investigarem crenças uns dos outros, os envolvidos parecem elaborar uma área de circulação de representações sobre as potências do mal onde há indícios de terem sido criadas condições para o agrupamento de distintas criaturas. Os demônios são nefastos porque interferem no andamento corriqueiro da vida, sobretudo em períodos de crise, mas, em vez de se dedicarem somente às normas da lida com a natureza ou de importunarem apenas os parentes mediante o desvio de uma parcela da alma, eles estão ativos num drama cosmológico específico dos povoados. Agora, junto a *Aña*, os demônios de tudo fazem para impedir o crescente número de novos filhos de *Tupã*.

A afirmação é do quincentista Jean De Léry: “ao ser amordido por uma pulga, todo índio se apressa a esmagá-la nos dentes” – “são selvagens muito vingativos, enfurecendo-se facilmente contra tudo o que lhes possa causar mal” (s.d., p. 183). Apesar da aparência anedótica, a observação de De Léry não foge de um acerto nas percepções de determinados grupos indígenas. Séculos depois do francês, os antropólogos Manuela Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro apresentam a “vingança” entre os Tupi-Guarani como *geradora* de movimento na sociedade. É por meio dela – verdadeira instituição social – que se produz a memória ao se pôr a “morte individual a serviço da longa vida do corpo social”. A guerra, nessa abordagem, “fornecia um laço essencial entre o passado e o futuro dos grupos locais”, opondo-se à idéia de sociedades “estagnadas, sem dimensão temporal e sem história” (Monteiro: 2005, p. 27 e 230).

A sociedade colonial reconheceu e interagiu com a vingança indígena. No mundo missional não foi diferente. Desde o início dos contatos e, especialmente, a partir das chamadas revoltas xamânicas da primeira metade do século XVII, os jesuítas esbarram na novidade. Em nenhum momento desejaram extinguir a chamada “índole guerreira” dos nativos, pois, de fato, essa lhes é sumamente interessante ao projeto. Contudo, os jesuítas pleiteiam a possibilidade de senão liderá-la, ao menos alinhá-la às propostas missionais. Não cabe aqui discutir o peso dos primeiros decênios desse processo

analisado em estudo anterior (Santos: 1993). A história relacionada às invasões portuguesas, a formação do chamado *exército* missional e a admirável campanha jesuítica pela concessão de armas aos indígenas – fenômenos, em geral, vinculados ao caráter fronteiro e interregional dos povoados – também não são o foco deste dossiê e já lhes foram dedicados estudos fundamentais (Monteiro: 2005; Kern: 1982). O que se procura investigar neste momento é a identificação e análise das representações em circulação no interior da vivência dos missionais no tocante às guerras em que se envolvem. Avaliam-se, com isso, as implicações da guerra nas configurações sociais e, especialmente, a constituição de percepções oriundas daquele contexto capaz de influenciar a constante construção da experiência.

OS MATADORES DE JAGUARES

Em 1627, nas proximidades do povoado de Santa Maria do Iguaçu, uma mulher se ocupa com seus afazeres sem tirar os olhos da filha adormecida numa rede, à sombra de um capão. Subitamente, um grande jaguar salta sobre a criança, arrancando-a da rede para devorá-la a poucos passos. A mulher grita por ajuda enquanto a fera foge levando seu manjar. Um grupo de homens já armados atende ao chamado e segue atrás do animal, retornando horas depois com apenas os restos

das “perninhas” da criança. Do jaguar, entretanto, nenhum sinal.

O povoado entra em alvoroço mediante o temor de possíveis novos ataques. O jesuíta responsável, atento ao caso, decide pôr uma armadilha nas proximidades do incidente. No ato, o padre ritualiza em frente de uma atenta plateia e suplica a São Carlos auxílio contra a fera – evoca, de fato, um *marangatu*. Naquela mesma noite, o jaguar é encontrado morto na armadilha. Sem que fossem chamados pelo padre, os nativos recolhem o animal morto e levam seu corpo ao centro da praça, às portas da igreja. Ali retiram o couro e jogam a carne do animal aos cães.⁴² Apesar de julgar a encenação um “verdadeiro horror”, o jesuíta está satisfeito: “isto nos há feito Nosso Senhor”, explica ele, pois assim “temos ganhado a fama de matadores de tigres” (MCA: 1970, p. 67; DHA: 1929, p. 288-289). Tão logo outra fera volte a atacar o povoado, será a esses matadores, enfim, a quem os nativos irão propor o desafio de eliminá-la.

De fato, conforme as narrativas documentais, matar um jaguar em muito favorece a inserção dos jesuítas como liderança entre os nativos. A cada morte, os missionários garantem assegurar um maior número de aliados: “em todos há um medo tão grande que lhes parece que

42 A carne do jaguar é jogada aos cães, como ocorrido no povoado de Iguazu, ou simplesmente desprezada, como em outros casos. A pelagem do animal, sobretudo se for um jaguar assassino, é retirada no centro da aldeia e, nos povoados, diante da porta da igreja numa cena ritual. A pele terá utilidades variadas. É usada na vida prática (serve como cobertor ou esteira) e em funções mágico-ritualísticas (roupagem em rituais ou adornos protetores capazes de atribuir a quem os usa as qualidades do jaguar) (Ver Münzel: 1978, p. 231).

tudo está cheio de tigres, de maneira que já não se atrevem estar em suas taperas e, assim, com grande pressa, estão vindo todos” (MCA: 1970, p. 67). Em um único caso, certo jesuíta garante ter estabelecido aliança com quatro caciques e suas famílias após atender ao pedido de dar fim aos ataques de feras locais (MCA: 1970, p. 67). Como instrumento eficaz na catequese, outro missionário põe o animal empalhado no interior da igreja “para escarmento da posteridade” (DHA: 1929, p. 694). Numa manhã de 1633, os padres Joseph Domenech e Antônio Palermo têm uma surpresa ao abrirem as portas da igreja do povoado de Itapuã: o corpo de um imenso jaguar, então por eles anteriormente amaldiçoado por ter causado a morte de um catecúmeno, está estendido aos seus pés – *Tupã* vencera o demônio, interpretam os padres (MCA: 1969, p. 42-43).⁴³ Os jesuítas, especialmente aqueles ativos nas primeiras décadas do projeto, aceitam o desafio dos indígenas de combater os jaguares e, nisso, fundamentam importantes títulos. Não é para menos. Afinal, os jesuítas estão lidando com um importante personagem das narrativas indígenas.⁴⁴

43 Nesses casos, os nativos parecem entregar aos cuidados dos missionários o destino final do corpo do animal. De fato, o espírito do animal caçado, possivelmente desejoso de vingança por ter perdido a vida aos seus inimigos, deve ser aplacado. A vingança via espírito, se sabe, é possível em múltiplas esferas de relação dos Tupi-Guarani (De Thevét, apud, Metraux: 1979, p.292).

44 Estudos orientados pela noção de *aculturação* procuraram coletar o maior número de relatos de caráter mitológico antes de um esperado desaparecimento em virtude do avanço da sociedade ocidental (Amoroso: 2001), o que resultou numa série de versões *standard* que desconsideram a performance dessas narrativas em distintos contextos, ao contrário do que aqui se propõe. Nesses *mitos de origem*, especialmente os de Nimuendaju e Cadogan, nos primórdios da humanidade ainda não se conheciam inimigos quando *Nande Sy*, Nossa

Pode-se inferir que, ao serem reconhecidos pela coletividade como *matadores de jaguares*, os jesuítas se alinham a importantes aspectos das lideranças indígenas – “os grandes missionários”, diz John Monteiro, “foram justamente aqueles que mais bem se adequaram ao processo de formação de lideranças indígenas” (1992, p. 489). Em casos relacionados à morte de jaguares, os jesuítas exterminam um importante inimigo, solucionam uma situação de crise cobrada pela sociedade e ordenam práticas reconhecidas pelo grupo como eficazes contra o animal – uma provável eficácia simbólica a partir de uma situação mágica entre líderes e sociedades, conforme Lévi-Strauss (1989, p. 194 e 221-230). É claro que nem todos os jesuítas precisam matar jaguares para desfrutar de créditos semelhantes, mas para aqueles que o fazem o resultado não poderia ser melhor. Afinal, para quem quer liderar, nada melhor do que ter alguns jaguares mortos em seu histórico. Já para quem acha que um líder deve matar jaguares, nada seria mais correto do que promovê-lo ao posto depois de realizado o feito.

Processos desse gênero, contudo, não se referem apenas a uma mera restauração de mitos *originais* – uma

Mãe, vagava em busca do marido carregando no ventre os gêmeos *Kuaray* e *Jasy*, os raios de sol e a lua, respectivamente. Mas *Nãnde Sy* acaba brutalmente devorada pelos Jaguares Originários e esses decidem criar os gêmeos introduzindo-os nos segredos da caça. Sem saber de sua verdadeira origem, os meninos caçam para alimentar os jaguares até que um loro lhes revela o segredo. Os meninos decidem se vingar e caçam um a um os jaguares, fugindo-lhes uma fêmea prenha que dará continuidade a espécie. A partir desses incidentes, decreta-se a eterna inimizade entre as duas espécies aptas a dominar a mata. Possivelmente seja por isso que o ato de caçar um jaguar assemelhe-se muito mais a um combate do que a uma caçada comum (Susnik: 1990, p. 13).

mitopraxis propriamente. Muito depende “do evento, da circunstância, dos caprichos do acontecimento”, como quer Fausto (1992, p. 390), e, especialmente, de todo um contexto histórico (Cunha: 1992, p. 11). Dá-se, assim, a possibilidade de transformação, especialmente a partir dos congregantes, de elementos comumente considerados estáticos e repetitivos entre as ditas sociedades tradicionais. Em função disso, a presença do jaguar nas relações missionais não se justifica como uma reprodução de uma suposta mitologia atemporal. Conforme a documentação, o jaguar missional está à disposição de forças e relatos criativos, coletivos ou individuais. Nesse processo, o jaguar, tal qual a fome e a peste, é elevado na produção discursiva enviada pela área jesuítica a um papel de *agente de conversão*, ou seja, quando indivíduos, temáticas ou representações, oriundos ou não de elementos recorrentes nas sociedades, passam a construir crenças significativas na sociedade como um todo ou no interior de grupos sociais ali existentes.

Em 1694, dois jovens embrenham-se nas matas “para seus passeios, caças ou divertimentos” em pleno sábado de missa, contrariando as orientações dos missionários e os avisos de seus próprios aparentados. Os rapazes não mais retornam. Dois dias depois, são encontrados seus cavalos – um deles, inclusive, lanhado pelas garras de uma onça. Mediante as evidências de uma fatalidade, os parentes dos jovens desaparecidos buscam os padres. Organizam-se diligências, mas “nem vivos, nem mortos”

os desaparecidos são localizados. Como resultado, uma esposa desolada: “Afirma a mulher de um deles que ela lhe persuadia que viesse ao povoado para ouvir missa e deixasse de ir a função tão obscura, que temesse a Deus que lhe havia de castigar conforme havia dito o padre em sua doutrina”. E conclui: os nativos “têm por certo que Nosso Senhor toma vingança deles entregando-os à morte nas garras destas feras” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 8). Como se percebe, o jaguar passa a ser comandado pelos desígnios do deus missional em prol da moral por ele defendida.

Enquanto entre os Guarani contemporâneos o encontro com um jaguar é uma experiência terrível por se tratar de um confronto entre o primeiro e mais pernicioso inimigo da humanidade, entre os missionais a fera passa, gradualmente, a representar um agente diretamente ligado ao projeto de conversão, ganhando um espaço privilegiado na luta entre forças cósmicas debatidas em solo missional. Mais do que simplesmente demonstrar o quanto determinadas representações provenientes de aspectos recorrentes dos grupos Guarani integram o discurso catequético dos missionários, conforme abordagem anterior sobre o mesmo tema (Baptista: 2004), nesse momento procura-se indicar o quanto o deus empregado naquelas relações – o vingativo *Tupã* – esteve presente na anunciação das destruições individuais, coletivas e globais. Tal afirmativa concorda com relatos contínuos criados pelos padres, congregantes e outros indivíduos

vinculados ou interessados no processo de construção dos códigos missionais. Em virtude disso, torna-se possível acompanhar representações nativas e ocidentais colocadas à prova das relações.

A dimensão “cataclismológica” atribuída ao jaguar é um importante espaço para se averiguarem os caminhos das relações estabelecidas entre padres e nativos: “Tinham eles por doutrina muito certa de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e o sol. É o que nós chamamos de eclipses. Quando estes ocorriam, mostravam eles sentimento, isto é, aflição e admiração” (Montoya: [1639]1985, p. 53). A partir desse relato, parece mesmo que circulavam nos povoados missionais percepções semelhantes encontradas em grupos Guaraní contemporâneos, onde pululam possibilidades cataclísmicas relacionadas a jaguares celestiais oriundos de uma batalha cosmológica.⁴⁵ Encontrar um jaguar na floresta representa má sorte não apenas por se tratar de uma possibilidade fatal a determinado desafortunado. Assim

45 Conforme Nimuendaju, a reflexão sobre a conflagração universal é manifesta em “tradições esparsas que se referem aos cataclismos originários, bem como numerosas profecias dos pajés sobre futuras catástrofes”. A sequência de catástrofes intituladas de *mbaé meguá* pelos pajés e anunciadas por fenômenos suspeitos da natureza (eclipses, secas, chuvas), caracteriza-se pelo desmoronamento da terra, o dilúvio, a queda das trevas e a “chegada do Jaguar Azul” que devorará os humanos (Nimuendaju: 1987, p. 69-70). Mais recentemente, Marques Pereira demonstrou que “a cosmologia do grupo [Kaiowá] também coloca a evidência da destruição da Terra sempre que a convivência social se torna imperfeita, seja por problemas ecológicos, sociais ou por interferência de forças míticas (2004, p. 281). Longe de querer afirmar que o mesmo *mbaé meguá* encontrado por Nimuendaju e outros pesquisadores viesse a compor a catequese missional, neste instante o que importa é demonstrar o quanto percepções semelhantes tiveram um desempenho específico quando inseridas nos discursos emanados pela área missionária.

o é porque os jaguares (ou os seus representantes sobrenaturais diretos) podem devorar a lua e o sol (eclipses), hospedar a alma de um líder espiritual inimigo (este também pode se tornar um, caso seja necessário para realizar ataques contra seus inimigos),⁴⁶ aparecer em um terrível pesadelo agourento,⁴⁷ ou, num plano ainda mais metafísico, ser gigante, azul, sempre pronto para devorar indivíduos ou até mesmo a humanidade tão logo receba a ordem de um *Tupã* para dar fim a esse mundo.

