

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO)**

**O Discurso de Resistência e Revide em *Conquista Espiritual*
(1639), de Antonio Ruiz de Montoya: Ação e Reação Jesuítica e
Indígena na Colonização Ibérica da Região do Guairá**

SAUL BOGONI

MARINGÁ-PR
2008

SAUL BOGONI

O Discurso de Resistência e Revide em *Conquista Espiritual* (1639), de Antonio Ruiz de Montoya: Ação e Reação Jesuítica e Indígena na Colonização Ibérica da Região do Guairá

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Letras, da Universidade Estadual de Maringá-PR (UEM), como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras; Área de concentração: Estudos Literários; Linha de pesquisa: Literatura: teorias críticas e história.

Orientador:

Prof. Dr. THOMAS BONNICI

MARINGÁ-PR
2008

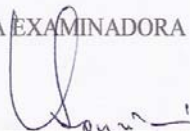
SAUL BOGONI

**O DISCURSO DE RESISTÊNCIA E REVIDE EM *CONQUISTA ESPIRITUAL*
(1639), DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA: AÇÃO E REAÇÃO
JESUÍTICA E INDÍGENA NA COLONIZAÇÃO IBÉRICA
DA REGIÃO DO GUAIRÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (Mestrado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Literários.

Aprovado em 13 de maio de 2008.

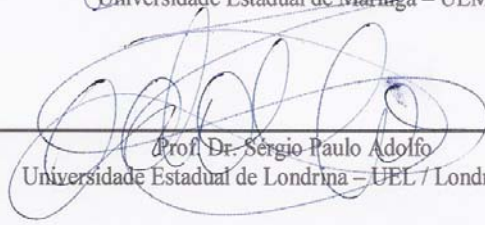
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Thomas Bonnici
Universidade Estadual de Maringá – UEM
- Presidente -



Prof.ª Dr.ª Lúcia Osana Zolin
Universidade Estadual de Maringá – UEM



Prof. Dr. Sérgio Paulo Adolfo
Universidade Estadual de Londrina – UEL / Londrina - PR

A vida do Homem é uma
contínua guerra na terra
(Juan Luiz Vives)

DEDICATÓRIA

À Nilcéa,
amada esposa e companheira de todas as horas,
pelo incentivo e paciência.

Ao Saul Júnior e Cléber Renato,
motivações para tornar
o empenho pelo estudo e o
trabalho espelhos para a vida.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Thomas Bonnici, pelas orientações, estímulo, abertura de portas ao encontro de objetivos, exemplo de conhecimentos e práticas lítero-pedagógicas, fatores determinantes na concretização deste projeto.

Às Professoras: Dra. Alice A Penteado Martha, Dra. Clarice Zamora Cortez, Dra. Lúcia Osana Zolin, Dra. Marisa Correa Silva, Dra. Rosa Maria Gaciotto Silva e Dra. Vera Helena Wielewicky, docentes do Curso, no qual construímos o alicerce de nossos estudos culturais.

À Edir Bogoni e ao José Dantas de Lima pela assessoria nas traduções.

À secretária do PLE, Andréa Regina Previati, e aos colegas de Curso, pela contribuição e convivência fraternal nos anos de estudos.

BOGONI, Saul. O Discurso de Resistência e Revide em *Conquista Espiritual* (1639), de Antonio Ruiz de Montoya: Ação e Reação Jesuítica e Indígena na Colonização Ibérica da Região do Guairá. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Maringá.

RESUMO:

Esta dissertação tem por objeto a análise da obra *Conquista Espiritual* (1639), do Padre Antonio Ruiz de Montoya, especificamente o discurso de resistência e revide, a ação e reação dos jesuítas e indígenas na Colonização Ibérica na região do Guairá, que incluía o atual Norte do Paraná, nos séculos XVI e XVII. Nesta região os jesuítas foram os arautos do colonialismo europeu ao estabelecer um novo sistema de contato e evangelização com a criação das Reduções, nas quais conseguiram reunir os índios em contraposição ao seu modo de viver seminômade. Esta não foi, porém, a única alteração no modo de vida dos silvícolas promovida pelos jesuítas ao longo do período de 30 anos de atuação na região do Guairá. A perspectiva desta dissertação passa por uma análise do documento etno-histórico de Montoya sob o ponto de vista contemporâneo, cuja analogia com a bibliografia já produzida permite destacar elementos que podem esclarecer pontos importantes sobre os embates entre a colonização espanhola e portuguesa nesta região e o papel dos inacianos da Companhia de Jesus diante do desbravamento e dos litígios de que a região foi palco naquele tempo, com enfoque na ação catequética e a resistência armada/violência, resistência discursiva indígena organizada pelos caciques, pajés e xamãs, a voz indígena e a subjetificação, além da disputa entre encomendeiros, bandeirantes e colonos espanhóis.

Palavras-chave: colonização, conquista espiritual, resistência, revide

BOGONI, Saul. The Discourse of Resistance and Answering Back in *Conquista Espiritual* (1639), of Antonio Ruíz de Montoya: as Intervention and Reaction of the Jesuits and Amerindians During the Spanish Colonization in the Guairá Region. Dissertation (Master's degree in arts) – State University of Maringá.

ABSTRACT.

Conquista Espiritual (1639), written by Peruvian jesuit Antonio Ruíz de Montoya, is analyzed as a discourse of resistance and answering back, as intervention and reaction of the Jesuits and Amerindians during the Spanish colonization in the Guairá region which included the north of the state of Paraná, Brazil, during the 16th and 17th centuries. The Jesuits were the messengers of European colonialism through the introduction of a new system of contact and evangelization in the wake of the establishment of the Reductions in which the Indians were gathered against their semi-nomade life style. This is not the sole way of life that the forest dwellers had to change through the activities of the Jesuits during the 30 years of mission work in the northwestern region of the Guairá. Current dissertation analyzes Montoya's ethno-historiographic document from the point of view of contemporary thought whose analogy with the bibliography enhances elements that may clarify important items on the struggle between the Spanish and Portuguese colonizers in the region and the role of the Jesuit fathers during the discoveries and "wars" in the area. The catechetical activities, armed violence and discursive violence organized by the Indian chiefs and witchdoctors, the voice of the Amerindians and their subjectification, coupled to the disputes between plantation owners, "bandeirantes" and Spanish colonizers are focussed and discussed.

Key words: colonization; *Spiritual Conquest*; resistance; answering back.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
0.1 A problemática do empreendimento missionário	11
0.2 Objetivos	15
0.2.1 Objetivo principal.....	16
0.2.2 Objetivos específicos.....	16
0.3 Justificativas.....	16
0.4 Metodologia.....	19
CAPÍTULO 1 – O empreendimento missionário dos jesuítas na região do Guairá.....	21
1.1 Preliminares históricas... ..	21
1.2.1 O Brasil e o Paraná espanhol.....	21
1.2.2 Os jesuítas	25
1.2.3 As Reduções Jesuíticas no desbravamento da região do Guairá.....	29
1.3 Narrativa de <i>Conquista Espiritual</i> (1639).....	34
1.4 Pe. Montoya, apóstolo dos índios guarani.....	38
1.5 Análise externa de <i>Conquista Espiritual</i> (1639).....	43
CAPÍTULO 2 – Violência e resistência na colonização.....	51
2.1 Colonização, exploração e violência	51
2.2. Violência física	58
2.3. Transformação como resistência	63
2.4. Intervenção discursiva: paródia, mímica, cortesia dissimulada	68
2.5. Representatividade e resistência	77
2.6. Conclusão	84
CAPÍTULO 3 – A dicotomia da conquista espiritual e territorial da região do Guairá.....	85
3.1 Introdução	85
3.2. Situação histórica	85
3.3 Organização administrativa e eurocêntrica das Reduções.....	87
3.4 Religião e convivência política	91
3.5 O embate religioso	92
3.6 Outremização e dominação.....	96
3.7. Propriedade.....	107
3.8 Monogamia.....	108
3.9 Reações	112
3.9.1 Dissimulação	112
3.9.2 Resistência pela violência física	115
3.9.3 Cultura indígena ameaçada.....	131
3.10 Resistência contra os espanhóis colonizadores.....	132
3.11 Resistência contra a invasão dos bandeirantes à região do Guairá.....	137
3.12 Relações e diferenças dos guaranis e espanhóis	150
3.13 Conclusão	157

CAPÍTULO 4 – Resultados e conclusões.....	160
4.1 Sobre a análise teórica.....	160
4.2.Resultados.....	164
4.3.Perspectivas.....	167

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	169
---------------------------------	-----

ANEXOS: FIGURAS E MAPAS

1.Mapa da Província do Guairá (1620-1640).....	173
2..Mapa da região do Guairá.....	174
3. Mapa da Província do Guairá com as vilas espanholas.....	175
4..Modelo de Redução Jesuítica	176
5. Maquete da provável Redução de Santo Inácio.....	177
6. Maquete provável da Redução de Santo Inácio e mapa.....	178
7. Planta superposta de Cidade Real de Guairá.....	179
8. Rota das bandeiras de preação e a linha de Tordesilhas	180
9. Mapa com a rota dos bandeirantes (1620-1640).....	174
10. Mapa da antiga Província do Guairá (1600-1620).....	181
11. Roteiro do êxodo guairenho	182
12. Mapa da Província do Guairá.....	183
13. Vasilhame com engobo vermelho	184
14. Fac-símile da Lei que criou o Distrito de Montoya.....	185

INTRODUÇÃO

0.1. A problemática do empreendimento missionário

A expansão do cristianismo sempre esteve intimamente ligada à colonização na história da humanidade, haja vista a reconquista da Andaluzia no século XV e a África subsaariana no século XIX. A América foi um campo fértil para essa parceria e a ela se deve muito do seu desenvolvimento político e social, conquista para a religião católica, domínio para o “Outro” (Centro), que representava a metrópole, com todas as suas vantagens, mas também destruição e extinção, em prejuízo do “outro”, periférico, colocado à margem, aquele que era colonizado.

Desde que nos séculos XV e XVI as Coroas portuguesa e espanhola voltaram seus interesses à exploração das riquezas naturais do Novo Mundo, houve a preocupação em dominar as populações ameríndias locais para, dissimuladamente contando com a sua ajuda, haurir as veias da terra, mesmo que fosse necessário regá-las com o sangue dessa gente.

As relações de parceria e submissão possibilitaram a geração do argumento inquestionável em nome do cristianismo, para a atuação dos padres da Companhia de Jesus - chamados jesuítas - de transmissão de cultura, religião, ordem, conhecimento e poder. A autoridade que lhes era referendada pela Coroa tinha horizontes mais amplos que a simples conquista para a fé cristã, das “almas perdidas ou extraviadas”, segundo a concepção europeia, no Novo Continente. A organização de Inácio de Loyola surgiu num momento de ruptura da cristandade e foi fundamental para a disseminação da fé cristã na América. Além dos votos tradicionais das congregações, tinha o de explícita obediência ao papa, e, portanto, enveredar para regiões “in partibus gentium” aonde o Santo Padre os enviava, por isso considerada uma espécie de vanguarda da Reforma Católica.

O empreendimento missionário centralizado no Paraguai (nome derivado da palavra Guarani paraquara ou paraguayá, que significa “de um grande

rio” ou como define Montoya (1892, p. 16) “Paragua, Corona de plumas”) ocupava uma grande extensão de terras uruguaias, paraguaias, brasileiras e bolivianas, que integravam o Vice-Reino do Peru. Com a criação de instrumentos burocráticos de caráter coercitivo, como o Conselho das Índias, em 1511, a Espanha buscava exercer controle sobre as províncias, o que não impediu os jesuítas de transmitirem conhecimentos e organização próprias às Reduções, que resultaram numa certa autonomia, o que não era bem visto pelos colonos espanhóis que aqui se instalaram, ou pelos portugueses de São Paulo, com os olhos voltados para o uso da mão-de-obra escrava dos índios. Para estes, embora cerceados em sua liberdade natural, afirmava-se que fosse melhor a vida nas Reduções sob o domínio dos padres, que enfrentar os *encomendeiros* e bandeirantes que os caçavam para o trabalho escravo, sendo esta situação a que deu origem às lutas armadas na região do Norte do Paraná de então. As Reduções foram se proliferando com uma estrutura social, política e econômica no sentido de serem autônomas e desta forma tornando os indígenas independentes como súditos.

A Espanha obteve direitos sobre as novas terras recém descobertas, mas também obrigações, segundo as bulas do Papa Alexandre VI. Estas outorgavam à Espanha todo o território que descobrisse, com a condição de que deveria evangelizar os povos ali encontrados. Assim começa a parceria da Igreja e do Estado na questão da evangelização e da colonização. Mediante o exercício do direito de patronato, os reis católicos asseguravam a administração sobre a Igreja Católica, com direito a nomear todos os eclesiásticos, o que tornava os jesuítas também obedientes a eles.

Especificamente sobre o que se pode classificar como início da colonização do Guairá, que abrangia o Norte do Paraná atual, o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya deixou, como narrador da memória dos acontecimentos, registros lingüísticos e historiográficos, que transportam para a contemporaneidade muito do que contribuiu para o desbravamento e desenvolvimento da região. Entre as suas obras destaca-se *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* (1639), de caráter etnográfico. Esta nos traz informações sobre os primórdios da colonização da região Norte/Noroeste do Paraná, atualmente

enriquecida por dezenas de cidades de grande e pequeno porte e terras que hospedam múltiplas culturas agrícolas, bem como reflete a gênese da evangelização no Estado do Paraná, realizada “eficazmente dentro da política religiosa de “descubrimiento, población e pacificación” estabelecida por Felipe II, em 1573, para as Índias Ocidentais” (AGUILAR, 2002, p. 26). Trata-se de uma das mais importantes fontes contemporâneas de informações sobre as reduções jesuíticas e ação missionária pela evangelização dos índios, não só da Província do Guairá, que abrangia o atual Norte do Paraná, mas de toda a Província do Paraguai, que se estendia dentro do atual território brasileiro de parte do Estado de Mato Grosso até o Rio Grande do Sul.

A catequização, a coragem e a ousadia dos missionários, as estratégias, as dificuldades, os confrontos e as ações e reações verificadas, a implantação das reduções e a resistência, são o objeto das narrativas de Montoya nessa obra que figura cronologicamente como “um dos primeiros livros escritos e impressos a propósito das Reduções Guaranis do Paraguai de antanho e assim hoje, não em último lugar, sobre os atuais Estados brasileiros do Paraná e do Rio Grande do Sul, devido ao Guairá e ao Tape” (MONTROYA, 1997, p. 10) no dizer dos padres Arnaldo Bruxel e Arthur Rabuske, em sua introdução à tradução da obra em português.

Os padres jesuítas chegaram à região com a principal preocupação de promover aos índios o “ensino catequético e sua conversão à nossa fé” (MONTROYA, 1997; p. 18) [enseñanza y conversion á nuestra santa fé (MONTROYA, 1892, p. 14)]. Através desse trabalho, o objetivo real era transformar os índios “de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho” (MONTROYA, 1997, p. 18) [de rusticos vueltos en políticos cristianos con la contínua predicacion del Evangelio (MONTROYA, 1892, p. 15)] e, por conseguinte, em súditos, para aumentar a arrecadação de impostos à Coroa, nessa época unificada sob o Rei Felipe II da Espanha e I de Portugal, o que se interpreta como uma cumplicidade entre religião e colonização.

O trabalho dos jesuítas teve a reação e a resistência dos espanhóis que então viviam nas duas principais “cidades” da Província do Guairá - Vila Rica do

Espírito Santo e Cidade Real de Guairá – e exploravam a região desde 1554 (WACHOWICZ, 2001, p. 30). Isto porque os jesuítas dificultavam a escravização do índio, uma prática comum tanto entre os espanhóis do Guairá quanto os portugueses de São Paulo de Piratininga.

Também os índios ofereciam resistência, instigados pelos adversários dos padres, quer fossem espanhóis e bandeirantes ou mesmo os caciques e os pajés ou xamãs, que viam neles a ameaça da perda de seu poder e de sua cultura. Devido ao espaço prolongado entre um contato e outro por parte dos catequizadores, os ameríndios Guarani eram submetidos a um “esquecimento” das lições religiosas, por causa da catequese superficial, cuja urgência era ditada pelo modo de vida disperso daquela gente. Aproveitavam-se os caciques e pajés, que viam nos padres seus concorrentes, para reverter as situações de influência cristã, fazendo-os retomar as tradições e os costumes “bárbaros”, no dizer do próprio Montoya, que tinham na plena liberdade da vida pré-conquista. A vida nas reduções tornava os Guarani sujeitos domésticos, reduzia-os a uma vida limitada por regras, o que os tornava submissos e pacatos, como era o interesse dos missionários, mas, por outro lado, dissimulavam, porque tinham interesses e demandas, por isso aceitavam a convivência dessa forma com os padres. Sem esta dependência que os missionários obtiveram como reciprocidade à vida sedentária nas aldeias, seria impossível a evangelização. Os jesuítas enfrentaram com fé, coragem, destemor, persistência e eficiência os ressentimentos dos chefes das tribos e mais tarde as incursões dos portugueses de São Paulo de Piratininga, que fizeram calúnias e intrigas contra eles, sob o pretexto de que superprotegiam os índios, além de praticarem todo tipo de violência física.

Indaga-se como se deu a resistência e a reação dos índios Guarani contra a atuação religiosa e humanitária dos jesuítas, principalmente em relação à des-culturação e aculturação, e como se deu o revide do sujeito colonial a propósito de sua perda de identidade cultural. Como implemento, indaga-se sobre a resistência da colonização espanhola diante desse “estado teocrático” dentro de outro estado político.

A leitura das obras de Montoya e sua análise, numa relação entre o momento em que foram concebidas, como e por que, e a contemporaneidade, ou período pós-colonialista, instiga-nos a interpretar esses registros, detectar nos espaços vazios os significados dos episódios narrados e construir uma ressignificação das representações e das práticas culturais, tanto por parte dos missionários quanto dos ameríndios Guarani. Para tanto, valemo-nos do discurso de Montoya sobre as atividades missionárias desenvolvidas no período de trinta anos que ele relata em sua obra etnográfica, na Província do Guairá entre 1610 e 1631 e na Província do Paraná entre 1632 e 1638.

A hipótese que pretendemos trabalhar nessa dissertação é mostrar que os europeus eram movidos pelos interesses colonialistas e capitalistas, portanto, econômicos, enquanto a reação e o revide do ameríndio era uma forma natural de preservação de sua cultura e de seu modo de vida, resultado da experiência acumulada por séculos, num ato da mais distinta legítima defesa.

O discurso de resistência e revide em *Conquista Espiritual* (1639) de Antonio Ruiz de Montoya: ação e reação jesuítica e indígena na colonização da Região do Guairá é, portanto, o objeto desta pesquisa do texto auto-etnográfico de Montoya.

0.2. Objetivos

Esta dissertação trata das atividades desenvolvidas na região Norte do Paraná pelos padres jesuítas, que serviam principalmente à sua ordem religiosa, a Companhia de Jesus, mas ligados também à Coroa espanhola e à Coroa portuguesa, nesse período unidas sob um só rei. Os missionários espanhóis distribuíram-se pela região, a partir de Assunção, usando os rios que favoreciam à navegação, como o Rio Paraná, o Rio Ivaí, o Rio Tibagi, o Rio Paranapanema e Rio Pirapó, como precursores da colonização espanhola, que se instalou a ocidente da linha de Tordesilhas, que atribuía os espaços entre as duas Coroas. Do outro lado, também os jesuítas a serviço da Coroa portuguesa atuaram a oriente da linha e numa área contígua, em que habitavam também os ameríndios,

de tribos e nações diferentes, mas com a mesma natureza. De um lado e de outro, os jesuítas também tiveram diferentes formas de atuação na conquista espiritual.

0.2.1. Objetivo principal

Analisar o discurso de resistência e revide como é representado em *Conquista Espiritual (1639)*, de Antonio Ruiz de Montoya, e a ação e reação jesuítica e indígena na Colonização Ibérica da Região do Guairá.

0.2.2. Objetivos específicos

São objetivos específicos desta dissertação: (1) investigar os discursos dos jesuítas no tratamento ao índio missionado ou reduzido; (2) desconstruir o discurso dos jesuítas ao espanhol quando este lhes servia com as armas e aos portugueses que desrespeitavam os limites territoriais, confirmando a fragilidade desses limites, na caça a escravos; (3) interpretar o discurso dos caciques e xamãs contra a ameaça de perder o poder ante a concorrência dos padres e ante a ameaça de escravização e exploração dos espanhóis e portugueses, além da ação e da reação de uns contra os outros, em defesa da sua integridade e da sua ideologia.

0.3. Justificativas

Historicamente quatro fatos aguçaram o interesse para a pesquisa que levou à elaboração da presente dissertação:

1º. Numa série de entrevistas com pioneiros de Paranavaí (a 75 km de Maringá), que foram publicadas no jornal Diário do Noroeste em 14 de dezembro de 1977 e anos seguintes, verificou-se que o nome do Padre Antonio Ruiz de Montoya foi citado freqüentemente. Pesquisas levaram a identificar Montoya como uma das primeiras denominações do município. O Distrito Judiciário de Montoya foi criado pelo Decreto Estadual 2.665, de 13 de abril de 1929 e jurisdicionado à Comarca de Tibagi.

2º. O resgate da história das reduções jesuíticas na Região do Guairá e sua importância para a colonização da região.

3º. Montoya organizou o maior êxodo de índios da região que abrange o atual Estado do Paraná, com a transmigração das Reduções Jesuíticas de Nossa Senhora de Loreto, na foz do Rio Pirapó, no atual município de Jardim Olinda, e Santo Inácio, no atual município do mesmo nome, próximo ao Rio Paranapanema, para a Argentina, onde foram instaladas com as mesmas denominações.

4º. Pelo seu trabalho em prol da evangelização dos espanhóis e dos indígenas, Montoya foi considerado o grande herói do êxodo, protetor dos indígenas através da sua luta contra a escravização e os serviços pessoais, e quase um santo entre os índios guaranis. Tanto é que, após a sua morte, uma comitiva de quarenta índios foi organizada para buscar seus restos mortais em Lima, no Peru, e lhe dar sepultamento na redução argentina de Loreto. Montoya é autor de uma obra “auto-etnográfica” (PRATT, 1999), justificando o uso das armas (petição ao rei da Espanha e a seus superiores da organização) para manter a autonomia dos índios e o poder nas mãos dos jesuítas, subjetividade dos índios e objetividade dos padres.

Estabelecemos o tema - *resistência e revide* - visto ser evidente a lacuna a ser preenchida nos relatos, para mostrar como ocorreram e através de quem – no caso, a voz dos pajés - em relação aos agentes estrangeiros. A importância desse trabalho está no fato de que não foi encontrado similar nesse sentido. Os fatos históricos nas crônicas reunidas em a *Conquista Espiritual* (1639) nos oferecem uma riqueza de detalhes quanto à ação bélica e escravagista dos paulistas e espanhóis, porém não analisa a reação sob a voz dos pajés. Além disso, a idéia que nos passam é de que os indígenas Guarani, destarte, foram vítimas e subjugados tanto pelo poder das armas, como pelo poder da fé cristã, inteiramente submetidos a uma e a outra. No entanto, é necessário que se faça uma interpretação de respostas sobre determinados episódios apresentados por Montoya, que podem descaracterizar essa submissão incondicional. Na verdade, houve por parte dos ameríndios uma resistência e uma reação. Mas, de que forma eles reagiram e revidaram? Questiona-se como foram essa resistência e esse revide executados pelos índios Guarani, primeiros habitantes destas terras, na

busca da preservação e da afirmação do indivíduo como sujeito e como agente da reconquista de sua própria liberdade e autonomia.

Como se deu essa resistência e esse revide e porquê, é o horizonte da pesquisa a ser atingido, resgatado e elaborado como complemento de uma realidade histórica interpretada à luz de evidências possibilitadas pelos espaços vazios deixados nos relatos das crônicas de Montoya. É certo que o autor e personagem foi um fervoroso evangelizador e protetor do povo guaireño, incansável itinerante pelas terras e rios da Província do Guairá, na busca do contato com os povos novos e hostis, na organização das reduções, na assistência sacramental e grande responsável por muito do que se conserva ainda da cultura Guarani. Mas existem detalhes a serem considerados nesta análise, inclusive quanto à ideologia, devido a toda a pressão de um multifacetado momento histórico, social, político e filosófico, que envolvia os interesses e os privilégios dados a portugueses e espanhóis sob um único rei - mas autônomos - e aos direitos naturais dos indígenas.

O tema proposto é caracterizado pelo seu ineditismo. Embora haja trabalhos sobre as reduções jesuíticas, atuação jesuítica e sobre a *Conquista Espiritual* de Montoya, não os há sobre o discurso de Montoya sob o ponto de vista pós-colonial. Pesquisas bibliográficas realizadas não denunciaram a existência de trabalho similar para a utilidade dos estudos culturais pós-coloniais, até porque a *Conquista Espiritual* (1639) é uma obra lítero-historiográfica bastante rara e com isso quase inacessível à generalidade dos leitores interessados na literatura histórica concernente à Missiologia Jesuítica, à Antropologia Indigenista, ao Bandeirantismo e aos primórdios da colonização do Norte do Paraná. Poder-se-ia dizer até que a obra é raríssima, pois muito poucas bibliotecas brasileiras se orgulham de possuir algum exemplar da edição espanhola de 1639, impressa em Madri, ou a de Bilbao, de 1892, que serviu de texto para a tradução impressa em Porto Alegre, em 1997.

O tema vem de encontro aos Estudos Culturais, mais especificamente à disciplina intitulada Estudos e Crítica Pós-Coloniais, que consiste em descobrir os significados e lacunas deixadas na narrativa, como ocorre na *Conquista Espiritual*.

Montoya recorre à experiência como fonte da sua narração dos episódios vivenciados por ele durante a sua missão entre os Guarani, com a preocupação de registrar a história e a cultura da população, e passa os detalhes sem maiores reflexões. Sobra aí um espaço discursivo que possa revelar a resistência e o revide dos índios. Montoya não se preocupou em fazer a análise do sentido desses fatos, preferindo citá-los como decorrentes dos usos e costumes e da prática cultural dos ameríndios. Portanto, não como um desafio, nem resistência.

0.4. Metodologia

A pesquisa concentra-se na *Conquista Espiritual* (1639), de Montoya, e procura seguir um método de trabalho que envolva o levantamento de dados históricos constantes da obra, que atendam a exigência específica do tema. Utiliza-se, portanto, o método histórico-crítico para possibilitar um conhecimento contextualizado e a partir deste uma análise qualitativa e histórico-literária, com base na recepção do texto etnográfico.

Realiza-se a sistematização bibliográfica fundamental, com a seleção das informações referentes aos fatos narrados nas crônicas de Montoya, sobre os quais se procura analisar, fundamentar com outras fontes, elaborar e interpretar sua correspondência com o tema proposto, com base nas teorias pós-coloniais propostas principalmente por Ashcroft (1995), Bonnici (2000), Cooper (2005), Facchini (1988), Fanon (2006) e Hoornaert (1982). Procura-se apresentar um trabalho que destaque a importância da atividade missionária para a propagação da fé entre os gentios na Província do Guairá, oferecendo um quadro sucinto dos seus protagonistas, das suas dificuldades, da recepção, da resistência e do revide indígena perante a ação e reação dos jesuítas na colonização do Norte do Paraná, bem como a situação do “outro”/outremização, resistência, revide, objetificação/subjetificação e voz do ameríndio.

As citações dos textos de Montoya foram retiradas da edição de 1997, em português, tradução vernácula do Pe. Arnaldo Bruxel, S.J., revisão do texto, apresentação e notas do Pe. Arthur Rabuske, S.J., 2ª ed. – Porto Alegre: Martins

Livreiro, embora sempre verificadas e cotejadas com o texto espanhol de 1892,
Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús.

CAPÍTULO 1 - O EMPREENDIMENTO MISSIONÁRIO DOS JESUÍTAS NA REGIÃO DO GUAIRÁ

1.1.Preliminares históricas

1.2.1. O Brasil e o Paraná espanhol

Pelo Tratado de Tordesilhas (1494), as grandes potências do século XVI - Portugal e Espanha - dividiram o mundo por uma linha imaginária, a partir de 370 léguas das Ilhas de Cabo Verde, sem explicar qual dessas ilhas seria tomada como ponto de partida. As terras encontradas ao Oriente dessa linha pertenceriam a Portugal, e ao Ocidente, ao Reino de Castela (Espanha). “Mesmo as futuras conversações de Badajoz (1521) e de Saragoça (1529) não definiram satisfatoriamente [os reais limites].[...] Na realidade esta indeterminação geográfica favorecia o interesse expansionista tanto a espanhóis como a portugueses” (AGUILAR, 2002, p. 11).

Hipoteticamente a linha imaginária cortava o território brasileiro, especificamente, passando próximo às atuais cidades de Belém, capital do Estado do Pará, e Laguna, no Estado de Santa Catarina. Desta forma, o Brasil estaria dividido entre os dois reinos. Assim, do que é hoje o Estado do Paraná, somente parte do Litoral pertencia a Portugal. A partir do primeiro planalto, o território pertencia à Espanha.

No Brasil os jesuítas passaram a ter intensa atuação no território a partir da nomeação do Padre Manuel de Nóbrega (1517-1570) como primeiro provincial, em 9 de julho de 1552, pelo fundador e padre-geral da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola (1491-1556). Já no território castelhano, embora a primeira Diocese tivesse sido criada em Assunção, em 1556, e a segunda em Córdoba de Tucumán, em 1570, os jesuítas só chegaram a esta a partir de 1585, por solicitação do Bispo Francisco Vitória, reclamando a escassez de padres para os serviços religiosos junto aos espanhóis e catequização e pacificação dos índios. Também solicitou padres à Província do Brasil, que enviou cinco deles nesse

mesmo ano: João Saloni (catalão), Manuel Ortega (português), Thomas Fields (irlandês), Esteban de Grã (português) e Leonardo Armínio (italiano). Esses padres chegaram a Buenos Aires em janeiro de 1587 e a Tucumán em abril, onde dois jesuítas da Província do Peru já se encontravam desde 1585. Como o Rei Felipe II era contra a ligação das empresas jesuíticas do Brasil e do Paraguai, Esteban de Grã e Leonardo Armínio imediatamente retornaram ao território de domínio português. Fields estava sozinho no Paraguai em 1601 (Saloni tinha falecido em 1599 e Ortega tinha sido levado preso a Lima). Pertencentes à mesma ordem religiosa, os jesuítas atuavam e formavam realidades diferentes, em dois territórios distintos do que é agora o Brasil.

Em 1580 a Coroa de Portugal foi anexada à da Espanha, até 1640, com a ressalva do Rei Felipe II em respeitar a autonomia administrativa daquela. Com isto, os portugueses de São Paulo, conhecidos como “bandeirantes” por realizarem suas incursões encabeçados pelas bandeiras representativas da sua pátria e de seus líderes, agilizaram a exploração do território, passando além da linha imaginária de Tordesilhas, invadindo assim o domínio dos espanhóis. A Província de Guairá, atual Estado do Paraná, e que pertencia à governação do Paraguai, tornou-se o espaço territorial do conflito. Era o limite da fronteira entre as coroas lusa e castelhana, “confluência de trânsito e de demanda na defesa da posse e de legitimação dos direitos” (AGUILAR, 2002, p. 11).

