

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, POLÍTICAS E
PRÁTICAS PEDAGÓGICAS**

**“LOS GENTIOS DEL GUAIRÁ”: A EDUCAÇÃO DOS INDÍGENAS
GUAIRENHOS NOS ESCRITOS DE ANTONIO RUIZ DE MONTROYA
(1611-1652)**

ANA LUIZA TABORDA DA PAIXÃO RIBEIRO

**MARINGÁ
2025**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, POLÍTICAS E PRÁTICAS
PEDAGÓGICAS**

**“LOS GENTIOS DEL GUAIRÁ”: A EDUCAÇÃO DOS INDÍGENAS GUAIRENHOS
NOS ESCRITOS DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA (1611-1652)**

Relatório de Qualificação apresentado por ANA LUIZA TABORDA DA PAIXÃO RIBEIRO, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador(a):

Prof. Dr.: CÉLIO JUVENAL COSTA

**MARINGÁ
2025**

ANA LUIZA TABORDA DA PAIXÃO RIBEIRO

**“LOS GENTIOS DEL GUAIRÁ”: A EDUCAÇÃO DOS INDÍGENAS GUAIRENHOS
NOS ESCRITOS DE ANTONIO RUIZ DE MONTTOYA (1611-1652)**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Célio Juvenal Costa (Orientador) – UEM

Prof. Dr. Paulo Romualdo Hernandez – UNIFAL

Profa. Dra. Christina Aparecida dos Santos – UNESPAR

Profa. Dra. Andreza Vieira da Silva – UEM (Suplente)

Maringá
2025

FICHA CATALOGRÁFICA:

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Ficha catalográfica elaborada por Anauzira Silveira de Rezende Kurita – CRB-9/1349)

R484 Ribeiro, Ana Luiza Taborda Paixão
"Los gentios del Guairá": a educação dos indígenas
guaiarenhos nos escritos de Antonio Ruiz de Montaya (1611-
1652) / Ana Luiza Taborda Paixão -- Maringá, PR, 2025.
149 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Célio Juvenal Costa. Tese
(Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá,
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de
Pós-Graduação em Educação, 2025.

1. Educação. 2. Colonização. 3. Catequese. 4.
Companhia de Jesus. I. Costa, Célio Juvenal, orient. II.
Universidade Estadual de Maringá. centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes. III. Programa Pós-Graduação em
Educação. IV. Título.

CDD 23.ed. 370

Porque tudo que dantes foi escrito para nosso ensino foi escrito, para que, pela paciência e consolação das Escrituras, tenhamos esperança. Ora, o Deus de paciência e consolação vos conceda o mesmo sentimento uns para com os outros, segundo Cristo Jesus, para que concordes e, a uma boca, glorifiqueis ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. - Romanos 15:4-6

AGRADECIMENTOS

Agradeço,

À **Deus**, pela sua graça e misericórdia, que fez-me conhecer e conviver com pessoas maravilhosas e sinceras capazes de me ensinar e apoiar nos diversos momentos da vida. Sem o Seu amor incondicional pouco teria para agradecer ou conquistar pois na convicção de sua existência afirmo minhas sinceras esperanças.

À **minha família** desde aqueles que conheci até os que não pude conviver e também aos meus antepassados que muito sofreram para que, de uma geração para outra, novas oportunidades fossem surgindo e alcançassemos novos espaços e lugares. Sei da fome, do frio, das necessidades financeiras e das lutas que os meus tataravós, avós e pais passaram e espero que a minha geração possa honrá-los com um horizonte maior e mais belo do que eles puderam ver ou alcançar.

Dentre todos eles dedico este trecho a minha falecida vózinha **Carmelina Lima de Oliveira** que dizia que eu era como Rui Barbosa, sinto por não poder lhe contar sobre como as coisas vão bem em minha vida, mas deixo seu nome aqui registrado para que saibam que a senhora foi uma mulher forte que lutou contra a miséria e venceu as dores que a vida lhe impôs.

Aos meus pais **Vilson e Marice** pelo carinho e dedicação constantes, estando sempre ao meu lado me apoiando em todos os momentos. Obrigado por estarem comigo nas longas viagens para que eu pudesse realizar as disciplinas do mestrado e por sempre terem valorizado meu zelo com a leitura, a escrita e os estudos. Tudo que precisou ser feito vocês fizeram e eu agradeço por isso.

Ao meu esposo, que chegou recentemente em minha vida, mas que sempre me apoia a fazer o que quero e torce pelo meu crescimento. Seu amor e companheirismo foram o que eu precisava nos momentos difíceis em que cansada eu desanimei. Ser sua amada me faz uma mulher feliz e realizada. Te agradeço **Lemuel Binde** por ter aceitado fazer parte da minha vida e por sonhar comigo os meus sonhos. Te amo!

A **todos os professores** que me ensinaram ao longo da minha vida, pois apesar de não ter tido acesso ao ensino privado, seu ensino na escola pública contribuiu significativamente para a formação do meu intelecto, desde os primeiros traços do papel até os textos complexos da graduação.

Agradeço especialmente ao professor, e coorientador deste trabalho, **Felipe Borges** pelo incentivo sincero que teve, para além da orientação teórica e acadêmica, a escuta generosa, a compreensão sincera e a descontração como bases de grande valia para mim neste processo, que é, por vezes, cansativo e rigoroso. Gratidão por ter acreditado em mim e por ter sido um grande exemplo de humildade e dedicação.

Ao meu orientador **Célio Juvenal Costa** que aceitou este projeto e trabalho e tem me orientado nesses dois anos. Obrigada por me dar a oportunidade de aprender muito além do que antes sabia e por fortalecer meu eu acadêmico com sua orientação. Sua gentileza e sensibilidade são extraordinárias e dizem muito sobre a sua pessoa e suas qualidades, as quais admiro muito.

À **Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)** pela bolsa concedida nesse período que pesquisa que financiou minhas viagens, alimentação e alojamento em Maringá nos períodos necessários, bem como o acesso a textos e obras importantes para o desenvolvimento desse trabalho.

Aos professores e colegas do **Programa de Pós-Graduação em Educação (PPE) da Universidade Estadual de Maringá (UEM)** os quais não tive um longo contato devido ao fato de eu morar fora do município mas que foram inspiração e colaboraram no desenvolvimento desse trabalho.

À **Prefeitura Municipal de Pitanga e à Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Esportes de Pitanga (SEMECE)** na gestão 2021-2024 pela liberação para a realização das disciplinas e também para participações, quando necessário, em atividades do mestrado.

Aos membros da banca examinadora por aceitarem o convite para ler e contribuir com esta dissertação. Suas observações e conselhos não serão esquecidos por mim e espero que este texto atenda as expectativas de seus leitores e avaliadores. Gratidão!

Por fim agradeço a todos que puderam de alguma maneira auxiliar para que hoje este trabalho esteja completo e finalizado. Obrigado!

RESUMO

Esta dissertação se propõe ao estudo dos relatos das cartas do padre Antonio Ruiz de Montoya sobre a região do Guairá. A pesquisa se justifica pela importância de Montoya para as missões guaireñas e a necessidade de compreensão de como os indígenas eram ensinados pelos religiosos na região onde hoje se situa o atual estado do Paraná. Objetiva-se portanto analisar as fontes documentais escritas pelo padre Antonio Ruiz de Montoya e compreender as ações evangelizadoras e, consequentemente, educativas, realizadas pelos padres da Companhia de Jesus na região do Guairá, apresentando mais especificamente a história da Companhia de Jesus e as relações políticas que a introduziram em Portugal e na Espanha, compreendendo como ocorreu a colonização da América pelos espanhóis partindo da chegada de Cristóvão Colombo até a ocupação do Guairá, entendendo como Antonio Ruiz de Montoya se tornou religioso e missionário jesuíta, analisando finalmente os escritos do mesmo sobre as missões, o ensino, e a sistematização do idioma Guaraní como meio para comunicação entre religiosos e indígenas. A metodologia consiste em pesquisa bibliográfica, bem como em análise documental tendo como fontes principais *Manuscritos da Coleção de Angelis I: Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)* de Jaime Cortesão, *Documentos para la historia Argentina* de Carlos Loemhardt e Elaine Ravagnani, *Catecismo de la lengua Guaraní*, *Vocabulario y tesoro de la lengua guaraní* e *Conquista Esperitval hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vrugway, y Tape* de Antonio Ruiz de Montoya. Como resultados apresentamos as seções do trabalho que respondem aos objetivos específicos do texto e são finalizadas com as considerações finais. O trabalho compreendeu que as relações entre a Companhia de Jesus e os diferentes territórios europeus foram decisivos para sua entrada (ou não) em determinados lugares, com isso as missões em terras estrangeira (como a América Espanhola) por vezes se tornavam inviáveis, sendo concorridas e desenvolvidas por outras pessoas ou ordens missionárias, ainda foi possível analisar os escritos do padre Antonio Ruiz de Montoya e sobre o olhar da Educação compreender como os religiosos da Companhia de Jesus atuaram com os indígenas de forma a proporcionar situações em que os hábitos e valores da sua cultura fossem questionados ou simplesmente condenados pelos religiosos a fim de criar um novo modo de se compreender o mundo e a sociedade.

Palavras-chave: Educação, colonização, catequese, Companhia de Jesus

ABSTRACT

This dissertation proposes to study the accounts in the letters of Father Antonio Ruiz de Montoya about the Guairá region. The research is justified by the importance of Montoya to the Guairé missions and the need to understand how Indigenous people were taught by religious figures in the region where the present-day state of Paraná is located. The aim is therefore to analyze the documentary sources written by Father Antonio Ruiz de Montoya and to understand the evangelizing and, consequently, educational actions carried out by the priests of the Society of Jesus in the Guairé region, presenting more specifically the history of the Society of Jesus and the political relations that introduced it in Portugal and Spain, understanding how the colonization of America by the Spanish occurred from the arrival of Christopher Columbus to the occupation of Guairé, examining how Antonio Ruiz de Montoya became a religious and Jesuit missionary, and finally analyzing his writings on the missions, teaching, and the systematization of the Guaraní language as a means of communication between religious figures and Indigenous peoples. The methodology consists of bibliographic research, as well as documentary analysis, having as main sources *Manuscripts of the Angelis Collection I: Jesuits and bandeirantes in Guairé (1549–1640)* by Jaime Cortesão, *Documentos para la historia Argentina* by Carlos Loemhardt and Elaine Ravagnani, *Catecismo de la lengua Guaraní*, *Vocabulario y tesoro de la lengua guaraní*, and *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vrugay, y Tape* by Antonio Ruiz de Montoya. As results, we present the sections of the work that address the specific objectives of the text and are concluded with the final considerations. The work understood that the relationships between the Society of Jesus and the different European territories were decisive for its entry (or not) into certain places; thus, missions in foreign lands (such as Spanish America) sometimes became unfeasible, being contested and carried out by other individuals or missionary orders. It was also possible to analyze the writings of Father Antonio Ruiz de Montoya and, from the perspective of Education, understand how the religious members of the Society of Jesus acted with the indigenous peoples in ways that created situations in which the habits and values of their culture were questioned or simply condemned by the religious, in order to create a new way of understanding the world and society.

Keywords: Education, colonization, catechization, Society of Jesus

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	4
2. A COMPANHIA DE JESUS EM PERSPECTIVA: UMA ORDEM RELIGIOSA MISSIONÁRIA	9
2.1. IÑIGO DE LOYOLA: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA COMPANHIA DE JESUS	9
2.2. DUAS COROAS, UMA COMPANHIA: JESUÍTAS EM PORTUGAL E ESPANHA.....	19
2.2.1. A Companhia de Jesus na lógica do Real Padroado Português	19
2.2.2. A Companhia de Jesus e sua relação com a corte espanhola	25
3. A CRUZ E A ESPADA: A COLONIZAÇÃO ESPANHOLA E AS MISSÕES JESUÍTICAS NO GUAIRÁ.....	34
3.1. COLONIZAÇÃO ESPANHOLA: PODER E DOMINAÇÃO NA AMÉRICA.....	34
3.2. MISSÕES JESUÍTICAS NA AMÉRICA: CULTURA E CONFLITO.....	46
3.3. GUAIRÁ: COLONIZAÇÃO E MISSÕES JESUÍTICAS	51
3.3.1. Guairá e sua colonização.....	52
3.3.2. Missões jesuíticas no Guairá.....	58
4. ANTONIO RUIZ DE MONTOYA: MISSIONÁRIO E COLONIZADOR DAS TERRAS GUAIRENHAS.....	64
4.1. HISTÓRIA E VIDA DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA.....	64
4.2. MONTOYA E SUA ATUAÇÃO MISSIONÁRIA	71
4.3. MONTOYA, BANDEIRAS E ENCOMIENDAS: CATEQUIZAR OU FUGIR? ..	77
5. PRÁTICAS EDUCACIONAIS, EVANGELÍSTICAS E CULTURAIS DE MONTOYA NO CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL GUAIRENHO.....	84
5.1 A EDUCAÇÃO JESUÍTA NO GUAIRÁ: A CATEQUESE COMO MODELO FORMATIVO PARA OS INDÍGENAS	87
5.2 A EDUCAÇÃO INDÍGENA E OS MÉTODOS PARA LHE INICULCAR A FÉ CRISTÃ.....	96
5.2.2 O convencimento dos caciques para a conversão de seus pares	107
4.2.3 Relatos sobre a educação dos infantes	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
FONTES.....	135
REFERÊNCIAS.....	136

1. INTRODUÇÃO

A Educação e os diversos campos de estudo que dela fazem parte detêm muitos conhecimentos e objetos de pesquisa para agregar e construir a estrutura dessa área de pesquisa. No conjunto desses conhecimentos está a História da Educação, uma ramificação que une duas áreas de pesquisa importantíssimas para as ciências humanas.

A História da Educação, como área da Educação, por tratar do passado educacional das diversas sociedades, é um campo vasto, rico em conhecimento que pode agregar para o desenvolvimento e formação crítica daqueles que, futuros professores, poderão atuar com respeito e responsabilidade em sala de aula.

Um dos conteúdos da História da Educação é o período da colonização portuguesa e espanhola nas américas, que detém os aspectos pertinentes aos primeiros processos educativos registrados de forma escrita por cartas, relatos e tratados.

A temática em questão analisa o impacto das imposições culturais europeias sobre os povos indígenas do Guairá nos modos de vida dessas pessoas. Esse impacto refletiu em mudanças nos modos de pensar, falar e agir dos indígenas, partindo da incorporação linguística do idioma guarani com conceitos sociais e religiosos europeus até as mudanças na estrutura social das suas comunidades.

Tais tentativas de mudanças configuram um conceito de educação desenvolvido por Durkheim (2011, p. 75) que em seu sentido geral compreende o processo de inculcação de determinados hábitos, valores e conhecimentos de uma geração a outra ou (no caso das missões ultramarinas realizadas pelos padres jesuítas) de uma nação a outra como uma ação capaz de moldar “a alma” dos “filhos de modo constante”.

A educação é a ação exercida nas crianças pelos pais e professores. Esta ação é constante e geral. Não há nenhum período na vida social e nem mesmo, por assim dizer, nenhum momento do dia em que as novas gerações não estejam em contato com os mais velhos e, por conseguinte, não recebam a influência educadora destes últimos. Isto porque esta influência não é sentida somente nos instantes bastante curtos em que os pais ou professores compartilham, de modo consciente e através de um ensino propriamente dito, os resultados de suas experiências com aqueles que nasceram depois deles. Existe uma educação inconsciente e incessante. Através do nosso exemplo, das palavras que dizemos e dos atos que executamos, fabricamos a alma dos nossos filhos de modo constante. (Durkheim, 2011, p. 75)

Quando, em busca de processos educacionais que reflitam essa definição, nos deparamos com as atividades religiosas dos padres jesuítas, é possível compreender por elas as nuances desse tipo de influência que tratava os povos indígenas como pessoas que deveriam ter sua alma moldada de acordo com os ideais religiosos das Coroas europeias modernas, particularmente, no caso das Américas Portuguesa e Espanhola, das Coroas Ibéricas.

Considerando o sistema de ensino atual e a concepção de pedagogia como processo de transmissão de conhecimentos científicos acumulados historicamente pelas diversas sociedades, obtemos um parâmetro educacional atual que pode ser educar para o trabalho, para a formação intelectual do indivíduo ou para o desenvolvimento de pessoas intelectualmente capazes de sobreviver na sociedade moderna, porém, no contexto colonizador, temos uma outra educação com objetivos religiosos e colonizadores.

Os exemplos dessa educação, embora existam diversas análises educacionais sobre as atividades jesuítas, encontram-se limitadas ao trabalho realizado na parte portuguesa do Brasil, que o Paraná ainda não se encontrava anexado no século XVI e XVII.

Ainda existe outro ponto controverso que é o olhar historiográfico desse tipo de pesquisa que muitas vezes parece distante da educação enquanto ciência. A ruptura entre História e Educação muitas vezes coloca o pesquisador da História da Educação em uma espécie de “corda bamba”, na qual em alguns momentos ele se inclina à História e aos fatos históricos e em outros à Pedagogia e aos pensadores que estudam a formação social e intelectual do indivíduo.

Este trabalho em específico trata sobre a região do Guairá (local onde hoje se encontra o atual estado do Paraná) no período histórico de domínio espanhol dessas terras, século XVII, momento envolto por crises políticas e religiosas na Europa. O trabalho foi delimitado pela data da entrada no Guairá e falecimento do ator histórico analisado nesse texto denominado Antonio Ruiz de Montoya o qual, nascido em Lima (Peru) tornou-se missionário entre os povos indígenas, especificamente os Guaranis e destacou-se pela sua atividade missionária extensa e a criação de reduções nas terras guairenhas tornando-se escritor de obras relevantes como documentos históricos para tratar das missões jesuíticas com os Guaranis.

Com essas inquietações chegamos à problemática desse trabalho: é possível encontrar, pela documentação da época, rastros de uma prática educativa exercida pelos padres jesuítas sob os indígenas do Guairá e de que maneira ela estaria refletida nas atitudes e modo de vida dos mesmos ao longo do tempo pela análise dos relatos de Antonio Ruiz de Montoya?

A resposta a essa pergunta se faz necessária para que a educação atual possa compreender como as raízes históricas deixam marcas ao longo do tempo na educação das sociedades. Quando vemos imagens religiosas dentro de aldeias indígenas e placas com “a primeira indígena batizada” dentro de uma dessas comunidades precisamos olhar para o histórico dessas atitudes e para a educação que ensinou sobre tais conceitos.

Assim, com esse trabalho trataremos da hipótese de que a influência das ações dos padres jesuítas nas mudanças sociais e culturais indígenas pela adaptação ao idioma e inculcação do conceito de pecado na mente daquelas pessoas foram de significativa importância para o apagamento histórico e social dos mesmos, a ser comprovada nas documentações analisadas neste trabalho de autoria do padre (*Conquista Espritval hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, V ruguay, y Tape, Catecismo de la lengvá gvarani, compvesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañía de Iefus e Vocabulario y tesoro de la lengua guarani, ó mas bien tupi*) e de outros autores como *Coleccion de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Rio de la Plata*, *Manuscritos da Coleção de Angelis I: Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)* e *Documentos para la historia Argentina. Tomo XX: Iglesia. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)*.

Portanto, de maneira geral objetiva-se analisar as ações educativas e evangelizadoras dos religiosos da Companhia de Jesus no Guairá sob a narrativa de Antonio Ruiz de Montoya dentro do contexto de expansionismo espanhol proporcionados pelas Grandes Navegações a fim compreendermos as conexões pedagógicas presentes nas atividades cotidianas dos religiosos.

Objetiva-se especificamente apresentar a história da relação da Companhia de Jesus com as Coroas portuguesa e espanhola a fim de revelar as diferenças nas missões dos dois reinos; compreender a história da colonização da América Espanhola e, conseqüentemente, do Guairá; entender a história de vida de Antonio Ruiz de Montoya e analisar o papel da aculturação indígena na história da Província

do Guairá refletindo sobre os ideais de educação, catequese e formação humana presentes nos escritos de Montoya relacionando as teorias da Educação e formação humana através dos escritos do mesmo sobre as missões, o ensino, e a sistematização do idioma Guarani como meio para comunicação entre religiosos e indígenas.

A fim de buscar respostas e abrir caminho para novas inquietações, propomos no texto, na seção 2, após esta Introdução, um apanhado histórico inicial que narra a história de formação da Companhia de Jesus enquanto ordem religiosa e sua inserção no meio político europeu. Esse contexto revelará as dificuldades encontradas nas relações com a Espanha para que os padres jesuítas pudessem realizar suas atividades missionárias na América Espanhola.

O Guairá foi evangelizado por padres que pertenciam à empresa jesuítica espanhola a partir de 1611, mas do lado português já haviam missionários da empresa portuguesa desde 1549. Essa diferença se dá justamente pela forma que a ordem foi recebida dentro dessas duas Coroas, tema discutido ainda na seção 2 do trabalho, e que revela que a diferença cronológica não é mera coincidência.

Na sequência, na seção 3 do trabalho, o texto discute a colonização da América Espanhola, desde a entrada dos primeiros europeus até a chegada de religiosos católicos discutindo os conflitos que as diferentes formas de colonização tiveram ao longo do tempo. A colonização dos exploradores era fisicamente violenta e causava espanto aos religiosos que pensavam a colonização como uma tentativa de catequizar os indígenas. Para os religiosos, a exploração física impedia a conversão e mudança dos indígenas e causava na realidade mais revolta e sofrimento, impedindo seu próprio método de colonização.

Na seção 4 apresentamos a história de vida de Antonio Ruiz de Montoya e seu processo de conversão. Sua história de vida e seu convívio social moldam posteriormente seu caráter religioso destemido e determinado. Enquanto cidadão era um homem controverso e destemido, que ao se inserir na Companhia de Jesus se tornou um missionário também destemido que passou a se utilizar de diversos meios para a conversão dos indígenas e para lutar contra os bandeirantes portugueses.

Por último, na seção 5, apresentamos a análise das fontes com a busca de atividades educativas e catequéticas realizadas pelos religiosos no Guairá. Nesse momento, o texto discute com pensadores da Educação e da História sobre as ações dos religiosos e os métodos que os mesmos utilizavam para catequizar os indígenas.

Esses métodos tiveram significativa importância para o processo de catequização servindo de parâmetro para ações posteriores realizadas pelos religiosos ao longo do tempo. A partir da fundação das reduções religiosas, os padres iam aos poucos modificando os hábitos e tradições das culturas indígenas no Guairá.

O domínio de um dos idiomas indígenas (o Guaraní) foi uma estratégia inicial para as atividades missionárias, sendo a ponte comunicativa entre religiosos e indígenas. Dentro das reduções, os conceitos e termos europeus foram sendo inseridos na sua cultura.

Diante do exposto, a pesquisa visa analisar esses processos sociais, históricos e consequentemente, educacionais, que fizeram parte de um conjunto histórico amplo e complexo. Esse conjunto de informações demonstram sua importância por tecer um pedaço da história da educação paranaense. As ações missionárias do Guairá constituem herança histórica presente em ruínas, nomes de municípios, rios e comunidades, que muitas vezes passam despercebidas no dia a dia das pessoas.

No quesito educacional temos uma parte da construção social e intelectual paranaense influenciada pelas atividades *de las misiones* que deixaram rastros ao longo do tempo nas ações e pensamentos regionais que ditam modos de vida e de contemplar a realidade determinados pelos ensinamentos cristãos e religiosos.

2. A COMPANHIA DE JESUS EM PERSPECTIVA: UMA ORDEM RELIGIOSA MISSIONÁRIA

A história da fundação de uma ordem religiosa está intrinsecamente ligada à trajetória de seus fundadores, suas experiências espirituais e os contextos históricos que os moldaram. No caso da Companhia de Jesus, não é possível compreender sua origem sem mergulhar na vida e na conversão de Iñigo Lopez de Loyola, mais conhecido como Inácio de Loyola.

Para além dessa reconstrução há ainda a necessidade de observarmos o desenvolvimento da Companhia de Jesus em Portugal, o reino onde a ordem alcançou maior influência e conseguir explorar diversos locais do “além-mar”, realizando a atividade mais almejada pelos primórdios da ordem: a evangelização das almas. Nesse contexto, referenciamos Paulo de Assunção (2009), Charles Boxer (2002), Francisco Rodrigues (1931) e Célio Juvenal Costa (2004), apoios que introduzem a história da ordem em Portugal.

Partimos em seguida para a Espanha e ali é possível perceber uma série de relações que foram, ao menos, conturbadas entre os jesuítas e espanhóis. Essa dificuldade refletiu na aceitação e no envio de padres às terras espanholas ultramarinas. Essas dificuldades puderam ser analisadas com o auxílio de Joseph Barnadas (1990), Marcel Bataillon (2014), John O'Malley (2004), Paulo de Assunção (2009), Antonio Astrain (1909, 1912, 1913, 1914), Carlos Page (2012), Esther Pablo (2014) que nos trazem como a ordem foi tratada e observada sob óticas diferentes nestes dois reinos.

2.1. IÑIGO DE LOYOLA: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA COMPANHIA DE JESUS

Quando se trata da história de fundação de uma ordem religiosa, consideramos necessário apresentar aspectos relativos à história dos fundadores da mesma. Assim, cabe iniciar este capítulo com a história da Companhia de Jesus pela vida e conversão daquele que propiciou o seu desenvolvimento e proporcionou seu amadurecimento: Iñigo Lopez de Loyola.

Este nome, aparentemente estranho, na verdade é o nome de batismo do conhecido fundador da ordem e precursor de ideais religiosos que foram, e são, estudados sob diversos aspectos ao longo da história, Inácio de Loyola.

Para o resgate da história da ordem e do seu desenvolvimento ao longo dos anos utilizaremos a historiografia de Antonio Astrain, historiador jesuíta espanhol que unindo-se a ordem em 1871 passou a integrar a equipe da *Monumenta historica Societatis Iesu*, organização dentro da Companhia que possuía o objetivo de apresentar as fontes primárias que narravam a sua história, iniciando em 1895 suas obras mais conhecidas e relevantes intituladas *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* formada por sete volumes. Inicialmente nos atentarmos ao volume I que apresenta a história de Inácio de Loyola, da ordem e de seus primeiros fundadores.

Também como historiografia para o trabalho com sua obra *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal* temos o padre jesuíta português Francisco Rodrigues Menino, que assim como Astrain, traz um apanhado histórico da ordem e de seu desenvolvimento utilizando-se de fontes importantes nesse contexto.

Ambas as coleções, escritas por padres jesuítas, possuem um caráter laudatório, apresentando a história de fundação e desenvolvimento da ordem de forma descritiva, utilizando-se para isso das fontes primárias escritas pelos próprios membros e fundadores jesuítas. Dentro desses documentos apresenta-se o caráter edificante característico da Companhia de Jesus, que enaltece aquilo que parece ser benéfico ao leitor e minimiza informações consideradas desnecessárias ao mesmo.

Dialogando com essas fontes apresentamos as obras de John O'Malley (2004) e Célia Cristina da Silva Tavares (2002) que tratam respectivamente sobre a história dos primeiros membros da Companhia de Jesus e sua atuação ao longo dos anos e sobre o processo de evangelização em Goa e as ações portuguesas e jesuíticas ao longo dos séculos XVI e XVII. Tais trabalhos colocam uma ótica crítica e reflexiva sob a narrativa laudatória e persuasiva apresentada por Astrain (1912) e Rodrigues (1931) formulando as bases desse tópico do trabalho, que trataremos em seguida.

Portanto, Iñigo Lopez de Loyola, segundo nos apresenta Astrain (1912), nasceu no ano de 1491, sendo o último dos filhos homens de D. Beltrán Yáñez de Oñaz e Loyola e de sua esposa D. Marina Sáenz de Licona y Balda. Próximo aos treze anos foi enviado a Arévalo para o lar de João Velázquez de Cuéllar, que era o

tesoureiro mor do então rei Ferdinando de Aragão, pelo qual “foi treinado nas maneiras e nas habilidades apropriadas para um cortesão” servindo-o como “pajem e acompanhante nas viagens do mesmo à corte espanhola”. (O’Malley, 2004, p. 45)

Sua estadia com Velázquez durou até 1517, ano da morte de seu tutor. Tal período foi de grande valia para o desenvolvimento do jovem nos meios religiosos e políticos de seu país devido à proximidade do seu senhor com a corte. Todavia, com o início da juventude, novos desejos e hábitos passaram a fazer parte da vida do jovem Iñigo, que iniciou um período de grandes aventuras em diversos aspectos de sua vida.

Com o crescer, porém, da idade e certamente com o exemplo e sedução de companheiros mal morigerados, desenvolveram-se no jovem ardente as paixões da mocidade, que o lançaram no caminho das aventuras amorosas e desregramentos, a ponto de haver de sofrer no seu país natal, por 1515, pouco depois de voltar a Loiola, um processo que lhe desluzia notavelmente a honra de bom cavaleiro. Apesar de tonsurado não vestia nem vivia pelas leis de clérigo, mas tratando-se por vaidade e bem parecer com requintes de elegância, nutria farta cabeleira que lhe caía até aos ombros, trajava vestido de côr e capa aberta, trazia armas de soldado, e no mais procedia com excessiva liberdade. (Rodrigues, 1931, p. 5)

Sua condição clerical possuía, de acordo com O’Malley (2004), apenas uma conveniência representada pela tonsura que carregava e da qual o mesmo utilizava para escapar das consequências que suas imprudências impunham ao mesmo. Nesse período, Iñigo não possuía verdadeiro interesse clerical, buscando o amparo religioso a fim de amenizar os problemas que causava.

Após a morte de Velázquez, Iñigo deixa Arévalo e entra para o exército espanhol em 1517 sob indicação de D. Antônio Marique de Lara (Duque de Nájera e vice-rei de Navarra), onde inicia uma carreira militar na qual começou a lidar com obrigações e responsabilidades diversas, para além das suas funções de cortesão ou da representação imposta pela sua tonsura vividas no início de sua juventude.

Três anos após iniciar sua carreira militar, ele enfrenta a maior batalha de sua vida de soldado, na qual acabou por escapar não somente com vida, mas com um novo rumo para si. Nesta batalha,

Em 1521, o rei Francisco I da França iniciou a primeira fase de sua longa luta contra o recentemente eleito imperador Carlos de Habsburgo, que desde 1516 era também rei da Espanha. Quando as

tropas francesas entraram na Espanha e avançaram para Pamplona, Inigo¹ estava lá para defendê-la [...]. (O'Malley, 2004, p. 46)

É neste momento que Iñigo demonstra sua bravura e permanece firme em batalha, apesar da óbvia desvantagem dos espanhóis. Após seis horas de luta intensa, uma bala lhe atinge ambas as pernas causando o despedaçamento dos ossos da direita e magoando a esquerda. Após sua queda, os outros combatentes espanhóis acabaram por se render encerrando aquela praça de combate.

De acordo com Astrain² (1912, p. 21), a atitude e persistência de Loyola em combater mesmo estando em desvantagem foi bem vista pelos franceses que “estimando dignamente el heroico valor que había mostrado, le trataron con toda cortesía, le sacaron del castillo á una casa de la ciudad, le hicieron curar de sus heridas [...]”³ auxiliando na sua cura para, em seguida, o transportarem ao castelo de Loyola após cerca de quinze dias.

Ao chegar em sua casa, Loyola era então um homem ferido e incapacitado. Inicialmente os médicos da família consideraram necessário realizar algumas operações. Embora ele pudesse se locomover após as operações, estas deixaram-lhe uma coxeadura que o acompanhou pelo resto de sua vida.

É neste momento de convalescença que Iñigo inicia seu processo de conexão com seu lado espiritual e religioso pelas leituras que passaria a realizar por algum tempo, devido à sua incapacidade motora.

Enquanto se recuperava no castelo de Loyola, não encontrou nenhum dos contos cavaleirescos que adorava ler. Um pouco desesperado, voltou à única literatura à mão: as vidas dos santos na *Fábula dourada*, de Jacopo da Voragine, e a *Vida de Cristo*, escrita por Ludolfo da Saxônia, ambas traduzidas para o castelhano. A primeira leitura levou-o a especular sobre a possibilidade de moldar sua própria vida à maneira dos santos e imitar suas proezas, imaginadas por ele nos moldes dos heróis cavaleirescos com que estava mais familiarizado. Foi assim que iniciou a conversão de Inácio. (O'Malley, 2004, p. 46)

¹ O autor descreve ao longo de seu livro o nome Iñigo sem a utilização do acento til, portanto manteremos nas citações diretas ao mesmo o nome como o próprio utiliza.

² Cabe aqui mencionar que este trecho de Astrain (1912), que narra a conversão de Iñigo a partir da Batalha de Pamplona teve diversos parágrafos transcritos por Rodrigues (1931) de forma quase literal e, portanto, alternamos entre os autores e as traduções neste tópico do trabalho.

³ “estimando dignamente o valor heroico que havia demonstrado, trataram-no com toda cortesia, tiraram-no do castelo para uma casa da cidade, fizeram-no tratar de suas feridas [...]”

A partir deste momento, em que inicia suas leituras de livros religiosos, seu pensamento começa a ser envolto por diversas ideias e considerações sobre sua vida cavaleiresca e as possíveis chances de realizar grandes obras em uma vida religiosa como fizeram os grandes santos. Rodrigues (1931, p. 11), alternando com Astrain (1912, p. 24-25) relata que Iñigo permaneceu diversos dias lutando em seus pensamentos e debatendo sobre a vida do “antigo soldado” que lhe atraía pelas liberdades e vaidades que tal ocupação lhe fornecia e refletia também sobre “aquela gloriosa emulação das virtudes heroicas dos santos” presentes nos costumes religiosos.

Os relatos apresentam que Iñigo realiza, então, uma análise de seus próprios pensamentos e percebe que, ao pensar nas coisas terrenas, como feitos e libertinagens de soldado, sentia-se aborrecido e desanimado logo em seguida. Porém, ao refletir sobre as ações dos santos, no desejo de peregrinar a Jerusalém e naquilo que desejava imitar de tudo o que lera, sentia-se alegre e satisfeito pelo consolo espiritual que as obras divinas lhe causavam (Astrain, 1912; Rodrigues, 1930).

Assim, Iñigo, decidido pelas suas reflexões, passa a organizar de maneira prática aquilo que sua mudança de pensamento exigia, dedicando seu tempo a pensar e preparar sua peregrinação a Jerusalém. Agora sendo um novo homem, desejava imitar a vida daqueles que, santificados, haviam deixado tudo o que detinham em prol de servir a um “Deus maravilhoso e benfeitor”.

Tomada a resolução inabalável de se alistar na nova milícia do céu, começou a intender na maneira de realizar a viagem a Jerusalém. Entretanto ocupava-se totalmente nas coisas de Deus. Fazia oração, continuava na leitura dos dois livros que já lhe eram tão queridos e saborosos; conversava santamente com os de casa, ficava-se de quando em quando por longo espaço a contemplar o céu e as estrelas, com suavíssima consolação da alma, e firmava-se mais e mais nos bons propósitos. (Rodrigues, p. 12, 1931)

A partir dessa nova convicção Iñigo, parte de Loyola com o pretexto de “hacer una salida á Navarrete, donde entonces residía el duque de Nájera, para agradecer á este ilustre magnate las visitas que de cuando en cuando le había enviado mientras se curaba en Loyola⁴” (Astrain, 1912, p. 28). Um de seus irmãos o acompanhou nesta viagem, porém se separam em Oñate e o mesmo seguiu a

⁴ “fazer uma saída a Navarrete, onde então residia o duque de Nájera, para agradecer a este ilustre magnata as visitas que de vez em quando lhe havia enviado enquanto se curava em Loyola”

Navarra com seus dois criados. Estando em casa do Duque, realizou a prometida visita e despediu seus criados, partindo sozinho para o início de sua peregrinação.

En este camino hizo voto de castidad, según nos refiere el P. Laínez en el pasaje citado en el capítulo anterior, aunque ignoramos el día y el sitio en que hizo este voto. El P. Ribadeneira parece insinuar que lo hizo al llegar á Monserrat. También tomó por costumbre Ignacio, desde que salió de su casa, disciplinarse todos los días. Iba muy alegre su camino adelante, meditando las penitencias que había un de hacer, aunque ya no le movía tanto el deseo de satisfacer por sus culpas, como el de agradar mucho á Dios con su nueva vida. (Astrain, 1912, p. 29)

Agora, Iñigo demonstrava ter mergulhado de fato nos pensamentos e vida devotas, dedicando suas atividades diárias à penitência e meditação constante. Em Monserrat encaminhou-se ao monastério beneditino com o firme pensamento de conquistar a “remissão dos seus pecados”. Chegando lá, passou três dias anotando-os antes de confessá-los para se purificar e assim realizar o “fechamento definitivo da porta sobre o seu passado” (O’Malley, 2004, p. 47).

Parte em seguida para Manresa, perto de Barcelona e prolonga sua presença lá por cerca de um ano, devido, acima de outras coisas, a um surto de peste. Neste lugar, sua vida religiosa aflorou e iniciou um processo de grandes abnegações fazendo horas de orações e jejuns a fim de aproximar-se de Deus (Astrain, 1912).

Nestes momentos os relatos demonstram que ele começa a sentir-se atormentado pelas suas confissões e passa a ter dúvidas se as havia feito de forma correta e tem incertezas até mesmo sobre seu futuro ministério. Acabou recebendo, segundo relata Rodrigues (1931, p. 19), um grande consolo espiritual: “Acordou então como de um sonho: conheceu claramente a insídia da tentação, e determinou de nunca mais se confessar das coisas passadas. Com esta luz voltou a serenidade a seu espírito e gozou dali para o deante paz imperturbável”.

Essas experiências e este lugar foram os inspiradores para a elaboração de seu livro *Exercícios espirituais*⁵ e serviu para o aprimoramento e aprofundamento religioso de Iñigo. Todas as “batalhas espirituais” travadas pelo mesmo neste ano e

⁵ O livro era uma espécie de destilação simplificada da sua própria experiência, moldada especialmente para ser útil aos outros. Embora Inigo continuasse a revisar o livro ao longo de vinte anos aproximadamente, já havia elaborado o conteúdo básico do mesmo quando deixou Manresa para completar sua peregrinação a Jerusalém. (O’Malley, 2004, p. 48)

suas experiências religiosas serviram para a formulação daquilo que ele considerou como seu momento de apostolado e aprendizado sobre fé, determinação e vigilância contra aquilo que poderiam ser “investidas malignas”.

A partir desta nova ótica de vida ele então organiza sua caminhada até a almejada Jerusalém, partindo de Manresa em 1523. Saindo da cidade, partiu para Barcelona, onde buscou por esmolas e doações a fim de ter provisões para sua viagem. Em seguida, pegou uma embarcação com rumo à Itália. Chegando em Gaeta, e em terras italianas, seguiu sua viagem “a pé com enorme fadiga” pela “via Ápia na direcção de Roma” (Rodrigues, 1931, p. 21). Saiu de Roma e encaminhou-se para Veneza, onde permaneceu dois meses à espera do tempo da navegação, chegando finalmente ao seu destino por vias marítimas.

Aproveitou uns quinze dias para visitar os lugares reverenciados pelos cristãos, onde começou a desejar ardentemente passar ali o resto de seus dias. Levando em conta a relação com seus chefes turcos, os franciscanos que cuidavam dos peregrinos na Terra Santa sabiam que não poderiam apoiar tal plano, e o superior deles disse a Inigo que deveria partir. (O'Malley, 2004, p. 49-50)

Assim, Inigo se obriga a mudar os planos que havia intencionado. Sabendo que deveria retornar às suas terras, decide partir para um novo viés devoto e missionário, buscando aprimorar seus conhecimentos básicos e teológicos a fim de “promover o evangelho de maneira mais coerente e com muito mais conhecimento”, partindo assim para um desenvolvimento mais teórico em contraponto ao seu desenvolvimento até então, somente espiritual.

No ano de 1524, já em Barcelona, após longa viagem de retorno, inicia seus estudos. Primeiramente matricula-se com um mestre de gramática latina e após dois anos de curso, estudando com jovens que possuíam metade de sua idade (que já alcançava os 33 anos), é julgado por seu mestre apto a ingressar em um curso de Artes na Universidade de Alcalá.

Iniciou seus estudos e em conjunto com eles passou a ensinar os *Exercícios Espirituais* e práticas de fé a jovens e outras pessoas que se interessavam por suas pregações realizando seu “exercício do zelo das almas” (Rodrigues, 1931, p. 23), com essas atividades ele reunia companheiros que se vestiam como ele de hábitos e túnicas causando a admiração de certas pessoas, mas também a desconfiança de muitos outros que passaram a formar processos contra ele na Inquisição local.

Rumores logo se espalharam de que esses homens vestidos com “roupas de saco” eram *alumbrados*. Os “iluminados”, adeptos de um movimento especialmente difundido em Castilha, que exaltava a procura da perfeição espiritual por meio da iluminação interna, foram perseguidos pelas autoridades temerosas desses pseudomísticos, que desprezavam as expressões mais tradicionais de piedade. (O'Malley, 200, p. 51)

Tal comparação era errônea, pois Iñigo e seus companheiros não faziam parte de tal movimento, embora tivessem semelhanças e certa ligação com alguns membros dele. Apesar do “erro de julgamento”, Iñigo permaneceu preso por 42 dias enquanto a Inquisição de Toledo avaliava as denúncias. Após esse período, já considerados inocentes, ele e seus companheiros receberam ordem para se vestirem como os outros estudantes, sem os hábitos e túnicas, e também foram orientados a não falarem em público sobre assuntos religiosos até completarem quatro anos de estudo.

Sentindo-se perseguido, decide partir de Alcalá e continuar seus estudos em Salamanca. Ali é novamente levado aos inquisidores e permanece preso mais uma vez.

Sujeitaram-no a rigoroso interrogatório, examinaram minuciosamente o livrinho dos Exercícios Espirituais, e depois de vinte e dois dias de cárcere lhe leram a sentença em que o declaravam isento de erro na vida e na doutrina, e lhe permitiam ensinar o catecismo e praticar espiritualmente, como antes costumava, mas só lhe proibiam pôr-se a determinar onde haveria pecado mortal ou venial, antes de ter cursado estudos por quatro anos. (Rodrigues, 1931, p. 25)

Novamente limitado, sem oportunidade para discutir e apresentar suas concepções religiosas, Iñigo desiste de permanecer em terras espanholas e parte para Paris a fim de conseguir a conclusão de seus estudos com tranquilidade. Chegando em terras parisienses no ano de 1528, permanece ali até 1535, período em que estudou e conviveu com os conflitos luteranos que efervesciam entre os jovens e com a tensa situação política entre o rei francês e espanhol. Ainda assim, mantém seu objetivo da formação completa que almejava desde Salamanca.

Loyola, então, inscreve-se no Colégio de Montaigu e passa a se dedicar a melhorar seu latim, ainda precário, passando em seguida, a matricular-se no Colégio Santa Bárbara, que na época servia como residência e centro de estudos para os estudantes da Universidade de Paris, onde Loyola concluiria seus estudos.

Iñigo começa a partir deste momento a se auto referir como Inácio ou Iñigo “porque erroneamente pensou que o primeiro nome era apenas uma variante do último” (O'Malley, 2004, p.53) ao relacionar a palavra espanhola *Iñigo* a latina *Ignatius*.⁶

Assim, Inácio, como o denominaremos a partir de agora, foi gradativamente se tornando o líder de um novo grupo de estudos religiosos, buscando em conhecimentos teóricos o fortalecimento de sua imagem como representante religioso. Aos poucos, ele e seus companheiros que haviam se unido a ele em Paris foram desenhando a estrutura da ordem que viria a ser fundada por eles.