Essa dimensão do jaguar é amplamente utilizada por lideranças indígenas durante as chamadas revoltas xamânicas do início do século XVII. Um deles, envolvido na “liga de doze feiticeiros”, conforme batizaram os padres, responsáveis pelos ataques aos povoados nos anos de 1635, prometia metamorfosear-se numa gigantesca onça e devorar todos os índios, como garantia já ter feito com alguns, não sem antes degustar missionários e sacristães. Durante a batalha promovida pelos missionais contra a liga, ele saltou, bramiu, revoltou-se – “desaforadamente” e “furiosamente” – mesmo depois de ser atingido por uma flecha. Foi necessário repartir sua cabeça com um golpe de macanã para findar suas sandices. “Por desgraça não acertou em fazer-se tigre”,

46 Frequentemente, lideranças Guaraní ameaçam se transformar em jaguares para atacarem aqueles que aderem à liderança dos missionários, mesmo risco identificado entre os Guaykuru (Sanchez Labrador: 1910, p. 110).

47 Diz Nimuendaju: “Uma das maiores desgraças que podem acontecer a um Guaraní é sonhar com o jaguar, porque então vem logo e infalivelmente alguma desgraça se os rezadores não a evitam a tempo. Para o Kaingang, o sonho com o jaguar é que deixa ele mais alegre e disposto como se ele tivesse sonhado com qualquer outro bicho” (Nimuendaju: 1993, p. 73).

zomba o padre (DHA: 1929, p. 666-668). Por mais de uma vez, outros líderes prometem a vinda de “tigres e outras feras em bandos” para dar fim ao mundo novo então instalado (DHA: 1929, p. 574; Santos: 1993, p. 428-429)

Aprendizes de feiticeiros (Santos: 1993, p. 120), os jesuítas tomam muito de termos e práticas das lideranças indígenas. Sempre em busca de semelhanças, os padres empregam em seus discursos onças como religiosos fariam com as bestasferas apocalípticas ou lobos na Europa. Ao serem postas em confronto, as percepções naquele contexto encaminham-se à construção de um conjunto de representações onde as possibilidades de destruição de uma coletividade pode ser elaborada mediante princípios especificamente missionais.⁴⁸

Os discursos empreendidos pela área jesuítica prometem o extermínio absoluto daqueles que não aderem ao projeto – não só as pragas missionárias assim o atestam, mas também o conteúdo escatológico de determinados casos de edificação. Na primeira metade do século XVII, um episódio torna-se célebre e parece mesmo ter se configurado num importante exemplo dos sermões missionais posteriores. Um “exército de feras” surge de súbito ao redor de “certa aldeia” e devora a

48 Wright demonstrou o quanto o fim dos tempos “concebido nos mitos de criação” podem ser “redimensionados em consonância com a escatologia cataclísmica dos evangélicos fundamentalistas” ativos entre diversas sociedades indígenas contemporâneas (2004, p. 25). Nesse sentido, este estudo procura problematizar as representações em circulação nos povoados acerca do jaguar como uma possível transformação das narrativas indígenas sobre a destruição do universo no interior da experiência missional.

quem encontra. Sitiados, os índios são “obrigados a levantar a toda pressa uma paliçada para se defender, pois não havia onde se refugiar, porque as feras não deixavam em paz a nada, dia e noite”. Os jesuítas partem em apoio à aldeia, dando início a uma série de missas cantadas que levam ao desaparecimento das feras. Contudo, como muitos seguem os “costumes gentílicos”, as feras voltam a atacar. Assustados, os sobreviventes “reconheceram o evidente castigo de Deus” e optam, enfim, pela conversão. Finda, assim, o cerco dos jaguares (DHA: 1929, p. 666-668).

Para quem toma a resolução da conversão, há uma alternativa de proteção: a imunidade dos filhos de *Tupã*. Ao ser atacada por uma onça, uma índia brada: “Não podes me fazer mal algum porque sou filha de deus, cristã e batizada” – uma legítima congregada ao missionário. As palavras mágicas afugentam a fera, permitindo o retorno seguro da nativa ao povoado (DHA: 1929, p. 91). São centenas de nativos que trazem aos padres notícias semelhantes, quando relatam como sobreviveram a encontros com uma ou dezenas de feras graças ao uso de objetos mágicos, como rosários, cruzes e imaginárias, e, sobretudo, por meio de palavras sagradas ou gestos ritualísticos. Assegura-se, com isso, a difusão na vida prática dos povoados da garantia da proteção de *Tupã*. Os possíveis castigos cosmológicos referentes à figura do jaguar passam a prestar serviços aos missionários, aos congregantes e

ao deus por eles considerado tutelar, então inserido em práticas de revanche.

INIMIGOS COLONIAIS, INIMIGOS HISTÓRICOS

Estudos etnológicos apostam no fato dos *aña*, primeiro desafeto dos Guarani nas narrativas contemporâneas,⁴⁹ representarem os múltiplos grupos rivais daquelas sociedades. A etnologia clássica os denomina *inimigos históricos* por se envolverem numa luta iniciada nos primórdios mitológicos mas ainda presente na atualidade. As sociedades indígenas, assim, permanecem presas a uma rivalidade imutável. Contudo, a documentação colonial oferece indícios para se reavaliar essa posição.⁵⁰

49 As narrativas de distintos grupos Guarani coletadas no século XX dedicam-se intensamente à presença dos chamados *aña*. Após o combate dos irmãos *Kuaray* e *Jasy* contra os Jaguares Originários, suas andanças pelo mundo os levam às terras dos *aña* (*añay* entre os Apapocuva e *charia* entre os *Mbyá*). Logo nos primeiros contatos, todas as criações dos irmãos são imitadas de forma negativa pelos *aña*. Resulta disso a geração de criaturas nefastas aos homens. Além desse incômodo, os *aña* sempre se demonstram interessados em prejudicar os irmãos e seus descendentes, objetivando, diretamente, seu extermínio. Os irmãos *Kuaray* e *Jasy* não gostam nem um pouco da novidade. Em respostas burlescas, os irmãos abusam das mulheres dos rivais e com elas chegam a ter filhos. Também atrapalham as pescarias e caçadas dos *aña*, e em boa parte das imitações, os irmãos dão um jeito de castigá-los, sempre resultando em algum espancamento ou até mesmo a morte de algum *aña*. Ao epílogo, os *aña* caem numa armadilha de *Kuaray* e são exterminados. Tal qual ocorre com os Jaguares Originários, portanto, os Guarani têm o dever de extingui-los. E, ainda tal qual os jaguares, apenas um dos representantes dos *aña* sobrevive ao ataque dos gêmeos, estendendo sua rede no caminho dos mortos, nele recaindo o título de Grande Satã por parte dos jesuítas, conforme apresentado anteriormente (Nimuendaju: 1987, p. 54-55 e Cadogan: 1992, p. 131-137).

50 Segundo Almeida, “quando os cronistas diziam que tais índios eram amigos desses inimigos daqueles, talvez não percebessem sua própria influência sobre essas relações e, com frequência, equivocavam-se ao utilizarem tais relações como elementos definidores de características dos grupos indígenas que procuravam identificar” (2003, p. 48).

Para além da tradição, portanto, o contexto se impõe. O panorama dos povoados obriga a novas perspectivas sobre a aceção e o trato com os inimigos, assim como inspira um conjunto de tensas remodelações envolvendo a diversidade étnica. Ali a guerra deixa de ser uma mera extensão de antigas inimizades e se torna um confronto de ajuste entre rivalidades a serem extintas ou criadas em favor de identidades, propostas e interesses do projeto missional. É quando, então, combatem-se os inimigos do *Tupã* missional e dos povoados.

ATAQUES E CASTIGOS: CONFLITOS DOS MISSIONAIS COM “ÍNDIOS INFIÉIS”

À medida que os povoados aumentavam suas populações, a necessidade de exploração de um amplo território forçava investidas a distantes paragens. A formação das estâncias e ranchos, a defesa da fronteira com a colônia portuguesa, bem como a saída para vacarias e a captação de recursos naturais (erva-mate, madeira, pedras e argila), são os motores dessa expansão. Como resultado, os mapas jesuíticos passam do século XVII ao XVIII delineando como *seu* território uma área atualmente composta de parte do Paraguai, do norte argentino, do sul do Brasil e de parcela considerável do atual Uruguai. Tudo teria sido perfeito caso somente os missionais reivindicassem tamanha área. Contudo, eles não eram os únicos.

Por todos os lados desse território os indígenas inimigos dos povoados se espalham e os aguardam em emboscadas, promovendo – de forma possivelmente intencional e estratégica – uma imagem terrificante. Desde o início da experiência, sitiamentos, assaltos e combates envolvendo os Jê no Tape (MCA: 1969, p. 36), Yaró, Charrua e Guenoa no sul (MCA: 1969, p. 62), Caribe (Guarani não inseridos nos povoados) e Payaguá no Itatim (Cardiel: [1771]1989, p. 180) delineiam a dimensão e permanência das tensões territoriais geradas a partir da nova geografia missional.

Muitos foram os religiosos (Montoya: [1639]1997, p. 162), mulheres e homens mortos nesses confrontos (MCA: 1970, p. 238), assim como muito do patrimônio missional se perdeu (MCA: 1954, p. 114). Esse é o caso da estância de São José em 1702, que jazia por mais de quarenta anos em território do povoado de Yapeyú, quando foi tomada por “algo como quinhentos índios” Pampiano, “todos infieis guerreiros e desesperados”. Os padres tentam convencer a confederação a se retirar da estância por vias pacíficas, mas as comitivas são recebidas abaixo de “pedras e flechas”, enquanto as imagens de Maria e de São Inácio são vitimadas por várias lançadas. Sem nenhum constrangimento, os infieis prometem “destruir todos nossos povoados” (MCA: 1954, p. 130-140).

Em função de casos desse gênero, a vivência nas estâncias parece estar ligada não apenas à necessidade de captação de alimentos, mas também a importantes

dimensões relacionadas à guerra, justificando, a existência de armamentos. É com esse grupo de nativos armados com quem os exércitos dos demarcadores do Tratado de Madri se confrontam primeiramente, havendo claros indícios de que Sepé Tiaraju, de fato, era um destes estancieiros preparados a enfrentar seus inimigos externos (Sá e Faria: [1750-1761]1999, p. 411).⁵¹ Sendo assim, a função de resguardo do gado é apenas o elemento inicial da estrutura estancieira. Elas são, principalmente, postos avançados de guerra.

As saídas às vacarias também não se dão sem maiores confrontos. No início do século XVII, após a partida de 190 missionais (entre vaqueiros e meninos cantores) para recolher o gado, os padres recebem uma carta comunicando que o grupo aproximava-se dos Yará e por isso pretendia interromper a viagem. Os curas julgam se tratar de mais uma “novela de índios” e ordenam a continuidade da missão. O desfecho é trágico: “Deram os Yará com eles”, relata um jesuíta, dizendo “querer se vingar pela morte de seus avôs que seus pais e eles lhes haviam assassinado em tempos passados”. Com

51 Convencionalmente, Sepé Tiaraju é apresentado como um dos membros do Cabildo de São Miguel, situação que se justificaria por sua liderança na estância de Santa Tecla, conforme a documentação referida. Tal análise se refere a mais uma proposta de rearticulação desse importante personagem não só na experiência missional, mas também no “processo exacerbado de ficcionalização do real”, onde articulações entre história, lendas e mitos o representam ora enquanto herói ou mártir, ora enquanto inimigo do país, conforme reivindicações de movimentos sociais, da literatura e da historiografia (Pesavento: 2006). Nesse sentido, Zismann demonstra o período em que o historiador Moysés Vellinho valeu-se da figura de Sepé Tiaraju como inimigo da brasilidade, uma vez que os povoados missionais incluíam-se numa história hispânica em oposição a história luso-brasileira defendida pelo autor (Zismann: 2006, p. 66-69).

isso, os Yaró demonstram incluir os povoados no seio da dinâmica da vingança. Trava-se um violento combate. Dos missionais, 42 vaqueiros são mortos, não sem antes acertar o chefe inimigo, motivo pelo qual os Yaró se retiram da batalha (MCA: 1970, p. 308). Nem sempre, entretanto, os missionais saem vitoriosos desses confrontos. Em 1708, uma tropa de vaqueiros de La Cruz é atacada por Guenoa: “a lançadas e flechaços [os “infieis”] mataram a oito índios, entre eles o capataz de todos”, enquanto os demais se põem a correr. O prejuízo é imenso: além dos homens, perdera-se o gado recolhido (aproximadamente vinte mil cabeças), duzentas mulas e algumas dezenas de cavalos (MCA: 1970, p. 236-237).

Por volta do início do século XVIII, “as mortes, roubos e outros excessos que cometem os índios Charrua infieis” são tema constante na documentação. Diversos enfrentamentos são apontados pelos denunciadores: balsas, tropeiros, estâncias, cidades e aglomerados humanos, tanto de espanhóis quanto de índios, são com frequência destruídos pelos Charrua. Comumente, os missionais procuram os padres para denunciar os ataques: “nos davam agravos das ameaças que recebiam dos índios gentios Charruas”, conta um jesuíta (MCA: 1970, p. 230-235). O mesmo se pode dizer dos Payaguá, Guenoa e Yaró. Logo tornou-se “inescusável fazer-lhes guerra” (MCA: 1970, p. 239).

Para tal, os missionais se valem de uma instituição hispânica denominada *castigo*.⁵² Proibida enquanto expressão espontânea, dependente das autorizações dos vice-reis, essa medida só parece ser válida quando “alguns índios fizerem dano aos espanhóis e índios de paz, ou a suas pessoas, ou a suas fazendas”. Nesses casos, “podem em até três meses enviar pessoas que os castiguem com armas ou os tragam presos”, de forma que “não se exercite pena contra eles no campo” (MCA: 1970, p. 212). Naturalmente, estão previstas situações onde o julgo do povoado atingido pode pular essa burocracia, valendo a emergência do caso como medidora da legalidade do castigo (MCA: 1952, p. 67). Na aplicação dos castigos, recomenda-se, ainda, o uso de nativos já confederados aos jesuítas, tanto por sua superioridade numérica, quanto por seu alinhamento à colônia (MCA: 1970, p. 231). Como se percebe, o fortalecimento do exército missional não se deve apenas à defesa da linha demarcatória entre Espanha e Portugal, mas também ao interesse dos missionais em encontrar alternativas

52 Atenta-se que as regulamentações do *castigo* hispânico se assemelham à guerra justa em terras portuguesas. Particularmente a partir de 1570, “o novo estatuto designava os meios considerados legítimos para adquirir cativos, sendo estes restritos à ‘guerra justa’ devidamente autorizada pelo rei ou governador [...]. Na verdade, a lei teve pouco efeito sobre as reais relações entre colonos e índios, uma vez que a brecha oferecida pela instituição da guerra justa abria caminho para abusos” (Monteiro: 2005, p. 41), lógica esta generalizada no século XVII em campanhas punitivas de caráter defensivo e territorial (Monteiro: 2005, p. 58). Contudo, enquanto os jesuítas portugueses encontravam na guerra justa uma instituição rival à proposta de seus aldeamentos, aqueles dos povoados missionais do Paraguai, não poucas vezes, estiveram à frente da aplicação dos *castigos* aos *infieis*.

para vencer seus antigos inimigos, sobretudo os rivais dos povoados.