Em carta ao Padre Cláudio Aquaviva, então padre-geral dos jesuítas, em 1º de novembro de 1584, o Padre Cristóvão de Gouveia apresentava a situação da região do Rio da Prata, especialmente de Guairá, com a grande concentração de índios, alguns estabelecimentos espanhóis, necessidade de evangelização e carência de ministros “que les ensene las cosas de su salvación” (ARS, Lus. 68, 408-409, apud AGUILAR, 2002, p. 11), mas também pela necessidade de organizar aqueles povos. No final de 1588 foram enviados desde Assunção os Padres Manuel Ortega e Thomas Fields aos povoados de espanhóis, Cidade Real de Guairá e Vila Rica do Espírito Santo, sendo lançadas as bases da evangelização com os colonos espanhóis e com os indígenas. Mas, somente a partir de 1609 essa evangelização e a colonização, ambas ligadas entre si, foram efetivamente desenvolvidas de forma organizada, com a chegada dos padres

jesuítas de origem italiana, José Cataldino e Simão Masseta. A eles coube a implantação das primeiras reduções na região do Guairá em 1610. Em poucos anos, com a chegada de outros padres, entre os quais o novato Antonio Ruiz de Montoya, em 1612, conseguiram implantar treze reduções e aglomerar mais de uma centena de milhar de ameríndios.

Os boatos e as lendas sobre as riquezas minerais da região, espelhadas nas explorações do Peru e do México, serviram também de motivação para as incursões dos portugueses de São Paulo à região do Guairá. Mesmo sem encontrarem o ouro, a prata ou as pedras preciosas que satisfizessem a ganância de fortuna, os bandeirantes não retornavam a Piratininga de mãos vazias. Levavam índios apresados - homens, mulheres, crianças de todas as idades - separando maridos das mulheres e mães dos filhos, para serem vendidos aos colonos como escravos. A intensidade das incursões foi tão grande que, não satisfeitos com os mais de sessenta mil prisioneiros que obtiveram pela força, os paulistas arrasaram suas aldeias, destruíram as reduções e semearam as divergências e o terror. Para isto, porém, também contribuíram os próprios espanhóis, interessados em obter com a desordem o seu quinhão de escravos entre os primeiros habitantes. Os padres tinham a resistência dos portugueses de São Paulo, mas também dos colonos espanhóis e dos próprios índios, cuja hostilidade era gerada e alimentada por aqueles.

Os primeiros europeus chegaram à região em princípios do século XVI e fundaram Assunção em 15 de agosto de 1537. A fundação é atribuída ao desbravador Juan de Ayolas (1493-1538), que acampou no local, antes de seguir para sua última exploração. Ele desapareceu ao explorar a região do Itatim (atual Mato Grosso do Sul). Juan de Salazar y Espinoza de los Monteros, enviado à procura de Ayolas, instalou ali o Fuerte de Nossa Señora de la Asunción, que se converteu em cidade com a criação do Cabildo em 16 de setembro de 1541. Desde 1521 várias expedições espanholas foram realizadas à região. Porém, a mais conhecida foi a chefiada por Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1492-1560), em 1541, que saiu da Ilha de Santa Catarina, no litoral brasileiro, e alcançou a foz do Iguaçu, chegando a Assunção (CABEZA DE VACA, 1999).

Ontiveros surgiu à margem esquerda do Rio Paraná em 1554; Cidade Real do Guairá em 1556, com cerca de cinquenta famílias, junto ao Rio Paraná e, finalmente, Vila Rica do Espírito Santo, em 1576, na direção do Rio Ivaí, com cerca de cento e cinquenta famílias. Estimava-se duzentos mil índios na região.

Os primeiros jesuítas chegaram ao Paraguai em 11 de agosto de 1588, mas se ocuparam inicialmente em organizar colégios para os filhos dos conquistadores, seminários e casas de retiro espiritual. Em 1600 as autoridades espanholas sediadas em Assunção decidiram transformar a Cidade Real em sede da Província do Guairá. Tanto ali quanto em Vila Rica do Espírito Santo, a partir de 1609, os jesuítas iniciaram mais sistematicamente as suas tarefas de catequese dos nativos, bem como dos espanhóis ali residentes, pois a situação espiritual dos seus habitantes era crítica. O Padre Marciel Lorenzana e o Padre Francisco de San Martin fundaram em 29 de dezembro de 1609 a redução de *San Ignacio Guazu*, nas proximidades de Assunção, a primeira em território Guaraní, mesmo que mais tarde tenha se mudado para outro lugar, como explicava o próprio Lorenzana em carta ao padre Torres, de que se deslocara uma vez mais. “Uma doença contagiosa dizimou-a e dispersou uma boa parte dos sobreviventes [...] Só logrou agrupar-se no ano seguinte, a uns cinquenta quilômetros entre o Paraná e o Paraguai, onde novas provações tiveram de ser ainda superadas, antes de a fundação definitiva ocorrer finalmente, entre 1611 e 1612” (LUGON, 1968, p. 36). A Redução de Nossa Senhora de Loreto, fundada em julho de 1610 próximo à foz do Rio Pirapó, mantém-se como o berço das Reduções Guaraníticas, seguida de “Santo Inácio de Ipãumbuçu” (CERVANTES, p. 3), cuja denominação não aparece em nenhuma das obras de Montoya (1892 e 1997). Nas Cartas Anuais localizadas na Internet foram encontrados alguns textos que citam a Redução de Santo Inácio, mas sempre como Santo Inácio Mini ou Menor ou Santo Inácio do Paraná (em Montoya, mas referência à Redução argentina). A denominação aparece na certidão passada pelo governador do Paraguai, Dom Luís de Céspedes Xeria, em que dá conta dos trabalhos dos jesuítas do Guairá e do estado em que se encontravam as respectivas Reduções, em especial as de Nossa Senhora de Loreto e Santo Inácio, passada em “Nossa Senhora de Loreto, 29-I-1629” (CORTESÃO, 1951, p. 299). Na certidão Xeria narra sobre a atuação dos

padres, informada por seus visitantes e pelos colonos de Vila Rica, “que me certifican su gran Santidad y pontualidad, y yo de presente me hallo en estas dos rreduções, donde estan doctrinando los dichos P. de la Comp^a a los yndios naturales dellas, la una llamada Nuestra Sra. de Loreto de Pirapo, y la otra de S. Ignácio del Ypaumbucú...” (CORTESÃO, 1951, p 299). Também há citação de “S. Yg. de Paumbucu” (CORTESÃO, 1951, p 299).

Em 1617, durante o Governo Hernandárias (Hernán Arias de Saavedra), ocorreu a divisão da Província do Paraguai, com a criação da Província de Buenos Aires. O Paraguai perdeu desta forma a zona marítima do estuário do Rio da Prata e conservou Assunção, Cidade Real do Guairá e Vila Rica do Espírito Santo. Além de perder a saída para o mar por Buenos Aires, o Paraguai sentiu muito mais a perda do estratégico território do atual Estado de Santa Catarina, onde se localizava o porto que chamavam de São Francisco de Ybiaza, fundado em 1538, e que permitia o acesso ao litoral atlântico.

1.2.2. Os jesuítas

Surgida como movimento espiritual para lutar contra a reforma da Igreja Católica, defendida por Martinho Lutero (1483-1546), João Calvino (1509-1564), e seus seguidores, a Companhia de Jesus (*Societas Iesu*) recebeu diferentes denominações populares ao longo de sua história: movimento da Contra-Reforma, movimento da Reforma Católica (como preferido por seus membros) e Exército de Cristo. Os objetivos propostos por seu fundador adequavam-se ao momento vivido pela Igreja e pelos reinos católicos, entre os quais os de Portugal e Espanha. O momento era de renovação da vida espiritual na Europa Ocidental, após o Concílio de Trento, instalado em 1545.

A ordem religiosa foi aprovada em 27 de setembro de 1540 pela bula *Regimini militantis ecclesiae*, do Papa Paulo III, e “estimulada pelo Concílio de Trento (1545-1563), de que foi expressão o surgimento dos franciscanos, capuchinhos e dos carmelitas descalços” (VAINFAS, 2000, p. 326).

O idealizador da *Societas Iesu*, Inácio de Loyola (1491-1556), escreveu a Constituição Jesuíta, adotada em 1554, com a qual criou uma organização

monárquica, e exigia absoluta abnegação exclusivamente ao papa (*perinde ac cadaver* = disciplinado como um cadáver).

No período de convalescença, em que se recuperava dos ferimentos sofridos na Batalha de Pamplona, provocados por uma bala de canhão que lhe atravessou entre as duas pernas, Inácio leu os livros sobre a *Vida de Cristo*, de Ludolfo da Saxônia, e uma versão castelhana de "*Flos Sanctorum*"-1513, sobre a vida dos santos e escrito por Jacobus de Voragine. Sob influência desses livros ele reorganizou toda a vida e fez uma autocrítica sobre a vida de soldado, como diz em sua autobiografia. Uma visão da Virgem Maria com o Menino Jesus no colo provocou a definitiva conversão do soldado em religioso. Saiu dali com a convicção de viajar a Jerusalém, mas não concretizou esse desejo, pois foi dissuadido pelo papa por causa da situação política na Palestina.

Depois de depositar as vestimentas e armas militares em frente à imagem da Virgem no Monastério de Montserrat dos Dominicanos (25 de março de 1522), Inácio permaneceu dez meses em Manresa, onde adquiriu fama de santidade, pela dedicação em ajudar a população carente. Durante essa estada leu pela primeira vez a *Imitação de Cristo*, de Thomas de Kempis, obra que viria marcar sua interpretação do cristianismo. Nesse período viveu em uma cova, onde meditou. Dessa experiência nasceram os *Exercícios Espirituais*, editados em 1548, após o crivo da Santa Inquisição, e são a base da filosofia inaciana - de pobreza, castidade e obediência.

Em torno do jovem nobre, militar e depois sacerdote, Inácio de Loyola, reuniu-se um grupo de companheiros, a maioria espanhóis, portugueses, italianos e flamengos, estudantes na Universidade de Paris, movidos por um espírito de cruzada medieval, com a qual pretendiam partir para a Terra Santa a fim de converter os infiéis. Letrados e empenhados nos exercícios espirituais, desenvolveram estratégias próprias para espalhar a doutrina cristã. Em 1534 tinha seis seguidores principais: Pedro Fáber, Francisco Xavier, Alfonso Salmerón, Jacobo Lainez, Nicolas Bobadilla e Simão Rodrigues.

Inácio foi eleito superior-geral e enviou seus companheiros como missionários pela Europa, para criar escolas, universidades e seminários, para formação dos futuros membros da Ordem, assim como os seus dirigentes.

'Ele se revelou um excelente mestre, com grande capacidade de organização, mando e autoridade e, principalmente, foi um hábil estrategista. O fundador da Companhia de Jesus era inflexível quando se tratava das falhas cometidas por seus discípulos. Enviava-lhes cartas muito duras que iam acompanhadas do correspondente castigo: penitência, jejum, etc...'(OLIVEIRA, 2004, p. 11).

Apenas um ano após o reconhecimento formal, a Companhia já espalhava seus membros por vários países: o Padre Francisco Xavier dirigiu-se para o Oriente, passando a pregar na Índia e no Japão. O Conselho das Índias solicitou o envio de missionários para as "novas terras" e em 1549 o grupo liderado pelo Padre Manuel de Nóbrega chegava ao Brasil com a comitiva do primeiro Governador-Geral, Tomé de Souza, com o monopólio das atividades de conversão dos índios. Ao Paraguai os jesuítas chegaram em 1568. Todavia, sem o mesmo mister da catequização dos índios, outras ordens religiosas já trabalhavam no Brasil: os dominicanos desde 1509 e os franciscanos desde 1533.

Os enviados para fundar missões eram cuidadosamente selecionados,

geralmente pertenciam a famílias da alta aristocracia européia, falavam quatro idiomas - o materno e mais três - por exemplo, o espanhol, o latim, o francês e o alemão. No caso do Paraguai, todos os missionários que ali chegavam aprendiam também o guarani (OLIVEIRA, 2004, p. 43).

Deveriam ter em torno de 30 anos de idade e outras qualidades, como estabilidade emocional, conhecimentos técnicos que lhes permitissem cumprir as funções numa missão como educadores, agricultores, médicos, pintores, metalúrgicos, etc. Melhor se possuíssem aptidão para música e conhecimentos de

arquitetura e escultura. Antes de partirem eram preparados na prática dos *Exercícios Espirituais*, concebidos por Inácio de Loyola.

Devido aos seus métodos particulares e obediência exclusiva ao papa, os jesuítas encontraram dificuldades com os prelados, que não aceitavam seus métodos. A criação da Província da Companhia de Jesus no Estado do Brasil deu-se em 1553, com a isenção de obediência ao bispo. Os jesuítas preferiram internar-se mais ao sul, onde fundaram a Vila de São Paulo de Piratininga, em 1554. Em 1639 seria estabelecida a Vice-Província do Grão-Pará e Maranhão, cujo provincial, o Padre Antonio Vieira (1608-1697), assumiria somente em 1653. O mesmo ocorreu à região espanhola, que incluía o Norte do Paraná. Nessa região a primeira província criada foi a do Paraguai, com sede em Assunção, de onde começou a instalação das reduções indígenas. O primeiro designado foi o Padre Diego de Torres Bollo, em 1604, que chegou ao Rio da Prata em 1607, com treze missionários, com a determinação de que os jesuítas se dirigissem ao Paraná, Guairá e à região dos Guaicurus. Foi a ele que o jovem Montoya manifestou o desejo de trabalhar como missionário junto aos índios do Paraguai. Com o tempo as ações se direcionaram também à zona de Itatim (atuais Estados de Mato Grosso do Sul e Mato Grosso) e Tape (Rio Grande do Sul).

Para Vainfás,

os europeus tinham a impressão de que os índios viviam “sem Deus, sem lei, sem rei, sem pátria, sem república, sem razão”. O grande mérito dos jesuítas consistiu na percepção da *humanidade* dos nativos da América. Foi ela que os incentivou a desenvolver procedimentos capazes de atingir a sensibilidade dos nativos, aproximando-os da cultura cristã como, aliás, fariam logo depois em seus colégios (VAINFAS, 2000, p. 327).

A verdade é que os jesuítas conseguiram transplantar da Europa para o interior de nosso continente, há mais de 400 anos, costumes avançadíssimos, uma arte refinada e um modelo utópico de administração - com propriedade coletiva, sem classes e sem Governo, e sem oposição entre cidade e campo, que

Lugon chegou a definir como “a mais fervorosa das sociedades cristãs e a mais original das sociedades comunistas [...] e que foi comunista demais para os cristãos burgueses e cristã demais para os comunistas da época burguesa” (LUGON, 1968, p. 5).

No sistema de Reduções os jesuítas ampliaram o conhecimento sobre os índios e as formas de lidar com eles. A tarefa da conversão colocava desafios inéditos para os religiosos que conseguiram com a sua argúcia fazer avançar a atividade apostólica, levando às últimas conseqüências seu projeto missionário. Sempre ávidos pela mão-de-obra indígena, os colonos não viam a atividade missionária com bons olhos e alimentavam freqüentes confrontos. Esta situação se agravava com os vastos privilégios conferidos à Companhia de Jesus pela Santa Sé e reconhecidos pelos governantes. A Companhia acumulou poder e riquezas devido as vantagens fiscais e doações, gerando tensões, tanto entre os colonos como entre funcionários da Coroa, que distorciam as informações que faziam chegar à metrópole sobre os fatos que realmente ocorriam no território. Com a esperança de encontrar ouro no território das Missões, os bandeirantes abriram caminho para o cobiçado Uruguai, encontrando a resistência dos jesuítas e dos Guarani, mas em 1680 conseguiram fundar a Colônia de Sacramento às margens do Rio da Prata. Quando a Espanha, sob pressão de seus mercadores, reclamou a evacuação dos bandeirantes/portugueses de Sacramento, o primeiro-ministro de Portugal, Marquês de Pombal, pediu em troca o território almejado, onde se situavam as sete missões à margem esquerda do Uruguai. A negociação foi realizada em 13 de janeiro de 1750, através do Tratado de Madri. Surpreendidos, os jesuítas e os Guarani se recusaram a cumprir o Tratado. O conflito preparou a expulsão dos jesuítas, em 1759, de todos os territórios portugueses e o confisco de seus bens e acabou conduzindo à extinção da Companhia pelo Papa Clemente XIV, em 1773, decisão que só foi revertida em 1814.

1.2.3. As Reduções Jesuíticas no desbravamento da Região do Guairá

Enviados ao território espanhol da América com a finalidade de catequizar os índios, os missionários jesuítas defrontaram-se com muitas

dificuldades, e uma das principais foi o contato com os Guarani, devido a eles viverem dispersos e não permanecerem por longo tempo num mesmo lugar. Uma estratégia foi a criação de Reduções, que passaram a denominar as missões de evangelização, organizadas pelos padres jesuítas a partir do século XVI, inicialmente na Província do Paraguai e que se estenderam por todo o território que abrangia também o atual Norte do Paraná. A palavra *Paraguai* designava no século XVI toda a bacia dos três grandes rios que convergem para o Prata, até aos Andes, do Chile ao Peru, bastante para o interior da Bolívia, do Brasil e do Uruguai e mesmo dos Pampas ao sul de Buenos Aires, até aos confins da Terra de Magalhães. A origem das Reduções foi estabelecida em 1603 quando o governador Hernán Arias de Saavedra (chamado de Hernandárias) reuniu os prelados do território de Assunção (atual capital do Paraguai), com a intenção de pedir ao Conselho das Índias e ao rei da Espanha a vinda de missionários jesuítas para a região com o fim de evangelizar os índios guaranis e promulgar leis proibindo a escravização destes, bem como orientação espiritual e moral aos colonos. O pedido foi atendido em 1608. Os jesuítas aprenderam a língua guarani e reuniram “essa gente [...] que vivia esparramada em lugarejos [...] em povoações grandes” (MONTROYA, 1997, p. 39) ou “reduções”. Montoya viveu

todo o tempo indicado na Província do Paraguai e por assim dizer no deserto, em busca de feras, de índios bárbaros, atravessando campos e transpondo selvas ou montes em sua busca de agregá-los ao aprisco da Santa Igreja e ao serviço de Sua Majestade. E de tais esforços, unidos ao de meus companheiros, consegui o surgimento de treze “reduções” ou povoações. Foi, em suma, com tal afã, fome, desnudez e perigos freqüentes de vida, que a imaginação mal consegue alcançar. Certo é que nessa ocupação exercida parecia-me estar no deserto. Porque, ainda que aqueles índios que viviam de acordo com os seus costumes antigos em serras, campos, selvas e povoados, dos quais cada um contava de cinco a seis casas, já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho (MONTROYA, 1997, p. 18).

[todo el tiempo dicho en la provincia del Paraguay y como en el desierto, en busca de fieras, de indios bárbaros atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia santa y al servicio de Su Majestad, de que con mis compañeros hice trece reducciones ó poblaciones, con el

afan, hambre, desnudez y peligros frecuentes de la vida que la imaginacion no alcanza, en cuijo ejercicio me parecia estar en el desierto. Porque aunque aquellos indios que vivian á su usanza antigua en sierras, campos, montes, y en pueblos que cada uno montaba cinco ó seis casas, han sido reducidos ya por nuestra industria á poblaciones grandes, y de rústicos vueltos en políticos cristianos con la contínua predicacion del Evangelio (MONTROYA, 1892, p. 14-15)].

A palavra “guarani” significa “guerreiro” (ASSIS, 2000, p. 19; LUGON, 1968, p. 24), com o sentido de “homem” e “homens verdadeiros” e devido a índole belicosa estavam sempre em guerra uns contra os outros, por motivo de rivalidade na caça ou na pesca.

LUGON (1968) e FACCHINI; NEVES (1988) narram sobre a organização das Reduções mais ao Sul no século XVIII em relação às rudimentares do século XVI no Guaíra e dizem que eram sempre construídas segundo um mesmo plano. O esquema tinha uma praça central (em torno de 130m de extensão) em torno da qual era construída a igreja, com a casa das viúvas e órfãos de um lado e a escola (as crianças a freqüentavam, em média, 12 anos e estudavam o guarani, espanhol e latim. Os que mais se destacavam seguiam os estudos para assumir funções de responsabilidade), a casa dos missionários e os ateliês do outro; atrás da igreja se estendiam o pomar e a horta; as moradias dos índios erguiam-se do outro lado da praça; nos outros dois lados situavam-se o Conselho da Missão, uma portaria, uma hospedaria, capelas, um relógio de sol e, mais adiante, uma prisão; no centro erguia-se a imagem da Santíssima Virgem Maria ou do santo padroeiro da Missão. A praça servia para as grandes festas religiosas ou civis; as casas eram de pedra, retilíneas, separadas por corredores largos; os muros tinham um metro de espessura; as habitações tinham chaminé e outros aposentos se ligavam às dependências principais; ao redor da Missão trincheiras e muros protegiam contra os indígenas não reduzidos e os bandeirantes. Os talentos artísticos dos guaranis e suas aptidões manuais exercitadas pelos padres, permitiram a edificação de verdadeiras obras-primas de pedra talhada. As imagens de madeira pintada também eram feitas por escultores indígenas.

Os jesuítas davam as instruções e os guaranis cumpriam os trabalhos. A partir dos 7 anos a criança participava da vida civil e religiosa na Redução. Completava sua educação cristã e sua instrução musical e coreográfica se tivesse dons artísticos. Caso contrário, trabalhava nos campos. As escolas tinham bons professores indígenas que ensinavam os pequenos a ler, escrever, contar, assim como as bases da doutrina cristã. Mulheres também aprendiam a cozinhar e costurar. Os mais jovens colhiam frutos, cuidavam das flores do jardim, caçavam insetos e animais nocivos, treinavam o arco e flecha. Cada família dispunha de partes de terra: uma chamada “tupambae” (propriedade de Deus, destinada à comunidade e necessidades de base, como pagamento de impostos, trocas, vendas, etc, na qual devia trabalhar dois dias por semana durante seis horas, em dois períodos), a outra “abambaé” (propriedade do indígena, destinada ao seu próprio consumo), que ela devia trabalhar e cultivar para mais tarde passar a seus descendentes. As primeiras culturas eram de milho, mandioca, batata, legumes, árvores frutíferas e erva-mate. Tudo isto era algo novo para os guaranis, principalmente o de fazer provisões, sendo razão de sua resistência, o que era também motivo de castigo. A execução da justiça era atribuição dos jesuítas: a pena, um autocastigo ou chibatadas e até mesmo a prisão. Certas fontes falam do exílio como pena suprema. A organização era rígida e a disciplina quase militar, pois esta foi a origem da Companhia de Jesus.

Os jesuítas eram conhecidos pela sua intelectualidade e técnica, alguns já conhecidos na Europa, quando chegaram às Reduções. Entre eles havia geógrafos, botânicos, médicos, especialistas em armas, zoólogos, enfim, todos especialistas.

Criadas pelos jesuítas com objetivo de exercer o controle, defesa e catequização dos índios, para garantir a posse dos territórios conquistados e defender as fronteiras já estabelecidas, além de controlar a cobrança de impostos, as Reduções acabaram tornando os ameríndios vulneráveis aos escravagistas e exploradores. A docilidade deles atraiu a cobiça e a ganância dos aventureiros que vinham às Reduções. Se de um lado representaram a criação de uma vida comunitária baseada na solidariedade, com evidente melhoria da qualidade de vida da população guarani em relação à crise étnica e à insegurança que viviam

com o avanço das frentes escravistas ligadas aos encomendeiros e aos de São Paulo, apesar da vassalagem ao rei espanhol e de vigilância da fronteira hispânica devido à expansão luso-brasileira, de outro representou um confinamento, com a perda de seus valores naturais e presa fácil dos inimigos, pela alta concentração que representavam esses “pueblos” com três a quatro mil indivíduos à mercê da cobiça e da ganância dos “brancos”.

A missão dos jesuítas, tanto os que estavam ligados à colonização portuguesa como a espanhola, era propagar, instalar e divulgar o cristianismo. Nos primeiros tempos a missão se realizava através de visitas que não eram demoradas, por causa da dificuldade do contato com os índios, que mudavam freqüentemente de lugar devido a seus hábitos. Eles permaneciam apenas temporariamente num determinado território como forma de manejo, aproveitando-se dos recursos naturais de alimentação. Quando esta escasseava, transferiam-se para outro local e assim sucessivamente. No território português, já em 1548, no Governo Tomé de Souza, foram criadas aldeias nas proximidades dos povoados, onde eles seriam reunidos para serem “civilizados” à moda européia, que tinha o “objetivo de transformar o nativo em mão-de-obra capaz de atender aos interesses da Coroa e dos colonos” (FRANZEN, 1999, p. 208) . Mas a proximidade das aldeias com os colonos resultou negativa. Já os inacianos do território espanhol visavam a “conquista espiritual”, expressão não usada entre os portugueses, para substituir a “conquista militar”, que se mostrou fracassada depois de várias batalhas com os índios guaicurus, que infringiram aos castelhanos significativas derrotas. Por isto, os jesuítas optaram pelas Reduções, instaladas distantes dos povoados espanhóis, para facilitar a catequese e proteger os índios dos “encomenderos”. Franzen diz que

o modelo das reduções já existia na América Espanhola. Felipe II ordenara que “reduzisse os índios a lugares fixos formando povoações”. A Cédula Real de 1º de dezembro de 1573 estabelecia que “os sítios em que se tem de formar povos ou reduções, tenham comodidade de águas, terras, matos, entradas e saídas e um logradouro de uma légua de comprimento, onde os índios possam ter seus gados, sem que se misturem com os dos espanhóis” (FRANZEN, 1999, p. 214).

Franzen registra notícias de que índios aldeados em São Vicente fugiam para as Reduções, por temer a escravidão a que eram submetidos entre os paulistas. Nas Reduções eram defendidos pelos padres, eram súditos reais a serviço de seu rei e esse foi, realmente, o grande papel político delas nessa região.

1.3. Narrativa de *Conquista Espiritual* (1639)

Conquista Espiritual, escrita originalmente por Antonio Ruiz de Montoya em 1639, em Madri, é uma obra cujo calibre testemunhal deve ser valorizado em toda a sua extensão. Trata-se de uma relação dos acontecimentos verificados entre 1610 e 1637, nas reduções organizadas pelos jesuítas na região do atual Norte do Paraná e na região Argentina do Rio Paraná, e dos quais ele foi testemunha. Montoya deixou relatadas suas experiências, bem como a dos seus companheiros desbravadores da região, com inestimável “contribuição literária, tanto para o conhecimento da atividade missionária da Companhia de Jesus na Província do Paraguai e para o conhecimento da língua guarani, nos seus aspectos gramatical, lexicográfico e catequético. Da experiência vivida, o missionário jesuíta teve o cuidado de registrar a história e a cultura do povo guaireño” (AGUILAR, 2002, p. 22).

Na leitura do livro encontram-se outras pistas daquela época, como a diversidade de animais que existiam no território, a beleza da língua guarani e a eloquência, além de uma certa tendência à aristocracia. Por exemplo, os caciques não se casavam com mulheres vulgares, mas somente com as principais. Por outro lado, freqüentemente estavam dominados pelos pajés e praticavam a antropofagia. Quanto a sua religião, a nação Guarani não tinha ídolos.

Particularmente interessante é o que diz sobre uma tradição muito arraigada no dito povo, a saber, a possível presença do apóstolo São Tomé na América. Dedicou seis capítulos – XXI a XXVI – de sua *Conquista Espiritual* a esta tradição, insistindo que foi à raiz dela que os índios mostravam tanto respeito não só pela cruz como também pelos sacerdotes, em quem viam os continuadores da

obra do santo, o Pai Zumé ou Tumé, como diziam. Alude, inclusive, a um caminho livre de maldades, que vinha desde a costa atlântica até o Pacífico e que identifica como a senda percorrida pelo Apóstolo (e que seria o caminho identificado como de Peabiru, que teria sido usado pelos incas desde os Andes ao litoral paranaense).

Quando se lê *Conquista Espiritual* surpreende a reiteração com que relata os sucessos milagrosos e sua constante apelação a intervenções divinas ou a ação do demônio. Montoya não trata de buscar explicações naturais, parecendo-lhe óbvias aquelas manifestações da luta maniqueísta entre o bem e o mal, das que, com frequência, testemunhou o protagonista. Explica-se esse fato pela evidência da crença dos ameríndios nos espíritos, através dos ritos praticados pelos pajés e pela influência que essas práticas exerciam sobre eles.

Pelo que se lê na obra, os pajés foram inimigos frontais dos padres. Um deles, chamado Yeguacaporú, “havia se saboreado com a morte do Pe. Cristóvão de Mendoza”. Porém, também se mostraram tais alguns espanhóis, em oposição às vezes dissimuladas, às vezes claramente. Especialmente os vizinhos de Vila Rica do Espírito Santo e Cidade Real de Guairá viam com dor como os índios reduzidos, isentos de serviço pessoal, se lhes escapavam das mãos, não lhes podendo empregar em suas explorações agrícolas. A ira que os embargava, em razão das suas ganâncias, se acrescentava ainda mais porque os jesuítas censuravam seus costumes e o trato que às vezes davam aos índios. Já muito antes os mamelucos (“designação usada para descendentes de uniões entre brancos e índios; na documentação quinhentista, o mameluco é sempre filho de português com ameríndia ou filho de um casal em que o pai ou a mãe era já mameluco) (VAINFÁS, 2000, p. 365) haviam se assenhoreado do Guairá, porém agora o fato de encontrar os índios não mais dispersos, mas reunidos em povoados, facilitava grandemente seu propósito. Essas excursões, chamadas também malocas, começaram em grande escala com motivo do estabelecimento das Reduções. Em 1628 ocorreu o primeiro grande assalto, se bem que nessa ocasião respeitaram os índios reduzidos, limitando-se aos que estavam soltos pelos arredores. Não foi assim no ano seguinte, em que saquearam a igreja do povoado de Santo Antonio e a casa dos padres. Conta Montoya que foram três

destes ao acampamento dos paulistas a pedir a devolução dos ameríndios que haviam cativado e, se não, que os levassem também a eles. Cegos de ira, perseguiram-nos a dizer que não eram sacerdotes senão demônios, hereges, inimigos de Deus e que pregavam mentiras aos ameríndios, começaram a disparar alguns arcabuzes, ferindo vários deles, e ao Pe. Cristóvão de Mendoza ameaçaram com um flechaço.

Em 1630 houve uma nova invasão, ainda pior que a anterior, já que implicou na ruína de todos os povos do Guairá, com exceção de Santo Inácio e Loreto. Entraram nos povoados a sangue e fogo, não respeitando nem ao menos os missionários que foram golpeados a torto e a direito. Aos cativos os trataram crudelissimamente. Quem não caminhava a bom passo era morto sem compaixão. Durante esses acontecimentos estava em visita às Reduções o Provincial do Paraguai, que se dirigiu em seguida a Vila Rica para informar ao Governador Luiz de Céspedes Xeria, depois apontado como cúmplice da agressão dos paulistas. Este enviou uns oitenta soldados. Ao chegar fizeram uma descarga simbólica matando a um paulista e logo retornaram. Viu-se que era uma farsa.