Todos esses jovens desenvolveram sua formação em Filosofia ou Artes, tendo os estudos teológicos como segunda formação a fim de “se prepararem com a ciência necessária para o ministério sagrado, a que tinham resolvido dedicar-se” (Rodrigues, 1931, p. 36). Assim, Inácio de Loyola e seus colegas, desejosos de evangelizar os turcos da Terra Santa, decidiram, para além da formação intelectual, se preparar espiritualmente para tal missão e, em 1534, se encaminham para a capela de Montmartre, em Paris, realizando voto de castidade, pobreza e de ir em peregrinação a Jerusalém a fim de evangelizar os turcos (Tavares, 2002).

Finalmente, para prevenirse contra las tentaciones del enemigo y contra la inconstancia de la humana fragilidad, juzgaron conveniente asegurar estos buenos propósitos con en el sagrado vínculo de un voto. Pero antes era preciso determinar bien el objeto de esta promesa, pues no se trataba de votos usados alguna orden religiosa, sino de un voto especial y nuevo, cuyo alcance ellos mismos debían de antemano definir. Examinado maduramente el negocio, convinieron todos en que el voto contendría tres cosas: 1ª pobreza; 2ª castidad; 3ª ir á Jerusalén y emplearse después en procurar la salvación de las almas. (Astrain, 1912, p. 79)

No ano de 1535 Inácio faz sua última visita à sua terra natal, partindo para Veneza, onde ele iria encontrar seus companheiros, os jovens que ensinara com afinco sobre os exercícios espirituais em Paris. Permaneceu em terras italianas esperando-os até 1537, e nesse intervalo de tempo optou por estudar Teologia de

⁶ Para aprofundamento neste tópico ver: VERD, Gabriel Maria. De Iñigo a Ignacio: El cambio de nombre en San Ignacio de Loyola. **Archivum Historicum Societatis Iesu**. Vol. LX, n. 60, p. 113-160, 1991. Disponível em: <https://archive.org/details/AHSI-1991>.; VERD, Gabriel Maria. Egnatius: História y Filología. **Archivo de filología aragonesa**, ISSN-e 2603-7688, ISSN 0210-5624, Vol. 42-43, p. 173-240, 1989. Disponível em: <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/15/71/08verd.pdf>

forma privada e sofre novamente os “apertos” que a vigilância constante da inquisição lhe impunham.

Após a chegada de seus nove companheiros a peregrinação não pôde ocorrer já que os navios não partiam para a Palestina no período de inverno. Assim, o grupo partiu para Roma a fim de receber a benção do Papa Paulo III para sua viagem a Jerusalém na primavera e receberam algum fundo do mesmo para ajudá-los com as passagens, além do direito de serem ordenados sacerdotes por algum bispo definido pelos mesmos.

Com o apoio papal, novamente confrontam com a impossibilidade de partirem a Jerusalém devido ao “aumento das tensões entre Veneza e o Império Otomano naquele momento” (Tavares, 2002, p. 88). No ano seguinte procuram o Papa novamente, dispondo-se a “ir a qualquer parte do mundo para defender a fé católica” (Tavares, 2004, p. 88). Inácio se reúne com seus companheiros e formulam em uma série de encontros do grupo realizados no ano de 1538, os “Cinco Capítulos” do que viria a ser a *Fórmula do Instituto*, que foi enviada ao Papa Paulo III e aprovada no ano de 1540. Assim, a Companhia de Jesus passa a ser considerada uma ordem religiosa da Igreja Católica.

Já como ordem oficializada pela Igreja, a Companhia de Jesus passou a construir suas relações políticas dentro da Europa iniciando assim sua história. Após compreendermos os fundamentos da Companhia de Jesus a partir da trajetória de Inácio de Loyola e das principais fontes que narram sua origem, torna-se essencial observar como essa ordem religiosa se desenvolveu nos contextos sociais de duas Coroas ibéricas específicas.

Portugal e Espanha, embora unidos por laços culturais e religiosos, apresentaram dinâmicas políticas e coloniais distintas que influenciaram diretamente a atuação jesuítica em seus territórios e além-mar. No próximo tópico, analisaremos como a Companhia de Jesus operou entre essas duas Coroas, suas particularidades e convergências, revelando estratégias de inserção, influência e adaptação nas diferentes realidades ibéricas.

2.2. DUAS COROAS, UMA COMPANHIA: JESUÍTAS EM PORTUGAL E ESPANHA

A Companhia de Jesus, desde sua fundação em 1540, rapidamente se expandiu pelo mundo, encontrando nos impérios ibéricos — Portugal e Espanha — terreno fértil para o desenvolvimento de suas atividades missionárias, educacionais e políticas. Apesar de compartilharem uma base religiosa católica e interesses expansionistas comuns, esses dois reinos apresentavam estruturas administrativas, estratégias coloniais e relações distintas com a Igreja. Com isso, a inserção dos jesuítas em cada um desses contextos ocorreu de maneira particular, revelando tanto aproximações quanto divergências marcantes.

Enquanto em Portugal a Companhia de Jesus estabeleceu uma relação mais estável com a Coroa, especialmente por meio do Padroado Real, na Espanha o cenário foi mais complexo. A ordem enfrentou resistências internas, disputas com outras ordens religiosas e desconfianças por parte de autoridades civis e eclesiásticas, que viam sua crescente influência com cautela. Ainda assim, os jesuítas conseguiram ocupar espaços importantes na política, na educação e na evangelização ultramarina, adaptando-se às exigências de cada Coroa para manter sua missão e autonomia.

Neste tópico, propõe-se uma análise comparativa da atuação jesuítica entre Portugal e Espanha, observando como os jesuítas transitaram entre essas duas Coroas, lidando com as peculiaridades locais, os desafios políticos e as oportunidades de expansão. Ao identificar pontos de convergência e tensão, será possível compreender como a Companhia de Jesus moldou — e foi moldada por — os projetos imperiais ibéricos nos séculos XVI e XVII, atuando como ponte, mediadora e, por vezes, agente de conflito entre fé, poder e colonização.

2.2.1. A Companhia de Jesus na lógica do Real Padroado Português

Antes de compreendermos como a recém-formada ordem católica denominada como Companhia de Jesus tornou-se fundamental na atuação das missões ultramarinas portuguesas ou como sua atuação foi limitada pela Coroa Espanhola, é necessário tratarmos um pouco sobre o Padroado Real Português e a profunda ligação de seus reis com a missão religiosa da época de evangelizar as “almas” dos indígenas e tirá-las do pecado e dos falsos deuses.

Portugal, em seu processo de formação e colonização, foi agregando diversas culturas e religiões vividas pelas pessoas que, desejando ou não, passavam a pertencer ao reino. Tais povos, com cultura, religião e organização social próprias, necessitavam não somente de um controle religioso, mas também de um “controle mais rígido de sociedade” (Assunção, 2009, p. 90) a fim de que o poder real fosse centralizado e qualquer pessoa ou liderança que desejasse se opor à Coroa não obtivesse êxito em lutar contra o poder português.

O objetivo de levar a Igreja às colônias e atender aqueles que, divergindo religiosamente, pudessem realizar qualquer tipo de movimento opositor à Coroa, possui mais de uma face dentro do contexto histórico de desenvolvimento das missões.

Inicialmente, é importante falar sobre o Padroado Português em seus aspectos legais e os acordos entre Coroa e o Papado. Analisando esses acordos, é possível definir o Padroado como “uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil” (Boxer, 2002, p. 243)

Essa administração portuguesa sobre a Igreja e o clero do Ultramar teve, de acordo com Boxer (2002), liberdade para se desenvolver devido ao desinteresse dos papas da época em evangelizar as terras ultramarinas, já que sua atenção estava focada nos avanços gradativos do protestantismo e as ameaças que os turcos lhes destinavam no Mediterrâneo.

Dentro dessa conjuntura social, coube aos monarcas ibéricos a obrigação de construir capelas e igrejas, manter a ordem eclesiástica e enviar missionários aos povos denominados como “pagãos”. Para tais obrigações a Coroa recebia como direito o poder de “propor bispos para as sés coloniais vagas (ou então recém-fundadas), cobrar dízimos e administrar alguns impostos eclesiásticos” (Boxer, 2002, p. 243).

Ainda que tivessem tanto deveres para cumprir com a Igreja quanto direitos para organizar os trabalhos da mesma com liberdade em seu território, e embora fossem reconhecidos pelos adeptos do Padroado como “nação missionária por excelência” (Boxer, 2002, p. 245), houve segundo o autor morosidade da realeza de Avis ao organizar sua hierarquia no Ultramar.

Isso fica mais explícito ao compará-la com a organização espanhola, em que já havia uma hierarquia autônoma em seus territórios, desde 1515 nas Antilhas e com um arcebispado no México que data de 1548. Tal diferença é compreendida quando observamos o fato de que em Goa somente em 1557 criou-se um arcebispado independente e eficaz (Boxer, 2002).

O que apresentou uma diferença significativa na atuação portuguesa nos aspectos religiosos do ultramar e proporcionou um desenvolvimento significativo dos mesmos foi a presença e atividade dos padres jesuítas, que foram os “mais determinados intérpretes e defensores das pretensões do Padroado durante os dois séculos seguintes” (Boxer, 2002, p. 246). Assim, é possível compreender que a conexão entre Portugal e a Companhia de Jesus atendia tanto as necessidades da recém-fundada ordem (apoio Real e financeiro), quanto a demanda portuguesa para que se cumprissem seus deveres do Padroado.

A conjuntura social da transição do período feudal para a modernidade transformara Inácio de Loyola e seus primeiros discípulos em guerreiros da fé, que tinham como meta salvar o povo cristão do abandono espiritual em que viviam. Imagem que se amoldava aos interesses da belicosa coroa lusitana, preocupada com o domínio das vastas terras coloniais e do controle social na metrópole e nas terras de além-mar. (Assunção, 2009, p. 90)

Essa imagem constituída sobre e pela Companhia de Jesus a aproximou da Coroa portuguesa e a introduziu no processo de atuação nas colônias da mesma. A nova ordem católica que nascia foi a solução para as dificuldades portuguesas no processo de evangelização das almas no além-mar atendendo aos desejos das duas empresas (Real e religiosa).

Como visto anteriormente, a ordem teve a aceitação papal no ano de 1540 pelo Papa Paulo III, porém Loyola e seus companheiros já atuavam em terras italianas desde 1537, quando se encontraram e começaram a realizar obras de caridade e ajuda aos enfermos enquanto aguardavam oportunidade para partir à Jerusalém.

Nesse contexto, a relação da ordem com o reino de Portugal teve início antes mesmo da bula papal, pois no ano de 1538 Diogo de Gouveia escreve a D João III informando sobre os padres fundadores da Companhia de Jesus. O mesmo os conhecia dos bancos da Universidade de Paris e

Tivera por aquele tempo notícia de que Inácio de Loyola e seus nove companheiros andavam trabalhando em Itália, com grande exemplo

de virtude e proveito das almas, por não poderem passar a Jerusalém, e alvoroçou-se com o pensamento e esperança de que os poderia alcançar para missionários na Índia. (Rodrigues, 1931, p. 218)

Animado com o desenvolvimento e ações dos membros da ordem e esperançoso com o que ele considerava como “futuros missionários”, Diogo de Gouveia envia uma carta a Simão Rodrigues e também ao Rei português a fim de obter um possível acordo. Após uma série de acontecimentos, Pedro Fabro responde em novembro de 1538 a Gouveia e este encaminha a mensagem ao seu rei a fim de obter resultado em sua busca pelos trabalhos jesuítas.

Em 04 de agosto de 1539, um ano e meio após a carta de Gouveia, o Rei D. João III escreveu a Pedro de Mascarenhas para que ele entrasse em contato com os padres tão elogiados por Gouveia e constatasse a veracidade das informações e, no caso de não encontrar óbices, falar com o Papa Paulo III (1534-1549) pedindo permissão para que aqueles padres servissem ao Rei português como missionários nas Índias. (Costa, 2002, p. 26)

Costa (2002) apresenta assim o início do que o mesmo define como uma “próspera relação”, imbuída, principalmente, do desejo de conversão daqueles povos que se encontravam debaixo do cetro real.

A fim de obter um parecer a mais sobre esses padres, Pedro Mascarenhas é incumbido da missão de buscar conhecimento sobre as virtudes tão enaltecidas por Diogo de Gouveia. O mesmo confirmou as informações de seu companheiro e alicerçou ainda mais as bases da Companhia diante dos olhos do Rei.

Após Mascarenhas entrar em contato com o Papa, os padres foram autorizados a partir na missão, tendo como primeiros representantes neste trabalho Simão Rodrigues e Francisco Xavier, que chegaram em Lisboa no ano de 1540.

O início do contato dos jesuítas com a Coroa Portuguesa, antes mesmo de sua aprovação perante a Igreja e sua rápida introdução no reino serviram de alicerce para a nova ordem. Ainda que as pessoas tivessem opiniões contraditórias sobre eles e estivessem debaixo dos olhos da Inquisição por onde passavam, os inicianos conseguiram a aprovação portuguesa imediata, que os levou a um crescimento vertiginoso.

O apoio imediato da coroa foi consubstanciado pelo suporte material e financeiro para as despesas dos religiosos e sua manutenção em solo português, marcando o início de uma política amistosa do poder

real com os jesuítas, e que seria bem acolhida pelos sucessores do trono durante a dinastia de Avis. (Assunção, 2009, p. 92)

A Coroa portuguesa já tinha o hábito de realizar doações e apoiar as ordens que se instalavam no reino com terras, igrejas e colégios a fim de manter a superioridade da fé católica em seu território, assim, introduzida neste meio, a ordem passou a usufruir dos benefícios que a aliança com Portugal poderia lhes oferecer.

Cabe aqui ressaltar que, como dito, o Padroado oferecia a Portugal tanto direitos quanto deveres perante a Igreja, pois a administração dos bens temporais eram uma função importante que deveria ser, como mencionada, fiscalizada pela Coroa e que era ponto fundamental para a manutenção dos clérigos e ordens religiosas no reino.

Assunção (2009, p. 94-95) apresenta que, além dos bens temporais de posse clerical, havia outras formas dos religiosos obterem riquezas. Os párocos poderiam receber “bênçãos de seus fiéis”, as quais podem ser organizadas em dois grupos diferenciados. Os primeiros eram bens que a Igreja adquiria por contratos e testamentos, como direitos financeiros destinados a missas fúnebres ou taxas “ [...] sobre a retribuição de sacramentos como os batismos (*afolares*)”. Já, o segundo grupo de “bênçãos” eram os dízimos que configuravam a décima parte de qualquer bem que se obtivesse por parte dos fiéis, completando a conjuntura das tais benfeitorias que representavam as condições financeiras que favoreciam o desenvolvimento religioso dentro do território.

A Companhia de Jesus, ao chegar em Lisboa, em 17 de abril de 1540, inscreve-se dentro deste contexto onde existia a possibilidade de crescimento. De forma distinta dos clérigos comuns, os jesuítas poderiam ser ordenados sem terem um benefício (patrimônio pessoal ou pensão).

Os inicianos sabiam que para a sobrevivência da Companhia e do seu desenvolvimento de forma progressiva era necessário afiançar a manutenção dos colégios e das residências, já que seus membros não podiam possuir bens para sustentação particular. (Assunção, 2009, p. 97)

Tal desenvolvimento temporal foi apoiado e financiado pela Coroa Portuguesa enquanto os inicianos estiveram atuando no reino, não havendo, portanto, qualquer limitação ao crescimento da Companhia de Jesus. Apesar daqueles que desejassem ser inseridos na ordem, em si, não precisavam ter riquezas, a Companhia, enquanto ordem, poderia ter e acumular bens a fim de sustentar-se onde estivessem.

É perceptível, a partir disso, que aquele grupo inicial que possuía o sonho de ir a Jerusalém, evangelizar os turcos e retomar a Terra Santa modificou sua estrutura e passou a considerar o seu desenvolvimento não mais como uma empreitada puramente espiritual, mas sim como um caminho a ser percorrido nas Coroas europeias a fim de ensinar, catequizar e, aí sim, evangelizar aquelas culturas que, pertencentes aos reinos europeus, deveriam ter contato com a fé católica. Para isso, perceberam que precisavam de condições materiais que sustentassem esses trabalhos.

D. João III, impressionado com a imagem de virtude religiosa dos inicianos no exercício dos ministérios sacerdotais e na abnegação com que se dedicavam às obras de caridade, continuou favorecendo a Instituição na esfera temporal. O apoio foi consubstanciado em doações de propriedade e dotações de quantias avultadas para os colégios jesuíticos que começavam a surgir, a fim de garantir a manutenção dos religiosos e dos estudantes, condição que levou Inácio de Loyola a afirmar que o monarca deveria ser tido como segundo fundador da Companhia. (Assunção, 2009, p. 100)

Esse apoio para a nova ordem afetou a força de outras que já atuavam em terras portuguesas e acabavam por ver seu prestígio e nível de influência embotados. Não foram poucos os conflitos vivenciados em terras portuguesas devido a passagem de casas, colégios e igrejas à nova ordem e seus membros.

A primeira doação recebida pelos jesuítas e também a primeira casa que teriam após a fundação da ordem foi feita por D. João III no ano de 1541, o qual transferiu o mosteiro de Nossa Senhora do Cárquere (que estava sob controle dos cônegos de Santo Agostinho) para os mesmos. Dessa doação, Simão Rodrigues “tratou de permutar o mosteiro de Cárquere pelo de Santo Antão de Benespera, o qual era anexo ao de Santo Antão de Lisboa, situação que permitiria a constituição de uma casa professa em Lisboa” (Assunção, 2009, p. 98).

Essa viria a ser a primeira casa jesuítica da Europa e também o primeiro colégio desenvolvido e organizado pelos membros da ordem. A partir da doação a Companhia de Jesus foi agregando membros, alunos e bens temporais que serviram de sustento às suas casas e colégios.

A presença da Companhia de Jesus em Portugal revelou tanto sua capacidade de adaptação quanto os desafios impostos pela sua realidade política. Embora tenham atuado com eficácia em Portugal, na Espanha a empresa jesuítica enfrentou maiores resistências e contradições. Apesar de ser o país natal de seu

fundador, Inácio de Loyola, a Companhia encontrou obstáculos significativos na corte espanhola, lidando com desconfianças políticas, disputas com outras ordens religiosas e tensões em torno de sua autonomia e crescente influência.

No próximo tópico, aprofundaremos essas dificuldades e analisaremos como se configurou a relação entre os jesuítas e a monarquia espanhola, marcada por alianças estratégicas, apoios pontuais, mas também por conflitos e suspeitas recorrentes.

2.2.2. A Companhia de Jesus e sua relação com a corte espanhola

Assim como Portugal, a Espanha também foi uma Coroa que recebeu direito papal para evangelizar e catequizar os povos de suas colônias além-mar. Inicialmente, podemos dizer que isso ocorreu pelo fato de os espanhóis também fazerem parte do movimento das grandes navegações, explorando novos territórios pelo envio de embarcações a diversos continentes conhecidos e desconhecidos. Porém, somente isto não justifica a liberdade que tais Coroas detinham sobre os assuntos religiosos dentro de suas fronteiras territoriais.

Assim como a Coroa Portuguesa, os espanhóis receberam o direito de escolherem e organizarem os religiosos seculares e de diferentes ordens religiosas dentro de seu território. De maneira semelhante, os reis da casa de Castela e Aragão tinham como obrigação manter a organização eclesiástica e financeira da Igreja sob seu controle. Essa troca de favores era uma facilitadora que proporcionava à Igreja (incapaz financeiramente e numericamente de adentrar todos os territórios recém descobertos no mundo) e à Coroa (desejosa em aumentar seu controle sobre os povos recém-conquistados) os benefícios que a “conversão dos gentios” poderia lhes trazer.

É interessante ressaltar que até o século XV os reinos hispânicos mantinham uma relação de certa tolerância para com os seus súditos não-cristãos, fato que começa a mudar a partir desse século e então os espanhóis passam a exigir que os não-cristãos fossem incluídos no corpo da Cristandade, ou seja, recebessem catequese, ensino e conversão (Barnadas, 1990).

Essa mudança visava a execução da missão religiosa da propagação da fé católica em detrimento das crenças e tradições dos povos subjugados. Não havia

nesse momento espaço para a liberdade religiosa, principalmente com as ameaças turcas e protestante batendo às portas dos reinos europeus.

[...] La política eclesiástica se convirtió en un aspecto más de la política colonial, coordinada a partir de 1524 por el Consejo de Indias. La corona se reservaba el derecho de presentar candidatos para los nombramientos eclesiásticos en todos los niveles y se responsabilizaba de pagar los salarios y de construir y dotar catedrales, iglesias, monasterios y hospitales con los diezmos de la producción agrícola y ganadera. La corona también se reservaba el derecho de autorizar el traslado del personal eclesiástico a las Indias, y en 1538 ordenó explícitamente que todas las comunicaciones entre Roma y las Indias tendrían que llevarse al Consejo para su aprobación (el pase regio o exequátur).⁷ (Barnadas, 1990, p. 186)

Assim como em Portugal, no reino espanhol havia, por parte do papado, a preocupação com os avanços do protestantismo e a falta de condição da própria Igreja em manter e organizar a propagação da fé sem o auxílio político dos governantes europeus. Nesse contexto, encaminhar e possibilitar direitos às Coroas era uma forma de avançar de maneira mais rápida e de forma mais econômica na América.

Quando a Coroa espanhola obteve seus direitos, estava deixando explícito que ela mesma organizaria seus trabalhos em seu território descartando a influência papal nas suas missões. Havia, portanto, liberdade da Coroa para organizar e remanejar o que podemos denominar como funcionários religiosos de acordo com suas necessidades. Porém, os mesmos desfrutavam “de un notable grado de tolerancia que les permitía ser oídos en todas las causas del gobierno⁸”. Entretanto é possível observar que “comparando las ocasiones que las autoridades eclesiásticas tenían en la metrópoli y en América para discutir el sistema en el que trabajaban, el número de veces que tomaron iniciativas en este sentido fue insignificante⁹” (Barnadas, 1990, p. 187).

⁷ [...] A política eclesiástica se converteu em um aspecto da política colonial, coordenada a partir de 1524 pelo Conselho das Índias. A coroa reservava-se o direito de apresentar candidatos para as nomeações eclesiásticas em todos os níveis e responsabilizava-se por pagar os salários e por construir e equipar catedrais, igrejas, mosteiros e hospitais com os dízimos da produção agrícola e pecuária. A coroa também se reservava o direito de autorizar a transferência do pessoal eclesiástico para as Índias, e em 1538 ordenou explicitamente que todas as comunicações entre Roma e as Índias deveriam ser levadas ao Conselho para sua aprovação (o passe régio ou exequátur).

⁸ “de um notável grau de tolerância que lhes permitia ser ouvidos em todas as causas do governo.”

⁹ “comparando as ocasiões que as autoridades eclesiásticas tinham na metrópole e na América para discutir o sistema em que trabalhavam, o número de vezes que tomaram iniciativas nesse sentido foi insignificante”

Assim, “Sólo después de que se hubo abierto tan espectacularmente el horizonte geográfico y humano se dio cuenta la Iglesia de la labor evangelizadora que se le pedía en el Nuevo Mundo¹⁰” (Barnadas, 1990, p. 187).

[...] Estaban convencidos de que al subyugar unas poblaciones, desconocidas hasta entonces, servían por igual a la cristiandad y a su monarca como vasallos; a su fe, como misioneros; y a sí mismos, como hombres de honor. Una vez que se hubo establecido la autoridad española, entraron en escena las órdenes misioneras para evangelizar los pueblos conquistados. A su vez, los frailes estaban respaldados por la espada represiva de la autoridad. De este modo, primero vino la conquista militar y política, a la que siguió después la conquista «espiritual». Tanto la Iglesia como el estado se vieron necesitados de unos servicios que se prestaban mutuamente.¹¹ (Barnadas, 1990, p. 187)

O papel dessa evangelização, que era precedida pelas armas e violência de dominação, destinou-se ao clero regular. O clero secular¹² pouco atuava dentro do campo missionário, cabendo às ordens mendicantes a missão de evangelização e catequese dos gentios. É nesse momento que ocorre o alinhamento de objetivos entre Igreja e Coroa.

No ano de 1523 é criado o Conselho das Índias, que complementava a organização do reino que se estabelecia justamente pela Espanha ser “Una organización en forma de consejo, con distintos consejeros responsables para los diferentes estados y provincias de la monarquía”¹³ a qual considerou-se que “era el mejor medio de combinar intereses plurales con un control central unificado”¹⁴ (Elliott, 1990, p. 6).

¹⁰ “Só depois que se abriu de forma tão espetacular o horizonte geográfico e humano é que a Igreja se deu conta da tarefa evangelizadora que lhe era pedida no Novo Mundo.”

¹¹ Estavam convencidos de que, ao subjugar algumas populações, até então desconhecidas, serviam igualmente à cristandade e ao seu monarca como vassallos; à sua fé, como missionários; e a si mesmos, como homens de honra. Uma vez estabelecida a autoridade espanhola, entraram em cena as ordens missionárias para evangelizar os povos conquistados. Por sua vez, os frades estavam respaldados pela espada repressiva da autoridade. Desse modo, primeiro veio a conquista militar e política, à qual depois se seguiu a conquista «espiritual». Tanto a Igreja quanto o Estado se viram necessitados de serviços que prestavam mutuamente.

¹² O clero regular é composto por religiosos que pertencem a ordens religiosas ou congregações, vivendo assim segundo a “regra” de sua comunidade religiosa, possuem um superior próprio e fazem votos religiosos específicos de sua ordem.

O clero secular é formado por religiosos que não pertencem a ordens religiosas e vivem sob jurisdição de um bispado. Eles não seguem uma regra monástica de vida nem vivem em comunidade religiosa com votos especiais, embora pratiquem o celibato e outras obrigações clericais.

¹³ “Uma organização em forma de conselho, com diferentes conselheiros responsáveis pelos diferentes estados e províncias da monarquia”

¹⁴ “era el mejor medio de combinar intereses plurales con un control central unificado”

Esse novo conselho objetivava levar regularmente os assuntos dos novos territórios ao monarca e que as leis, decretos e instituições legitimadas pelo Rei chegassem de forma efetiva aos que estavam nas terras americanas. Ainda ao conselho era destinado o direito de apoiar ou opor-se ao ingresso de ordens na América Espanhola, cabendo a mesma apresentar suas deliberações e considerações nos diversos assuntos que concerniam às terras do além-mar (Elliott, 1990).

Dentre as ordens religiosas existentes, inicialmente, não se considerava a Companhia de Jesus como possível executora de ações missionárias na América. Os inicianos, nos anos que se seguiram a sua aprovação papal obtiveram abertura e apoio total da Coroa Portuguesa e até 1549 estavam em 22 províncias e cidades. O'Malley (2004) apresenta que dentre essas 22 localidades, havia casas dos religiosos apenas em sete, sendo elas Goa, Coimbra, Lisboa, Roma, Gandía, Pádua e Messina. Embora no ano de 1550 tenham se adicionado casas jesuíticas na Espanha e,

Apesar da ampla proporção de espanhóis na Companhia no tempo da bula de aprovação, o crescimento na própria Espanha era inicialmente menor do que em Portugal, a única província que floresceu mais além da primeira década. A rapidez da expansão na Espanha ganhou força em meados de 1550. (O'Malley, 2004, p. 89)

Poderíamos supor que sendo Inácio de Loyola espanhol e ex-militar em suas terras, haveria em seu reino natal aceitação e consentimento de atuação imediatos. Porém, na prática o que ocorreu foi justamente o oposto: a nova ordem obteve espaço dentro de solo português anteriormente à sua aprovação pela bula papal, no ano de 1540, enquanto que na Espanha a Companhia de Jesus precisou de mais esforços e reconhecimentos para receber a aprovação no reino de Castela e Aragão.

De acordo com Astrain (1912), a ordem adentrou o território espanhol no ano de 1543, período em que o irmão Francisco de Villanueva se instalou em Alcalá. Ainda no mesmo ano houve a autorização de Inácio de Loyola para o envio de Pedro Fabro à Espanha com intuito de acompanhar a princesa D. Maria (Filha de D. João III), que estava prestes a se casar com Felipe II (príncipe espanhol), ação que não pôde ser concluída devido a uma doença que acometeu o padre pois “llegando á Lovaina, con intención de embarcarsse en Amberes, le sobrevinieron unas fuertes tercianas, que

en más de dos meses no le permitieron levantarse del lecho. Con esto perdióse la ocasión de acompañar á la infanta portuguesa, [...]”¹⁵ (Astrain, 1912, p. 249)

Após essa falha, o desejo de Inácio em construir uma província jesuítica em sua terra natal não desfaleceu. Posteriormente à recuperação de Fabro, este e Antonio Araoz, estando em Portugal, receberam licença de D. João III para partir a Valladolid (Espanha), chegando em 1545. Ali encontrava-se a corte espanhola e estes padres acompanharam seu traslado para Madrid devido à morte da princesa Maria após o nascimento de seu filho com Felipe II, realizando uma grande aproximação com os monarcas espanhóis (Astrain, 1912).

Esta acerba desgracia dió ocasión á Felipe II para trasladarse com toda la corte á Madrid, lo cual se ejecutó poco tiempo después. El P. Fabro hubo de seguir á la corte, y em otoño de 1545 le hallamos trabajando apostólicamente en la nueva capital. [...] Transladado á la nueva corte, continuó sin variar un punto los oficios de celo y caridad que había empezado em Valladolid.¹⁶ (Astrain, 1912, p. 252-253)

Após essa entrada e início do que pode se considerar uma série de atividades de fortalecimento da ordem no reino, como participação ativa nas relações sociais da corte, atendimento de enfermos, pesquisas e iniciativas de atividades como ensino, criação de colégios e envio de missionários para as terras de Castela, bem como as constantes provas de piedade e humildade, Inácio de Loyola determinou a criação da Província da Espanha e “El 1º de Setiembre de 1547 firmó la patente en nombraba Provincial al P. Araoz”¹⁷ (Astrain, 1912, p. 277).

A criação da província espanhola poderia ter sido o pontapé inicial para uma relação vantajosa e bem-sucedida entre a ordem e o reino, porém, o que ocorreu foi novamente o oposto. Existir uma província jesuítica espanhola pouco mudou nas relações entre a Coroa e os padres jesuítas, na realidade ocorreu uma formalização esperançosa que objetivava uma aceitação que não ocorreu.

Nos anos que se seguiram pouco ocorreu e os padres jesuítas permaneceram apenas com sua representação no reino da Espanha. O desejo de que fossem

¹⁵ “chegando a Lovaina, com a intenção de embarcar em Antuérpia, sobrevieram-lhe fortes febres tercianas, que por mais de dois meses não lhe permitiram levantar-se do leito. Com isso perdeu-se a ocasião de acompanhar a infanta portuguesa, [...]”

¹⁶ Esta acerba desgraça deu ocasião a Felipe II para transferir-se com toda a corte para Madrid, o que se executou pouco tempo depois. O P. Fabro teve de seguir a corte, e no outono de 1545 o encontramos trabalhando apostolicamente na nova capital. [...] Transferido para a nova corte, continuou sem variar um ponto os ofícios de zelo e caridade que havia começado em Valladolid.

¹⁷ “Em 1º de setembro de 1547 assinou a patente em que nomeava Provincial o P. Araoz”

enviados padres para as missões na América Espanhola estava muito longe de se concretizar apesar da relação respeitosa entre os religiosos e a Coroa.

No ano de 1554 os padres recebem “donación de quinientos escudos que hizo doña Juana, hermana de Felipe II y princesa de Portugal, que dejó por voluntad testamentaria”¹⁸, e no ano seguinte, esperançosos com uma possível melhora nas relações ao haver a necessidade de envio de missionários às américas “San Francisco de Borja se hizo cargo del asunto y nombró tres jesuitas para el viaje, aunque el virrey [vice-rei] halló dificultades en el Consejo de Indias para el traslado que finalmente no se realizó.”¹⁹ (Page, 2012, p. 27).

As constantes negações aos padres jesuítas e à sua governança encontram justificativa em alguns aspectos políticos importantes relacionados ao momento histórico em que se encontrava o reino espanhol.

Em 1555, Carlos I abdica do trono espanhol e o entrega nas mãos de seu filho Felipe II. Essa mudança de governo tratou-se do encargo de uma missão ao jovem Felipe que tinha “la doble tarea de –por una parte– articular tan extensos y heterogéneos territorios dentro de una Monarquía y –por otra– implantar la confesión católica que adoptó como religión de la dinastía”²⁰ (Pablo, 2014, p. 155).

Para esta missão, a partir de 1560, Felipe II, a fim de conter a expansão protestante e cumprir aquilo que estava proposto a algum tempo como missão espanhola, inicia o processo de *confesionalización*.

Na *confesionalización* a Inquisição servia como instituição controladora e avaliadora do grau de assimilação do catolicismo na sociedade:

De esta manera, para ocupar cargos de la Monarquía o de la Iglesia, ya no solo se exigió la limpieza de sangre al estilo tradicional (esto es, no tener ascendencia judía o morisca), sino no poseer descendientes procesados por la Inquisición en cualquier herejía; se exigía estar integrados dentro de la ideología católica “hispana”²¹ (Pablo, 2014, p. 155-156).

¹⁸ “doação de quinhentos escudos que fez dona Joana, irmã de Felipe II e princesa de Portugal, que deixou por disposição testamentária”

¹⁹ “São Francisco de Borja assumiu o assunto e nomeou três jesuítas para a viagem, embora o vice-rei [vice-rei] tenha encontrado dificuldades no Conselho das Índias para a transferência que finalmente não se realizou.”

²⁰ “a dupla tarefa de – por um lado – articular tão extensos territórios e heterogêneos dentro de uma Monarquia e – por outro – implantar a confissão católica que adotou como religião da dinastia”

²¹ Dessa maneira, para ocupar cargos da Monarquia ou da Igreja, já não se exigia apenas a limpeza de sangue ao estilo tradicional (isto é, não ter ascendência judaica ou mourisca), mas também não possuir descendentes processados pela Inquisição por qualquer heresia; exigia-se estar integrado dentro da ideologia católica “hispânica”.

Havia, nesse sentido, critérios que iam além do bom testemunho e da simpatia, que a Companhia de Jesus precisaria ter, como ser considerada pura nos aspectos que se relacionava à hereditariedade de seus membros e testemunho social (afirmação do catolicismo e relação histórica da família com a Igreja). Essa foi a interpretação realizada dos dogmas católicos e postas em práticas nos territórios hispânicos e que foi a base para a primeira parte do reinado filipino que tinha como premissa ser centralizador, autoritário e eficaz.

A implantação política desse poder se deu pela nomeação de Diego de Espinosa como presidente *del consejo de Castilla*, e para a aplicação religiosa dessa missão não houve espaço para os jesuítas novamente. O governo de Felipe II precisava, segundo Pablo (2014, p. 156-157) de religiosos que se destacassem em dois aspectos: primeiramente deveriam ter “una religiosidad fácil de contrastar con la ortodoxia ideológica, lo que conllevaba una serie de actos externos que identificaran unos valores y signos compartidos con la ortodoxia establecida por el poder”²², e, em segundo lugar, “la espiritualidad resultante era menos exigente a nivel interior, pero se fijaba más en el cumplimiento de las normas exteriores, lo que lógicamente orientaba hacia una espiritualidad ascética”²³.

Assim, o que necessitava a Coroa da Espanha não era de novos missionários com grande fervor evangelizador e dedicação total ao serviço das almas. Isso não era o mais relevante. O que interessava ao reino espanhol e filipino era uma religiosidade obediente aos comandos reais e que pudesse manter a boa ordem social seja pela conversão ou subjugação das almas.

En este sentido, la “espiritualidad intelectual” de la orden de Santo Domingo, basada en los principios tradicionales (vida de oración, de estudio, observancia regular y apostolado), se adecuaba con bastante exactitud a las pretensiones de este grupo, frente a la espiritualidad más íntima y personal, con fuerte tendencia hacia la mística, que practicaban o defendían los miembros del partido “ebolista”.²⁴ (Pablo, 2014, p. 157)

²² “uma religiosidade fácil de contrastar com a ortodoxia ideológica, o que implicava uma série de atos externos que identificassem valores e signos compartilhados com a ortodoxia estabelecida pelo poder”

²³ “A espiritualidade resultante era menos exigente no plano interior, mas se concentrava mais no cumprimento das normas exteriores, o que logicamente orientava para uma espiritualidade ascética”.

²⁴ Nesse sentido, a “espiritualidade intelectual” da ordem de Santo Domingo, baseada nos princípios tradicionais (vida de oração, de estudo, observância regular e apostolado), adequava-se com bastante exatidão às pretensões desse grupo, em contraste com a espiritualidade mais íntima e pessoal, com forte tendência à mística, que praticavam ou defendiam os membros do partido “ebolista”.

Como em dois aspectos se escolhiam os missionários e ordens oficiais do reino, por dois aspectos a Companhia de Jesus não deveria ser escolhida para esta missão: em primeiro lugar “la religiosidad que pretendía implantar Felipe II era diferente de la defendida por la Compañía de Jesús y de la que practicaban los sectores sociales que la apoyaban”²⁵ e em segundo lugar,

[...] os miembros que habían fundado la Compañía habían jurado una obediencia directa e inquebrantable al Pontífice, mientras que el Rey Prudente quería subordinar los ideales religiosos a su actuación política, por lo que los enfrentamientos y problemas entre el nuevo equipo de gobierno de la Monarquía y los dirigentes de la Compañía no tardaron en aparecer.²⁶ (Pablo, 2014, p. 158)

Ainda que a nova ordem fosse de grande proveito do ideal português no reino espanhol as barreiras aumentavam consideravelmente ao longo do tempo pelo fato dos jesuítas utilizarem seu voto de obediência ao Papa como meio para agirem de acordo com convicções que fugiam aos ideias espanhóis. Os “*Illetrados castellanos*”²⁷ tentaram de diversas maneiras fazer a ordem se subordinar às ordenanças reais mas “los dirigentes de la Compañía en Roma se negaban en rotundo alegando que estaban bajo la jurisdicción directa del Pontífice.”²⁸ (Pablo, 2014, p. 158).

Um ponto crítico nessa questão estava na necessidade de pureza religiosa e preconceito com os *cristianos nuevos*²⁹, os quais não deveriam ser aceitos nas ordens religiosas como servos, a não ser que provassem sua “pureza religiosa” demonstrando estar a partir da quarta geração de cristãos.

A conversão de *cristianos nuevos* dependia apenas de sua aceitação da fé católica para que posteriormente fossem tratados como um cristão inferior, como menos direitos, mas o mesmo acesso ao céu pela sua “conversão”. Inácio de Loyola “era cristiano viejo. Toda Vizcaya se preciaba de su sangre limpia, sin impurezas judías o moras. Vizcaíno era sinónimo de cristiano viejo. Pero Íñigo estaba desprovisto

²⁵ “a religiosidade que Felipe II pretendia implantar era diferente da defendida pela Companhia de Jesus e da que praticavam os setores sociais que a apoiavam”.

²⁶ [...] os membros que haviam fundado a Companhia haviam jurado uma obediência direta e inquebrantável ao Pontífice, enquanto o Rei Prudente queria subordinar os ideais religiosos à sua atuação política, de modo que os confrontos e problemas entre a nova equipe de governo da Monarquia e os dirigentes da Companhia não tardaram a aparecer.

²⁷ Advogados castelhanos: juristas, burocratas e conselheiros que eram responsáveis pela política confessional de Felipe II constituindo as bases da administração do reino Espanhol.

²⁸ “os dirigentes da Companhia em Roma se recusavam categoricamente, alegando que estavam sob a jurisdição direta do Pontífice.”

²⁹ Pessoa (judeus e alguns mouros) que se convertiam ao catolicismo na Espanha por estarem em territórios dominado pelo reino.

de todo prejuízo hostil a los conversos, y así lo demostraría a través de la elección de sus compañeros y de toda su actividad al frente de la Compañía.”³⁰ (Bataillon, 2014, p. 196). E essa tese é defendida pois:

Entre los primeros jesuitas españoles, algunos, y no de los menos importantes, eran conversos. En primer lugar, Laínez, de una familia de mercaderes cristianos nuevos de Almazán [Soria]. Laínez fue elegido por el propio Íñigo como su vicario general y le sucedería al frente de la Compañía. En su Vida de Laínez, Ribadeneira pasa en silencio su origen converso. Pero el caso era notorio. Cuando Sacchini, continuando la gran historia de la Compañía iniciada por Orlandini, mencionó ese origen judío, provocó un enorme escándalo en la provincia jesuita de Toledo, donde se había sepultado en el olvido la amplitud de miras de los primeros jesuitas en esta materia.³¹ (Bataillon, 2014, p. 196)

Conforme as coisas iam acontecendo a aceitação jesuíta ia diminuindo gradativamente. Já era difícil a situação da ordem e sua obediência irrestrita ao papa, que possibilitava à mesma o direito de negar-se a cumprir os requisitos exigidos pelos reis espanhóis, e dificultava-se mais ao fato da mesma não demonstrar para eles receio em incorporar entre seus membros *cristianos nuevos* e seus descendentes diretos.

É nesse sentido que há a preferência dos monarcas espanhóis por ordens mais antigas e difundidas no meio europeu, as quais possuíam uma fundamentação teológica intelectual, racional e menos espiritual e missionária. Tal ideia pode ser observada após a morte do rei português D. João III, o qual foi sucedido pela regência de D. Catarina d'Áustria, sua esposa.

D. Catarina, descendente da corte espanhola, assumiu o trono português, como regente, até a maioridade de seu neto, D. Sebastião, e demonstrou sua preferência eclesiástica de maneira explícita ao desejar como mestre para Sebastião

³⁰ “era cristão velho. Toda a Biscaia se orgulhava de seu sangue limpo, sem impurezas judaicas ou mouras. Biscainho era sinônimo de cristão velho. Mas Íñigo estava desprovido de todo preconceito hostil aos conversos, e assim o demonstraria por meio da escolha de seus companheiros e de toda a sua atividade à frente da Companhia.”

³¹ Entre os primeiros jesuítas espanhóis, alguns, e não dos menos importantes, eram conversos. Em primeiro lugar, Laínez, de uma família de mercadores cristãos-novos de Almazán [Soria]. Laínez foi escolhido pelo próprio Íñigo como seu vigário-geral e o sucederia à frente da Companhia. Em sua Vida de Laínez, Ribadeneira silencia sobre sua origem conversa. Mas o caso era notório. Quando Sacchini, dando continuidade à grande história da Companhia iniciada por Orlandini, mencionou essa origem judaica, provocou um enorme escândalo na província jesuíta de Toledo, onde havia sido sepultada no esquecimento a amplitude de visão dos primeiros jesuítas nessa matéria.

um padre dominicano ou agostiniano, momento em que divergiu com seu cunhado, cardeal D. Henrique, que desejava um preceptor inaciano ao jovem (Assunção, 2009).

Apesar de ter como confessor desde o final de 1555 o Pe. Miguel Torres, jesuíta espanhol, a regente desejava que o neto fosse instruído por um religioso dominicano ou agostiniano, fato que conduziu a um confronto direto com o cardeal, que era favorável à escolha de um preceptor inaciano para o jovem príncipe. D. Henrique, vitorioso na contenda, conseguiu a nomeação para o cargo o Pe. Luis Gonçalves da Câmara, amigo confessor de D. João III. (Assunção, 2009, p. 118)

Essa dificuldade de relações que Catarina trazia como herança espanhola, aparentemente amenizada após D. Henrique assumir o trono português, tornou a ascender quando Felipe II (rei da Espanha) assume o trono, devido a sucessivas catástrofes ocorridas na realeza de Portugal, em 1580.

O período de governo de Portugal pela monarquia hispânica é denominado historicamente como União Ibérica e proporcionou aos portugueses o alívio das incertezas reais que pairavam sobre o reino, mas trouxe para a Companhia de Jesus uma grande dificuldade para o seu crescimento político, financeiro e social.