Acrescenta-se a isso a disponibilidade de armas de fogo, mas sobre seus usos não se pode ter muito entusiasmo, afinal elas nem sempre são tão eficazes ou disponíveis quanto o desejado (MCA: 1954, p. 135-145). Naturalmente, as armas e a organização militar ocidental, assim como o estabelecimento de hierarquias e adereços distintivos, são atrativos adotados e valorados pelos nativos interessados em combater seus inimigos coloniais. Mas no que diz respeito à prática da guerra, muito do que se entende por *exército* pode ser recolocado. Tal qual atestam os padres, a maioria dos índios não chega a alcançar um considerável domínio técnico ou quantitativo das bocas de fogo, sendo comuns, nos treinamentos a partir de 1641, acidentes com armas; isso sem falar na ausência de pólvora e no pouco trato dos indígenas na manutenção do material (MCA: 1952, p. 71-72; MCA: 1952, p.111; MCA: 1952, p.112). Por volta de 1687, o armamento do exército missional é bastante singular: “as armas que maneja a infantaria são, na maioria, as de sua gentilidade”, isto é, “*unos* arcos e flechas com pontas de osso ou pau mui forte e penetrante; outros peleiam com pedras, lavradas ao modo de pequenos pães, chanfradas, que jogam com fundas; outros lavram pedras redondas, como bolas, com uma canaleta em seu círculo onde amarram a ponta de uma corda de duas varas de comprimento”, “se bem quando

chegam às mãos, todos usam macanãs de três quartos ao modo de porrete, cujo golpe na cabeça basta para quitar a vida” (Jarque; Altamirano: [1687]2008, p. 59). Ao fim, não foi muito diferente: o armamento do *exército* missional segue sendo constituído em larga escala de recursos recorrentes entre indígenas (Cardiel: [1771]1989, p. 152-153). E quando se alcança a chamada “Guerra Guaranítica”, os armamentos, uniformes e disposições do exército descalço missional são considerados “feios, velhos e antigos” pelos portugueses que com eles se confrontam (Sá e Faria: [1750-1761]1999, p. 511).

Naturalmente, entre os elementos introduzidos pelos ocidentais com impacto considerável sobre um conjunto de práticas nativas, o cavalo é peça destacável. Apesar de inicialmente ter causado uma aparente confusão cosmológica (Cabeza de Vaca: 1984, p. 78; Jarque; Altamirano: 2008, p. 60), os indígenas trataram de inserir o quadrúpede em suas caçadas, transportes e guerras. Por outro lado, longe está de se considerar a padronização de guerras indígenas somente com cavalos: durante a guerra contra os demarcadores do Tratado de Madri, Sepé Tiaraju, entre outros, possui clara preferência por ataques a pé em meio à mata (Sá e Faia: [1750-1761]1999, p. 477).

Em verdade, armas e cavalos parecem ser elementos estimulantes da experiência colonial, quando, então, a presença dos ocidentais insuflava relações de guerra entre os distintos grupos nativos. Desde 1530, aqueles

coligados aos espanhóis “encontraram uma possibilidade a mais para superar seus inimigos” na região mediante esse gênero de aliança (Santos: 1993, p. 230 e 387). Os grupos da costa do Brasil quinhentista e seiscentista, pelos mesmos motivos, coligaram-se aos portugueses nas guerras contra seus rivais, fenômeno em muito favorável à presença de Tupi nas malocas contra os povoamentos missionais do Guairá, Itatim e Tape (Monteiro: 2005, p. 29, 40, 62 e 69).

Quando em campo de batalha, os missionais costumam demonstrar uma sede de combate impressionante. Por exemplo, contra os Yará que tomaram a estância de São José em 1702, eles organizam um castigo com aproximadamente dois mil homens “bem armados de bocas de fogo, lanças, flechas, pedras e outras armas”, “seis religiosos da Companhia de Jesus, quatro que serviam de capelães que exortavam e animavam aos índios ao serviço” e “outros dois médicos e enfermeiros”. O primeiro grupo de rivais que encontram rende uma batalha de cinco dias: “pelearam com desesperação até perecer quase todos à força de nossas armas de fogo e demais armas” e, “com grande valor e bizarria”, continuaram “a buscar e pelear com o inimigo todos os cinco dias até liquidá-los” (MCA: 1954, p. 135-145).

Acima de tudo, os castigos missionais implicam em confrontos interétnicos em todas direções, com frequência confrontando-se grupos da mesma origem. Surge, com isso, um agravante: nativos já inseridos

nos povoados devem, tanto por necessidade numérica quanto por provação, combater seus até então irmãos étnicos. Dos Pampiano, dizem os padres, “há muito o que reçar”, especialmente ao tempo dos castigos (MCA: 1970, p. 242). Uma expedição de vaqueiros é massacrada em 1636 – os Yaró, habitantes das terras entre os povoados e as vacarias do mar, são os autores do assalto. Sem demora, apesar da peste varrer a região, os moradores dos povoados, em concordância com os missionários e autoridades coloniais, decidem levar a cabo um castigo. Enquanto os povoados de maioria Guarani enviam tropas que não causam preocupações, os cem homens Yaró e Charrua vindos de Yapeyú despertam temores entre os padres organizadores: “Não podíamos controlá-los pois todos queriam ir com fúrias e brios suspeitos, como a quem dói a morte dos seus”. O padre Romero, pouco antes de distribuir erva-mate e alfinetes, tenta alinhá-los à proposta inicial: “Falei a todos da causa porque os chamei, os instruí do que haviam de fazer e a que iam”. “Agora não é tempo de cobrar inimigos”, considera por fim, “senão de ganhar amigos” (MCA: 1970, p. 310).

Além do receio da traição, os padres também se preocupam com o tratamento dado aos cativos de guerra por parte do exército missional. Após os primeiros enfrentamentos do início do século XVII, não poucos padres nada podem fazer contra a transformação dos cativos de guerra em caldo, especialmente aqueles

angariados pelos Guarani (MCA: 1970, p. 66). Ainda no mesmo período, um cacique Guarani, verdadeira “besta sangrenta”, mantinha um Gualacho (Jê) como escravo há meses. Às escondidas dos padres, ele convoca grupos vizinhos para participar de uma festa de sacrifício: após golpeá-lo com uma macanã, vestido com um manto emplumado, ele prepara o corpo do escravo para por todos ser devorado (MCA: 1951, p. 234). Os grupos Jê também são considerados “gente mui guerreira e exercitada em matar” (MCA: 1951, p. 297); certa feita, após o desaparecimento de dezenas de nativos de um povoado misto, descobre-se que o índio Eurovaca havia devorado seus próprios parentes (MCA-CPH. Cx. 15. Doc 12- 310). O mesmo se aplica ao cacique Moreira, “mestre de artes infernais” dos Yaró, concebido pelo padre Sepp como um “feroz canibal” ([1690]1980, p. 168-169). Enfim, apesar das distintas configurações reinantes entre grupos contatados pelos jesuítas, parece a todos os índios “uma guloseima o comer carne humana, e até os pequeninos confessam que é mui saborosa” (MCA: 1951, p. 290).

Nas guerras missionais a antropofagia foi redimensionada. Os cativos de guerra e das “caçadas espirituais” (ver Dossiê I) são devidamente recolhidos ao interior dos povoados logo após os castigos (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 7). Os padres parecem preferir enviá-los a povoados constituídos entre as mesmas parcialidades, evitando, assim, maiores crises entre recém-introduzidos

e veteranos, o que indica o quanto o *castigo aos infiéis* esteve a serviço da acentuação da diversidade missional sem precisar recorrer à guaranização. Também passou a ser de praxe o envio dos cativos aos cuidados dos congregantes, sério indicativo de que tais guerras vinculavam-se à meta de *se devorar* os inimigos para o interior da família do *Tupã* missional.⁵³ Por outro lado, é possível que a morte-sacrifício dos rivais de guerra tenha perdurado com os requintes característicos do período inicial, mas sobre isso os jesuítas preferem não falar. No final da experiência, entretanto, não é sem assombro que os portugueses responsáveis pela aplicação do Tratado de Madri encontram em estado miserável os corpos de homens desaparecidos de suas tropas; estão perfurados por dezenas de lanças ou até mesmo com o coração extraído (Sá e Faria: [1750-1761]1999, p. 423 e 431). A antropofagia, portanto, não parece ser o fim maior das guerras dos nativos. “Com ou sem antropofagia”, explica Monteiro, o que interessa é “a consecução da vingança” (2005, p. 28).

Além da vingança e da captação de prisioneiros, a dimensão histórica da guerra foi profundamente útil à construção missional. De longe, ela colaborou na união necessária para engendrar os *castigos*. Ao conceberem a história mediada pela cronologia de batalhas, assim

53 Vale lembrar que ao avaliar a influência missionária entre os Guarani, Fausto (2005) associa o desaparecimento da antropofagia, ou seja, da relação predatória com outrem, com o surgimento de relações amorosas de caráter familiar – o que chamou de “presa familiarizável” (Fausto: 1999, p. 269).

como por representarem *Tupã* permanentemente dedicado à batalha contra o mal, os jesuítas estabeleciam um importante campo de circulação de representações junto aos nativos. Para comprovar, as guerras nos povoados ganham contornos ritualísticos: ao centro da praça, os dançarinos do padre Sepp encenam batalhas históricas ([1690]1980, p. 123); nas festas anuais dos padroeiros dos povoados, o padre Cardiel assegura ser comum a encenação de importantes combates realizados pelos destacamentos do exército montados em cavalos emplumados ([1771]1989, p.131-143); mesmo após a expulsão dos jesuítas da América, vaqueiros de São Miguel encenam às novas autoridades uma guerra contra os Guaykurucontam, para tanto, com a participação especial de Charrua e Guenoa “que tanto perseguiram em tempos passados” (Azara: [1809]1990, p. 278).

A memória de guerras, não apenas contra os índios rivais, mas sobretudo contra os portugueses, adianta-se, também parece jamais ser esquecida pelos missionais. Não faltou uma peça de teatro onde se encenou a batalha de Mbororé, marco do combate contra os paulistas (Monteiro: 2005, p. 76). Já em 1702, os portugueses e Yaró são lembrados por caciques em função dos horrores cometidos nos primeiros tempos do processo (MCA: 1954, p. 122). Tal memória está tão viva entre os missionais que os Guenoa ali inseridos questionam a união dos até então rivais espanhóis e portugueses durante a aplicação do Tratado de Madri, sobretudo por aqueles se

voltarem contra os povoados missionais que “perderam uma grande quantidade de índios ao pé das muralhas” de Sacramento em defesa dos interesses de Espanha (Sá e Faria: [1750-1761]1999, p. 331).⁵⁴ Enfim, a dimensão ritualística e seu vínculo com princípios da vingança asseguram a composição de uma percepção de tempo, memória e, conseqüentemente, o estabelecimento de uma história construída no seio do processo missional.

Dessa forma, percebe-se a complexidade das relações de guerra entre os moradores dos povoados e seus inimigos. Longe de serem simples relações de inimizade, as guerras missionais apresentam um pouco mais sobre as dinâmicas históricas vividas por aquelas populações. Enquanto o combate aos *outros* mediante o signo da vingança antropofágica é fecundo, seus resultados seguem em outro sentido: o que há para se defender agora são as geografias, divindades e propósitos oriundos da experiência missional. Ao que parece, o que vale é exterminar os inimigos não apenas por meio de massacres, mas, sobretudo, pelo ato de sua absorção.

54 Não raro os indígenas percebiam que as alianças estabelecidas com ocidentais poderiam contrariar seus próprios interesses: a chamada Guerra Guaranítica evoca essa situação, onde por diversas vezes surgem missionais apontando contradições sobre o Tratado de Madri enquanto se dividem em facções pró ou contra a ordem jesuítica de respeito às normas do rei. Segundo Almeida (2003, p.55), muitos foram os nativos a mudarem de lado inúmeras vezes mediante constatações sobre o impacto negativo de cada aliança, demonstrando, com isso, a ampla consciência política dos eventos coloniais por parte daquelas sociedades.

OS DEMÔNIOS PORTUGUESES

Certa noite, um cacique é surpreendido num bosque por um demônio que há muito o perturbava: “em figura de um homem alto e bem disposto, com uma escopeta ao ombro, ao modo com que andam nos dias atuais os maloqueiros que vão fazendo guerra aos índios”, o homem “fazia como se disparasse a arma, e o índio via sair fogo pelo cano da mesma, sem ouvir, contudo, qualquer estouro. Foi este um prognóstico do que anos depois fizeram os vizinhos de São Paulo” (Montoya: [1639]1985, p. 73).

Este é um dos tantos episódios narrados por Ruiz de Montoya em sua obra maior, *A Conquista Espiritual*, elaborada durante os anos de 1638-39, período em que defende às portas do Conselho das Índias o envio de armas aos povoados missionais de forma que melhor pudessem se proteger das frentes portuguesas. De fato, sucessivos ataques dos moradores de São Paulo em muito já haviam prejudicado o empreendimento: Antônio Raposo Tavares (Guairá-1628-29), Ascenso Ribeiro e André Fernandes (Itatim- 1632), Fernando Dias Pais (1638), entre outras levas denominadas como *bandeiras* pela historiografia, deixaram para trás um rastro de destruição. Algum tempo depois, conforme a *Provisión Real* de 1649, caberia aos Guarani a importante tarefa de guardar a fronteira com o Brasil, transformando os

povoados missionais não só em fachada do império espanhol e da Igreja, mas também a sua face, adequadamente armados para os enfrentamentos de onde costumam sair vitoriosos (Kern: 1982, p. 150 e 163). Contudo, para convencer os missionais a aceitar essa importante tarefa vinculada às crises políticas internacionais, os jesuítas tiveram que empreender uma verdadeira campanha onde os portugueses passaram a ser retratados como um tipo de inimigo bastante específico. Por outro lado, cabe inferir que o processo de conquista possivelmente já produzira um conceito sobre os portugueses entre indígenas, certamente não muito positivo. Dessa forma, o *demônio paulista* do caso introdutório poderia ser uma evidência de relações entre percepções indígenas sobre a conquista e a construção das orientações da área jesuítica, onde a geração de representações passa a compor um sistema de códigos restritamente utilizado pelos seus compositores.

O encontro do cacique com o *demônio paulista* parece se referir a uma situação sobrenatural recorrente entre os grupos ameríndios. Como já indicado, conforme estudos antropológicos contemporâneos, especialmente no caso dos Guarani (Garlet: 1997, p. 168-170), Jê (Cunha: 1987, p. 66) e grupos Tupi-Guarani em geral (Viveiros de Castro: 2002, p. 308), encontros individuais em meio à mata com criaturas sobrenaturais – geralmente agressivas e por isso armadas com apetrechos distintos – reportam a uma reflexão escatológica, social e histórica mediada

por outras humanidades. Nada impediu tal característica de se manifestar contextualizada na experiência missional. Jesuítas, congregantes e demais interessados na questão permaneceram atentos a aparições desse gênero, incluindo-as em seus diálogos mediante uma coerente relação histórica entre os espíritos dos mortos, das matas e possivelmente seres mitológicos, como os *aña*, três categorias indígenas reunidas no vocábulo *demônios* nas pregações provindas da área jesuítica. A moral defendida pelos membros dessa área manipula o ataque dessas criaturas, com frequência derrotadas mediante a certeza de conversão de suas vítimas. Dessa forma, a aparição do *demônio paulista* também pode ser entendida como a inserção dos ocidentais e de seus armamentos nas narrativas indígenas.