A situação se tornava francamente insustentável. Destruídos oito dos povos do Guairá, os restantes – Loreto e Santo Inácio – tinham os dias contados. A mediados de 1631, na época Superior das Missões, Montoya convocou os padres para analisar o estado de coisas. Todos coincidiram em que era preciso transmigrar a uma região mais segura. E, assim, tanto os índios dos dois povoados sobreviventes como os de outras oito reduções devastadas, que se haviam refugiado nas montanhas, atendidos ali também alguns padres, entre outros o Padre Antonio, se apresentaram para o êxodo. Não foi fácil persuadir os índios de Santo Inácio e Loreto, uns cinco mil, da conveniência da transmigração. A isto ajudou a insustentável situação dos sete mil que viviam espalhados pelas matas, aterrorizados ante iminentes novas malocas. Uma vez todos convencidos, preparou-se a partida. Assim, fabricaram-se setecentas balsas, juntamente com numerosas carretas, para quem iria por terra. Eram cerca de doze mil índios. Após dois dias de viagem, navegando pelo Rio Paranapanema e pelo Rio Paraná abaixo, inteiraram-se de que, pouco depois de sua partida, haviam chegado os bandeirantes aos povoados já desertos, ficando furiosos ao verem-se burlados.

Outro obstáculo que encontraram os fugitivos foi de parte de um grupo de espanhóis em Cidade Real de Guairá, instalada junto ao rio, onde haviam feito uma fortificação, decididos a lhes cortar o passo, com a intenção de levar os fugitivos como prisioneiros aos campos para o serviço pessoal. O objetivo era trágico e até escandaloso. Os inimigos que deixavam atrás - os mamelucos - eram cristãos, ao menos de nome, eram-no também esses espanhóis, vizinhos de Guairá, que procuravam impedir-lhes a passagem. O Padre Montoya, que encabeçava a expedição, entrevistou-se com o comandante do forte, pedindo-lhe explicações e dizendo-lhe na cara o delito que cometiam, porém foi em vão, chegando aquele a ameaçá-lo se tentasse regressar para onde estavam os índios. O padre se escapuliu e após retornar aos seus, resolveu enviar outros dois padres com o mesmo objetivo. Não obteve sucesso. Corriam o perigo de que chegassem os bandeirantes, que estavam a persegui-los, e aliando-se aos espanhóis os destroçassem. Resolveu então travar combate e forçar a passagem, ordenando suas barcas em formação militar. Ao ver isto, os espanhóis optaram por deixá-los passar.

Seguiram assim sua marcha, porém, pouco depois, os que seguiram pelo rio toparam com outro obstáculo: os sete Saltos de Guaíra, quase na metade do caminho entre as reduções originais de Loreto e Santo Inácio e as Cataratas do Iguaçu. O Rio Paraná, em vez dos cinco quilômetros que tinha, estreitava-se agora a somente cinqüenta metros, arrojando-se suas águas de uma altura de vinte metros. Intentaram buscar uma passagem, mas perderam trezentas embarcações estilhaçadas nas pedras abaixo das quedas d'água. Tiveram que caminhar por terra vinte e cinco léguas, com tudo o que isto representava, porque tiveram que carregar todos os barcos. Cada vivente tinha sua carga – homens, mulheres e crianças - acomodando sobre as costas suas tralhas e sua comida. Havia se assegurado que as Reduções do Sul enviariam canoas em sua ajuda, mas não foi assim. As cartas em que pediam auxílio não haviam chegado a seu destino e os missionários do Sul ignoravam o que ultimamente acontecia em Guairá.

Pelo caminho foram se juntando aos doze mil índios outros mais, fugindo dos paulistas. Os alimentos escasseavam e era preciso construir mais barcos, mas na região havia poucas árvores de troncos grossos. Alguns índios,

fartos de tantas dificuldades, optaram por retornar a suas terras originais e foram mortos pelos paulistas ou se perderam.

1.4. Pe. Montoya, apóstolo dos índios Guarani

O Padre Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) teve importante papel no desbravamento da região do Guairá, que abrangia também o atual Norte do Paraná, juntamente com seus companheiros da Companhia de Jesus. Seu nome está ligado também à história do Paraguai e Argentina, onde está sepultado e é tido como quase um santo, além de um verdadeiro herói da sua ordem religiosa. Ele foi um personagem tão importante para a ordem que a principal universidade do Peru recebeu a denominação de “Universidad Padre Antonio Ruiz de Montoya”, existindo instituições de nível superior também com seu nome na Argentina e no Paraguai.

Gozava de tal prestígio entre os guaranis que, depois de morto, os Guarani organizaram uma caravana e foram buscá-lo em Lima, no Peru, para sepultá-lo na Redução Jesuítica de Nossa Senhora de Loreto, na Argentina, onde foram depositados seus restos mortais.

Nasceu em La Ciudad de Los Reyes (Lima), no Peru, em 13 de junho de 1585, no seio de uma família burguesa. Seu pai,

Cristobal Ruiz de Montoya, era de Sevilha e provavelmente irmão do padre Diego Ruiz de Montoya, jesuíta com grande prestígio nos meios políticos e a quem seguramente deveu um bom posto de funcionário em Lima-Peru. Casou em Lima com Ana de Vargas, cuja boa posição social e a proeminência burocrática alcançada na corte vice-reinal do conde de Villar, permitiram, à precoce morte de ambos os cônjuges, deixar a seu único filho uma fortuna suficiente para que Antonio durante os anos moços desconhecesse por completo tudo o que pudesse ser uma atividade produtiva ordenada (TORMO SANZ y BLANCO, 1989, p. 38-39).

Órfão em tenra idade - perdeu a mãe aos 7 anos e o pai, aos 9 - levou uma vida turbulenta em sua juventude, dilapidando o considerável patrimônio

deixado por seu pai. Em 1606 desistiu de uma viagem à Espanha para dedicar-se aos exercícios espirituais, nos quais se retirou das ocupações do mundo e se dedicou à oração e penitência. Em 21 de setembro desse ano ingressou na Companhia de Jesus, fez os primeiros votos em 12 de novembro de 1608 e foi ordenado sacerdote em 1611 pelo Bispo Fernando de Trejo y Sanábria, em Santiago del Estero, celebrando a primeira missa em Córdoba. Quando cursou em Tucumán o que lhe faltava para a formação religiosa, a seu pedido foi enviado pelos Superiores para as Missões do Paraguai, e chegou às Reduções do Guairá em 1612, na companhia do Padre Martin Xavier Urtasum (1590-1614), sobrinho de Francisco Xavier, e morto virtualmente de fome. Desempenhou ali seu ministério entre os guaranis. Levou a cabo uma tarefa múltipla, na qual se destaca a fundação de povoados na região Noroeste e Oeste do Paraná, que estava sob domínio do reino espanhol.

Logo se distinguiu pelo seu fervor entre aqueles infatigáveis missionários italianos José Cataldino (1571-1653) e Simon Masseta (1577-1658), que fundaram em 1610 as primeiras Reduções na região, próximos ao Rio Paranapanema - Santo Inácio e Nossa Senhora de Loreto - nas quais chegaram a reunir cinco mil índios. Em 1620 foi nomeado auxiliar do Superior das Missões de Guairá e em 1637 Superior de todas as Missões, que desempenhou por longos anos. A ele se deveram, principalmente, os povoados de São Francisco Xavier (Tayatí, possivelmente entre as cidades de Santa Cecília do Pavão, Irerê e Londrina - 1622), Nossa Senhora da Encarnação (Nautingui, no posto chamado Itapuá, próximo à atual cidade de Telêmaco Borba - 1625), São José (Tucuti, possivelmente nas imediações das atuais cidades de Bela Vista do Paraíso e Sertanópolis - 1625), São Miguel (Ibiangui, possivelmente próximo à cidade de Laranjeiras, a Noroeste de Castro - 1627), São Paulo (Iñieay, em lugar não identificado - 1627), Santo Antonio (Biticoy, possivelmente nas regiões de Ivaiporã, Manoel Ribas e Grandes Rios - 1627), Nossa Senhora da Conceição e São Pedro (Gualacos - 1627-1628), Sete Arcanjos (às margens do Rio Ivaí e seus afluentes - 1627), São Tomé e a Redução Jesus Maria (possivelmente próximos aos portos Planaltina e São Carlos do Ivaí, às margens do Rio Ivaí - 1628).

Na busca de confirmar a exploração e o domínio territorial, os índios passaram a ser objeto de perseguições, vítimas da escravidão e massacres, por parte dos bandeirantes paulistas e dos próprios espanhóis. Em 1628 os bandeirantes paulistas vindos do vilarejo de São Vicente, Litoral de São Paulo, realizaram o primeiro grande assalto, limitando-se aos índios que viviam isolados nos arredores das Reduções. No ano seguinte assaltaram a Redução de Santo Antonio. Em 1630 nova invasão ao território de domínio espanhol, apresando, matando e destruindo tudo o que encontravam pelo caminho. Entre 1628 e 1631 teriam sido vendidos no território brasileiro como escravos sessenta mil índios. Só não chegaram a Loreto e Santo Inácio. Em fins de 1631 eram as únicas Reduções que ainda estavam em pé. Os padres jesuítas, para proteger os índios, realizaram a transmigração das Missões. Não deve ter sido fácil convencer cinco mil índios aldeados e mais sete mil de outras Reduções devastadas que se escondiam dispersos pelas matas aterrorizados ante iminentes novas agressões. De Santo Inácio, cerca de doze mil índios comandados por Montoya e outros dois sacerdotes (Simon Masseta e José Cataldino), desceram em setecentas balsas e canoas pelo Rio Pirapó até o Paranapanema e pelo Rio Paraná, até Salto de Guaíra, descendo até à Argentina, onde reassentaram as Reduções com as mesmas denominações, numa região mais segura na Província de Misiones, nas costas do Rio Yabebiry, onde chegaram no começo de 1632: Santo Inácio e Nossa Senhora de Loreto, cujas ruínas são preservadas.

Através das Reduções os jesuítas visavam integrar as comunidades indígenas, reunidas para serem evangelizadas com mais facilidade, promover a paz entre espanhóis e índios e acostamá-los à vida política, sedentária, a monogamia, ao uso de roupas e da tecnologia dominada com maestria pelos missionários.

A arriscada viagem foi realizada ao final de 1631, seguindo a decisão do Provincial Francisco Vázquez Trujillo. Descreve o trecho grandioso de tão dolorosa transferência o mesmo Antonio Ruiz de Montoya em sua *Conquista Espiritual* (p. 38-43). Por esta mesma causa a Congregação Provincial, em decisão de agosto de 1637, enviou-o à corte da Espanha para pedir ajuda contra os inimigos daqueles indefesos missionários e ameríndios. Mesmo já mostrando

uma saúde fragilizada, Montoya chegou a Madri em 1638 para a entrevista com o Rei Felipe IV, ante o qual defenderia o uso de armas de fogo pelos índios na luta contra os inimigos, deixando de lado os romantismos religiosos e decidindo pela objetividade prática que o momento e as circunstâncias da luta pela dominação da gente e do espaço territorial exigiam. Tormo Sanz e Blanco (1989) exaltam esse destemor:

El grand paladin de las “libertad de los índios”, tanto contra nos “servicios personales” como contra los “Banderas” fué el eximio jesuita Pe. Ruiz de Montoya. Mas inteligente y práctico que todos sus predecesores, dejó de lado los romanticismos religiosos y trató de terminar com ambos problemas de manera totalmente expeditiva y única que las circunstancias exigían: dando armas de fuego a los indios y organizándolos en banderas para el combate. Santo remedio, la batalla del M'Bororé vino a demostrar enseguida lo acertado de tan genial idea. La derrota aplastante que las banderas experimentan en ella, marcan el “principio del fin” de todas las Banderas paulistas.

La superioridad táctica y de potencia de fuego de los bandeirantes quedarán neutralizadas desde el momento que los índios cuentan, por obra y gracia de Montoya, con esa misma organización táctica y con idénticas armas de fuego (TORMO SANZ y BLANCO, 1989, p. l).

Montoya defenderia em favor das Missões a ajuda do rei para conter os abusos e castigar a quem desse modo destruía a obra realizada entre os ameríndios. Alegava sobre a necessidade de defender a experiência missioneira do Paraguai dos ataques dos espanhóis e portugueses, e pedia ao rei a autorização para armar os guaranis com armas de fogo contra os ataques dos bandeirantes paulistas. Narrava a origem dessas comunidades cristãs guaranis e as dificuldades da fundação dos trinta povoados, os exemplares trabalhos dos jesuítas e indígenas e as peculiaridades daquele regime autárquico e teocrático.

Quando chegou a Madri, na segunda metade de 1638, apresentou-se ao rei e às pessoas mais influentes e expôs fervorosamente as necessidades e perigos daquelas Missões, obtendo importantíssimas cédulas reais, para o que contribuíram os interessantes livros de sua autoria, que então se imprimiram em

Madri, e os eloqüentes memoriais que apresentou. Pela Cédula Real de 21 de novembro de 1642, o Rei Felipe IV transferiu ao Vice-Rei do Peru, Marquês de Mancera, o poder de outorgar aos jesuítas a autorização para dotar com armas de fogo os índios, começando com estes termos:

Marquês de Mancera, pariente, de mi Consejo de la Guerra, gentil hombre de mi Cámara, mi Virrey y Governador y Capitán General de las Provincias del Perú: Antonio Ruiz de Montoya, de la Compañia de Jesus, me ha hecho relación es muy conveniente que todos los indios de la Provincia del Rio de la Plata y Paraguay, que fueron antiguos christianos (de cuya lealtad no hay duda) y estuvieren en fronteras de los portugueses del Brasil, se ejercitem en el manejo de armas de fuego, por la falta que hay de Españoles, para que se puedan defender de los irreparables daños que na experiencia ha mostrado han recibido aquellas Reduciones de los Portugueses de la Villa de San Pablo, quedando la mayor parte de ellas destruidas, sus indios captivos y como tales vendidos en el Brasil ó muertos en los caminos; y para que ésto se ejecute com tan buena forma y ajustamiento, que no se pueda recelar las alteraciones e inconvenientes que (por parte de los habitantes de las dichas Provincias se han representado) se seguirán de habilitar-se los indios en el manejo de las dichas armas, ha propuesto que la cantidad de ellas y de las municiones que se permitieren tener en las dichas reducciones para su defensa, estén a cargo y en poder de los religiosos que les dostrinaren, teniendo para ellos algunos legos y que estos cuiden de adestrar los indios en el manejo de estas armas, no entregándoles más de las que bastaren para el intento y recojiéndolas luego [...] (TORMO SANZ y BLANCO, 1989, p. 224).

No final de 1642, depois de vinte e três meses, e enfermo, pôde retirar-se de Madri com a licença do uso de armas de fogo pelos índios, ainda que dependente da discricão do Vice-Rei do Peru. Por isto retornou a sua Província, não por Buenos Aires, mas sim por Lima, para onde embarcou em Sevilha, em 1643. De volta à Pátria, para feliz conclusão de suas negociações, conseguiu do Marquês de Mancera, Pedro de Toledo, a provisão expedida em Lima em 19 de janeiro de 1646. Em 1647 o rei ordenou ao vice-rei que se premiasse os índios por terem defendido zelosamente a fronteira com o Brasil e em 1649 o vice-rei declara os ameríndios protetores da fronteira e oponentes dos portugueses do Brasil, livrando-os de qualquer serviço pessoal com uma pequena obrigação de pagar

tributos a Sua Majestade, como súditos. Desta maneira os guaranis e as missões jesuíticas passavam a constituir-se em guardiões das fronteiras para a proteção dos domínios da Espanha. Montoya foi também nomeado procurador da causa com Bernardino de Cárdenas. Neste desabrido cargo teve de perseverar até que chegou ao fim a sua vida. Sua saúde declinava dia a dia. Transferido ao Colégio de San Pablo, em Lima, morreu em um dos seus quartos em 11 de abril de 1652, entre 1h e 1h30, nos braços de seu amigo e discípulo, Padre Francisco del Castillo.

O enterro foi imponente, assistido pelo vice-rei e a Real Audiência, assim como as autoridades e a população, entre a qual sua fama de missioneiro apostólico e santo havia se espalhado. Poucos dias depois os padres da Província do Paraguai, assim como os índios, solicitaram que os restos mortais fossem enviados às Reduções. Os jesuítas limenhos cederam àquele razoável desejo. Um grupo de quarenta guaranis, proveniente de Loreto-Argentina, dirigiu-se a Lima para recuperar aquele corpo que realmente lhes pertencia. Para isto percorreram a pé cerca de onze mil quilômetros. Ignora-se a rota precisa, mas calcula-se que o cortejo tenha passado por Potosi, Salta, Tucumán, Santiago del Estero e Córdoba, além de Santa Fé, de onde seguiu por via fluvial até Assunção, dali levado triunfalmente por todas as reduções do Paraguai até Encarnación, Candelária, Santo Inácio e Loreto, onde foi sepultado.

1.5. Análise externa de *Conquista Espiritual* (1639)

Durante sua vida Montoya publicou quatro obras: *Conquista Espiritual* (1639), *Tesoro de la lengua guarani* (1639), *Arte y vocabulario de la lengua guarani* (1640) e *Catecismo de la lengua guarani* (1640), além de outros artigos inéditos, publicados posteriormente, como o *Sílex Del Divino Amor* (1991), correspondências, cartas ânuas, bilhetes e a relação espiritual. “De caráter notoriamente político, com denúncias e propostas de soluções foram os memoriais ao rei, encaminhados a Felipe IV e ao Conselho das Índias” (AGUILAR, 2002, p. 22).

Uma cópia original da obra *Conquista Espiritual* (1639) encontra-se na Biblioteca Nacional de Madri (R 6539) e leva como frontispício:

Conquista// Espiritual// hecha por los// religiosos de la Compañía// de Iesus, en las Provincias de Paraguay,// Paraná, Uruguay y Tape,// escrita// por el Padre Antonio Ruiz de// la misma compañía// Dirigida a Octavio Centurión// marques de Monasterios// Año 1639// con privilegio// en Madrid. Em la Imprenta Del Rey.// (FURLONG, 1964, p. 110).

Por sua vez, a segunda edição espanhola da *Conquista Espiritual* foi publicada em Bilbao em 1892 (Imprenta del Corazón de Jesús), cujo original é encontrado na Biblioteca do Conselho Superior de Investigações Científicas de Madri (10/593). Esta consta de oitenta e um capítulos agrupados, com títulos que contemplam:

- Cap. I a III: Descrição da província do Paraguai;
- Cap. IV a XLVI: Os primeiros trabalhos dos jesuítas;
- Cap. XLVII a LXX: Fundação de reduções;
- Cap. LXXIII a LXXV: Irupções dos jesuítas;
- Cap. LXXVIII a LXXXI: Documentos

Em relação à publicação original de 1639 em Madri, a publicação de 1892, em Bilbao, apresenta uma série de omissões, de algumas frases e referências, tais como:

violência sexual de uma índia por um peixe (III), frase de complemento do respeito dos caciques pelas mulheres (X), menção à primeira menstruação da mulher indígena e a sua preparação para o trabalho e para a vida conjugal (X), identificação dos escritos queimados durante o assalto paulista nas reduções como sendo livro de batismo (XXXVIII) e alusão ao pranto do cavalo do mártir padre Roque González (LIX). A obra com pouquíssimas notas explicativas, apresenta no seu prólogo

uma breve biografia do autor e o contexto da sua edição, afirmando-se que não é uma história completa das missões no Paraguai, mas *apuntes breves*, de interesse vivo e original (AGUILAR, 2002, p. 223-224).

Interessante registrar que esta obra teve diversas outras publicações. Existe uma tradução flamenga inédita na Biblioteca Real de Bruxelas (nº 6388) e outra que se conserva na Biblioteca de Borgonha, região Sudeste da França. Além de um códice que se conserva na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, existem outros dois, na Biblioteca de Berlim (descobertos em 1872) e na Biblioteca do Colégio del Salvador, em Buenos Aires.

Existem outras publicações também recentes.

Com um estudo preliminar e notas de Ernesto J. A. Maeder, houve uma publicação de responsabilidade da “Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana”, em Rosário (Argentina), em 1989, inspirada nas características gráficas da primeira edição de 1639. Na introdução do texto, Maeder (1989) diz que a “*Conquista Espiritual* é uma obra de gênero misto, que participa do método de uma crônica, entanto resgata do passado feitos e nomes da ação evangelizadora dos jesuítas no Paraguai e os expõe com sentido cronológico”. Em inglês, com tradução do padre Clement McNaspy, foi feita uma publicação em St. Louis (Estados Unidos) em 1993.

No Brasil existem duas edições em português, de 1985 e 1997, com tradução do padre Arnaldo Bruxel e revisão, apresentação e notas do padre Arthur Rabuske, que se serviram da edição de 1892, impressa em Bilbao, para o seu trabalho. Utilizamos um exemplar da edição publicada em 1997 para o nosso estudo presente, acompanhada pela edição espanhola de 1892.

Essa edição contém oitenta e um capítulos e como eixo de leitura e estudo estabeleceu-se a seguinte divisão:

I.-Introdução

Primeira parte: A Província Jesuítica do Paraguai

1.Descrição geográfico-cultural (II-III, X)

(refere-se a Assunção, o significado do nome Paraguai, que quer dizer Rio Parágua, Coroa de plumas, produção agrícola, animais, ervas, usos medicinais, ritos dos índios guarani e seus costumes).

2.Primeiros missionários (IV)

(onde narra como os membros da Companhia de Jesus entraram na Província do Paraguai).

3.Fundação da Província (V)

(onde destaca o trabalho do primeiro provincial, Diogo de Torres Bollo, e do venerável Marcial de Lorenzana, que fundou a primeira Redução de Santo Inácio a vinte e cinco léguas de Assunção).

Segunda parte: A Província Guairá

1.Primeiros missionários (VI-VII, IX)

(onde narra a entrada dos primeiros missionários na Província do Guairá, José Cataldino e Simão Masseta, a partir de Assunção até Cidade Real de Guairá e Vila Rica do Espírito Santo até chegarem à foz do Rio Pirapó; ida de Montoya à Missão do Pirapó, tratamento e uso da erva chamada do Paraguai; chegada de Montoya a Loreto e do modo como sobreviviam Cataldino e Masseta; a tradição de São Tomé; encontro com o cacique Taubici e suas artimanhas).

2.A Propagação da Fé (VIII, XI-XII, XV-XX, XXVII-XXXIV, XL-XLIII)

(onde narra dificuldades para catequizar os índios, sua ferocidade; exploração do trabalho dos índios pelos espanhóis e a reação; o modo dos jesuítas de tirar tais abusos e de pregar a fé; resistência do cacique Miguel Artiguaye e a saída desse cacique do seu povo, para o propósito de seu mau intento ir consultar-se com o cacique Roque Maracanan e o que lhe sucedeu; conversões que se fizeram, contando-se alguns casos particulares; o alvoroço

que um sacerdote clérigo causou em Loreto e como ele quis desterrar dali os padres; reverência que os índios faziam a quatro corpos, longe dos padres e o que foi feito com esses ossos; a entrada na Província de Taiaoba; a entrada de alguns espanhóis num povoado de índios infiéis e o que lhes sucedeu; terceira tentativa da Companhia tornar àquela conquista; outros fatos sucedidos, casos reveladores da importância que o demônio dá às ações dos padres; a entrada dos padres numa nova província de gentios e o martírio de um índio; demonstrações que o demônio fez a um índio cristão que deixava de ouvir a missa nos dias de festa; como foi desamparado o grande pajé Guirabera e ele também se rendeu à fé cristã; alguns fatos de edificação ocorridos e outros casos particulares sobre o mesmo assunto).

3.Relação com a Província Jesuítica (XIII-XIV)

(onde Montoya narra sua ida a Assunção para defender os missionários das críticas dos espanhóis de Vila Rica e casos que então lhe sucederam; a chegada a Assunção, a volta às missões e a morte do Padre Urtazum).

4.A tradição do apóstolo São Tomé (XXI-XXVI)

(em que narra a entrada feita na Província de Tayati e os vestígios da passagem do Apóstolo São Tomé; como o santo colocou a cruz sagrada em Carabuco, bem como sua invenção e os efeitos tidos contra os demônios).

5.Destruição e êxodo guairenho (XXXV-XXXIX)

(onde narra a invasão hostil que os bandeirantes paulistas fizeram às reduções e como destruíram Vila Rica do Espírito Santo e muitos povoados de índios; a saída dos índios de Loreto e Santo Inácio, fugindo do inimigo).

Terceira parte: Caracterização geral das Reduções (XLV)

(advertências gerais, trabalho dos jesuítas, qualidades dos ameríndios, defesa contra críticas).

Quarta parte: Estado atual das Reduções

1. Descrição de cada Redução (XLVI-LVI, LIX-LXX)

(onde narra sobre as reduções atuais da Companhia de Jesus na Província do Paraguai; a Redução de Santo Inácio do Paraná; a Redução da Encarnação, no posto chamado Itapuá; a Redução de Corpus Christi; a Redução da Conceição de Nossa Senhora; a redução de Nossa Senhora dos Reis; a Redução de Santa Maria Maior; a Redução de São Francisco Xavier; a Redução da Assunção; a Redução de São Nicolau; a Redução da Candelária; martírio dos padres e a Redução de Caró; a redução de São Carlos; a Redução de São Pedro e São Paulo; a Redução de São Tomé; a Redução de São José; a Redução de São Miguel; a Redução de São Cosme e Damião; a Redução de Santa Teresa; a Redução da Natividade de Nossa Senhora; a Redução de Santa Ana; a Redução de São Cristóvão; a Redução de Jesus Maria).

2. Vida e martírio dos missionários (XLIV, LVII-LIX, LXXI-LXXII)

(onde narra sobre a morte do Padre Pedro de Espinoza nas mãos dos infiéis; o martírio dos Padres Roque González, João del Castillo e Afonso Rodriguez; cacique Neçu trata de matar os padres; o martírio do Padre Cristóvão de Mendoza; o castigo imposto aos parricidas).

3. Impedimentos e hostilidades (LXXIII-LXXVII)

(onde narra sobre os impedimentos feitos pelos “magos” ao Evangelho e da morte de 300 crianças em ódio da fé; coisas que antecederam as hostilidades que os paulistas de novo trouxeram ao entrarem na Província do Tape; a entrada dos paulistas na Redução de Jesus Maria; a entrada dos paulistas na Redução de São Cristóvão; retirada da Redução de Santa Ana para a da Natividade e crueldade dos paulistas).

Apêndices (LXXVIII-LXXXI)

(exortatório do bispo de Tucumã à Congregação Provincial dos Jesuítas; carta escrita pelo mesmo bispo ao Rei da Espanha; dois capítulos de

uma carta do Governador de Buenos Aires, Dom Pedro Estevão D'Ávila, ao Rei; uma cédula real).

Arthur Rabuske e Arnaldo Bruxel observam em nota de rodapé na edição de 1997 que antes da introdução, o

texto impresso em 1892 repete o título *Conquista Espiritual hecha por los Religiosos de la Companhia de Jesus en las Províncias del Paraguay, Paraná, Uruguay e Tape*, que na tradução omitimos por justas razões. Observamos, contudo, que na divisão geográfica em Províncias, por volta de 1620, a do Paraná incluía, por exemplo, o Guaíra, a do Paraguai abrangia terras nos dois lados do mesmo rio e que a do Tape ficava no atual Rio Grande do Sul brasileiro, em linha reta mais ou menos desde São Pedro do Sul até o Rio Taquari. As duas primeiras estavam sob a jurisdição civil e eclesiástica de Assunção do Paraguai a partir de então, e as duas restantes sob a de Buenos Aires. Curiosamente a edição de Bilbao conta em sua enumeração de capítulos a própria "Introdução", o que hoje não se faria, mas a retivemos na edição do texto vernáculo por causa de fins científicos (Rabuske e Bruxel in MONTOYA, 1997, p. 17).

Elaborada por insistência dos "padres graves" de Madri, como Agustín de Castro, Eusébio Nieremberg, Padre Aguado, Andrés de Montoya e Luis de la Palma, na intenção de fazer uma narrativa dos fatos e assim sensibilizar o rei, *Conquista Espiritual* tem uma estrutura simples, sem grandes preocupações metodológicas, com fatos narrados à medida que evoluíam da memória das experiências compartilhadas entre os missionários e os indígenas. O livro foi escrito com muita rapidez, quase ao correr da pena, dados seus objetivos, porém não deixa de ser formidável, uma gesta de heróis com mártires numerosos. Suas crônicas resultaram em documentos históricos e etnográficos notáveis, que se constituem hoje fontes de primeira grandeza, quase únicos, sobre as práticas culturais guaranis no momento da conquista, o estado das missões e os agravamentos que os colonizadores causaram aos ameríndios. Tem muito de recordações pessoais, porém somente porque seu autor foi protagonista do que relata.

Montoya deixou em seus escritos um cabedal de informações significativas para o conhecimento das culturas indígenas com as quais teve contato em seus trinta anos de atuação na região do Guairá. Esses escritos trazem ao momento presente informações preciosas sobre a história colonial americana, embora produto da colonização européia.

Devido ao seu “estilo descuidado, deficiente organização cronológica e pretendida ingenuidade [...] a obra *Conquista Espiritual* não foi bem compreendida pelos historiadores posteriores, sendo valorizada, posteriormente, em reconhecimento de sua importância e do seu caráter de testemunho vivo da gênese das reduções jesuíticas entre os guaranis” (AGUILAR, 2002, p. 219-222). Montoya participou *in loco* dos acontecimentos, podendo-se atribuir à obra um caráter autobiográfico, com relatos que visaram a defesa das missões e dos ameríndios ante a Corte de Madri, “superando-se, assim – como diz AGUILAR (2002) - os defeitos formais literários dada a qualidade do seu testemunho”.

CAPÍTULO 2 - VIOLÊNCIA E RESISTÊNCIA NA COLONIZAÇÃO

2.1.Colonização, exploração e violência

Após expor alguns itens preliminares sobre a colonização ibérica nos séculos XVI e XVII no território brasileiro sob domínio de Portugal e Espanha, e que abrangia também o Norte do Paraná atual, pretendemos fazer aqui uma exposição sobre o conceito de violência que nos foi transmitido através dos tempos pelos autores que retrataram histórica ou literariamente as ações sobre a colonização de modo geral, e as várias interpretações que se usam hodiernamente para explicar essas ações. Inegável que temos ainda, nos dias atuais, impressões possíveis sobre o poder bélico exercido pelas nações colonizadoras na América do Sul, Ásia ou África. No entanto, deve-se considerar os limites para a ação depredadora e de extinção exercida pelos colonizadores, com o risco de eliminação dos povos, como aconteceu no Caribe, que não poderia ser, destarte, o objetivo de nenhum deles, quer fossem ingleses, espanhóis, franceses, holandeses ou portugueses, que se projetaram pelas ações expansionistas nos séculos XV, XVI e XVII, cujos registros são mais evidenciados em nossas leituras atuais.