Embora tivesse adentrado o território espanhol e possuísse domicílios na Província jesuítica, de fato, a ação inaciana e o seu crescimento não foi rápido, tampouco facilitado. As proximidades com a corte e realeza em nada facilitaram o desenvolvimento da ordem na Espanha, havendo assim a necessidade dos padres em conquistarem espaço, confiança e direitos dentro do reino.

A abertura total das portas para a Companhia de Jesus foi um longo caminho que determinou a índole de seus membros perante os reis, essa foi uma atitude de cautela que atrasou a ordem no cenário evangelizador da América Espanhola, mas que não impediu os jesuítas de explorarem este espaço como poderemos observar no capítulo a seguir.

3. A CRUZ E A ESPADA: A COLONIZAÇÃO ESPANHOLA E AS MISSÕES JESUÍTICAS NO GUAIRÁ

O tópico a ser desenvolvido a seguir narra dois processos distintos, mas que possuem entre si uma ligação pela cronologia histórica. A colonização espanhola da América ocorreu a partir do que se denomina como sua descoberta realizada por Cristóvão Colombo e se seguiu com diversos descobrimentos que caminharam desde a costa do Panamá até o Chile.

Já as missões religiosas na América foram uma empreitada que não começou pela Companhia de Jesus, mas que ocorreu com a chegada dos franciscanos e dominicanos que iniciaram seus trabalhos religiosos para a conversão e catequese das diferentes comunidades indígenas que habitavam este território.

Nesse contexto há uma disputa entre dois agentes que possuíam o mesmo objetivo final: a colonização das terras e pessoas recém descobertas. Essas duas formas de colonização diferenciavam-se pelos métodos utilizados.

A colonização pelas armas utilizava-se da violência física, moral e a escravidão para subjugar os indígenas e impor sobre eles a cultura europeia, bem como utiliza-los como trabalhadores das terras americanas em buscas de metais preciosos. Com o mesmo objetivo, mas com caminhos opostos, a colonização religiosa utilizava-se de instrumentos relacionados ao condicionamento social para modificar o modo de vida indígenas de acordo com os costumes europeus.

Com essa discussão a seguir descrevem-se os diversos conflitos que permearam a colonização e evangelização na América, que culminaram em debates, discussões entre os defensores da colonização e escravidão e dos religiosos que desejavam reduzir e catequizar.

3.1. COLONIZAÇÃO ESPANHOLA: PODER E DOMINAÇÃO NA AMÉRICA

Dentro da cronologia histórica tradicional, a data do “descobrimento” da América é 12 de agosto de 1492, momento em que Cristóvão Colombo e sua embarcação aportam nas Bahamas. Essa data, porém, marca o aspecto concreto de acontecimentos que vinham se desenrolando há alguns anos no âmbito da Coroa Espanhola, causados principalmente pela efervescência das grandes navegações, que exigiam a expansão não só territorial, mas também religiosa dos reinos europeus.

Esse movimento político discutido na seção anterior foi o formador de um novo “tronco espanhol” que se desenvolveu sob diversas formas de opressão realizadas pelos povos europeus sobre os indígenas.

Chegando nas novas terras, os colonizadores espanhóis defrontaram-se com uma imagem diferente daquela vista em sua terra natal. Essa imagem não serviu de assombro aos mesmos pois “a experiência dos portugueses na África habituara o Ocidente Cristão às civilizações nuas dos homens dos trópicos.” (Chaunu, 1969, p. 63).

“Auxiliado por intérpretes conseguidos à traição” (Chaunu, 1969, p. 63), Colombo realiza uma exploração em duas semanas nas Bahamas e parte para Cuba e São Domingos. Realizando a expedição local, não encontra os desejados ouro e outros metais preciosos, ou qualquer prova do resultado de seu trabalho, cogitando assim realizar o tráfico de indígenas *arawaks* à Europa.

Em janeiro do ano seguinte voltam para a Espanha ao encontrar o caminho correto dos ventos e em setembro do mesmo ano retornam com 17 navios e cerca de 1200 homens chegando entre a Dominica e a Maria Galante.

Figura 1: Mapa do povoamento indígena da América em 1492



Fonte: Chaunu, 1969, p. 66.

Anos antes, em abril de 1492, Colombo havia recebido da Coroa Espanhola o título de almirante e o título de Vice-rei em qualquer localidade descoberta pelo mesmo. Além dos títulos, ele recebeu o direito ao dízimo sobre a comercialização de todas as mercadorias locais, porém, “Após as descobertas, os reis perceberam a amplitude das terras e mercês oferecidas ao almirante”, que “Eram riquezas fabulosas

e um poder próprio de um soberano, capaz de rivalizar com os reis da Espanha.” (Raminelli, 2013, p. 50).

À proporção que a descoberta de Colombo ganhara e a probabilidade de haver ouro e outros tipos de riquezas na região fez com que a Coroa se movimentasse politicamente a fim de retirar do almirante os direitos que outrora havia lhe concedido. No ano de 1495, ainda sem legalidade real, a fim de encontrar o tão almejado ouro das novas terras, Colombo instaura o tributo³² e, pressionado pelos brancos levados à América, instaura, também, a repartição indígena em *encomiendas*³³, as quais foram legalizadas somente 14 anos depois.

Na sequência das buscas frustradas pelo metal precioso, é escrita uma carta régia que solicitava repartição das terras americanas aos súditos ali radicados que “almejava instalar, nas terras e ilhas descobertas por Colombo, homens sequiosos por encontrar metais preciosos. De fato, a carta pretendia cercear ou cassar os poderes que lhe haviam sido concedidos em abril de 1492.” (Raminelli, 2013, p. 50).

Em maio de 1499, os soberanos enviaram Francisco Bobadilha com jurisdição civil e criminal, destituindo Cristóvão Colombo de seu posto recebido anteriormente. A partir deste momento, as terras conquistadas pertenciam à Coroa Espanhola por direito de posse, sem a interferência do conquistador nos trabalhos.

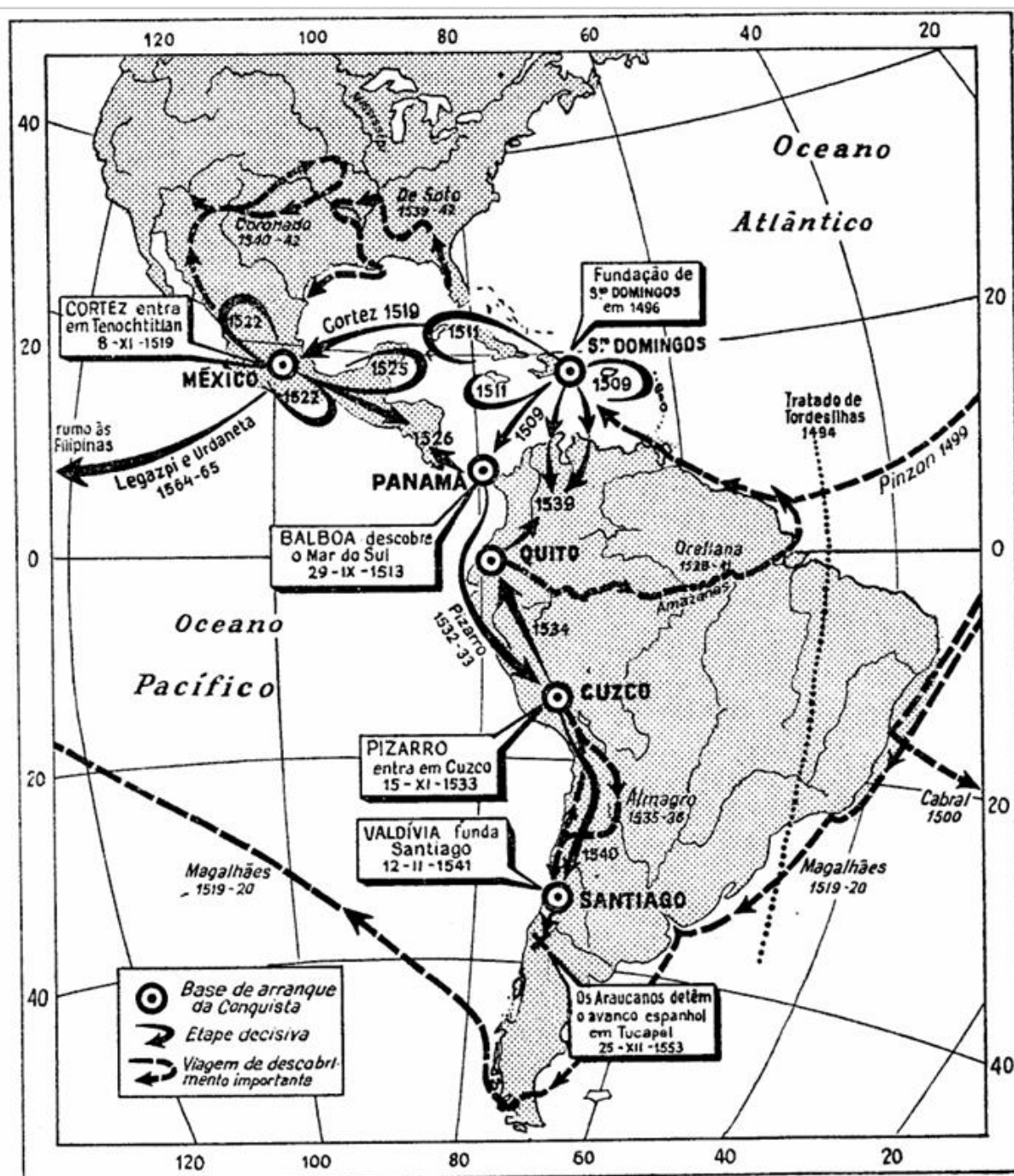
As conquistas não se limitaram mais à jurisdição de São Domingos³⁴ (aportamento de Colombo) e outros exploradores iniciaram a tomada das regiões além como México, Panamá, Quito, Cuzco e Santiago, exploradas e tomadas do ano de 1496 (fundação de São Domingos) até 1541 (fundação de Santiago) (Chaunu, 1969).

Figura 2: Mapa que representa “A Conquista da América”

³² O trabalho colonizador de Cristóvão Colombo compreendia a imposição realizada aos povos indígenas (especialmente os habitantes na ilha Española) que deveriam entregar uma quantia periódica de bens (ouro, algodão) a ele, seus associados e à Coroa Espanhola. “El tributo que pagaban los indios consistía en que cada indio mayor de 14 años debía entregar a Colón un cascabel lleno de oro cada tres meses y si en las zonas no había oro, el tributo era o debía ser pagado en algodón.” (Díaz, Gonzales, 2005, p. 56)

³³ De acordo com Neto (2012, p. 180) as *encomiendas* eram um “sistema de servidão total em que o *encomiendero* submetia, por mercê real, a trabalhos em obras públicas ou minas, os índios aprisionados em combate (yanaconas)”. Já Bardanas (1990, p. 523) define *encomienda* como “sistema pelo qual os índios eram distribuídos entre os colonos, os quais podiam exercer sobre eles direitos quase vitalícios, embora não fossem de fato oficialmente escravos”.

³⁴ Conhecida como Ilha Espanhola e atual República Dominicana.



Fonte: Chaunu (1969, p. 79)

Enquanto Colombo lutava para manter seus direitos, a Coroa organizava expedições às terras recém descobertas a fim de observar a dimensão geográfica do que existia nas Américas. Tal espaço, de dimensão maior do que o imaginado, era um lugar para se buscar novas riquezas que seriam uma fonte de poder ao reino espanhol.

Porém, essa fonte de poder, maior do que imaginado, não podia se tratar somente do espaço geográfico em si, mas sim do poder humano nela colocado. O

movimento iniciado por Colombo de luta por seu território foi acompanhado por Cortéz na Nova Espanha³⁵ (explorador e denominado conquistador do México), o qual, terminadas as guerras que o levaram a vitória, distribuiu comunidades indígenas no Vale do México entre seus homens.

Essa atitude não foi bem recebida pela Coroa de Carlos V, que tratou de determinar sua ilegalidade. Cortéz, porém, mantendo seu posicionamento, apresentou sua defesa com argumentos que não puderam ser questionados pelas autoridades, pois,

Para manter a conquista, necessitava de recursos para sustentar soldados, precisava ainda criar mecanismos de controle e exploração da população nativa. Sua decisão tencionava também libertar os povos de seus próprios governantes indígenas. Com esses argumentos, o monarca outorgou a concessão (Raminelli, 2013, p. 51).

Raminelli (2013) reflete sobre essa questão apresentando como dúvida e processo de análise teórica a ideia de que quando se trata da conquista da América Espanhola, o posicionamento real sob as ações dos conquistadores é de constante repressão, a fim, não de preservar as nações indígenas e as posses naturais das terras, mas sim de controlar os que dominavam aqueles povos.

A política mais ambiciosa e contrária aos interesses dos conquistadores deu-se ainda no reinado de Carlos V. As Leyes Nuevas de 1542 pretendiam retirar dos castelhanos radicados no Novo Mundo o direito de manter em suas famílias as encomiendas, principal mercê concedida pela Coroa aos conquistadores. Com seu próprio sangue e fazendas, eles alcançaram vitórias contra os incas e os mexicanos. Após comprovar seus feitos, os beneméritos tinham direito a receber tributos e trabalho das comunidades indígenas, mas não estava incluída aí a propriedade da terra, como tampouco a jurisdição, domínio e senhorio. (Raminelli, 2013, p. 52)

Mais que organizar as *encomiendas*, as Leyes Nuevas determinavam o limite político de autoridade dos conquistadores locais, impedindo e/ou controlando a posse das mesmas por funcionários e autoridades governamentais locais, impedindo a hereditariedades e repartição das benesses. Aqueles homens que foram honrados

³⁵ Atual região do México.

pela Coroa pelo seu serviço militar em diversos lugares da Nova Espanha, agora eram impedidos de entregar a seus filhos tal direito ou de receber novas recompensas.

Fica explícito que as boas ofertas dadas aos homens que, saindo da Espanha encararam novas terras, após alguns anos de conquista tornaram-se uma ameaça à realeza e precisavam ser reorganizados, a fim de que evitar que esses homens (elites espanholas e crioulas dos vice-reinos de Nova Espanha e Peru) se tornando muito poderosos, pudessem ameaçar o lado europeu (e dominante) do reino.

Esse processo de colonização e luta entre os diferentes poderes pelas novas terras resultou em um desastroso massacre dos diferentes povos indígenas e suas culturas. Embora não fosse comum, houve denúncias sobre isso escritas e divulgadas pelo Frei Bartolomeu de Las Casas, padre e escritor que relata muito sobre a cultura e geografia da América Espanhola.

O livro em questão, no Brasil, denomina-se *“O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola”*, e apresenta os pontos negativos dessa “conquista” de maneira clara e até mesmo enraivecida.

Aqueles que foram de Espanha para esses países (e se tem na conta de cristãos) usaram de duas maneiras gerais e principais para extirpar da face da terra aquelas míseras nações. Uma foi matar todos aqueles que podiam ainda respirar ou suspirar e pensar em recobrar a liberdade ou subtrair-se aos tormentos que suportam, como fazem todos os Senhores naturais e os homens valorosos e fortes; pois comumente na guerra não deixam viver senão as crianças e as mulheres: e depois oprimem-nos com a mais horrível e áspera servidão a que jamais se tenham submetido homens ou animais. (Las Casas, 2008, p. 29)

É perceptível que nada do que acontecia nas explorações dos conquistadores era desprovida de barbárie e opressão aos povos das terras americanas. Enquanto a Coroa lutava politicamente para tomar as rédeas da colonização, limitando os poderes dos espanhóis que estavam nas novas terras, os mesmos tratavam de realizar seu trabalho da forma mais violenta possível, eliminando qualquer um que pudesse organizar um movimento de retaliação contra a colonização e impondo seus comandos aos que sobreviviam.

Las Casas (2008) trata particularmente de vários dos locais invadidos e conquistados pelos espanhóis. Para questão de exemplificação, este trabalho se limitará a apresentar dois desses relatos que o autor apresenta ao leitor de sua obra.

A ilha de São Domingos, descoberta por Colombo e chamada por Las Casas (2008) de Ilha Espanhola teve, de acordo com o relato do autor, uma série de violências imensuráveis contra àqueles povos originais, realizadas pelos ditos cristãos e colonizadores.

Na ilha Espanhola que foi a primeira, como se disse, a que chegaram os espanhóis, começaram as grandes matanças e perdas de gente, tendo os espanhóis começado a tomar as mulheres e filhos dos índios para deles servir-se e usar mal e a comer seus víveres adquiridos por seus suores e trabalhos, [...] (Las Casas, 2008, p. 30)

Este início de exploração colonial é pouco comparado ao que Las Casas relata a seguir tratando de diversas crueldades realizadas pelos espanhóis, que

[...] lhes davam bofetadas, socos e bastonadas e se ingeriam em sua vida até deitar a mão sobre os senhores das cidades. E tudo chegou a tão grande temeridade e dissolução que um capitão teve a ousadia de violar pela força a mulher do maior rei e senhor de toda esta ilha. (Las Casas, 2008, p. 30-31)

O autor continua seu relato indo para coisas que feriam aquilo que ele considerava como correto. Embora muitas coisas ao longo do tempo mudem e diversas questões que antes eram consideradas corretas hoje são atrocidades, Las Casas demonstra a indignação que hoje o leitor pode sentir ao contemplar o relato de abusos que aconteciam dentro de São Domingos.

Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. (Las Casas, 2008, p. 31)

Este relato choca o leitor e representa um lado obscuro do que acontecia com diversas terras invadidas pelos europeus. Afirmar, no entanto, que a América Espanhola viveu uma exceção seria engano, pois em todas as partes em que foi possível oprimir os povos indígenas, e dos quais há registros históricos, assim foi feito

pelos soldados e colonizadores, de forma geral. Dessa tragédia ainda ecoavam o nome de um Deus que diziam servir tais homens, como afirma o próprio padre:

Faziam certas forcas longas e baixas, de modo que os pés tocavam quase a terra, um para cada treze, em honra e reverência de Nosso Senhor e de seus doze Apóstolos (como diziam) e deitando-lhes fogo, queimaram vivos todos os que ali estavam presos. Outros, a quem quiseram deixar vivos, cortaram-lhes as duas mãos e assim os deixavam;[...] (Las Casas, 2008, p. 31)

Vê-se pelo relato que havia aspectos da colonização que permaneciam invisíveis aos olhos da Coroa. A entrada de Bartolomeu de Las Casas em terras americanas data de 1502, momento em que este possuía 18 anos de idade. O início da escrita deste livro, o mais emblemático de sua vida deve

[...] ter sido um ou dois anos após seu regresso definitivo à Espanha (1540). O texto foi terminado em 8 de dezembro de 1542 e foi publicado pela primeira vez no ano 1552 sob o título: BREVISSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE LAS INDIAS: COLEGIADA POR EL OBISPO DON FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS Ó CASSAUS, DE LA ORDEN DE SANCTO DOMINGO – AÑO DE 1552. (Gutiérrez, 2010, p. 2-3).

Este relato representa aquilo que deveria ter permanecido oculto perante os olhos da humanidade, mas que fora revelado pela indignação do Frei durante o período que permaneceu ali.

Esta obra é um relato constrangedor. Um testemunho aterrador sobre a conquista. Uma antologia de horrores, na qual nos é descrito um mundo de pesadelos: atrozes estatísticas sobre o número de índios mortos e a crueldade dos conquistadores. Ela possivelmente foi escrita, e talvez por isso é breve, para ser lida por um pequeno grupo da corte, talvez o príncipe Felipe e seus conselheiros mais próximos, e foi publicada dez anos depois, devido à indiferença das autoridades para com a situação dos índios. Sua publicação foi o último recurso para pressionar as autoridades, transformando-se, apesar do próprio Las Casas, numa poderosa arma propagandista contra a Espanha. (Gutiérrez, 2010, p. 3)

O livro segue com uma sequência de relatos fortes que denunciam violência, opressão, escravidão e abusos psicológicos, físicos e sexuais aos indígenas. O segundo relato que nos atentaremos dentro do texto é sobre a colonização da Nova Espanha que, nos relata o Frei, teve início em 1516.

Ali houve a tomada de diversas comunidades sob a perseguição de líderes e matança de indígenas a fim de provar as grandes autoridades e forças dos espanhóis. Um massacre que mencionaremos aqui ocorreu em uma vila denominada Cholula planejado e executado pelos espanhóis que ali chegaram.

[...] primeiramente mandaram chamar todos os Senhores e os Nobres da Vila e de todos os lugares que lhes eram sujeitos com o Senhor principal; e à medida em que iam chegando para falar ao capitão dos espanhóis, eram presos, sem que ninguém disso se apercesse para poder levar a notícia aos outros. Pediram cinco ou seis mil índios para levar as bagagens e cargas aos espanhóis; esses índios vieram imediatamente e foram colocados nos quintais das casas. E era cousa de inspirar infinita compaixão ver esses pobres índios apresentando-se para levar as cargas aos espanhóis. Vinham todos nus, tendo cobertas somente as partes vergonhosas e trazendo cada qual sobre os ombros uma rede com um pouco de carne; abaixaram-se todos e ficaram acorados como pobres cordeiros apresentando-se à espada. E estando todos eles assim reunidos no terreiro, uma parte desses traidores e pérfidos espanhóis, bem armados, se postaram nas portas para os guardas, enquanto que os outros passaram esses pobres cordeiros a fio de espada e de lança [...] (Las Casas, 2008, p. 55-56)

De acordo com o apresentado por Las Casas, foi este o comportamento padrão em que os espanhóis colonizadores atuaram nas terras americanas, oprimindo e perseguindo os indígenas locais.

Ao analisarmos a promulgação das Leys Nuevas (1542) e o regresso definitivo de Las Casas à Espanha (1540) fica impossível não estabelecer relações entre o documento e a influência do sacerdote e da sua história, que caminhou progressivamente ao ponto em que se tornou um religioso fervoroso dos direitos de conversão sem violência bélica das comunidades indígenas.

Como mencionado, Las Casas chegou nas Américas em 1502, não como um bom frade, mas sim:

[...] como um homem seduzido pelas riquezas e grandezas oferecidas pelas novas terras. Nesse sentido, nada o distinguia dos demais europeus que ali aportaram, pois, a ação espiritual estava indissolivelmente ligada à conquista material. Para ele, até então, não havia motivo para condenação ou incoerência entre o trabalho de cristianizar os índios e o de explorar a Colônia. (Salustino, 2019, p. 47)

Em 1506, recebe sua ordenação sacerdotal em Roma após viajar de volta a Europa com este objetivo em mente, porém, sua mudança de atitude foi lenta e progressiva, conforme ia tendo contato com sermões e mensagens de religiosos.

Entende-se que uma mudança de atitude, como a ocorrida, não pode ser considerada como imediata, mas que existiu todo um processo que o fez tomar posicionamentos os quais se diferenciavam de muitos dos colonizadores. O próprio Las Casas assegurou que essas mudanças, quanto ao tratamento dado ao nativo, iniciaram-se após ter assistido aos sermões dos freis da Ordem de São Domingos que já haviam chegado na América. (Santos, 2020, p. 23)

Las Casas, que até então era *encomendero* e trabalhava em prol da colonização bélica para a mudança comportamental indígena “só assumiu, em 1511, um discurso completamente diferenciado das suas ações nesses nove anos anteriores que viveu nas terras do além mar. Podemos dizer que ele viveu os dois lados da moeda” (Salustino, 2019, p. 51).

Ainda assim, Las Casas não abandonou de imediato suas *encomiendas* e permaneceu entre os anos de 1513 e 1514 com o recebimento de indígenas e terras com minas de ouro de Diego Velásquez de Cuéllar “[...] configurando que teve uma vida de padre, encomendero e colono” provando assim que “o dominicano era cúmplice do sistema vigente” (Salustino, 2019, p. 53).

Como mencionado, sua completa conversão se deu de forma gradativa, pautada na convivência com a realidade do que acontecia e fomentada pelas críticas e argumentos fortes dos religiosos dominicanos que se intensificaram a partir de 1511.

A partir de 1514:

[...] abdica de suas posses de encomendero e inicia uma luta carregada de polêmicas e de defesas em favor dos povos indígenas, pois já no primeiro ano dessa ruptura de pensamento – depois de sua conversão – recebeu apoio dos clérigos que estavam no Novo Mundo e também na Espanha, gozando assim de um favorecimento que explica, de certo modo, suas ações: uma liberdade de fala. (Salustino, 2019, p. 54-55)

Ao longo dos anos seguintes, já como bispo, Las Casas organizou projetos a fim de tentar acabar com o sistema de *encomiendas*:

Las Casas renunciou aos nativos que tinha por posse e se propôs a buscar entre os espanhóis colonizadores e, principalmente, com a

coroa e o Conselho das Índias, novas formas de tratamento, sempre na observância e na certeza de que eram seres racionais, e que, por isso, haveriam de ser tratados como tais. Passou então mais de meio século neste empenho, e sua dedicação a esse propósito o acompanhou até sua morte, em 1566. (Santos, 2020, p. 28)

É nesse contexto que o religioso desenvolve sua luta pelas *Leis Nuevas*, nas quais participou ativamente para que se tornassem vigentes. Sua chegada à Europa em 1540, como dito, foi uma importante alavanca para a lei, com seu debate em favor dos povos indígenas e de sua capacidade para o bem, onde:

Participa de algumas discussões e juntas e, após voltar para a Espanha em 1540 com o objetivo de melhor atuar junto à corte sobre assuntos relativos à colonização espanhola, participa da Junta de 1542, quando pede-lhe que escreva sua prolixa exposição. Las Casas termina então de redigir a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* em 8 de dezembro de 1542, e dedica a obra aos círculos políticos, em primeiro lugar ao príncipe, a quem foi apresentada. (Brocco, 2016, p. 190).

Assim:

Em parte, no meio dessa efervescência da Coroa, podemos constatar que a partir da propagação das ideias de Las Casas, na *Brevísima*, produziu-se o resultado da promulgação das Leis Novas, que limitavam os direitos dos espanhóis sobre os índios, sob a regência do Imperador Carlos V. Isso causou grandes embates do outro lado do Atlântico, chegando até a uma rebelião armada no Peru. Mas logo essas novas leis caíram no desuso e os abusos e as explorações continuaram sendo exercidos. Todavia, esses fatos demonstram a confusão que vivia os primeiros anos pós-1542. Os direitos dos índios como indivíduos e como povos foram construindo um tema de opinião pública e para muitos se tornava questão de conhecer o outro. (Salustino, 2019, p. 59).

A conquista da América Espanhola pode ser considerada como um horror que possui em sua história não só a opressão indígena, mas também a luta política da Coroa Espanhola para retomar o controle das terras, do ouro e de qualquer coisa que tendo valor oferecia poder político aos que estavam na América Espanhola e a luta dos conquistadores que almejavam elevar sua classe social por meio da opressão e dominação dos povos indígenas.

Tudo o que ocorreu foi um caminho desgovernado que levou a colonização a um patamar amedrontador para aqueles que habitavam aquelas terras. Seguiremos a partir dessa questão e daqueles que, como representantes religiosos nesse meio, atuaram nas diversas tentativas de modificar o tratamento aos indígenas.

3.2. MISSÕES JESUÍTICAS NA AMÉRICA: CULTURA E CONFLITO

No capítulo anterior pudemos observar as dificuldades enfrentadas pela Companhia de Jesus nas suas relações com a corte espanhola. Tais dificuldades não puderam em momento algum ser suprimidas e o envio de missionários às terras americanas foi tornando-se um sonho distante para os padres da ordem.

No ano de 1556, Inácio de Loyola falece e seu sucessor como Superior Geral da ordem, Diego Laínez, também não conseguiu obter êxito nessa missão “fundamentalmente por la oposición que se tuvo del Consejo de Indias y sus rigurosas disposiciones sobre las solo cuatro Órdenes que podían hacerlo y la no menos marcada enemistad de Felipe II con los jesuitas, al menos en los inicios de su reinado”³⁶ (Page, 2012, p. 28).

Essas ordens religiosas eram as mais tradicionais da Igreja e que eram bem aceitas pela Coroa espanhola: agostinhos, dominicanos, franciscanos e carmelitas, que ficaram a cargo de evangelizar os povos indígenas americanos.

Em 1565, após o falecimento de Lainez, Francisco de Borja é eleito Superior Geral da ordem e “En la corte de España no dejó de percibirse un movimiento de extrañeza o de súbita sorpresa al recibirse la noticia.”³⁷ (Astrain, 1914, p. 217). Isso ocorreu devido a problemas que o padre havia tido com a Inquisição espanhola que o fez partir para Roma no ano de 1561³⁸.

En los años siguientes, aunque estuvo desempeñando el oficio de Asistente y de Vicario, se hizo sentir poco su actividad en España. Debían, pues, pensar, que el P. Francisco se había retirado de la escena y quedaba arrinconado para siempre. Pues cuando ahora le

³⁶ “fundamentalmente pela oposição que houve do Conselho das Índias e suas rigorosas disposições sobre apenas quatro Ordens que podiam fazê-lo e a não menos marcada inimizade de Felipe II com os jesuítas, ao menos nos inícios de seu reinado”.

³⁷ “Na corte da Espanha não deixou de se perceber um movimento de estranheza ou de súbita surpresa ao receber a notícia.”

³⁸ “Salido de las prensas a finales de agosto, el 8 de septiembre de 1559 se hizo público el Índice de libros prohibidos del inquisidor Fernando de Valdés. Aparecía prohibido el título Obras del cristiano del padre Francisco de Borja, duque de Gandía. En realidad, no había ningún texto impreso de Francisco de Borja con ese título exacto, lo que nos deja con ciertas incógnitas.” (Moreno, 2013, p. 366) - como podemos ver na referência Francisco de Borja teve um encontro com a Inquisição ao ter seu nome ligado a um livro que apareceu em uma lista de obras proibidas o que fez o mesmo sair da Espanha e partir para Roma a fim de acalmarem-se os ânimos.

vieron subir a lo alto y ponerse al frente de la Compañía, no pudieron evitar un primer movimiento de estupor. (Astrain, 1914, p. 218)³⁹

Foi somente no ano de 1566 que Felipe II, convencido pela seriedade de Francisco de Borja e sabendo da necessidade de Pedro Menéndez de Avilés (conquistador da Flórida), autoriza a entrada dos jesuítas na Hispanoamérica, iniciando as ações evangelísticas pela Flórida. Foram enviados Pedro Martínez e Juan Rigel, junto com o irmão Francisco Villarreal. Nesta missão, Pedro Martínez, que era o líder, acabou sendo morto pelos indígenas timucuanos e com isso os padres se transferiram para Havana.

No ano de 1572 entrou no México um grupo de dezesseis jesuítas sob a direção do padre Pedro Sanches, os quais iniciam sua missão de catequese e evangelismo. Neste mesmo ano ocorre a morte de Francisco de Borja, iniciando mais uma congregação para a eleição de um novo Superior Geral, que elegeu o padre Everard Mercurian (Astrain, 1914).

El P. Provincial, Pedro Sánchez, el P. Diego López y el P. Hernando de la Concha, empezaron á ejercitar el oficio de la predicación con grandísimo concurso, atraído en parte por la curiosidad de conocer á una Orden religiosa nueva. Los otros Padres enseñaban el catecismo á los negros y á los niños, con los cuales formaban de vez en cuando devotas procesiones, como en Europa. (Astrain, 1909, p. 124)⁴⁰

Assim, iniciou-se o processo civilizatório europeu nas regiões mexicanas em que os padres passaram a realizar o trabalho de evangelismo (proclamação do evangelho de Jesus Cristo que objetiva segundo o livro sagrado cristão anunciar a salvação da alma pela vida, morte e ressurreição de Jesus) e de posterior catequização (processo de ensino da doutrina cristã católica com o objetivo de educar o recém convertido em sua nova crença) dos indígenas, bem como o ensino das crianças para avançarem com os seus objetivos principais de salvação e consolo das almas. No conjunto dessas atividades, o padre provincial Pedro Sanchez sugere a

³⁹ Nos anos seguintes, embora estivesse desempenhando o ofício de Assistente e de Vigário, sua atividade na Espanha foi pouco percebida. Deviam, pois, pensar que o P. Francisco havia se retirado de cena e ficado relegado para sempre. Pois quando agora o viram subir ao alto e colocar-se à frente da Companhia, não puderam evitar um primeiro movimento de estupor.

⁴⁰ O P. Provincial, Pedro Sánchez, o P. Diego López e o P. Hernando de la Concha começaram a exercer o ofício da pregação com grandíssimo concurso, atraído em parte pela curiosidade de conhecer uma Ordem religiosa nova. Os outros Padres ensinavam o catecismo aos negros e às crianças, com os quais formavam de vez em quando devotas procissões, como na Europa.

criação de colégios para os jovens espanhóis que estavam vivendo, segundo o mesmo, “entregados al ocio, y tal vez á los vicios”⁴¹ (Astrain, 1909, p. 129).

Púsose muy pronto mano á la obra, y ya cuando se escribían las cartas anuas de 1574 se habían reunido en una casa veintiséis jóvenes, que, á las órdenes de un buen sacerdote, empezaron los estudios eclesiásticos. Llamóse este colegio de San Pedro y San Pablo. Pronto se aumentaron los estudiantes, y, no cabiendo en aquel edificio, se abrió, por diligencia de nuestro P. Provincial, otro colegio con el título de San Gregorio. Á éste siguió un tercero, bajo La advocación de San Bernardo, y, por fin, se estableció otro, que llevó el nombre de San Miguel.⁴² (Astrain, 1909, p. 129)

O *Colegio Maximo de San Pedro y San Pablo*⁴³ foi fundado no ano de 1573, com nome semelhante ao colégio de Lima (Peru), e nos três anos seguintes o Vice Rei deu licença para a criação do colégio de *San Bernardo, San Gregorio* e o de *San Miguel*. Tais colégios eram próximos uns dos outros e foram a demonstração jesuítica de sua atuação no campo educacional que estava se tornando destaque na Europa.

Cinco anos antes, 1567, Felipe II havia pedido cerca de vinte padres para Borja a fim de serem enviados ao Peru. Porém, encaminharam-se oito, os quais chegam em terras peruanas no ano de 1568, com o padre Jerónimo Luís de Portillo assumindo a função de Provincial. Essa missão “Comprendía una amplia jurisdicción que abarcaba desde Panamá a Tierra del Fuego y que con el pasar de los años tuvo varios desmembramientos. Uno de ellos será precisamente la provincia del Paraguay”⁴⁴ (Page, 2012, p. 29). Assim, chegando ao Peru nesse tempo:

Tratóse luego de buscar terreno para edificar casa y colegio, y habiéndose hallado, se dió principio a las obras, las cuales, gracias a las ricas limosnas de los ciudadanos, empezaron a caminar aprisa. Mientras duraba esta construcción, alquilóse una casa, donde se acomodó una gran capilla, sobre todo para oír las confesiones. Dispuestas así las cosas, repartió el P. Portillo los trabajos a cada uno

⁴¹ “entregado ao ócio e talvez aos vícios”.

⁴² Pôs-se muito cedo mão à obra, e já quando se escreviam as cartas anuais de 1574 haviam-se reunido em uma casa vinte e seis jovens que, às ordens de um bom sacerdote, começaram os estudos eclesiásticos. Chamou-se este colégio de São Pedro e São Paulo. Logo aumentaram os estudantes e, não cabendo naquele edifício, abriu-se, por diligência do nosso P. Provincial, outro colégio com o título de São Gregório. A este seguiu-se um terceiro, sob a invocação de São Bernardo e, por fim, estabeleceu-se outro, que levou o nome de São Miguel.

⁴³ De acordo com De Ovando (1974) O colégio se chamou no México de diversas formas: *Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, Colegio Máximo de México, Colegio de San Pedro y San Pablo* ou *Colegio de México*.

⁴⁴ “Compreendia uma ampla jurisdição que abrangia desde o Panamá até a Tierra del Fuego e que com o passar dos anos teve vários desmembramentos. Um deles será precisamente a província do Paraguai”

de los suyos, y empezaron con brío los ministerios apostólicos. Por rector de la casa fué nombrado el P. Bracamonte, quien además visitaba las escuelas de los niños españoles y enseñaba el catecismo a los niños indígenas.⁴⁵ (Astrain, 1914, p. 309)

O princípio das missões jesuítas nos locais em que adentravam consistia na construção das casas e colégios para a educação catequética dos gentios e de *los niños*, a fim de desenvolver o ministério de evangelização que eles se propunham em sua partida da Europa.

Em Lima, onde os padres se estabeleceram, haviam três tipos de habitantes: os indígenas, os espanhóis e os escravos negros que eram provenientes da África. No meio destes, advinham os mestiços que, de acordo com Astrain (1914), eram abundantes. Era necessário para as missões que todos estes grupos sociais fossem alcançados de acordo com o tipo de conhecimento que deveria ser destinado para cada um deles.

Os colégios objetivavam a educação dos espanhóis e a formação de futuros membros da ordem, sendo considerado um lugar apropriado para a formação dos americanos espanhóis. Em 1582, a ordem já havia estabelecido cinco colégios em Lima, Cusco, Arequipa, La Paz e Potosí, além de duas residências: uma em Santiago del Cercado, na cidade de Lima, e outra em Juli, próxima ao lago Titicaca. Com o passar do tempo, seriam fundados novos colégios voltados para a formação de leigos, sob as invocações de São Martinho, em Lima, e de São Bernardo, em Cusco. Além disso, por recomendação das autoridades vice-reais, a ordem assumiria a administração dos colégios destinados aos filhos de caciques nessas duas últimas cidades (Alaperrine-Bouyer, 2007).

Conforme iam-se aprofundando os trabalhos jesuítas nas províncias americanas, ocorre o conflito entre os religiosos e as atitudes dos conquistadores espanhóis, que pairava sobre “conflitos de consciência referentes à conquista das Índias, levantados, especialmente, pelos padres Luis López, Bartolomé Hernández e Juan de la Plaza” (Aguilar, 2002, p. 109). Tais questionamentos datavam desde 1567,

⁴⁵ Tratou-se então de buscar terreno para edificar casa e colégio e, tendo sido encontrado, deu-se início às obras, as quais, graças às ricas esmolas dos cidadãos, começaram a avançar rapidamente. Enquanto durava essa construção, alugou-se uma casa, onde se acomodou uma grande capela, sobretudo para ouvir as confissões. Dispostas assim as coisas, o P. Portillo distribuiu os trabalhos a cada um dos seus, e começaram com vigor os ministérios apostólicos. Como reitor da casa foi nomeado o P. Bracamonte, que além disso visitava as escolas das crianças espanholas e ensinava o catecismo às crianças indígenas.

ano da chegada dos padres à região e foram sendo aprofundados conforme conheciam e observavam o que acontecia aos indígenas da região.

A dúvida sobre a legitimidade da conquista levantava, consequentemente, um outro problema: a liceidade da absolvição dos conquistadores e encomendeiros. Já em 1567, o padre Bartolomé Bustamante escrevia a Francisco de Borja descrevendo a situação no Peru e sugerindo que os jesuítas, gente nueva en la tierra, não tomassem posição nesta questão. Borja aceitou a sugestão adotando-a como norma orientadora de comportamento para os jesuítas que se encaminhavam ao Peru. (Aguilar, 2002, p. 110)

Essa dúvida causava diversos impasses entre ideias seculares e ideais religiosos. Os padres da Companhia de Jesus dotaram-se de certo temor pelas diversas atrocidades que viam com relação às atitudes espanholas perante os indígenas das diversas regiões onde se encontravam.

Ainda assim, no ano da morte do padre Cláudio Aquaviva, em 1615, havia 340 jesuítas nas terras mexicanas, 370 no Peru, 116 na província do Paraguai, além dos 100 na província do Novo Reino de Granada (Astrain, 1913).

A trajetória da Companhia de Jesus na América Hispânica entre os séculos XVI e XVII foi marcada por uma lenta, porém progressiva inserção nos territórios coloniais. Apesar da resistência inicial por parte da Coroa Espanhola e das limitações impostas pelo Conselho das Índias, a perseverança dos jesuítas e a atuação de líderes como Francisco de Borja foram fundamentais para garantir a autorização necessária à missão evangelizadora. Com a chegada aos territórios da Flórida, México e Peru, os jesuítas iniciaram uma profunda transformação no panorama religioso e educacional da colônia.

As ações dos jesuítas não se limitaram à catequese dos povos indígenas. A fundação de colégios voltados tanto para a formação de jovens espanhóis quanto para a educação de filhos de caciques e outras camadas sociais demonstra o papel estratégico da ordem no processo de formação de uma elite colonial e na consolidação da estrutura social. A atuação jesuítica também revelou uma clara preocupação pastoral, marcada pela construção de igrejas, escolas e capelas, além do constante trabalho de instrução religiosa entre os diversos grupos sociais presentes no território.

Entretanto, essa missão também expôs os jesuítas às tensões morais e políticas. O contato direto com a realidade da conquista gerou conflitos de consciência entre membros da ordem, levantando questionamentos quanto à legitimidade das

ações dos colonizadores. Mesmo com orientações prudentes da liderança jesuítica para evitar confrontos diretos com o poder civil, tais dilemas éticos acompanharam os religiosos em sua missão.

A consolidação das missões jesuíticas no México e no Peru serviu como base e modelo para a expansão posterior da Companhia de Jesus em outras regiões da América espanhola, como o Paraguai e, especificamente, a área do Guairá. Inserida no processo de desmembramento da vasta província jesuítica do Peru, a região do Guairá tornou-se um novo campo de atuação missionária diante da necessidade de evangelizar os povos indígenas locais e conter os avanços da colonização desordenada promovida por encomendeiros e bandeirantes. Assim, a experiência acumulada pelos jesuítas nos territórios andinos forneceu estratégias de ação tanto religiosas quanto educacionais que seriam adaptadas às particularidades culturais e geográficas do Guairá, inaugurando uma nova etapa na história da evangelização e colonização jesuítica na América do Sul.

3.3. GUAIRÁ: COLONIZAÇÃO E MISSÕES JESUÍTICAS

O Guairá foi uma região que atualmente se localiza no estado do Paraná e que por muito tempo permaneceu inexplorado pelos colonizadores e catequizadores. No período de sua colonização era a fronteira de duas potências marítimas: Portugal e Espanha, sendo disputada e explorada por pessoas advindas de ambos os lados.

Esse local foi alvo de um processo de catequização específico, realizado pelos padres da Companhia de Jesus que atuaram sobre ele utilizando-se das reduções⁴⁶ como meio de conformar os povos indígenas à nova cultura que lhes era imposta.

Ainda assim, o Guairá foi habitado por espanhóis, por religiosos de outras ordens mendicantes e visitado, e porque não dizer assaltado, por exploradores bandeirantes que também deixaram seus rastros na região.

⁴⁶ Vale aqui ressaltar os conceitos de Redução e Reduzir. Os Aldeamentos jesuítas receberam também a nomenclatura de “Redução” pois ali era o local para “reduzir” ou seja, neste contexto, enquadrar, conformar o indígena à fé e costumes católicos. A palavra tem origem no latim *reductio*, que significa “reduzir”, mas também, “reconduzir”. Neste sentido, Redução era o local separado, controlado, organizado, proposto para melhor eficiência no processo de catequese indígena, conduzindo os indígenas, na concepção jesuítica da época, à verdadeira religião.

A presença jesuíta introduziu o sistema tradicional aos indígenas e também serviu como instrumento para proteção contra os assédios dos colonizadores e conquistadores de ambos os lados da sua divisa territorial. Ainda assim, muita da riqueza cultural guairenha foi anulada em nome de uma nova educação que deveria ser ofertada aos habitantes da região.