De fato, no interior dos povoados representou-se a participação dos nativos no combate contra portugueses muito mais como uma luta espiritual do que propriamente uma preocupação fronteiriça. Desde o início do processo, os nativos logo perceberam que seus inimigos portugueses também eram inimigos dos padres. O *demônio paulista* é uma clara evidência desse processo; afinal, os portugueses foram incluídos nos discursos empreendidos pela área jesuítica a partir dos debates entre indígenas e jesuítas.

Para comprovar, a área jesuítica envia para o restante do povoado uma série de representações sobre os paulistas, a quem, com frequência, são atribuídas

características não-humanas ou agressivas: para José Catadilno, eles são ladrões assassinos (MCA: 1951, p. 150); para Montoya, são “leões” devoradores (MCA: 1951, p. 282); para Diogo Ferrer, são os dragões previstos no apocalipse (MCA: 1952, p. 39); para Justo Mancilla, são idólatras, agentes do demônio e inspirados pelos feiticeiros Tupi (MCA: 1951, p. 335). Em esculturas de madeira, não raro encontram-se alguns demônios barbudos pisoteados por São Miguel (Vieira: 1993, p. 77). Durante a guerra indígena contra os exércitos ibéricos, os Guenoa vinculados aos povoados não temem mandar os portugueses ao inferno (Sá e Faria: [1750-1761]1999, p. 331), enquanto as demais comitivas indígenas insistem em tentar elucidar os portugueses de que a aplicação do Tratado de Madri não está a serviço de qualquer deus ou rei, mas somente serve ao demônio (Sá e Faria: [1750-1761]1999, p. 233, 335, 339, 341). No mesmo período, um cacique afirma: os portugueses “são uma gente do diabo” (*apud* Melià: 1997, p. 186). Não foi por poucos motivos que as tropas de Gomes Freire instaladas nos povoados para aplicação desse tratado tiveram que se esforçar para superar essa imagem por meio de uma política baseada na oferta de uma série de benefícios junto com um “bom tratamento”, colaborando, assim, na distinção dos portugueses de “antes” com relação aos “atuais”. Logo, uma considerável parcela missional passa a se autodenominar súdita do rei português (Garcia: 2007, p. 3-7).

A demonização dos portugueses na catequese missional, portanto, vincula-se diretamente à luta cosmológica pregada pela teologia ocidental, mas não só. Também demonstra a inserção dos portugueses no interior da vivência indígena, agora entendidos como inimigos não apenas terrenos, mas também sobrenaturais, constituindo-se em mais uma das criaturas da floresta. Um inimigo externo aos missionais e oposto ao seu *Tupã*, propriamente, dotado de poderes de destruição não apenas individuais, mas também coletivos.

TEORIAS MISSIONAIS SOBRE A LIDERANÇA DA GUERRA: O TEMPORAL E O TERNO

Entre boa parte dos indígenas contatados pelos jesuítas, a emergência de conflitos bélicos implica a eleição de uma liderança de guerra. O padre Del Techo assim identificou: “Quando sobrevém a luta, elegem um chefe que tenha fama de esforçado” ([1673]1991, p. 73). De fato, conforme atestam outras páginas da história Guarani e dos Tupi, em situações de crise, as lideranças indígenas podem concentrar autoridade suficiente em um indivíduo para exercer mandos até então fora do seu alcance (Santos: 1993, p. 285; Monteiro: 2005, p. 23-24). Não raro, nesses episódios, os indígenas poderiam contrariar as prerrogativas dos padres e da coroa por eles representada. Surgia, assim, um conjunto de conflitos

eventualmente tensos, especialmente importante à compreensão do papel das lideranças no interior da experiência missional, onde os conceitos sobre o temporal e o eterno foram amplamente debatidos.

Ao se avaliar tal debate, encontra-se a crescente fragmentação de um poder idealizado pelos primeiros jesuítas e comprometido ao longo da experiência. Afinal, se a intenção de controle das populações fugia-lhes mediante as crises mais fecundas em torno da guerra, acentuavam-se, por outro lado, os poderes das famílias existentes nos povoados.

Em verdade, em tempos de guerra, as lideranças indígenas e os jesuítas costumam encontrar a posição adequada nas linhas tênues entre o temporal e o eterno. Quando a notícia do martírio de Cristóvão de Mendonza por mãos de “feiticeiros” chega ao povoado de Jesus Maria, no Tape, os padres ficam revoltados: “Como que permitem que aqueles embusteiros e enganadores andem tão próximos do povoado enganando as pessoas e atemorizando as mulheres e crianças com suas mentiras?”, perguntam aos chefes locais. Em seguida, o padre os desafia: “Se não os creem nem os temem, que remedeiem e os retirem dali! Mas se os temem acreditando no que dizem, que me digam para que eu chame gente boa e desenganada que não temem nem creem naqueles embusteiros”. No dia seguinte, as lideranças do povoado e os homens de suas famílias se apresentam “carregados de flechas, armas e cheios de plumaria ao modo de guerra”,

prontos para pôr “remédio naqueles bailadores ministros e discípulos dos feiticeiros”. Os missionais vão à guerra, passam dias massacrando os supostos feiticeiros e seus seguidores até recuperarem o corpo dilacerado do padre para ser sepultado na igreja (MCA: 1970, p. 257-260). Conforme as prerrogativas iniciais, enfim, Mendonza está vingado.

No mais das vezes, o que se encontra em tempos de guerra são jesuítas exercendo funções organizacionais e, acima de tudo, incitando os homens ao combate (MCA: 19512, p. 284-287), ao passo que o comando dos combates fica a cargo das lideranças indígenas. Nesse sentido, a batalha de Mbororé, em 1641, marco das vitórias dos missionais contra os portugueses, demonstra que a distância dos padres dos campos de batalha rende aos caciques, como Nicolau Ñanguiru, títulos de verdadeiros generais (MCA: 1969, p. 345-368).

Apesar de existir uma gama de chefes aderindo às propostas dos padres, com frequência irrompem situações de guerra capazes de pôr à prova esse alinhamento. Nessas circunstâncias, uma legítima queda de braço pelo poder temporal é assistida ou promovida pela população, expondo relações de desconfiança, intrigas e de instabilidade política. Assim, ao menos ocorreu em São Carlos por volta de 1660. Mediante as necessidades do governo espanhol, convocou-se um considerável número de homens dos povoados para colaborar no combate aos portugueses. Em virtude de dificuldades estruturais do

povoado, parte da população não parece concordar com o envio da remessa. Dessa divergência se origina um conflito emblemático.⁵⁵

Pedro Mbaiugua, filho destacável do primeiro cacique do povoado de São Carlos, criado no seio afetuosos da casa dos padres desde a infância, passa a viver, logo após receber o título de capitão do próprio governador de Buenos Aires, com o fausto “de um governador”. Por onde passa, montado em seu cavalo e com o bastão de capitão majestosamente erguido, seguido de um ginete tocando um tambor e por fileiras de cavaleiros portando arcabuzes, olha de cima aos que abaixo o contemplam. Ele tem o mando: distribui ordens imediatamente acatadas pela população, muitas vezes despachadas em bilhetes; concentra em sua casa uma centena de moradores do povoado, entre familiares e cabildantes; e, contrariando profundamente as leis da hierarquia ditada pelos missionários, acha-se no direito de hospedar os “passantes” em sua própria casa sem a devida concessão do cura. Nestas e outras ocasiões, é naturalmente altivo: “mostra sempre grande autoridade e trata aos mais velhos e obedientes padres como tontos que se deixam enxovalhar”, ressentido-se um jesuíta.

Por mais de uma vez os padres tentam reagir. Chamam Mbaiugua de soberbo e afirmam que o poder subira-lhe à cabeça. Em represália a uma dessas

55 O caso descrito a seguir corresponde à seguinte localização: MCA: 1970, p. 177-183.

acusações, como testemunhou o padre Miguel Gomez, então responsável pelo povoado de São Carlos, o tal cacique entrou na igreja durante o culto e ordenou a saída de todos os índios, no que foi prontamente atendido. Há muito um missionário não passava por um desgosto tão revoltante. Com isso, opondo-se a outros líderes de semelhante prestígio congregados aos missionários, emergia uma liderança constituída de um poder muito além de sua parentela.

As atitudes violentas de Mbaiugua não são gratuitas. Elas materializam uma *teoria indígena do poder missional*, gerada possivelmente a partir do que o cacique vira em suas idas às cidades, como argumentam os padres, mas não só. Soma-se a isso o fato dos indígenas remontarem a uma perspectiva de divisão de poder em tempos de guerra, como já apontado, e tem-se o cenário de um conflito. Agora, a noção de liderança é debatida em pleno contexto missional.

“Os padres que cuidem somente do espiritual”, declara Pedro Mbaiugua; “nós, os capitães cuidamos do governo temporal do povoado, pois por isso nos fez o rei por capitães”. No conjunto de exigências desses homens inseridos na hierarquia colonial, os caciques querem comandar as ações relativas às guerras contra os portugueses a partir da colônia espanhola. Assim, Mbaiugua complementa: “se estiver bem e for do bem de nosso povoado, o mandaremos fazer, e o que não, não”. De fato, sua teoria acabava por elevá-lo a um cargo não

reconhecido pelos missionários, mas aceito pelas populações não só daquele povoado, mas também de outros cinco, onde os líderes nativos “alentaram prosseguir em tomar todo governo temporal das reduções”.

Esse é o caso do povoado multiétnico de Corpus. O jovem capitão local segue a mesma teoria, argumentando junto aos seus que não se incorre em pecado em requerer o poder temporal, uma vez que os mandamentos de *Tupã* não se referiam a esta questão. Usam, assim, o que haviam aprendido, recorrendo ao conjunto das leis divinas transmitidas pelos padres, sem, com isso, se opor a elas. Não incorrem, portanto, no crime outrora típico das revoltas de lideranças indígenas, então dispostas a negar por completo os ensinamentos dos missionários. Ainda ao contrário do que ocorria entre os revoltosos antecessores, não há pregações sobre o extermínio dos religiosos e o fim dos povoados. A teoria dos caciques que se expande é propriamente pensada para ser aplicada naquele espaço, visando a uma divisão ou equilíbrio de poderes, sem com isso se opor aos códigos, ritualística e moral defendidos pelos jesuítas e seus aliados – temas pelos quais, aparentemente, não demonstram nenhum interesse. A típica divisão cosmológica que os missionários tanto se esforçam em aplicar aos seus reduzidos (a diferença entre o temporal e o eterno), estava, como nunca, dominada pela liderança indígena. Dela, agora, apropriam-se, pondo em discussão o que até então

havam aprendido, sugerindo limites e possibilidades de sua aplicação. Nisso residia o fôlego da pressão.

Da mesma forma, vale lembrar que tais idéias não se restringiram apenas aos debates, ganhando, frequentemente, contornos violentos. As mulas e carneiros dos padres, por exemplo, são abatidas, um canavial dos congregantes é queimado e, em grande sacrilégio, um cacique revoltado apedreja até mesmo a igreja. A teoria também ganha contornos capazes de ameaçar a lógica das punições até então aplicadas pelos padres, cabildantes e congregantes. Após ser comunicado da liberação de um dos condenados ao tronco, o padre Miguel Gomez procura Pedro Mbaiugua: “Quem sacou o preso e por quê?”, pergunta o cura com indignação. “Fui eu”, responde “desaforadamente” Mbaiugua, “e fiz porque quis”. No povoado de Corpus não se dá de forma diferente. Quando o missionário manda castigar com açoites certo índio, o cacique opositor argumenta que o indivíduo não cometera nenhum pecado – “Este é um argumento frequentemente utilizado por eles”, lastima o padre. Em outro momento, um dos revoltosos reúne a população da aldeia e demais lideranças para juntos libertarem um condenado ao tronco pouco antes da aplicação de seus castigos. O padre protestou, chamou-os de loucos, mas, por fim, “os deixou sair”, afinal, “continuava a querer levá-los com brandura”. Naturalmente, uma vez que se veem como os responsáveis pela vida prática da população, os caciques exigem o controle das

punições. Os limites do poder missional estavam rompidos; e o temporal gradualmente passava a pertencer aos caciques.

Os jesuítas realizam uma junta de caciques no povoado de Corpus para recolocar a questão, mas, uma vez mais, são obrigados a engolir a teoria das lideranças. Os padres percebem a fragmentação do poder e desenvolvem estratégias para solucionar o problema. Desteraram os caciques, mas não conseguem mantê-los distante das aldeias por mais de alguns dias; tentam desmoralizar socialmente suas ações, mas já não encontram quem mais lhes dê crédito; e por mais que confiassem na divina providência, percebem no dia a dia que caso não tomem uma medida drástica, serão os caciques que a tomarão.

Segue-se um conjunto de medidas jesuíticas desesperadas. Primeiramente, tornam os cargos do cabildo anuais e não mais vitalícios ou hereditários. Com isso, não só evitam que o poder se concentre em demasiado nas mãos do mesmo homem, mas também fragmentam esse mesmo poder, enfraquecendo-o ao torná-lo acessível a outros líderes até então postos à margem do governo dos povoados. Por fim, os caciques revoltosos são desterrados para povoados distantes. Os resultados, contudo, não são satisfatórios: “Os antigos capitães debaixo da corda mandavam em tudo”, denunciam os missionários. Os novos cabildantes dão continuidade às teorias desenvolvidas. Certa feita, os padres ficam a comer a poeira

jogada pelos cavalos que lhes foram roubados por seus próprios reduzidos. Pasmam humilhados, os padres, num verdadeiro atentado contra *Tupã*.

Os padres querem dar o troco. Decidem transformar a vida dos caciques revoltosos numa sequência de humilhações – o caminho católico à resignação. Após planejar por meses a melhor intervenção a ser tomada, uma junta de padres é enviada aos povoados sublevados, seguidos, é claro, de “gente com armas escondidas para o que pudesse suceder”. Chamados um a um em uma sala reservada, os padres põem de joelhos os caciques como se fossem prestar a tradicional contrição. É a hora do golpe: algemas nos punhos dos caciques são cerradas rapidamente, esconde-se o prisioneiro e chama-se o próximo, repetindo o procedimento até que em pouco tempo toda a liderança revoltosa seja detida junto com seus bens e seguidores (leiam-se: armas, varas, cavalos e sua família extensa). Após serem açoitados em praça pública e reconhecerem os erros cometidos, segue-se a sumária condenação ao desterro dos líderes. Para os demais aliados não desterrados, descobertos durante as investigações instaladas ao longo do processo, a situação também não é confortável: após assistirem ao desmembramento de sua estrutura familiar, vão aos padres pedir perdão (na maior parte das vezes em praça pública) e muitos que outrora seguiram os caciques passam a agradecer aos padres por se verem livres de influências que, enfim, percebiam ser demoníacas.