Inconcebível que, mesmo na Idade Média, mas já no início da Era Moderna, predominasse apenas a mentalidade bárbara, de domínio pelas armas e pelo vigor físico, sem serem respeitadas as individualidades, com todos os seus valores humanos – sociais, políticos e culturais – que o momento mostrava saliente e evidenciava na filosofia, na religião, nas artes, na economia e nas ciências. A par das grandes descobertas e dos primeiros contatos com povos diversos, as potências de então experimentaram profundas alterações no seu modo de vida, por força do embasamento religioso, necessidade de mão-de-obra e busca de conhecimento. A descoberta das novas terras na América e a invasão perpetrada na Ásia e África significaram situações de anormalidade. Gente estranha, com novos costumes e novas culturas, chegaram como senhores e foram se apossando de tudo, transformando uma ordem natural em desordem. O

colonialismo teve, assim, um efeito desestabilizador na sociedade. Autores como Ashcroft (1995; 2001), Fanon (2006), McLeod (2004), Abdala Júnior (2004), Cooper (2005), entre outros, exemplificam a violência física na situação de ocupação. Essa violência colonizatória, por sua vez, gerou uma resistência natural, que teve diversificadas facetas e resultados também diferentes dos pretendidos em termos de invasão, domínio e colonização.

Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.) em seus escritos criaram concepções fundamentais de pensar o homem e a sua natureza no mundo. Ambos defendiam a subordinação do homem ao *cosmos* e o sentido de sua existência tinha que ser pensado na ordem que reinava neste. Esses filósofos desenvolveram a noção de lei natural que governava o *cosmos* e definia a natureza dos homens e o seu lugar na hierarquia cósmica.

Pode-se definir o “*cosmos* como um todo, um conjunto bem ordenado, no qual o homem só se diferencia num nível superficial e aparente. A desorganização só é possível pela intervenção do próprio homem que, através das suas ações, estabelece uma nova hierarquia, criando pré-conceitos para servir à ideologia que forja a seu particular interesse e a seu favor e que usa para alcançar objetivos que, a princípio, não seriam naturais” (LAROUSSE, 1998, p.1935).

Tais concepções serviram para provocar debates entre correntes na época das expansões territoriais: umas que consideravam os povos autóctones como não sendo gente; outras que afirmavam, pelo contrário, a sua dignidade de seres humanos. “Desde os primeiros anos da presença europeia na América, o indígena era considerado como um ser pouco mais que um animal” (FRANZEN, 1999, p.123). É como se o fato de existir, de nascer, não dá ao homem, de imediato, uma essência humana. Foram desses conceitos que as potências se serviram para construir os argumentos que usaram para justificar a seu favor as ações desencadeadas para espalhar pelo mundo conhecido a fé cristã, mesmo que fosse necessário o uso da violência para a submissão dos “outros”. Foi necessária uma bula do Papa Paulo III (*Sublimis Deus*, de 2 de junho de 1537) para que portugueses e espanhóis aceitassem o ameríndio como um ser humano dotado de alma.

O crescimento impulsionado do mundo até então conhecido nos séculos XV e XVI fez o homem substituir as visões feitas de ignorância e ilusão, e revelou-se aos olhos europeus a maior parte do universo. As novas terras descobertas, como as da América, pelos navegadores de Portugal e Espanha, descortinaram diferentes tipos de sociedades humanas com características totalmente inéditas e seus inusitados indivíduos foram classificados de “selvagens”. As belezas naturais deixavam os invasores extasiados, mas a população diferente gerava para o sujeito local uma rotulação de bárbaro infiel, desconhecedor da fé cristã que, no caso dos missionários da Companhia de Jesus, era concretizada nos pressupostos da doutrina católica. Mesmo os missionários referiam-se aos primitivos habitantes como “bárbaros” e a seus costumes como “bestiais” (MONTROYA, 1997, p. 47; MELLO & SOUZA, 1993; WOORTMANN, 2004; ZIEBELL, 2002).

Paralelamente aos interesses econômicos, especialmente na Era Moderna, com a evolução da economia feudal para a capitalista, com a idéia de acúmulo de riquezas, as invasões sempre foram embaladas pela necessidade de transportar para os bárbaros e desconhecidos povos das novas ou estranhas terras os conhecimentos da fé, para buscar a salvação das almas, que era o pensamento impregnado na sociedade européia. Isto exigia uma mudança “na consciência e na vida dos homens e das mulheres. Mas a eventualidade dessa mudança é também vivida sob a forma de um futuro terrificante na consciência de uma outra ‘espécie’ de homens e mulheres: os colonos” (FANON, 2006, p. 52). Essas mudanças sempre foram conflituosas e os conflitos sempre estiveram presentes no cotidiano das disputas entre os diferentes povos. Fanon defende a violência anticolonial como ferramenta para a resolução de conflitos que surgem nessas situações.

A história da colonização em todos os tempos traz relatos de episódios que simplesmente coincidem na sua essência como casos gerais. Embora com o uso de métodos diferenciados, do tacape, arcos e flechas, às modernas armas com mira a *laser*, os episódios registrados nas disputas pessoais ou coletivas, desde Caim e Abel até os casos mais recentes, acabam deixando rastros de violência que o tempo não consegue apagar. O fato é que nenhuma ação

expansionista de impérios como o português, espanhol, inglês, francês ou holandês, entre outros, foi realizada por “comum acordo”. O primeiro contato (SEED, 1999) entre os europeus e os “outros”, quando não foi através de violentas refregas, ato contínuo à descoberta das artimanhas dissimuladoras, resultou em verdadeiros massacres.

A invasão e a dominação colonizadora nos deixaram muitos exemplos de violência e de resistência, tanto na África quanto na América. Os estudos pós-coloniais objetivam recuperar nos dias de hoje o que foi verdadeiramente a ação colonizadora numa época em que a expansão era feita pela lança e pela espada, que deram principalmente a Portugal, Espanha e Inglaterra poder e riqueza e cuja influência cultural se observa ainda nos dias de hoje, por mais esforços que os povos então dominados tenham feito para se descolonizar.

Já dissemos que a colonização, de modo geral, não foi feita pacificamente, com a concordância da população autóctone. Fosse ela o gentio – chamado bárbaro e ignorante pelo europeu – ou desenvolvida – como os historiadores caracterizam os incas e os maias na América Espanhola – nenhum povo se deixou subjugar passivamente, o que só foi feito pela força das armas. Mesmo assim, nos meandros da colonização aconteceu a resistência de variadas formas. Inicialmente os invasores se apresentaram como amigos, para se transformar em seguida não só em inimigos, mas em verdadeiros agressores, para melhor dominar e exercer o seu papel de colonizador e senhor absoluto de territórios e povos conquistados e, portanto, dominados, transformados em objetos para exploração. Em *A tempestade*, Shakespeare fabrica Caliban, o dono da ilha, como hospedeiro quando os náufragos Próspero e Miranda chegaram. Todavia, tornou-se agressor quando os europeus subverteram seu poder e se apossaram de seu território. A degradação daquela gente pela violência armada só poderia provocar reações. A resistência não foi só pelas armas – pois o poderio do sujeito colonizador era superior e não permitiria ser derrotado em batalhas campais – mas ensejou a oportunidade de uma resistência também eficaz, através de recursos não-violentos, pacíficos, que permitiram aos colonizados corroer as bordas da imensa horda dominadora, pela força da imaginação e do pensamento, transformada em palavras, qual seja, o discurso adequado. Aqui, cabem

indagações sobre o que se entende por luta armada ou pacífica, como elas se desenvolveram e qual a sua eficácia.

Para Fanon, “a descolonização é sempre um fenômeno violento. Em qualquer nível que seja estudada, a descolonização é, simplesmente, a substituição de uma “espécie” de homens por uma outra “espécie” de homens” (FANON, 2006, p. 51). Sejam em povos europeus ou indígenas, emergem do meio do povo aqueles que se prestam a liderar as ações que o levem (o povo) a um estado de satisfação que é implícita a todo ser humano. Mesmo no estado colonial há substituição de “líderes” e não é impossível ao colonizado ascender ao posto aparentemente monopolizado pelo colonizador, com a autorização deste para o colonizado aparentemente inverter os papéis. Isto chega a ser permitido como estratégia colonialista, para melhor dominar e sugerir ao colonizado uma democracia que, na sua essência, na verdade é apenas uma parte estratégica de dominação.

Obviamente que os habitantes encontrados nas terras invadidas tinham um histórico de vida que incluía uma organização social, política, econômica e cultural própria de acordo com suas tradições. Essa ordem foi desestabilizada pela invasão de quem, com a autoridade da força armada e delegação daqueles que se autoproclamavam os donos das verdades do mundo religioso, tornaram-se senhores das terras e das gentes, sucedendo-se as lutas veladas ou não, para restabelecer essa ordem que os invasores desordenaram. Mas, para chegar a isto, nova desordem foi necessária, numa histórica sucessão de alternância na busca da nova estabilidade. Fanon diz que “foi o colono que *fez e continua a fazer* o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial” (FANON, 2006, p. 52) e foi para isto que invadiu as terras e os povos, mas por maiores e mais eficientes que sejam as ações,

não se desorganiza uma sociedade, por mais primitiva [...] se não se decide desde o início, isto é, desde a formulação desse programa, derrubar todos os obstáculos que se encontrarem pelo caminho. O colonizado que decide realizar esse programa, que decide fazer-se o seu motor, está preparado desde sempre para a violência. Desde o seu nascimento, está claro para ele que esse

mundo escolhido, semeado de interdições, só pode ser questionado pela violência absoluta (FANON, 2006, p. 53).

Diferentes no exercício do poder e dos costumes, colonizador e colonizado ficaram divididos entre si por muitos aspectos, que serviram para manter a separação, alimentada por receios, crendices e temores, numa situação de compartimentação, referida por Fanon a propósito da história da independência da Argélia. Mesmo na história da colonização da América Espanhola tal separação fica evidenciada pela existência de cidades européias e aldeias indígenas, escolas jesuíticas para europeus e para indígenas, catequização para europeus e para indígenas. Isto foi registrado na colonização do Norte do Paraná, igualmente, onde foram implantadas cidades de espanhóis (Cidade Real de Guaira e Vila Rica do Espírito Santo) e de ameríndios (Reduções Jesuíticas de Nossa Senhora de Loreto e de Santo Inácio, entre outras). Na África foi registrada a existência de cidades indígenas e cidades européias como o próprio *apartheid* na África do Sul, mais tarde, veio implantar. Essa divisão era uma forma do colonizador proteger-se e manter à distância o colonizado, que representava uma ameaça tanto a sua integridade física como a sua autoridade colonial.

Atente-se para o exercício da autoridade colonial. A voz do colonizador sempre foi o soldado, investido de autoridade pelo “patrão” ou, no mais das vezes, o “feitor”, um nativo elevado a essa condição por assumir-se como aculturado e não poucas vezes tido como “traidor” de seu povo, para exercer o regime de opressão e que, como “intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados” (FANON, 2006, p. 55) e que são, a propósito, a sua própria gente.

Ao exercer a autoridade sobre o invadido, o colonizador usufrui melhores condições de organização e segurança, que se traduz num complexo social e político mais elevado em relação ao comportamento, aparência, disposição e modo de vida, em relação ao subalterno. Em tal situação, como não entender que este pudesse lançar sobre o sujeito colonial um olhar de luxúria e de

inveja, alimentando o sonho de tomar o seu lugar e se transformar ele próprio em classe dirigente?

Colonizador e colonizado compartilham o mundo em que vivem, mas dentro dos limites traçados pelos seus interesses, com tempo e hora marcada para a explosão. “O mundo colonial é um mundo maniqueísta” (FANON, 2006, p. 57), dividido por idéias que se opõem entre os interesses de um e de outro, como o bem e o mal, a guerra e a paz, o poder e a submissão, a ação e a reação. A idéia de estabelecer rótulos e destacar os valores passou a ser uma das estratégias do colono para exercer a dominação e sobre ela merecer o reconhecimento universal. Com essa estratégia, porém, o colono não torna o colonizado um igual, humano e cristão, mas o animaliza, afasta-o de sua convivência familiar, rechaça-o, e produz nele uma espécie de rigidez. Sem forças suficientes para reagir contra a submissão imposta pelo colonizador, o colonizado se mantém em estado de tensão e vai reconstruindo dentro de si um estado de insubordinação que explode, inicialmente, contra os seus, por estarem mais próximos, em lutas tribais, entre indivíduos. “O mundo do colono é um mundo hostil, que rejeita, mas ao mesmo tempo é um mundo que dá inveja. Vimos que o colonizado sonha sempre instalar-se em lugar do colono. Não tornar-se um colono, mas substituir o colono” (FANON, 2006, p. 69), ter o seu poder, pois esse é um desejo inato no ser humano. Não que deseje inverter os papéis como a prática de hostilidade, mas como proteção contraposta ao pesadelo que vive, como o de ser objetificado na sua própria terra. Visa recuperar-se como sujeito, transformar-se em senhor de si próprio e para isto se prepara longa e pacientemente. O estado de tensão vai sendo construído paulatinamente. Na aparência, o colonizado submete-se à dominação, mas dentro de si mantém um estado de insubmissão, que consegue controlar aceitando as práticas religiosas e a reverência a entidades míticas, que são suas forças sobrenaturais, mágicas, contra as forças do colonizador, diante daquelas, infinitamente diminuídas, pela própria falta de liberdade às suas ações.

Como um dos instintos humanos é agregar-se em famílias, aldeias e cidades, sua luta em busca de objetivos comuns leva-o a agregar-se também em grupos políticos e através deles estabelecer metas e caminhos comuns. Os chefes

indígenas ascenderam a tais postos dentro das tribos porque se sobressaíram não só pelo embate físico, mas igualmente pela habilidade nas armas. Se aqueles conduziam sua gente abrindo caminhos à força, estes pelo discurso oferecem ao povo uma forma.

Os políticos que tomam a palavra, que escrevem nos jornais nacionalistas, fazem o povo sonhar. Evitam a subversão mas, de fato, introduzem terríveis fermentos de subversão na consciência dos ouvintes ou dos leitores. Muitas vezes utiliza-se a língua nacional ou tribal. Isso é, mais uma vez, alimentar o sonho, permitir que a imaginação se divirta fora da ordem colonial. Algumas vezes ainda esses políticos dizem: “Nós os negros, nós os árabes”, e essa apelação carregada de ambivalência durante o período colonial recebe uma espécie de sacralização. Os políticos nacionalistas brincam com fogo, pois como dizia há pouco um dirigente africano a um grupo de jovens intelectuais, “reflitam antes de falar às massas, elas se inflamam rapidamente”. Há pois uma astúcia da história, que se exerce terrivelmente nas colônias (FANON, 2006, p. 86).

Nessa introdução podem-se resumir as idéias centrais de Fanon em três aspectos: (1) só a violência pode liberar totalmente o subjugado, eliminando os sentimentos de inferioridade e produzindo uma consciência de controle sobre o destino próprio; (2) a absorção de culturas ou ideologias dominantes produz resultados patológicos, tanto em nível social como individual, nos subjugados; (3) a discriminação na relação social é produto da relação de novas formas culturais e políticas influenciadas sobre os subjugados. Estas são as expressões da essência existencial de grupos marginalizados pela cultura dominante que inevitavelmente produz uma nova “humanidade”, a criação de homens novos, através do processo ao qual o subjugado é submetido.

2.2. Violência física

Desde o início dos tempos o ser humano tem mostrado seu instinto dominador, até como forma de sobrevivência. A história registra um sem número de guerras travadas no decorrer do tempo da humanidade. A violência sempre existiu, em toda parte, e através dela se consolidaram ou derrubaram impérios,

alternaram-se os poderes e até os pensamentos que determinaram o comportamento humano. A violência, portanto, sempre esteve intrínseca ao poder e com ele exerceu estreitas relações.

Fanon, o ideólogo da luta anticolonial e um dos poucos pensadores modernos a desenvolver uma teoria da violência na sua vontade de desencadear a guerra contra o colonialismo na África, descreveu a violência revolucionária como força, poder e coerção exercida de forma organizada, mas que podia extravasar para algo diferente. Ao analisar a questão da violência, tanto do colonizador como a do colonizado, expondo o pensamento anticolonial africano contemporâneo, que tem profunda relação histórica com o Brasil, ele justifica a utilização de recursos violentos para derrubar o colonialismo e vê na violência anticolonial a práxis totalizante que liberta o colonizado de suas alienações.

Diante do mundo maniqueísta com o qual se defronta, encara, sem mediações, a tarefa de manifestar-se, recorrendo deliberadamente a excessos para fazer compreender ao “Outro” – principal destinatário de sua retórica – a dramaticidade do fenômeno colonial. [...] A retórica que ele mesmo admitia ser excessiva funcionava como uma estratégia para evitar que as suas denúncias do colonialismo e da “descolonização” neonacionalista passassem despercebidas. Animava-o a esperança de que outros “condenados da terra” retomassem suas idéias e continuassem a luta. Assumia, de algum modo, a metodologia da “ação exemplar” de novo em voga naqueles anos (ABDALA JÚNIOR, 2004, p. 73).

No prefácio à edição de 1961 do livro *Os condenados da terra*, o filósofo francês Jean-Paul Sartre sintetizou a teoria da violência de Fanon: “A luta pela dominação e a resistência mostrava que o colono só tinha um recurso: a força, quando ela ainda lhe resta; o indígena só tem uma escolha: a servidão ou a soberania” (FANON, 2006, p. 29). Para exercer a dominação, desde o momento em que pisou nas estranhas terras, o invasor procedeu de múltiplas formas e recorreu a toda espécie de artimanhas para exercer um poder que ainda não tinha mensurado em razão do próprio desconhecimento quanto à resistência que poderia ter que enfrentar. Tudo – terra e homem, feito animal – era estranho e,

portanto, misterioso. Não era como referia Sartre que simplesmente “toma-se por um chicote ou por um fuzil; acaba acreditando que a domesticação das ‘raças inferiores’ se obtém pelo condicionamento dos seus reflexos” (FANON, 2006, p. 33). A dominação relaciona-se ao poder e este se constrói com a violência no sentido de não permitir qualquer reação do sujeito subjugado, prostrando-o por meios adequados a ponto de lhe tirar a própria personalidade, reduzindo-o aos limites da desumanização. O objetivo da violência é degenerar o sujeito na sua integridade física, moral, cultural, lingüística, acabar com suas tradições e valores próprios de sua cultura nativa, ou seja, prostrá-lo no sentido mais significativo do termo. Para Sartre,

[...] a violência colonial não se atribui apenas o objetivo de controlar esses homens dominados, ela procura desumanizá-los. Nada será poupado para liquidar suas tradições, para substituir suas línguas pelas nossas, para destruir sua cultura sem dar-lhes a nossa; nós os transformaremos em brutos pela fadiga. Desnutridos, doentes, se resistirem ainda, o medo terminará o trabalho; apontam-se fuzis para os campeões; vêm civis que se instalam na sua terra e os obrigam com o chicote a cultivá-la para eles. Se ele resiste, os soldados atiram, é um homem morto; se ele cede, degrada-se, não é mais um homem; a vergonha e o temor vão fissurar o seu caráter, desintegrar a sua pessoa. O caso é tratado com energia, por peritos; não é de hoje que datam seus “serviços psicológicos”. Nem a lavagem de cérebro. [...] E não penso que seja possível transformar um homem em animal: digo que não se consegue sem enfraquecê-lo consideravelmente; as pancadas nunca bastam, é preciso insistir na desnutrição. Este é o problema da servidão: quando se domestica um membro da nossa espécie, diminui-se o seu rendimento e, por pouco que se lhe dê um homem-besta de carga acaba sempre custando mais do que rende. Por essa razão, os colonos são obrigados a interromper a doma no meio do processo: o resultado, nem homem nem besta, é o indígena. Espancado, subalimentado, doente, amedrontado, mas até certo ponto apenas. Amarelo, preto ou branco, ele tem sempre os mesmos traços de caráter: é preguiçoso, fingido e ladrão, vive de nada e só reconhece a força (FANON, 2006, p. 32-33).

Sartre expõe como deve ser o procedimento para a dominação pela força, não dando chance a uma reação do subjugado. Este sempre está preparado para reagir, e só não o fará se estiver também aviltado e debilitado em sua

integralidade. É instintivo do ser humano reagir quando está abalado. Só não o fará se não tiver forças, que lhe são tiradas através da violência física, que engloba não só os ferimentos por instrumentos contundentes, mas também a desnutrição, que deteriora a saúde e, portanto, abala seu ânimo de resistência. Sartre expõe o extremo dessa situação em que o branco se impõe sobre o “outro” usando a autoproclamada superioridade.

Em seus textos e em sua atuação, Fanon mostrou principalmente uma preocupação essencial: “desmistificar o canto enganador que procura elidir a força da desigualdade e da opressão na análise das trocas culturais realizadas sob o signo do sistema colonial” (ABDALA JÚNIOR, 2004, p. 68). Para portugueses e espanhóis, por exemplo, o ameríndio era um ser inferior e as navegações não só visavam a conquista de territórios, mas também de pessoas, que eles consideravam meio animais. E como tal, os ameríndios foram tratados no início da colonização, haja vista as adjetivações atribuídas a eles até mesmo pelos colonizadores religiosos, como destacamos em outras páginas desta dissertação.

Fanon considera que a

descolonização é, simplesmente, a substituição de uma “espécie” de homens por uma outra “espécie” de homens. Sem transição, há substituição total, completa, absoluta. Certamente também se poderia mostrar o surgimento de uma nova nação, a instalação de um Estado novo, suas relações diplomáticas, sua orientação política, econômica. Mas decidimos, precisamente, falar dessa espécie de tábua rasa que define, no início, toda descolonização. Sua importância inabitual é que ela constitui, desde o primeiro dia, a reivindicação mínima do colonizado (FANON, 2006, p. 51).

Trata-se do desejo do colonizado em se reorganizar dentro do seu próprio território. Se a invasão desorganiza o “mundo do colonizado”, reencontrar-se a si como sujeito passa a ser o sonho mínimo do invadido, mas por extensão a avidez de tornar-se também senhor e substituir o invasor, é o mais lúcido alimento de sua alma. Este é um sentido da resistência do colonizado, mas é também do colonizador diante de uma ameaça que se evidencia a todo momento nos espaços da colonização e que se torna possível de ser efetivada.

Para exercer o domínio sobre o colonizado, o colonizador se vê na contingência de utilizar de todos os recursos para mostrar a sua autoridade que lhe advém da força como sujeito que subjuga o autóctone. Mas esta força, ao mesmo tempo que subjuga, desperta reações e ajuda, em grande parte, a abrir o caminho para a luta armada, como Fanon analisa a propósito das lutas argelinas na Europa e no próprio norte africano, onde as forças francesas massacraram aldeias inteiras em nome da paz, da democracia e outros nomes que escondem conceitualmente ainda hoje as ações dominadoras do “Centro”.

Aos olhos do povo invadido, o grupo dirigente da colônia é representado por estrangeiros vindos de outro continente, com “usos e costumes” estranhos, com a pele descolorida; não é percebido como “classe”, mas sim como uma “espécie dirigente” para usar suas palavras. Como consequência, a “consciência de si” por parte dos colonizados processa-se pelos caminhos da alteridade, em termos culturais, raciais, geográficos, etc. Só quando se rebela e inicia a tomada de consciência político-social, o colonizado se apercebe de que a exploração de que é objeto não é resultado de uma maldição divina. “O servo”, ele escreve, “é uma essência diferente da do cavaleiro, mas é necessária uma referência ao direito divino para legitimar essa diferença de classes” (ABDALA JÚNIOR, 2004, p. 79)

Ele justifica a utilização de meios violentos para derrubar o colonialismo e vê na violência anticolonial uma práxis totalizante que liberta o colonizado de suas alienações. Para Fanon a violência do colonizado é um instrumento para eliminar a violência. Esse conceito foi elaborado em meio a uma guerra de libertação nacional contra colonizações agressivas, como foram a francesa e a portuguesa na África. Ou seja, uma guerra contra outra guerra, num sistema de exploração e de opressão. Com isto, a violência do regime colonial e a contra-violência do nativo se equilibram. Os atos de violência por parte dos povos colonizados serão proporcionais ao grau de violência exercido pelo regime colonial e Fanon parece sugerir que o uso da violência, mais que desejável, é inevitável. “Essa violência é a intuição que as massas colonizadas têm de que a sua

libertação deve fazer-se e isso não pode acontecer senão pela força” (ABDALA JÚNIOR, 2004, p. 69).

Depreende-se, porém, que “violência gera violência”, numa interminável sucessão de episódios bélicos que ainda na atualidade são evidenciados. Fanon reconhece tal situação ao analisar a violência no contexto internacional em *Os condenados da terra*, em que diz:

Somos poderosos pelas razões que temos e pela justeza de nossas posições. Pelo contrário, devemos dizer e explicar aos países capitalistas que o problema fundamental da época contemporânea não é a guerra entre o regime socialista e eles. É preciso pôr fim a essa guerra fria que não leva a lugar algum, deter a preparação da nuclearização do mundo, investir generosamente e ajudar tecnicamente as regiões subdesenvolvidas. O destino do mundo depende da resposta que será dada a essas questões (FANON, 2006, p. 125-126).

2.3. Transformação como resistência

As reações à violência sempre foram violentas, como se verifica ainda nos dias de hoje na Faixa de Gaza, Haiti, Iraque ou Afeganistão, entre outros países, onde a prática nem sempre coincide com o discurso vago do invasor e do invadido, que visa o encobrimento de mecanismos reais das relações entre ambos. Ao relatar o episódio da guerra na Guatemala, a autora Rigoberta Menchú dá o resumo de uma atrocidade empalidecedora em seu celebrado *Eu, Rigoberta Menchú*, em que as forças do Governo daquele país torturam, degradam e queimam vivos aldeões de várias vilas.

O incidente permanece como um símbolo daquela crueldade e abuso, daquele terrorismo de poder a que colonizadas sociedades têm continuamente resistido. Focaliza também algumas questões de verdade e representação excepcionalmente complexas e controversas. Contudo, o que significa resistir efetivamente é uma

questão-chave, talvez a questão para emergir de seu relato (ASHCROFT, 2001, p. 18)¹ (tradução nossa).

Menchú relata que seu pai não derramou uma lágrima diante de toda aquela barbárie, mas estava cheio de raiva. “E aquela era uma raiva que todos nós sentimos” (apud ASHCROFT, 2001, p. 18)² (tradução nossa).

A passagem é oferecida como um exemplo do espírito de resistência dos índios guatemaltecos contemporâneos. O pai de Rigoberta se tornou um organizador de grupos de resistência na Guatemala, mas foi morto na ocupação da Embaixada espanhola, eliminado com toda a resistência que reduz a luta a uma força bruta.

Por outro lado a resistência de Rigoberta Menchú foi mais esquiva e encoberta, pois ela organizou comunidades de índios contra o Governo. Neste respeito seu *testimonio* demonstra o fino equilíbrio entre resistência e transformação em atividade revolucionária – oposição é necessária, mas a apropriação de formas de representação, e entrada forçada nas malhas discursivas da dominação cultural, tem sempre sido uma face crucial de movimentos de resistência os quais têm ganho sucesso político (ASHCROFT, 2001, p. 18-19)³ (tradução nossa).

A luta de Menchú adequou-se a um momento em que era mais eficaz depor as armas que eram os instrumentos que subjogavam, para substituí-los por

¹ The incident stands as a symbol of that cruelty and abuse, that terrorism of power, which colonized societies have continually resisted. It also focuses some exceptionally complex, and controversial, questions of truth and representation, as we shall see in Chapter. Yet what it means to resist effectively is a key question, perhaps, *the* question to emerge from her account (ASHCROFT, 2001, p.18).

² And that was a rage we all felt (ASHCROFT, 2001, p.18).

³ On the other hand, Rigoberta Menchú's resistance was more elusive and covert, as she organized communities of Indians against the government. In this her *testimonio* demonstrates the fine balance between resistance and transformation in revolutionary activity - opposition is necessary, but the appropriation of forms of representation, and forcing entry into the discursive networks of cultural dominance, have always been a crucial feature of resistance movements which have gained political success (ASHCROFT, 2001, p. 18).

outros, aparentemente não tão eficazes para aqueles que estavam habituados a outro tipo de armas e de luta, mas que mostraram resultados tão positivos, uma vez que representaram uma resistência construída de dentro para fora e que foi ganhando espaço e significado. Este significado gerou mudanças, subverteu a representação da violência do invasor e fez submergir o seu discurso diante do peso do sujeito colonial, recomposto através da própria estrutura cultural e física daquele. Ashcroft relata que a:

[...] cooperação dos grupos indígenas só foi tornada possível usando a linguagem colonizadora, bem como outras estruturas de organização culturalmente alheias. Mas a mais efetiva resistência de Menchú à aberta brutalidade do Estado, a mais ressaltada oposição à opressão material, é a resistência discursiva que lhe proporcionou uma audiência global, a resistência localizada no seu próprio testemunho (ASHCROFT, 2001, p. 19)⁴ (tradução nossa).

Como outros idealizadores da resistência colonizadora, Menchú recorreu a um significado que era coletivo – o da coletividade invadida e, mais que isso, tripudiada em seus valores e sua dignidade – e isto era a maior representatividade que tinha para o esboço de uma nova modalidade de resistência, que deveria substituir aquela idealizada por seu pai, cujo resultado se mostrou ineficiente, pois a contra-reação foi o seu aniquilamento pelos governistas, melhor instrumentalizados belicamente.

No seu significado reside o poder do recurso de Menchú, já que o discurso não era uma construção fictícia, mas o resultado de um enredamento histórico e de tradições, fortalecido pelas malhas de acontecimentos experimentados por gerações. De fato, resistência tornou-se uma palavra bastante usada no discurso pós-colonial e alimentou a utopia de liberdade e independência

⁴ The co-operation of the Indian groups was made possible only by using the colonizing language as well as other culturally alien structures of or organization. But Menchú's most effective resistance to the overt brutality of the state, the most resilient opposition to material oppression, is the discursive resistance which gained her a global audience located in her *testimonio* itself (ASHCROFT, 2001, p.19).

contra o domínio do “Outro”. Mas, o que significa realmente esta palavra? O termo “resistência” descreve adequadamente relações culturais, oposições culturais ou influências culturais na era da globalização? A resistência só representa a oposição e atos reacionários à violência física ou a qualquer tipo de luta política? Que tipo de resistência mostrou-se mais eficiente na colonização e descolonização? Para Ashcroft,

[...] se pensarmos em resistência como qualquer forma de defesa pela qual um invasor é “mantido fora”, as sutis e às vezes até não pronunciadas formas de resistência social e cultural têm sido bastante mais comuns. São estas sutis e mais difundidas formas de resistência, formas de dizer “não” que são mais interessantes porque elas são mais difíceis para poderes imperiais combaterem (ASHCROFT, 2001, p. 20)⁵ (tradução nossa).

O autor considera que a criatividade do colonizado pode levá-lo a resistir ao invasor sem violência, como aconteceu com Mahatma Gandhi (1869-1948) na Índia no período de dominação britânica, e aponta como a mais fascinante face das sociedades pós-coloniais a “resistência” que se manifesta como uma recusa de ser absorvido, uma resistência que engaja aquele que é resistido de uma maneira diferente, tomando a diversidade de influências exercidas pelo poder dominante e transformando-as em instrumentos para expressar um sentido profundamente possuído de identidade e ser cultural. Esse engajamento raramente tem sido visto como “resistência”, porque proporciona uma transformação dissimulada, sutil, não-heróica, mas que envolve toda a massa dominada, numa ação implacável, diária, na reconstrução do estado de subjetividade, contra a qual a cultura imperial não tem resposta.