3.3.1. Guairá e sua colonização

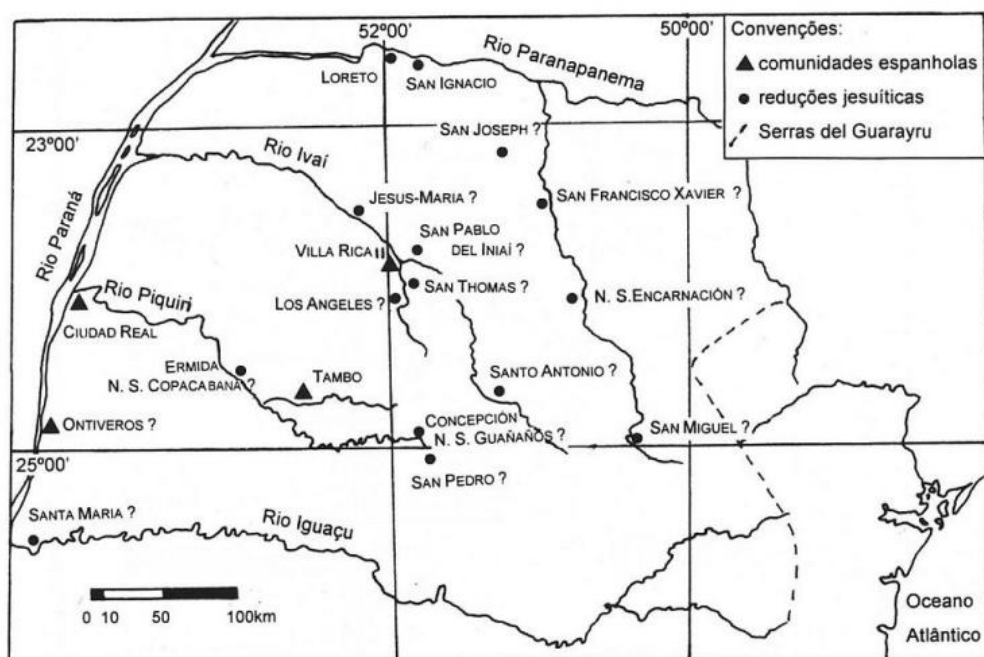
Para delimitar o desenvolvimento, crescimento e fortalecimento das missões da Companhia de Jesus no Guairá é importante compreender a formação política e histórica de sua fundação. Antes de possuir missões e obras dos padres na região, essa terra precisou ser reconhecida pela Coroa Espanhola como fonte merecedora de investimento e organização.

A região denominada como Guairá, cercada pelos rios Paranapanema e Iguaçu, pertencia ao local onde hoje se encontra o estado do Paraná, ao sul do Brasil. Delimitado pelo Tratado de Tordesilhas, com terras portuguesas ao lado brasileiro, o Guairá pertencia à Coroa Espanhola por razão de “descobrimento”. Vejamos a representação da região do Guairá a seguir:

Figura 3: Mapa de localização da Província do Rio da Prata, que em 1543, ainda incorporava o território da Província del Guairá com a linha delimitada pelo Tratado de Tordesilhas (Soares, 1981, apud Parellada, 1997, p. 11).



Figura 4: Mapa de localização da Província del Guairá, com as comunidades espanholas e reduções jesuíticas do final do século XVI/ início do século XVII



Fonte: Parellada (2005). Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-28072006-173819/publico/TeseClaudiaInesParellada.pdf>

Inicialmente, tratando-se de sua colonização, a região citada era de pouco interesse espanhol, devido ao fato de economicamente não ser atraente aos colonizadores pois “não era uma região de oro y plata”⁴⁷ (Aguilar, 2002, p. 113).

Ainda assim, encontravam-se nas suas terras alguns aspectos que detinham importância para os colonizadores, como sua posição geográfica, em que os rios se uniam em direção ao Atlântico, facilitando o acesso até ele e, em oposição a eles, por terra, podiam-se buscar caminhos em direção ao Peru. Já para os padres, no aspecto evangelístico, o que lhes chamava atenção, como menciona Aguilar (2002), era a riqueza cultural e particularidades do povo guaireño.

Seu nome, citado nos documentos históricos, possui uma propensão mística de surgimento, com mais de uma explicação destinada à sua criação. Primeiro mencionou-se que seu título possuía uma ligação com o nome de um cacique Guaraní chamado Guayra que detinha domínios entre os rios Paranapanema e Iguaçu; em segundo lugar dizia-se também de um cacique que teria Guairá como abreviação de seu nome que era *Quairacay*, *Quayracay* ou *Guayracay* e que lutara contra os conquistadores; e, por último, referenciava-se ao Salto do Guairá cujo significado se assemelha a intransponível (Aguilar, 2002).

Nessas terras habitavam famílias indígenas dos grupos Jê, Tupis e Crênis, os quais possuíam inúmeras comunidades e grupos diferentes. As terras do Guairá foram cortadas por um caminho utilizado pelos indígenas Guaranis intitulado como *Peabirú*, o qual passou a ser utilizado também pelos exploradores e colonizadores da região e, segundo Chagas (2010, p. 50) “[...] tinha três rotas dentro do Guairá: um que ia até a costa do Brasil; outro, que ia da costa de Santa Catarina até as cataratas do Iguaçu, e outro, que ia desses saltos, passando pelo Guairá”.

Um explorador espanhol que atravessou o Guairá inicialmente foi Don Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, o qual relata em escritos presentes na coletânea “*Naufrágios y Comentarios*” os acontecimentos referentes às experiências ocorridas na sua expedição pelas então desconhecidas terras guaireñas. Com destino a Assunção para assumir o governo do Paraguai, ele saiu da ilha de Santa Catarina no ano de 1540.

⁴⁷ “Não era uma região de ouro e prata”.

Ao transitar pela região sul do atual território brasileiro, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca percorreu rotas que incluíram os rios Paraná, Iguaçu, Tibagi e Piquiri, além dos campos de Curitiba, seguindo trajetos amplamente utilizados pelos povos Guaraní. Seu deslocamento, que durou aproximadamente quatro meses, seguiu caminhos tradicionais indígenas até alcançar seu destino final.

Os relatos deixados por Cabeza de Vaca destacam-se pelo tom favorável em relação ao contato com os grupos indígenas locais, os quais, segundo o próprio autor, demonstraram hospitalidade mediante as recompensas oferecidas pelos exploradores em troca da permanência em suas terras. Além disso, os registros indicam que os indígenas não apenas forneceram mantimentos, mas também atuaram como guias durante parte da jornada, estabelecendo uma relação inicial de troca e cooperação com os espanhóis, caracterizada por gestos de reciprocidade e cordialidade.

Desse primeiro momento da expedição de Cabeza de Vaca, constata-se que eles não seguiram sem a companhia de indígenas Guaraní, como guias nos territórios desconhecidos e, pela narrativa, foram de livre e espontânea vontade, não significando dizer que eram inocentes, ou dóceis, apenas, mas que estabeleceram um relacionamento com os espanhóis, provavelmente, sem compreenderem o que poderia resultar para eles, no futuro, ou, também porque tinham interesse no que os estrangeiros poderiam lhes proporcionar. (Chagas, 2010, p. 71)

Essa relação resultou também da própria concepção de Cabeza de Vaca da construção de relações entre o que na época se consideravam dominantes (colonizadores) e dominados (indígenas). Ainda acompanhando as afirmações de Chagas (2010), Cabeza de Vaca acreditava que a vertente de construção de relações com os indígenas deveria ser amigável, sob a relação de troca, oferecendo presentes e pagando pelo que recebia. Além disso ele também pôde observar atentamente as culturas e realidades indígenas que conheceu:

Fica claro que o governador foi bastante observador porque registrou que os indígenas eram agricultores, cultivavam milho e mandioca, criavam galinhas e patos, habitavam em grande extensão de terra, falando uma mesma língua, o que caracteriza uma mesma parcialidade. (Chagas, 2010, p. 71)

Conforme relata Chagas (2010), durante sua passagem por diversas aldeias indígenas, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca observou aspectos significativos das formas de vida nativas, incluindo a organização social voltada à produção de alimentos, a

diversidade linguística e os comportamentos distintos entre os diferentes grupos. Suas observações indicam a existência de sistemas organizacionais próprios entre as comunidades, com conflitos intergrupais, práticas rituais, como a antropofagia, e outras expressões culturais que faziam parte dos costumes tradicionais desses povos. A reação de espanto e o juízo moral emitido por Cabeza de Vaca podem ser interpretados à luz de sua formação religiosa e visão de mundo europeia, características que seriam posteriormente intensificadas com a atuação dos missionários jesuítas na região do Guaíra, os quais condenavam tais práticas como incompatíveis com a fé cristã.

Apesar de sua relevância histórica para o processo de reconhecimento e ocupação da região guairenha, Cabeza de Vaca não logrou êxito em sua administração como Governador do Paraguai. Em 1544, foi destituído do cargo e exilado em Orã, resultado de tensões políticas locais e da resistência que enfrentou por parte das elites coloniais. Em seu lugar permaneceu Domingo Martínez de Irala, que já exercia, de maneira interina, a função de governador e que viria a consolidar sua liderança no processo de colonização da região.

Em seu período à frente do Paraguai, grande foi a preocupação de Irala com o domínio das terras guairenhas. Por ordem sua, Ruy Díaz Melgarejo fundou três povoados nas terras do Guairá, considerados importantes para o desenvolvimento da província.

No ano de 1554, conforme Aguilar (2002) e Angelis (1836), a mando de Irala, Garcia Rodriguez de Vergara, juntamente com sessenta soldados, parte de Assunção, atravessa o rio Paraná e se acomoda juntamente com uma povoação indígena chamada *Canideyú*, onde provavelmente⁴⁸ hoje é o município de Marechal Cândido Rondon, próximo das extintas Sete Quedas. Esse povoado recebe então o nome de *Ontiveiros*, cidade natal de Vergara.

⁴⁸ Aguilar (2001) define a localização de Ontiveiros como a “que encerra maiores divergências” pois há diferentes opiniões sobre a sua localização dentre os estudiosos. Romário Martins, em seu “Mapa Histórico da Província del Guayrá”, situa a vila na margem esquerda do rio Piquiri, a leste de Ciudad Real. Reinhard Maack, por outro lado, a coloca na margem direita do rio Paraná, em frente à Cidade Real. Charlevoix, conforme relatado por Jaeger, apresenta sua localização na margem direita do rio Paraná, cerca de 6 Km abaixo de Salta Grande. Jaeger, por sua vez, a posiciona 6 km acima de Salto Grande, no mesmo rio Paraná. Azara situa-se à margem oriental do rio Paraná, uma légua acima do Salto Grande, mais ou menos onde hoje está o Porto Novo. Ainda segundo ele “Sua localização seria, atualmente, no município de Marechal Cândido Rondon, cerca de 55 Km abaixo das extintas Sete Quedas.” (p. 134)

Fundou-se, também, em 1556 na desembocadura do rio Piquiri, pelo capitão Ruy Diaz de Melgarejo, que partiu com cem soldados de Assunção, uma povoação a oriente do rio Paraná, que se chamou *Ciudad Real del Guayrá*⁴⁹. Essa povoação pode ter sido localizada na cidade que hoje se chama Terra Roxa d' Oeste e teve forte ação e poder espanhol no Guairá. Segundo Oliveira (2003) para esta vila foram transferidos os poucos habitantes de *Ontiveros*, o quais eram “aproximadamente sessenta colonos, e a todos distribuídos cerca de quarenta mil *fuegos*⁵⁰” (p. 59) e mudaram-se para obter seu direito às *encomiendas* na nova vila e ali produziam vinho, açúcar, algodão e algumas tecelagens.

A terceira vila fundada no Guairá visando a povoação das terras foi a chamada *Villa Rica del Espíritu Santo*, que em consonância com os autores Aguilar (2001) e Oliveira (2003) teve sua criação datada em 1570. Segundo Oliveira (2003) sua criação se deu devido a notícias dos guairenhos destinadas aos espanhóis de que haviam achado pedras preciosas “muito cristalinas” naquela região. A comunidade foi fundada na foz com Rio Corumbataí e Ivaí em terras de um cacique chamado Coraciberá.

Acompanhado de quarenta soldados e alguns índios, coube novamente a Ruy Díaz de Melgarejo a tarefa, dada pelo governador da Província do Paraguai, Juan de Garay, de encontrar um local para mais um povoado no Guairá. Ávido pela perspectiva de exploração de metais preciosos na região, Melgarejo posicionou a recente vila em um local estratégico, às margens do rio Ivaí, junto a desembocadura do Corumbataí. O local apresentava-se distante em aproximadamente sessenta léguas de Ciudad Real, com um solo fértil, grande número de indígenas e sob a influência do líder indígena Coracibera. (Oliveira, 2003, p. 59-60)

A localização geográfica teve sua importância para a demarcação e construção dessas vilas e, posteriormente, das reduções do Guairá. A *Vila Rica do Espírito Santo* e *Cidade Real do Guairá*, foram resultados das primeiras explorações realizadas pelos colonizadores na região e serviram de ponto de partida para as atividades dos colonos que ali se assentaram.

Ainda durante a fundação das vilas não haviam se assentado os religiosos da Companhia de Jesus, que seriam os fundadores das reduções e os responsáveis por

⁴⁹ Há controvérsias em relação às datas de fundação desta vila: Chagas (2010) afirma ter sido em 1551, tendo esta cidade outro nome entre os espanhóis: Puerto Real; já Aguilar (2002) apresenta como data o ano de 1557, porém seguimos a informação de Oliveira (2003), que apresenta informações importantes sobre a fundação da comunidade, como nome de fundador, localização aproximada e a relação deste com a vila de *Ontiveiros*.

⁵⁰ Segundo o autor, um *fuego* equivalia a um índio, sua esposa e filhos, ou seja, uma família indígena.

um processo missionário complexo. Após sua fundação iniciaram as atividades missionárias das reduções que sob o olhar da educação poderão revelar como os padres tentavam doutrinar os indígenas de maneira que os modos de vida fossem sendo transformados passando da organização tribal de sociedade para uma nova organização semelhante aquela vivida na Europa.

3.3.2. Missões jesuíticas no Guairá

A evangelização da Província do Guairá ocorreu anos após a entrada dos jesuítas espanhóis nas Américas e sua colonização. Ela se desenvolveu em um processo lento de várias tentativas, antes de sua verdadeira execução. Por muito tempo as missões nas terras do Guairá permaneceram estagnadas. No ano de 1551, muito antes dos jesuítas chegarem à Flórida, a Província do Brasil recebeu apelos de castelhanos que estiveram aqui e pediram que enviassem missionários àquelas terras, influenciando Leonardo Nunes e o próprio Nóbrega a encaminharem-se até lá.

Devido às questões de divisa territorial, os padres foram veementemente impedidos pelo Governador Geral Tomé de Souza, pois aquelas terras, segundo o Tratado de Tordesilhas, eram designadas à Espanha (Aguilar, 2002).

Essa necessidade e busca de auxílio se dava justamente por grandes problemas como o fato de as diversas línguas locais não serem conhecidas pelos sacerdotes que se encontravam na província que hoje se chama Paraguai, além dos espanhóis que moravam naquelas terras não possuírem clérigos para os dirigir moralmente e viverem juntamente com os indígenas, seguindo os costumes não cristãos destes (Chagas, 2010).

As explicações do padre Techo mostram que os bispos procuravam ensinar o evangelho cristão aos indígenas e fazer com que mudassem seus hábitos “viciosos”, mas foi-lhes impossível, em vista do tamanho do país e da sua inumerável quantidade de habitantes. Para isso, o bispado estabelecido na província de Tucumán resolveu chamar a já conhecida ordem religiosa da Companhia de Jesus, para organizar o trabalho missionário entre essas populações. O clérigo Francisco de Victória, que anteriormente fora comerciante no Peru, ingressou na Ordem de Santo Domingo, e sob o governo de Felipe II e do Papa San Pio V como dirigente da Igreja Católica, foi feito bispo de Tucumán em 1572. (Chagas, 2010, p. 105)

Como a entrada dos jesuítas na América Espanhola ocorreu apenas quinze anos depois da solicitação recebida pelos padres brasileiros, na sequência dos anos que se seguiram, a região do Paraguai e, conseqüentemente, o Guará ficaram desassistidos. Nesse contexto, o bispo de Tucumán (atual Argentina), Francisco de Vitória, encaminhou várias cartas relatando sua situação de abandono e solicitando auxílio a Felipe II e ao padre Baltasar Piñas, provincial do Peru, pedindo missionários, além de escrever ao padre José de Anchieta, então provincial do Brasil (1577-1587), solicitando também sacerdotes, a dom Antônio Barreiros, bispo da Bahia (1576-1600) e a Manuel de Teles Barreto, governador geral do Brasil (1582-1587) para que favorecessem o envio dos missionários, já que nesse período Portugal era governado por Felipe II devido a junção dos reinos pela União Ibérica (Aguilar, 2002; Page, 2012).

Todo esse empreendimento realizado pelo padre Vitória obteve frutos e foram enviados os padres Francisco Ângulo e Alonso de Barzana e o irmão coadjutor Juan de Villegas, os quais permaneceram em Santiago, sendo estes os primeiros missionários jesuítas do Tucumán enviados pelo novo provincial do Peru Juan de Atienza, no ano de 1585. Da parte brasileira foram enviados cinco sacerdotes, o padre Leonardo Armínio como superior, seguido dos padres Juan Saloni, Tomás Fileds, Manuel Ortega e Esteban de Grãa, os quais, ao adentrar as terras do Paraguai no ano de 1587, se viram cercados de certa intriga política.

Una vez que se encontraron ambos grupos en Córdoba, en abril de 1587, los sacerdotes portugueses Arminio y Grãa decidieron volverse al Brasil ante una supuesta intrusión de jurisdicciones que bien dejó marcada el general Acuviva al ordenarles que regresaran al Brasil. Barzana y Ortega comenzaron a misionar en Córdoba, mientras que el resto de la expedición brasileira lo hizo en Asunción, justamente por tener conocimientos de la lengua guaraní. Por otra parte regla y característica fundamental del Instituto para el trabajo pastoral con los indios.⁵¹ (Page, 2012, p. 41)

Embora relate aqui o desenvolvimento das missões no Paraguai é compreensível que a localização fronteiriça da região do Guará tenha dificultado os processos de missões devido ao pertencimento político dessas terras. Mesmo com os

⁵¹ Uma vez que ambos os grupos se encontraram em Córdoba, em abril de 1587, os sacerdotes portugueses Arminio e Grãa decidiram voltar ao Brasil diante de uma suposta intrusão de jurisdições que ficou bem marcada pelo general Acuviva ao ordenar-lhes que regressassem ao Brasil. Barzana e Ortega começaram a missionar em Córdoba, enquanto o restante da expedição brasileira o fez em Assunção, justamente por ter conhecimentos da língua guarani. Por outro lado, regra e característica fundamental do Instituto para o trabalho pastoral com os índios.

padres jesuítas trabalhando em favor de uma mesma obra e ainda que desde 1580 Felipe II reinasse sobre os dois reinos, essa disputa por demarcação territorial ainda era pertinente àquele lugar.

Essa questão suscitou uma dúvida sobre a temática do pertencimento dessa missão. Tendo nesta terra padres das províncias do Peru e do Brasil, havia duas origens e dois comandos de missões atuando juntos no mesmo lugar. E ainda que Aquaviva tivesse ordenado o regresso dos padres que evangelizavam a província do Brasil, apenas dois regressaram, restando os outros em plena atuação de sua missão.

No ano de 1599 o padre visitador Diego Paes chega em Lima e parte com Padre Diego de Torres Bollo para sua visita à região do Tucuman. Neste processo de visitar e conhecer tais províncias, Paes convoca um encontro com os padres na cidade de Salta e percebe a difícil situação de suas missões, além da grave doença de Fields e sua solidão nas missões guairenhas (Aguilar, 2002; Page, 2012).

Em 1600, um ano depois, reunidos em Lima e Cusco os jesuítas do Peru organizam a sexta Congregação provincial, na qual:

Reunida en Lima y en Cusco, trató la conveniencia de dividir la provincia, creando dos viceprovincias, una al norte y otra al sur. Esta última abarcaría los territorios de Potosí y Santa Cruz de la Sierra, es decir lo que pertenecía a la Audiencia de Charcas, desde Chuquisaca y Potosí hacia Tucumán y Río de la Plata, aunque Paraguay quedaría administrado por los jesuitas brasileiros, como lo había propuesto el P. visitador. Con esto quedó nuevamente planteada la controversia que por entonces aún persistía, de dejar Paraguay en jurisdicción de los jesuitas del Brasil.⁵² (Page, 2012, p. 46)

Na mesma congregação também se elegeu como procurador das missões do Peru em Roma o padre Diego de Torres Bollo, “sendo enviado à Europa para tratar na Corte espanhola e em Roma de assuntos referentes ao futuro da Província do Peru” (Aguilar, 2002, p. 124), o qual em maio do ano seguinte embarcou de Buenos Aires em direção a Roma para sua missão.

Lá, o padre Bollo apresentou a questão aos superiores e recebeu a autorização para a criação de duas vice-províncias peruanas nas regiões do Paraguai e Tucumán. Porém, prestes a embarcar de volta ao Peru, recebeu uma carta do Padre

⁵² Reunida em Lima e em Cusco, tratou da conveniência de dividir a província, criando duas vice-províncias, uma ao norte e outra ao sul. Esta última abrangeria os territórios de Potosí e Santa Cruz de la Sierra, ou seja, o que pertencia à Audiência de Charcas, desde Chuquisaca e Potosí até Tucumán e Rio da Prata, embora o Paraguai ficaria administrado pelos jesuítas brasileiros, como havia proposto o P. visitador. Com isso, ficou novamente colocada a controvérsia que então ainda persistia, de deixar o Paraguai sob a jurisdição dos jesuítas do Brasil.

Aquaviva, em 1604, afirmando ter recebido cartas com resultados muito positivos de Tucumán e apresentando como resultado disto a criação da nova província do Paraguai, a qual teria como provincial ele próprio. Ele partiu da Europa juntamente com quinze companheiros e um novo cargo na ordem jesuíta (Page, 2012).

Essa mudança não foi bem aceita no Peru pelo novo provincial da missão, Esteban Páez, o qual optou por manter a decisão da Congregação realizada em Lima e Cuzco, subdividindo as terras em duas vice-províncias, ato que foi veementemente repreendido por Aquaviva em várias cartas, o que fez com que no ano de 1607, Diego de Torres obtivesse autorização peruana e partisse em direção ao Paraguai com mais 13 jesuítas.

Cumplióse a la letra lo dispuesto por nuestro P. General. El P. Diego de Torres, que trabajaba por entonces en Nueva Granada, encaminóse a Lima, y allí reunió una expedición de 13 sujetos que le dió el P. Provincial del Perú. De éstos, tres eran novicios, y dispuso el P. Torres que se dirigiesen por mar a Chile para que en el colegio de Santiago continuasen su noviciado. El avió a todos los demás y en Junio de 1607 tomó el camino del Paraguay.⁵³ (Astrain, 1913, p. 633)

A partir deste momento, com a criação da província jesuítica do Paraguai, a região do Guairá passou a ser também parte de um processo claro e organizado das missões jesuíticas e não mais uma terra dividida entre dois reinos. Se tornou um local com missão própria e trabalhos individualizados que não dependiam mais da posição referente a Portugal e Espanha, mas que detinha seus próprios missionários e métodos de trabalho.

Depois da entrada dos padres ao Guairá e as dificuldades enfrentadas em relação à sua mantenedora no local, como mencionado, a dificuldade em definir uma organização direta e precisa a quem se recorresse, dificultava muito os processos evangelísticos que os padres desejavam empreender; após a reorganização a região tornou-se uma província jesuítica independente e naquele momento ocorreu uma formação mais padronizada das ações da Companhia na região.

Padre Diego de Torres em suas primeiras instruções aos missionários da região guairenha afirma que eles deveriam permanecer sempre em oração, jejum,

⁵³ Cumpru-se à letra o disposto por nosso P. Geral. O P. Diego de Torres, que trabalhava então em Nova Granada, encaminhou-se a Lima, e ali reuniu uma expedição de 13 pessoas que lhe deu o P. Provincial do Peru. Destes, três eram noviços, e dispôs o P. Torres que se dirigissem por mar ao Chile para que no colégio de Santiago continuassem seu noviciado. Ele proveu a todos os demais e, em junho de 1607, tomou o caminho do Paraguai.

leitura de livros dos santos, vigilantes e sempre que possível pesquisassem e aprendessem a língua nativa, sempre escrevendo aos seus superiores (Oliveira, 2003).

A evangelização dos indígenas deveria ocorrer em reduções que poderiam ter em média quatro casas por quadra e cada família indígena deveria habitar em uma casa, cultivando sua própria horta. Na praça haveria a Igreja, a residência dos jesuítas e o cemitério. Ainda, segundo as orientações, a maior preocupação deveria ser dedicada ao batismo dos doentes e sua catequese, para que os mortos alcançassem a salvação (Oliveira, 2003).

As instruções seguem com recomendações a respeito do ensino da fé religiosa e da música, a importância do sagrado matrimônio, a reverência aos símbolos cristãos, os cuidados com a compreensão que os índios possam fazer do catecismo, o gosto que o jesuíta deve ter pela doação e caridade, tornando-se como um pai para os indígenas, que sabe suprir as necessidades mas também castigar o culpado. (Oliveira, 2003, p. 86)

No contexto dessas orientações, em 1610, na confluência do rio Pirapó com o Paranapanema, os padres José Cataldini e Simón Mascetta, com auxílio de Rodrigo Melgarejo⁵⁴ (filho de Ruy Diaz de Melgarejo), fundaram a redução *Nossa Senhora do Loreto* e logo iniciou-se a construção de uma igreja, devido a grande quantidade de indígenas no local (Oliveira, 2003).

Em novembro do mesmo ano, seguindo o curso do Paranapanema, cerca de trinta quilômetros da primeira redução, os padres Cataldini e Mascetta fundaram outra redução, chamada de *Santo Inácio* (Oliveira, 2003).

No ano seguinte, Antonio Ruiz de Montoya se junta às missões e, juntamente com o padre Cataldini, sai a reunir indígenas nas reduções e batizá-los. Em 1612, Martín Javier Urtazú também se une na evangelização e as incursões dos padres estenderam-se em direção ao interior da província, seguindo o curso dos rios Ivaí, Pirapó e Tibagi.

Dessa forma, os trabalhos apostólicos ficaram divididos de tal maneira que o recém-chegado Martín Urtazú acompanhava o experiente José

⁵⁴ Era filho de Rui Dias de Melgarejo, um conquistador e figura importante da colonização espanhola no interior da América do Sul — fundador de Ciudad Real del Guairá (no atual Paraná) e de Villa Rica do Espírito Santo (Paraguai). Atuou como intérprete dos jesuítas no Guairá para a formação das reduções e em 1610, ele acompanhou os padres jesuítas José Cataldini e Simón Mascetta, sob as ordens do provincial Diego de Torres, no estabelecimento da redução de Nossa Senhora do Loreto também no Guairá (Oliveira, 2003).

Cataldino em entradas a partir de Santo Inácio, enquanto Ruiz de Montoya e Simón Mascetta ficavam encarregados da conquista espiritual dos indígenas nos arredores da redução de Nossa Senhora do Loreto. (Oliveira, 2003, p. 92)

Embora os padres tenham iniciado um trabalho fervoroso na nova província, o local apresentava seus desafios. No Guairá a questão da pobreza, fome e falta de recursos era grande, os padres não tinham acesso a uma alimentação rica, e as caminhadas constantes desgastavam tanto suas roupas quanto seu corpo, o que levou a morte de Martín Urtazú, o qual não pode suportar as “dores da obra” (Oliveira, 2003).

A província e a estrutura de reduções passaram a crescer em números a partir de 1622. Nesse ano a direção das missões do Guairá passa às mãos de Antonio Ruiz de Montoya, e ele funda, em seis anos, 11 *pueblos*⁵⁵. Em 1622, ainda, foi erigido o assentamento da redução de *San Francisco Javier*. Em 1625 Montoya funda a redução de *San José* com a intenção de interligar as reduções de *Santo Inácio* e *San Francisco Javier*, que “[...] correu o risco de ser abandonado em decorrência da fome que assolou a região, chegando o padre Francisco de Ortega, cura de S. José, a procurar o provincial que estava em S. Francisco Javier, para encontrar uma solução para a situação” (Oliveira, 2003, p. 95).

Neste mesmo ano de 1625 é fundada a redução de *Encarnación* ou *Nuestra Señora de Encarnación* e dois anos depois é fundada a redução de *San Pablo*, que apresentou sérias dificuldades devido às investidas dos *encomenderos* espanhóis e dos bandeirantes, além de um grupo indígena submisso a um líder denominado Taiaoba.

Ainda em 1627 é fundada a redução de *Los Siete Arcanjeles*, que ainda permanecia nas terras do líder Taiaoba, o qual oferecia risco devido às suas práticas e constantes ameaças aos missionários.

De duração mais efêmera e com poucos registros na documentação jesuítica encontra-se a fundação das reduções de San Miguel (1626), San Antonio (1627), San Pedro (1627), Concepción de Nuestra Señora de los Guañanos (1627), Santo Tomé (1628) e Jesus Maria (1628), pois começava a se tornar freqüente o aliciamento dos indígenas dessas reduções pelos bandeirantes paulistas. (Oliveira, 2003, p. 98)

⁵⁵ Termo utilizado por alguns autores como sinônimo para as reduções do Guairá, dentre eles menciona Oliveira (2003, p. 70)

Dentro dessas reduções ocorreram os processos de catequese, evangelismo e ensino dos indígenas. Embora todo o processo de desenvolvimento das missões jesuítas no Guairá tenha sido difícil e efêmera, os vestígios das organizações dos trabalhos dos padres se encontram nas ruínas das missões, as quais apesar do tempo ainda existem nos dias de hoje e em registros provenientes das cartas que relataram os aspectos referentes à organização dos trabalhos jesuíticos realizados, os quais serão ponto de estudo para a compreensão do ensino e catequese das crianças, a partir da atuação do missionário jesuíta Antonio Ruiz de Montoya.

4. ANTONIO RUIZ DE MONTOYA: MISSIONÁRIO E COLONIZADOR DAS TERRAS GUAIRENHAS

Antonio Ruiz de Montoya (1585–1652) antes de ter sido um missionário jesuíta inserido nos contextos políticos da União Ibérica e da expansão política possibilitada pelas grandes navegações foi um homem que teve um modo de vida considerado controverso em se tratando de alguém que viria a se tornar um religioso de perfil missionário.

Embora sua vida tenha sido difícil, todo seu contexto social propiciou o desenvolvimento do homem que conseguiu assimilar um dos idiomas indígenas do Guairá e realizou contato com diversas tribos indígenas levando consigo seus ideais religiosos. Sua impetuosidade para evangelizar e ensinar os indígenas já existia em sua juventude e pode ter sido levada consigo após sua conversão como veremos a seguir.

Para desenvolvimento desta parte do trabalho consultamos alguns autores que podem elucidar a constituição do homem que escreveu sobre a colonização e catequização no Guairá, sendo eles Jarque (1900), Arróspide (2018), Aguilar (2002), Moura (2013), Rebes (2001), Franco (1940) e o próprio Montoya (1997).

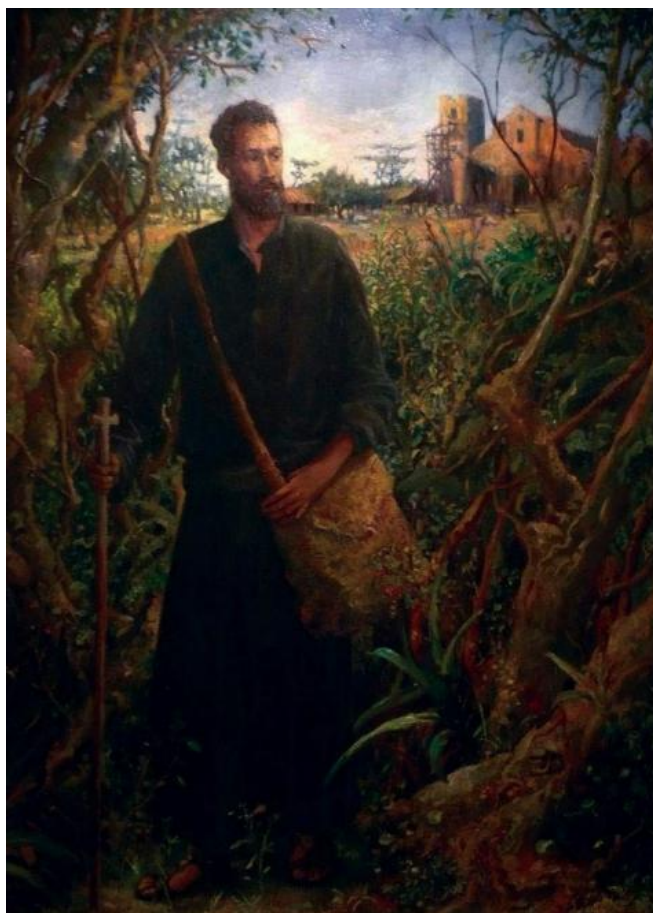
4.1. HISTÓRIA E VIDA DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Trataremos agora sobre a vida daquele que, por sua efetiva atuação na região do Guairá, tanto como missionário, quanto como colonizador, deixou um acervo escrito que pode apresentar diversas informações sobre o desenvolvimento dos povos originários nas missões jesuíticas nas terras guairenhas.

Antonio Ruiz de Montoya nasceu no ano de 1585 em terras peruanas. Seu pai, D. Cristóbal Ruiz de Montoya, espanhol vindo da Europa para “fazer riqueza” nas novas terras espanholas, chega em Lima (Peru) e ali faz sua vida tendo seu filho Antonio com D. Ana de Vargas⁵⁶.

⁵⁶ Dentre os autores que escreveram sobre a vida de Antonio Ruiz de Montoya encontramos certa divergência quanto ao estado civil de seus pais: Jarque (1900, p. 55) afirma que estes eram casados, todavia Arróspide (2018, p. 17) relata ignorar porque o mesmo (pai de Antonio) não havia “adquirido matrimônio” com a D. Ana de Vargas.

Figura 5: Antonio Ruiz de Montoya. (Pintura a óleo feita por Salvador Velarde para a universidade que leva o nome do jesuíta)



Com cinco anos, Montoya perde sua mãe. Naquele momento, seu pai decide enfim retornar para a terra natal com o objetivo de voltar ao seu lugar de origem e concluir a educação de seu filho no meio daqueles que, sendo sua família, poderiam dar-lhes a oportunidade de se sentir em casa. Jarque (1900) descreve esse desejo de maneira até mesmo poética ao afirmar que:

Atraído de aqueste afecto tan poderoso Cristóbal Ruiz, sin embargo que gozaba en Lima comodidades mayores que en España, se resolvió de dar la vuelta á ella y traerse consigo la prenda más amada, á su hijo Antonio, con quien le pareció volvería á su país tan consolado como Jacob con todos sus hijos al suyo. Y que el huérfano de madre lo pasaría mejor entre las caricias y regalos de sus deudos donde no le podría faltar buena educación, que era el bien que le deseaba con más ahinco.⁵⁷ (Jarque, 1900, p. 58)

⁵⁷ Atraído por esse afeto tão poderoso, Cristóbal Ruiz, apesar de desfrutar em Lima de comodidades maiores do que na Espanha, resolveu voltar para lá e levar consigo o bem mais amado, seu filho Antonio, com quem lhe pareceu que retornaria ao seu país tão consolado quanto Jacó com todos os seus filhos ao seu. E que o órfão de mãe passaria melhor entre os carinhos e presentes de seus

A intenção era, já que o mesmo se encontrava sem sua companheira para educar o filho, buscar no meio em que fora criado, formas para que fosse auxiliado na educação de seu filho e futuro de seu nome.

Porém, chegando ao Panamá, D. Cristóbal e Antonio se aproximam da peste que tomava conta da região e o menino acaba decaindo diante da enfermidade. Temendo pela vida de seu filho e preocupado se o mesmo resistiria ao esforço da longa viagem que pretendiam dar prosseguimento, seu pai decide por retornar a Lima.

Jarque (1900. p. 61), como representante da comunidade jesuíta, delimita esse acontecimento como providência divina, que permitindo ao menino Antonio o peso da doença: “fué sin duda lo que pretendió el Señor en herir á Antonio con la peste, para los altos fines de su divina providencia”⁵⁸, dando assim a oportunidade para que seu trabalho como missionário na ordem pudesse ser efetivado no futuro que se aproximava.

Tais afirmativas demonstram o caráter teológico/profético da narração histórica mencionada, que acentua, para além do que se sabe sobre os personagens históricos, a construção de um imaginário religioso sobre todas as partes da vida do religioso.

Assim, na sequência da sua vida, Montoya também perde seu pai, três anos após a partida de sua mãe.

Don Cristóbal compró un oficio y se dedicó a la educación del niño. Iban cada día a misa. Un maestro le enseñó a escribir y los rudimentos de la doctrina cristiana. Pero a los tres años moría Don Cristóbal, dejando a Antonio en manos de tutores y con la disposición de que fuera matriculado en el Colegio de los Padres Jesuitas. ⁵⁹(Arróspide, 2018, p. 19)

Após a perda de seu pai, Antonio fica sozinho, deixa de ter suas figuras paternas e passa a viver por conta da criação de tutores. O testamento de seu pai deixava explícito algumas exigências das quais apenas uma foi cumprida pelos seus

parentes, onde não lhe poderia faltar boa educação, que era o bem que lhe desejava com mais empenho.

⁵⁸ “Foi sem dúvida o que pretendeu o Senhor ao ferir Antonio com a peste, para os altos fins de sua divina providência”.

⁵⁹ Don Cristóbal comprou um ofício e se dedicou à educação do menino. Iam todos os dias à missa. Um mestre lhe ensinou a escrever e os rudimentos da doutrina cristã. Mas depois de três anos morria Don Cristóbal, deixando Antonio nas mãos de tutores e com a disposição de que fosse matriculado no Colégio dos Padres Jesuítas.

tutores, que o matricularam no Real Colegio de San Martín, o mais antigo de Lima. Este colégio pertencia à ordem dos jesuítas e foi o centro de aprendizagem e desenvolvimento do então jovem Montoya.

Nueva infelicidad del padre que muere y del hijo que sobrevive, errar aquel en la elección de los tutores; porque si éstos no son leales, y de toda satisfacción, es cometer á los lobos la tutela del cordero. Ninguna de ambas cosas ordenadas en el testamento tuvo efecto, porque el principal tutor, que se alzó con todo, por sus particulares intereses, le disuadió así la vuelta á España, como la entrada en el Seminario, y pudo conseguirlo fácilmente de un niño.⁶⁰ (Jarque, 1900, p. 65)

Sua vida de estudante perdurou até seus dezessete anos, momento em que deixou o colégio e “começou a viver uma vida desregrada”, a qual lhe proporcionou episódios “em meio a travessuras e aventuras, perigos e medos (cárcere, ameaça de desterro)” (Aguilar, 2002, p. 147).

Em meios a essas turbulências, Arróspide (2018) apresenta o retorno de Montoya aos hábitos religiosos ensinados por seus pais como algo gradativo, que aconteceu aos poucos, no decorrer do desenvolvimento do mesmo. Partiremos dessa ideia para apresentar alguns pontos principais da conversão do futuro padre jesuíta.

Em primeiro lugar o jovem começou a se sentir inseguro, pois vivendo as ameaças e perseguições que a sua vida induzia começou a sofrer com o medo das violências que poderia padecer no mundo, questionando-se sobre como seria sua vida pós morte se de fato morresse ainda jovem.

El día de San Francisco de Asís ciñó la espada, con asistencia de todos sus amigos, con el aplauso y solemnidad que acostumbran los caballeros. Todo era solicitar entretenimientos, cursar garitos, ruar las calles, acudir á los paseos consumiendo largamente su patrimonio, en lo que él prodigó el suyo, divertido en todo lo profano y olvidado de todo lo divino. Peor que un gentil. Así lo dice en sus Apontamientos (Jarque, 1900, p. 83).

Diferentes prisiones le ocasionaron sus valentías y travesuras por acompañarse de noche con otros mozos atrevidos y desenvueltos, haciendo pesadas burlas á la justicia cuando iba de ronda por la ciudad en las tinieblas de la noche, valiéndose dellas para poner en las calles tropiezos á sus ministros, donde se hacían los ojos con risa de los que desde barrera se estaban á la mira (Jarque, 1900, p. 85).

⁶⁰ Nova infelicidade do pai que morre e do filho que sobrevive, errar aquele na escolha dos tutores; porque se estes não são leais, e de toda satisfação, é entregar aos lobos a tutela do cordeiro. Nenhuma de ambas as coisas ordenadas no testamento teve efeito, porque o tutor principal, que se apoderou de tudo, por seus interesses particulares, o dissuadiu tanto do retorno à Espanha quanto da entrada no Seminário, e pôde consegui-lo facilmente de um menino.

Porque ya del todo desatento á su mayor obligación, insensible á los azotes de su conciencia, no trataba de otro que de lo que el mundo llama y tiene por pasatiempo. Como si el tiempo no fuese para pasarlo y emplearlo en honestos y loables ejercicios. Desperdiciaba el suyo antípoda de la naturaleza, en rondary jugar de noche, en dormiry pasear holgazán y pisaverde de dia; en asistir a las fiestas; á las profanas, para aplaudirlas y autorizarlas, á las sagradas, para profanarlas con libres acciones y menos modestas vistas. Verdad es que por lo que presumía de valiente, acudia también á jugar las armas; todo era blasonar del arnés y publicar sus valentías; las más, soñadas, algunas verdaderas⁶¹ (Jarque, 1900, p. 85-86).

No segundo momento começou a refletir diretamente sobre a condenação eterna pensando que aqueles que poderiam querer sua morte o matariam sem lhe dar tempo para uma confissão e remissão dos pecados que estava cometendo. Assim, quando passava em lugares que apresentavam perigos e ameaças para sua vida andava mais cauteloso e atento.

Por fim, todos esses seus pensamentos culminaram na morte de um amigo seu que pareceu avisá-lo sobre como seria seu futuro caso não começasse a refletir sobre ele (Arróspide, 2018).

A fim de escapar dessa vida, Montoya pensa em participar de uma expedição que estava sendo organizada pelo vice-rei do Peru para ir em combate aos araucanos no Chile. Decidido a ir, acaba sendo convencido por um amigo seu a desistir da ideia e deixar seu intento cavalheiresco de lado, levando-o a buscar outra forma de deixar sua vida mundana e perversa (Aguilar, 2002; Moura, 2013; Arróspide, 2018).

⁶¹ No dia de São Francisco de Assis cingiu a espada, com assistência de todos os seus amigos, com o aplauso e solenidade que costumam os cavaleiros. Tudo era buscar entretenimentos, frequentar jogos, vagar pelas ruas, acudir aos passeios consumindo largamente seu patrimônio, no que ele prodigalizou o seu, divertido em tudo o profano e esquecido de tudo o divino. Pior que um gentil. Assim o diz em seus apontamentos.

Diferentes prisões lhe ocasionaram suas valentias e travessuras por andar à noite com outros rapazes atrevidos e desenvoltos, fazendo pesadas zombarias à justiça quando ela fazia ronda pela cidade nas trevas da noite, valendo-se delas para colocar tropeços nas ruas para seus agentes, onde se regalavam os olhos com o riso dos que, da barreira, ficavam observando.

Porque já totalmente desatento à sua maior obrigação, insensível aos açoites de sua consciência, não tratava de outra coisa senão daquilo que o mundo chama e considera passatempo. Como se o tempo não fosse para ser aproveitado e empregado em exercícios honestos e louváveis. Desperdiçava o seu, antípoda da natureza, rondando e jogando à noite, dormindo e passeando ocioso e vaidoso de dia; em assistir às festas; às profanas, para aplaudi-las e autorizá-las, às sagradas para profaná-las com ações livres e olhares menos modestos. Verdade é que, pelo que presumia de valente, acudia também a jogar as armas; tudo era ostentar o arnés e publicar suas valentias; a maioria, sonhadas, algumas verdadeiras.