Pedro Mbaiugua ainda tenta dar continuidade ao seu mando. Envia bilhetes para São Carlos interceptados pelos missionários antes de chegarem ao seu destino. Seu desterro se dá em São Inácio do Paraguai, escolhida, não por acaso, por possuir uma liderança plenamente alinhada aos jesuítas. Sua vida jamais voltará a ser a mesma. Açoites, humilhações públicas, a substituição de suas roupas de capitão por panos comuns, bem como a solidão após a separação definitiva dos seus parentes e seguidores (desterrados em punhados para povoamentos distintos), tornam-se características recorrentes de seu novo cotidiano (MCA: 1970, p. 177-183).

A lição está dada a ambos os lados: bajular a liderança indígena com distribuição de roupas, varas de comando, cavalos e demais privilégios não assegura a obediência. Nesse sentido, manter os líderes por mais de um ano no governo poderia levantar a “tradicional soberba” reinante entre os cabildantes, como comumente reclamam os missionários desde sempre. Por outro lado, a liderança indígena se alinha: o poder do padre não se restringe ao espiritual; ele também vai ao temporal e disso não abre mão.

Apesar dos esforços jesuíticos, a teoria referente à divisão de poder não desaparece dos povoados. Algum tempo depois, quando os exércitos portugueses e espanhóis marcham em terras missionais a fim de demarcar os novos limites entre as coroas, conforme o Tratado de Madri, os caciques rebelados continuam a argumentar

em favor da divisão de poderes. Diziam, eles, estar cientes “que as palavras de Deus eram as línguas dos padres, as quais obedeceriam com boa vontade até a morte”, mas não consentiriam em deixar suas terras, pois esta “era vontade do Demônio”, ordem que também “não haviam de obedecer [...] até a morte”. E quando os caciques rebeldes interceptam correspondências dos padres com os generais demarcadores, eles protestam: “Diziam que não tinha ele, o general, que escrever aos padres, porque eles não se metiam, nem consentiriam, e que só com eles e seus caciques podiam tratar este negócio, porque os ditos padres, no decurso de quatro anos, lhe pregavam que fizessem o que o rei mandava; não haviam conseguido nada; e que em tudo o mais, que não fosse largar as terras, estavam prontos para lhes obedecerem” (Sá e Faria: [1750-1761]1999, p. 467). Os caciques, enfim, exigiam o controle da guerra em virtude de questões territoriais vinculadas à segurança da terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A área jesuítica criou um conjunto de estratégias de conversão inspiradas nas crises coloniais. Para tal, seus membros valeram-se de pragas enviadas aos desviados da moral que construía e pregavam, assim como de uma série de recursos imagéticos, tais como pinturas e esculturas. Naturalmente, esses discursos não foram

criados apenas pelos padres, mas também por aqueles indígenas que melhor se inseriram na área em questão, sendo os congregantes sua maior expressão. Por meio de uma série de campanhas, eles trataram de enviar múltiplas mensagens ao restante do povoado.

Das tensões entre os discursos enviados pela área jesuítica e aqueles enviados pelos cacicados, surgem diversas situações onde se pode avaliar as dinâmicas dos povoados. A permanência do empenho de campanhas empreendidas pela área jesuítica demonstra, entre outros fatores, a manutenção pelos índios de práticas e crenças que, apesar de condenadas, eles insistiram em manter perante propostas de produções de alimentos, devoções a deuses e combates a inimigos. Nem sempre, entretanto, os indígenas permanecem em oposição às alegorias, assim como, com frequência, as estratégias da área jesuítica se viram comprometidas ou dotadas de reconhecimento social. De uma maneira ou outra, as experiências procuraram reunir esforços de ambos os setores em busca de alternativas para tornar aquela vivência viável no panorama colonial. Ao que parece, foi somente em virtude desse empenho que os missionários conseguiram, apesar das crises, levar os povoados adiante enquanto puderam.

No interior dos povoados, a crise é o tempo de repensar o universo. Os discursos empreendidos pela área jesuítica englobaram a proposta de um modo de vida de amplo alcance conectado ao mundo colonial.

Envolveram moralidades, organizações sociais, educação, alimentação, saúde, política e um conjunto de reflexões relacionadas ao cosmos e às localizações individuais ou coletivas. Contudo, apesar dos esforços, as propostas não se tornaram um sistema fechado. Por ironia, ao tentar padronizar as crenças e práticas daquelas sociedades, a pastoral missional acabou por se tornar um campo onde mais valia criar em meio ao debate do que propriamente se dogmatizar.

Embora construídas de forma ininterrupta sem jamais alcançar uma definição absoluta, as crenças e as práticas missionais evidenciam as tensões oriundas das relações entre os envolvidos. Alguns as criaram, defenderam e divulgaram. Outros as combateram, questionaram ou até mesmo as ridicularizaram. Muitos, não raro, valeram-se de ambos os posicionamentos. De uma maneira ou outra, os debates dificilmente foram ignorados pelos moradores dos povoados. Afinal, foi por meio do vivo interesse dos missionais que se pode refletir sobre importantes questões temporais ou eternas no seio de um amplo contexto de crises.

ANEXO DOCUMENTAL

OBJETOS SAGRADOS, MARANGATUS E O ALÉM MISSIONAL

“Por este tempo aqui na redução [Nossa Senhora do Acaray] sucedeu um prodígio singular e que nos põe sobressaltados por não saber o que pretende Deus Nosso Senhor com ele. Porque por agosto deste ano, estando o padre Francisco Molina e o padre Cláudio Ruyer presentes, foram avisados pelo sacristão que as duas imagens de Nosso Padre Santo Inácio e São Francisco Xavier, postos ao lado do altar maior, suaram. Foram os padres a vê-lo, e acharam ser assim. Fizeram todas as diligências possíveis para ver se era verdadeiro o suor. Afirmam que foi e que não o põem em dúvida” (MCA: 1970, p. 94).

“...os índios receberam as Santas Imagens que estes anos passados suaram milagrosamente na redução de Acaray. Os índios fizeram uma balsa e a adereçaram mui bem, armando-a com muitas laranjas, limas e cidras. Ali puseram as Santas Imagens e as levaram ao povoado com muita música e danças. Fizeram uma solene procissão. Entraram na igreja onde com a mesma solenidade deram uma missa cantada. Logo as colocaram no altar maior, até que por ordem do padre provincial a [imagem] de Nossa Senhora se levou ao Uruguai, com consentimento universal dos índios que não queriam deixar tão grande patrona e advogada” (MCA: 1969, p. 46).

“Neste povoado morriam muitas crianças pelo clima ou constelação da terra. Disseram os padres às índias que fossem mui devotas de Nosso Padre Santo Inácio, que honrassem e guardassem seu dia encomendando-lhe sempre seus filhos enfermos. Há sido Nosso Senhor e seu santo servido que as índias o hão tomado mui de verdade, e assim hão morrido mui poucos este ano até em tempo de peste. Também em seus partos perigosos se encomendam a ele e pedem alguma imagem ou relíquia do santo para que lhes ajudem naquele transe, com o qual se hão visto maravilhosos efeitos. Algumas vezes parecia que nasciam as criaturas quase mortas, e, com raras circunstâncias, todas hão alcançado o santo batismo e logo o recebendo hão voado ao céu” (MCA: 1969, p. 44).

“Minha casa veio a ser à sombra de uma árvore. Nela possuía eu uma imagem da Conceição da Virgem, de meia vara, e minhas armas, ou seja, uma cruz, que de contínuo levava nas mãos” (Montoya: [1639]1997, p. 129).

“...a devoção e afeto [dos índios] à Santíssima Virgem se manifestou no dia em que se levou uma imagem de Concepção da Santíssima Virgem feita ali a outra redução. Levou-se da igreja descoberta em liteira. Sem que fossem chamados ou avisados, afora os muitos índios que a acompanhavam, se juntaram outros e foram como

em procissão muitos de índios até o rio onde estava adornada uma balsa em que se havia de levar. Como foram chegando, se puseram todos de joelhos formando uma rua e sacando seus rosários. Começaram em voz alta a rezar para essa senhora. O arcanjo glorioso os ensinou com tanto afeto e devoção que moveu lágrimas dos nossos que ali estavam. Não cessaram até que se lhes perdeu de vista [a imagem]” (MCA: 1970, p. 190).

“...na devoção da Santíssima Virgem [os índios] se esmeraram neste ano. Deu ocasião de confeccionar novamente uma imagem de busto da Conceção no [povoado] São Ignácio do Iabebyry, tão linda que pode competir com as que vêm da Europa. Foram os desta redução com o padre que cuida dela a trazê-la desde a redução donde se fez. Passou por quatro reduções. Em todas a festejaram com grande devoção, tomando a frente os escravos de Nossa Senhora [...] trazendo-a em procissão em seus ombros [...] [até] entrar nas igrejas com o badalar dos sinos, som e tambor, devotas *chançonetas* e ladainhas, festas de sermão e música. E tantas esmoladas das boas índias que em seus presentinhos mostravam o afeto cordial com que a quiseram dar seus corações a seu serviço. Porém, onde mais se esmeraram foi ao levar [a imagem] a sua redução e povoado, pois havendo passado a noite antes uma légua dela, vieram muitas índias devotas todo aquele caminho, carregadas de comidas que ofereciam a Santíssima Virgem para

os que tão devotamente a haviam acompanhado desde o Paraná e não menos aos da redução de que a porfia com os de São Xavier a havia trazido [...] mais de três léguas distante em seus ombros. Fizeram um triunfo e solene recebimento com muitos arcos, danças, apetrechos músicas, missa solene e sermão. Prosseguindo sempre acudindo a visitá-la e encomendar-se-lhe com grande efeito e devoção. Aqui, e com razão, atribuem a ela o haver-lhes livrado da peste, tão próxima tiveram [...], como também o haver-se escapado quatro índias das mãos de índios bárbaros e inféis que as assaltaram na outra banda do rio querendo-as cativar. Deram [...] Santíssima Virgem para que as ajudasse a livrar-se de tão grande perigo, como o fez, escapando deles, fugindo por entre os matagais” (MCA: 1970, p. 204).

“Muito se espantaram um dia em que as índias agradecidas pelos bons temporais que esta Santa lhes havia dado, com que se haviam amadurecido suas comidas. Entraram as duas na igreja a visitar a Nossa Senhora e a oferecer-lhe as primícias de seus frutos. Viu o padre que a igreja estava com muita gente, perguntando-lhes a causa de sua ida, e responderam assim: Agradecidas, Padre, a Nossa Mãe, lhe trazemos as primícias de nossas chácaras. Perguntou-lhes uma segunda vez o padre o fim e o porquê de trazerem aquilo; responderam: Não com outra mais que servir a uma senhora que com tão liberal mão havia dado e rogado seu filho santíssimo [...] e

que por isso somente o traziam e ofereciam, rezando-lhe primeiro três salves. Há crescido esta devoção depois que se trouxe a esta redução a imagem de Nossa Senhora da Conceição que estava no Acaray e suou os anos passados milagrosamente” (MCA: 1969, p. 73).

“À Santíssima Virgem possuem desde o princípio mui ardente devoção. A tomaram por sua singular patrona e comum advogada e firmíssima confiança de seu remédio. Para mais obrigá-la celebraram todas suas festas com muita solenidade e frequência de sacramentos. Nessas ocasiões se afastam muitos do pecar...” (MCA: 1951, p. 226).

“Certa noite apareceu o demônio a um moço, cuja vida já estava nas mãos da morte, falando-lhe assim:

‘– Já te achas perto do último remate de tua vida, e tantos são os teus pecados, que a Justiça de Deus não vá admitir-te à penitência. Convém assim que não te confesses, porque o que vai dizer o padre, ao ver que até agora te esqueceste de tua alma? Perderás, além disso, o bom conceito que teve a teu respeito. Aceita, pois, o meu conselho e olvida teus pecados!

Veio então em seu socorro a Mãe de Misericórdia, o Refúgio dos Pecadores, a Soberana Virgem, e, afugentando o demônio, disse ao doente:

Tem coragem, filho! Vai confessar-te, pois meu Filho há de te perdoar!

Com denodo levantou-se o moço e, julgando-o os de casa por frenético, quiseram detê-lo, mas ele com intrepidez foi ter com o padre e lhe pediu confissão, banhado em lágrimas.

Vendo-o, o padre ficou confuso e, pensando o mesmo que seus familiares, despediu-o. Disse-lhe, contudo, o moço:

Considera, padre, que vou direto ao inferno, pois fiz muitos pecados!’

Contou então o que tinha visto e fez uma boa confissão, com o que recuperou a saúde da alma e, pouco depois, a do corpo.

Sem receio de qualquer ultraje, o moço contou de público este caso e favor, que a Virgem lhe havia concedido. Granjejou assim à Virgem não poucos devotos e atraiu muitos à esperança do perdão, suscitando em todos desprezo à desesperança” (Montoya: [1639]1985, p. 192-193).

“Destacava-se uma índia de bons costumes nesta devoção e afeto [à Virgem]. Adoeceu gravemente e se viu no último dia de sua vida, já preparada pelos santos óleos para o transe quando se quitou a fala. Seu coração, entretanto, dava vozes pelo favor de sua protetora. Acudindo ao consolo de sua devota, mostrou-se cheia de celestial beleza e tomando-a pela mão lhe disse com singular afabilidade:

– E, pois, filha minha, já te queres ir ao céu?

– Sim, grande Senhora, respondeu a índia, para ver-me livre dessa vida tão miserável.

Com isso, desapareceu a Santíssima Virgem e a enfermidade fugiu mediante o soberano contato, deixando a alma de sua devota banhada de inefável doçura e o corpo são e robusto. Outro índio entrando em sua casa a achou convertida em céu com a presença da Santíssima Virgem e de muitos anjos que a acompanhavam. Repreendeu a mãe de misericórdia brandamente ao seu devoto, pois ele não havia confessado tal pecado que sublinhou. Ele o tinha já esquecido por haverem se passado muitos anos, e desapareceu mandando-lhe que fosse logo confessar, como o fez” (MCA: 1951, p. 226).

“Durante o tempo da epidemia se levava continuamente a imagem de São Ignácio de uma mulher a outra entre as parturientes, as mais expostas ao perigo. Deram à luz com bem todas as que usaram deste remédio, da efígie de São Ignácio. Um dia a buscava para outro destes casos apurados, quando certa pessoa a solicita. O marido dela não estava em casa neste momento crítico. [Por equívoco] entregou o Padre a imagem de [Santo Irmão] Alonso Rodríguez. A mulher enferma, sem se perturbar, pôs nele sua confiança e ao instante deu à luz sem dor um belo menino, experimentando ela em ausência do Padre Ignácio o poder suplente de seu filho Alonso” (DHA: 1929, p. 665).