Bhabha refere-se a essa transformação como resultado da ambivalência do discurso colonial,

⁵ [...] if we think of resistance as any form of defence by which an invader is ‘kept out’, the subtle and sometimes even unspoken forms of social and cultural resistance, forms of saying ‘no’, that are most interesting because they are most difficult for imperial powers to combat (ASHCROFT, 2001, p. 20).

mas ambivalência não é meramente a falência do discurso colonial para fazer o sujeito colonial conformar-se, é o sinal da agência do colonizado – o olhar fixo de duas mãos, a orientação dual, a habilidade para apropriar-se de tecnologia colonial sem ser absorvido por ela – o que desintegra o ímpeto monológico do processo de colonização (ASHCROFT, 2001, p. 23)⁶ (tradução nossa).

Essa ambivalência possibilitou ao colonizado dissimular diante do discurso do colonizador e o enganar quanto à satisfação do seu discurso, figurando como um “híbrido colonial” como se refere Bhabha e assim “capacita uma forma de subversão, fundada naquela incerteza que torna as condições discursivas de dominação em bases da intervenção” (ASHCROFT, 2001, p. 101)⁷ (tradução nossa). Ashcroft afirma que a resistência

não precisa necessariamente significar rejeição de cultura dominante, a extrema recusa a apoiar qualquer engajamento com suas formas e discursos. Na verdade, não só é tal isolamento impossível, mas a mais efetiva resistência pós-colonial tem sempre sido de arrancar das mãos imperiais certa medida de controle político sobre a linguagem, a escrita e os vários tipos de discurso cultural, a entrada na “cena” da colonização para revelar atritos de diferença cultural, para realmente fazer uso de aspectos da cultura colonizadora com o intuito de gerar uma produção cultural transformadora. Dessa maneira, o sujeito colonizado “interpola” o discurso dominante, e esta palavra “interpola” descreve várias práticas de resistência (ASHCROFT, 2001, p. 47)⁸ (tradução nossa).

Na verdade, o colonizado usa a sua apreensão do discurso do colonizador como uma metáfora que pode utilizar a seu favor. A interpolação do

⁶ Ambivalence is not merely the sign of the failure of colonial discourse to make the colonial subject conform, it is the sign of the agency the colonized - the two-way gaze, the dual orientation, the ability to appropriate colonial technology without being absorbed by it - which disrupts the monologic impetus of the colonizing process (ASHCROFT, 2001, p.23)

⁷ [...] enables a form of subversion, founded on that uncertainty, that turns the discursive conditions of dominance into the grounds of intervention (ASHCROFT, 2001, p. 101).

⁸ Resistance, as we have seen, need not *necessarily* mean rejection of dominant culture, the utter refusal to countenance any engagement with its forms and discourses. Indeed, not only is such isolation impossible but the most effective post-colonial resistance has always been the wresting, from imperial hands, of some measure of political control over such things as language, writing and various kinds of cultural discourse, the entry into 'scene' of colonization to reveal frictions of cultural difference to actually make use of aspects of the colonizing culture so as to generate transformative cultural production. In this way the colonized subject 'interpolates' the dominant discourse, and this work *interpolate* describes a wide range of resistant practices (ASHCROFT, 2001, p. 47).

discurso não representa, em verdade, apenas a dificuldade de apreensão do discurso, mas vale como estratégia para a reversão do significado, no que se pode tratar como miscigenação, como no caso das raças, e o seu resultado não é a purificação, mas um novo significado do discurso, com nuances anticolonialistas quase imperceptíveis, mas que vão se arraigando. E essas raízes vão se estendendo para envolver e gerar um novo sujeito colonial e um novo colonizador, também resultado da absorção da cultura autóctone e, assim, criar um novo pensamento e um novo tipo de luta.

2.4. Intervenção discursiva: paródia, mímica, cortesia dissimulada

Com a mesma destreza dos que brandiam as armas, havia os que, numa oposição aparentemente pacífica e ordeira, brandiam as palavras. Embora num terreno inóspito, tornou-se verdade com o passar do tempo que o discurso foi uma arma eficaz no tratamento anticolonial. Construído nos fatos históricos e na experiência vivida a cada dia, em cada espaço das cidades ou dos campos, o discurso do sujeito mímico ou paródico recuperou o seu autodomínio e foi reconstruído historicamente. Subjugados pelo superior armamento bélico exibido pelos invasores, os povos autóctones ofereceram no plano físico pouca e às vezes nenhuma resistência. A conquista, na acepção do termo – entendendo-se aí o domínio cultural, social e psicológico - no entanto, enfrentou resistência através das estratégias naturais usadas, conscientemente ou não, na forma de mímica/paródia, intervenção discursiva e cortesia dissimulada.

A Grande Enciclopédia Delta Larousse informa no verbete **paródia** a seguinte conceituação:

A paródia é um modo de imitação de uma obra ou de um estilo literário, distorcendo a expressão original e alterando-lhe o significado e as intenções. A paródia não se afirma sempre no mesmo grau, podendo ser abertamente caricata ou ironicamente insinuativa, mas tem sempre um sentido crítico em relação ao objeto parodiado. Essa crítica pode ter uma intenção demolidora, como tem ocorrido em inúmeros casos, mas a paródia em si mesma não tem finalidade destrutiva, podendo indicar uma simples alternativa, uma outra visão proposta em lugar da visão que se depreende da obra parodiada.

Tradicionalmente a paródia tem sido conceituada como a imitação cômica de uma obra determinada, mas o seu conceito pode ser ampliado, conforme a demonstração de exemplos históricos, para o de imitação de um estilo ou de um gênero determinados. Indiretamente, a paródia reflete ainda uma crítica do gosto e dos costumes de uma época, e pode ter em alguns casos um conteúdo propriamente ideológico, quando se encontram em jogo idéias ou interesses opostos. Nos casos mais limitados, pode ter um sentido simplesmente lúdico.

Durante muito tempo só, ou sobretudo, esse aspecto lúdico foi entrevisto. Mas a crítica moderna tem focalizado outro aspecto, de maior importância: o de dupla linguagem, pois em casos específicos a paródia superpõe uma linguagem à outra, e através disso constrói uma nova visão da realidade (LAROUSSE, 1998, p. 8621).

Ao observarem os religiosos, os pajés assimilavam as suas práticas para agir com similitude. O próprio Montoya relata o episódio em que pajés construíram altares isolados nas matas para adorar os esqueletos de três índios como as imagens que eram expostas nos altares da Igreja, “os quais falavam e haviam dito aos índios que não dessem ouvidos à pregação dos padres” (MONTROYA, 1997, p. 117) [y que hablaban y habian avisado á los índios que no oyesen la predicacion de los Padres (MONTROYA, 1892, p. 115)]. Ocultos nos cerros, os pajés realizavam as mesmas práticas que os padres, invertendo os ritos, porém, de tal forma a manter a influência sobre a tribo. Usavam até mesmo os paramentos como se fossem padres, invertendo, porém, o discurso.

Colonizador e colonizado, cada um usa da sua linguagem própria para influenciar o contrário, ao tentar impor com tal recurso a sua ideologia e com ela subjugar o sujeito colonial ou a este reagir contra o discurso do “Outro”. A argumentatividade do discurso, eficazmente absorvida pelo outro, pode ser usada para efeito contrário, sem que isto seja um ato de confronto declarado, mas integrado a uma ação cultural nativa, como valor adquirido nas lições do dia-a-dia. “Quando a língua-mestra é apropriada (ASHCROFT, 2001, p. 107)⁹ (tradução nossa) a relação do colonizado e colonizador se torna dialógica. Esta é a

⁹ [...] when the master-tongue is appropriated (ASHCROFT, 2001, p. 107)

mensagem insistente da escrita pós-colonial e do princípio de interpolação em geral: que o colonizado pode entrar no diálogo somente quando adquirir o capital cultural da cultura imperial para fazer-se ouvir”. Não existe aí o uso da força, historicamente relatado nas conquistas de territórios, mas tal procedimento apresenta resultados igualmente em favor da conquista e domínio. Não ocorre, evidentemente, o aprisionamento físico, a submissão no seu todo, mas oferece espaço, de um lado, à função central da linguagem, em “formar” subjetividade, e confirma a capacidade do sujeito colonizado para intervir nas condições materiais de supressão a fim de transformá-lo. Deve-se levar em consideração a fluência de determinados povos colonizados – como o ameríndio guarani no Brasil – que lhes permitia a apropriação do discurso e a ab-rogação. Com aquele, aparecia de forma dissimulada nas práticas permitidas perante o colonizador e com esta suprimia, revogava as mesmas práticas perante os colonizados, numa dicotomia que era explorada de acordo com os interesses que poderiam representar uma reação velada.

Sabe-se que rotular negativamente os invadidos foi uma prática utilizada para exercer sobre eles a influência para a dominação, fazendo-os subjugados através das lendas e credices analogicamente construídas às tradições européias e definindo-os como o “outro” estranho em contradição com o sujeito europeu, “colocando os povos recém-descobertos numa posição anti-sociedade” (BONNICI, 2000, p. 60). O mesmo autor ao analisar *A demonização em Na festa de São Lourenço* (BONNICI, 2000), composição escrita pelo padre jesuíta José de Anchieta (1534-1597) para ser encenada aos índios como estratégia de catequização, exemplifica claramente o uso de figuras literárias, como a metáfora, a comparação, conotação, etc, para caracterizar o “outro” através de elementos detratores produzidos pela visão européia do mundo. Certamente que o objetivo primordial de Anchieta em sua obra era a catequização, mas refletiu-se também na dominação e redução política do “outro” pela restrição empreendida pelo europeu. Anchieta polariza demônios-índios por um lado e cria situação de triunfo por outro, posicionando-os como dominadores inequívocos e transfere ao indígena o estereótipo de grande complexidade do imaginário europeu, envolvendo bruxas e magia. Ao dar aos entes negativos nomes da língua

e da cultura indígena, Anchieta determinou a demonização do nativo através da dança, bebida, linguagem, comparação a animais, rebeldia e outros elementos, substituindo pela insistência a concepção do bem e do mal da cultura autóctone pela concepção do europeu, que aparecia como o senhor do destino, pois já se autodeclarara o senhor das terras e dos povos “descobertos”. A partir do conteúdo aparente, buscamos em análises contemporâneas o conteúdo latente, com a significação pretendida, certamente, por Anchieta, de alcançar a alteridade do sujeito colonial.

A ambivalência desta posição é bem encapsulada na descrição da mímica de Bhabha: “A mímica marca aqueles momentos de desobediência civil na disciplina da civilidade: sinais de resistência espetacular. Quando as palavras do mestre se tornam o lugar de hibridez [...] então podemos não só ler entre as linhas mas até procurar mudar a freqüente realidade coerciva que eles tão lucidamente contêm” (apud ASHCROFT, 2001, p. 52)¹⁰ (tradução nossa).

Essa leitura não nasce de algo planejado como se fosse uma estratégia de guerra, sobejamente desempenhada nas conquistas da colonização, mas de uma artimanha que emerge com naturalidade. No entanto, essa emergência é possibilitada pelas camadas de conhecimentos armazenadas e que dão ao instinto recursos para reagir com presteza a certas condições de ameaça à integridade, à liberdade e à afirmação do ser, como valores primários da vida humana.

Em certo sentido Bhabha (1985, p. 162) descreve mímica como “um tropo de presença parcial que mascara uma ameaçadora diferença racial para revelar os excessos e deslizos do poder e sabedoria coloniais”, já que nenhum discurso é plenamente isento de ideologia que causa fraturas, e essas fraturas acabam sendo preenchidas pela oposição.

¹⁰ The ambivalence of this position is nicely encapsulated in Bhabha's description of mimicry. Mimicry marks those moments of civil disobedience within the discipline of civility: signs of spectacular resistance. When the words of the master become the site of hybridity... then we may not only read between the lines but even seek to change often coercive reality they so lucidly contain (ASHCROFT, 2001, p. 52).

Sabe-se que se trata da recriação da realidade, através do discurso e de gestos de outrem, para adaptá-la com um novo sentido de reação. Ashcroft (1995, p. 99) interpreta “como lugares de resistência aquelas rupturas na representação do colonialismo inglês como uma missão colonizadora”¹¹ (tradução nossa). Para ele, “o homem-mímica é uma figura contraditória” [...] porque o sujeito colonial era produzido através de um discurso de ‘civildade’ e começa por re-contar a história da missão de civilizar de um modo que demonstra a violência de sua inscrição. Essa violência toma vulto ao disseminar, por exemplo, a hibridez vocabular que transforma o indígena num ser híbrido diante de uma nova realidade que vai se impregnando na sua cultura e nas suas tradições, posicionando-o como um pêndulo entre ser ou não ser, isto ou aquilo. Diante desta dubiedade existencial, como o índio brasileiro, por exemplo, deveria agir, ante as promessas do céu ou do inferno? Como ele deveria agir ao ser submetido pelos ensinamentos dos religiosos, com relação ao trabalho, à família, à comunidade, enfim, a todos os valores europeus, e ao mesmo tempo sofrer as penalidades impostas pelas regras estabelecidas para a convivência com os brancos?

Uma outra faceta da resistência apresentada pelo sujeito colonizado foi a cortesia dissimulada. Aparentemente acobertando-se no “bom comportamento”, o sujeito subjugado apenas aguardaria a oportunidade para contrariar a demanda narrativa do colonizador. “Bhabha (1994) afirma que o subalterno pode falar, e a voz do nativo pode ser recuperada através da paródia, da mímica e da tática chamada *sly civility* (cortesia dissimulada), que ameaçam a autoridade colonial” (BONNICI, 2000, p. 17).

A convivência do dominado com o dominador e as circunstâncias em que isto ocorria, especialmente na fase elementar da invasão, em que se apresentavam as barreiras da língua e dos costumes, permitia ao primeiro esse recurso como forma não só de resistência, mas de sobrevivência. A sociabilidade de um e outro era ditada pelo estatuto social natural, como conveniência momentânea, estabelecida pelos limites da cordialidade que gerenciava a

¹¹ [...] as sites of resistance those ruptures in the representation of British colonialism as a civilizing mission ((ASHCROFT, 1995, p. 99).

convivência externamente pacífica, embora nutrisse no âmago da gente submissa os sentimentos instintivos de superação daquele estado.

Cordialidade, aqui, não é polidez, entendida como uma espécie de máscara para se exercer supremacia sobre o social. Não se trata de disfarce, mas de inclinação de o indivíduo liberar-se de sua individualidade para uma sociabilidade de laços comunitários, que seriam uma espécie de extensão dos laços da família patriarcal. Logo, relações de amor entre os atores da casa grande com a senzala, com o amor procurando rimar com servidão – o que é uma impossibilidade (ABDALA JÚNIOR, 2004, p. 15).

Na análise da teoria crítica de Bhabha, ensaio do livro de Abdala Júnior, Menezes de Souza (2004, p. 131-132) indica que essa teoria baseia-se na inexistência de identidades ou línguas ou linguagens “puras”, sem que isso implique pluralismo ou sincretismo:

O pluralismo postula, muitas vezes, a existência simultânea e pacífica de vários grupos, culturas, línguas, etc. no qual cada um se insere num conceito de homogeneidade; cada um se vê como autêntico, presença plena, independente dos outros, existindo num espaço vazio e homogêneo – situação que geralmente acaba beneficiando apenas o mais forte entre eles. O sincretismo, por sua vez, postula a superação da diferença pela qual os contrários se unem num terceiro termo, transformando, paradoxalmente, a heterogeneidade em homogeneidade [...] A teoria crítica de Bhabha, portanto, procura...instaurar um processo “agonístico e antagonístico” no qual a autoridade e as certezas aparentes do discurso hegemônico são subvertidas, questionadas e desestabilizadas para produzir um novo discurso híbrido e libertário.

Ancorando-se no ditado popular de que toda história tem duas versões – a do conquistador e do conquistado, a do dominado e a do dominador, a do derrotado e a do vencedor – podemos considerar nesta análise que não há fidelidade psicológica nas narrações dos fatos que nos transmitem a idéia da fraternal convivência “na casa grande”. Essa convivência, na verdade, foi apenas

aparente, ao atender aos interesses do “senhor” e do “escravo”, mesmo que não fosse essa a terminologia usada. Cada um ocupava o seu espaço, porém, cada qual olhando e vigiando o espaço do outro, temendo que lhe fosse tirado e, de qualquer modo, subvertido. Foi “a ótica da cordialidade” que fez com que a historiografia oficial brasileira construísse uma memória nacional onde acabaram por ser obscurecidos aspectos não desejáveis da práxis de nossas oligarquias rurais, como a violência pela qual esses setores se impuseram aos demais ou mesmo em relação aos vizinhos ou à oligarquia de outras regiões (ABDALA JÚNIOR, 2004, p. 16).

Mesmo tendo diante de si um povo de língua e costumes tão diferentes, subjugado pela força física, os registros históricos nos mostram que o colonizador sempre agiu com certo temor de iminentes rebeliões, que poderiam acontecer com o uso da violência. Mas nem sempre estas rebeliões foram tumultuadas e sim veladas, através da dissimulação. Os indivíduos dotados de maior sentido de cortesia aproximaram-se como que sorrateiramente da “casa grande”, introduzindo-se nela e conquistando um espaço que o colonizador acabava cedendo, apesar do temor, pela própria necessidade do uso de uma força de trabalho pela qual era seduzido e que não podia dispensar. Ou seja, pela lógica, ao colonizador interessaria mais contar com a participação do colonizado, que lhe possibilitaria alcançar o objetivo último do pensamento econômico - o lucro – que ceder à emergência do sentimento de medo que o atormentava.

Melhor que eliminar, convém ao hegemônico cooptar e incorporar de forma produtiva essas tensões. Entretanto, na administração do novo império não se colocou ainda a necessidade de incorporação de diferenças produtivas, intercambiáveis, onde o agenciamento de opostos se faça com o horizonte na sociabilidade. Na lógica de curto fôlego do consumo imediato, interessa apenas o lucro (ABDALA JÚNIOR, 2004, p. 18).

Esse raciocínio acompanha a humanidade desde que esta constituiu seus interesses econômicos, aliando a força de trabalho ao lucro. Como se refere o filósofo francês Jean Paul Sartre no prefácio à edição de 1961 de *Os condenados da terra*:

No século passado, a burguesia considerava os operários como invejosos, alterados por apetites grosseiros, mas tomava o cuidado de incluir esses brutos na nossa espécie: se não fossem homens e livres, como poderiam eles vender livremente a sua força de trabalho? Na França, na Inglaterra, o humanismo se pretendia universal. Com o trabalho forçado, é o contrário; além disso, é preciso intimidar; logo a opressão se mostra (FANON, 2006, p. 31).

Por mais imbuídos do “espírito cristão” e “humanitário” que tenham sido, por exemplo, os colonizadores espanhóis nas terras do Norte do Paraná, tais situações podem ser tomadas como exemplo nas relações com os índios, primeiros habitantes destas terras. Mesmo o decreto real que os transformou em súditos, manteve-os subliminarmente na condição de servidores dos interesses centrais.

É deduzível que o ser humano é imbuído de um inato espírito de liberdade e afirmação. Diante do impasse provocado pela estranha presença do Outro, recém-chegado e adquirido o “status” de senhor, imposto pelo seu maior poder de armas e persuasão, como admitir uma convivência pacífica?

Escrever como se a racionalidade do pós-Iluminismo ou a “astúcia da razão” ou a “inserção da modernidade” fossem o que moldassem as possibilidades políticas das situações coloniais é dar peso excessivo ao poder determinista de abstrações sem representatividade e oferecer pouco conhecimento profundo em como o povo agia quando enfrentando as possibilidades e limitações das situações coloniais particulares. Perdemos o poder do exemplo deles em lembrar-nos de que nossas próprias escolhas morais e políticas, feitas diante das ambivalências e complicações de nossa presente situação, terão conseqüências no futuro. [...] A visão de um colonialismo atemporal moderno segue acompanhada de uma noção de resistência como heróica, mas vã (COOPER, 2005, p. 25)¹² (tradução nossa).

¹² To write as if "post-Enlightenment rationality" or "the cunning of reason" or the "insertion of modernity" were what shaped the political possibilities of colonial situations is to give excessive weight to the determining power of agentless abstractions and offer little insight into how people acted when facing the possibilities and constraints of particular colonial situations. We lose the power of their example to remind us that our own moral and political choices, made in the face of

Não é correto afirmar que o povo se sujeitava passivamente a uma situação de mando europeizante. O comportamento humano, apesar dos padrões morais, mais intrincados e profundos em alguns que em outros, sempre foi determinado pelos interesses individuais. Eram esses interesses que ditavam as normas de comportamento e as ações subversivas que escoravam os atos pacíficos ou violentos, mesmo nas manifestações coloniais.

Sartre analisa deste modo o comportamento do colonizado diante da irresistência da força do colonizador, ao não saciar sua sede de sangue:

[...] eles se impedirão de marchar contra as metralhadoras fazendo-se nossos cúmplices. Essa desumanização que eles rejeitam, eles vão, por sua própria vontade, acelerar-lhes os progressos. Sob os olhos divertidos do colono, eles se precaverão contra si próprios com barreiras sobrenaturais, ora reanimando velhos mitos terríveis, ora submetendo-se a ritos meticulosos.

[...]

[...] e a dança mimetiza, em segredo, muitas vezes sem que eles saibam, o Não que eles podem dizer, os assassinatos que eles não podem cometer. Em certas regiões, usam um último recurso: a possessão. O que era outrora fato religioso em sua simplicidade, uma certa comunicação do fiel com o sagrado, é transformado em arma contra o desespero e a humilhação: os demônios, os orixás, os santos da *Santeria* descem sobre eles, governam a sua violência e a desperdiçam em transe até o esgotamento. Ao mesmo tempo, esses altos personagens os protegem: isso quer dizer que os colonizados se defendem da alienação colonial, reforçando a alienação religiosa (FANON, 2006, p. 35-36).

O sujeito colonizado, mercê da situação de oprimido, constrói para si uma situação de dubiedade, que mais pode ser considerada uma alteração da própria individualidade. Isto é demonstrado pela recorrência a diversos artifícios, entre os quais a aparente aceitação da imposição cultural do sujeito colonizador,

the ambivalences and complications of our present situation, will have consequences in the future [...] The view of an atemporal modern colonialism goes along with a notion of resistance as heroic but vain (COOPER, 2005, p. 25).

dissimulada, pois em ato contínuo aquele reforça a sua condição de sujeito que não perdeu a sua individualidade nem abandonou a sua cultura, continuando às escondidas as suas práticas tradicionais, o que caracteriza uma resistência velada. A cultura brasileira dá exemplos dessa cortesia dissimulada através do candomblé, vodu, capoeira e outras manifestações culturais. Sartre analisa tal situação:

Eles acumulam. Dois mundos, duas possessões: dança-se a noite inteira; quando amanhece, corre-se para a igreja para ouvir a missa; a cada dia a fissura aumenta. Nosso inimigo trai os seus irmãos e se faz nosso cúmplice; seus irmãos fazem o mesmo. O indigenado é uma neurose introduzida e alimentada pelo colono no colonizado com o *consentimento* destes (FANON, 2006, p. 37).

Porém, uma reação vai sendo construída desta forma e num determinado momento atinge os limites e o colonizado “reencontra a sua transparência perdida” quando se cura da neurose colonial expulsando o colono pelas armas (FANON, 2006, p. 38).

2.5. Representatividade e resistência

Os estudos pós-coloniais analisam hoje os reflexos das ações colonizadoras ao longo do tempo e o que significaram para os povos que viveram as diferentes situações, num determinado momento senhores, no outro, vassallos, e que recuperaram depois sua identidade. Mas, que identidade lhes restou? Até que ponto pode-se considerar os conhecimentos transmitidos pelos invasores como desculturação ou aculturação e se isto significou uma mudança de rota civilizatória? Para Ashcroft:

A enorme contradição do império [...] entre a expansão geográfica e sua justificativa professada, sua missão de civilizar para trazer ordem e civilização para as hordas de bárbaros é uma contradição que também continua em formas sutis atualmente no exercício do poder global. Pode ter havido muitos benefícios [...] Mas o simples fato permanece de que esses povos colonizados, culturas e

finalmente nações foram privadas de tornar-se no que elas poderiam ter-se tornado: a elas jamais foi permitido desenvolver-se em sociedades que poderiam ter sido (ASHCROFT, 2001, p. 1)¹³ (tradução nossa).

Quando da invasão, os dominadores trataram logo de impor pela força a sua administração, mas a influência que exerceram sobre os demais valores do colonizado é uma questão sobejamente estudada e analisada. Sob o rótulo de “civilizar os bárbaros”, os europeus promoveram alterações não só em seu patrimônio espiritual, mas igualmente em seu patrimônio cultural, lingüístico, enfim, na riqueza de sua vida “selvagem”. Teriam as tradições como são apresentadas hoje as mesmas cores, os mesmos significados, os mesmos roteiros, ou teriam seguido por outros trilhos a ponto de estarmos falando do mesmo assunto, mas de outros tipos? Falamos atrás sobre a hibridez e aqui igualmente é tolerável uma referência também à hibridez na representação cultural, por maiores que tenham sido os esforços pela sua “pureza”.

Por esta razão e porque estruturas coloniais foram com freqüência simplesmente tomadas por elites nativas após a independência, a idéia central da retórica da resistência – que a “independência” seria a mesma coisa como “liberação nacional” - foi inevitavelmente condenada ao desapontamento. [...] Uma visão comum de colonização despreza as freqüentes e extraordinárias maneiras sob as quais sociedades colonizadas engajavam e utilizavam a cultura imperial para seus próprios objetivos. Muitos críticos têm argumentado que o colonialismo destruiu culturas nativas, mas isto presume que a cultura seja estática e subestima a elasticidade e a adaptabilidade das sociedades coloniais. Ao contrário, as culturas colonizadas têm sido freqüentemente

¹³ The huge contradiction of empire [...] between the geographical expansion, designed to increase the prestige and economic or political power of the imperial nation, and its professed moral justification, its 'civilizing mission' to bring order and civilization to the barbarous hordes, is a contradiction which also continues in subtler forms in the present-day exercise of a global power. There may have been much good [...] But the simple fact remain that these colonized peoples, cultures and ultimately nations were prevented from becoming what they might have become: they were never allowed to develop into the societies they might have been (ASHCROFT, 2001, p.1).

elásticas e transformativas que elas têm mudado o próprio caráter da cultura imperial (ASHCROFT, 2001, p. 1-2)¹⁴ (tradução nossa).

Por tal raciocínio é que se admite hoje a presença aos nossos olhos dos resquícios das tradições dos colonizados em todas as partes do mundo, invadidos pela cultura européia, subjugados, influenciados sob todos os pontos de vista, mas ainda resistentes. Essa forma de resistência significou a capacidade da absorção de aspectos finamente selecionados de uma cultura, inseridos na passividade da hibridiz da outra, resultando numa indefinição do que é próprio do império e próprio do nativo. A junção de ambos é que sobreviveu aos tempos e a sua sugestão serviu à sociedade moderna uma concepção que é perpetuada.

Cooper (2005) trata minuciosamente do complexo tema das limitações do poder nos impérios coloniais, mas também mostra inquietação com a retórica fácil que impera nos estudos coloniais e pós-coloniais, ao pôr à luz as várias formas de teleologias que habitam o horizonte intelectual de historiadores e cientistas sociais de todos os credos, em especial os contos do progresso rumo ao Estado-nação, à modernidade e à globalização e revela o arraigado conformismo reinante na vanguarda dos que estudam o pós-colonialismo. Cooper assinala que

[...] se pode puxar um texto da América Espanhola do século XVI, uma narrativa de colônias escravas das Índias Ocidentais no século XVIII ou uma descrição dos modernamente prósperos plantadores africanos de coca no século XX na Costa do Ouro e compará-lo a outros textos. Isto traz à tona a questão de quão distante podemos ir discutindo colonialidade quando o fato de ter

¹⁴ For this reason, and because colonial structures were often simply taken over by indigenous élites after independence, the central idea of resistance rhetoric - that "independence" would be the same thing as "national liberation" - was inevitably doomed to disappointment [...] A common view of colonization, which represents it as an unmitigated cultural disaster, disregards the often quite extraordinary ways in which colonized societies engaged and utilized imperial culture for their own purposes. This book is concerned with how these colonized peoples responded to the political and cultural dominance of Europe. Many critics have argued that colonialism destroyed indigenous cultures, but this assumes that culture is static, and underestimates the resilience and adaptability of colonial societies. On the contrary, colonized cultures have often been so resilient and transformative that they have changed the character of imperial culture itself (ASHCROFT, 2001, p.1-2).

sido colonizado é calcado sobre o contexto, luta e a experiência de vida das colônias. O poder colonial como qualquer outro era um objeto de luta e dependia de fontes materiais, sociais e culturais dos envolvidos. Colonizador e colonizado estão eles mesmos longe de construções imutáveis e tais categorias teriam de ser reproduzidas por ações específicas (COOPER, 2005, p. 17)¹⁵ (tradução nossa).

Para Cooper,

a visão exposta nestas páginas dá testemunho do ímpeto atrás desta versão da teoria pós-colonial, mas toma uma visão diferente da história. Eu argumento que os regimes coloniais e oposições a eles reformaram as molduras conceptuais sob as quais ambos operavam. A luta jamais foi ao nível do chão, mas o poder também não foi monolítico (COOPER, 2005, p. 25)¹⁶ (tradução nossa).

Não se pode deixar de admitir que apesar dos afrontamentos e das diferenças, os diferentes povos em diferentes momentos da história da colonização tiveram convivência num determinado espaço. É óbvio que essa convivência favoreceu à absorção de informações e costumes, portanto, de representações que, se para alguns significaram perda de identidade, para outros enriqueceram culturalmente a ambos.

Identidade cultural não existe fora da representação. Mas a natureza transformadora da identidade cultural conduz diretamente à transformação daquelas estratégias pelas quais é representada. Estas estratégias têm sido invariavelmente elas próprias usadas pelo colonizador para posicionar o colonizado como marginal e inferior, mas sua apropriação tem sido onipresente na luta pelos povos colonizados para dar-se

¹⁵ One can pluck a text from Spanish America in the sixteenth century, a narrative of the slave colonies of the West Indies in the eighteenth, or a description of moderately prosperous African cocoa planters in the twentieth-century Gold Coast, and compare it to other texts. This gives rise to the question of how far we can go in discussing coloniality when the fact of having been colonized is stressed over context, struggle, and the experience of life in colonies. Colonial power, like any other, was an object of struggle and depended on the material, social, and cultural resources of those involved. Colonizer and colonized are themselves far from immutable constructs, and such categories had to be reproduced by specific actions (COOPER, 2005, p. 17).