Decide por fim partir de Lima, indo ao Panamá. Essa ideia não foi comunicada ao bom amigo conselheiro a fim de que este não o dissuadisse a mudar de ideia novamente, mas, mesmo assim, com seu coração religioso falando alto, buscou então se confessar para partir perdoado de seus pecados.

Ao confessar-se não recebe a almejada absolvição de seu confessor, fato que o indigna e o faz desistir da ideia de confessar-se. Porém, já com os ânimos acalmados, decide por buscar outra alternativa de confissão.

[O primeiro padre] [...] após ouvir a sua confissão, achou por bem dilatar un poco a absolvição Antônio replicou junto ao confessor a urgência que havia, visto que o navio rumo ao Panamá estava por partir. Encolerizado e indignado de imediato não querendo mais saber de tal sacramento, rendeu-se, finalmente, à firme resolución de confesarse, dirigindo-se, ainda de noite, ao colégio da Companhia de Jesus em busca de um confessor. O padre Juan Dominguez, depois de ouvi-lo atentamente, concedeu-lhe a absolvição. (Aguilar, 2002, p. 148)

Montoya, já com outra perspectiva após sua confissão de vida, aproxima-se do Padre Gonzalo Soares. Este sacerdote tornou-se seu confessor e orientador para que ele modificasse suas práticas de vida.

Despertou-se, neste período, uma grande amizade com o padre Gonzalo Suárez, seu orientador e confidente, que procurou aproximar-se do jovem Ruiz de Montoya por perceber nele um exemplar disciplina e perseverança. A Semana Santa de 1605 foi decisiva para resgatar as virtudes religiosas de Antônio e os valores que tinham sido deixados por muitos anos. A resolução de retomar os estudos foi a primeira demonstração da sua disposição em mudar de vida. Encaminhou-se no itinerário de conversão e discernimento vocacional, profundamente impressionado pelos riscos contra a própria vida de que se livrara em algumas imprevisíveis situações”. (Aguilar, 2002, p. 149)

Inicialmente inclinado a buscar a ordem dos franciscanos e se tornar um deles, muda sua perspectiva após a realização dos *Exercícios Espirituais*, desejando entrar na Companhia de Jesus. Com o objetivo de executar suas ideias decide retomar seus estudos que estavam há cinco anos estagnados, voltando ao Colégio de San Martín, mas “Tuvo seguramente que hacer méritos para que sus antiguos maestros lo

admitieran, después de su alejamiento voluntario y prematuro, y de su vida más pícaro que caballeresca.”⁶² (Arróspide, 2018, p. 31).

Do Real Colegio de San Martín, seguiria com a expedição de Diego de Torres Bollo em direção ao Chile. Pois, o desejo e a ansiedade de se dedicar à conversão dos índios, tornou possível que Montoya substituísse Gabriel Melgar, um noviço doente, no grupo de jesuítas que Diego estava levando às missões. Para empreitada decidiu refazer os Exercícios Espirituais durante a viagem ao Chile. Acompanhou os seus companheiros para Santiago, onde permaneceram alguns dias. Prosseguiram para Córdoba de Tucumán, onde receberam orientação do padre Juan de Viana. Seria em Córdoba que Ruiz de Montoya daria prosseguimento aos seus estudos em Letras Clássicas e Humanidades. (Moura, 2013, p. 67)

A partir dessa missão o então estudante é ordenado sacerdote no ano de 1611 com mais três companheiros, por decisão do padre Diego de Torres. A ordenação se deu em Santiago del Estero, pelo bispo de Tucumán, dom Fernando de Trejo y Sanabrias.

Na sequência, já como sacerdote, o padre passa a se dedicar ao aprendizado do Guaraní a fim de adentrar as missões do Paraguai, lugar que almejava, desde que soube sobre sua existência e da necessidade religiosa local, a fim de praticar sua ação missionária.

Enquanto esperava para entrar nas reducciones do Guayra, se dedicou ao estudo da língua Guaraní, obtendo um grande aperfeiçoamento. Mais tarde, Antonio Ruiz de Montoya citaria a língua Guaraní, em sua obra *Conquista Espiritual*, como uma língua muito bonita e com a melhor definição para Deus. Será também a língua Guaraní o tema central de seus quatro livros, impressos muitos anos depois quando estava na Corte de Madrid. (Moura, 2013, p. 68)

O domínio do Guaraní por Antonio Ruiz de Montoya deve ser compreendido como parte de um processo mais amplo de controle social que caracterizou o empreendimento missionário na região platina. O aprendizado da língua, ainda que permitisse uma comunicação mais eficaz e um contato direto com as populações indígenas, estava vinculado ao projeto de evangelização e à integração das comunidades às estruturas das reduções. Nesse sentido, a língua tornou-se simultaneamente um instrumento de interação e de controle social.

⁶² “Ele certamente teve que fazer méritos para que seus antigos mestres o admittissem, depois de seu afastamento voluntário e prematuro, e de sua vida mais travessa do que cavalheiresca.”

Ao eleger o Guaraní como tema central de suas obras posteriores, Montoya contribuiu para a fixação escrita de um idioma de tradição oral, mas o fez em um contexto marcado por interesses religiosos e políticos da Companhia de Jesus. Com o domínio desse idioma sua missão teve o apoio necessário para a sua integração aos povos indígenas: a comunicação.

4.2. MONTOYA E SUA ATUAÇÃO MISSIONÁRIA

Após celebrar sua primeira missa em Córdoba, encaminhou-se para Assunção com os padres Diego de Torres, Antonio Moranta, Pedro Romero e Martín Javier de Urtasun. Assim, aguardou sua ida a missões mais inóspitas naquele momento que se encontrava em terras paraguaias.

Foi nomeado ministro do Colégio de Assunção e seu superior considerava enviá-lo ao Chile, mas mudando de ideia decide permitir sua ida ao Guairá a fim de acudir os missionários que estavam já naquelas terras e precisavam de auxílio.

Partiram, assim, Montoya e o padre Antonio de Moranta ao encontro dos padres José Cataldino e Simón Mascetta, fundadores das reduções de Nossa Senhora de Loreto e Santo Inácio. Essa viagem demonstrou como seriam as dificuldades missionárias a serem encontradas no destino final, as quais impediram seu companheiro de continuar a viagem.

Partimos juntos o Pe. Antonio de Moranta e eu. Pela metade do caminho de quarenta dias, em região despovoada, vieram a faltar-nos os tassalhos ou grandes pedaços de charque e a farinha de pau: o que era nossa provisão. Ficou-nos um pouco de milho, do qual tornamos cada um certo punhado ao meio-dia e outro tanto à noite. Tal aperto causou ao padre uma enfermidade muito penosa e, como tivéssemos notícia de que outras dificuldades nos esperassem mais adiante, a necessidade forçou-o a voltar para trás desde o porto de Maracaju. (Montoya, 1997, p. 41)

Seguindo sozinho, Montoya passou a ter contato com os povos indígenas e testemunhar suas relações com os *encomenderos* espanhóis que atuavam na região, bem como com os padres missionários que ali estavam. Passou por Assunção onde encontravam-se os indígenas Guaicurus e Guaicurut, que recusavam o evangelho e,

segundo ele, demonstraram ser ferozes. Em outra província, com cristãos batizados, denominada Calchaqui o caminho foi diferente pois,

Viram-se esses índios tão oprimidos pelo contínuo trabalho de beneficiamento do algodão e da tecelagem de panos, e suas mulheres tão ocupadas no ato da eterna fiação e sufocadas pelo rigor com que se lhes exigia conta de sua tarefa, mesmo as mais entregues a criação de seus filhos, que a necessidade os forçou a todos a buscarem desafogo. Rebelaram-se, pois, mataram a um bom número de espanhóis e aos sobreviventes foi preciso deixar a cidade de seus bens, que não eram poucos, bem como procurar refúgio na cidade das Corrientes ("Corrientes"). (Montoya, 1997, p. 48)

Embora este tópico não se atente especificamente à análise de relatos do padre (tarefa que será empreendida à frente), é importante destacar aqui as suas observações sobre a jurisdição que passava. Os conflitos entre gentios, gentios convertidos e colonizadores eram constantes e os religiosos jesuítas, como mencionado, eram convidados a auxiliá-los na resolução desses problemas.

Os povos indígenas, tratados como bestas, buscavam a liberdade para viver os costumes de sua cultura, a qual lhes estava sendo tomada gradativamente. Considerados como preguiçosos, forçando-os a trabalhar e produzir aquilo que, para eles, não era um objeto de necessidade, não tinha significado nem sentido em sua vida e cultura diárias.

Como processo de construção social, a necessidade precisa ser ensinada àqueles que não a tem e a colonização tentou, e porque não dizer conseguiu, inculcar na mente dos povos indígenas necessidades que os mesmos não possuíam antes do contato com os povos europeus, como trabalhar, costurar roupas, participar de celebrações religiosas e até mesmo reorganizar suas relações pessoais e familiares.

Com essa mentalidade (de modificar o comportamento indígena e convertê-los ao cristianismo), Montoya chega ao encontro do padre Joseph Cataldino, que havia se dirigido ao seu encontro ao saber que receberia companheiros de missão. Partiram ambos e "Caminaron ocho días por tierra desde Alaracayú hasta el Salto del Guayrá, donde estaba prevenida la embarcación." (Jarque, 1900, p. 216).

Nessa viagem, Montoya narra diversas dificuldades físicas que as missões causavam, desde a alimentação, problemas com animais e insetos, além dos perigos que o clima e as estações causavam aos missionários.

Nesta circunstância chega à redução de Nossa Senhora de Loreto (do Pirapó) onde encontra ao Padre Maceta que dispunha apenas dos mínimos elementos de sobrevivência. Empreende de imediato suas viagens pelas terras do Guairá com o Padre Cataldini, procurando contato com os caciques para reuni-los e organizar novos povoados. Se encontra nesta circunstância com Taubicí, Tabibí, Atiguayé, Maracaná e outros tantos caciques que, de diferentes formas, foram aceitando a “redução” que propunham os padres. (Rebes, 2001, p. 27)

Durante essas missões, Montoya narra as ocasiões em que sua vida e a dos padres que estavam consigo eram ameaçadas. Como exemplo disso, podemos narrar o encontro do mesmo com o Cacique Taubicí, respeitado pelos seus indígenas e considerado pelos padres como um feiticeiro que falava com demônios (Montoya, 1997). Seu encontro amistoso com este cacique fez com que o mesmo não demonstrasse interesse em matá-lo, deixando os indígenas que eram desejosos de assassinar o religioso incapazes de executar suas ideias.

Esse homem recebeu-nos bem e, embora mau, livrou-nos da morte, porque naquela noite de nossa chegada alguns índios queriam matar-nos e, ainda que estivessem dispostos a fazê-lo, pareceu-lhes que não o deviam sem consulta sua. A isso respondeu-lhes ele: "Se vos quiserdes matar os padres, fazei-o, mas eu não vou meter-me nisso!" (Montoya, 1997, p. 51).

Montoya, contemplando a missão que se apresentava, manteve a disposição inicial e, aos poucos, foi, na interação com os povos indígenas, executando a missão que estava se propondo a realizar: reduzir e catequizar. Embora fosse difícil o trabalho, e houvesse ameaças constantes, seu pensamento e convicções religiosas persistiram. Aguilar (2001, p. 154) endossa as ações do missionário, descrevendo-as como hospitaleiras, corajosas e espirituais.

Em vez de assombro, sentia a cordialidade da acolhida dos indígenas e despertava-se a curiosidade sempre atenta e comprometida por tudo e para com todos. Coincidiu a sua chegada com as determinações de Francisco de Alfaro⁶³ em favor dos indígenas. Um longo itinerário

⁶³ “El Rey de España Felipe II dispuso que el presidente de la Audiencia de Charcas inspeccionara las regiones de su jurisdicción con el objeto de producir un informe respecto del trato dado a los indígenas. Se encomendó al oidor Francisco de Alfaro la misión de cumplimentar la ordenanza real. Éste recorrió la región del Tucumán, Cuyo, Buenos Aires y Paraguay y en la ciudad de Asunción (1612) dio forma a las Ordenanzas que llevan su nombre. En ellas el oidor Alfaro cumplió toda la legislación referida a la situación del indio: - se reitera la supresión del trabajo servil de los indios; -se establece que no podían ser trasladados a mas de una legua de distancia de su residencia habitual; - declara nula toda compraventa de indios, fijando que todos aquellos que hubiesen sido traladados de una encomienda a otra serían devueltos a su lugar de origen; - el indio tendría libertad de elegir patrón, pero no podía

principiava, enfrentando as selvas, mantendo-se em contato com as mais diversas tribos indígenas, assumindo os riscos e perigos dos adversários, indígenas e espanhóis, demonstrando firmeza no confronto com as práticas consideradas contrárias ao cristianismo e empenhando-se na defesa da dignidade indígena em sintonia com os seus superiores. Toda esta atividade e posicionamento, permeados por um grande zelo místico-apostólico, foram característicos na vida do padre Ruiz de Montoya nos anos passados na Província Guairá.

Há, portanto, pontos de vista que podem ser observados pelo que se analisa do trabalho de Antonio Ruiz de Montoya na América. Em primeiro lugar há o trabalho apostólico e evangelista que caracteriza os ideais jesuítas de “evangelizar as almas pecadoras”. Neste âmbito encontram-se as atividades missionárias de catequese, evangelização e aprimoramento nos estudos da língua indígena para o ensino da doutrina católica, as quais compreendem a educação informal com objetivo de mudança cultural daqueles povos.

Em outro ponto é possível analisar as relações interpessoais existentes. A ideia de que Montoya respeitava, admirava e valorizava os indígenas em seu “ser humano” “apesar de seus pecados” endossada pelos historiadores com ligação direta com a Companhia de Jesus, e também comentada pelos historiadores laicos (Jarque, 1900; Rebes, 2001).

Montoya também, para além de missionário religioso, era um missionário defensor dos indígenas (dentro das condições que lhe permitiam seu tempo histórico), tanto dos bandeirantes que ameaçavam a divisa brasileira, quanto dos *encomenderos* que ameaçavam a divisa espanhola. Entre as contradições que seu reflexo religioso inevitavelmente impõe, há que se olhar sobre essa defesa dos povos indígenas, já que enquanto o mesmo lutava para que os indígenas não se tornassem escravos dos espanhóis ou portugueses, buscava inculcar neles a fé e doutrina católica.

Nesse sentido, o que havia para além de uma defesa aos indígenas, era na realidade uma disputa entre duas formas de colonização opostas. Uma era violenta, opressora e baseada na força das armas e dos homens. A outra era religiosa,

comprometerse a servir al mismo más de un año; -se establece el pago de una tasa anual de cinco pesos que podían ser pagados en productos de tierra o, en su defecto, con treinta días de trabajo, debiendo encargarse del cobro el justicia mayor o los alcaldes; -se reglamenta la formación de pueblos indígenas regidos por el alcalde indio; -se reglamenta la mita, estableciéndose que la remuneración no podía pagarse en especies y el mitayo debería ser atendido o enviado a su lugar de origen. Las ordenanzas de Alfaro fueron muy resistidas. Tanto en el Río de la Plata como en el Paraguay se levantaron voces interesadas en impedir la reivindicación del indígena, pero las ordenanzas se aprobaron con algunas modificaciones. (Rebes, 2001, p. 27-28)

amistosa e baseada na empatia que os padres tentavam conquistar e transpassar aos indígenas guairenhos.

Atuando com constância após sua chegada ao Guairá,

Foi a Assunção, logo no início da sua chegada, para levar informações aos superiores sobre os trabalhos realizados pelos jesuítas na Província Guairá, uma vez que os espanhóis procuravam passar falsas notícias de vida ociosa dos missionários. [...] Enfrentando as dificuldades da caminhada, chuvas, sofrimentos e incompreensões, chegou a Assunção. De volta ao Guairá, dada a necessidade do padre Cataldino, superior das reduções, de viajar a Córdoba para os votos solenes e participar da Congregação Provincial, o padre Ruiz de Montoya foi nomeado Superior Interino das Reduções; cargo que aceitou com resignação por considerar-se indigno (Aguilar, 2001, p. 155).

É neste período que Montoya é encarregado de investigar casos de heresias no Guairá a pedido de Diego González Holguín, e ao realizar o trabalho investigativo envia o documento com resultados por um viajante que, ao invés de ir para Assunção, parte para São Paulo, causando uma acusação de negligência para Montoya (por não ter realizado a investigação solicitada).

El visitador General de la Sede vacante de Asunción, el canónigo Francisco Resquín, conocido opositor de los jesuitas, recibió la comisión de proceder contra Antonio. Al día siguiente de su llegada a Loreto, ordenó a Antonio, bajo pena de excomunión, que entregara los documentos perdidos. No aceptó ninguna explicación. Al cuarto de hora lo excomulgó y fijó el acta en la puerta de la iglesia, ante el desconcierto de los indígenas. Le ordenó partir hacia Asunción en el plazo perentorio de cuatro horas, a rendir cuentas ante el Licenciado Trejo. Antonio no pudo obtener que Resquín le levantara la excomunión. No están de acuerdo los autores si el canónigo tenía autoridad para excomulgar. En todo caso, Antonio se sometió⁶⁴ (Arróspide, 2018, p. 60).

Com o impedimento da realização de suas atividades missionárias, parte em 1614 com um grupo de indígenas para Assunção a fim de realizar sua defesa, a qual

⁶⁴ O visitador geral da Sede vacante de Assunção, o cônego Francisco Resquín, conhecido opositor dos jesuítas, recebeu a comissão de proceder contra Antonio. No dia seguinte à sua chegada a Loreto, ordenou a Antonio, sob pena de excomunhão, que entregasse os documentos perdidos. Não aceitou nenhuma explicação. Em um quarto de hora o excomungou e fixou a ata na porta da igreja, diante do desconcerto dos indígenas. Ordenou-lhe partir para Assunção no prazo peremptório de quatro horas, para prestar contas ao Licenciado Trejo. Antonio não conseguiu fazer com que Resquín lhe levantasse a excomunhão. Os autores não estão de acordo se o cônego tinha autoridade para excomungar. Em todo caso, Antonio se submeteu.

foi favorecida pela chegada dos documentos perdidos e pela substituição de Holguin pelo padre Marciel de Lorenzana, que absolveu Montoya das acusações. Após isso, até 1620 as missões puderam ocorrer com relativa tranquilidade.

Em 1620, na Redução de Nossa Senhora de Loreto, Montoya fez a Profissão Solene dos Três Votos (como Coadjutor Espiritual) e no mesmo ano foi enviado por Cataldino a pedido de Pedro Ñante (provincial) a ir para Assunção tratar sobre as missões do Guairá com um grupo de indígenas cantores e um mestre de capela.

Ñante aparentemente impactado por Montoya:

Quedó profundamente impresionado el provincial por la personalidad y virtud de Antonio y por la maestría del coro de niños indios. [...] lo nombró superior de las reducciones del Guairá, como sucesor de Cataldino, que llevaba once años en el cargo. Probablemente la profesión concedida era un paso previo para el nombramiento. [...] El entusiasmo juvenil de Antonio podía inyectar una nueva vitalidad a la obra creada por Cataldino y Mazeta. De hecho se iba a iniciar una larga serie de fundaciones en la región⁶⁵ (Arróspide, 2018, p. 64-65).

Seu trabalho principal ao retornar de sua missão com uma benção ministerial do Provincial Pedro Ñantes foi o de consolidar a redução de Nossa Senhora de Loreto utilizando o gado que havia recebido do provincial como instrumento de seu fortalecimento econômico.

4.3. MONTOYA, BANDEIRAS E *ENCOMIENDAS*: CATEQUIZAR OU FUGIR?

No ano de 1622, Montoya é nomeado como superior das missões e começa a desenvolver um trabalho com expectativas de grandes progressos na colonização e catequização dos povos indígenas do Guairá. Todavia, houve nesse período impedimentos que dificultaram e até mesmo destruíram as missões e reduções realizados nas terras do atual Paraná.

As missões guairenhas tiveram dificuldades que vigoravam de dois lados culturais. Inicialmente, e como já mencionado neste trabalho, havia a grande

⁶⁵ Ficou profundamente impressionado o provincial com a personalidade e virtude de Antonio e com a maestria do coro de crianças indígenas. [...] nomeou-o superior das reduções do Guairá, como sucessor de Cataldino, que levava onze anos no cargo. Provavelmente a profissão concedida era um passo prévio para a nomeação. [...] O entusiasmo juvenil de Antonio podia injetar uma nova vitalidade à obra criada por Cataldino e Mazeta. De fato, ia-se iniciar uma longa série de fundações na região.

difficuldade causada pelas *encomiendas*. No Guairá não foi diferente e os povos indígenas padeciam com as perseguições e posteriores tratamentos que os *encomenderos* ofereciam aos mesmos.

Tratando-se da entrada dos primeiros jesuítas ao Guairá, ficou perceptível que os espanhóis que ali habitavam chegaram a igualar os indígenas em sua ignorância na fé e nos considerados “valores cristãos”. Esses espanhóis dificultavam a atuação dos padres pela forma que impunham suas ideias aos indígenas (Arróspide, 2018).

A organização dos indígenas por *encomiendas* era um grande problema na região, pois os espanhóis não respeitavam as orientações de como elas deveriam de fato ser organizadas pois “Abusaban los encomenderos de los indios haciéndolos servir mucho más tiempo que el autorizado de dos meses. Los llevaban en engaños a la terrible cosecha de yerba en Mbaracayú. Buscaban cualquier excusa para esclavizarlos.”⁶⁶ (Arróspide, 2018, p. 90).

A oposição dos padres jesuítas e as acusações contra as atividades ilegais dos espanhóis causaram diversos conflitos entre as duas partes. Os espanhóis sentiam-se perseguidos pelos religiosos, que tratavam aos poucos de organizar os indígenas em reduções, afastando-os do convívio com eles.

Porém, durante o período em que Montoya tornou-se superior das missões, a partir de 1628, o que mais dificultou seu trabalho foram as investidas bandeirantes advindas do lado brasileiro.

Foi da parte do território português que se formou um verdadeiro exército escravagista, centralizado no povoado de São Paulo, organizado nas chamadas Bandeiras, formadas por portugueses, mamelucos e tupis, não poupando esforços em investir contra as reduções, com crueldade, fazendo prisioneiros, dizimando povoados, desarticulando o sistema reducional, iniciando, paulatinamente, um processo sistemático de assalto e destruição. Muitos são os relatos destas entradas paulistas, impulsionando os padres à busca de soluções, apelando à Autoridade Real e aos superiores jesuítas sobre as ofensas e humilhações que estavam sofrendo as reduções causadas pelos iminentes ataques, sendo de grande menosprezo e prejuízo para a cristianização dos indígenas (Aguilar, 2001, p. 157-158).

⁶⁶ “Abusavam os encomenderos dos índios fazendo-os servir muito mais tempo do que o autorizado de dois meses. Levavam-nos com enganos para a terrível colheita de erva em Mbaracayú. Buscavam qualquer desculpa para escravizá-los.”

Essas missões de caça aos indígenas eram provenientes de São Paulo e dizimaram diversas reduções jesuítas do Guairá, pois sendo missões de ataque e rapto, eram violentas e causavam devastação por onde passavam.

Desse modo, em 1628, os moradores de Piratininga acordaram invadir todo o Guayrá, sob o extranho fundamento de que aquella região pertencia a Portugal e que o gentio alli existente não podia estar sendo monopolizado pelos espanhóis, quando é sabido que na época, Portugal estava sob o dominio da Espanha (Franco, 1940, p. 62)⁶⁷.

Assim como os *encomenderos*, os *bandeirantes* consideravam os gentios como objetos de grande utilidade. Justificar a invasão bandeirante com o argumento de que o indígena estaria sendo “monopolizado pelos espanhóis” demonstra o pensamento de que os colonizadores deveriam, de fato, usufruir dos povos indígenas por onde passavam.

Essa ideia recai sobre o ideal colonizador de que os colonizados são seus, suas vidas agora pertenciam àquele povo que tentava subjugar seu próximo com o objetivo de demonstrar sua superioridade sobre os mesmos.

Sabendo da presença dos bandeirantes, que há cerca de quatro meses sondavam a região, saiu Montoya com seus companheiros e alguns indígenas ao acampamento deles a fim de poder negociar com eles. A sua resposta, contudo, foi marcada por hostilidade: os religiosos foram acusados de traição, alvo de disparos que resultaram em feridos e na morte de um indígena, além da captura do padre José Dómenech.

Os padres foram ainda desqualificados em sua condição sacerdotal, sendo taxados de hereges e inimigos de Deus. A agressão atingiu inclusive o padre Cristóvão de Mendoza, ferido por uma flecha, enquanto outro missionário chegou a oferecer o próprio corpo como alvo diante da iminência de execução (Montoya, 1997). Esses invasores, descritos como mais ferozes do que os “alarbes⁶⁸”, promoveram cativos, mortes e a profanação de altares logo após esse encontro.

⁶⁷ Texto transcrito em sua originalidade (da maneira que está escrita na obra) com o que hoje é considerado erro ortográfico.

⁶⁸ De acordo com o texto da tradução refere-se a uma forma escrita que se referencia aos árabes: “Não sabemos de ninguém que tenha dado este nome de “alarbes” (árabes) aos moradores de São Paulo. Em outras histórias é muito comum chamá-los de “mamelucos”, alcunha que os portugueses deram aos mestiços do Brasil. Verificou-se esta invasão, de que fala o Pe. Montoya, no ano de 1628.” (Nota do Editor de 1892, Montoya, 1997, p. 142).

Pouco depois entraram a som de caixa e em ordem militar nas duas reduções de Santo Antônio e São Miguel, destroçando índios a machadadas. Os pobres dos índios com isso se refugiaram na igreja, onde os matavam - como no matadouro se matam vacas-, tomaram por despojo as modestas alfaias litúrgicas e chegaram mesmo a derramar os (santos) óleos pelo chão. (Montoya, 1997, p. 142)

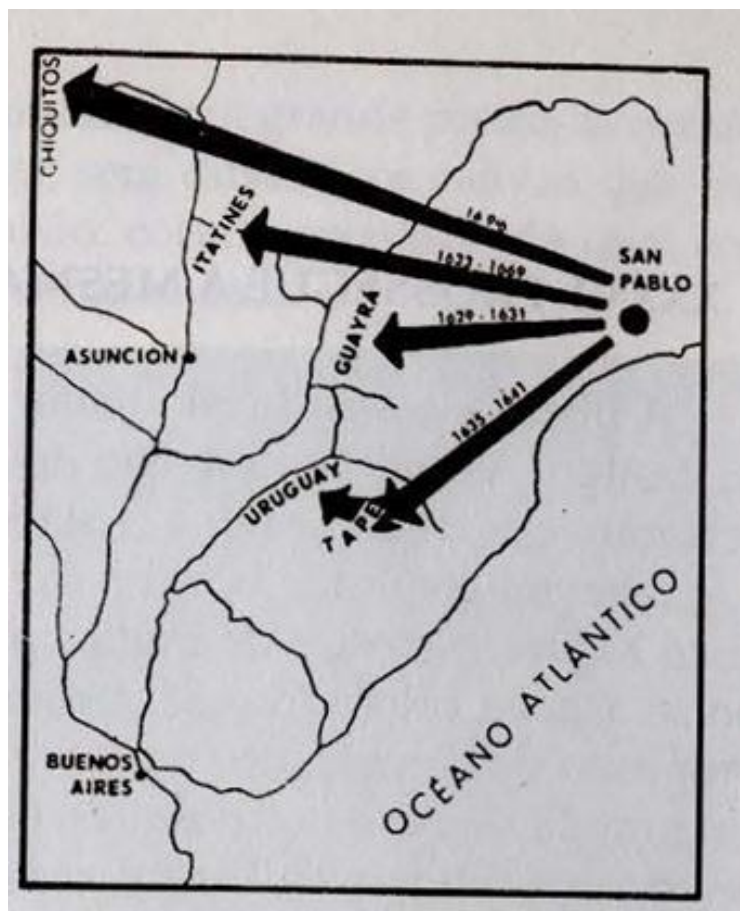
Esse ataque, em janeiro de 1629, foi o primeiro de vários que aconteceram. No mesmo período, Manuel Morato Coelho promoveu a destruição da redução de *Jesus Maria*. Registra-se que, nesse contexto, Antônio Raposo Tavares teria comparecido ao local, sendo questionado pelo padre Cristóvão de Mendonça acerca da violência praticada por seus subordinados. Em resposta, Raposo Tavares justificou a ação afirmando que os jesuítas deveriam ser expulsos de uma terra que, segundo ele, pertencia a Portugal e não a Castela (Franco, 1940).

Paralelamente, as companhias comandadas por Braz Leme e Antônio Pedroso de Barros enfrentaram combates contra os indígenas não reduzidos da região do Caayrú, nos quais sofreram diversos reveses. Já o grupo chefiado por Matheus Luiz Grou permaneceu atuando no sertão denominado Ibiaguira, ampliando a frente de ação bandeirante.

Além da redução de Jesus Maria, foram destruídas também as de *Encarnación*, *San Pablo*, *Los Siete Arcanjeles* e *Santo Tomé*. Após tais ofensivas, os paulistas retornaram a Piratininga, praticando no percurso severos abusos contra os indígenas aprisionados e contra os próprios missionários jesuítas que buscavam acompanhar e proteger os cativos (Franco, 1940).

A sua chegada ao povoado deu-se em maio de 1629 e foram logo organizadas outras expedições que retornaram à região, não só nesse ano, como nos seguintes, invadindo o território ao sul do Paranapanema e arrasando as demais reduções do Guayrá, não escapando nessa avançada nem mesmo as villas espanholas de Cidade-Real e Villa-Rica, que tiveram de ser evacuadas por seus moradores (1630-1632). (Franco, 1940, p. 65)

Figura 5: “As ‘descidas’ ou ‘entradas’ dos bandeirantes paulistas. Aqui, segundo o desenho de J. J. López, os seus ataques às mais diversas Reduções Jesuíticas entre os anos de 1629 e 1696.” (Montoya, 1997, p. 154).



Os ataques às reduções continuaram encaminhando-se até a redução de *San Francisco Javier* e prendendo os indígenas que encontravam pelo caminho, destruindo também as reduções de *Concepción de Nuestra Señora*, *Santo Anjo* e *San Pedro*. Sua violência era escancarada como nos narra o próprio Montoya.

Bem informados a propósito das crueldades destes "alarbes", seus vizinhos se meteram em grande número nos bosques, indo para lá em companhia de suas mulheres e filhos, e dali saindo as suas próprias plantações em busca de alimento. Nisso topavam contudo com os inimigos, que os prendiam e atormentavam, para que lhes dissessem onde tinham deixado sua "chusma" ou gente, em cuja procura em seguida iam, levando-a a seus palanques ou paliçadas.

Em tais ocasiões não deve opor-se-lhes resistência, porque, usando de um alfanje, cortam a todos a cabeça ou lhes abrem as entranhas, a fim de amedrontarem aos demais. (Montoya, 1997, p. 146)

A narrativa dos ataques bandeirantes destaca o desespero sangüinário dos mesmos que iam em busca de escravos e a qualquer custo os obtinham. Aproveitavam-se dos indígenas reduzidos, os quais não tinham a mesma violência que poderiam ter caso estivessem em sua vida tribal comum, e já "domesticados" na vida religiosa imposta pelos jesuítas eram "presas mais fáceis de serem apanhadas".

Assim um deles tomou uma mulher pelos cabelos, mas ela se defendia como homem, apesar de achar-se embarçada com um filhinho seu de seis meses. Não podendo o traidor subjugar-lhe, arrebatou-lhe dos peitos o filho e o levou consigo. Ainda não comia o menino, e por isso um padre foi pedi-lo (de volta), para que não morresse de fome. O que o possuía, não queria dá-lo e, em vez disso, solicitou a mãe do petiz como prisioneira, a qual não cessava de lamentar a sorte de seu filhinho. Até muito tarde esteve o padre procurando abrandar o coração bestial daquele tigre... (Montoya, 1997, p. 147)

Muitas vezes encontramos nos relatos de Montoya a menção de que esses mesmos homens, carregavam rosários, rezavam e bendiziam o nome de um chamado Deus (o Deus cristão), para em seguida matar, torturar ou escravizar os indígenas, fato que demonstra a ambiguidade que permeava suas ações.

Ainda há relatos de que ao retornarem a São Paulo, organizavam os escravos adquiridos em fazendas e construíram capelas para mantê-los dentro da redoma religiosa em que os mesmos já haviam sido amarrados pelos padres catequizadores, mantendo o controle conquistado inicialmente pelas armas com o viés religioso que já permeava a vida daquela gente.

Porém, o que não é possível deixar de refletir é em como essa colonização foi dolorosa, homicida e machucou muitas pessoas. Não cabe aqui classificar os ideais individuais de cada indígena, mas é possível perceber que após serem apartados de sua cultura e modo de vida nas missões religiosas, foram, em seguida, massacrados, humilhados e dizimados por mão de homens, que assim como os padres eram “cristãos”.

Os padres, após o fim do primeiro massacre, organizaram os indígenas sobreviventes (que haviam escapado da empreitada bandeirante) em duas reduções que ainda não haviam sido destruídas: *Nuestra S. Loreto* e *Santo Ignacio*. Quando os paulistas começaram a se aproximar delas, trataram os padres de organizar a fuga com os indígenas para abrigarem-se em algum lugar mais seguro.

Diante da desenfreada devastação, a única solução plausível encontrada foi a emigração, em finais de 1631, das duas reduções ainda sobreviventes, mas que estavam às portas de nova invasão paulista. Com a aprovação do padre Vázquez Trujillo, provincial, e das autoridades de Ciudad Real, foram iniciados os preparativos para a remoção dos indígenas. Assim, às pressas, em cerca de 700 balsas e muitas canoas, iniciou-se o traslado de doze mil índios, por rios, cataratas e matas, desde às margens do rio Paranapanema (Guairá)

até às margens do rio Paraná, norte da Argentina, num percurso de, mais ou menos, 1.200 quilômetros. (Aguilar, 2001, p. 160).

Partindo com os indígenas, os padres encontraram-se com uma barreira espanhola, construída junto ao *Salto del Guairá* para impedir a sua passagem e capturar os indígenas. Montoya (1997, p. 154) intervém com impetuosidade e consegue a liberação do caminho para prosseguir com a viagem.

Fomos no caso em número de dois religiosos, rogando-lhes eu que nos deixassem passar, mas achei-os ainda mais aferrados à resistência que antes. Instava o temor de que os paulistas, retidos por ora nos "pueblos" despovoados, houvessem de arrojarse rio abaixo em nosso seguimento e que, juntando-se estes com aqueles, os víssemos como duas manadas de lobos famintos no rebanho de ovelhas mansas. Assim, valendo-me de manha por me faltar a força, mostrei a intenção corajosa de passar a despeito deles. Aproximando-me de um homem, que ali tinha sua mulher, avisei-lhe que a afastasse desse lugar, para que naquele dia não se contasse entre os homens mortos uma pessoa feminina...

Figura 6: A retirada dirigida por Montoya que “foi feita através de perto de 12.000 índios (crianças, jovens, mulheres e adultos) e não por meio de soldados, como na retirada de Xenofonte e na da Laguna” feito, segundo o desenho de J. f. López, o longo caminho percorrido desde o Paranapanema até o Iju.” (Montoya, 1997, p. 155, nota do editor referente à imagem abaixo).

enfrentando tanto espanhóis quanto portugueses que colocavam em risco a sobrevivência desses povos.

Essa proteção consistia em manter a assistência religiosa desses povos originários a fim de prosseguir com sua colonização e catequese, organizando-os e ensinando-os e, ainda, promovendo o conhecimento europeu sobre essa gente pelas obras que ia escrevendo ao longo de suas missões.

A trajetória de Montoya revela não apenas seu papel de liderança religiosa, mas também sua dimensão política frente às forças coloniais. Para compreender sua atuação prática, e porque não dizer pedagógica, no trabalho com os povos indígenas, faz-se necessário recorrer às fontes documentais da época. É justamente nesse ponto que se abre a próxima seção, dedicada a análise dos documentos que registram esse processo histórico.

A seguir apresentaremos as análises documentais, que são fonte de conhecimento necessárias ao pesquisador da História da Educação e que neste trabalho se tornam importantes ao revelar alguns aspectos pertinentes sobre a catequese e ensino dos povos guairenhos.

5. PRÁTICAS EDUCACIONAIS, EVANGELÍSTICAS E CULTURAIS DE MONTTOYA NO CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL GUAIRENHO

A Companhia de Jesus se difundiu como uma ordem missionária, mas alcançou uma relação muito próspera com a educação, seja pela criação de colégios para o ensino e formação de noviços, seja pelo ensino dos indígenas nas casas de ler e escrever.

Essa educação não é, em muitos aspectos, a educação formal que conhecemos, que visa o desenvolvimento intelectual do indivíduo e a aquisição dos conhecimentos acumulados pelas sociedades. A educação aqui analisada é uma educação religiosa, com o objetivo de catequizar e, no caso dos indígenas, de converter tanto sua forma de pensar quanto de agir.

A educação religiosa não pode ser confundida com a educação escolar, mas em se tratando da atividade realizada, com a transmissão de conhecimentos e concepções ao próximo, considera-se uma forma de educação. Seria nesse caso uma pedagogia religiosa com objetivos que não visam a independência intelectual do indivíduo, mas sua conformação a ideias e modos de vida impostos por um determinado ideal religioso.

Nesse sentido iniciam-se as reduções, que eram espaços delimitados e organizados pelos religiosos jesuítas a fim de colocar os indígenas em um modo de vida diferenciado. Ao criar as reduções, os padres limitavam geograficamente o seu espaço de convivência e os mantinham sob seu radar de atenção. Além disso, as reduções podiam ser organizadas de modo semelhante aos planos urbanos da Europa.

Os trabalhos nas reduções foram comentados em textos e livros organizados pelos próprios religiosos, sendo assim, apresentar informações pertinentes ao processo de aculturação indígena sob a ótica do colonizador religioso se mostra um desafio constante. O pesquisador luta contra o anacronismo, as narrativas parciais e a falta de informações daqueles que, sendo personagens principais desse momento (os indígenas), não tinham domínio da escrita para relatar sua versão dos acontecimentos.

Assim, buscar processos educacionais nos relatos de Antonio Ruiz de Montoya, ou de outros religiosos que o mencionam, apresenta-se como um desafio para a pesquisa em História da Educação, o qual esperamos ser possível superar.

O principal livro de Antonio Ruiz de Montoya que relata os acontecimentos referentes às missões do Guairá intitula-se “Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape (1639)” que era

[...] na sua primeira edição, em 1639, composta de 81 capítulos, acrescida de licença e privilégio, taxa, erratas, aprovação eclesiástica de Lourenço de Mendonça, prelado do Rio de Janeiro, dedicatória a Octavio Centurión e tabla de las cosas mas notables, foi escrita em caráter circunstancial, a pedido de dom Juan de Palafox, bispo de Puebla de los Angeles e ouvidor das Índias. Para a sua realização o autor dispunha de alguns documentos, tais como as Cartas Anuas e as correspondências dos missionários, e a sua própria experiência apostólica, abrangendo uma vasta gama de informações e registros, motivo mais que justo para assegurar o seu valor histórico, ainda que imperfeita na sua forma. (Aguilar, 2001, p. 220)

Esse livro possui uma série de relatos escritos em formato de crônicas, que não apresentam datas nas narrativas dos acontecimentos, mas descrevem de maneira sequenciada momentos que serviam de reflexão e edificação aos leitores.

A obra foi criticada, por parte dos historiadores, pelo seu estilo descuidado, deficiente organização cronológica e pretendida ingenuidade, sendo contudo, reabilitada dado o seu grande valor histórico, um verdadeiro testemunho autobiográfico, de leitura fácil e envolvente, sendo parte do trabalho do autor como procurador e advogado das missões e dos índios, superando-se, assim, os defeitos formais literários dada a qualidade do seu testemunho. (Aguilar, 2001, p. 225)

A obra de Montoya não possui o caráter historiográfico laudatório dos historiadores jesuítas, também não é um documento desenvolvido com riqueza de detalhes e informações que possam situar o pesquisador no tempo e espaço de maneira completamente coerente, mas é, na realidade, uma escrita reflexiva, que não se assemelha a um diário, mas sim a uma narração de acontecimentos considerados marcantes e relevantes com fins edificantes em forma de crônicas.

Compreender os contextos educacionais nessas atividades difere de estudar os colégios e casas da Companhia de Jesus, como pode ser feito em outras províncias dos religiosos, pois as atividades nas reduções não consistiam em um ensino teórico como já era possível encontrar nos colégios mais avançados da Ordem. Nesse contexto, é possível observar uma educação voltada à modificação do modo de vida, criação e cultura indígena. Montoya (1639, p. 6) define redução como:

(llamamos reducciones a los pueblos de Indios, que viuiendo a su antigua usança en montes, sierras, y valles, en escondidos arroyos, en tres, quatro, o seis casas solas, separados a legua, dos, tres, y mas vnos de otros, los reduxo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes, y a vida politica y humana, a beneficiar algodón, cõ que se vistan: porque comunmente viuian en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó)⁷⁰

Dentro das reduções começavam a ocorrer as reeducações primárias por parte dos padres: a catequese e europeização dos indígenas e, a partir disso, os padres caminhavam para o processo de aculturação mais elaborado com o conhecimento e fortalecimento dos dogmas religiosos e culturais trazidos pelos religiosos.

Outra obra do mesmo autor, e de grande relevância para o trabalho consiste na realidade em dois dicionários que podem ser encontrados em uma única edição intitulada “Vocabulario y tesoro de la lengua Guarani, ó mas bien, Tupi (1876)” que reúne um vocabulário do Espanhol para o Guarani (que seria o vocabulario de la lengua Guarani) e outro do Tupi para o Espanhol (que é o tesoro de la lengua Guarani).

A terceira obra utilizada neste trabalho é o “Catecismo de la lengua Gvarani, compvesto por el padre Antonio Ruyz de la Compañia de Iefus (1640)” que “trata-se de uma obra bilingue (castelhano-guarani), de 336 páginas, precedidas de outras 14 páginas preliminares, publicada por Diego Díaz de la Carrera, em Madri, no ano 1640.” (Aguilar, 2001, p. 365).

Como suporte a essas fontes utilizaremos duas coletâneas de documentos, a primeira intitula-se “Manuscrito da Coleção Di Angelis: Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)” (1951) e a segunda “Documentos para la Historia Argentina tomo XX: Iglesia cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucuman, de la Compañia de Jesús (1615-1637)” (1929). Com esses materiais esperamos analisar alguns aspectos pertinentes a aculturação e colonização dos indígenas do Guairá.

⁷⁰ (chamamos reduções aos povoados de Índios, que vivendo à sua antiga usança em montes, serras e vales, em arroios escondidos, em três, quatro, ou seis casas apenas, separados a légua, dois, três, e mais uns dos outros, os reduziu a diligência dos Padres a povoações grandes, e a vida política e humana, a beneficiar algodão, com que se vistam: porque comumente viviam em nudez, ainda sem cobrir o que a natureza ocultou)

5.1 A EDUCAÇÃO JESUÍTA NO GUAIRÁ: A CATEQUESE COMO MODELO FORMATIVO PARA OS INDÍGENAS

Montoya (1639) define bem a forma de se conduzir a educação religiosa a ser desenvolvida pelos padres jesuítas dentro do texto de sua obra ao desenvolver os capítulos X e XI. O capítulo X é denominado “Ritos de los indios Guaranis”, e descreve o modo de vida indígena, como os mesmos tratam seus visitantes e suas ideias religiosas de acordo com o pensamento do padre.