“A Nosso Senhor Padre Ignácio aumenta sua veneração com especiais favores que concede às mulheres de parto e crianças. Não há quase mulher que tema o parto que não peça logo a medalha do Santo e retorne com muitos agradecimentos ao Santo vendo-se livre do perigo e a sua criatura com a graça batismal. Uma em especial esteve para morrer, e tinham os enfermeiros já todo prevenido para retirar a criatura do corpo da defunta. A enferma se encomendou ao Santo confessando-se repetidas vezes, colocando a medalha do Santo no colo. E quando já a dávamos por morta, convalesceu, pariu bem depois de alguns dias e, vendo-se livre já do cuidado da criatura, enfermou outra vez e morreu. [...] Experimentou também o Povoado o auxílio do Santo quando com sua intercessão se livraram as chácaras dos ratões que andavam às tropas pelos matos e se conservaram os algodoads dos insetos” (MCA: 1970, p. 249).

“Nas rogativas que se fizeram pelas pestes se adiantou assim a emenda das vidas fazendo muitas confissões gerais de toda sua vida, como o renovar um voto, que fizeram antigamente de fazer uma Capela ao glorioso São Roque, com quem tem grande devoção. E lhe hão feito na igreja um altar particular, colocando nele uma boa imagem sua de busto, que por esta causa sacaram dois ou três vezes em procissão. Com isso, foi Nosso Senhor servido que não se lhes tocasse a peste, que a

três léguas de seu povoado fazia em outro tanto estrago” (MCA: 1970, p. 200).

“Na reverência que destinam às cruzes e imagens mostram também a estima que vão tendo das coisas de nossa santa fé. E não mostram pouco os índios que foram a dar a V.R. a obediência como o padre de todos, porque ao chegarem me trouxeram-na os *Agnus* que V.R. lhes deu para que os adereçassem, o que fiz eu estimando muito sua fé. As imagens as puseram em suas casas e o capitão Thomas Arapizandú não se contentou com isso, senão que o fez por um carpinteiro um retábulo para a imagem de Nossa Senhora estivesse com mais decência” (DHA:1929, p. 91) .

“...todos os [índios] da casa com as mãos postas adiante dela [reliquia] e rezando em coro as orações [...], coisa rara nunca vista nesta gente que não é quase capaz de ter em suas casas e aposentos algumas imagens ou coisa semelhante, como os cristãos costumam, por estar todos juntos em umas casas que somente tem o nome. São currais de animais imundos, porque se nelas se sujam e deixam todas as brasas por pura natureza, pela qual embora se lhes caia a casa, apenas a adereçam e somente cuidam de ter dois leitinhos para seu fogo e um pouco de milho para seu sustento. E até nisso mostram também sua frouxa natureza, porque de ordinário os mais fazem sua cama com uns paus ao modo de nossas grelhas, e põem em cima uma

esteira, e isto têm por cama e colchão. Pois esses mesmos paus quitam e os levam ao fogo para aquecer-se por não ir buscar outros algo mais distantes. E assim se deixam no duro solo e por essa frouxidade e pouco cuidado natural. Não possuem aptidão para ter em suas casas coisas alguma de devoção cristã. E assim foi coisa rara o que disse, porque entre todas as coisas que tenho visto, esta somente deste índio tinha alguma semelhança com a dos espanhóis” (MCA: 1969, p. 73).

“Tendo notícia desse caso um religioso, pediu-me ele com afeto piedoso o envio do rosário. Recebeu-o aquele padre, e foi com estima e apreço. Em sua redução morriam de peste muitos meninos, sem que escapasse um só. Apresentou-se-lhe um índio, dizendo com muita dor que seu filho único estava a ponto de morrer. Condoído, e não achado outro remédio, o padre deu-lhe o rosário, sem dizer de quem era, para que o colocasse no peito do menino. Dentro de pouco tempo voltou o pai, noticiando que seu filho já se achava bom e são” (Montoya: [1639]1985, p. 152).

“Um dos congregados teve o cuidado de guardar, por devoção, os papezinhos dos santos, que lhe haviam cabido desde que era membro da congregação. E deles já possuía onze.

Guardou-os numa bolsinha, em que havia um pedacinho de *Agnus Dei* forrado e um pouco de cera benta.

Pôs-se ele a trabalhar em seu ofício de ferreiro, colocando suas relíquias num lugar donde, com a própria bula, foram cair no meio do carvão. Sem que o percebesse, jogou aquele carvão na frágua, em que, em virtude da fumaça que se erguia ao revolverem as brasas, outros índios acharam inteiramente queimada a bolsa, mas os papéis, a cera e o Agnus sem qualquer prejuízo; por outra, sem derreter-se mais do que se estivessem dentro da água. Trouxeram-me isso, cheios de admiração ante tal maravilha” (Montoya: [1639] 1997, p. 181).

“Outras duas crianças sararam deste mesmo perigo tocando-lhes suas mãos com uma estampa de papel da Santíssima Virgem” (MCA: 1951, p. 226).

“Enviou-lhe Deus misericordioso uma lembrança de um tempo em que estava com sua mulher pescando na beira de um rio, onde um raio repentino deu com ele nas águas. A mulher o socorreu e não estava morto, mas sim sem sentido, tal que julgando-lhe sem vida, chorava já o defunto. Até que, inspirada pelo céu, com viva fé lhe aplicou uma medalha da Sereníssima Rainha dos Anjos, a quem pedia com lágrimas que desse lugar a penitência ao seu desgraçado esposo. Rezou duas Ave-Marias, e a sua fé se seguiu milagrosa a restituição dos sentidos a quem havia já perdido. Melhorou o corpo, porém, mais obstinada a alma, não recebeu o aviso do céu para sair dos vícios. Advertia-lhe a mulher mais cuidadosa com

sua dureza, que antes o estava morto, olhasse o perigo de que a Virgem piedosa o havia livrado, e caso repetisse um segundo aviso já lhe seria dado o inferno, onde não acharia redenção para sua alma. Por tanto, que se confessasse do muito que havia cometido contra Deus. O índio dava gargalhadas, endurecido com seus maus hábitos. O máximo que chegou a conceder foi que a primeira festividade da Rainha dos Anjos se limparia com uma confissão de sua consciência. Porém, enganou-se como outros tantos a presunção de viver longos anos. Porque saído do povoado em uma carreta em companhia de outros três para carregar para longe coisas necessárias dos seus, soltou no caminho sua língua com palavras imundas e absurdos menos puros mesmo entre homens mui usados. A este tempo se armou bem impensada uma tormenta, cujos ardentes relâmpagos e ruidosos trovões atemorizavam aos companheiros que invocavam o doce nome de Jesus e de Maria, fortalecendo-se com as armas poderosas da Santa Cruz. Viu isso o vicioso índio, e zombava das cristãs ações e do temor vão. Foi quando veio sobre ele a ira do Senhor tanto mais vingativa quanto mais represada, e com um raio lhe jogou aos infernos, deixando intactos aos outros. [...] Ao mesmo tempo um menino clamava [no povoado]: um raio matou meu pai! Um raio matou meu pai! Embora estivesse longe dali. Acalmou-lhe a mãe e não foi nada cuidadosa por julgar o menino sem fundamento. Porém, no dia seguinte, o desengano do sucesso, vendo com seus olhos ao defunto

convertido em horrendo espetáculo quando voltaram na mesma carreta as testemunhas de sua desgraça para enterrá-lo” (MCA: 1969, p. 243-244).

“...um moço cuidava pouco o gado (que com algum trabalho se há posto neste campo). Andando-lhe recolhendo lhe picou uma víbora das mais peçonhentas e dentro de poucas horas se inchou toda a perna. Deu-se todos os remédios naturais que se pode, mas em vão, porque prevaleceu subindo a inchação ao coração, inchando-lhe o peito e as costas, além de uma grande dor no coração. Deram-se os sacramentos e bem depressa a extrema unção que lhe era possível alcançar. Deixei-lhe depois dela quase morto, mas vieram mais tarde me dizer que já o estava. Eu voltei encomendando o Santo Óleo e meti um relíquia do Santo José de Anchieta e um pouco de água e o fiz beber. Desde aquele ponto começou a melhorar e sarou perfeitamente” (MCA-CPH.Cx. 28. Doc 16- 864).

No povoado de São Carlos, “onde uma imagem pintada à mão do Irmão Luis Vergel foi colocada no altar, para alegria dos padres e de todos do povoado, dizendo-lhes como aquela era a imagem do santo protetor do povoado, que estava sempre à frente de Deus rogando por eles para que fossem bons e crescessem suas comidas e que ele havia de cuidar quando tivessem necessidades de algo, que ele rogaria a Deus por eles e alcançaria sua Divina Majestade” (MCA: 1969, p. 77-78.).

“Invoquei o auxílio dos Sete Arcanjos, príncipes da milícia celeste, a cujo valor ou valentia dediquei a primeira das povoações que houve de erguer. Tinha eu uma imagem pintada da altura de vara e meia, daqueles príncipes, pu-la em sua moldura ou caixilho e a levei comigo em procissão. Foi durante aqueles três dias a que me referi, dizendo que havia andado até o campo de onde me expulsaram e levaram preso o menino, estando eu acompanhado de apenas 30 índios, para que a vitória sobre feras tão infernais somente a Deus se atribuísse. Assim chegamos, com tal procissão, até enxergarmos aquele campo” (Montoya: [1639]1997, p. 136).

“Os altares vão fabricando, aos poucos, de cedro. Entrementes, o pintor já embelezou a três deles. No altar-mor vê-se o padroeiro da povoação, São João, batizando a Cristo no Jordão; pouco mais acima o padroeiro da antiga redução, o arcanjo São Miguel, recalçando no inferno a Lúcifer; os lados inferiores ocupam Santo Inácio e São Francisco Xavier, os superiores, os dois príncipes dos Apóstolos, São Pedro e São Paulo, reproduzidos em cores. O altar lateral do lado do Evangelho é consagrado a Jesus, Maria e José; o do lado da Epístola a meu padroeiro Santo Antônio.

A igreja está pintada em cores diferentes. Pelas colunas entrelaçam-se, não sem elegância, cachos de uva e ramalhetes de flores, como heras. Vêm-se dependurados nas paredes quadros de diversos santos. Nem tão

pouco se esqueceram gravuras das horríveis chamas do inferno, para conservar os índios no santo temor de Deus e afastá-lo do pecado” (Sepp: [1690]1980, p. 238).

“Apareceu-lhe um santo que, segundo os sinais que apresentou, parece ter sido São Francisco Xavier. Vindo com sobrepeliz e estola e tendo um livro na mão, lhe disse:

‘– Miserável, por que não tens compaixão contigo mesmo? Faze uma boa confissão e sai deste charco!’

Acorreu com isso seu dono, o demônio, ardendo em fogo, mas ainda mais em ira, para com os seus gestos horríveis amedrontá-lo e afastá-lo do conselho que lhe dava o santo. Mas este o afugentou com facilidade. Então o índio, tendo medo do demônio e sendo tratado com carinho pelo santo, fez um acurado exame de seus enredos e os confessou com muita dor.

Acabada a confissão, novamente lhe apareceu o santo e, louvando sua ação, aconselhou-o de preparar-se à recepção do ‘Pão Vivo do Céu’ e de pedi-lo dos padres.

Tendo sido Saulo, agora é um Paulo com os bons exemplos de sua vida, pelos quais prega e desfaz os seus embustes passados” (Montoya: [1639]1985, p. 183).

“Atormentava o demônio a um moço da congregação com dúvidas a propósito das penas, que no purgatório padecem as almas. Para tanto, não lhe satisfaziam os

nossos sermões e exemplos. Pois bem, estando ele em estado meio vígil, apareceram-lhe duas pessoas vestidas de branco, sendo elas de aspecto agradável ou vista muito formosa, e dizendo-lhe:

‘– Viemos ensinar-te o que sejam as penas do purgátório. E com isso meteram-no num fogo terrível, acrescentando-lhe:

– Vais ficar aqui somente cinco dias, depois dos quais iremos tirar-te deste lugar.

Foram tormentos cruelíssimos os que ele sentiu. Julgava-os tão compridos que lhe parecesse ter estado ali durante muitos anos. Queixando-se, pois, disse-lhes:

– Vê-de como me enganastes, pois há muitos anos me tendes preso aqui!

– Quem se enganou, foste tu, explicaram-lhe – pois ainda não passou a metade de meio quarto de hora! A partir disso virás a entender, que tais são as penas do purgátório’.

Com isso ficou ele bem ilustrado a propósito de sua dúvida.” (Montoya: [1639]1985, p. 159).

“Muito mais maravilhoso se mostrou Nosso Senhor no caso seguinte. Adoeceu uma pessoa de uma grande enfermidade que ao fim acabou. Já estava disposta para a sepultura, e querendo-a levar a enterrar acharam que havia ressuscitado. Deram atônitos deste aviso aos Padres. Acudiu um mui depressa a inteirar-se do caso e, enviando-o o índio lhe disse: Confessa-me

Padre, que tenho mui grande necessidade, te faço saber que embora eu passei desta vida com alguma dor em minhas culpas, porém vencido da vergonha oculte algumas na confissão e logo que minha alma se afastou do corpo fui ao encontro de Nosso Senhor Jesus Cristo acompanhado da Santíssima Virgem. Ele me disse que voltasse a este mundo e me confessasse novamente, o que seria necessário para salvar-me. [...] E completou sua Santa Mãe: Veja que cumpra o que meu filho te manda. Com esta desapareceram e eu me achei de repente com vida. Confessou-se com muitas mostras de sentimento. Pouco depois se foi para a vida eterna” (MCA: 1951, p. 223).

“Filhos meus que sois da congregação de Nossa Mãe Santíssima e Senhora Nossa, é por vossa causa que tornei a meu corpo! Morri de fato, mas agora tenho de viver novamente apenas cinco dias, porque somente venho trazer-vos umas novas alvissareiras da parte de Nossa Mãe e Senhora, a Virgem Santíssima. Diz ela que está contente em extremo com esta congregação, sendo que lhe agrada muito os que nela vivem. Diz-vos ela que a leveis adiante, e eu, por mim, vos rogo o mesmo. Sede solícitos da vossa obrigação de seguides o caminho da verdade, dardes bom exemplo, de vos amardes uns aos outros e cumprirdes os conselhos que os padres vos dão!