¹⁶ The view expounded in these pages acknowledges the impetus behind this version of postcolonial theory but takes a different view of the history. I argue that colonial regimes and oppositions to them reshaped the conceptual frameworks in which both operated. Struggle was never on level ground, but power was not monolithic either (COOPER, 2005, p. 25).

poder a eles mesmos. Isto sugere que “resistência” pode ser verdadeiramente efetiva, isto é, pode evitar simplesmente substituir uma tirania por outra, somente quando ela é criativa mais que simplesmente defensora. A escrita pós-colonial depende do ato de engajamento que toma a língua dominante e usa-a para expressar as impressões sentidas mais profundamente da experiência social pós-colonial. Esta forma de “imitação” torna-se a chave para transformar não só o imitador mas o imitado. O engajamento da escrita pós-colonial é um ato que tem conseqüências transculturais, isto é, efeitos dialéticos e circulatórios os quais se tornaram uma face decisiva do mundo de que hoje temos experiência (ASHCROFT, 2001, p. 5)¹⁷ (tradução nossa).

O fato do colonizador já ter as suas próprias características quanto humanas e culturais ao invadir um determinado território e, portanto, uma outra população, que é considerada “diferente”, não lhe garante a higidez do que considera natural. Em verdade, tudo o que o colonizador representa é o resultado de uma longa história de civilização confinada ao seu próprio espaço, onde começou e se desenvolveu dentro dos seus próprios parâmetros, como é também o do colonizado. A diferença reside exatamente na situação específica que permitiu a evolução de cada uma. Ora, como se pode avaliar, na concepção de cada um dos personagens envolvidos, quem era o marginal e inferior? Para o colonizado, na verdade o colonizador “branco” era invasor e indesejado, quando usava da força física, portanto, da “violência”, como estratégia de submissão, o que gerava uma reação. Essa reação se dava nos mesmos níveis, uma vez que a experiência vivida permitia ao colonizado construir o revide usando dos mesmos meios, já porém com os conceitos que absorvera do engajamento que lhe permitia

¹⁷ Cultural identity does not exist outside representation. But the transformative nature of cultural identity leads directly to the transformation of those strategies by which it is represented. These strategies have invariably been the very ones by the colonizer to position the colonized as marginal and inferior, but their appropriation has been ubiquitous in the struggle by the colonized peoples to empower themselves. This suggests that "resistance" can be truly effective, that is, can avoid simply replacing one tyranny with another, only when it creates rather than simply defends. Post-colonial writing hinges on the act of engagement which takes the dominant language and uses it to express the most deeply felt issues of post-colonial social experience. This form of "imitation" becomes the key of transforming not only the imitator but the imitated. The engagement of post-colonial writing is one which had transcultural consequences, that is, dialectic and circulating effects which have become a crucial feature of the world we experience today (ASHCROFT, 2001, p.5).

formar a sua própria teoria em função da vivência de um determinado período sob o jugo do outro. Ashcroft diz que

[...] o conceito de resistência tem sempre residido no coração da luta entre o poder imperial e a identidade pós-colonial. O problema com a resistência é que vê-la como uma simples oposicionalidade tranca-a dentro do próprio binário que a Europa estabeleceu para definir seus outros. Muito freqüentemente, luta política é contrária aos métodos de adaptação e apropriação mais freqüentemente engajados por sociedades pós-coloniais. Esta discussão revela que "resistência", se concebida como algo muito mais sutil que uma oposição binária, tem sempre operado numa larga série de processos aos quais sociedades pós-coloniais têm subjugado poder imperial. A mais sustentada, muito mais abrangente e efetiva interpretação de resistência pós-colonial tem sido a "resistência à absorção", a apropriação e transformação de tecnologias dominantes com a finalidade de re-inscrever e representar a identidade cultural pós-colonial (ASHCROFT, 2001, p. 14-15)¹⁸ (tradução nossa).

Não é o fato de o colonizado apoderar-se de instrumentos tecnicamente elaborados para lutar fisicamente que representa a verdadeira resistência. Nem sempre a colonização foi realizada dessa forma, mas alcançou outros níveis que permitiram deteriorar o colonizado pela absorção do que era diferente ao seu usual. A esta absorção o colonizado resistiu, porque ela representava a introdução de conhecimentos e sistemas que na verdade eram intromissões ao que era de seu domínio intelectual. Essa intromissão, se no momento em que se realizou teve resistência pelo seu caráter degenerador, óbvio que serviu também para re-inscrever e representar a identidade pós-cultural, resultado exatamente da hibridez

¹⁸ The concept of resistance has always dwelt at the heart of the struggle between imperial power and post-colonial identity. The problem with resistance is that to see it as a simple oppositionality locks it into the very binary which Europe established to define its others. Very often, political struggle is contrary to the modes of adaptation and appropriation most often engaged by post-colonial societies. This discussion reveals that "resistance", if conceived as something much more subtle than a binary opposition, has always operated in a wide range of processes to which post-colonial societies have subjected imperial power. The most sustained, far-reaching and effective interpretation of post-colonial resistance has been the "resistance to absorption", the appropriation and transformation of dominant technologies for the purpose of re-inscribing and representing post-colonial cultural identity (ASHCROFT, 2001, p.14).

cultural, que surgiu de uma simbiose. Para Ashcroft, o que significa resistir efetivamente é uma questão chave. O que significa realmente resistir?

O termo “resistência” descreve adequadamente relações culturais, oposições culturais ou influências culturais na era da globalização? Dados os bem espalhados sentimentos de oposição em comunidades colonizadas, “resistência” determinada como violento engajamento militar, uma luta de liberação nacional, ou, por aquele motivo até como um programa de espalhada militância social é surpreendentemente raro. Por fim, “resistência” é uma palavra que se adapta a uma grande variedade de circunstâncias, e poucas palavras mostram uma tendência maior em direção a clichê e retórica vazia, já que se tornou usada de modo crescente como uma palavra receptácula-de-tudo para descrever qualquer tipo de luta política. Mas pensamos em resistência como qualquer forma de defesa pela qual um invasor é “mantido fora”, as sutis e às vezes até não pronunciadas formas de resistência social e cultural têm sido bastante mais comuns. São estas sutis e mais difundidas formas de resistência, formas de dizer “não”, que são mais interessantes porque elas são mais difíceis para poderes imperiais combaterem. Uma questão que isso levanta é: pode-se “resistir” sem violência? Pode-se até resistir sem obviamente “opor”? A resposta a isso é obviamente “sim” (ASHCROFT, 2001, p. 20)¹⁹ (tradução nossa).

Podemos achar exemplos de resistência sem violência na simulação, na paródia/mímica e mesmo no sincretismo religioso de povos colonizados. A própria absorção da cultura do colonizador pode servir como meio de resistência, uma vez que o colonizado, ao se opor a ela, intuitivamente ab-roga seus efeitos, mas permite uma simbiose com parâmetros que não anulem a sua própria cultura. Essa alteridade sobrevive como resistência que, pela sua natureza, acaba sendo aceita pelo colonizador por ter uma forma não-violenta e, portanto, fisicamente não agressiva.

¹⁹ Does the term "resistance" adequately describe cultural relationships, cultural oppositions or cultural influences in the era of globalization? Given the widespread feelings of opposition in colonized communities, 'resistance' enacted as violent military engagement, a national liberation struggle, or, for that matter, even as a programme of widespread social militancy, is surprisingly rare. Ultimately 'resistance' is a word which adapts itself to a great variety of circumstances, and few words show a greater tendency towards cliché and empty rhetoric, as it has become increasingly used as a catch-all word to describe any kind of political struggle. But if we think of resistance as any form of defence by which an invader is 'kept out', the subtle and sometimes even unspoken forms of social and cultural resistance have been much more common. It is these subtle and more widespread forms of resistance, forms of saying 'no', that are most interesting because they are most difficult for imperial powers to combat. One question this raises is: can one 'resist' without violence? Can one even resist without obviously 'opposing'? The answer to this is obviously 'yes!' (ASHCROFT, 2001, p.20).

2.6. Conclusão

Neste capítulo buscamos compreender o pensamento moderno sobre a situação de povos colonizados especialmente na Ásia, África e América, sobre os meios utilizados para a dominação, a resistência e o revide e, por analogia, melhor entender os primórdios da colonização do Norte do Paraná, em função dos principais atores que desempenharam o seu papel nesta região: nativos, padres jesuítas, espanhóis e portugueses. Para melhor efetuar a colonização, esses colonizadores criaram um pilar ideológico, como ocorreu com os padres jesuítas, vendo-o não como uma violência, mas como um benefício ao colonizado. Só que a forma como o colonizado assimilou essa ideologia transformou-o e o despersonalizou. Como é verdade também que a absorção de novos conhecimentos deu base a um pensamento mais assimilado que foi a origem da insurgência que se voltou *a priori* contra o próprio colonizador. Segue-se no próximo capítulo uma análise dos vários tipos de resistências entre os guarani e os jesuítas, entre estes e os espanhóis e os portugueses para que se revele, contra o tradicional equívoco da mansidão e da passividade do guarani, a voz do índio na sua luta para permanecer com sua cultura e tradições.

CAPÍTULO 3 - A DICOTOMIA DA CONQUISTA ESPIRITUAL E TERRITORIAL DA REGIÃO DO GUAIRÁ

3.1.Introdução

Dois dos grandes objetivos da colonização espanhola eram a expansão e exploração territorial da América e a evangelização dos índios. Para isto desenvolveram estratégias eurocêntricas sobre a população colonizada, que ofereceu resistência e reação, tanto física quanto discursiva, nas suas diversas formas, como ironia, mímica/paródia e cortesia dissimulada. Os meios usados pelos espanhóis acabaram servindo como modelos para os guarani em sua reação, já que os confrontos foram servindo de experiência para sua defesa como colonizados. O mesmo se pode dizer com relação às instruções transmitidas pelos jesuítas que visavam primordialmente a formação religiosa, mas, por extensão, visavam a formação de cidadãos nos moldes europeus. A conjuntura européia e colonial provocou os conflitos que visaram afirmar a autoridade do europeu/colonizador sobre o guarani/colonizado, com a presença dos padres jesuítas numa situação de ambigüidade (pois defendiam os índios contra os europeus, sendo eles mesmos descendentes ou com formação européia).

3.2.Situação histórica

Em 1609, o Bispo de Assunção, Frei Reginaldo de Lizarraga, o Governador do Paraguai, Hernán Arias de Saavedra (popularmente chamado de Hernandárias), e o Provincial-Geral da Companhia de Jesus, Padre Diego de Torres Bollo, definiram três campos para o desbravamento espiritual por parte dos padres jesuítas e a preparação para a colonização por parte dos espanhóis, a partir de Assunção: Província do Guairá, Província do Paraná e Província dos Guaycurus. Diego de Torres Bollo fez as indicações de como deveria ser o trabalho junto aos índios, orientando detalhadamente a fundação de cada Redução – escolha do local, traçado urbano, edificações, organização religiosa e convivência. Em 1610 o Padre Provincial enviou novas instruções, recomendando

o trabalho, a prática sacramental, o combate aos escândalos e a necessidade de se evitar a aproximação dos espanhóis das Reduções, pois eram agentes disseminadores de vícios e exploração. Também nesse sentido o Bispo Francisco de Alfaro, enviado especial à região em fins do século XVI, pelo Rei Felipe III, baixou suas ordenanças, em que regulava o trabalho dos índios.

Muito antes, a partir da metade do século XVI, os espanhóis começaram a marcar presença nesse território, quando o Governador do Paraguai, Domingo Martinez de Irala, decidiu fundar vilas na região de Guairá.

O objetivo era subordinar os indígenas ali encontrados, pertencentes, sobretudo, à grande família tupi-guarani. Calculava-se seu número em 200 mil, aproximadamente; deter as contínuas penetrações portuguesas, preadoras de índios, para o oeste da linha de Tordesilhas e conseguir no futuro um porto marítimo para Assunção, no Atlântico, aparecendo a baía de Paranaguá como o local mais indicado para tanto (WACHOWICZ, 2001, p. 29).

Já em 1541 Alvarez Nuñez Cabeza de Vaca tomou posse simbolicamente do Rio Paraná em nome do rei da Espanha. Em 1554 o governador de Assunção mandou oitenta homens explorarem o rio. Às suas margens eles fundaram a primeira vila européia em território paranaense atual, com a denominação de Ontiveros, próximo à foz do Rio Ivaí. Dois anos depois, em 1556, o Capitão Ruy Dias Malgarejo transferiu a povoação para as proximidades da foz do Rio Piquiri. Neste novo local o núcleo foi denominado Cidade Real de Guairá. Em 1579, às margens do Rio Ivaí, próximo à foz do Rio Corumbataí, o mesmo espanhol, Capitão Ruy Dias Malgarejo, fundou a Vila Rica do Espírito Santo. O nome se deve ao fato dos espanhóis encontrarem na região cristais de rochas (ágata) que julgavam ser pedras de grande valor. Essas vilas tornaram-se importantes centros escravagistas de índios. Ali os espanhóis aprisionavam os índios das redondezas, que eram utilizados como mão-de-obra escrava. Mas, ao longo dos Rios Piquiri, Tibagi, Paranapanema e Ivaí, no início do século XVII, as Reduções Jesuíticas conquistariam, através da catequização, a alma dos gentios.

A Província de Guairá era a área sobre a qual os núcleos de expansão do colonialismo – Assunção e São Paulo – encontraram maior projeção, centralizando os conflitos sócio-econômicos e as fricções interétnicas. Na sua missão, os padres jesuítas buscaram a organização de um espaço de liberdade para os índios e a defesa de fronteiras para a ação missionária que se propunha à construção da sociedade colonial dentro dos princípios ético-cristãos e, até certo ponto, dos ideais políticos do sistema colonial.

Para seguir em frente com suas orientações e os seus objetivos, os colonizadores/jesuítas tiveram que enfrentar a resistência e a reação dos espanhóis, dos portugueses e mesmo dos índios, já que a ação violenta dos colonizadores levava estes a desacreditar também dos padres e da própria fé cristã que eles procuravam disseminar, devido aos maus exemplos daqueles. Os fatos narrados pelo Padre Antonio Ruiz de Montoya em sua *Conquista Espiritual* nos mostram que, para realizar o seu trabalho, também os jesuítas, como *soldados de Cristo*, tiveram que deixar de lado o espírito de *manso cordeiro* e empreender a sua decidida reação, a sua resistência e a sua luta. Mas, isto não foi feito pelos jesuítas com os mesmos instrumentos usados pelos índios ou pelos europeus, senão pelo uso de estratégias e procedimentos que demandavam criatividade e conhecimento intelectual, que eles dominavam com segurança em meio àquela gente.

Essa disputa de interesses entre os diversos elementos que lutavam para exercer o domínio sobre o território gerou a violência, como meio de alcançar os objetivos. Foram várias modalidades de violência, que analisamos para mostrar como se desenvolveu o jogo em que se empenharam os personagens, através do exercício da violência física e espiritual e suas reações, que o Padre Montoya relata em sua escrita etnográfica.

3.3.Organização administrativa e eurocêntrica das Reduções

Com o objetivo de converter à fé católica os nativos e formar súditos para a Coroa espanhola, pode-se inferir que as Reduções apresentavam um sistema profundamente organizado e devidamente amparado pelo aparato

hierárquico institucional, que dava respaldo técnico-administrativo para sua consecução. Cada Redução era dirigida por um missionário que os colonizados/guarani chamavam de *pai-tuya* (pai velho), suprema autoridade, que era auxiliado por um assistente, o *pai-mini* (pai novo). Ambos estavam sujeitos ao Superior das Missões e todos ao Provincial. Para contar com o apoio dos líderes, os padres não quebraram a hierarquia da vida tribal: adaptaram a esta cargos administrativos usuais dos europeus. Através do aproveitamento da estrutura natural de administração, respeitando as autoridades tribais, conservando a prerrogativa da autoridade, renomeando as estruturas e as definindo como *status* de autoridade, foram sub-repticiamente se infiltrando e minando as relações tribais. O Conselho de cada Redução, ou Cabildo, era eleito democraticamente e compreendia o corregedor ou presidente, também denominado cacique, o cabeça da hierarquia indígena, o qual tinha sob suas ordens um *alguacil* ou comissário administrativo; o tenente ou vice-presidente, dois alcaides, que eram também juízes em matéria criminal e dirigiam o policiamento; o fiscal e seu lugar-tenente, encarregado, entre outras coisas, de manter o registro de estado civil; quatro corregedores ou conselheiros, assumindo diversos serviços e eventualmente assessores, cujo número era proporcional ao número de habitantes. Elegiam-se também os chefes de setores, escolhidos entre os mais fervorosos cristãos. Ao final do mandato de um ano, o Conselho cessante preparava uma lista de candidatos, mas “o padre tinha o direito de controlar essa lista perante a assembléia pública” (LUGON, 1968, p. 89).

Entre os jesuítas que trabalharam nas Reduções durante sua existência havia um número importante de músicos, pintores, escultores, arquitetos, que traziam às missões diversas influências artísticas de seus países de origem, que eram, não só todas as terras da Casa de Habsburgo, mas também a Irlanda, França, Itália e Alemanha.

Los jesuítas habian sido escogidos cuidadosamente de entre muchos candidatos europeos y fueron sólidamente preparados no sólo en cuanto a la religión, sino también en la enseñanza, medicina, agricultura, artesanía, ingeniería o arquitetura, para poder

realizar los planes de economía autosuficiente y organización eficaz de una sociedad misional (ZAJICOVÁ, 1999, p. 146).

Muitas das manifestações artísticas das Reduções conservaram-se até nossos dias, e se nem todos os críticos as vêem como originais, percebe-se nos autores um grande talento imitativo.

Pero en las misiones la obra artística tenía fines evangelizadores y dentro de la iconografía misionera lo importante era representar las imágenes cristianas para que sean fácilmente inteligibles. Tampoco se puede negar la maestría con la que los artistas guaraníes supieron combinar las formas del barroco europeo con las formas y los motivos de flora y fauna locales, de tal manera que surgieron abundantes cuadros, esculturas y decorados de un estilo característico de gran belleza y valor histórico, que algunos autores llaman incluso “el barroco jesuítico-guaraní”. Probablemente no es posible hablar de un estilo independiente, pero si hay algunas características que lo distinguen de las otras muchas manifestaciones del barroco hispanoamericano (ZAJICOVÁ, 1999, p. 148).

Durante as invasões pelos inimigos dos guarani ou por terem sido confeccionadas com material que resistiram menos a todo tipo de deterioração ao longo do tempo, muitas obras artísticas foram destruídas. Algumas se conservaram. Antes da chegada dos jesuítas, os guaranis pintavam apenas alguns objetos de uso diário como, por exemplo, “las cabazas que utilizaban como recipientes o instrumentos musicales, maracas. También teñian de colores plumas y tejidos [...] Junto con los nombres de algunos jesuítas pintores, esta vez nos ha llegado el nombre de un artista indígena, un tal Kabiyú (ZAJICOVÁ, 1999, p. 149).

Em todas as Reduções havia livros e uma tipografia chegou a funcionar em Loreto. Segundo ZAJICOVÁ (1999) “a música foi uma das manifestações mais contrastantes para a experiência indígena guarani do modo de viver importado”, no caso a música européia do momento. Os instrumentos musicais indígenas foram adaptados e serviam sobretudo para marcar o ritmo nas

cerimônias religiosas, como o maracá, o *takuá* (um bambu usado como flauta) e tambores de vários tipos. O padre austríaco Antonio Sepp foi, junto com o italiano Domenico Zipoli, um dos melhores músicos que tiveram as Reduções. Na Redução de Yapeyú criou uma fábrica de instrumentos e fundou uma escola de música (SEPP, 1980).

Apesar da exigência real de 3 de julho de 1596 sobre o uso exclusivo da língua espanhola, devido a preocupação de que os idiomas indígenas não permitissem explicar com propriedade e sem imperfeições os mistérios da fé, os missionários optaram pelas necessidades práticas: comunicar as coisas essenciais da fé em guarani, de um modo facilmente compreensível e, ao mesmo tempo, ensinar às crianças a língua espanhola. Como fato social e fala ordinária, a língua espanhola nunca entrou nas Reduções.

Los jesuítas no animaban el uso del castellano por una razón que no aparece en los documentos oficiales: el castellano no se compaginaba con su esfuerzo por la mayor segregación posible de las misiones, pues “la lengua española vehiculaba posibilidad de trato con españoles, lo que era sumamente perjudicial” (ZAJICOVÁ, 1999, p. 151).

Desde os primeiros contatos com os espanhóis, os guarani já sentiram o peso do seu jugo. Inicialmente um contato paternal acabou se transformando num verdadeiro martírio diante da mudança de interesses provocados pela exportação da erva-mate e, portanto, capitalistas, o que resultou na escravização. O distanciamento dos dois povos – espanhóis e índios – passou a ser uma razão para os religiosos e isto se faria, como se fez, através do distanciamento também das línguas. Pois desde que o contato lingüístico fosse dificultado, também seria dificultada a influência ou a persuasão do colonizador sobre o colonizado.

Os Guarani tinham habilidades com as coisas da memória, como aprender uma língua estranha, a ler, escrever, e ofícios mecânicos, mas a compreensão e o discurso era débil e defeituoso. Do mesmo modo que foram

reduzidos em sua dispersão espacial, sua língua foi reduzida à escritura e gramática e surgiu o chamado “guarani jesuítico”, uma “terceira língua” com um número notável de hispanismos, com a formação de neologismos e novos modos de dizer. Para ZAJICOVÁ (1999), uma língua um tanto artificial e polêmica por ficar também reduzido o imaginário religioso, político e social dos índios. O próprio Padre Montoya publicou em Madri, em 1639, *El Catecismo, el Arte, el Vocabulário y el Tesoro de la Lengua Guarani*.

3.4. Religião e convivência política

Os jesuítas tiveram que enfrentar toda sorte de perigos, como relata Montoya (1997), para executar sua missão, que era a conversão dos indígenas à religião católica. Como se supunha que “las costumbres selvajes y bárbaras no se compaginaban con la fé cristiana, em 1567 el segundo Concílio de Lima decidió que había que enseñar a los índios a vivir “politicamente”, y así la conversión religiosa llevaba consigo también la conversion a la civilización europea, eso es, la reducción” (ZAJICOVÁ, 1999, p.152). Depois de viajar sobre frágeis canoas pelos Rios Paraná, Ivaí e Paranapanema, ainda enfrentaram a resistência dos guarani a quem tinham a missão de domesticar e transformar esses “bárbaros” de “costumes bestiais” (MONTROYA, 1997, p. 47) [“bárbara gente” e “bestiales costumbres” (MONTROYA, 1892, p. 41)] em homens de fé cristã, cidadãos tementes a Deus e obedientes ao rei. Os jesuítas já usavam estereótipos sobre os índios, como se observa nos relatos sobre o cacique Taubici. A ele se refere como grande cacique, mas também como “mago, feiticeiro e familiar do demônio” e o próprio nome – Taubici – que “quer dizer diabos em fila ou fileira de demônios. Era ele muito cruel e a partir de qual motivo de queixa fazia matar os índios por mero capricho...” (MONTROYA, 1997, p. 51) [que quiere decir, diablos em hilera ó hilera de diablos. Era muy cruel y con cualquier achaque hacia matar índios á su antojo... (MONTROYA, 1892, p. 45)] .

Deve-se recordar que Montoya era nativo do Peru, embora educado em Colégio Jesuíta e, portanto, de educação européia, a serviço da Coroa Ibérica, o que lhe impunha uma condição ambígua. O conceito que a Europa tinha sobre o índio foi fabricado a partir do imaginário medieval e externado nas estratégias de

dominação dos jesuítas, pela zoomorfização e pela demonização, como se observa nas citações de “costumes bestiais” e “mago, feiticeiro e familiar do demônio”, embora já em 1537 o Papa Paulo III, numa bula, tivesse encerrado a questão sobre a natureza dessa gente, “dizendo que os índios possuíam alma e eram homens como os demais, ainda que achasse que algumas destas almas estivessem nas mãos do diabo e que havia que as recuperar a Deus” (OLIVEIRA, 2004; p. 34). Os mesmos estereótipos foram usados por José de Anchieta (1534-1597) no lado português do Brasil. Em seus textos misturava personagens bíblicos como Eva e Santa Maria com entidades da cultura indígena, como Anhangá, que na mitologia tupi-guarani é o espírito do mal, o diabo, e Tupã, designação tupi do trovão, usada pelos missionários jesuítas para designar Deus. Em sua mais importante peça teatral dirigida aos índios, o Auto de São Lourenço – apresentada em Niterói-RJ em 1583 - cujo tema é a luta de São Lourenço e São Sebastião contra os demônios, o Padre Anchieta dá a estes nomes indígenas (tupi) como Guaixará e Aimberê, a fim de adaptar o objetivo catequético à realidade tribal. “Na mentalidade religiosa de Anchieta, a demonização do índio se caracteriza pela dança e pela bebida. Aimberê caracteriza a dança, o folgar e o beber ao ultraje das leis de Deus; o feitiço é equivalente ao dançar; a bebida está no mesmo nível da blasfêmia e dos agravos contra Deus” (BONNICI, 2000, p.62).

3.5. O embate religioso

Os Guarani, Kaingang e Xetá, formavam as três principais etnias que ocupavam a região atual do Norte do Paraná, entre as quais se destacava a primeira. Esse povo não tinha nenhum tipo de autoridade suprema. “O ancião era considerado uma autoridade espiritual, encarregado de vigiar a moral e os costumes, e o seu conselho era solicitado continuamente, tanto mais quanto maior fosse a sua idade, sendo, assim, útil ao grupo até o final de sua vida” (OLIVEIRA, 2004, p.21). Em tempo de guerra elegiam democraticamente um cacique (chefe) entre os melhores guerreiros e que melhor falasse - pois a eloquência era indispensável ao cargo - e que tinha a função de organizar e liderar as batalhas contra os inimigos, manter a coesão do grupo e preservar a cultura. Em tempos de paz a função significava mais prestígio que poder.

Os líderes dos Guarani – fossem os caciques (chefes das guerras), os pajés (chefes espirituais, mistos de sacerdotes, profetas e médicos) e os xamãs (esconjuradores, exorcistas) - ofereceram resistência aos colonizadores religiosos de várias maneiras, inclusive como imitação aos atos dos colonizadores religiosos, já que seus ensinamentos ganhavam certa autonomia com a livre interpretação dos colonizados Guarani.

Em seus relatos, Montoya expõe a situação de “selvageria” dos índios, pela sua incivilidade aos olhos do europeu e da fé cristã, e para isto identifica a liderança indígena com o que representa o mau, o demônio, seu “associado e colaborador”, a quem chamavam nas situações que criavam como seu parceiro, na ação de superioridade perante os demais membros da tribo.

Em tal situação Montoya identificava os caciques, pajés e xamãs guarani, relatando casos como os de Taubici, Guirabera, Neçu, Maraguá e Miguel Artiguaye, adjetivando-os de acordo com a tradição medieval, rotulando-os com as denominações do mal. Para os jesuítas a América era o palco onde reinava o demônio. Enviados por Deus, os jesuítas e índios missionários se viam como combatentes para deslocar o demônio do continente e instalar o reinado de Cristo. A propósito de Taubici, adjetivava-o como um grande cacique, além de mago, de feiticeiro e familiar do demônio, termos que mostravam bem a discriminação religiosa da época em relação àqueles que não eram submissos ou convertidos, o que se deduz ainda do episódio em que certamente o mesmo sofria ou fingia determinadas situações para delas tirar vantagens e influir sobre os que o rodeavam e seguiam.

Sobrevinham, então a esse miserável determinados desmaios, e as mulheres o ajudavam, segurando-lhe os braços e a cabeça, ao passo que ele fazia trejeitos e meneios ferozes. Com tais ações e embustes feitos, publicava ele depois não poucas mentiras relativas a coisas futuras, de que às vezes se seguiam efeitos, sendo que as tirava do demônio por suas conjeturas (MONTTOYA, 1997, p.51).

[Tomábanle á este miserable unos desmayos, ayudábanle las mujeres teniéndole por los brazos y cabeza, haciendo él fieros visajes y meneos. Con estas acciones y embustes que hacia publicaba despues muchas mentiras de cosas futuras, de que á

veces se seguian efectos, secándolos del demonio por sus conjeturas (MONTROYA, 1892, p. 45)].

Montoya atribuía esse transe à ação do demônio, que também inspirava Taubici a fazer previsões, que resultavam às vezes em coincidentes confirmações e isto aumentava o seu prestígio no seio da tribo. O cacique, porém, era dissimulado ao receber bem os padres, chegando a livrá-los da morte quando alguns índios os queriam matar e ele com desdém não quis participar do ato, o que bastou para que não lhes tirassem a vida. Por outro lado, os caciques, como Taubici, contestavam a liderança dos padres, através da ação messiânica, como num episódio em que alguns índios furtaram de outro algumas canas-de-açúcar, “coisa tão nova ou desconhecida”. É que, embora as primeiras mudas tivessem chegado ao Brasil em 1526, vindas da Ilha da Madeira, e plantadas inicialmente na Capitania de São Vicente, de Martim Afonso de Souza, só mais tarde a planta se espalhou por esta região Norte do Paraná. Ao receber do índio a reclamação do furto, Taubici vaticinou que os ladrões seriam penalizados “pela enfermidade de câmaras” (diarréia), que de fato se verificou pouco tempo depois nesse povoado e nos demais (MONTROYA, 1997, p. 52) [que la enfermedad de cámaras [(MONTROYA, 1892, p. 46)]. Talvez por mera coincidência ele acertou a profecia. Isto servia para aumentar o prestígio perante a tribo e mantinha viva a confiança que estava perdendo de sua gente, pela ação evangelizadora dos padres, que se empenhavam em reduzir os efeitos das crendices dessa população.

Ao expor a degradação do índio com a sua prática de suposta magia, evidencia o autor o maniqueísmo do bem e do mal. O discurso da doutrina cristã ao explorar tal situação, tradicionalmente consagra a vitória do bem, daí o encaminhamento dado à idéia de degradação à de objetificação, e esta submetida ao domínio e, portanto, ao poder. Esse poder era ressaltado pelos jesuítas através das coincidências que ocorriam a seu favor, como aquela em que “chegado o dia de Corpus Christi [...] Taubici decidiu convocar gente para acompanhá-lo até seu “pueblo”, ignorando a procissão e missa” e a própria advertência do Padre Simão Masseta, de que poderiam ser castigados pela falta. Ocorreu que, enquanto caminhavam, “fazendo burla e chacota do padre e suas

admoestações e ameaças” (MONTROYA, 1997, p. 52) [haciendo burla y chacota del Padre y de sus amonestaciones y amenazas (MONTROYA, 1892, p. 47)], foram atacados por índios que pensavam ser amigos e mataram Taubici, “em vingança de um índio que ele havia matado” (MONTROYA, 1997, p. 52) [en venganza de uno que él habia muerto (MONTROYA, 1892, p. 47)]. Desta forma caracterizou-se a previsão do padre com o castigo aos desobedientes por faltarem às cerimônias religiosas jesuítas, através de índios rivais que se encontravam na região.