O autor organiza seu livro de catecismo na língua Guarani, documento importante para refletirmos sobre a imagem que os indígenas eram instruídos a se espelharem e copiarem. No livro havia a imagem do cristão ideal, que era transmitida aos reduzidos no idioma indígena aprendido e sistematizado pelos religiosos.

Assim, herdeiro de toda esta tradição catequética e atento às necessidades mais urgentes para a profícua evangelização dos guaranis, o padre Ruiz de Montoya, reconhecedor de que a língua guarani mantinha-se em contínua ação viva, compôs o texto do Catecismo de la lengua guaraní, como resultado dos seus «treinta años» de ministério, «enseñanza y cultiuo», na Província Jesuítica do Paraguai, particularmente na região do Guairá. (Aguilar, 2001, p. 371)

Montoya (1640) apresenta, no texto, alguns pontos interessantes para a análise de qual processo educacional era desenvolvido naquele momento com os indígenas. No final de seu livro o autor apresenta, após os 22 capítulos do catecismo, um tópico denominado “Quatro tratados provechosos para alcançar la virtud”, o qual tem o seu primeiro tratado denominado da seguinte maneira: “El primero enseña de q manera deve el Christiano gastar el tiempo”, e inicia com a primeira instrução já apresentando como a rotina indígena deveria ocorrer pela manhã.

1- Luego que defpertare por la mañana defpues de áuerfe perfinado, diga afsi: Bendita fea la **Santífsima Trinidad, Padre, Hijo, y Efpiritu Santo**, tres perfonas, y un folo **Dios** verdadero: Defpués defto puefto de rodillas, diga defta manera:

2- **Dios y Señor** mio, doyte gracias porque me as guardado efta noche y librádome de mal.

3- Y por effo te ofrezco mi vída, mi alma mis penfamientos, mis palabras, y obras, y finalmente todos mis defeos. Amóte Señor fobre todas las cofas, y propongo por tu amor de no ofenderte mas.⁷¹

1- öpag coeramo oyeobaçari renäte Ymombeu catú píramo toicó **Santísima Trinidad, Tubá, Taira**, hae **Espirit Santo**, mbohapi personas hae petefi **Tupa** eté. Coriré oñeçüramo natei abeno.

2- Ah **Tupã Cheyara** aguiyebé nde Che mongé vcá catu píri haguéra, mbaemra aguí Chépicyro hagueraabé.

3. Ndei teé ameéndébe Cherecobé Che anga cheremi mo äng, Cheñe, Cherémbiapó haerombi Cherémi mborará opacatu: oroíhuniá opacatumbae guê, haubé angaipágui tapoí catu cheängaipá potareymo béco ite.⁷² (Montoya, 1640, p. 201, grifo nosso)

Tal orientação doutrina a vida indígena a iniciar seu dia mantendo uma rotina devocional, portanto, esperava-se condicioná-los a manter um pensamento cristianizado inicialmente no seu acordar, rezando e pedindo a Deus perdão pelos pecados que poderiam ser cometidos posteriormente ao longo do dia que iria transcorrer. Esse processo objetivava uma mudança de pensamento por hábito, pois, quanto mais os indígenas mantivessem uma rotina devocional, mais eles se acostuariam a pensar de acordo com o Deus daqueles padres.

Montoya, que tinha realizado um estudo prévio da língua Guaraní e posteriormente conviveu com o idioma em suas missões, transcreveu alguns termos cristãos convertendo para palavras utilizadas pelos próprios indígenas os quais também serão objetos de análise, para além do conteúdo da mensagem: Pai - Tubá, Hijo - Taiara, Dios - Tupã, Senhor - Cheyara.

No contexto dessas traduções é possível compreender, como afirma Otazú (2005), que existem três categorias nas traduções realizadas do espanhol para o tupi guarani: a tradução por equivalência, por neologismo e pelos hispanismos, os quais trataremos a seguir.

Em primeiro lugar existem as traduções por equivalência “Con este modo de traducir se buscan las correspondencias conceptuales entre las palabras de ambas

⁷¹ 1- Logo que despertar-se pela manhã, após fazer o sinal da cruz, diga assim: bendito seja a Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, três pessoas, e um só Deus verdadeiro: depois disso, de joelhos, dia desta maneira:

2- Deus e Senhor meu, dou-te graças porque me tem guardado esta noite e livrado-me do mal.

3- E por isso te ofereço minha vida, minha alma, meus pensamentos, minhas palavras, e obras e finalmente todos os meus desejos. Te amo Senhor sobre todas as coisas, e prometo por teu amor não te ofender mais.

⁷² Apresentaremos as citações desta obra com os dois idiomas em que nela são descritos, espanhol e tupi, e deixaremos em negrito as palavras que conseguimos detectar traduções simultâneas de termos de um idioma para outro. Em todos os textos aqui apresentados utilizamos como fonte para as traduções o “Vocabulario y tesoro de la lengua Guaraní, ó mas bien, Tupi” (1876).

lenguas; lo que comúnmente se dice traducir ‘palabra por palabra’⁷³ como é o caso do **pai** que foi traduzido para **tubá/tuvá** e **filho** para **tairá** representando uma correspondência pensada pelo autor devido aos indígenas destinarem a seus pais e filhos este termo, embora paternidade seja algo que se constitui de maneiras diferentes de acordo com cada cultura.

Seguindo com o texto do religioso, Montoya destina um tópico para falar aos indígenas, sendo constantes pecadores e necessitados de receberem algum tipo de perdão divino, sobre o necessário para afastarem-se do pecado:

4- Y para apartarfe de pecar, acuerdese de aquel dicho del **Espíritu Santo**, que dize: En todas tus obras acuérdate de tus postrimerias, que son **Muerte**, **juyzio**; infierno, y Gloria. Y despues de averfe exercitado en esta consideracion, diga **tres** vezes el **Padre Nuestro**, y el **Ave María**, ofreciéndolas a la **Santísima Trinidad**, en esta forma.⁷⁴

4- Hae oangaipá gui oyeí cata haguama timaéndua Tupã **Espíritu Santo** neengabarehé, nayára. Nderembiapó opacatu apóbo: ndereçaá catu eyeçaerécobo nderecó **apipaba** reheguára rehé. Copaco **Teo**. Tecoberehe yerure hába. Aña retama Tecóori ibapeguara. Hae coirundí mbae rehé gueça coi coi ramo, hecé oyeporú mbeguérre ramo, tomombeu mbohapi crerüba, hae **mbohapi Tupa tanderaaro María Saratisima Trinidad** vpé yquabeenga: Córami. (Montoya, 1640, p. 203)

Assegura-se nesse tópico o desejo de que a racionalização individual fosse sendo configurada ao modo europeu católico, visando a auto consciência daquilo que, sendo pecado pela religião, deveria ser objeto de penitência aos que praticassem tais ações. Dessa forma, vemos o esforço pela introjeção do comportamento, sentimento e mesmo pensamentos cristãos nos indígenas.

Novamente é possível notar a adaptação de termos do espanhol para o idioma indígena. Essa adaptação assegurava o entendimento entre os religiosos e indígenas nos ensinamentos e catequeses: muerte - Teo, juyzio - apipaba, tres - mbohapi, Padre nuestro - Tupa tanderaaro.

⁷³ “Com este modo de traduzir, buscaram-se as correspondências conceituais entre as palavras de ambas as línguas; o que comumente se diz traduzir ‘palavra por palavra’”.

⁷⁴ 4- E para se afastar do pecado, lembre-se daquela palavra do Espírito Santo que diz: Em todas as suas obras lembre-se de sua vida após a morte, que é a Morte, o Juízo, o Inferno e a Glória. E depois de ter praticado nesta consideração, diga três vezes o Pai Nosso, e a Ave Maria, oferecendo-os à Santíssima Trindade, desta maneira.

Nesse contexto percebemos a educação em sua construção pedagógica que Saviani (2011, p. 12) apresenta, não tratando especificamente sobre educação jesuítica, mas em seu sentido mais amplo que:

Trata-se aqui da produção de ideias, conceitos, valores, símbolos, hábitos, atitudes, habilidades. Numa palavra, trata-se da produção do saber, seja do saber sobre a natureza, seja do saber sobre a cultura, isto é, o conjunto da produção humana. Obviamente, a educação situa-se nessa categoria do trabalho não material. (Saviani, 2011, p. 12)

Esse encontro, e porque não dizer confronto, de idiomas e culturas produziu ideias, conceitos e valores destruindo e reconstruindo simbologias e histórias de diferentes povos indígenas, as traduções serviam mais como instrumento de mediação cultural que gerou novas formas de pensar a existência e a sociedade dentro das comunidades indígenas.

Os conceitos e símbolos cristãos foram convertidos e aproximados ao idioma Guaraní nas tentativas de evangelização. Ainda que Montoya tenha excluído dessa os idiomas dos indígenas Kaingang, Xetá, Xocleim e de outras etnias que não falavam o guaraní, inevitavelmente dentro das reduções este viria a se tornar o idioma predominante, e falar com os ouvintes de maneira a ser compreendido se tornou uma grande vantagem ao pregador daquela época para que mudanças na sociedade indígena fossem, de fato, efetivadas.

A partir dessa incorporação de conceitos ocorreu a segunda categoria das traduções a serem realizadas, denominada tradução por neologismo e assim:

crear nuevas palabras para significar nuevos conceptos. Es posible que la creación de las nuevas palabras haya resultado, en cierta medida, de la práctica cristiana de los guaraníes, quienes recibieron inicialmente el mensaje evangélico a través de los intérpretes 'lenguaraces'"⁷⁵ (Otazu, 2005, p. 278).

⁷⁵ criar novas palavras para significar conceitos novos. É possível que a criação de palavras novas tenha resultado, de certa maneira, da prática cristã dos guaranis, que inicialmente receberam a mensagem evangélica por meio de intérpretes conhecidos como 'lenguaraces'.

Dentro do texto ocorre, como exemplo disto, a conversão de Tupã⁷⁶ tanderaaro para Pai Nosso criado para denominar uma oração inexistente dentro da cultura indígena.

Esse trabalho não material de criação de conceitos e significados, que constituiu um acervo material que demonstra como era trabalhada a ideia de pecado e culpa por hábitos não cristãos (que outrora eram naturais aos indígenas), converteu-se no que Saviani (2021, p. 60) denomina como aculturação.

Ora, no caso da educação instaurada no âmbito do processo de colonização, trata-se, evidentemente, de aculturação, já que as tradições e os costumes que se busca inculcar decorrem de um dinamismo externo, isto é, que vai do meio cultural do colonizador para a situação objeto de colonização.

Portanto, essa educação não é produção, mas reprodução de ideias, valores e hábitos que situam-se em um campo educacional diferenciado daquele que obtém-se pelo conhecimento escolar ou do modo de vida familiar, mas trata-se na realidade do que Saviani, no excerto acima, denomina aculturação.

Assim há uma configuração social que coloca o colonizador em uma posição favorável de posse, sejam dos conhecimentos, valores ou hábitos, o qual se sente no dever, e porque não dizer, no direito de impor tais modos de vida sobre aqueles que se encontram sob sua tutela.

Os jesuítas em sua condição de ordem missionária, com objetivos bem traçados desde sua fundação, de evangelizar as almas onde houvesse necessidade, detinham a posse desse conhecimento, que eles faziam questão que fosse ensinado aos indígenas do Guairá.

As instruções do catecismo prosseguem tratando da morte, do céu e do inferno e como se deveriam rezar para que as almas pudessem partir remidas para o que os religiosos denominavam como salvação. Na sequência do primeiro tratado

⁷⁶ El cosmos guaraní no insiste demasiado en un cielo y una tierra según el eje vertical de un abajo y de un arriba. El cosmos guaraní presenta más bien como una plataforma circular, cuyas referencias principales son los puntos cardinales, este y oeste. Los dioses se sitúan en función de esos puntos cardinales, en ellos se revelan preferentemente y desde ellos actúan. La orientación este-oeste no es solamente una referencia solar, otros fenómenos meteorológicos como truenos, relámpagos, lluvia, viento, tienen su origen en un lugar de ese espacio. El trueno, personificado generalmente en Tupã, procede del occidente (Nimuendajú /1914/1987:55), y va hacia el oriente, manifestado en el fulgor del relámpago. (Melia, 1991, *apud*: Nimuendajú, 1914, p. 54)

segue um “Juízo para pajar el dia con provecho”⁷⁷ no qual “En saliendo de casa, la primera visita fea la Iglesia a oyr Missa con todo recogimiento, y quietud, nunca dexa de oyr el Sermón con toda diligencia, y deseo de facar provecho del, para yr creciendo en la virtud” (Montoya, 1640, p. 207)

Na sequência dessa orientação no tópico “Aviso para passar el dia con provecho” segue o padre tratando do sacramento:

2- Quando faliere el **santisimo Sacrameto**, hallefe a acompañarlo, y acuda algunas vezes a la **Iglesia** a visitarlo, no este inquieto, sino con quietud, y de **rodillas**.

Haga reverencia à la **Cruz**, y a las Imágenes de los **Santos**. Honre mucho a los **Sacerdotes**, y los preceptos, y **estatutos** de la **iglesia** tengalos en mucho, y no los quebrante.⁷⁸

2- **Santisimo Sacramento** rero atárâmô toyehuí abé heroatábo. Tohapecó pau ypohupa **Tupã opé** güecóguecó ey one **nypi aeyina**, oñemongiriri **Cruz** opacatu tomboyerobiá, **Santos** ra angaba abé hecé oñeacana eí tica. **Pai abaré** abé tomboyerobiâ **Santa Yglesia poroquaitába** tomboubicha imbóayecatúbo. (Montoya, 1640, p. 207)

Neste ponto já foi compreendido que haviam duas categorias de termos cristãos, uma delas era traduzida e incorporada ao idioma Guaraní utilizando-se daquilo que considerava-se uma semelhança nos significados e outra contextualizando os termos com ideias pré concebidas pelos indígenas, numa espécie de criação de neologismos.

Porém algumas palavras permaneciam inalteradas, talvez pela falta de referência indígena sobre aquele conceito gerando os hispanismos. Santíssimo Sacramento, cruz, santos, Espírito Santo, Santíssima Trindade, Ave Maria, representam dentro das traduções acima palavras que foram introduzidas à cultura indígena como conceitos extremos e desconhecidos que não poderiam ser traduzidos.

Llamamos hispanismo a las palabras castellanas introducidas en el léxico guaraní, que si nos ajustamos al Diccionario de la lengua española (2001) significa “giro o modo de hablar propio y privativo de la lengua española”. Se trata de “vocablo o giro de esta lengua

⁷⁷ “Juízo para passar o dia com proveito” no qual “saindo de casa, a primeira visita seja a igreja para ouvir a Missa com todo recolhimento e silêncio, nunca deixe de ouvir o sermão com toda a diligência, e desejo de fazer proveito dele, para crescer na virtude”

⁷⁸ Quando sair o Santíssimo Sacramento, vá a acompanhá-lo, e vá a Igreja visitá-lo, não inquieto, mas em silêncios, e de joelhos.

Faça reverência a Cruz, as imagens dos Santos. Honre muito os sacerdotes, e os preceptores, e estatutos da igreja tendo-os em alta consideração, e não os quebre.

empleado en otra o el empleo de vocablo o giro españoles en distinto idioma”. En el caso particular de la lengua guaraní, la entrada de vocablo español en esta lengua se produjo a raíz del contacto y convivencia de las dos sociedades con lenguas diferentes. El misionero recurría a este mecanismo cuando no encontraba palabra guaraní que equivale exactamente a algún concepto cristiano.⁷⁹ (Otazú, 2005, p. 279)

Esses termos utilizados pela incapacidade de traduzir pela equivalência ou neologismo, permaneceram em sua língua original, até mesmo pela delicadeza de alguns deles como Spiritu Santo, que não poderia ser, pela ideia dos religiosos, traduzidos de qualquer maneira.

A partir dessa construção dos termos e suas traduções, Montoya segue com instruções sobre a vida prática. Assim não bastava somente que os indígenas ouvissem a missa e participassem do sacramento, mas eles precisavam se preservar do que eram denominadas como “más companhias”, ou seja, aqueles indígenas que não criam naquilo que os religiosos afirmavam e desejavam viver nos modos da cultura indígena:

4- No te acompañe de ruynes companias, antes huyga dellas, ni entre en corrillos de ruynes conversaciones. No este ocioso, antes procure estar siempre ocupado en alguna buena accion, porque la ociosidad es la añagaza de todos los vicios. Aborrezca las palabras torpes, y los cantares deshonestos, no dando oydos ã eftas cofas en ninguna manera , y nunca muestre güilo ã tales cosas ante muestre deí estima de todo ello.

5- Ame mucho ã los pobres, y aunque parezcan muy delpreciables nunca los delprecie, porque todos son **hijos de Dios**.⁸⁰

4- Yñāgaipābae rehé toñēmoiru iimey chugui catü toñguáhe ñomongetá āngaipáhápe toyé royquēime. Toycó teíimé. mbae āguiyeí apórehe catutoyeporu yepí, tecóteiniá āgaipá teti roupé poromonaro hábāmo nanga, ñeepochí. mborahéi çandaré toya baeterecó eté, heçé

⁷⁹ Chamamos hispanismos às palavras castelhanas introduzidas no léxico guarani, que se nos voltamos ao Dicionario de la lengua española (2001) significa “expressão ou modo de falar próprio e primitivo da língua espanhola”. Se trata de “palavras ou expressões desta língua utilizados em outra ou o uso de palavras ou expressões espanholas em um idioma distinto”. No caso particular da língua guarani, a introdução de vocabulário espanhol nesta língua se originou do contato e convivência de duas sociedades com línguas diferentes. O missionário recorria a este mecanismo quando não encontrava palavra guarani que equivalesse com exatidão a algum conceito cristão.

⁸⁰ 4- Não se associe com más companhias, mas fuja delas, nem entre em círculos de conversas ruins. Não esteja ocioso, mas procure estar sempre ocupado em alguma boa ação, porque a ociosidade é a armadilha de todos os vícios. Aborreça as palavras torpes, e os cantares desonestos, não dando ouvidos a estas coisas de maneira nenhuma, e nunca dando deferência a tais coisas, em vez disso, mostre desprezo por tudo isso.

5- Ame muito os pobres, e embora pareçam muito desprezíveis nunca os despreze, porque todos são filhos de Deus.

oyeapíçabíreyngatúbo, hae aipó angaipá mbóoríhára ta hobaichuá ruimé, toñemboyeyai catúyohugui ñeguã herno.

5- Toporaihú catú poria hubórehe, hae amo yyaibirámo yepé togueroyor imê, hae nême **Tupã rairamo** nângã. (Montoya, 1640, p. 209-211)

Ao comer também havia instruções precisas:

Quando émpecare ã comer bendiga la comida, y coma con templanca, yendofe ã la mano en los exceffos, y tenga paciencia quando no le dieren de comer ã fu gufto

Mientras comiere, y defpues de auer comido, entretengafe en algún exercició honefto, ó conuerfacion, y guardefe de tratar cofas deshonestas, y dé gracias ã **Dios** por la comida.”⁸¹

Ocaru ípiramo guêmbiú tahobafá oñaböte yguábö, ñémboabiru guioyeyai hú bábö, haeopoitare vpé güemímbo tara rupí opoi eyhagüerehé toñémoyrí ymé tiroeté.

Öcaru pörombucu, öcaru poí re abé mbaéagui yeí amo oñémoeçaí hábamitoyabi qui, angaipá amo abí quipota reymo. Toipoepi abe **Tupã** vpé omongaru haguerehé. (Montoya, 1640, p. 211).

Observa-se que ao acordar, durante a manhã e o dia, também ao se alimentar os indígenas deveriam ser condicionados a manter apenas um pensamento: o de dar graças a Deus. Teoricamente, Montoya organizava um manual da vida cristã a fim de que cada pessoa que fosse ensinada nos moldes do mesmo mantivesse uma rotina que não desse oportunidade para outras vivências. À noite as atividades de devoção não cessavam e era o momento de rever todo o dia e realizar uma auto análise em busca de possíveis pecados

1- De noche fe recogerá a fu apofento para que no de ocañon de fofpecha viédole por las calles, y antes de dormir, poniendofe de rodillas examinara fu cociencia [...]

3- Y defpues defto recogierendofe interiormente, haga examen, difcurriendo por los penfamientos, **palabras**, y **obras**, y hallando que ha cometido algún **pecado mortal**. (Lo qual **Dios** no permita) haga en algún hilo memoria con ñudos, para ayuda de la memoria quando fe có fieffe.⁸²

⁸¹ Quando começar a comer bendiga a comida, e coma com moderação, controlando-se nos excessos, e tenha paciência quando não lhe derem de comer aquilo que gosta. Equanto comer, e depois de haver comido, entretnha-se em algum exercício honesto, ou conversa positiva, e evite trata sobre coisas desonestas, e de graças a Deus pela comida.

⁸² De noite se recolha em seu aposento para que não se dê suspeitas ao ser visto pelas ruas, e antes de dormir, colocando-se de joelhos examine sua consciência [...]

3- E depois disto, recolhendo-se interiormente, faça exame, percorrendo pelos pensamentos, palavras e obras, e falando que cometeu algum pecado mortal. (O qual Deus não permita) anotá-lo-á com um fio atado, para auxiliar a sua memória quando se lembrar.

1- Caaruramoí oco tipe toiquie, ocámupi oata eymo, toñémundá rucá imé guapicharupe, hae oque inbobe toñenipi-evíguecó cuérehé oye eca erecobo, mibohapi mbae rehé oyeporuábo, yyípirámo nahéine. (Montoya, 1640, p. 213)

3- Coriré toyabí quigüecó oyeupeé ñemongetábo guemímo anguerarí, **oñeenguerari, guembiapó** cuérarehen oangaipá momo hémo haé **angaipa tubichá** (ata **Tupa** toipotarímé) yyapohague húbamo, tucumbó poquyta rehé, oñembotarái haguáme y rehé, toháa oñémombeü rãmo guárãmä. (Montoya, 1640, p. 215)

Esse controle emocional diário objetivava resultados esperados para o desenvolvimento dos povos reduzidos no Guairá. Formula-se, assim, o sentido da educação aculturadora que visava suprimir as tradições indígenas, substituí-las por novos hábitos e tornar os indígenas em cristãos. Assim, “[...] os jesuítas das Reduções da região platina alinharam-se todos no sentido de proclamar com energia que os ‘selvagens’ eram homens, diferentes talvez do branco europeu, mas não menos capazes do que este de atingir à salvação eterna.” (Kern, 1982, p. 98)

Essa defesa fazia parte do conjunto histórico mencionado em que havia uma disputa entre a colonização pelas armas escravista e violenta (no sentido físico) e a colonização religiosa que utilizava instrumentos diferentes para subjugar os indígenas. Nesse contexto, os religiosos tinham uma concepção diferente em que escravizar e consequentemente aniquilar os indígenas não configuravam como algo permitido por Deus, defendendo assim que os mesmos mereciam ouvir e receber o ensino e catequese.

Há uma tendência a se imaginar a aplicação prática de alguma utopia, enquanto que a ação evangélica de transformação do indígena em um “homem completo” através da evangelização e de sua subtração à escravidão é ignorada, muitas vezes, mesmo se a documentação dos primeiros missionários seja clara a este respeito. Aos olhos dos missionários, o indígena só seria um homem completo e feliz em função da conversão, objetivo último das Missões, em relação ao qual os meios temporais exerceram mero papel auxiliar. (Kern, 1982, p. 98)

Assim, embora questões políticas fizessem parte de todo esse processo, quando observamos o tratado de Montoya, suas instruções para a vida prática dos indígenas, a teorização em Guaraní daquilo que os padres desejavam de cada um deles demonstra que o ensino e catequese visavam justamente a conversão para

torná-los cristãos que, na visão dos padres, gozassem da dignidade em serem filhos de Deus.

5.2 A EDUCAÇÃO INDÍGENA E OS MÉTODOS PARA LHE INCULCAR A FÉ CRISTÃ

O início da organização das reduções no Guairá, como mencionado, data aproximadamente de 1610, e resultou na transferência de diversas tribos indígenas para próximo dos padres como mencionado a seguir pelo escrito do padre Joseph Cataldino responsável pelas missões do Guairá na época.

Si saben q primero desde el ano de 10 han estado alli dos P.LS que conensaron a hacer aquellas Redugiones, y desde el año de dose en que fueron outros dos avernos estado quatro sacerdotes Lenguas y predicamos, cathequizamos en la lengua, y administramos el oficio de curas en dos doctrinas o rreducciones que cada una tiene dos pu.^o que está en frente rrio en medio, dos de la una vanda, y dos de la otra en que avra mas de mil y quinientos Indios de tributo, rreducidos, y enseñados, y baptizados por los dichos quatro P.^oR defendiéndolos de portugueses y malocas y sacándolos de los montes para que se conserben en la fee.⁸³ (Joseph Cataldino, 1614, IN: Cortesão, 1951 p. 149)

Essa organização reducional mantinha os indígenas reduzidos não só comportamentalmente, mas o espaço geográfico em si objetivava mantê-los de determinada maneira habituados a uma vida ao estilo europeu. A ideia central consistia em reproduzir cidades em um pequeno espaço geográfico habituando os indígenas a viverem em modo comum aos conquistadores pois,

[...] a criação de uma nova aldeia é sempre acompanhada da colonização e da conquista espiritual. Assim que obtém a confiança dos pagãos, os missionários fazem-no jurar obediência ao rei e a fé: não há distinção entre o catolicismo e o rei católico; este último é apresentado aos índios como o enviado, o delegado de Deus na terra;

⁸³ Se sabem que primeiro, desde o ano de 10, estiveram ali dois padres que começaram a fazer aquelas Reduções, e desde o ano de doze em que foram outros dois somos quatro sacerdotes intérpretes, e pregamos, catequizamos na língua, e administramos o ofício de curas em duas doutrinas ou reduções, que cada uma tem dois povoados que estão em frente, com o rio no meio, dois de um lado e dois do outro, em que haverá mais de mil e quinhentos índios de tributo, reduzidos, ensinados e batizados pelos ditos quatro padres, defendendo-os de portugueses e malocas e tirando-os dos montes para que se conservem na fé.

às vezes, confunde-se a autoridade real com o poder divino. Ora, a submissão dos índios à Espanha requer que suas comunidades sejam organizadas de forma a tornar essa submissão efetiva e eficaz. É preciso que nela reinem somente as leis espanholas, e isso exclui o nomadismo e impõe o estabelecimento de uma hierarquia administrativa imperial. A redução dos índios visa, portanto, ao duplo objetivo de colocá-los sob o jugo permanente da Igreja e do Estado, tal como as Leyes de Indias o prescrevem há tempos. (Haubert, 1990, p. 76)

Assim a redução reunia três pontos importantes para a conquista espiritual indígena: primeiramente elas serviam para, literalmente, reduzir os seus corpos e mentes no espaço que os cerca, mas haviam os aspectos políticos e religiosos desse movimento, que consistiam na submissão indígena à Espanha e a Coroa que agora os tinham como vassallos, e à Igreja que deseja acrescentá-los a ordenança católica.

Os objetivos políticos da redução estavam presentes nas entrelinhas dos ensinamentos e da organização reducional e sem esses objetivos talvez o método de reduzir o indígena não tivesse alcançado tanto espaço na América Espanhola.

Embora não haja registros das estruturas físicas das reduções do Guairá, existem estudos de reduções ao longo do Paraguai e Argentina que demonstram uma semelhança na organização reducional em diferentes regiões e nos séculos que se seguiram à chamada conquista espiritual.

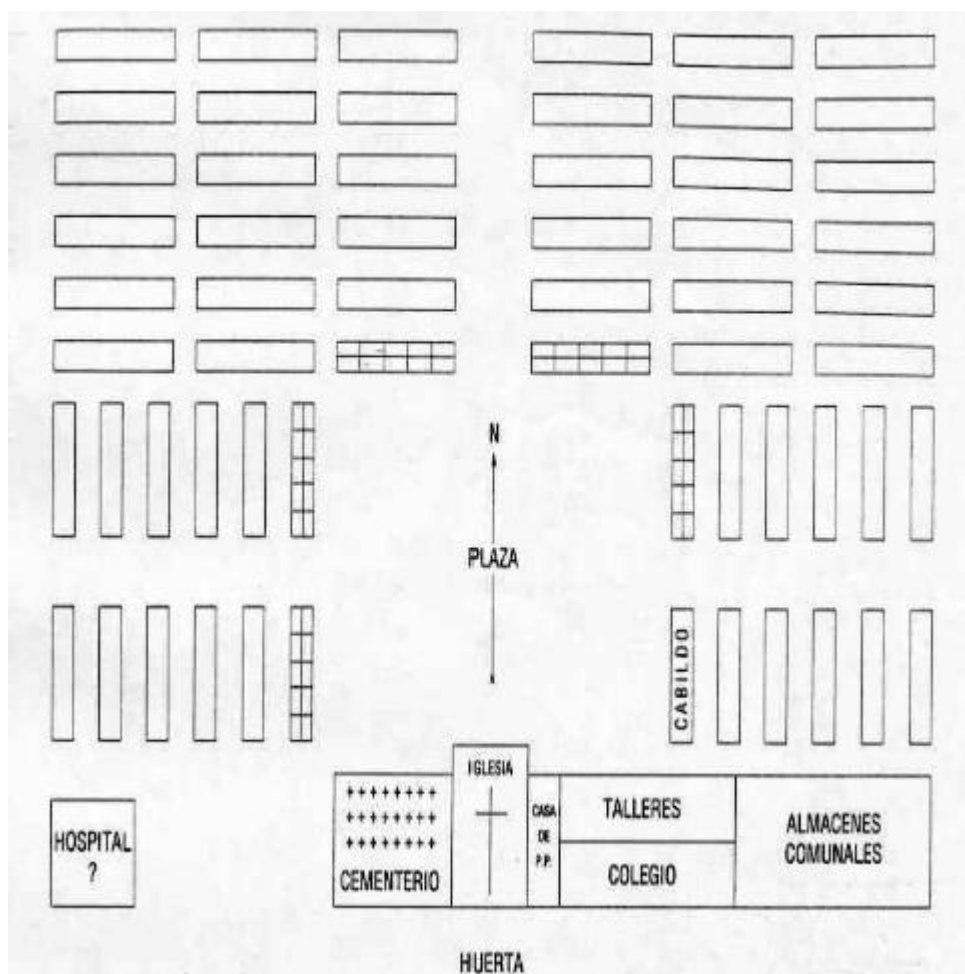
[...] a redução pressupunha também uma nova reordenação espacial e social da cultura guarani. O plano urbanístico que a redução deveria seguir era o de um traçado ordenado de ruas e casas de forma que fosse fácil o acesso ao centro da praça e ao ponto principal, a Igreja. Ao lado dessa encontrar-se-iam a casa dos padres, o cemitério, e posteriormente, as oficinas, o colégio e os armazéns. (Oliveira, 2003, p. 103-104)

Essa composição inicialmente era organizada utilizando-se das moradias indígenas como morada e construções ao estilo europeu para estabelecimentos públicos como igreja, colégio e cemitério. A primeira instrução do P. Diego de Torres Bollo (para os padres José Cataldino e Simón Mascetta) apresenta que

O povoado se trace segundo modelo dos do Peru ou como mais do agrado dos índios, e conforme o parecer do licenciado Melgarejo, com as suas ruas e quadras, dando uma quadra (!) a cada quatro índios, uma residência a cada um, e que cada casa tenha sua hortazinha. Situem-se a igreja e casa de vossas reverências na (!) praça, dando à igreja e à casa o terreno necessário para o cemitério. (Bollo, 1977, p. 174)

O esboço a seguir demonstra como possivelmente as reduções seriam organizadas, considerando as dificuldades materiais e de logística social da época. É possível ver as quadras como menciona Bollo e a praça, casa, igreja e cemitério.

Figura 1: Esboço de uma planta típica de redução jesuítica



Fonte: Oliveira, 2003, apud. Zoffoli, Ena. Op. cit. p. 133.

As casas eram organizadas em função e centralizadas pela igreja, ponto principal da redução, e mantinham um agrupamento padronizado que possibilitasse a visão do que acontecia dentro do espaço da redução pelos líderes do cabildo⁸⁴ e religiosos.

⁸⁴ "Presidido por um "Alcaide Maior" que era assessorado por "Alcaides Ordinários", o Cabildo era um conselho formado por "Regedores" e seu objetivo era a administração e a justiça locais. (Kern, 1982, p. 44)

Nesse novo espaço que buscava reduzir o indígena a uma racionalidade cristianizante, o antigo sistema guaraní de casas comunais patrilineares foi eliminado. A instituição da redução trouxe de novo para a cultura guarani a forma de organização racionalizada da sociedade que obedecia uma orientação do espaço sob as formas linear e quadrada, contrariamente a antiga maneira de viver em um ambiente estabelecido de maneira circular. O que ficou mantido, da organização espacial da cultura nativa, foi a praça, a qual constituía o espaço da vivência sagrada e profana dos indígenas onde as festas, os rituais antropofágicos e as tarefas cotidianas aconteciam. Fundada a redução, a praça vai receber um novo sentido e função, mas continuou a ser palco de festas e rituais, agora, sob a égide cristã. Conhecendo a importância desse espaço sacralizado para o índio, o jesuíta dava início ao seu trabalho assentando uma cruz na praça do pueblo para estabelecer o elo entre o gentio e o soldado de cristo. Para a transformação pretendida pelos jesuítas no ameríndio foi necessária a manutenção das formas celulares de reagrupamento e liderança política para o funcionamento da organização social na redução. (Oliveira, 2003, p. 106-107)

Assim, quando tratamos do espaço da redução é importante considerar que sua própria organização e localização eram partes importantes para o condicionamento indígena. Essa prática visava ensinar não letras ou números, mas sim um modo de vida que contrastava com o vivido pelos indígenas.

A prática da aculturação começava na reorganização espacial dos indígenas e também na incorporação de alguns de seus hábitos a fim de manter sua identificação com aquilo que lhe parecia mais conhecido. A intersecção entre a cultura indígena e a nova cultura trazida pelos colonizadores visava tornar esse processo mais dinâmico e veloz.

Em outro aspecto histórico, a redução tornou-se um espaço de proteção frente às ameaças colonizadoras que objetivavam sua escravidão para o trabalho. Havia na proposta jesuíta uma saída, que destruiu um conjunto de tradições orais e culturais, mas que em determinada porcentagem possibilitou uma vida, ainda que breve, aos guaranis (Kern, 1982).

Nesse ambiente, com quadras, igreja, praça e outros espaços construídos ao modo europeu, iniciaram-se os processos de ensino e catequese os quais geraram relatos apresentados por Montoya e outros religiosos. Esses relatos serão, a partir de agora, a fonte que utilizaremos para analisar a educação dentro das reduções em seus aspectos sociais de transmissão cultural de conhecimentos.

5.2.1 O visível e o invisível: educando pelo temor ao sobrenatural

O medo é um instrumento pedagógico, que foi, em algumas teorias, utilizado como sinônimo de aprendizagem com conceitos relacionados a reforços positivos ou negativos (prêmios e punições). No ensino e catequese do Guairá ocorriam fatos que eram utilizados pelos religiosos como exemplo para que os outros vissem as consequências (punições) que poderiam lhes ocorrer se descumprissem os comandos religiosos.

Montoya apresenta alguns relatos em seu livro “Conquista Espiritual” e analisamos alguns documentos tanto da “Coleção Di Angelis”, quanto da coleção “Documentos para la história argentina”, que podem trazer algumas concepções relevantes acerca da educação e reformulação social de indivíduos que os religiosos pretendiam efetivar.

As narrativas de Montoya não apresentam uma ordem cronológica histórica, e, por serem parte de um texto cronista, têm aspectos de reflexão e crítica a fim de justificar a importância de tudo que era narrado. Assim, quando falamos dos textos desse autor, falamos de uma obra escrita para fins de edificação da vida religiosa cristã.

Esses textos mostram atitudes indígenas e as formas que os religiosos encontravam para aconselhar os chamados pecados cometidos ou para endossar ações positivas que eram merecedoras de crédito pelos religiosos. Assim, iniciamos com uma narrativa na redução de Santo Inácio chefiada por Simón Mascetta. Ali Montoya (1639) narra alguns acontecimentos sobre um cacique chamado Taubici que, chegando na redução, adquiriu uma fama de poderoso por ter amaldiçoado alguns indígenas que ele determinou serem ladrões e que foram acometidos de uma enfermidade, segundo narravam os indígenas.

O cacique Taubici desejou sair da redução dos padres e partir até seu povoado em determinado momento, convocando outros para acompanhá-lo, porém aquele dia em específico era *Corpus christi* e o padre Simón o advertiu que não saísse pois era dia santo, ainda afirmou o religioso que antes vissem a procissão e missa para partirem, mas Taubici e os indígenas convencidos por ele decidiram por sair de qualquer maneira. O padre, preocupado com aqueles que já eram cristãos e participavam do sacramento da Igreja, decide por deixar uma ameaça registrada a

eles, afirmando que seriam castigados pelo Criador por não esperarem para honrá-lo e ignorarem o aviso do religioso.

Sucedió como lo dixo: porque yendo fu viage muy contentos, haziendo burla, y chacota del Padre, y de fus amonestaciones, y amenazas. Llegan ja a fu pueblo que distaua del de San Ignacio 20 leguas, reconocieron Indios que eftavã en fus canoas en el río: fueffe Taubici a ellos, teniéndolos por amigos, ellos luego que le reconocieron le mataron, en vengança de vno que el auia muerto: fus compañeros dieron a huir en fus embarcaciones, y los contrarios a feguirlos, hirieron muchos, parte faltaró en tierra para efcapar la vida, por la efpefura de los montes, y parte apretando los remos salíron del peligro. Bolvieron fin fu caudillo, y bien ensinados con efte castigo a no creet a los miniftros del demonio, y a creer a los de Dios, con que cobró el Euangelio mucho crédito.⁸⁵ (Montoya, 1639, p. 12)

A sequência desses acontecimentos demonstra a reação dos religiosos a atitudes dos indígenas que se opunham às suas autoridades dentro da redução. Eles utilizavam das oportunidades que determinados acontecimentos lhe propunham para amedrontar os indígenas reduzidos, utilizando os caciques e aqueles que imitavam suas ações como exemplo.

Montoya (1639, p. 20-21) continua narrando sobre a rebeldia de caciques ao tratar de uma mudança a ser feita de determinados grupos de indígenas para uma redução, pois alguns postos em que estavam eram considerados insalubres e transmissores de doenças. O mesmo recebeu uma negativa do cacique Roque Maracanan: “Todos los Caziques vinieron en efto, folo Roque Maracaná (de quien he hecho mención) desvergonçadamente dixo, que no quería. Refpondile, que el, aunque no quifieffe haría lo que Dios guftaffe.”⁸⁶ mas é posteriormente abordado pelo chefe já redimido pela sua consciência com um testemunho do sobrenatural que havia se abatido sobre ele para convencê-lo.

⁸⁵ Aconteceu como ele disse: pois seguiam viagem muito alegres, tirando sarro, e fazendo chacota do padre e de suas admoestações e ameaças. Chegaram à sua aldeia, que ficava a 20 léguas de San Ignacio, e reconheceram índios que estavam em suas canoas no rio: Taubici aproximou-se deles, tomando-os por amigos, mas assim que o reconheceram, mataram-no, em vingança de um que ele havia matado: Seus companheiros fugiram em seus barcos, e os inimigos os perseguiram, ferindo muitos, parte saltou em terra para sobreviver, devido à aspereza das montanhas, e outros, agarrando-se aos remos, escaparam do perigo. Retornaram sem seu líder, e, bem instruídos por esse castigo a não acreditar nos ministros do diabo, mas sim nos de Deus, o que contribuiu muito para a disseminação do Evangelho.

⁸⁶ “Todos os Cciques vieram, exceto Roque Maracaná (que já mencionei), que descaradamente disse que não queria. Respondi que ele, embora não quisesse, faria a vontade de Deus.”

Has de faber (dixo) que aunque me pedirte me mudarte a efte pueblo, no tuve voluntad de hazerlo: porque tenia por deshonor mío agregarme a otro pueblo, auiedo mis paflados, y yo, tenido el fuyo a parte; pero efte noche appena cerré los ojos para dormir, quandome defpertó vna voz, que me dixo: Múdate, haz lo que te manda el Padre, defperté, y no Vi a nadie: porque tenia luz en mi apofento, fegunda, y tercera vez me fucedió lo mifmo. Concebí temor de que finó lo hacia me príuaria Dios de la vida. Y afsi luego al punto, que era ya la media noche, llamé a mi gente, y dándoles parte de lo que me auia fúcedido, les mandé, que luego al punto falieffemos con herramientas de hachas para roçar aquí el puesto: que me feñalafte, y juntamente hice deftechar parte de mi cafa, y que por el rio traxeffen la techedumbre, para que aqui me hizieffen effa mifma noche algún aloxamiento, o tienda en q he podido repofar; mis vaffallos ham derribado efte noche vn gran pedaço de monte, para fabricar fus cafas, y la mía, con animo que tengo de no boluer mas al puefto q he dexado, ni dexar efte: vengóte a auifar, para que no efte con cuidado, y guftaré que vamos a ver lo que efte noche fe ha trabajado.⁸⁷

O sentimento vivido pelo indígena denota a relevância dada ao sonho e as palavras dos religiosos. Independente da reprodução da narrativa dos fatos, ainda assim, houve a preocupação por parte do cacique com o poder celestial e “As inúmeras aparições” que “tem a mesma virtude de ensinar aos índios por milagres visíveis os mistérios invisíveis.” (Haubert, 1990, p. 140).

Evidencia-se as intenções dos padres ao conectarem-se aos caciques pois “Nos momentos iniciais da ação missionária, os caciques exerceram um papel fundamental, para a implantação das reduções, eram a eles que os jesuítas se dirigiam ao chegar nas aldeias” (Oliveira, 2003, p. 109). Com a sua chegada nos territórios dos indígenas lhes cabia adquirir a confiança deles para conseguirem evangelizar o restante.

Ainda sobre a mudança de Maracanan para a redução de Loreto compreendemos, como afirma Oliveira (2003, p. 109), que a união de vários caciques

⁸⁷ Há de saber (dito) que, embora me pedisses para me mudar para este povoado, não tive vontade de fazê-lo: porque considerava desonra minha juntar-me a outro povo, tendo os meus passados, e eu, mantido o seu à parte; mas esta noite, mal fechei os olhos para dormir, quando me despertou uma voz que me disse: “Muda-te, faz o que te manda o Padre”; despertei e não vi ninguém, pois tinha luz no meu aposento; pela segunda e terceira vez me sucedeu o mesmo. Concebi temor de que, se não o fizesse, Deus me privaria da vida. E assim, logo naquele instante, sendo já meia-noite, chamei a minha gente e, dando-lhes parte do que me havia sucedido, mandei que imediatamente saíssemos com ferramentas de machados para limpar aqui o lugar que me assinalaste; e juntamente fiz destelhar parte da minha casa, e que pelo rio trouxessem a cobertura, para que aqui me fizessem ainda esta mesma noite algum alojamento ou tenda em que eu pudesse repousar; meus vassallos derrubaram esta noite um grande pedaço de mata para construir suas casas e a minha, com o ânimo que tenho de não voltar mais ao lugar que deixei, nem deixar este; venho avisar-te, para que não estejas preocupado, e terei gosto em que vamos ver o que esta noite se trabalhou.

em uma mesma redução proporcionou não a eliminação dessa liderança indígena, mas uma mudança social já que “assumindo um novo papel, [os caciques] recebiam títulos honoríficos como os de Don e passavam a participar das eleições de cargos administrativos no cabildo, como o de capitão, o de corregedor e o de alcaide.”

Tratando especificamente do indivíduo e deixando de lado o todo político e social, podemos perceber que o cacique detinha nessa organização privilégios que os demais não possuíam, sendo também dispensado do serviço pessoal com os *encomenderos*. Tais privilégios poderiam dar às relações interculturais um sentimento de troca de favorecimentos que facilitava a aceitação do novo em ambos os lados.