Com isso chegou o Padre João Agostinho, mas ela prosseguiu, dizendo:

– Logo que deixei esta vida, fui levada ao inferno, onde vi um fogo horrendo que arde e não dá luz, e causa grande temor. Nele vi alguns dos que morreram, mas tinham estado em nossa companhia e a quem todos conhecíamos. Padecem eles muitas dores. Logo mais me levaram para o céu, onde vi Nossa Mãe, sendo ela tão formosa, resplandecente e linda, tão ‘adorada’ e servida de todos os bem-aventurados, e achando-se em sua companhia inumeráveis santos belíssimos e brilhantes, que tudo aqui na terra, em seu confronto, é lixo, esterco e fealdade. Lá é tudo formosura, beleza e riqueza. Lá eu vi os falecidos de nossa congregação, estando eles muito resplandecentes e revestidos de glória. Logo que me viram, deram-me mil parabéns, e foi antes de tudo por ser eu da congregação. E mandam-vos eles muitas saudações ou ‘recados’, principalmente o de que leveis adiante esta congregação e que sejais verdadeiros cristãos.

Ia chamando essa boa mulher a todos os do povoado, a homens e mulheres, exortando-os ao amor e caridade e dizendo-lhes que sempre assistissem à missa, fizessem boas obras, dessem toda esmola possível aos pobres e cumprissem os preceitos de Deus. Falava-lhes maravilhosamente bem da fealdade do pecado, da formosura da virtude, do horror do inferno, do temor do Juízo, bem como da conta exata que Deus pede e da beleza da glória. E ainda que chamasse a todos, não o fez quanto a seu filho. Parece que foi para castigá-lo com isso, pois se descuidava de pedir admissão na congregação. Rogando-a, por fim, que

o chamasse, não o quis fazer senão no último dia de sua vida quando o chamou e lhe disse:

– Eu não te quis ver, por não seres da congregação. Faze com que logo peças aos padres tua admissão! Cuida de não te afastardes deles, seve-os e sempre os ama, porque eles são os nossos verdadeiros pais! Não ofendas a Deus, para que sejas digno de ires gozar daquela bem-aventurança!

E isso [hoje] cumpre-o ele de modo ótimo, porque logo instou que fosse aceito na congregação, serve ele pessoalmente aos padres e procede como se fosse um religioso.

Entre as mulheres que acorreram para ver a essa boa mulher, veio uma à qual ordenou que saísse dali. Ainda que então se desconhecesse a causa, (porque parecia estar vivendo bem), descobriu-se depois que vivia mal. Mostrando-se reconhecida por aquele desprezo, fez uma boa confissão e mudou de vida. Hoje ela é um raro exemplo para os outros.

Tendo cumprido o ofício de sua embaixada e decorridos os cinco dias preditos de vida, essa boa mulher se despediu, derramando todos muitas lágrimas, e com toda a paz e sossego adormeceu no Senhor.

O rosário e crucifixo pedidos tinha-os sempre tão estreitados, que, depois de falecida, mesmo com muita força não lhos conseguiram tirar.

Os efeitos deixados para trás revelaram-se maravilhosos, porque não houve pessoa no povoado que deixasse

de confessar-se, achando-se todos com desejos de imitá-la, pois a sua memória se conserva muito viva até o presente.

Depois de encontrar-se sepultada por oito ou nove meses, e ao ensejo de ali enterrar-se outro defunto, tiraram-na e constataram achar-se ela ainda com as carnes ilesas, flexíveis e sem qualquer odor ruim. Colocamo-la então num outro lugar, mais decente” (Montoya: [1639]1985, p. 152).

EPIDEMIAS, FOMES E GUERRAS

“Não foi tão de chorar a resistência com que desde-
nham estes bárbaros as persuasões dos padres, anulando
tantos contínuos afãs com que assistem aos seus ensina-
mentos, se abrissem os olhos às luzes do Céu, com que
o Senhor repetidos castigos os atinge para livrá-los dos
suplícios ternos. Porém a desgraça é que quase todos
terminam tão surdos como antes, por mais que se multi-
plicam os trovões espantosos” (MCA: 1952, p. 141).

“Outro enfermo batizado há anos, desprezando os
saudáveis conselhos que os padres lhe exortavam a seguir
[...], todo seu tempo punha em buscar ilícitos meios para
recobrar a saúde consultando quantos feiticeiros há no
povoado, que em 14 meses não puderam com suas dia-
bólicas artes livrar um ponto dos ardores de uma calen-
tura que lhe reduziu à última magreza. Com isso, desis-
tiram os feiticeiros e parentes de dar saúde ao enfermo.
Se foram às matas caçar deixando o triste doente em
sumo desamparo com ordem de que as mulheres lhe
enterrassem depois de morto (estilo que acostumam a
todos seus enfermos, que desavisam deixar desavisados).
Logo que o ético se viu em solidão tão extrema, desam-
parada de todos, senão é o padre que por ressuscitar sua
alma nunca lhe faltou até quando moribundo, caiu em
conta de seus grandes erros em pedir a saúde a quem

era incapaz de concedê-la e no mais arriscado lance lhe desamparavam os ímpios. Com a rejeição passada, recebeu o entendimento que tinha perdido. Porém, já ilustrado com a graça, reconheceu que outra esfera é o amor, com que os Padres constantes lhe acudiram sempre, persuadindo-lhe a abjurar os erros e desistindo de pretender a saúde de médicos tão ignorantes como são os magos de sua terra. Por isto voltou ao padre e lhe disse: Nosso verdadeiro padre, embaixador do céu, anúncio do verdadeiro Deus, mensageiro da verdadeira saúde, pois cansados todos com minha enfermidade prolixa, tu não te enfadas, fugidos todos tu solo perseveras, desamparado dos meus, tu somente me acodes. E o que será de minha alma? Aonde irá parar? Portanto, instrui-me de pronto nos mistérios santos. Fez isso o padre, [...] e envolto em lágrimas de ternura e devoção, acabou sua vida temporal para dar princípio a eterna” (MCA: 1952, p. 145- 146).

“Adoeceu de variola um filho adulto de um índio, que como gentil e idólatra até o fundo de suas entranhas, solicitou sua saúde a quatro feiticeiros que pode consultar. Foi em vão sua diligência para curar os males do corpo, embora mui útil para a doença da alma, porque faltou de outro remédio. Mandou chamar, contra seu costume, a um padre para que lhe curasse o filho. Não se rendeu a peste às medicinas do padre, porém sim a alma do enfermo, que pelas persuasões do ministro

de Deus pediu o batismo que recebeu bem disposto. E como somente por isto esperava o Céu para levar-lhe a alma, espirou logo nas mãos de seu Criador” (MCA: 1952, p. 146).

“Há padecido esta redução de dois trabalhos neste ano: um da fome, outro dos piratas portugueses que, como parece por suas obras, mais são bestas feras do que homens racionais. Porém com um ou outro quis Nosso Senhor arrecadar aos bons e castigar os maus. A fome deu-se por se ter reduzido tanta gente neste povoado e por haver deixado os seus distantes, e por haver entrado neles os portugueses, com que deixaram assolados de comida. Causou-a também a falta dos pinhões, e, por último, por haver caído tanto gelo que não deixou raiz em chácara, perdendo-se grandes milharais. E assim ficaram sem chácara e sem sementes para voltar a plantar. [...] Com a fome, houve uma enfermidade de peste que lhes fazia dar arcadas e em breve espaço os matava. E como o Padre Francisco estava sozinho, não era possível acudir a tantos em tão distantes partes. Uns colhia ao povoado, outros em suas chácaras e outros nas matas, buscando sua pobre comidinha, a cuja causa morreram alguns sem batismo e outros sem confissão” (MCA: 1951, p. 269-271).

“Muitos são os pré-destinados que Deus Nosso Senhor possui nestas partes, como mostram os casos

particulares que cada dia sucedem e que nunca se acabariam de contar. Avisaram ao Padre que se estava morrendo um cacique em seu povoado. Foi com muita pressa e quase ao meio do caminho o encontrou vindo ao povoado já meio são. Porém não lhe levava Nosso Senhor ao padre para ele, senão para outros dois muito mais necessitados. A esses catequizou e batizou e dentro de pouco foram a gozar com Deus. A mim mesmo me passou o que agora contarei: indo caminhando pelo caminho desta redução me pus a falar com um dos varistas que me acompanhavam perguntando por alguns índios que estavam pelas ribeiras do Urubuqua, se haviam ido já a suas reduções. Ia me mostrando [...]. Neste ínterim, acabamos levados ao distrito dos índios que lhe pertenciam, e logo me disse que por ali em seu povoado antigo tinha a sua mãe mui enferma. Encarguei-lhe que passando por onde ela estava me avisasse que a queria ir ver. Fez-se assim. Entrei em sua pobre casa e achei a velha, que era muito, já virada em ossos. Disse-lhe quem era, ao que vinha e se queria ser filha de Deus. Catequizei-a e fiz-lhe capaz do que dizia, porque tinha seu inteiro juízo. Com grande gosto seu e maior consolo meu a batizei não sem sinais evidentes de sua predestinação eterna, pois chegando a esta redução perguntei por ela, e me disseram que já havia morrido” (MCA: 1951, p. 127).

“Quis Nosso Senhor este ano provar esta nova Igreja [de São Tomé] com alguns trabalhos de fome, peste,

mortandade e incêndios, que uns atrás dos outros, ou todos juntos, não padecido estes novos cristãos e juntamente seus padres e curas. O padre Luis Ernote e o padre Manuel Berthod (que não estão juntos a metade do ano sozinhos, indo o Padre Manuel a outra redução a cuidar dela, pela falta tão grande que há ao presente de obreiros nesta vinha do Senhor) os quais embora tenham estado este ano enfermos e com muitos ataques, nem por isso não desanimado, antes com muito fervor e espírito os não levado e sofrido pelo bem destas almas” (MCA: 1951, p. 120).

“Nosso Senhor quis premiar [o povoado de La Natividade] com trabalho e dar-lhes outra melhor casa no céu e assim enviou a peste de câmaras que levou muitos para lá” (MCA: 1951, p. 128).

“Muita ruína tem feito esta peste nas reduções, porém muito aumento no céu que é todo nosso desejo. Lastima-se pelas gentes que no rio acima se há ido ao inferno com esta peste. Queira o Senhor se lhes chegue sua hora para se salvarem os escolhidos” (MCA: 1970, p. 314).

“Não há ano algum em que estes pobrezinhos naturais não padeçam de mil calamidades e desventuras de fome, frio, enfermidades e mortandades de que abundam todas estas pobres terras, causadas, sem dúvida, já pelo pouco governo e descuido que tem em cuidar de suas

comidas, pois somente estão solícitos ao dia de hoje e nele acabam quanto topam, sem dar-lhes pena o que hão de comer no dia de amanhã, confiantes em sua indústria de caça ou pesca, onde depositam todas suas esperanças em virtude da destreza que possuem. E assim neste exercício gastam todo o ano destinando somente alguns dias ao cultivo de suas chácaras, deixando todo ao cuidado de suas pobres mulheres que são as que plantam e colhem suas colheitas. Andando eles pelos campos, rios e montes em busca de veados, aves e peixes, com que passam sua miserável vida expostos sempre a inclemências sem nenhum amparo ou resguardo contra elas. E de aqui lhes proveem tantas enfermidades e misérias que continuamente padecem, sem nenhum gênero de alívio, agrado ou medicina para eles” (MCA: 1970, p. 80-81).

“Florescem as reduções do Paraná e do Uruguai na observância da divina lei com a emulação santa. [...] Duas causas hão motivado estes anos os maiores progressos na virtude destas gentes. A primeira é a proximidade da peste, com que hão visto perecer nas cidades e povoados mais próximos. Como se encontram nestas províncias uma grande soma de todos os estados e condições de homens e mulheres, numerosos índios se voltavam a Deus do íntimo do coração pedindo a sua Majestade Misericórdia.

Neste tempo dispuseram os padres aproveitando-se da mais oportuna ocasião que fizessem plegarias e

rogativas a Maria Santíssima e ao apóstolo das Índias São Francisco Xavier. Advogados tão poderosos afastariam daqueles pobres a indignação divina, que de tão rigorosa há castigado estas terras. Fizeram-se em todas as reduções novenários, descoberto o Santíssimo Sacramento com tal frequência [...] todo o dia na Igreja, onde rezavam todos a coros e rosários, ouviam sermões e missas cantadas. Pelas tardes se cantavam com solenidades as litanias, e à noite, depois de ouvido um exemplo, tomavam os homens sua disciplina com tal fervor e lágrimas que em toda a Igreja entre os golpes dos açoites ressoavam suspiros e lamentos, embora estes pelas ruas mesmas se ouviam, e a todos os tempos na igreja. Já não era mais isso tanto pelo espanto da peste quanto pela dor de seus pecados próprios. Todos confessaram com particular ternura. Muitos de toda sua vida em confissões gerais para purificar a raiz de suas almas. Foi tão eficaz este meio que consumidos quase todos os povoados mais próximos em nenhuma de nossas reduções se empreendeu de verdade o contágio [...]. Foi aquele ano o que mais gozaram de saúde entre muitos antecedentes. Cooperou também a esta imunidade da peste a solícitude com que os padres atenderam ao resguardo necessário, para que os vindos de fora não introduzissem a enfermidade aos sãos, segundo observam as cidades mais políticas da Europa [...]. Preveniui-se, pois, em diversos postos das reduções duas casas de campo que servissem de hospitais, aonde os que vinham de fora feridos da peste

se curassem, com toda prevenção de medicinas para o corpo que fossem possíveis e de socorros para as almas. Com isto se fecharam os caminhos, se impediu a comunicação, se proibiu todo o trato com os povoados infectados, até que depois da peste se purificaram as casas, se queimou a roupa etc.” (MCA: 1952, p. 235-236).

“Uma índia pouco feliz com a lei de Cristo depreciava insolentemente os conselhos do padre. Cerrava os olhos aos cristãos exemplos dos seus, ansiosa para voltar a sua liberdade gentílica. Vendo o padre frustrados outros meios para fazê-la voltar a si, recolheu-se a oração pedindo ao Senhor fervoroso o sossego daquela alma. Inclinou-se o benigno Deus a seus rogos, e logo despachou uma enfermidade tão penosa que afligiu o corpo da Índia posta em um grito, até que reconhecida de seu erro, se reduziu à verdadeira penitência. E para que mais clara se reconhecesse a causa única de seu acidente com o arrependimento de suas culpas, recobrou inteira a saúde de seu corpo em que persevera observante cristã” (MCA: 1952, p. 207).

“Ao cativo colhido em guerra engordam-no, dando liberdade quanto a comida e mulheres, que escolhe a seu gosto. Já estando gordo, matam-no com muita solemnidade. Todos tocam com a mão nesse corpo morto ou, dando-lhe alguma batida com um pau, dá-se cada qual a si o seu nome. Pela comarca repartem porções desse

corpo. Cada pedaço vem a cozinhar-se em muita água. Fazem disso uma papa ou mingau. As mulheres dão a seus filhinhos de peito um pouquinho dessa massa, e com isso lhe põem o nome. Trata-se de uma festa muito especial para os guaranis, que eles fazem com muitas cerimônias” (Montoya: [1639]1997, p. 55).