Sobre o cacique Miguel Artiguaye, certamente já batizado, pois recebera junto ao nome ameríndio um nome europeu, as referências eram de que depois de “pouquíssimas palavras de saudação, transformou-se em besta feroz” (MONTROYA, 1997, p. 61) [y á muy pocas razones de cumplimiento, mudándose en una fiera bestia (MONTROYA, 1892, p. 58)] e “os padres que, como cordeiros, tinham ouvido os uivos desse índio...” (MONTROYA, 1997, p. 62) [los Padres, que como corderos habian estado oyendo los bramidos de este lobo... (MONTROYA, 1892, p. 58)]. Com essa referência animalesca – “besta feroz” e “uivo” – os religiosos referiam-se à zoormorfização do ameríndio não convertido e que na sua concepção “ainda não era gente com alma”. Sobre Guirabera, denominava-o de “mago” (homem que pratica a magia e por acepção “feiticeiro, bruxo, mágico”, de uso mais próprio para se referir aos hereges na Idade Média) e mentiroso. Neçu, “o maior dos caciques que aqueles “países” conheceram, era citado por suas “artimanhas”, “embustes” e “magias”, com as quais “enganava aquela gente bárbara” (MONTROYA, 1997, p. 223) [malas artes, embustes y magias con que traía engañada aquella bárbara gente (MONTROYA, 1892, p. 228)] e Maraguá como “vil escravo do demônio” e “matador” (MONTROYA, 1997, p. 225 e 229) [vil esclavo del demonio y matador (MONTROYA, 1892, p. 230 e 235)]. A adjetivação de Montoya em relação aos líderes ameríndios era recorrente e visava uma rotulação comum tanto entre os religiosos, por analogia a episódios bíblicos, mas também entre os europeus de modo geral, que naquele momento punham-se como povos superiores em relação ao resto do mundo e, como tal, senhores e disseminadores da única e verdadeira cultura e religião.

Em contraposição àqueles que não se submetiam inteiramente à sua influência, que estigmatizavam como feras, magos e feiticeiros, os jesuítas

referiam-se de modo diferente aos líderes já reduzidos à vida civilizada e cristã, como se nota no episódio de Maracanã, “um honrado cacique, desejoso, outrossim, de ouvir a propósito das coisas relativas à salvação” (MONTTOYA, 1997, p. 52-53) [un honrado cacique, deseoso de oír las cosas de su salvacion (MONTTOYA, 1892, p. 47)]. Aqui também Montoya apela para a contraposição do bem e do mal a fim de provar o sucesso do trabalho missional, mostrando como o bem (o índio catequizado) vence o mal (o demônio), representado “por um grande ministro seu, grande pregador de mentiras, o qual andava em missão de povo em povo, enganando aquela pobre gente e dizendo de si mesmo que era Deus, o Criador do céu, da terra e dos homens” (MONTTOYA, 1997, p. 52-53) [un gran ministro suyo, gran predicador de mentiras, que andaba en mission de pueblo en pueblo engañando aquella pobre gente, predicándose que él era Dios, Criador de cielo y tierra y ombres (MONTTOYA, 1892, p. 48)]. Como cristão, o cacique Maracanã não deu ouvidos ao mago, que foi amarrado logo ao descer da embarcação e jogado ao rio com uma pedra no pescoço “sendo onde o desventurado terminou sua vida infeliz” (MONTTOYA, 1997, p. 53) [donde el desventurado acabó su infeliz vida (MONTTOYA, 1892, p. 48)] e assim o bem venceu o mal, o que fazia parte da concepção cristã e da ideologia religiosa.

Observa-se aqui a dubiedade de interpretação dos religiosos. A “punição” do “mago”, portanto, o pagão, de forma cruel e, pode-se dizer, animalesca, é exaltada por ter sido executada pelo cacique já submetido à doutrina dos padres e, portanto, cristão. Temos aí uma violência física, pela qual o cacique defendia a ideologia cristã e, portanto, europeia religiosa, mesmo através de um ato (o assassinato) que se contrapunha àquilo que pregavam, de bondade, fraternidade e amor à vida.

3.6. Outremização e dominação

Os jesuítas deploravam os costumes indígenas por serem considerados costumes pagãos, como: o sistema poligâmico-patriarcal-endogâmico, pelo qual o indivíduo poderia ligar-se a quantas mulheres pudesse sustentar (“alguns tinham até 15, 20 e 30 mulheres”) (MONTTOYA, 1997, p. 54) [algunos de estos que tenian á 15, 20 y 30 mujeres (MONTTOYA, 1892, p. 49)],

sendo que a primeira tinha certa primazia sobre as demais; religiosidade politeísta e crenças como a antropofagia praticada contra os vencidos nas batalhas.

A propósito da antropofagia, exemplifica Montoya:

[...] ao cativo colhido em guerra engordam-no, dando-lhe liberdade quanto a comidas e mulheres, que escolhe a seu gosto. Já estando gordo, matam-no com muita solenidade. Todos tocam com a mão nesse corpo morto ou, dando-lhe alguma batida com um pau, dá-se cada qual a si o seu nome. Pela comarca repartem porções desse corpo. Cada pedaço vem a cozinhar-se em muita água (MONTROYA, 1997, p. 55).

[El cautivo que cogen en guerra lo engordan, dándole libertad en comidas y mujeres que escoge á su gusto; ya gordo lo matan con mucha solemnidad, y tocando todos á este cuerpo muerto con la mano, ó dándole algun golpe con un palo, se pone cada cual su nombre; por la comarca reparten pedazos de este cuerpo, en qual pedazo cocido en mucho agua, hacen unas gachas (MONTROYA, 1892, p. 51)]

Todas essas práticas eram contrárias aos costumes do mundo europeu e deploradas pelo seu sentido desumano e animalesco, concepção criada numa sociedade que se autoproclamava mais avançada.

Através da eloquência no falar, os chefes agregavam gente e vassallos, usando-os a seu serviço e até suas filhas (deles) quando as desejavam, com “liberdade gentílica” (MONTROYA, 1997, p. 54) [en que tienen libertad gentílica (MONTROYA, 1892, p. 49)], uma vez que os líderes atingiam tal posição, não só pela coragem e habilidade na guerra ou pela sabedoria mas, entre outros méritos, pela facilidade de comunicação entre os demais e disso se aproveitavam para seu benefício próprio, em determinadas situações.

Diversas eram as pressões contra os costumes indígenas que os jesuítas utilizavam nas Reduções. Em alguns casos os padres selecionavam os participantes das cerimônias, dando primazia aos que já se encontravam sob certa influência de suas ações ou a elas estivessem sujeitos, sendo esta uma estratégia de manutenção do poder sobre o sujeito colonial. Os doentes cristãos

recebiam a visita dos jesuítas como sinal de prestígio e de carinho. Após o sermão na missa, os jesuítas mandavam embora os guarani não batizados: “determinação que eles sentiam não pouco, por se verem tirados da igreja como cachorros, nisso invejando os cristãos que nela ficavam” (MONTTOYA, 1997, p. 60) [accion que sentian mucho, por verse echados de la iglesia como perros, envidiando á los cristianos que se quedaban en ella (MONTTOYA, 1892, p. 56)]. Dessa forma tentavam eles aguçar a curiosidade e provocar o interesse dos demais. A estratégia de convencimento praticada pelos padres era também uma forma de violência que objetivava mostrar a superioridade em relação ao Outro e firmá-la como meio de dominação, pelo uso da cerimônia religiosa, da qual participavam os que fossem escolhidos.

O castigo dos maus foi um meio utilizado para semear o bem entre os índios. E eram maus todos os que não seguiam as orientações cristãs, como relata sobre um cacique principal que tinham os padres na Redução de Santo Inácio e que

era um verdadeiro ministro do demônio e se havia afeiçoado a uma mulher, não porque ela fosse formosa, mas por ser nobre. Devido a isso, repudiou a esposa legítima, desterrou-a a uma propriedade tida por herança, pôs em seu lugar a manceba com o título de mulher legítima e, com intrepidez desavergonhada, afirmava que ela era sua esposa verdadeira, servindo-se esta, como senhora, de muitas criadas. Continuou este pobre homem com os seus enganos e, para ter mais crédito junto aos seus, fingiu-se de sacerdote (MONTTOYA, 1997, p.60-61).

[era ministro del demônio, el cual aficionado de una mujer, no por hermosura sino por ser noble, repudió la suya legítima, desterróla á una heredad, puso en su lugar á la manceba con título de mujer legítima, y con desvergonzada intrepidez decia que era su legítima mujer; serviase ella como señora de muchas criadas. Pasó este pobre adelante con sus embustes, y para acreditarse más con los suyos se fingió sacerdote (MONTTOYA, 1892, p. 56)].

Procuravam os padres censurar o comportamento dos índios, mormente dos caciques, que viviam em constantes desafios de seus ensinamentos e domínio. Por isto, chamavam a quem não lhes era afeiçoado de

“desonesto em extremo” [sobremanera deshonesto], como a esse cacique, “porque tinha grande número de concubinas, consentindo-o e até fomentando-o sua falsa mulher” (MONTROYA, 1997, p. 61) [porque tenia gran número de concubinas, consintiéndolo todo y fomentándolo su fingida mujer (MONTROYA, 1892, p. 57)].

Mesmo com tantas restrições por parte dos índios, os padres não esmoreceram. Alentava-os alguns fatos verificados ao longo de seu trabalho que visava ganhar “terra e almas para o céu” (MONTROYA, 1997, p. 94) [tierra y almas para el cielo (MONTROYA, 1892, p. 91)], entre os quais o sacrifício dos próprios índios já batizados, transformados em mártires, e que apressavam assim os “passos para conversão daquelas feras e fazê-las mudar um modo tão brutal de vida, ou oferecer a nossa à sua ferocidade” (MONTROYA, 1997, p. 95) [pasos á la conversion de aquellas fieras, y á hacerles mudar tan brutal modo de vida, ú ofrecer la nuestra á su fiereza (MONTROYA, 1892, p. 92)], sendo esta uma situação de heroísmo dos jesuítas, colocada por Montoya, pois era tanta a convicção no seu trabalho e na busca do seu objetivo, que colocavam em perigo a própria vida para “salvar” a dos ameríndios, com a mudança do seu modo de vida, que representaria aceitar o reino de Cristo.

A adjetivação em torno dos índios é freqüente no relato de Montoya, como esta sobre o princípio da Redução de São Francisco Xavier: “Alcançou ela em questão de poucos meses 1.500 vizinhos. Nela recolheram-se também aquelas bestas feras e se domesticaram, mudando-se em ovelhas mansas” (MONTROYA, 1997, p. 96) [San Francisco Javier, que en pocos meses creció á 1.500 vecinos, á donde tambien se recogieron aquellas bestias fieras, y se domesticaron, volviendo en ovejas mansas (MONTROYA, 1892, p. 94)]. O autor enfatiza o avanço na conquista e mais uma vez zoomorfiza o elemento pré-colonial. Longe da influência dos padres, o índio era visto como “bestas feras a se domesticarem”, mas passavam a ser olhados como “ovelhas mansas” aqueles que estavam sujeitos pela pregação, que representava, na verdade, as idéias eurocêntricas.

Montoya conta como foi desamparado “aquele grande feiticeiro chamado Guirabera, e ele também se rendeu à verdade” (MONTROYA, 1997, p. 138) [á quel mago llamado Guirabera, y él se rindió tambien á la verdad (MONTROYA, 1892, p. 140)] pregada pelos jesuítas. Foi submetido pela doutrina cristã, quando antes “fez-se chamar de Deus e, através das suas mentiras, ele havia se apoderado daquela gente” (MONTROYA, 1997, p. 137) [el cual se hizo llamar Dios, y con sus mentiras se habia apoderado de aquella gente (MONTROYA, 1892, p. 139)]. Não só era adjetivado de mentiroso, como acusado da prática de antropofagia pelos padres, que ao terem-no do seu lado o consideraram “conquistado para o bem”. Ao citar o cacique como “grande feiticeiro”, Montoya faz uma colocação paradoxal. Isto porque “grande” denota autoridade e respeito, em contraposição ao sentido em que “feiticeiro” era empregado pelos religiosos, suficiente para a Inquisição condenar alguém à morte na fogueira, para purificar sua alma. Mas ao mesmo tempo ao usar “grande”, antecipava a condição de recuperação “para o bem”, através da conversão.

Em não poucas passagens o colonizador religioso Montoya se refere aos Guarani como gente bárbara, mas assemelha-os a animais selvagens, como no episódio que relata sobre o trabalho do Padre Pedro de Mendoza “que demandou às Índias, onde trabalhou de maneira apostólica no Guairá e, desde seus inícios, teve a seu encargo uma Redução de gente bárbara, que conseguiu amansar com sofrimento e paciência” (MONTROYA, 1997, p.187) [pasó á Índias, donde trabajó en Guairá apostólicamente: tuvo a su cargo desde sus principios una reduccion de gente bárbara, que amansó com sufrimiento y paciência (MONTROYA, 1892, p. 193)]. O termo “amansar” contrapõe-se à concepção missional de catequização e salvação das almas, pois supõe a sujeição do colonizado/guarani pela força e pela própria violência, como forma de intimidação, de domesticação, sendo esta parte da estratégia de sujeição do colonizador. A mesma referência ocorre no relato da morte do padre Mendoza, ao mesmo tempo em que exalta o sacerdócio, pois

tendo-o obrigado a caridade e obediência a conduzir às reduções de Loreto e Santo Inácio algumas ovelhas para vestir a pobres, pela

falta de algodão originada dos frios gélidos, voltava com elas à meia-noite, quando um grupo de índios bestiais deu em seu acampamento no deserto ou despovoado e ali o matou a pauladas (MONTTOYA, 1997, p. 187).

[obligóle la caridad y la obediência á llevar á aquellas reducciones de Loreto y San Ignacio unas ovejas para vestir pobres, por la falta de algodón que causan los hielos; volviendo con ellas, á media noche, unos bestiales indios gentiles dieron en su alojamiento en despoblado, y allí le mataron á palos (MONTTOYA, 1892, p. 193)].

A citação da frase “demandou às Índias” era uma referência afeta ao Conselho das Índias Ocidentais, que regia as normas da colonização europeia também na América.

Os padres promoviam a alteração dos costumes dos indígenas, não identificados aos da civilização europeia, como o de possuir, cada homem, mais de uma mulher - monogamia. O fato de estarem carregados de mulheres era um empecilho comum que os arredava de sua conversão, “porque, ainda que o desejo comunicado por Deus instigasse os índios a receberem o jugo (de Cristo), detinha-os a inconstância e o desejo de viverem segundo sua maneira brutal” (MONTTOYA, 1997, p. 204) [porque, si bien el deseo comunicado de Dios les incitaba á recibir el yugo, la inconstância los detenía, y el deseo de vivir á su brutal modo (MONTTOYA, 1892, p. 208)], narrava Montoya, sempre se referindo aos índios com adjetivos que os objetificavam e que os tornavam não seres humanos, mas algo assim como “bestas-feras” num mundo a ser domesticado, dominado e alterado, em nome da “civilização” de identidade europeia.

Os jesuítas aparecem nos relatos sempre como heróis, empunhando “o estandarte da cruz no meio daquela cova de leões, porque todas aquelas serras e quebradas eram o habitat de magos e feiticeiros” (MONTTOYA, 1997, p. 139) [el estandarte de la cruz en médio de aquella leonera, porque todas aquellas sierras y quebradas eran habitadas por magos y hechiceros (MONTTOYA, 1892, p. 142)]. Relata ele a fundação de “uma povoação de 2.000 vizinhos e de covas de feras, em que nunca se haviam visto senão bebedeiras, desonestidades, inimizades, mortes, banquetes de uns pelos outros ou canibalismos” (MONTTOYA,

1997, p. 139) [una poblacion de 2.000 vecinos y de leoneras de fieras, donde nunca se habia visto sino borracheras, deshonestidades, enemistades, muertes, comerse unos á otros, como acaudillados del demonio (MONTTOYA, 1892, p. 142)]. Apesar de referir-se com tais adjetivações aos índios, enfatizando o sucesso do trabalho religioso, Montoya admitia o alcance da alteridade, quando os índios, em “vez de afiarem ossos humanos para suas setas, já lavravam ou fabricavam cruces para as levarem ao pescoço, e com fervor acudiam à catequese, procurando saber o necessário a seu batismo” (MONTTOYA, 1997, p. 139) [en lugar de aguzar huesos humanos para sus saetas, ya labraban cruces para traer al cuello, y con porfia acudian á saber lo necesario para su bautismo (MONTTOYA, 1892, p. 142)], como indicativo da sujeição do gentio, o que ocorria até mesmo na estrutura familiar, pois “nos “pueblos” em que se achava presente o Senhor Sacramentado, não se permitiam amancebamentos nem outros vícios” (MONTTOYA, 1997, p. 139) [en estos pueblos donde asistia este Señor no se sufrían amancebamientos ni otros vicios (MONTTOYA, 1892, p. 142)]. Sabe-se que tal comportamento não eram considerados vícios, mas um modo tradicional da vida tribal. Tais exemplos mostram a idealização de vários aspectos, entre os quais a conquista do gentio exercida pelos padres e a emergência do poder nas relações entre os elementos indígena e europeu.

Para Montoya, a redução oferecia a melhor forma de vida para os índios, como na de Corpus Christi, graças ao trabalho pertinaz dos Padres Roque González e Diogo de Boroa. “Por haverem entrado naquele alcázar, em que o demônio tinha retido um grande espólio, no dia santo de Corpus Christi, dedicaram os padres a este Senhor aquele povoado” (MONTTOYA, 1997, p. 208) [y por haber entrado aquel alcázar, donde el demonio tenia recogido grande espolio, el día santo del Corpus Christi dedicaron á este Señor aqueste pueblo (MONTTOYA, 1892, p. 212)]. Mesmo submetendo a muitos pelo seu trabalho, ainda “havia muitos magos que, pouco a pouco, foram se rendendo à verdade. Fizeram batizar-se todos (os índios) (MONTTOYA, 1997, p. 208) [Hubo muchos magos que povo á poço se fueron rindiendo á la verdad; bautizáronse todos (MONTTOYA, 1892, p. 212)]. Porém, “ficou contudo um resto ou “atrasado” na pessoa de um mago, o qual parecia cristão quanto ao exterior, mas no interior não

passava de um demônio” (MONTROYA, 1997, p. 208) [quedó un rezago de un mago, que en lo exterior parecia cristiano, pero en lo interior era un demonio (MONTROYA, 1892, p. 212)], referência habitual de Montoya àqueles que resistiam ao ensinamento da cultura europeizante. O trabalho dos padres era juntar “tigres e leões a partir daquela selva inculta” (MONTROYA, 1997, p. 209) [tigres y leones de aquesta inculta selva (MONTROYA, 1892, p. 213)], mas encontravam resistência dos gentios que, no caso do padre Roque González, “retardaram o seu fervor por alguns anos certos magos em sua porfia obstinada, os quais à força de fúrias lhe impediam o passo” (MONTROYA, 1997, p. 209) [retardaron su fervor por algunos años la obstinada porfia de unos magos que á fuer de fúrias le contradijeron el paso (MONTROYA, 1892, p. 213-214)].

Para os sujeitos envolvidos, a Redução tinha sentido diferente. Se para os padres significava parte do plano de conquista, para os índios significava mudanças no seu modo de vida e, portanto, aculturador. Com o deslocamento de seu território para o “pueblo” (redução), o Guarani perdia a sua liberdade de locomoção, para ficar submetido a um território colonial e cristão, com uma vida restrita e direcionada. Dizer que a redução oferecia melhor forma de vida para os Guarani é uma afirmação sob a ótica europeia, com seus costumes diferentes, e não leva em consideração as tradições herdadas pelos índios dos seus antepassados. Tanto não era melhor, que aparecia com freqüência a resistência, como forma de reação às práticas ditadas pelos catequizadores, que representavam uma violência e uma alteração em relação a tudo que eles conheciam e praticavam. A esses líderes resistentes os missionários rotulavam de “magos” e “atrasados”.

A resistência do Guarani ao trabalho produtivo, uma das estratégias dos jesuítas para mudar o sistema de migração, - “gente bestial e não conhece morada fixa” (MONTROYA, 1997, p. 211) [gente bestial que no conoce sitio (MONTROYA, 1892, p. 216)]. - gerou o conceito de que ele era indivíduo preguiçoso. Os estereótipos “ladrões”, “traíçoeiros”, “preguiçosos”, “beberrões”, enfim, tudo que os desqualificassem, serviam para justificar todo tipo de ação contra os índios e a invasão de seus territórios, além da negação cultural. “Andam eles vagueando pelos campos à maneira de feras, buscando caça e pesca nas

lagoas. Não plantam, nem sabem o que isso seja” (MONTROYA, 1997, p. 211) [Andan vagos por los campos á guisa de fieras, buscando caza y pesca en las lagunas; no siembran ni saben de eso (MONTROYA, 1892, p. 216)]. Como eles viviam da caça e pesca e da coleta de frutos silvestres, os Guarani fixavam-se em determinados territórios enquanto ali houvesse sustento. A escassez os levava a mudar de território e este era o seu modo de vida.

A maneira migratória de viver dos Guarani tornava mais difícil o trabalho dos missionários, que não conseguiam reuni-los em número suficiente, o que tornava muito lento o serviço de catequização. A estratégia das reduções foi adotada exatamente para permitir um contato mais estreito com o sujeito colonial, bem como exercer sobre ele o controle do nomadismo. Isto era, na verdade, um condicionamento imposto dissimuladamente, que permitia com certa brevidade a sujeição dos Guarani aos interesses dos catequizadores inicianos.

Com o intuito de convencer os índios sobre a validade da doutrina e dos sermões, os padres não titubeavam em explorar as próprias crendices e os conceitos que haviam incutido neles sobre o bem e o mal, o crime e o castigo, Deus e o diabo, etc. Tais conceitos binários visavam, naturalmente, demover os índios dos antigos costumes e os recriminavam por reterem “o vicioso modo de viver antigo ainda que de forma oculta” (MONTROYA, 1997, p. 216) [el vicioso modo de vivir antiguo, pero ocultamente (MONTROYA, 1892, p. 220)]. O que para a jesuítica significava a fé, ele atribuía ao Guarani como crendice e domínio do mal, representado pelo demônio: “Enviou-lhe para isso o demônio um dos seus ministros, procedente do norte, onde, como ao depois veremos, estão os viveiros dessa gente pestilencial” (MONTROYA, 1997, p. 216) [Enviólos el demônio un ministro suyo de hácia el Norte, en dónde veremos adelante los seminários que hay de aquesta pestilencial gente (MONTROYA, 1892, p. 220)].

Aos líderes que resistiam ao domínio sacerdotal, como Neçu, - o que quer dizer “Reverência” - “o maior dos caciques que aqueles “países” conheceram” (MONTROYA, 1997, p. 223) [el mayor cacique que conocieron aquellos países (MONTROYA, 1892, p. 228)]. - Montoya atribuía a liderança e o respeito sobre a tribo a “suas artimanhas, embustes e magias, com as quais

enganava aquela gente bárbara” (MONTROYA, 1997, p. 223) [sus malas artes, embustes y magias, con que traía engañada aquella bárbara gente (MONTROYA, 1892, p. 228)]. Com tal adjetivação, Montoya relevava os valores pessoais dos líderes tribais, como agentes da preservação da organização indígena e da sua cultura. Considerava que somente através desses recursos farsantes conseguiriam fazer-se respeitar, sem reconhecer neles as qualidades que tinham como sujeitos tribais e que sua gente na verdade considerava para a escolha de seus líderes na guerra e que perduravam na paz.

À reação, Montoya atribuía a influência do demônio, que queria prejudicar os padres usando os índios, como neste relato se evidencia, ao narrar que “Neçu, porém, após troca de sua constância, tratava o Pe. Castillo com desdêns, em conseqüência do furor em que o demônio ardia, por ver que já até ali o tinham despojado de seu reino. E, por meio de um índio mau, apóstata da fé, granjeou a vontade de Neçu para tornar-se vitorioso. Com um arrazoado, feito à semelhança do seguinte, aquele incendiou neste a fagulha de ódio que ele próprio nutria contra os padres...”(MONTROYA, 1997, p. 223) [Necú, trocada su constancia, trataba al P. Castillo con desdenes, efecto del furor con que el demonio ardia, por ver que ya hasta allí le habian despojado de su reino, y por médio de un mal índio apóstata en la fé granjeó la voluntad de Necú, para quedar victorioso, en quen encendió la centella que de odio tenia contra los Padres (MONTROYA, 1892, p. 228)]. O índio figura, portanto, como um agente do mal, incorporado pelo demônio para desconstruir o trabalho dos sacerdotes.

Como “bestas racionais de gentios” [rationales bestias de gentiles] o autor se refere aos índios que tinham seu habitat numa serra elevada à vista do povoado de São Carlos. “Era seu “porcariço” um grande mago, o qual com teimosia fechava os passos e as orelhas à voz do Evangelho. Embora a gente comum quisesse ouvi-la, borrava ele contudo seus desejos com ameaças de tigres e serpentes: o que vem a ser ficção de praxe naqueles feiticeiros” (MONTROYA, 1997, p. 235) [cuyo porquerizo era un grande mago, que con obstinacion cerraba los pasos y las orejas á la voz del Evangelio. Y aunque la coimun gente deseaba oirla, con amenazas que con los tigres y serpientes (ficción comun de aquestos hechiceros) les hacia, borraba sus deseos (MONTROYA, 1892,

p. 240)]. O uso do termo “porcariço” (do espanhol *porcarizo*, que quer dizer “cuidador de porcos”) para se referir aos líderes que conduziam os índios fora do controle dos jesuítas, mostra o conceito destes em relação aos não subjugados. Certo que os que atendiam aos seus chamados eram valorizados como gente “civilizada” ou já encaminhada para a fé e para a cidadania que eles tinham como objetivos, quando se destinaram a abrir os caminhos das matas inexploradas da região Norte do Paraná, para afirmar os domínios da Coroa espanhola, ameaçados por estrangeiros como ingleses, franceses, holandeses, e pelos próprios portugueses que, embora sob a mesma Coroa Ibérica, não respeitavam os tênues limites que o rei havia definido às duas nações.

Os sacerdotes tratavam como satânicos todos os que lhes resistiam e procuravam exercer influência contrária. Aos que davam ouvidos aos líderes que buscavam convencê-los a retroceder e manter assim os costumes e as tradições, tratavam como “ingênuos”, bem como exaltavam os castigos aos que professavam uma vida fora dos preceitos catequéticos. É isto evidenciado no fato narrado sobre “um mago que, possuído de um furor satânico, por perceber o descrédito de suas artes fabulosas, persuadia a uns índios ingênuos a que, deixada a “licenciosidade” cristã, retivessem a sua de meras ficções. Foi com o castigo exemplar que os índios reprimiram o fervor deste mago, exaltando nossa lei católica e o benefício recebido dos padres” (MONTROYA, 1997, p. 255) [un mago que (llevado de un furor diabólico, por ver el descrédito de sus fabulosas artes) persuadia á unos simples índios, que dejada la cristiana licencia, retuviesen la fabulosa suya; con ejemplar castigo reprimieron el diabólico celo de este mago, magnificando nuestra ley católica y el beneficio recibido de los Padres (MONTROYA, 1892, p. 259)]. Aos que insistem na resistência, denominam de teimosos, como neste relato: “A dureza destes feiticeiros é tão grande, que só mesmo com o passar de longo tempo abrandem a sua teimosia” (MONTROYA, 1997, p. 255) [Es tanta la terquedad de aquestos hechiceros, que muy tarde ablandan su dureza (MONTROYA, 1892, p. 259)]. A insistência com que os jesuítas impunham as suas idéias “civilizatórias” e “cristãs” provocou não poucas situações de confronto, em que os índios também recorriam às armas daqueles. No caso dos sacerdotes, esse uso era por vezes mera artimanha para convencer

um “mago”, um “feiticeiro”, mas em geral tratava-se de convergência dos respectivos imaginários sobre o sobrenatural e sobre a intervenção de poderes extra-humanos, que serviam para inibir a coragem e a força do sujeito colonial, por serem forças desconhecidas. E o que era desconhecido, era temido.

3.7. Propriedade

Os índios não tinham noção de propriedade e com freqüência se envolviam em desentendimentos com os colonos, pois lhes roubavam a lavoura e até os animais. Ante os reclamos, a estes os padres os faziam devolver, não raro envolvendo-se entre as duas partes, a ponto de serem expulsos pelos índios, forçados “por esses bárbaros a nunca mais voltar para seu meio, ou para vê-los” (MONTROYA, 1997, p. 47) [de estos bárbaros á dos dias le obligaron á no volver jamás á verlos (MONTROYA, 1892, p. 41)].

Na sociedade em que os Guarani viviam, “todo o solo pertencia à comunidade e era indivisível” (LUGON, 1968, p.168), mas na sociedade gerenciada pelos inacianos, os índios foram estimulados a respeitar e a produzir privadamente, embora esta tentativa não tivesse êxito. Na referência daquela gente, o “abambaé” (nome dado ao trabalho no lote individual) não conseguiu superar o “tupambaé” (o trabalho para Deus, feito em lotes coletivos, cuja produção era destinada a toda a comunidade (FACCHINI; NEVES, 1988, p. 34). Os nativos a custo entendiam o trabalho ministrado pelos missionários como uma questão de vida melhor, pois viviam quase que exclusivamente da coleta de frutas, raízes, larvas, mel, erva-mate, etc, embora plantassem “milho, mandioca, algodão e fumo [...] num determinado lugar, até esgotarem a caça ao redor, mudando-se então para outras paragens mais propícias” (WACHOWICZ, 2001, p. 11). Sujeitar-se, portanto, aos novos hábitos propostos pelos inacianos era motivo de mudança que atentava violentamente aos costumes tradicionais, contrário a sua cultura, gerando uma resistência natural, e tal se deu pelo sentido de preservação do colonizado como sujeito, que lutava para a preservação do seu “eu”.

A resistência à alteridade trabalhada pelos jesuítas também gerou rebeldia nos ameríndios, diante de concepções impostas pelos “invasores”, pois este era o sentido para os índios, em relação àqueles estranhos homens, de pele clara, que surgiram em seu meio para promover mudanças naquilo que conheciam e viviam, o que para eles certamente era uma agressão e, portanto, uma violência. Eles puseram no trabalho de desbravamento espiritual, associado ao colonial, um conjunto de transformações na noção de pessoa, na dieta e nas práticas rituais que, num primeiro momento, foram chocantes para a natureza daquela gente, embora aos olhos dos catequizadores tivessem um fundo cultural e uma necessidade histórica de acomodamento entre os povos ditos civilizados.

3.8. Monogamia

Um dos pontos de maior resistência oferecida pelos índios ao trabalho evangelizador dos padres era o fato de obrigarem a estes a se restringirem a uma única mulher. Vigorava entre os Guaraní o sistema poligâmico, condenado pelos religiosos, pois na cultura européia só era admitido o sistema monogâmico, pelo qual cada homem se unia a uma única mulher. Os principais da tribo, que exerciam seu poder através da ação de pajés, associados a embusteiros que se envolviam com a prática da magia, não gostavam, por exemplo, “de que aos enfermos e desejosos deveras de serem levados pelas águas do batismo, nós os obrigássemos a deixarem as suas mulheres” (MONTROYA, 1997, p. 61) [que á los enfermos y á los que deseando de veras lavarse por el bautismo obligábamos á dejar sus mujeres (MONTROYA, 1892, p. 57)]. Montoya relata o caso do cacique Miguel Artiguaye, que se fez batizar e casou, e que por causa da eloqüência tornara-se senhor daquela gente, mas continuava a prática do amancebamento. Com a reprovação dos padres a tal situação, a

tanto chegou em seu “sentimento”, que começou a perturbar e rebelar o ânimo de seus vassallos contra nós, de modo que em várias reuniões ou assembléias chegasse a dizer: “Foram os demônios que nos trouxeram estes homens, pois querem, com novas doutrinas, privar-nos do que é antigo e do bom modo de viver de nossos antepassados. Tiveram estes muitas mulheres, muitas

criadas e liberdade em escolhê-las a seu bel-prazer, sendo que agora pretendem que nos liguemos a uma só mulher. Não é justo que isso continue assim, mas impõe-se que os desterremos de nossas terras ou que lhes tiremos as vidas (MONTROYA, 1997, p. 61).