Maracanã é novamente citado pelo padre em capítulo posterior, mas em uma narrativa diferente, que apresenta um clérigo secular que estava na redução tentando convencer os indígenas a expulsarem os padres jesuítas. Roque Maracanã e outros dois caciques consentiram com essa ideia dividindo em bandos os indígenas que ali habitavam.

O padre Simon Mascetta se apresenta com novas ameaças afirmando que “prefto pagarã con la muerte fu atreuimieto, con q quedara todo en mucha paz.”⁸⁸ (Montoya, 1639, p. 21) e obtém resultado positivo de suas palavras, pois os caciques acabaram por falecer após adoecerem de causa desconhecida.

Cuplio Dios la profecia del infierno: porque Roque, y los dos fus cópañeros, en él mayor feruor de fu pretenfion en defterrarnos, en fu mayor fanidad, y loçania, que el de mayor edad tendría 35 años, adolecieron vn Lunes, y el Viernes eftauan ya enterrados, y con ellos eftos alborotos⁸⁹ (Montoya, 1963, p. 21).

Dessas mortes restou o exemplo a ser dado para educar os que, vivos, permaneceram na redução.

Y para que eftuuieffe patete a los demás aquefte exemplo los enterró en medio de la Iglefia, en tres diftintos hoyos juntos, poniendo fenal fobre fus fepulturas, con que los de la parcialidad de aqueftos fe reconciliaron con los Padres: y el Clérigo, principal autor de todo efto

⁸⁸ Por isto pagarão com a morte seu atrevimento, para que tudo permaneça em paz”

⁸⁹ Cumpriu Deus a profecia do seu servo: porque Roque, e dois dos seus companheiros, no maior furor de sua pretenção em banir-nos, em sua maior saúde, e aparência, uma vez que o mais velho tinha 35 anos, adoeceram na segunda-feira e na sexta-feira estavam já enterrados, e com eles estes alvoroços.

no fe quedó sin caftigo, porque murió poco defpues emponçoñado de vna viuora.⁹⁰ (Montoya, 1639, p. 21-22)

Os religiosos, como agentes espirituais, não poderiam assassinar aqueles que se opuseram ao seu comando, esse tipo de atitude não seria bem vista vinda de quem anunciava a salvação, porém a ira de um Deus maior e mais poderoso, considerada impossível de ser contida, era o instrumento utilizado com os indígenas. Assim, os missionários não seriam capazes de matar uma alma, mas seu Deus seria capaz de os defender e, com essas oportunidades, os religiosos poderiam deixar isso explícito para aquela população. Nesse sentido é que afirmamos o medo como um instrumento pedagógico deste contexto.

Essa pedagogia aculturadora do medo gerava outro sentimento, chamado culpa. É possível perceber essa culpa em um indígena que dizia ter se encontrado com o demônio e ter sido enganado por ele.

El moço q halla alli auia eftado libre de temor empego a tenerle, y llorando entró en la Iglefia llamádo-me a voces, arrepentido de auerfe hincado de rodillas al demonio, aunque el no le tuuo por tal. Yo auia eftado con impulfos de falir de la Iglefia, moleftado dé oir tan larga platica, a dezirles, que entrañen en la Iglefia, o fe fueffen, juzgando, que eran Indios. No pierde el demonio la cuenta de nueftras menudencias. Yo colegí de efte cafo, que el moço no boluio las cinco cuentas al Padre, y afsi le pidió cuenta dellas el demonio. (Montoya, 1639, p. 26)

Na narrativa do livro, esse acontecimento foi marcante para os demais que passaram “a confeíforfe de cofas tan leues, como de auer tomado vna calabaza, vn pimientto, y cófas femejantes, y dura harta oy aquefte efcrupulo, aunque lea dé cofas tan menudas como efta, que realmente caufa confufion”⁹¹ (Montoya, 1639, p. 26).

Essa obediência vinha pela crença naquilo que lhes era ensinado sobre Deus, demônios e anjos que gerava o medo de coisas sobrenaturais. O controle social era exercido pela transmissão desses saberes na catequese, missas e escolas das

⁹⁰ E para que servisse de exemplo aos demais, este exemplo os enterrou no meio da Igreja, em três diferentes buracos juntos, colocando sinal sobre suas sepulturas, com o que os da parcialidade destes se reconciliaram com os Padres: e o Clérigo, principal autor de tudo isto, não ficou sem castigo, porque morreu pouco depois envenenado por uma víbora.

⁹¹ “Confessar-se de coisas tão insignificantes, como ter pegado uma abóbora, uma pimenta e coisas semelhantes, e dura até hoje aquele escrúpulo, mesmo que sejam coisas tão pequenas como esta, que realmente causam confusão.”

crianças, reproduzia-se dentro do espaço da redução e era fortalecido com os testemunhos gerados pelos fatos vivenciados.

Com a fomentação do medo e o desenvolvimento do sentimento de culpa ao serem realizadas ações consideradas erradas (de acordo com os ensinamentos religiosos) os padres conduziam os indígenas ao cumprimento de deveres que sinalizavam seu comprometimento com os novos ensinamentos propostos.

Isto significa que a autoridade moral é a principal qualidade do educador, pois é através desta autoridade contida nele que o dever é dever. O que ele possui de completamente *sui generis* é o tom imperativo com o qual se dirige as consciências, o respeito que inspira aos desejos alheios e com o qual os subjuga tão logo se pronuncia. (Durkheim, 2008, p. 71)

O cumprimento dos novos deveres impostos pela nova cultura pressupunha a convicção daqueles que ensinavam sobre a veracidade de tais normas ao ponto da mesma ser percebida pelos aprendizes e validadas pelos mesmos devido a demonstração de legitimidade em cada uma delas pois a autoridade “só pode ter origem em uma fé interior. Ele deve crer, sem dúvida, não em si mesmo ou nas qualidades superiores de sua inteligência ou coração, mas sim na sua tarefa e na grandeza da mesma.” (Durkheim, 2008, p. 72).

Ou seja, os mestres precisavam transmitir sua crença com convicção suficiente para que o medo de errar se tornasse tão forte ao ponto de todos compactuarem com ele e passarem a temê-lo e se culparem ao cometerem pecados.

Mais um exemplo disso se encontra também no livro de Montoya que conta sobre um indígena e sua dificuldade em ir à igreja, o que era um problema e mau exemplo aos demais.

O padre inicia contando que foi ensinado aos indígenas que antes do trabalho todos deveriam ir à missa a fim experimentar o "aumento de bienes, no folo efpirituales fino también temporales" e “y los q no han feguido efte exercicio han efperimentado pobreza y miseria”⁹² (Montoya, 1639, p. 35).

Assim ele conta que o indígena ficara em sua granja em um domingo de missa e o padre narra que demônios foram o perturbar bramando como animais e as plantações ficaram chamuscadas. No domingo seguinte ocorreu do mesmo modo e

⁹² “aumento de bens, não só espirituais mas também temporais” “e os que não tem seguido esse exercício tem experimentado pobreza e miséria”.

um temor começou a se apoderar dos indígenas que viviam próximo dele. O padre aconselhou para porem cruz e água benta, e os mesmos se confessaram de seus pecados “fola aquel mal habituado Indio no traró de confeffarfe”⁹³ (Montoya, 1639, p. 35).

Após a atribulação, o padre tratou de ir ele mesmo à região para o exorcismo “yo me lleue aquel Indio al pueblo, hizo vna buena confefsion, y enadelante fue muy exemplar Chriftiano”⁹⁴ (Montoya, 1639, p. 36). Esse acontecimento é narrado pelo religioso e categorizado como um dos ensinamentos exteriores que Deus proporcionou à população local “y como ya hemos vifto en efte difcurfo, les ha el Señor enfeñado con cofas efteriores, y feñales, mouiendolos con efto a creer las cofas inuifibles, y del alma [...]”⁹⁵ (Montoya, 1639, p. 35).

Por este ponto percebemos um argumento que tenta colocar a inculcação dos valores cristãos como um evento exterior, pautado em experiências individuais que aqueles que se recusavam a aceitar a doutrina cristã vivenciavam, mas é sabido que havia dentro do espaço da redução um ambiente constituído desde o amanhecer até o anoitecer com o propósito de modificar os comportamentos dos indígenas desde a forma de pensar até a forma de agir.

Tanto en el área de dominación colonial propiamente dicha como en el área de misión por reducción fue procesándose gradual y firmemente la substitución de la religión indígena por la religión cristiana, un fenómeno en cuyos alcances y valoración no podemos entrar aquí, pero que ciertamente tuvo más de implantación exterior que de inculturación participada.⁹⁶ (Meliá, 1991, p. 10)

Enquanto implantaram a nova fé, os religiosos foram aos poucos substituindo hábitos, costumes e cultura nativa, seja dos Guarani ou de outras tribos indígenas que puderam ser alcançadas pela sua evangelização. O medo foi um instrumento que se apresentou pela crença dos indígenas naquilo que os religiosos diziam e os encaminhou para o sentimento de culpa e aversão aos pecados.

⁹³ “somente aquele mal habituado índio não tratou de se confessar”.

⁹⁴ “Levei aquele índio para a aldeia, fez uma boa confissão e, a partir daí, tornou-se um cristão exemplar.”

⁹⁵ “e como já temos visto neste discurso, o Senhor os tem ensinado com coisas exteriores, e sinais, levando-os com isto a crer nas coisas inefáveis, e da alma [...]”

⁹⁶ Tanto na área de dominação colonial propriamente dita quanto na área de missão por redução foi-se processando gradual e firmemente a substituição da religião indígena pela religião cristã, um fenômeno em cujos alcances e valorização não podemos entrar aqui, mas que certamente teve mais de implantação exterior do que de inculturação participada.

Essa evangelização, pelo menos no início, era intuitiva. Talvez grande parte dos pensamentos referentes aos conceitos espirituais, principalmente aqueles que não eram visíveis e palpáveis como Espírito Santo, demônios, graça, entre outros, não pôde ser compreendido em sua complexidade pelos indígenas, mas foram, de certa maneira respeitados pelos eles.

Como visto, os padres impunham novos hábitos pelo medo e um deles que resultou em diversos relatos pela aparente dificuldade dos indígenas em abandoná-lo, foi o pecado de cunho sexual. Diversos aspectos fizeram parte do contexto dessa relação dos indígenas com a poligamia e fornicação, que culturalmente lhes era algo natural, mas que originaram relatos por parte de Montoya.

5.2.2 O convencimento dos caciques para a conversão de seus pares

Dentro da atuação catequética e de aculturação da Província do Guairá os padres da Companhia de Jesus observaram e descreveram como fonte de problema e dificuldade concernente à evangelização dos povos indígenas a questão das relações familiares tribais.

Ocorriam dentro das tribos relações de poligamia, nas quais o homem detinha mais de uma esposa, ou relações de troca de relacionamentos relacionada a uma liberalidade cultural para tais atitudes, o que na visão dos inacianos era uma afronta à fé e religiosidade cristã.

Miguel Artiguaye foi um cacique que, sendo da redução de Santo Inácio, foi utilizado como exemplo para seus irmãos pelos religiosos. Sua história foi narrada em dois capítulos do livro *Conquista espiritual* de maneira detalhada.

Teníanlos Padres en fan Ignacio vn principal Cazique que auia corrido varias fortunas, en varias partes, donde fe bautizó, y Casó: y finalmente, por fu eloquencia fe avia hecho como feñór de aquella gente. Efte erá miniftro del demonio, el qual aficionado de vna muger, no por hermofura, fino por fer noble, repudió la fuya legitima, defterrola a vna heredad, pafo en fu lugar a la manceba, con título de muger legitima, y con desvergonçada intrepidez dezia que era fu legitima muger; feruíafe ella como feñora de muchas criadas. Pafsó efte pobre adelante con fus embuftes, y para acreditar fe mas con los fuyos fe fingió Sacerdote; vertía fe en fu retrere de vna alúa, y adornandofe con vna muceta de viftofas plumas, y otros arreos, fingía dezir Miffa; ponía fobre vna mefa vnos manteles, y fobre ellos vna torta de Mandioca , y

vn vafo muy pintado, de vino de maíz, y hablando entre dientes hazia muchas ceremonias, mostrava la torta, y el vino, al modo que los Sacerdotes, y al fin fe lo comía, y veuia todo, con que le benéruan fus vaffallos como a Sacerdote: era fobremanera deshonesto porque tenia gran número de concubinas, confintíendolé todo, y fomentándolo fu fingida muger.⁹⁷ (Montoya, 1639, p. 15-16)

Esse homem pelo retrato de Montoya tornou-se um traidor por ter deixado sua mulher e casar-se com outra. O mesmo criou uma maneira própria de imitar e seguir os ritos ensinados pelos religiosos com relação à missa e ao sacramento. Essa imitação representa a assimilação inicialmente rasa por parte dos indígenas da nova cultura religiosa imposta, que reproduzia aquilo que lhes parecia bonito como o vestir, as plumas, o dizer da missa etc.

Embora os indígenas fossem fortemente orientados a participar das missas e dos ensinamentos, a profundidade que a religião exigia ainda não era alcançada por eles naquele momento. As intersecções entre a religião indígena e europeia criada e sistematizada em palavras no Guarani pelos padres não estavam chegando em sua completude na mente daqueles homens e, assim, é possível perceber que não foram todos que aceitaram de bom grado as mudanças em sua vida em nome da religião.

Todos os documentos da época, sejam de jesuítas, sejam de autoridades administrativas ou eclesiásticas que visitaram as Missões, confirmam a frequência às missas e aos sacramentos. Entretanto, o ritual é o aspecto externo da religião. Assim, a missa e os sacramentos são aspectos externos que se relacionam com elementos internos, valores e dogmas da religião. O cumprimento do ritual não é necessário para que se deduza a internalização dos valores religiosos, ainda mais que esta absorção dos elementos da nova religião não é crescente no tempo, mas se faz em graus diferentes, num longo processo de racionalização. (Kern, 1982, p. 104)

⁹⁷ Tinham os Padres em San Ignacio um principal Cacique que havia passado por várias fortunas, em várias partes, onde se batizou e se casou; e finalmente, por sua eloquência, havia se feito como senhor daquela gente. Este era ministro do demônio, o qual, afeiçoado a uma mulher, não por formosura, mas por ser nobre, repudiou a sua legítima, desterrou-a para uma herdade, pôs em seu lugar a amante com título de mulher legítima, e com desavergonhada intrepidez dizia que era sua legítima mulher; servia-se dela como senhora de muitas criadas. Passou este pobre adiante com suas embustes, e para se acreditar mais com os seus, fingiu-se sacerdote; vestia-se em seu retiro com uma alva, e adornando-se com uma murça de vistosas plumas e outros adornos, fingia dizer Missa; punha sobre uma mesa uns mantéis, e sobre eles uma torta de mandioca e um vaso muito pintado de vinho de milho, e falando entre dentes fazia muitas cerimônias, mostrava a torta e o vinho ao modo dos sacerdotes, e ao fim os comia e bebia tudo, com o que o veneravam seus vassallos como a sacerdote; era sobremaneira desonesto porque tinha grande número de concubinas, consentindo-lhe tudo e fomentando-o sua fingida mulher.

Sendo assim, reeducar hábitos e vivências substituindo aquelas que foram ensinadas no seio familiar por uma nova cultura não é algo tão simples quanto os documentos religiosos fazem parecer. A educação, não a formal intelectualizada, mas aquela que visa a formação social do indivíduo advinda da inculcação de medos, crenças, ideias ou qualquer outra coisa que os faça mudar seu modo de agir, não responde às questões dos que buscam saber, mas impõem respostas a perguntas que nem sequer foram feitas.

É nesse contexto que o cacique Miguel apesar de ter apreendido o ritual da missa e demonstrar viver como um sacerdote em meio ao seu povo, somente seguia o aspecto externo da religião, afinal ele havia visto os religiosos fazerem isso, mas sua ideia real desse tema pareceu limitada pelas palavras do padre. Montoya traz um relato que demonstra seu desprezo e desejo de lutar contra a doutrina jesuítica.

Los demonios nos ban traído a eftos hombres, pues quieren con nueuas doctrinas Sacarnos del antiguo, y buen modo de vivir de nuefftos paffados, los quales tuvieron muchas mugeres, muchas criadas, y libertad en escogerlas a fu gufto: y aora quieren que ños atemos a vna muger sola. No es razón que efto paffe adelante, fino que los defierremos de nueftras tierras, o les quitemos las vidas.⁹⁸
(Montoya, 1639, p. 16)

Embora a citação do religioso possa ter um caráter de testemunho em favor da religião e contra este cacique, fica evidente que não houve uma aceitação unânime do novo modo de vida. Essa educação aculturadora sofreu com a rejeição e retaliação daqueles que valorizavam sua cultura e os ensinamentos de seus antepassados. Nesse momento é possível ver o embate entre duas educações diferentes: a nativa em oposição àquela que os missionários traziam.

Essa oposição, porém, não demonstrou ser unânime nos relatos do religioso, que afirmam que, embora Miguel houvesse reunido soldados para retirar os religiosos José e Mascetta do seu povoado, outro cacique entrou em defesa dos religiosos convidando-os a irem ao seu povoado se abrigar.

⁹⁸ Os demônios nos trouxeram estes homens, pois querem, com novas doutrinas, tirar-nos do antigo e bom modo de viver de nossos passados, os quais tiveram muitas mulheres, muitas criadas, e liberdade em escolhê-las a seu gosto; e agora querem que nos atemos a uma só mulher. Não é razão que isto passe adiante, senão que os desterremos de nossas terras, ou lhes tiremos as vidas.

Montoya (1639, p. 17-18) se encontrava com Roque Maracanã⁹⁹ e narra, como observador, em primeira pessoa o momento dos acontecimentos a defesa do cacique aos padres do Guairá

Salio el Cazique Roque algunos paffos de fu casa, acompañado de folos doze, o catorze vaffallos suyos, armados de flechería, hicole Miguel su comedimiento, y Roque, antes que paffarte adelante, le preguntó: Traéis cartas de los Padres de vueftro pueblo, para eftos Padres q eftan acá ábaxo?

No es tiempo de cartas (dixo Miguel) fino de que hóremos el modo de viuir de nueftros paffadós, y acabemos ya con eftos Padres, y gozemos de nueftras mugeres, y de nuefta libertad. A efte punto arremetió Roque a el, y agarrándole de la ropa q traía veftida por el pecho, y dándole dos fuertes remeçones, díó con el en tierra, rodaron por tres partes, el, fu rodela, y fu efpada, y bolvienáofo a los fuyos, les dixo: Ninguno tire flecha, empiecen ellos, que fi empecareo yo los acabaré: porque la desverguença defte yo la caftigaré.¹⁰⁰

Vemos assim que a oposição de Miguel apresentou um problema de certa maneira grande para a Companhia no Guairá, sua movimentação havia reunido cerca de 300 indígenas com o objetivo de derrubar os religiosos. Naquele momento veio em socorro dos padres o apoio de outros caciques indígenas da região.

Essa narrativa demonstra a relevância das alianças políticas com os líderes indígenas para o prosseguimento das atividades missionárias. Dentro do contexto do cacique Miguel, o que pode tê-lo levado à derrota e consequentemente à mudança de planos após ser derrotado por Maracanã foi a autoridade de um cacique mais forte que o deteve. Assim, para reeducar a população nativa foi necessário inicialmente uma conexão entre religiosos e líderes locais.

Do ponto de vista político, a aliança que se estabeleceu entre os caciques dos Guaranis e os jesuítas foi decisiva nesta e nas subseqüentes fases da ação missionária e civilizadora. Tem sido muito ignorada a importância deste fato, quase sempre substituído por

⁹⁹ Este acontecimento ocorreu anteriormente ao próprio Roque se impor contra os padres, como mencionado no tópico anterior e está aqui por fazer parte da narrativa do pecado cometido pelo cacique Miguel.

¹⁰⁰ O chefe Roque saiu a poucos passos de sua casa, acompanhado por doze ou quatorze de seus homens, armados com flechas. Miguel se deteve, e Roque, antes de prosseguir, perguntou-lhe: Você traz cartas dos padres do seu povo para esses padres que estão aqui embaixo?

Não é hora para cartas (disse Miguel) até que tenhamos estabelecido o modo de vida de nossos pais, e acabemos já com esses padres e desfrutemos de nossas mulheres e nossa liberdade. Nesse momento, Roque avançou sobre ele, agarrou-o pelas roupas que vestia no peito e, dando-lhe dois fortes chacoalhões, jogou-o ao chão. Rolaram em três lugares: ele, seu escudo e sua espada, e voltando-se para os seus, disse-lhes: "Ninguém atire flecha, que comecem eles, pois se começarem, acabarei com eles: porque a desfaçatez deste eu a punirei."

explicações que se embasam numa situação de infantilismo do indígena ante o missionário. (Kern, 1982, p. 109)

Quando completamos a leitura do texto de Montoya vemos Miguel arrependido dizendo belas palavras a José Cataldino e sendo acolhido pelo mesmo como um bom filho que recobra sua consciência finalizando a história com o caráter edificante de uma vitória dos religiosos sobre a tentativa do indígena que foi considerada frustrada no relato.

A edificação escrita reflete um testemunho que também era gerado dentro das reduções com o os acontecimentos. Os indígenas que tivessem temor de Deus pelos acontecimentos mencionados não teriam coragem para prosseguir com atos pecaminosos ou revoltosos. Ainda que a internalização dos valores cristãos fosse rasa no momento histórico mencionado, o medo e insegurança já serviam como instrumento educacional bem utilizado pelos religiosos no momento.

Todavia, houve no início das missões certo controle sobre como esses ensinamentos eram passados aos indígenas a fim de que a nova doutrina não os ofendesse pessoalmente. Mesmo que os padres abominassem os comportamentos dos indígenas, existia uma estratégia para evangelizar e não espantar as pessoas.

[...] en el fexto guardamos fílenccio en publico, por no marchitar aquellas tiernas plantas, y poner odio al Euangelio, fi bien a los peligrofos de la vida instruyamos con toda claridad. Duró efte filencie dos años, y fue muy neceffario, como comprouó el fuceffo, como veremos.¹⁰¹ (Montoya, 1639, p. 15)

O sexto mandamento que é interpretado pela religião católica como “não pecar contra a castidade”, e pela concepção protestante como “não cometerás adultério”, representa uma advertência à não efetivação de pecados de cunho sexual. Essa advertência engloba as ações relacionadas ao ato sexual sem um casamento que o legalizasse, a poligamia e a troca de cônjuges.

Neto (2008, p. 24) afirma que houve por parte dos religiosos uma certa tolerância a esse pecado: “Pelo menos uma informação é de difícil contestação. Trata-se do fato de a poligamia configurar-se na prática cujo grau de tolerância dos jesuítas supera o de todos os outros costumes a que se propõem erradicar”.

¹⁰¹ no sexto guardamos silêncio em público, para não murchar aquelas tenras plantas, e não causar ódio ao Evangelho, embora aos perigos da vida instruamos com toda clareza. Durou este silêncio dois anos, e foi muito necessário, como comprovou o sucesso, como veremos.

Isso pode ser corroborado pelo fato de que dentre outros pecados (antropofagia, nudez, pecados relacionados aos sacramentos etc) apenas o pecado da poligamia teve tolerância de dois anos nos quais os religiosos mantiveram-se neutros com aqueles que mantinham esses costumes.

Com esse fato em tela, muitas ideias podem justificar isso, embora nenhuma delas seja de fato afirmada pelas fontes. Em primeira mão, por ser um costume arraigado nas culturas indígenas, havia uma ligação da quantidade de mulheres ao poder exercido do indígena dentro da aldeia.

Portanto, o que se tem por ora é o silêncio de um biênio como resultado de um método, sem que haja referências a uma maior valoração da poligamia pelos nativos. Tal método decorre do fato da poligamia ser um mal menor diante das demais práticas nativas cujo fenecimento é privilegiado. Além disso, propõe-se que a mencionada prática era, ainda um mal necessário. Para compreender tal proposição, deve-se observar para quem se dirige essa ação/método. O registro de Montoya se refere aos sermões matutinos e vespertinos diários e àqueles dominicais. Portanto, há de se salientar que estes são dedicados sobretudo àqueles que se encontram no espaço reducional ou em vias de se reduzir. Mas se os sermões são direcionados aos neófitos, o silêncio desses sermões possui um alvo mais específico: as chefias indígenas. Afinal, o número de esposas de um único indígena não está dissociado de sua posição na hierarquia do grupo, já que a maioria não possui mais que uma esposa. (Neto, 2008, p. 29-30)

O objetivo da letargia na condenação dos pecados sexuais se valia justamente pela preocupação com a aceitação dos caciques, líderes tão importantes para o sucesso dos ensinamentos nas reduções.

Ao invés de impor uma regra aos chefes das tribos que não seria bem aceita e poderia causar até mesmo uma guerra, como no caso de Miguel acima mencionado, os padres optaram por condenar pecados mais gerais que seriam realizados por toda a tribo e nos quais os caciques seriam o exemplo com sua mudança.

Todavia, embora os padres demonstraram a morosidade em repreender esses pecados, adaptando-se ao costume guarani, existem limites que não podem ser ultrapassados. Neto (2008, p. 53) afirma que Miguel executou uma série de rebeldias, especialmente ao padre Cataldino (superior da redução) que culminaram nos fatos relatados por Montoya pois “a permissividade inaciana possui limites – ainda que imprecisos. Após algumas alterações, esses limites começam a se esboroar”.

É a partir dessa afirmação que a condenação aos pecados sexuais foi sendo incorporada aos poucos de acordo com a gravidade que os padres analisavam em cada uma das situações vivenciadas, com o cuidado de manter as boas relações na redução mobilizando assim uma nova cultura social.

Essa nova cultura visava a mudança nesses comportamentos tidos como negativos relacionados à imoralidade sexual e de relacionamentos. Assim, ela começou a ser efetuada em um contexto de demonização e desqualificação das pessoas que praticavam essas ações dentro do sistema de organização religiosa dos padres.

O trabalho de reduzir as tribos indígenas e mantê-las sob controle tinha esse objetivo, de acomodar aqueles povos em uma nova cultura e fazê-los sentir-se parte dessa nova forma de viver. É possível compreender então que:

Agindo por meio de uma pedagogia sem armas visíveis, os padres desejavam, com o trabalho missionário no Guairá, dissolver a barbárie ameríndia, resgatá-los das garras do Demônio e integrá-los à civilização. Para tanto, usavam do sistema de jejuns, abstinência, batismo, matrimônio e confissão para purificar o nativo. A poligamia, a antropofagia, as bebedeiras e a nudez eram exemplos de vícios que precisavam ser extirpados dos indígenas. (Oliveira, 2003, p. 192)

Montoya apresenta, em uma carta ânua¹⁰², mais um aspecto referente aos pecados de cunho sexual e também a influência que a Companhia de Jesus exercia sobre os indígenas pela repreensão e doutrinação, pois dentro do contexto do matrimônio podia ocorrer ainda a separação de casais indígenas, atitudes que iam em sentido contrário aos ensinamentos praticados nas catequese realizadas nas reduções indígenas.

Esse fato narrado em carta de 1698, no tópico referente à redução de San Joseph, apresenta a história de um Cacique que havia se tornado um problema na redução devido ao fato de ter deixado sua esposa e estar se relacionando com outras mulheres.

Tenia esta reducción un estorbo mui grande de un Indio cristiano Casique estimado el qual avia repudiado su verdadera mujer teniendo

¹⁰² Era uma carta escrita em formato de relatório narrando os fatos acontecidos nas missões jesuíticas em suas províncias. Esses documentos registravam o andamento da catequese, a conversão dos indígenas, conflitos políticos, a rotina nas reduções e a vida social da colônia e eram escritos pelos Superiores locais ao Superior Geral da ordem.

a otras infieles a quien llamaba sus mujeres, este con temor de dexar su mala vida andaba huyendo por no reducirse y con ese mal exemplo y peores palabras ahuyentaba a otros, fue amonestado varias veces del P.^e Simon amenazándole que dios le avia de castigar se no se emendaba y fue asi que le dio el asqueroso mal de lamparones el qual en pocos dias le quito la vida estando el padre ausente que era el P.^e Fr.^{co} de Ortega y asi murió rodeado de sus mançebas y sin averse reconciliado com Nuestro S.^r.¹⁰³ (Antônio Ruiz de Montoya, 1628, IN: Cortesão, 1951, p. 262)

Esta situação problemática acabou gerando, após a morte desse indígena, um exemplo utilizado pelos padres a fim de reprimir atitudes parecidas nos outros da comunidade que estavam reduzidos, pois “Con este exemplo y otros semejantes se an amedrentado los demás.”¹⁰⁴ (Antônio Ruiz de Montoya, 1628, IN: Cortesão, 1951, p. 262). Neste relato, ainda, é mostrado mais uma vez como o castigo divino e o medo eram utilizados como meios de convencimento dos indígenas para seguirem a doutrina cristã.

Nessa mesma carta escrita por Montoya, no tópico pertinente à Redução de São Xavier, aparece o relato referente a alguns caciques, os quais estavam em relações fora dos limites cristãos. Dentre eles havia um cacique, que segundo a escrita de Montoya e informado pelos padres daquela redução, “avia mucho tiempo q era Xpiano”¹⁰⁵ e se envolveu com mulheres “infieis”. De acordo com a palavra dos padres, por ele ser conhecedor dos ensinamentos da Igreja e ser já espanhol, devido ao batismo, foi castigado por Deus com uma enfermidade, necessitando se confessar e deixar essas mulheres para ser perdoado.

[...] pero la bondad de Nuestro Señor uso de su misericordia con aquel pobre dándole oydos de repente y al punto hiço llamar al P.^o y se confesso mui bien con singulares muestras de dolor, pidiendo al P.e sacase de su casa aquella India, el P.c lo hiço asi y lo caso con mucho gusto de todos y gloria de Nuestro Señor y poco despues murió.¹⁰⁶ (Antônio Ruiz de Montoya, 1628, IN: Cortesão, 1951, p. 267).

¹⁰³ Tinha esta redução um estorvo muito grande de um índio cristão cacique estimado, o qual havia repudiado sua verdadeira mulher, tendo outras infieis a quem chamava suas mulheres; este, com temor de deixar sua má vida, andava fugindo para não se reduzir e, com esse mau exemplo e piores palavras, afugentava a outros. Foi admoestado várias vezes pelo P.e Simão, ameaçando-lhe que Deus o havia de castigar se não se emendasse; e foi assim que lhe deu o asqueroso mal de lamparões, o qual em poucos dias lhe tirou a vida, estando o padre ausente, que era o P.e Fr.co de Ortega; e assim morreu rodeado de suas mancebas e sem haver-se reconciliado com Nosso Senhor.

¹⁰⁴ “Com este exemplo e outros semelhantes se tem amedrontado os demais.”

¹⁰⁵ “havia muito tempo que era hispânico.”

¹⁰⁶ [...] Mas a bondade de Nosso Senhor usou de sua misericórdia com aquele pobre, dando-lhe ouvidos de repente, e imediatamente fez chamar o P.^o, e se confessou muito bem com singulares mostras de

De acordo com os ensinamentos realizados pelos jesuítas, os indígenas precisavam, a fim de serem recebidos no céu, viver a doutrina cristã e, em conjunto com isso, se tornarem espanhóis, como assim o Rei desejava. A imposição dos valores cristãos era uma necessidade que os religiosos precisavam atender, assim, embora os próprios indígenas não soubessem, eles mesmo precisavam receber os ensinamentos libertadores da religiosidade pois

A ortodoxia tridentina propugnada pelos inicianos opunha-se de forma sistemática à prática da poligamia, da pajelança, da nudez, da antropofagia, do nomadismo e da guerra. Assim, para os jesuítas, o modo de vida dos índios Guaraní era marcado pela “imundícia pecaminosa que habitava o mundo temporal”, e era imperioso convertê-los aos preceitos da vida cristã. (Ferreira Jr, 2007, p. 24)

Na mesma redução outro cacique é mencionado pelo religioso devido a comportamentos impróprios:

Otro Indio Casique y mui estimado siendo de poca edad se fue a los Indios de paz que sirven a los españoles en donde pasando por alli un clérigo lo baptizo. el se volvio a su tierra en donde le hallamos quando entramos alli la primera vez y por ser principal le dimos vara de alcalde, este oculto siempre ser Xpiano por vivir con la licencia q los gentiles y aunque entraba en la yglesia los domingos oya el sermón y al evangelio se yba con los gentiles, estaba amancebado con algunas infieles y muy araygado en este vicio. Tocolo Nuestro Señor por el medio ordinario que es de enfermedad poniéndole casi a punto de muerte. Trato el P." de baptizarle y el lo rehuso diciendo que en sanando yria a la yglesia en donde aprenderia lo necesario para baptizarse, etc. Convaleció pero no se emendo ni trato de eso mas que si nunca uviera estado enfermo pero queriendo Nuestro Señor traerle a si le dio otra enfermedad tan aguda que le obligo descubrirse al Padre conociendo el castigo del cielo cofesose, y el (que es cosa rara) pidió los oleos y aviendose reconciliado varias vezes dexo esta vida con esperanças de aver ydo a la del cielo.¹⁰⁷ (Antonio Ruiz de Montoya, IN: Cortesão, 1951, p. 267)

dor, pedindo ao P.e que tirasse de sua casa aquela índia; o P.c o fez assim e o casou com muito gosto de todos e glória de Nosso Senhor, e pouco depois morreu.

¹⁰⁷ Outro Índio Cacique e muito estimado, sendo de pouca idade, foi-se para os Índios de paz que servem aos espanhóis, onde, passando por ali um clérigo, o batizou. Ele voltou à sua terra, onde o encontramos quando entramos ali pela primeira vez, e por ser principal lhe demos vara de alcalde. Este ocultou sempre ser cristão por viver com a licença que têm os gentios, e embora entrasse na igreja aos domingos e ouvisse o sermão e o evangelho ia-se com os gentios. Estava amancebado com algumas infieis e muito arraigado nesse vício. Tocou-lhe Nosso Senhor pelo meio ordinário, que é o da enfermidade, pondo-o quase a ponto de morte. Tratou o Padre de batizá-lo e ele o recusou, dizendo que, ao sarar, iria à igreja, onde aprenderia o necessário para se batizar, etc. Convaleceu, mas não se emendou nem tratou disso, como se nunca tivesse estado enfermo; porém, querendo Nosso Senhor

Em diferentes graus e circunstâncias a catequese, que tomamos aqui como um instrumento educacional, é utilizada como meio de opressão. É observável esta ideia nesse caso acima relatado e nos outros casos, em que a pedagogia jesuítica se utiliza de meios para reprimir o comportamento indígena utilizando-se do medo.

Essa educação catequizadora pode ser vista sob a ótica de Durkheim (2011, p. 52), para quem “cada sociedade elabora um certo ideal do homem, ou seja, daquilo que ele deve ser tanto do ponto de vista intelectual quanto físico e moral; que este ideal é, em certa medida, o mesmo para todos os cidadãos”.

Nesse contexto, é notável os esforços de uma pedagogia colonizadora que visava enquadrar os indígenas pelos exemplos negativos de seus líderes. Como o cacique possuía uma valorização dentro daquelas culturas, quando ocorriam fatos que os padres poderiam utilizar como referência aos demais, esses eram destacados como testemunhos. Esses testemunhos eram uma forma de dizer aos outros que se tivessem as mesmas atitudes de seus colegas, teriam também suas consequências, sejam elas uma enfermidade, um acidente ou mesmo a morte.

No tubo la ventura que este indio que e dicho, el que aora diré. Cayo este pobre de un árbol y estando mui cerca de morir le baptizo u padre haciendo el firmes propositos de dexar sus mancebas porque juntamente estaba amancebado con madre y hija. Sano del cuerpo pero no de alma porque viendose Xpiano y obligado a dexar sus mancebas avia de dar mal exemplo si vivia en el pueblo con este escandalo, fuese a la chacara dexando totalmente caer su casa, vivia a su gusto y bien descuidado de lo q le avia de suceder. Savido este negocio hiço el P.e todo lo pusible por reducirlo y meterlo por camino. llamavale mui de ordinario que viniese al pueblo pero nunca hallo camino porq estaba serrado para el del cielo, enviando ultimamente el P.e por el los mensajeros encontraron gente de su casa que venia al pueblo, lo qual les dixo que no se cansasen en ir por el porque el dia siguiente estaba determinado de yr el a ver al P.e. Con lo qual se volvieron los mensajeros, el dia seguinte levantándose el pobre Indio p.a salir de su casa y yr al pueblo antes de salir por la puerta se cayo muerto con horrible espanto de todos y escarmiento de muchos.¹⁰⁸ (Antonio Ruiz de Montoya, IN: Cortesão, 1951, p. 267-268)

trazê-lo a si, deu-lhe outra enfermidade tão aguda que o obrigou a se descobrir ao Padre, reconhecendo o castigo do céu; confessou-se e (o que é coisa rara) pediu os óleos, e, havendo-se reconciliado várias vezes, deixou esta vida com esperanças de haver ido para a do céu.

¹⁰⁸ Não teve a ventura que teve este índio de que falei, o que agora direi. Caiu este pobre de uma árvore e, estando muito perto de morrer, foi batizado por um padre, fazendo firmes propósitos de deixar suas mancebas, porque ao mesmo tempo vivia amancebado com mãe e filha. Sarou do corpo, mas não da alma, porque, vendo-se cristão espanico e obrigado a deixar suas mancebas pois haveria de dar mau exemplo se vivesse no povoado com esse escândalo; foi-se para a chácara, deixando totalmente cair sua casa, vivia a seu gosto e bem descuidado do que lhe havia de suceder. Sabido este

Após os eventos acima narrados, Montoya relata uma série de acontecimentos que se desencadearam pela morte desse homem que mantinha relação com mãe e filha. A mãe, segundo o relato, se impactou com a morte do marido e vendo que “La hija suya manceba de su mancebo el muerto se amancebo con un cuñado suyo que lo era por tener dos hermanas suyas por mançebas siendo ella la tercera” sentiu-se pressionada pelos acontecimentos e “acordándose del castigo que dios avia hecho en su mançebo”¹⁰⁹ (Antonio Ruiz de Montoya, IN: Cortesão, 1951, p. 268) tentou em fazer com que suas filhas largassem do homem com que se relacionavam.

[...] Llena de zelo se fue a la casa del yerno y con un palo que ordinariamente traya por bordon echo della a palos las dos hijas y viniéndose al pueblo y entrando en la casa del indio halló allí a su hija a la qual dio tantos palos que mal tratada y herida la hecho de allí y con el mismo coraje dio tras las aliagas de casa y jugando del báculo que llevaba no dexó plato, ni olla, ni calabazo que no hiço pedaços quedando con esta victoria muy ufana diciendo: así no se amancebaran otra vez. el indio vino luego al P.e escusandose de que el no sabía mas de lo que sus padres usaban o avian usado pero que ya que sabía que era malo no quería perseverar en ello y así echo de sí las Indias y todos se rremediaran¹¹⁰ (Antonio Ruiz de Montoya, IN: Cortesão, 1951, p. 268)

Analisando sob a ótica do religioso, autor do texto, notamos a preocupação da mãe de que, assim como aconteceu com seu marido, também acontecesse com suas filhas. O medo de vê-las castigadas a fez agir diante daquela situação de maneira

negócio, fez o Padre todo o possível para reduzi-lo e pô-lo no caminho. Chamava-o muito frequentemente para que viesse ao povoado, mas nunca encontrou modo, porque estava fechado para ele o caminho do céu; enviando por fim o Padre mensageiros por ele, encontraram gente de sua casa que vinha ao povoado, a qual lhes disse que não se cansassem em ir por ele, porque no dia seguinte estava determinado a ir ele ver o Padre. Com o que voltaram os mensageiros; no dia seguinte, levantando-se o pobre índio para sair de sua casa e ir ao povoado, antes de sair pela porta caiu morto, com horrível espanto de todos e exemplo para muitos.

¹⁰⁹ A sua filha amante de seu falecido marido se amancebou com um cunhado dela, que era assim considerado por ter suas duas irmãs como mancebas sendo ela a terceira” sentiu-se pressionada pelos acontecimentos e “lembrando-se do castigo que Deus havia infligido em seu marido” tentou em fazer com que suas filhas largassem do homem com que se relacionavam.

¹¹⁰ [...] Cheia de zelo, ela foi à casa do genro e, com um pedaço de pau que normalmente usava como cajado, espancou as duas filhas e voltando para a aldeia e entrando na casa do índio encontrou ali sua filha a quem espancou tão violentamente que gravemente ferida fugiu dali e com a mesma coragem foi até os arbustos de tojo da casa e brandindo o bastão que carregava não deixou prato, nem panela, nem abóbora que não fez em pedaços vibrando com essa vitória orgulhosa dizendo: “Assim, elas não se amancebarão outra vez”. O índio então voltou à aldeia, justificando-se dizendo que não sabia mais do que o que seus pais faziam ou haviam feito, mas que, como sabia que era errado, não queria continuar com aquilo. E assim, mandou as índias embora, e todos foram salvos.

violenta a fim de interromper um modo de vida que ela, sentindo-se amedrontada, considerava perigoso.

Tal medo foi a motivação para que a mulher agisse de forma instintiva, e sua atitude serviu como afirmação aos religiosos de que não somente as palavras dos sermões, mas os exemplos dos castigos que os indígenas poderiam sofrer de Deus também serviam de instrumento de ensino.

Quanto mais os indígenas comesçassem a crer e temessem os castigos divinos, mais mudanças ocorreriam naquela sociedade direcionadas ao propósito da conversão e mudança nas atitudes e na cultura daquele povo.

4.2.3 Relatos sobre a educação dos infantes

Na formação desse perfil religioso a doutrina infantil também era uma ação importante dentro do âmbito das reduções, pois por ela se realizavam os ensinamentos necessários à configuração dos indígenas em “perfeitos cristãos”.

Existem dois aspectos que no período serviam de base para o ensino das crianças. Em primeiro lugar, as crianças eram consideradas seres puros e inocentes, não tinham ainda amadurecido nos costumes indígenas e, portanto, estavam “limpas” para receberem os ensinamentos religiosos. Em segundo lugar, os pequenos seriam aqueles que poderiam convencer seus pais de seus erros, corrigindo-os em sua inocência.

Diante da impossibilidade de convencer os adultos das verdades da fé, o único recurso dos missionários é, de fato, inculcar seus hábitos nas crianças. Sabe-se a importância que a Companhia de Jesus dá à formação de almas jovens. Desde a chegada dos missionários a um povoado, todo o esforço de sua política e de seu apostolado visa a adquirir o controle absoluto das crianças: elas serão os cristãos de amanhã, podem influenciar os pagãos de hoje. (Haubert, 1990, p. 124)

Essa reflexão sobre os processos de formação dos adultos e das crianças juntamente com os padres visa compreender o desenvolvimento do ensino, não como processo formal de educação regular, mas sim como forma de produção e reprodução de uma nova cultura, conforme conceito de Costa (2004), apresentado anteriormente.

Quando pouco se conquistavam com os adultos e jovens, havia nas crianças uma esperança nova pela própria inexperiência delas; os mais velhos estavam já há tempo ligados a sua cultura ancestral e recusavam a nova religião e os jovens sabiam

que “as obrigações do cristianismo” os limitaria e tiraria “todos os prazeres das longas corridas pela floresta ou pelo campo, toda a glória das expedições guerreiras.” (Haubert, 1990, p. 124).

Analisar o ensino das crianças significa olhar para o objetivo de formar uma nova geração diferente, que pudessem agir como os brancos colonizadores e influenciassem os mais velhos a fazer o mesmo que eles.