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Pe. Jose. *Historia natural e moral de Indias*. 1576. Madri: Atlas, 1954 (Biblioteca de Autores Españoles).
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- AMOROSO, “Rosa. Nimuendaju às voltas com a história”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2001, V. 44 nº 2.
- ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- AZARA, Félix. *Descripción general Del Paraguay*. Alianza: Madri, [1809]1990.
- BAPTISTA, Jean. “Matar um jaguar: debates sobre a natureza no discurso missionário”. In: *Revista do programa de Pós-Graduação em História da Unisinos*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Doença de índio: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação de em uma cosmologia amazônica*. 2006. In: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/HZ868.htm>
- BETSCHON, Anton. “Carta al reverendo Padre Javier Am-Rhin”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentacion de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1719]1991, p. 127-130.
- BOURGES, Florentin de. “Voyage aux Indes Orientales par le Paraguay”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentacion de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1716]1991, p. 130-136.
- BRIGIDI, Bianca Hennies. *Anjos rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das crianças Guarani (XVII)*. Porto Alegre: PUCRS, 2005 (dissertação de mestrado- Orientação de Maria Cristina Razzera dos Santos).
- BUCHILLET, Dominique. *Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária*. Brasília: 1995.
- CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. *Naufragios y comentarios*. Madri: *História* 16, 1984.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992.
- . “Chono kybwyra: aves y almas en la mitología Guarani”. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). *Las culturas condenadas*. Madri: Siglo Ventiuno, 1978 (Colección América Nuestra).

- . *Dicionário Mbya-Guarani castellano*. Asunción: CEADUC, 1992.
- . *Tradiciones Guaraníes en el folklore Paraguayo*. Asunção: CEPAG, 2003.
- . *Ywyrá ñe'ery: flui del árbol la palabra*. Asunción: CEPAG, 1971.
- CAPIBERIBE, Artionka. “Os Palikur e o Cristianismo”. In: WRIGHT, Robin M (org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- CARBONELL DE MASY, Rafael. *Estratégias de desarrollo rural em los pueblos guaraníes (1609-1767)*. Barcelona: Antonio Bosch, 1992.
- CARDIEL, José (S.J.). “Costumbres de los Guaraníes”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 150- 156.
- . *Declaración de la verdad*. Buenos Aires: Imprenta de Juan Alsina, 1900.
- . *Las misiones del Paraguai*. Madri: Historia 16, 1989.
- CESAR, Guilhermino. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1980.
- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- . “Reacción a la conferencia de Bartomeu Melià”. In: DREHER, Martin (org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002.

- CLASTRES, Pierre. *Cronica de los índios Guayaquíes*. Barcelona: Alta Fulla, 1986.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- . *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- . “Xamanismo e tradução”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DIAZ DE CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. 1568*. Madri: Historia 16, 1984. v. II.
- DEL TECHO, Nisolás (S.J.). “Historia de la Compañía de Jesús”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1673]1991, p. 73-78.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DOBRIZHOFER, Martín (S.J.). *Historia de los abipones*. Chaco: Universidad Nacional del Nordeste, [1783]1967. v. I.
- . *Historia de los Abipones*. Chaco: Universidad Nacional del Nordeste, [1783]1968. v. II.
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA. Buenos Aires: 1929. (DHA: 1929).
- . Buenos Aires: 1927 (DHA: 1927).
- DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000. Na pista de nossos medos*. São Paulo: UNESP, 1998.

- . *História das mulheres no ocidente*. SP: Contexto, 1991.
- DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas*. México: Universidade Nacional, 1977.
- DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, 1991 (Coletânea documental).
- ECHENIQUE, Nora Inés; FERREIRA, Mirian Mabel. “Alimentación y salud en las reducciones jesuíticas (parte II)”. In: *Montoya e as reduções num tempo de fronteiras*. Santa Rosa: Gesa, 1985.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá”. In: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- . “Se Deus fosse um jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani”. In: *Mana*. 11(2):385-418, 2005.
- . “Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- FERNÁNDEZ, Patrício. “Relación historial de las misiones de los Índios que llaman chiquitos”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1726]1991, p. 78-82 e 108-110.
- FERREIRA FILHO, Arthur. *História Geral do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora Globo, 1958.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Sentir, Adoecer e Morrer: sensibilidade e devoção no discurso*

missionário jesuítico do século XVII. Porto Alegre: PUCRS, 1999. (Tese doutorado – Orientação de Maria Cristina Razzera dos Santos).

———. “De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)”. In: *Revista de Estudos Feministas*. v.14 n.3. Florianópolis, set./dez. 2006. (Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000300003&lng=pt&nrm=iso#tx46)

FLORES, Moacir. *Reduções jesuíticas dos guaranis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FOGEL, Ramón. “El conocimiento tradicional Guaraní y el manejo de la naturaleza”. In: *Mbyá Recové*.

FORTES, Amyr Borges. *Compêndio de história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Sulina, 1962.

GARCIA, Elisa. *A construção de alianças entre os portugueses e índios missionários durante as tentativas de aplicação do Tratado de Madri*. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS, Seminário temático *Os Índios na História: Fontes e Problemas*, 15-20 de julho de 2007.

GARLET, Ivori José. *Análise do mito “o arco e o cesto”*. Porto Alegre, julho de 1995. Mimeo.

———. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. Porto Alegre: PUCRS, 1997. (Dissertação de mestrado — Orientação de Maria Cristina Razzera dos Santos).

- . ASSIS, Valéria. “A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos mbyá-guarani”. In: *Revista de História Regional* 7(2):99-114, Inverno 2002.
- GONZÁLEZ, Roque (S.J.). “Carta de 8 de abril de 1614”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentacion de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1614]1991, p. 65-70.
- GRÜNBERG, George. “Dos modelos de economía rural em el Paraguay: Pay-Tavyterã y Koygua”. In: *Estudios Paraguayos*. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1975.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginário: sociedades indígenas y occidentalización en el México español*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- . O Renascimento Ameríndio. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- HENIS, Tadeu Xavier (S.J.). *Diario histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año 1754*. In: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12702747514587162765213/p0000001.htm#I_1_
- JARQUE, Francisco (S.J.); ALTAMIRANO, Diego Francisco (S.J.). *Las misiones jesuíticas en 1687: el estado que al presente gozan la Misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*,

Tucumán y Río de la Plata. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia, [1687]2008.

KAPFHAMMER, Wolfgang. “De Sateré Puro” ao “Novo Sateré”. In: WRIGHT, Robin M (org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

KERN, Arno. *Missões : uma utopia política*. Porto Alegre : Mercado Aberto, 1982.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

———. *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1985.

———. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

Manuscritos da Coleção de Angelis. Coleção microfilmada Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixas de rolos e Documentos (MCA-CPH. Cx. /Doc.).

———. In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969 (MCA: 1969).

———. In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951 (MCA: 1951).

———. In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Itatin (1596-1760)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952 (MCA: 1952).

- . In: VIANNA, Helio (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai. (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970 (MCA: 1970).
- . In: VIANNA, Hélio (org.). *Antecedentes do Tratado de Madrid*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970 (MCA: 1970).
- MARTINS, Maria Cristina Bohn. *A festa Guarani nas Missões: perdas, permanências e recriações*. Porto Alegre: PUCRS, 1999. (Tese Doutorado - Orientação de Maria Cristina Razzera dos Santos)
- MELIÀ, Bartomeu. “A linguagem de sonhos e visões na redução do índio guarani”. In: *Anais do VII simpósio nacional de estudos missioneiros. As missões jesuítica-guaranis: cultura e sociedade*. Canoas: La Salle, 1988.
- . La Iglesia en la visión de los indios. In: DREHER, Martin (org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: 2002.
- . *La lengua Guaraní del Paraguay*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- . *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.
- . *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997.
- . *El Guaraní: experiência religiosa*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1991.

- . *La lengua Guaraní en el Paraguay colonial*. Asunción: CEPAG, 2003.
- . “Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingang do Rio Grande do Sul”. In: *Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Canoas: Anais, 1983.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- . *O Diabo e a terra de Vera Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- METRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-Guaranis*. São Paulo: Ed. Nacional/EDUSP, 1979.
- . “La mujer en la vida social y religiosa”. In: *Revista del instituto de etnología de la universidad nacional de tucuman*. v.3., s.d.
- MONTEIRO, John Manuel. “Armas e armadilhas”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. SP: Companhia das letras, 1999.
- . *Negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- . “Os Guaraní e a história do Brasil Meridional”. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- . *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Campinas, 2001, Tese de livre docência.
- MONTOYA, Antônio Ruiz (S.J.). *Arte de la lengua Guarani, ó mas bien Tupi*. Nueva ed. mas correcta y esmerada que la primera, y con las voces indias en tipo diferente Viena : Faesy y Frick, 1876.
- . *Catecismo de la lengua Guarani*. Madrid: Leipzig, [1637] 1876.
- . *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1639]1997.
- . *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1639]1985.
- . *Vocabulário de la lengua guarani*. Asunción: CEPAG, 2002.
- . *Tesoro de la lengua guarani*. 1893. (Coleção particular Maria Cristina Razzera dos Santos)
- MÜNZEL, Mark. “Kware veja puku: ‘dejamso lejos al gran oso hormiguero’”. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). *Las culturas condenadas*. Madrid: Siglo Vientiuno, 1978 (Colección América Nuestra).
- NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocúva-guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de SP, 1987.
- . *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993.

- NIEREMBERG, Juan Eusebio. *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*. Buenos Aires : Poblet, [1705] 1945.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003.
- PEREIRA, Levi Marques. “O pentecostalismo Kaiowá”. In: WRIGHT, Robin M (org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. “O herói Sepé Tiaraju”. In: *Sepé Tiarajú: muito além da lenda*. Porto Alegre: Comunicação Impressa, 2006.
- PORTER, Roy. “A história do corpo”. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992, p. 295-305.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A visão dos vencidos*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- PORTO, Aurélio. *Historia das missões orientais do Uruguai*. RJ: SPHAN, 1943.
- QUEVEDO, Julio. Tamanquevis, José. *Rio Grande do Sul: aspectos da História*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1995.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. *La población de América Latina: desde los tiempos precolombinos al año 2000*. Madrid : Alianza, 1973.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José (S.J.). *El Paraguay Católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, [1770]1910.

- . Fundação da redução dos Santos Reis Magos. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentacion de la utopía*. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 65-70.
- SANTOS, Ma. Cristina Razzera dos. *Aspectos de la Resistência Guarani: los proyectos de integración el Vierreinato del Río de la Plata*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Tesis Doctoral), 1993. Disponível em <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/19911996/H/0/H0022501.pdf>
- . “Abordagens da Etno-história: modelos de discursos sobre a inconstância da alma dos brasis”. In: *Habitus*. Goiânia: UCG, 2003, v. 1.
- . “Crença e descrença na América Meridional do século XVII”. In: DREHER, Martin (org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: 2002.
- . “Disputas entre as lideranças político-religiosas na aldeia Guarani e no povoado missioneiro: a análise de Bourdieu sobre a teoria da religião de Weber”. In: *II Jornadas Internacionales de Misiones Jesuíticas*. Posadas, outubro-novembro de 1987.
- . El Guarani de Papel. In: *Accion: revista paraguaya de reflexión y diálogo*. Asunción: Centros de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, v. 1, n. 177, set. 1997.
- . “Trajetórias da Etno-história”. In: *XIX Simpósio Nacional de História da ANPUH*. Belo Horizonte, 1997.

- . *Xamanismo e Cura na Coleção De Angelis*. Centro de Pesquisas Históricas: PUCRS, 2003.
- SÁ E FARIA, Custódio de. “Diário da Expedição e Demarcação da América Meridional e das Campanhas das Missões do Rio Uruguai”. In: GOLIN, Tau. *A Guerra Guaranítica*. Passo Fundo: EDIUPF, [1750-1761]1999.
- SAINT-HILAIRE, August. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1820]1987.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Editora da Universidade, 1974.
- (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. SP: Editora Nacional, 1976.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de la superstición*. Barcelona: Drakontos, 1992.
- SEPP, Antônio (S.J.). *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia, [1690] 1980.
- . *Viagem às missões jesuítas e trabalhos apostólicos*. São Paulo: Ed. da Universidade, [1690]1972.
- SILVA, Sérgio Baptista. “Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta”. In: *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, ano 8, n. 18, dezembro de 2002.
- SILVEIRA, Hemetério. *As Missões orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1979.

- SUNIER, Annie. A vida quotidiana nos hospitais da Idade Média. In: LE GOFF, Jacques (org.) *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1985.
- SUSNICK, Branislava. “El hombre y lo sobrenatural (Gran Chaco)”. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). *Las culturas condenadas*. Madrid: Siglo Vientiuno, 1978 (Colección América Nuestra).
- . *Guerra, Transito, Subsistencia*. Asunción: Andres Barbero, 1990.
- THEVET, F. André. *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*. São Paulo: Editora Nacional, 1944.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- . “Nossa Senhora, o fumo e a dança”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- VELLINHO, Moysés. *Capitania Del Rei*. Porto Alegre: Globo, 1970.
- VIEIRA, Mabel Leal. *Inventário da imaginária missioneira*. Canoas: La Salla, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios antropológicos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- . “Nimuendaju e os Guarani (introdução)”. In: Nimuendaju, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos*

Apapocúva-Guarani. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

———. “História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ZAMORA, Frei Alonso de. *Historia de la provincia de San Antonio Del Nuevo Reyno de Granada*. 1691. Bogotá: Editorial A.B.C., 1945.

ZISMANN, Tatiana. *A construção de uma referência de identidade nacional para o Rio Grande do Sul nos discursos crítico-literários e historiográficos de Moysés Vellinho*. Porto Alegre: PUCRS, 2006 (Dissertação de mestrado - Orientação de Maria Cristina Razzera dos Santos).

BIBLIOGRAFIA

- ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CHARTIER, Roger. *A beira da falésia*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
- . *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- HAUBERT, Máxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Cia das Letras: Círculo do Livro, 1990.
- MELIÀ, Bartomeu. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987.
- NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SEBASTIÁN, Santiago. *El Barroco Iberoamericano: mensaje iconográfico*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.
- SOURNIA, Jean-Charles; RUFFIE, Jacques. *As epidemias na história do homem*. Lisboa: Edições 70, 1984.

TORRES, Luiz Enrique. *Brasilidade e platinidade na produção historiográfica do Rio Grande do Sul*. Rio Grande: Editora da FURG, 2004.

WACHTEL, Nathan. *Los vencidos*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

Dossiê missões, volume 2 – O Eterno

foi impresso em setembro de 2015, com o miolo em Off-Set reciclado da Suzano, 90 g/m², 1x1 P&B; e a capa em cartão supremo 250g, 4/0 cores, com laminação Bopp fosca; impressão CTP (*computer to plate*) na capa e no miolo.

JEAN BAPTISTA nasceu em Porto Alegre, em 1976.
Dedica-se a estudos relacionados à democratização de instituições
públicas, em especial de museus e universidades.

Doutor em História, é atualmente professor adjunto do
Bacharelado em Museologia da
Universidade Federal de Goiás (UFG).

Contato: jeantb@hotmail.com.