Aqui, analisaremos os escritos que relatam a construção do ensino de forma social, algo que para além de um espaço escolar, está relacionado à inculcação de um modo de vida que se diferenciava daquele já conhecido pelos indígenas, o qual precisou ser apagado para que o outro fosse incluído em seu lugar.

Como mostrado na seção anterior, a Companhia de Jesus, ao adentrar na Hispanoamérica, alcançou feitos não realizados por outras ordens que haviam tentado evangelizar as terras espanholas como, por exemplo, o de ter pessoas capazes de entender e se comunicar nas línguas locais, e em principal a língua Guaraní (Chagas, 2010).

É notado, em carta escrita por Joseph Cataldino no ano de 1614, intitulada “Informe sobre a fundação das reduções do Guairá. Feita a pedido do respectivo superior padre Joseph Cataldino. Santa Fé”, a valorização que era dada aos padres que possuíam o conhecimento da língua local, pois:

Si saben q primero desde el año de 10 han estado allí dos P.^{es} que conensaron a hacer aquellas Redugiones, y desde el año de doce en que fueron otros dos avernos estado quatro sacerdotes Lenguas y predicamos, catequizamos en la lengua, y administramos el oficio de curas en dos doctrinas o rreduciones [...] ¹¹¹ (Joseph Cataldino, 1614, IN: Cortesão, 1951 p. 149)

Logo, os padres que ali se encontravam, sendo quatro, já possuíam conhecimento da língua local e executavam a função de ensino dentro das reduções, se utilizando da língua como forma de facilitação de suas ações. Dentre eles estava Montoya (1639, p. 8), que havia estudado o idioma antes de adentrar as missões: “y con el continuo curfo de hablar, y oir la lengua, vine a alcançar facilidad en ella.” ¹¹²

¹¹¹ Se sabem que primeiro, desde o ano de 10, estiveram ali dois Padres que começaram a fazer aquelas Reduções, e desde o ano de doze, em que foram outros dois, havemos estado quatro sacerdotes, falamos as línguas e pregamos, catequizamos na língua e administramos o ofício de curas em duas doutrinas ou reduções [...]

¹¹² “e com o continuo curso de falar, e ouvir a língua, consegui alcançar facilidade nela.”

Montoya (1639) descreve assim como ocorreu a sua organização dentro das reduções de Loreto e Santo Inácio, nas quais os padres se dividiram para permanecerem cuidando das mesmas.

Dividimonos en dos pueblos, assistindo dos de nossostros en cada uno, que fueron Loreto y San Ignacio, pusimos escuela de leer, y escribir para la juventud, enseñandola tempo de una hora mañana, y tarde para que acudiessen todos los adultos a la doctina.¹¹³ (Montoya, 1639, p. 15)

Esse modo de ensinar era organizado de maneira que todos os povos fossem atendidos ao longo do dia pelos religiosos. A escola destinava-se à juventude, considerados mais aptos a aprenderem a doutrina cristã escrita, já aos adultos era destinado o ensino oral das doutrinas religiosas.

Já o capítulo seguinte intitula-se “Modo que tuvimos para quitar esses abusos, y predicar la fé”¹¹⁴ que começa a descrever as missões dos padres e suas atividades dentro das reduções de aconselhamento aos indígenas de acordo com o que se anunciava na fé cristã. Montoya (1639, p. 15) descreve que os religiosos visitavam os enfermos ao amanhecer, e após ocorria a missa com “sermon despues del Evangelio”¹¹⁵. Com a finalização desse trabalho retiravam da igreja os gentios deixando apenas os indígenas já cristãos na mesma.

Ao meio dia os padres tinham “tiempo para rezar las horas”¹¹⁶ em jejum e voltavam para a igreja a tarde para aplicar a doutrina aos indígenas “bautizando a docientos, trecientos, y quatrocentos cada dia”¹¹⁷, encerrando assim o dia-a-dia dos religiosos que se completava, nas horas vagas, com os afazeres domésticos que os indígenas aprendiam a realizar ao longo do tempo dentro das reduções.

Dentre os batizados muitos eram crianças, pois devido às diversas enfermidades que existiam e acometiam os indígenas, os padres temiam que as crianças morressem sem o batismo. Montoya (1639, p. 16) quando menciona os filhos

¹¹³ Dividimo-nos em dois povoados, assistindo dois de nós em cada um, que foram Loreto e San Ignacio, estabelecemos escola de leitura e escrita para a juventude, ensinando-a durante uma hora pela manhã e à tarde, para que todos os adultos acudissem à doutrina.

¹¹⁴ “Modo que encontramos para eliminar esses abusos, e pregar a fé.”

¹¹⁵ “Sermão depois do evangelho”

¹¹⁶ “tempo para rezar *las Horas*”

¹¹⁷ “batizando dizendo, trezentos, e quatrocentos todo dia”

do cacique Miguel explicita que “Bautizamos ocho infantes hijos fuyos, efquildo de aquel ano, y todos bien dichofos, porque murieron muy breue bautizados”¹¹⁸.

Sobre o ensino dos pequenos que cresciam houve orientações aos padres pelo provincial das missões jesuíticas do Paraguai, Diego de Torres Bollo, que comenta que “O mais depressa possível, com suavidade e gosto dos índios, recolham-se todas as manhãs os seus filhos para aprenderem a doutrina, sendo que delas escolham alguns para aprenderem a cantar e ler.” (Bollo, 1977, p. 175)

Para corroborar tal testemunho, em carta ânua de Pedro Oñantes (provincial que assumiu o cargo em 1615) da coleção *“Documentos para la historia Argentina”* são apresentados dados numéricos referentes às ações frente ao ensino Guarani. Segundo Oñantes, o padre Antonio Ruiz de Montoya afirmara em carta sua que tinha na Redução de Nossa Senhora do Loreto “una escuela de 400 muchachos”¹¹⁹. Oñantes ainda afirma que “en otro pueblo” estavam “reducidos mas de 700 indios que piden maestro, que les enseñe la ley de dios”¹²⁰ (Padre Pedro Oñantes, 1617, IN: Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 97-98).

No ano seguinte, como demonstração de desenvolvimento desse processo de ensino, Oñantes afirma que na redução de Nossa Senhora do Loreto havia 450 crianças em escola, e na redução de Santo Inácio se encontravam 500 crianças estudando e, ainda, já estava sendo elaborado por Montoya “un arte e vocabulário de la legua Guarani”¹²¹, o qual de fato foi elaborado e o analisamos em nosso trabalho (Padre Pedro Oñantes, 1618, IN: Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 146).

Como não foram encontrados muitos relatos em primeira pessoa de Montoya sobre o ensino nas escolas e a catequese infantil, é possível supor que seu foco nas missões não era com os pequenos, porém é possível analisar um pouco de sua atuação pela narração de terceiros, como tem sido feito neste tópico.

Segundo relata Oñantes, Montoya “con su grande fervor y zelo no se pude contener que no fuese a buscar nuevos yndios ynfieles que convertir, en una mission que hiço a unas naciones de yndios que estan el Parana abajo hacia la villa rica en la

¹¹⁸ “batizamos oito crianças filhos seus, e safra daquele ano, e todos bem felizes, porque morreram logo após serem batizados.”

¹¹⁹ “uma escola de 400 rapazes”

¹²⁰ “em outro povoado” estavam “reduzidos mais de 700 índios que pedem professor, que os ensine as leis de Deus”

¹²¹ “Uma arte e vocabulário da língua Guarani”

que sucedieron cosas maravillosas”¹²² (Padre Pedro Oñantes, 1618 y 1619, IN: Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 206-207).

Corroborando com este texto, Montoya narra um acontecimento que traz reflexões sobre a educação das crianças e jovens e seu reflexo posterior na vida dos indígenas.

Ao irem os padres para uma nova província do Guairá encaminharam dois indígenas para serem os precursores de sua chegada em outras aldeias: “el **vno** era de ya **madura edad**, y aduenedizo, el **otro** era **moço**, criado en nueftra efçuela, ambos cafados.”¹²³ (Montoya, 1639, p. 28, grifo nosso). Ao adentrar na tribo dando o aviso sobre o desejo dos padres em vê-los foram presos e:

[...] ofreciéronles luego mugeres, defahogo, y libertad de conciencia: el mas anciano aceptó el partido, y fe amácebó luego: el moço, no oluídado de lo que en nueftra efçuela auia aprendido (tanto importa aun entre Indios infruir bien ía juventud) no admitió cofa de las que le ofrecían, y para mouerle mas le pulieron delanre vna muy efçogida moça, que aficionida a la buena difpoficion del mancebo, defeaua que la apetecíeffe, el cafto moço, nia un mirarla quifo; infataron los Gentiles aque la miraffe, el les repondio, que los Padres enfenauan el no mirar a mugeres: porque por los ojos entraua el pecado en el alma, y que la ley de Dios prohibía la deshonestidad, y el adulterio, que el era cafado al modo que Dios manda, y que no podía admitir otra muger: amenazáronle, que fi no tomava aquella le darian la muerte: Matame (dixo) que mi cuerpo folo matareis y no mi alma porque es irtortal, y efpero, que muriendo yo ira ella a gozar eternamente de Dios.¹²⁴

O jovem foi morto e serviu de alimento àquele povo. Sua narrativa, dentro do texto, se assemelha a um mártir que, morrendo, não deixou de viver aquilo que os padres lhes ensinaram. Em contrapartida, o texto relata o apagamento cultural dos

¹²² “Com seu grande fervor e zelo não se pôde conter sem ir buscar novos índios infiéis para converter, em uma missão que fez a umas nações de índios que estão abaixo do Paraná em direção a Villa Rica onde ocorreram coisas maravilhosas.”

¹²³ “Um era de madura idade, e natural da região, e o outro era moço, criado em nossa escola, ambos casados”

¹²⁴ Ofereceram-lhes depois mulheres, desafogo e liberdade de consciência: o mais ancião aceitou o acordo e se amancebou logo; o moço, não esquecido do que em nossa escola havia aprendido (tanto importa, mesmo entre índios, instruir bem a juventude), não admitiu coisa alguma das que lhe ofereciam, e para movê-lo mais puseram diante dele uma moça muito escolhida, que, afeiçoada à boa disposição do mancebo, desejava que ele a apetecesse; o casto moço nem sequer quis olhá-la; insistiram os gentios para que a olhasse, e ele lhes respondeu que os padres ensinavam a não olhar para mulheres, porque pelos olhos entrava o pecado na alma, e que a lei de Deus proibia a desonestidade e o adultério, que ele era casado do modo que Deus manda e que não podia admitir outra mulher; ameaçaram-no de que, se não tomasse aquela, lhe dariam a morte: Mata-me (disse), que meu corpo somente matareis e não minha alma, porque é imortal, e espero que, morrendo eu, irá ela gozar eternamente de Deus.

indígenas pois enquanto o primeiro aceitou a oferta dada, o jovem insistiu em obedecer aquilo que os padres haviam lhe ensinado, justificando que morrendo iria estar com Deus pois matando seu corpo sua alma permanecia imortal.

Isso demonstra o desfiguramento de uma cultura que não ensinava seus filhos a se portar daquela maneira, o jovem morto “casado ao modo que Deus manda” era praticante de costumes que não eram mais dos seus antepassados, mas de um outro povo.

O jovem índio foi morto a punhalada e teve o corpo despedaçado e comido, mas acreditou que a sua alma acenderia “o paraíso celestial”. Para os Guarani, antes dos jesuítas, o “reino divino” era a própria natureza na qual eles estavam perfeitamente inseridos. Na sua cosmologia não cabia esta invenção do pensamento ocidental: o homem dividido entre corpo e alma. Ou seja, o corpo com uma fonte inesgotável de pecado e a alma mortificando o próprio corpo como mecanismo de libertação rumo à “ressurreição”. (Ferreira Jr, 2007, p. 25)

Ainda é importante observarmos o valor do ensino das crianças e juventude pois estes eram considerados como mais capazes de assimilar os costumes cristãos em detrimento de outros mais velhos. Esses novos ensinamentos que retiravam o reino divino da natureza e colocavam em um espaço além do alcance do corpo e do pecado tinham como objetivo serem arraigados com mais força nos pequenos e mais jovens.

Como as reduções de Loreto e Santo Inácio se encontravam em um processo maior de desenvolvimento, conseqüentemente o ensino das crianças já era uma relação mais evidente dentro destas, como relata Duran:

A la dotrina es cosa de sumo consuelo la diligencia y fervor con que todos hasta los niños muy pequeños acuden, y quando lo son tanto que no pueden ir por su pie los llevan los mismos padres en braços y alli perseveran con ellos entre los demás niños porque se vayan desde tan tiernos acostumbrando en las cosas de la fe.¹²⁵ (Padre Nicolau Duran, 1628, IN: Cortesão, 1951, p. 225-226).

¹²⁵ À doutrina é coisa de sumo consolo a diligência e fervor com que todos, até as crianças muito pequenas, acorrem; e quando são tão pequenas que não podem ir por si mesmas, os próprios pais as levam nos braços, e ali perseveram com elas entre as demais crianças, para que desde tão tenra idade se acostumem nas coisas da fé.

Ainda neste trecho da carta, o autor apresenta um relato da assimilação cultural que estava ocorrendo naquela redução, ao apresentar alguns exemplos de crianças indígenas que viviam de acordo com os conhecimentos ensinados pelos padres.

Novamente, na décima carta de Oñantes, o padre relata sobre o tema:

Y acabada la misa reçan las oraciones a choros y a la tarde depues dela doctrina se haze una procesion, entre semana acuden los niños mñana y tarde a la escuela, donde leen, y escriben ya alg.os a la tarde acuden los muchachos a la yglesia donde despues de la doctrina rezan el Rosario de nra. s.ra y alg.os pater nres. y avemarias por las animas.¹²⁶ (Padre Pedro Oñantes, 1618, IN: Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 152).

No escrito, o autor relata as rotinas de atividades de ensino diárias, pelas quais fica explícito que a organização do ensino era fundamental para a perfeita execução das práticas religiosas católicas desde a mais tenra idade. Dentro dessas ações o ato de ensinar não se desvinculava da catequese, tampouco da evangelização, sendo apenas parte de algo maior que envolvia a transmissão da fé católica à posteridade.

O educar com base na catequese, desenvolvido pelos jesuítas, aproximava-se muito do que Durkheim (2011, p. 54) define com sendo educação:

A educação é a ação exercida pelas gerações adultas sobre aquelas que ainda não estão maduras para a vida social. Ela tem como objetivo suscitar e desenvolver na criança um certo número de estados físicos, intelectuais e morais exigidos tanto pelo conjunto da sociedade política quanto pelo meio específico ao qual ela está destinada em particular.

E educação como produto e também como um meio de produção é a que tem capacidade para modificar ideias, sonhos e comportamentos. Vemos nisso o exemplo de um menino que ouviu o padre dizer durante a doutrina que era pecado comer carne nas sextas-feiras, assim, “comíala su madre un dia de estos porque estava enferma mas el hijo no aziendo estas distinciones aremetio a ella y le rebato la carne de las manos y arrogandola a los perros dixo: el P. nos ha enseñado que es pecado comer carne en los Viernes.”¹²⁷ (Padre Nicolau Duran, 1628, IN: Cortesão, 1951, p. 226).

¹²⁶ E acabada a missa rezam as orações em coros e à tarde depois da doutrina se faz uma procissão; durante a semana acorrem as crianças de manhã e à tarde à escola, onde leem e escrevem já alguns; à tarde acorrem os rapazes à igreja, onde depois da doutrina rezam o Rosário de nossa senhora e alguns padres-nossos e ave-marias pelas almas.

¹²⁷

O menino, imbuído do conhecimento da igreja, não se limitou a apenas apreendê-lo, mas também a reproduzi-lo, repreendendo sua mãe pelo fato dela estar realizando algo que ia contra os princípios religiosos ensinados pelos irmãos da Companhia.

Os relatos das missões do Guairá que foram publicados se limitam a essas reflexões edificantes. O desenvolvimento do ensino na região não ocorreu de forma tão próspera como no Peru, Panamá e até mesmo na Argentina e Paraguai, onde foram criados diversos colégios como: Colégio de Córdoba e Noviciado, Colégio de San Tiago del Estero, Colégio de San Miguel e Colégio de la Assunción.

Dentre alguns aspectos a serem destacados e corroborados por Kern (1982), há a falta de missionários na região, pois com a criação diversas reduções ao longo do Paraná nas quais viviam e doutrinavam um ou dois padres ficaria difícil, para não dizer impossível, organizar uma administração para a criação de um colégio.

Ao se pensar na criação de colégios estaria exposto um objetivo mais complexo que consistia na transfiguração dos indígenas em um europeu ocidental ou fazê-los irem além, constituindo neles um intelecto de pensadores do seu século ou torná-los religiosos intelectuais para seu povo. Porém esse não era o objetivo das ordens religiosas, tampouco da Companhia de Jesus no Guairá pois,

O ensino reduziu-se a algumas noções básicas de aritmética e a alfabetização, basicamente para a elite dirigente. O que não quer dizer que o indígena possa ser considerado menos homem por ter permanecido indígena, por não ter adquirido a ambição do lucro e da riqueza pessoal, por não saber latim e por continuar a receber como instrução básica a tradição cultural da tribo mesclada aos elementos europeus aculturados, fundamentalmente através da tradição oral. (Kern, 1982, p. 118)

Esse ensino foi capaz de desenvolver setores sociais que poderiam ser considerados inexistentes para os indígenas pois “Tipografia, escultura, pintura, tecelagem, metalurgia, música e canto foram apenas alguns dos setores que ali os missionários incentivaram” (Kern, 1982, p. 118). Tais ensinamentos para a elite demonstraram que nem tudo era para todos na nova sociedade que se pretendiam criar pois,

Entre as crianças do catecismo, escolhem as melhores para lhes ensinar a ler, a escrever e a contar, a tocar vários instrumentos musicais, a cantar com perfeição e a dançar no ritmo. Os filhos dos

caciques sempre fazem parte dessa pequena elite intelectual e artística, às vezes são até os únicos a nela serem admitidos. Todos os missionários contam que as crianças aprendem com diligência, constância e rapidez. (Haubert, 1990, p. 127)

Essas crianças eram escolhidas, em sua grande maioria, dentre os filhos dos caciques, que os líderes se sentissem valorizados pelos religiosos como liderança nativa, porém isso não elimina o fato de que o condicionamento religioso, tratando-se do contexto guairenho, objetivou a catequização e conversão dos indígenas com uma afirmação da superioridade dos missionários, enquanto homens brancos de intelecto perante os indígenas e sua cultura oralizada.

Voltando aos colégios, temos que eles eram um privilégio de regiões maiores, com mais missionários e destinados aos filhos dos colonos e determinados grupos de mestiços ou indígenas.

El P. Torres gobernó durante los primeros siete años de creada la provincia. No obstante a su entrada ya había catorce jesuitas en la región distribuidos en un colegio y tres residencias. Cuando se fue en 1614 había ciento veintidós jesuitas ubicados en diecinueve casas, entre los colegios, residencias y misiones. Efectivamente, había residencia estable en Chiloé, dos misiones en Arauco y Buena Esperanza, la residencia de Concepción, Colegio y convictorio en Santiago de Chile, residencia en Mendoza, Colegio Máximo, convictorio y noviciado en Córdoba, Santiago del Estero y Tucumán, residencias en Buenos Aires, Santa Fe, colegio en Asunción con cuatro misiones.¹²⁸ (Page, 2012, p. 56-57)

Os colégios na hispanoamérica existiam no Chile, México, Argentina e Peru, os quais possuíam estruturas físicas que facilitavam o ensino e catequese dos convertidos, além de serem o espaço de convívio e meditação para os religiosos.

Essas instituições não fizeram parte dos processos educacionais nas reduções no Guairá e até a fuga dos padres com os indígenas devido a perseguição bandeirante (por volta de 1632) não haviam escolas nas missões. O ensino objetivava apenas a formação religiosa das crianças e jovens e o aprimoramento intelectual dos filhos dos caciques.

¹²⁸ O P. Torres governou durante os primeiros sete anos de criação da província. No entanto, ao assumir já havia quatorze jesuítas na região distribuídos em um colégio e três residências. Quando saiu em 1614 havia cento e vinte e dois jesuítas distribuídos em dezenove casas, entre colégios, residências e missões. Efectivamente, havia residência estável no Chile e duas missões em Arauco e Buena Esperanza, a residência de Concepción, colégio e convictório em Santiago do Chile, residência em Mendoza, Colégio Máximo, convictório e noviciado em Córdoba, Santiago del Estero e Tucumán, residências em Buenos Aires, Santa Fé, colégio em Assunção com quatro missões.

Assim, na reflexão sobre os processos educacionais é possível compreender que de fato, ao se inserir as crianças dentro da organização religiosa da redução, ocorria um complemento com a aculturação dos indígenas adultos. Assim as crianças, como seus pais, participavam de toda a rotina religiosa do lugar, alcançando uma compreensão de fé que podia, por vezes, ultrapassar a dos adultos.

Os objetivos dos religiosos eram mais simples do que parecem ser e a educação dos meninos configura a última ponta do triângulo educacional religioso. Os indígenas eram ensinados a temer a Deus e fugir dos pecados, seus líderes eram instruídos aos modos de se proceder a fim de serem os guias dos outros e por último, as crianças aprendiam sobre os ensinamentos religiosos e serviam de ponte para seus familiares.

Portanto, dentro da redução e de seu espaço programado para enquadrar os indígenas do amanhecer ao anoitecer e dos maiores aos menores ocorreram os processos catequético e de aculturação. Esses processos educacionais foram facilitados pela comunicação que demonstrava ser mais fluida com os religiosos dominando o Guaraní (língua geral) e utilizando dessa comunicação para falar aos indígenas dos conceitos cristãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta investigação partiu do desejo de respostas às inquietações presentes do pesquisador sobre as lacunas históricas da educação paranaense que demonstram a ignorância sob diversos aspectos da formação de indivíduos neste lugar no período colonial e das explorações resultantes das grandes navegações.

O período em questão é parte de uma série de contextos históricos que poderiam ser mais explorados pela história da educação a fim de compreendermos como eram doutrinados aqueles que habitaram estas terras antes de nós, mais herdeiros da cultura europeia. A doutrinação dos indígenas do Guairá apresenta o contexto que reformulou modos de agir e de pensar centenários e que faziam parte da identidade cultural dos indígenas.

Esse trabalho voltou seu olhar para o impacto que as tentativas (e efetivas) imposições culturais causaram aos indígenas do Guairá no pensar, falar e agir,

partindo dos contextos históricos gerais até aquilo que os religiosos efetivamente realizavam dentro e fora das reduções.

Os acontecimentos isolados analisados na documentação foram subconjuntos que estão inseridos em conjuntos sociais, políticos e econômicos maiores e, muitas vezes, mais complexos. Quando retomamos a questão do problema desta pesquisa que buscava rastros de educação (práticas educativas) exercidas pelos religiosos da Companhia de Jesus no Guairá e aprofundamos essa questão buscando seus reflexos nos modos de agir daquelas pessoas, compreendemos na leitura do texto que essas práticas educativas foram presentes e tiveram significativa relevância para que os indígenas se curvassem à cultura que lhes era imposta.

Essa educação para a vida prática com metodologia religiosa e doutrinadora objetivava a catequização e europeização dos indígenas não tendo relação com a educação formal atual e os aspectos pertinentes à transmissão de conhecimento científico. Na verdade, a educação analisada servia mais para modificar os seres humanos que ela alcançava sem o objetivo principal de lhes acrescentar conhecimento, mas sim para acrescentar um novo modo de vida.

Pouco a pouco os padrões europeus começaram a predominar sobre a tradição tribal guarani. Arte e artesanato, religião e política, em quase todos os setores da cultura predominaram os padrões e modelos europeus. Esta absorção das pautas da cultura ocidental colocou os indígenas numa situação de falta de liberdade imaginativa, pois entraram numa fase de cópia de elementos culturais que ainda eram incapazes de dominar ou compreender perfeitamente. Da antiga tradição tribal, restou o uso de certos objetos de uso cotidiano, os costumes que não violavam os valores do Cristianismo e aqueles que os missionários julgaram importante preservar, como o caciquismo e a língua guarani. (Kern, 1982, p. 120)

Quando Kern (1982) narra sobre essa mudança no modo de vida indígena ele apresenta os reflexos negativos da mesma. Quando um grupo de pessoas tem suas tradições descredibilizadas, seu modo de agir aos poucos acaba se tornando uma reprodução de conceitos e hábitos que, como analisado no trabalho, não são realizados com total consciência e discernimento, mas sim para cumprir com os objetivos impostos pelos seus instrutores.

Todo o processo de catequização configurou-se em uma prática pedagógica doutrinadora que determinava aos indígenas uma mudança de vida mesmo que compulsória. Embora sua colonização não fosse armada, seus métodos impunham medo, culpa e auto acusação como armas que controlavam a mente indígena. O

condicionamento com reforços negativos freou as atitudes de muitos e os reforços positivos tratados como bençãos divinas serviam para estimulá-los a continuar a seguir os costumes da religião católica.

A fim de elucidar as lacunas que preenchem o processo de colonização e catequização da Companhia de Jesus no Guairá, apresentamos a história da ordem religiosa a partir do contexto de vida do seu fundador e das questões religiosas e políticas que envolveram a relação dos jesuítas com os reinos de Portugal e Espanha.

Essas relações da Companhia de Jesus com os dois reinos foi de fundamental importância para que a história da educação do Guairá se constituísse da maneira que se constituiu. As disputas histórica entre os reinos no período das grandes navegações e o contraste na recepção e aceite da ordem inaciana como agente do reino nas terras além-mar dos mesmos constituíram um contexto que, no reino português, favoreceu a Companhia de Jesus desde a chegada até o envio de padres nas embarcações dos viajantes e que, na realidade espanhola sofreu diversos impedimentos e negações desde as dificuldades para se assentar junto a Coroa até as divergências que impedia seu aceita no Conselho das Índias para atuar no além-mar espanhol.

Ao final das diversas tentativas de entrada dos religiosos no além-mar espanhol houve a abertura dessa possibilidade e a dissertação segue apresentando a colonização da América Espanhola, citando, não somente a atuação jesuítica, mas um apanhado de todo o processo colonizador que teve mais de uma face ao deparar-se com as diversas comunidades indígenas existentes na América.

Inicialmente a dominação ocorreu durante o reconhecimento territorial por parte dos exploradores espanhóis, em seguida as ordens religiosas atuantes na Espanha passaram a construir casas, igrejas e espaços para catequização dos nativos. Nesse momento ambos os meios para se ensinar os indígenas, e mais precisamente, converter seu modo de agir e pensar seguiram por rumos opostos. Enquanto os exploradores partiram para a força física e bélica em busca de trabalhadores para a descoberta e exploração de metais preciosos, os religiosos buscavam convencer os indígenas de que seus costumes, tradições e deuses, ou os espíritos da natureza que adoravam eram errados e precisavam ser modificados, nesse tipo de convencimento utilizavam-se estratégias a fim de que as palavras e profecias dos religiosos pudesse ser validada pelos nativos.

Com a divergência no modo de pensar e agir no processo de colonização, os caminhos dos religiosos e dos colonos seguiram de maneira diferente, os intelectuais religiosos passaram a refletir sobre os pontos negativos do método bélico e passaram a compreender tais ações como violentas e extremas que mais afastaram os nativos da fé católica do que o oposto.

Nesse momento os religiosos franciscanos e dominicanos tentam organizar um sistema de aldeamento indígena que se assemelhava ao sistema reducional guaireño para que os nativos fossem protegidos da exploração dos *encomenderos* e pudessem conviver em um ambiente que trouxesse os aspectos sociais da cultura euro-hispânica.

Após a chegada e desenvolvimento da Companhia de Jesus nas terras da América Espanhola, a ordem criou casas e colégios que serviram como instituições de formação intelectual e religiosa da elite dos colonos. Nessa leva de formação religiosa conhecemos a história do padre Antonio Ruiz de Montoya, religioso jesuíta que teve em sua história de vida uma ligação com a fé, rebeldia e remissão.

Seu pai, após o falecimento de Ana Vargas tenta leva Antonio para a Europa, porém com a enfermidade que acometeu o menino em sua viagem até o parto o mesmo decide permanecer na América, mas acaba por falecer três anos depois.

Esses acontecimentos marcaram a trajetória do menino que é matriculado no colégio jesuítico denominado Real Colegio de San Martín e passa a viver sob os cuidados dos religiosos. Na juventude busca oportunidades para viver novas experiências e opta por gastar sua herança em festas e bagunças com amigos limenhos.

Sua mudança de comportamento não se deu, pela análise documental, devido a uma experiência sobrenatural em meio à morte, mas sim pela reflexão das consequências que suas ações estavam tendo e o vislumbre que suas arruaças resultariam possivelmente no fim de sua vida terrena.

Após sua conversão Montoya se conecta ao seu lado espiritual e mergulha na doutrina dos inacianos, dedicando-se ao estudo religioso e posteriormente da língua Guaraní para poder participar com mais afinco da evangelização dos nativos do Guairá.

Após sua chegada no Guairá, o padre juntou-se ao grupo que já atuava a certo tempo na região sob o comando de José Cataldino, e serviu de propulsão para a evangelização que se encontrava em andamento. As reduções que já estavam sendo

coordenadas e executadas pelos padres Cataldino e Mascetta mantinham sua estrutura e organização enquanto Montoya partia em busca de novas comunidades indígenas para pregar e evangelizar.

Nesse momento, pela análise dos escritos do padre, encontramos as narrativas referentes ao contato com os indígenas e as dificuldades relacionadas a sua missão. Essas dificuldades eram descritas demonstrando a grandeza dos esforços para que a evangelização nas missões pudesse ocorrer.

É no processo dessas atividades que Montoya encontra inspiração para a produção de suas obras literárias, fontes nesse trabalho, denominados *Conquista Esperitval hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus, en las Prouincias del Paraguay, Catecismo de la lengvá gvarani, compvesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañía de Iefus e Vocabulario y tesoro de la lengua guarani, ó mas bien tupi* que contém informações relevantes sobre a vida dos indígenas no Guairá.

Utilizando-se desses textos organizamos a seção 5 desse trabalho, a qual apresentada os resultados da análise de tais documentos com o foco em relatos que tratam de ensino e catequese.

Dentro dos textos pudemos analisar três modos de atuação que serviam de instrumento catequizador e colonizador. Em primeiro lugar os religiosos compreenderam que o conhecimento e domínio do idioma indígena seria um bom instrumento para a facilitação da comunicação e, conseqüentemente, da catequização. Considerando o Guaraní um idioma importante, seu estudo se tornou essencial para a catequese e resultou em livros escritos por Montoya para que a interpretação e relação do espanhol para o Guaraní fosse preservada.

El desarrollo de la gramática de la lengua guaraní responde entonces, a una necesidad de índole espiritual o la introducción de un nuevo estilo de creencia. Los misioneros-lingüistas del Paraguay se encontraron ante una situación bastante compleja y nueva en la historia de la ciencia de la lengua. Ellos tenían que aprender y describir la lengua guaraní para después enseñarles a otros evangelizadores y sacerdotes, los que a su vez tenían que entrar en comunicación con los nativos.¹²⁹ (Otazú, 2005, p. 277)

¹²⁹ O desenvolvimento da gramática da língua guarani responde, então, a uma necessidade de natureza espiritual ou à introdução de um novo estilo de crença. Os missionários-linguistas do Paraguai se depararam com uma situação bastante complexa e nova na história da ciência da linguagem. Eles tinham que aprender e descrever a língua guarani para depois ensiná-la a outros evangelizadores e sacerdotes, os quais, por sua vez, tinham que entrar em comunicação com os nativos.

Esse processo de assimilação e posteriormente de sistematização do Guaraní como um idioma oficial que necessitava de tradução e correlação de conceitos com os idiomas colonizadores representava o avanço em duas frentes de ensino: primeiramente os sacerdotes que estivessem dispostos a trabalhar na região teriam uma língua para se comunicar e, em segundo lugar, essa língua seria o meio para que os mesmos ensinassem os indígenas sobre a fé e os modos cristãos de forma mais efetiva.

Os padres também utilizavam da influência dos Caciques e os utilizava como exemplo de modo de ser para o restante da tribo. As tentativas iniciais de catequização consistiam na doutrinação dos caciques e, para isso, os religiosos utilizavam estratégias que iam desde o acolhimento e respeito no trato inicial com os líderes até a posterior limitação de suas ações a fim de que sua mente se conforma com os novos costumes impostos como o corpo havia sido reduzido no espaço reducional.

Nesse processo ocorriam as resistências e revoltas, mas Montoya as narra de forma a demonstrar que eram abafadas e muitas vezes ainda serviam de reforço negativo aos pares para que os mesmos não fizessem o mesmo que seus líderes.

A educação dos menores, embora pouco documentada nos relatos de Montoya, tinha sua importância no ensino e catequização dentro da redução. Se por um lado, os caciques deveriam ser conquistados e, posteriormente, doutrinados, as crianças eram uma esperança de que os novos costumes se tornassem hábitos entre os indígenas. Quando se ensinava às crianças havia o desejo de que elas corrigissem seus familiares, aprendessem sobre a fé e cultura e, quando fossem adultos, continuassem seguindo os costumes ensinados pelos colonizadores.

A preocupação dos padres em dar início à catequese com as crianças, nos primeiros anos do processo reducional, justifica-se pelo fato de elas poderem funcionar como células disseminadoras dos costumes cristãos no meio dos indígenas mais velhos, principalmente, os pais. A prontidão com que as crianças aprendem o cristianismo e o exercitam longe dos jesuítas acaba transformando-se em um elemento incentivador ou facilitador da conquista espiritual (Oliveira, 2003, p. 139-140).

Havia nesse contexto uma série de estratégias de teor pedagógico para converter os indígenas à religião cristã católica. Para além dessas estratégias, no decorrer dos dias dentro da redução, os padres utilizavam meios para manter os indígenas dentro das regras da doutrina. O amedrontamento causado pela narrativa

da existência de demônios e espíritos era uma dessas estratégias, também havia a exemplificação de que Deus castigava os que diziam ter mudado seus hábitos, mas permaneciam com seu modo de vida quando alguns desses adoeciam.

Esses métodos auxiliavam a redução jesuítica a manter seu controle físico e mental dos indígenas, regulando os que tentavam de alguma maneira escapar dos costumes que eram impostos e mantendo sob controle aqueles que demonstraram saber conviver bem com as novas regras sociais.

Todas essas ações configuravam práticas doutrinárias e educativas realizadas pelos padres da Companhia de Jesus na região do Guairá. Antonio Ruiz de Montoya apresentava, em seus relatos, os aspectos que ele considerava espirituais nesse processo, revelando assim os métodos de catequizar e modelar o modo de vida indígena.

Ficam ainda alguns pontos em aberto, como por exemplo o fato de Montoya não relatar sobre as experiências indígenas com o artesanato, trabalho e a música, mesmo que elas tenham feito parte da realidade das reduções. Analisando as fontes e bibliografias compreendemos que os textos do autor tinham um caráter de crônica e, talvez, os relatos do dia a dia de labor da redução não fosse de interesse do mesmo.

Ainda sobre a falta de relatos de Montoya sobre os temas acima podemos considerar que o mesmo tinha um caráter volante e acabava muitas vezes indo às missões em busca de novas aldeias e indígenas para evangelizar e reduzir, fato que pode ser comprovado pelo aumento significativo de reduções quando as missões do Guairá estiveram sobre sua liderança.

Tais aspectos, que não foram encontrados nas fontes de Montoya, mas podem ser pesquisados e analisados em fontes de outros religiosos e de outros autores da época e podem ser tema de futuras pesquisas sobre as práticas de ensino realizadas nas missões do Guairá.

Para além do que não pôde ser encontrado é possível ainda analisar as fontes em um viés mais específico, no qual teremos a oportunidade construir um caminho mais detalhado referente a relação do ensino com a aprendizagem do Guarani, ou da inculcação de costumes como um processo civilizatório irreversível que utilizava-se do medo como instrumento de ensino.

Ao final desta dissertação é compreensível que digamos que ainda não é o fim, a pesquisa em História da Educação sempre encontra questões a serem

analisadas para que o presente seja compreendido, valorizado e aprimorado por todos os profissionais da educação.

FONTES

ANGELIS, Pedro de. **Coleccion de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Rio de la Plata**. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836.

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

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O paraíso destruído: A sangrenta história da conquista da América Espanhola**. Trad. Herald Barbuy, 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.

LEONHARDT, C.; RAVAGNANI, E. (ed.). **Documentos para la historia Argentina**. Tomo XX: Iglesia. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637). Buenos Aires: Casa Pueber, 1929.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conqvista Esperitval hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, V ruguay, y Tape**. Madrid, 1639

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Catecismo de la lengvá gvarani**, compvesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañía de Iefus. Madri, 1640.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Vocabulario y tesoro de la lengua guarani**, ó mas bien tupí. Viena: FAESY Y FRICK, 1876.

REFERÊNCIAS

AGUILAR, Jurandir Coronado. **Conquista Espiritual**: A História da Evangelização na Província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S. I. (1585 - 1652). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

ALAPERRINE-BOUYER, Monique. **La educación de las élites indígenas en el Perú colonial**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto Riva-Agüero, 2007.

ARRÓSPIDE, José Luis Rouillon. **Vida de Antonio Ruiz de Montoya**. 2. ed. Lima: Fondo Editorial Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2018.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

ASTRAIN, Antonio. **Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España, tomo I (1540-1556)**. 2º ed. Madrid 1912.

ASTRAIN, António. **Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España, tomo II (1556-1572)**. Madri, 1914.

ASTRAIN, Antonio. **Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España, tomo III (1573-1615)**. Madri, 1909.

ASTRAIN, Antonio. **Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España, tomo IV (1581-1615)**. Madrid, 1913.

BARNADAS, Joseph. M. La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial. In: **Historia de América Latina 2. América Latina colonial**: em los siglos XVI, XVII, XVIII. Leslie Bethell (ed.). Barcelona: Editora Crítica, 1990.

BATAILLON, Marcel. **Los jesuitas en la España del siglo XVI**. México: Junta de Castilla e León, 2014.

BOLLO, Diego de Torres. **"A carta-magna das reduções do Paraguai"**. Traduzido por Artur Rabuske. In: Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência reducional no Sul do Brasil. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1977, p. 171-187.

BOXER, Charles. **O império marítimo português**. Trad.: Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BROCCO, Pedro. A antropologia lascasiano e a visão do estado de natureza no século XVI. **Revista Synesis**, Petrópolis, v. 8, n. 2, p. 182-202, ago/dez. 2016.

CASTRO, Cesar Augusto. Arquivos e fontes na história da educação. IN: Gondra, José Gonçalves, MACHADO, Maria Cristina Gomes e SIMÕES, Regina Hele Silva. **História da educação, matrizes interpretativas e internacionalização**. Vitória/ES: EDUFES, 2017.

CHAGAS. Nádia Moreira. **Europeus e Indígenas** – Relações interculturais no Guairá nos séculos XVI e XVII. Dissertação (Mestrado em História). Maringá: UEM, 2010.

CHAUNU, Pierre. **A América e as américas**. Trad. Manuel Nunes Dias. Lisboa: Edições Cosmos, 1969.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo**: O império português (1540-1599). Tese (doutorado em educação). Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2004.

DE OVANDO, Clementina Diaz y. El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Cuarto centenario. **Revista de la Universidad de Mexico**, p. 30-36, 1974.

DÍAZ, Nelson Enrique; GONZÁLEZ CAMACHO, Silverio. **Fundamentos de historia social dominicana**. 3. ed. Santo Domingo: Editorial Surco, 2005.

DURKHEIN, Émile. **Educação e sociologia**. Tradução de Stephania Matousek. Petrópolis: Vozes, 2011.

FERREIRA Jr., Amarílio . **Educação Jesuítica no Mundo Colonial Ibérico (1549-1768)**. 78. ed. Brasília: INEP/MEC, 2007. v. 21. 172p .

FRANCO, Carvalho. **Bandeiras e bandeirantes de São Paulo**. São Paulo: Editora Nacional, 1940.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. Aspectos históricos sobre a brevíssima relação da destruição das índias de Frei Bartolomeu de Las Casas na ocasião da recente publicação da tradução para o português dos tratados. **Centro de Ciências e Humanidades - Mackenzie**, n. 1, ano 1, 2010.

HAUBERT, Maxine. **Índios e jesuítas no tempo das missões**. Tradução: Marina Appenuller. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990.

JARQUE, Francisco. **Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)** - Volume Primeiro. Madrid: editado por Victoriano Suárez, 1900.

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

LOUSADA, Abilio Pires. Portugal na Monarquia dual: o tempo dos Filipes (1580-1640). **Lusíada: História**. S. 2, n. 4, 2007, p. 151-186. Disponível em: http://repositorio.ulusiada.pt/bitstream/11067/5643/1/lh_4_2007_07.pdf, acesso em: 21 de jul de 2023.

MELIÁ, Bartolomeu. **El Guaraní**: experiencia religiosa. Assunción: BIBLIOTECA PARAGUAYA DE ANTROPOLOGIA, VOL. XIII CEADUC CEPAG, 1991.

MORENO, Doris. Francisco de Borja y la Inquisición. **Revista Borja. Revista de L'Institut Internacional D'Estudis Borgians**, p. 351-375, 2013.

MOURA, Gabriele Rodrigues de. **“Señores de la palabra”**: histórias e representações na obra de Antonio Ruiz de Montoya (1612-1652). Dissertação (mestrado em história). São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2013.

NETO, José Luiz Costa. **O “modo de estar” Guarani**: Miguel de Artiguaye, política fragmentária e volatilidade do “ser”. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

NETO, Miranda. **A utopia possível** : missões jesuíticas em Guairá, Itatim e Tape, 1609-1767, e seu suporte econômico-ecológico. Brasília: FUNAG, 2012.

O'MALLEY, J. W. **Os primeiros jesuítas**. Trad.: Domingos Armando Donica. São Leopoldo, Editora UNISINOS; Bauru, EDUSC, 2004.

OLIVEIRA, Oséias de. **Índios e Jesuítas no Guairá**: A Redução como Espaço de Reinterpretação Cultural (século XVII). Tese (Doutorado em História). Assis: UNESP, 2003.

OTAZÚ, Angélica. Análisis de términos guaraníes en el proceso de la evangelización en Paraguay (S. XVI-XVII). IN: Page, Carlos A. **Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor** X Jornadas Internacionales sobre misiones jesuíticas. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba (UCC); Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, p. 277-280.

PABLO, Esther Jiménez. **La forja de una identidad**: La Compañía de Jesús (1540-1640). Madrid: Polifemo, 2014.

PAGE, Carlos A. **Las otras reducciones jesuíticas en la provincia del Paraguay**. Emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los Siglos XVII y XVIII. Espanha: Editorial Academia Española, 2012.

PARELLADA, Claudia Inês. **Estudo arqueológico no alto vale do rio Ribeira**: área do gasoduto Bolívia-Brasil, trecho X, Paraná. Tese (doutorado em arqueologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

RAMINELLI, Ronald. **A era das conquistas**: América espanhola, séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

REBES, Maria Isabel Artigas de. **Antonio Ruiz de Montoya**: testemunha de seu tempo. Dissertação (mestrado em história). São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2001.

RODRIGUES, F. **História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal (Tomo I)**. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931.

ROSA, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. **Monumenta Histórica**: O Ensino e a Companhia de Jesus (séculos XVI a XVIII) - Volume II (1681-1700). Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2016.

SALISTINO, Felipe Henrique Cadó. **Bartolomé de Las Casas**: uma brevíssima narrativa da natureza, dos sujeitos e dos espaços do novo mundo. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

SANTOS, C. A. **O modo humanizado de cristianização/formação em Bartolomeu de Las Casas**: amor, brandura e mansidão para submeter o nativo americano do século XVI. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2020.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil** [livro eletrônico]. 6. ed. rev. e ampl. Campinas: Autores Associados, 2021.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. [11.ed.](#) rev. Campinas, SP: Autores Associados, 2011.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.