[Llegó á tanto su sentimiento, que empezó á turbar los ánimos de sus vasallos contra nosotros, y así en varias juntas les dijo: *Los demonios nos han traído á estos hombres, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros pasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas á su gusto, y ahora quieren que nos atemos á una mujer sola. No es razon que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, ó les quitemos las vidas* (MONTROYA, 1892, p. 57)].

Encontra-se nessas circunstâncias um dos exemplos de apropriação e reelaboração de idéias e signos cristãos, pois o cacique devolve ao missionário a referência ao “espírito do mal” representada pelo demônio, mas também salienta a resistência à mudança de um costume transmitido pelos seus antepassados e, por isto, totalmente estranho à vida daquela gente. Se podiam tomar quantas mulheres pudessem sustentar, por que agora os “crucíferos” (como eram também conhecidos os jesuítas, por portarem grandes cruces) queriam limitá-los a apenas uma, rompendo uma tradição poligâmica, que era um costume enraizado e com o que se sentiam plenamente realizados?

Os índios submetidos à catequização aparecem geralmente nas referências de Montoya como aceitando docilmente os padres, graças à virtude destes ou a uma adaptação da cultura do índio ao cristianismo. Isto possibilitava uma aproximação e uma relação pessoal confiável até certo ponto, para gerar um discurso e com ele obter a aprovação dos sacerdotes para seus atos, como no episódio relatado sobre o cacique Miguel Artiguaye, que foi ter com os padres e, segundo parecia, era com semblante benévolo e rosto risonho no começo. Mas, depois de pouquíssimas palavras de saudação, transformou-se ele em “besta feroz” e prorropeu em gritos, próprios de uma evidente rebeldia, dizendo:

Vós não sois sacerdotes enviados de Deus para nosso remédio (e bem)! Sois, pelo contrário, demônios do inferno, mandados de seu príncipe para a nossa perdição! Que espécie de doutrina é essa que nos trouxestes? Quando o descanso (e paz) e o contentamento? Nossos maiores viveram com liberdade, tendo para seu bem muitas mulheres que queriam, sem que ninguém nisso os estorvasse, com as quais viveram e passaram os seus dias com alegria. Vós, no entanto, quereis destruir as suas tradições e impor-nos uma carga tão pesada, como é a de atar-nos com uma mulher” e arrematado de um ar diabólico, ele se retirou, bradando em alta voz: “Já não se pode agüentar a liberdade dos que, em nossas próprias terras, querem levar-nos a viver segundo sua ruim maneira de vida!” (MONTROYA, 1997, p. 61-62).

[Vosotros no sois sacerdotes enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno, enviados por su principe para nuestra perdicion. ¿ Qué doctrina nos habeis traído? ¿Qué descanso y contento? Nuestros antepassados vivieron con libertad, teniendo á su favor las mujeres que querian, sin que nadie les fuese á la mano, con que vivieron y pasaron su vida con alegría, y vosotros quereis destruir las tradiciones suyas , y ponernos una tan pesada carga como atarnos con una mujer; y saliéndose del aposento dijo: No será así, que yo lo remediaré. Los Padres, que como corderos habian estado oyedo los bramidos de este lobo, queriéndole detener para darle razon á sus sinrazones, no pudieron, antes arrebatado de um furor diabolico, salió diciendo á voces: Ya no se puede sufrir la libertad de estos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos á vivir á su mal modo (MONTROYA, 1892, p. 58)].

Através da aparente submissão religiosa, que se pautava pela mansidão, pela submissão e pela ética, mostravam os índios, especialmente os seus líderes, interesses em adquirir a confiança dos padres e daqueles que os defendiam. Quando não conseguiam o atendimento aos seus desejos, logo voltavam ao comportamento autoritário que lhes conferia o cargo que cada um tinha perante a tribo, até como meio de afirmação de sua autoridade perante os demais. Há exemplos dados pelo cacique Miguel Artiguaye, que empregava toda a sua resistência ao novo modelo de vida inserido pelos padres. A resistência se apresentava de tal forma que os padres eram constantemente ameaçados pelos líderes e o próprio cacique Miguel fez ameaça do tipo: “Qualquer dia estes padres vão amanhecer sem cabeças!” (MONTROYA, 1997, p. 63) [Alguna mañana amenecerán estos Padres sin cabezas (MONTROYA, 1892, p. 59)], e passou, ato contínuo, a preparar a situação em que pudesse se vingar. A ameaça de

Artiguaye não se limitou apenas à violência discursiva, mas também à física. Entretanto, para executar os seus intentos, os caciques esbarravam em outros de seus maiores, como Roque Maracanã, um cacique então “reduzido” e que servia como consultor, pelo prestígio que desfrutava em meio aos demais. Somente por sua decisão e pela ação perante Miguel Artiguaye, os padres salvaram suas cabeças, tanto José Cataldino e seus companheiros em Santo Inácio, quanto Simão Masseta e Antonio Ruiz de Montoya em Loreto. Miguel Artiguaye proferiu perante Maracanã um discurso cheio de ódio, em alta voz, escorado por seus soldados em duas filas, em outra evidente demonstração de rebeldia e força:

Irmãos e filhos meus, já não mais é tempo de sofrermos tantos males e calamidades, como nos vêm através dos que chamamos padres. Encerram-nos eles numa casa – dir-se-ia igreja – e ali nos falam e dizem o contrário do que fizeram e nos ensinaram os nossos antepassados. Tiveram eles muitas mulheres, sendo que estes (padres) nô-las tiram e querem que apenas nos contentemos com uma. Isto não nos fica bem. Busquemos pois o remédio de tais males! (MONTTOYA, 1997, p. 64-65)

[Hermanos y hijos míos, ya no es tiempo de sufrir tantos males y calamidades como nos vienen por estos que llamamos Padres; encierrannos en una casa (iglesia había de decir) y allí nos dan voces y nos dicen al revés de lo que nuestros antepasados hicieron y nos enseñaron; ellos tuvieron muchas mujeres, y estos nos las quitan y quieren que nos contentemos con una; no vos está bien esto; busquemos el remedio de estos males (MONTTOYA, 1892, p. 61)].

Considerados adeptos de rituais religiosos, os índios Guarani não se mostravam contrariados em matéria de fé, mas sim em matéria de costumes. Aos olhos dos sacerdotes a maior resistência sobre os costumes que tentavam introduzir no seio daquela gente reduzida era sobre a poligamia, praticada principalmente pelos seus caciques entre eles, que aparecia como fator de grande resistência e que levava a reações violentas.

3.9. Reações

Em seu discurso, Miguel Artiguaye mostrou a rejeição dos índios à mudança de costumes tradicionais, que seus antepassados lhes transmitiram, geração após geração, e que os novos conceitos trazidos pelo colonizador queriam mudar. Habitados a perambular pelas matas, pois eram seminômades os índios Guarani a quem os padres queriam doutrinar, a mudança era simplesmente encarada como uma violência, à qual eles resistiam, não se sujeitando pacificamente. Um ato de violência que reagia a outro, não importando ele se representasse a agressão física, a ponto de incluir aí a eliminação do elemento opressor, como Miguel Artiguaye chegou a cogitar, e o teria executado, não fosse a intervenção de Roque Maracanã, prostrando-o por terra, após um desforço pessoal.

Interpreta-se nesse exemplo a tenaz resistência ameríndia à mudança preconizada pelos evangelizadores, como um dos fatores para transformar os gentios em novos súditos da Coroa de Espanha. O trabalho missionário e a experiência colonial, por ensinamento e por pressão – pois foi através desta que a resistência foi superada – conduziram a uma crescente negação da poligamia, como também a do canibalismo e outros comportamentos considerados deploráveis aos olhos europeus e americanos cristãos.

Esses comportamentos só poderiam ser controlados e corrigidos nas Reduções, onde era possível aos padres um acompanhamento e um doutrinamento mais eficiente. Isto porque tinham os índios ao seu redor, próximos, sem a liberdade que os levava à influência dos que se posicionavam contrários aos padres e à sua doutrina, pela prática do contradiscurso.

3.9.1. Dissimulação

A dissimulação dos índios em relação às práticas dos padres só era descoberta pela contrariedade com que tais atos eram realizados e porque, em meio a tantos, havia quem se beneficiasse dos ensinamentos e mais facilmente absorvesse a confiança e a fé, com a mesma convicção de quem a disseminava. Um exemplo oferecido pelo Padre Montoya é o da reverência feita em segredo

pelos índios a quatro esqueletos, três deles que consideravam ressuscitados, “sendo que agora viviam em carnes” (MONTROYA, 1997, p. 117) [y que vivian en carne al modo que vivian ántes de muriesen (MONTROYA, 1892, p. 115)]. O estranho é que a nação Guarani era isenta de mentiras, no dizer de Montoya, porque era “limpa de ídolos e adorações [...] mesmo assim achou o demônio fraudes com que entronizar a seus ministros, os magos e feiticeiros, a fim de que sejam a peste e ruína das almas” (MONTROYA, 1997, p. 117) [há sido limpia de ídolos y adoraciones [...] con todo esto halló el demônio embustes com qué entronizar á sus ministros, los magos y hechiceros para que sean peste y ruína de las almas (MONTROYA, 1892, p. 115)].

A resistência se dava no sentido de que, com a comunidade fervilhando de gente aos domingos, ao soar dos sinos convidando para a missa, desaparecia todo mundo, para irem ao monte honrar “aqueles ossos secos” (MONTROYA, 1997, p. 118) [aquellos secos huesos (MONTROYA, 1892, p. 116)], pois certamente ouviam de seus “magos” e pajés, que os levavam para esse local, o que eles queriam e gostavam de ouvir, que eram as idéias e imagens relacionadas à sua vida tradicional, com a liberdade e os costumes aos quais estavam habituados e que pareciam ser mais seus que os dos colonizadores. Por certo que os interlocutores do cerimonial macabro, usando os restos daqueles mortos com toda esperteza, falavam mal a respeito dos padres e da sua doutrina, “com o que estavam conferindo grande crédito a seus ministros e ao mesmo tempo inteiro descrédito a nós” (MONTROYA, 1997, p. 117) [y de nosotros mal y de nuestra doctrina, acreditando mucho á sus ministros con todo descrédito nuestro (MONTROYA, 1892, p. 115)].

Os índios também eram aguçados em sua curiosidade quando da presença do elemento estranho em seu meio. Montoya faz tal relato, sinalizando que ao chegar à Província de Taiaoba, no entorno do Rio Tibagi, que recebeu

o nome próprio de um dos principais caciques, governador de muitos povos [...] eles deram sinais de boa recepção, sendo no entanto fingidos, porque, em atenção de avisos dados a propósito da minha vinda, toda aquela noite descia gente das serras e era

com a intenção de me devorarem a mim e aos que se achavam em minha companhia, somando esta umas 15 pessoas. Tinham ganas - como vim a saber depois – de experimentar a carne de um sacerdote, a qual julgavam ser diferente e mais gostosa que a de outra gente. Tive em conta de mau sinal um alvoroço tão dissimulado, e assim passei a noite em preparar-me para qualquer evento (MONTROYA, 1997, p. 123-124).

[Este nombre fué de un principal cacique gobernador de muchos pueblos, del cual tomó toda aquella provincia el nombre [...] Dieron muestras de recibirme bien, pero fingidas, porque dando aviso de mi llegada, toda aquella noche fue desgalgando gente de aquellas sierras, con ánimo de comerme y á los que iban en mi compañía, que serian como 15 personas. Tenian deseo (como despues supe) de probar la carne de un sacerdote que juzgaban era diferente y más gustosa que las demás. Tuve á mala señal ruído tan disimulado, y así se me pasó la noche en prepararme para cualquier suceso (MONTROYA, 1892, p. 122-123)].

O próprio Montoya, no entanto, mostra que os jesuítas não foram alvo da antropofagia, ao contrário, os índios evitaram comê-los, reservando esse destino aos neófitos.

Por maiores que fossem os frutos colhidos pelos sacerdotes, em meio aos tantos, figuravam os que secretamente continuavam a manter seus antigos costumes, mesmo entre aqueles em que “é comum o culto da religião cristã”. Conta Montoya que “de certa feita fizeram uma jornada 50 índios. Nela passaram por um penhasco, ao qual em seu gentilismo reconheciam, ensinados pelos magos, com vã superstição alguma força oculta, sendo que por isso lhe pediam bom sucesso para sua viagem. Fizeram-no contudo agora todos, troçando de seu estulto engano passado. Excetuaram-se apenas três, que, ficando escondidos, cumpriram o seu ritual antigo” (MONTROYA, 1997, p. 221) [Hicieron cierta jornada 50 índios; pasaron por un peñasco á quien en su gentilísimo, reconociendo con vana aprension (enseñados de los magos) alguna virtude escondida, le pedian buen hado en su viaje; pasaron todos burlándose ya de su pasado engaño; solos três, quedándose escondidos, cumplieron con su rito antiguo (MONTROYA, 1892, p. 225)]. Pela dissimulação, os ameríndios realizavam uma resistência que se refletia na tentativa de preservar sua identidade, mesmo acusados de traição à fé cristã ministrada pelos sacerdotes. Tais sujeitos

mostravam-se não temerosos a Deus, porque não o entendiam como o Ser Superior ensinado pelos padres, mas temiam mais a estes, pelo castigo que poderiam lhes aplicar, utilizando métodos reais ou espirituais, cujos exemplos também são sobejamente relatados por Montoya, como métodos de “redução”. Daí praticarem às escondidas os seus próprios ritos quando, à vista dos seus iguais, os imitavam naqueles determinados pelos missionários. Não se pode omitir que os missionários conquistavam os índios “com amor e dádivas”, como diria Montoya, mas também com a ação armada de espanhóis e índios fiéis, o que era igualmente um recurso de subjugação pelo medo.

3.9.2. Resistência pela violência física

A pregação cristã contrapunha-se em muitos sentidos à vivência tradicional e cultural do ameríndio e em vários aspectos estes manifestavam sua contrariedade, a ponto de se servirem de verdadeiros arroubos, motivados pela revolta sobre a pregação que não se identificava com os seus conhecimentos sobre a existência e sobre a vida terrena. Montoya relata o episódio ocorrido ao tratar “diante deles da pena eterna dos maus” [y llegándoles á tratar de la pena eterna de los malos], quando lhe atalhou um deles, “gritando em alta voz: “Este (homem) mente!” E foi repetindo muitas vezes “mente, matêmo-lo!” Nisso foi apoiado em coro pelos outros em resposta: com o que saíram e foram buscar as suas armas que, para não causar medo, tinham deixado de propósito em esconderijos junto com muita gente em guarda, que se achava emboscada num mato” (MONTROYA, 1997, p. 124) [diciendo á voces, *este miente*, repitiendo muchas veces, *miente, matémosle*, y respondiendos los otros lo mismo, salieron corriendo á buscar sus armas, que de propósito por no causar recelo las habian dejado escondidas, y en guarda mucha gente que en un monte estaba en emboscada (MONTROYA, 1892, p. 124)]. Essa dissimulação era algo próprio do guerreiro, não só do Guarani. A emboscada era uma artimanha da cultura européia, um recurso de guerra, que visava surpreender o rival, aqui atribuída ao ameríndio como imitação. A disputa de poder entre padres e pajés ou xamãs, entre os quais muitos eram caciques, foi um símbolo da resistência. O episódio mostra mais uma vez a dissimulação, a resistência, mas também o revide do sujeito Guarani colonizado, disposto a reagir a uma ameaça às suas tradições e a

sua própria liberdade e existência, através da eliminação do agente, como supõe um crescimento do poder do cacique para levar os seus a reagir contra aqueles que de modo emergente ameaçavam esse poder.

A emboscada era um outro recurso na luta dos ameríndios, análoga à experiência adquirida dos invasores, não só usada contra os padres, mas contra aos que necessitavam reagir, fossem eles espanhóis, portugueses, ou tribos inimigas. Era uma artimanha bélica e dissimulada usada pelos ameríndios no século XVI que, guardadas as proporções e a evolução tecnológica, ainda se usam nos dias de hoje, como elemento favorável a quem a prepara para confrontar um inimigo, antes que este dela tenha um alerta, com a vantagem do elemento surpresa. Sem encarar o padre de frente, talvez temendo constranger-se à sua autoridade, que exercia nas Reduções, esta foi engendrada determinação, como se observa neste relato de Montoya: “Vinha ele inteiramente desprevenido contra a traição, que os magos lhe tinham armado. Assim uns após outros saíram a seu encontro, para recepcioná-lo e, com palavras fingidas, conduziram-no para o lugar onde estava o grosso da gente” (MONTROYA, 1997, p. 262) [Volvia el Padre tan alegre como ganancioso con haber ganado las voluntades de tantas gentes, bien descuidado de la traicion que los magos le tenian armada; sintieronle las sentinelas, y dando aviso de su venida, unos y otros, saliendo á recibirle, y con fingidas palabras le guiaron por donde estaba la fuerza de la gente (MONTROYA, 1892, p. 266)] para executarem o plano de Tayubay e seus seguidores.

Os “sacerdotes” e os magos indígenas viam nos padres uma ameaça ao seu poder e a perda de espaço, prestígio e mordomias, que os maiores também tinham e exerciam sobre os demais. Esses “magos e feiticeiros os ameaçavam qual peste mortal” (MONTROYA, 1997, p. 204) [magos y hechiceros (peste mortal) los amenazaban (MONTROYA, 1892, p. 208)]. Desacreditar os colonizadores/jesuítas era uma forma usada, através do discurso, por esses líderes tribais, como relata Montoya a propósito de um cacique: “Afirmam eles que sois diferentes dos homens, que vindes a ser monstros, que tendes chifres na cabeça, e que vossa crueldade é tamanha, que vosso sustento comum importe em carne humana, sendo pois vosso modo de proceder intratável”

(MONTROYA, 1997, p. 129) [Dicen que sois diversos de los hombres, que sois monstruos, y que teneis cuernos en la cabeza, y que es vuestra fiereza tanta, que vuestro comun sustento es carne humana, y que vuestro modo de proceder es intratable (MONTROYA, 1892, p. 129)]. O estranho é que o cacique atribuía o receio dos seus a um costume que a civilidade dos padres não se permitia, mas era próprio dos ameríndios, segundo atribuição daqueles a estes – o de comer carne humana – associado a outras aparências.

Montoya valoriza em seu relato, assim, a pregação dos sacerdotes, sugerindo que esse trabalho surtia efeitos, apesar daqueles a quem os padres consideravam “maus”, pois eram os que se colocavam como contrários à alteridade que eles promoviam através de sua catequização. Por isto, os padres eram tidos como inimigos e os pajés almejavam matá-los sempre que se defrontavam e só não concretizavam esse desejo por circunstâncias eventuais.

“Quem mais ardia em furor e desejo de devorar-me, era um mago chamado Guirabera” (MONTROYA, 1997, p. 137) [El que más ardia en furor y deseo de comerme era un mago llamado Guirabera (MONTROYA, 1892, p. 139)], relatou o padre Montoya. A grande influência exercida por Guirabera sobre a tribo era pela sua capacidade inventiva e chegava a fazer-se chamar de Deus, apropriando-se de um conceito próprio dos jesuítas a propósito do “Todo-Poderoso”. Novamente ressalta-se nessa passagem a prática do canibalismo, quando Montoya cita que “era carne humana sua comida ordinária” (MONTROYA, 1997, p. 137) [Su comer ordinário era carne humana (MONTROYA, 1892, p. 139)].

A morte do Padre Pedro de Espinoza “nas mãos dos infiéis” [á manos de infieles], foi mais um exemplo da ação de violência física dos índios para expulsar os padres do território onde viviam. O relato de Montoya valoriza a posição do padre, um dos seus, portanto, em contraposição ao ato dos ameríndios, a quem chama de bestiais. Diz que “tendo-o obrigado a caridade e obediência a conduzir às reduções de Loreto e Santo Inácio algumas ovelhas para vestir a pobres, pela falta de algodão originada dos frios gélidos, voltava com elas à meia-noite, quando um grupo de índios bestiais deu em seu acampamento no deserto ou despovoado e ali o matou a pauladas” (MONTROYA, 1997, p. 187)

[obligóle la caridad y la obediencia á llevar á aquellas reducciones de Loreto y San Ignacio unas ovejas para vestir pobres, por la falta de algodón que causan los hielos; volviendo con ellas, á media noche, unos bestiales índios gentiles dieron en su alojamiento en despoblado, y allí le mataron á palos (MONTTOYA, 1892, p. 193)].

A pregação dos padres contrariava aos interesses dos caciques, pois era uma ameaça àqueles índios que exploravam o seu próprio povo e as próprias credices, alimentadas às custas de artimanhas e inventivas, embora argumentadas na manutenção das tradições e dos costumes mais antigos e únicos conhecidos e praticados até à chegada dos colonizadores. As novas práticas representavam também a eles uma ameaça aos seus poderes, que muito faziam temer a sua perda, sendo esta a razão principal do ato de violência física executado em seguida contra os jesuítas. Em tal situação, esses caciques mudavam as suas constâncias e arquitetavam vingar-se dos padres, como aconteceu com Neçu, que “encheu-se de uma ira raivosa e tratou de dar a morte não somente aos três padres (Roque González de Santa Cruz, João del Castillo e Afonso Rodriguez), mas a todos quantos havia. [...] “para tanto mandou um aviso a todos os caciques, dando-lhes ordem de que matassem todos os padres que eles tinham em suas terras, pois faria o mesmo na sua própria” (MONTTOYA, 1997, p. 225) [tomado de una rabiosa ira trato de dar la muerte, no sólo á los três Padres (Roque González de Santa Cruz, João del Castillo e Afonso Rodriguez), sino tambien á todos cuantos habia. [...] despachó aviso á todos los caciques; mandóles que todos matasen á los Padres que en sus tierras tenian, que él en la suya haria lo mismo (MONTTOYA, 1892, p. 229-230)].

O comportamento dos índios contra os padres era atribuído por estes a seres sobrenaturais, que se misturavam aos reais, explicando-se assim as mudanças de personalidade, como ocorreu com Neçu que,

após troca de sua constância, tratava o Pe. Castillo com desdêns, em consequência do furor em que o demônio ardia, por ver que já até ali o tinham despojado de seu reino. E, por meio de um índio mau, apóstata da fé, granjeou a vontade de Neçu, para tornar-se

vitorioso. Com um arrazoado, feito à semelhança do seguinte, aquele incendiou neste a fagulha de ódio que ele próprio nutria contra os padres...(MONTTOYA, 1997, p. 223).

[trocada su constancia, trataba al Pe. Castillo con desdenes, efecto del furor con que el demonio ardía, por ver que ya hasta allí le habian despojado de su reino, y por medio de un mal indio apóstata en la fe granjeó la voluntad de Necú, para quedar victorioso, en quien encendió la centella que de odio tenia contra los Padres, con un razonamiento á este modo (MONTTOYA, 1892, p. 228)].

A reação ocorrida quando melhor aprobeasse aos gentios era realizada com requintes de barbáries, pois refletia um determinado momento que congregava precedentes de revolta contida, de sentimentos represados, de vingança nutrida e de libertação. Para concretizar o intento, qualquer recurso servia, a começar pela dissimulação, que visava atrair o objeto da opressão para uma emboscada, sem que este a percebesse, como no relato da morte do Pe. Roque González:

Esse vil escravo do demônio, de nome Maraguá, que quer dizer vil e bem o mostrou em ato tão vil, levantou um porrete de armas ou clava, que, embora feita de madeira, imitava o ferro em sua dureza e forma, e, desfechando ao padre um furioso golpe no cérebro, fez-lhe em pedaços a cabeça: com o que, a golpes e repiques de sino, voou alegremente sua alma ao céu (MONTTOYA, 1997, p. 225).

[Levantó este vil esclavo del demonio (Maraguá fué su nombre, que quiere decir vil, y bien mostró serlo en tan vil accion) una porra de armas, que aunque de maderá imitaba al hierro en su dureza y forma, y dando al Padre un furioso golpe en el cerebro le hizo pedazos la cabeza, con que á golpes y repique de campana yoló su alma regocijada al cielo (MONTTOYA, 1892, p. 230)].

Não satisfeitos ainda os índios, seguidores de Maraguá, abriram-lhe “com isso seu peito amoroso, tiraram-lhe o coração, o qual, ainda que frio, ardia em chamas de caridade. Logo atravessou-o com uma flecha o matador Maraguá” (MONTTOYA, 1997, p. 229) [y abriéndole aquel amoroso pecho, le sacaron el corazon, que aunque frio, ardia en llamas de caridad que luego el matador

Maranguá lo atravesó con una saeta (MONTROYA, 1892, p. 235)]. Essa violência foi uma reação contra o “amontoamento dos índios em povoados [...], a uma doutrina tão oposta aos ritos e costumes...” (MONTROYA, 1997, p. 223-224) [nos hacinan á pueblos [...] para oigamos doctrina tan opuesta á los ritos y costumbres de nuestros antepasados (MONTROYA, 1997, p. 228-229)] e à pregação da monogamia. As Reduções organizadas pelos colonizadores/jesuítas restringiam e limitavam a movimentação e as ações dos colonizados/Guarani, além de promover a alteração no seu modo de vida social. Inegável que isto representava uma pressão psicológica, que gerava sentimentos e desejos de libertação, que em determinado momento precisavam ser descarregados e isto acontecia não raro através dos atos em que se empregava o vigor físico. Mas, se não bastassem os atos violentos, como aquele contra o Padre Roque, imbuídos de características de “feras e não homens”, como sugere Montoya em suas crônicas,

a fúria covarde dos índios descarregou-se naquele santo cadáver, moendo-o com pauladas e não perdoando nem sequer ao rosto e cabeça.

Logo mais partiam em quadrilha rumo à choça em que estava o Pe. Afonso, de modo que, pelo ruído da algazarra, chegaram juntos, ele e sua morte, aos umbrais da mesma. Agarrou-se com ele um cacique ruim, mandando a um criado seu que o matasse. Desferiram sobre ele muitas cacetadas. Mas, temendo o mastim que o segurava, houvesse por erro maltratado ele próprio, soltou-o. Então o padre, com amor filial, foi ter para junto de seu pai já morto, repetindo estas razões em forma de pergunta: “*Filhos, por que me matais? Que estais fazendo, filhos?*” (MONTROYA, 1997, p. 225-226).

[embravecióse su covarde fúria em aquel santo cadáver, moliéndolo á palos, no perdonando el rostro y la cabeza.

Partieron en cuadrilla á la choza donde el P. Alonso estaba, que al ruido de la algazara llegaron juntos él y su muerte á los umbrales; abrazóse con él un mal cacique, mandando á un criado suyo que lo matase; cargaron sobre él muchos porrazos, y receloso el mastin que lo tenia asido que por yerro no le maltratasen, soltóle, y el Padre con amor de hijo se acercó á su ya muerto Padre, repitiendo estas razones. *¿Hijos, por qué me matais? ¿Qué haceis, hijos?* (MONTROYA, 1892, p. 230-231)].

A convicção religiosa foi demonstrada nas expressões do sacerdote, no estertor de sua existência terrena, através das alusões bíblicas. Todavia, nesse ato, os índios mostraram ter retomado sua condição de sujeitos coloniais, afirmando-se como indivíduos, donos de si próprios e de sua territorialidade, e de sua própria direção como silvícolas. A morte dos padres representava para eles a recuperação como sujeitos e ao mesmo tempo a eliminação do elemento que os subjugava, retomada de consciência de uma vida e de uma cultura que estava sendo sufocada pela nova prática que lhes era imposta, quer pelos padres, quer pelos espanhóis e pelos portugueses de São Paulo de Piratininga. A propósito, o índio não diferenciava o opressor quando tomado de uma sede de libertação, mesmo que o padre ensinasse que o inimigo era o bandeirante paulista. Porém, as práticas dos espanhóis levavam o indígena a também rebelar-se contra eles, já que igualmente estavam identificados com aqueles, a serviço da Coroa espanhola, seus descendentes, mesmo que latino-americanos, como o próprio Montoya. A morte só não era suficiente para a reafirmação que eles buscavam. Era necessário mostrar força, através da violência física que confirmava a autoridade de senhor da situação, como ocorreu em seguida, em que

aqueles tigres partiram o seu sagrado corpo pelo ventre em dois pedaços e, dividindo também as pernas, arrastaram os seus veneráveis fragmentos ao redor da igreja, para a qual os atiraram, ficando eles como o tigre que se relambe, achando-se ensangüentadas as suas unhas a partir da caça. Em seguida dirigiram eles os passos apressados ao despojo dos ornamentos (no interior da igreja) e se meteram a desnudar, com impiedade gentílica, os altares, envergando os paramentos sacerdotais que, rasgados, repartiram entre si (MONTROYA, 1997, p. 226)

[aquellos tigres en un cordero tierno partieron por el vientre en dos pedazos su sagrado cuerpo, y dividiendo los muslos, arrastaron sus venerables fragmentos alrededor de la iglesia, en donde le arrojaron, quedando como el tigre que, ensangrentadas sus uñas en la caza, se relame.

Acudieron al despojo de ornamentos, y con impiedad gentílica desnudaron los altares, vistiéndose las sacerdotales vestiduras, que desgarradas partieron entre sí (MONTROYA, 1892, p. 231)].

O que na interpretação do missionário era uma iconoclastia, era para o grupo Guarani a afirmação de sua liberdade e de sua cultura, através da destruição do que representava a força e a cultura do colonizador-jesuíta, que ele almejava para si. Os Guarani mostraram isto destruindo cálices e pátenas que aplicaram como adornos em “seus pescoços infames” (MONTROYA, 1997, p. 226) [de sus infames cuellos (MONTROYA, 1892, p. 231)]; derrubaram e queimaram a cruz, o maior símbolo cristão; destroçaram a imagem da Virgem que o padre Roque conduzia em suas peregrinações e a qual chamava “A Conquistadora”, que colocava em algum povo quando este já se achava fundado; além de praticarem coisas execráveis com dois crucifixos que despedaçaram e profanaram as alfaias religiosas. Essa reelaboração de rituais, o uso das vestimentas dos sacerdotes e a posse de objetos litúrgicos tinham também um significado. Não eram simples paródias desrespeitosas do cristianismo, mas eram máscaras, não de representação, mas de transformação e apropriação de capacidades, como já se observou com relação ao vocabulário.

Nem todos resistiam à penetração da fé e com estes os que se colocavam como “inimigos” mediam suas forças para eliminá-los e assim prosseguir na sua infidelidade. Deu-se o fato de um cacique ancião, que repreendeu os culpados pelo crime atroz, expondo-lhes “a afabilidade, o amor e as dádivas, sendo a maior delas a fé católica, mas a ira e o furor perderam o respeito a suas veneráveis cãs, sendo que o cercaram e com golpes cruéis o deixaram morto” (MONTROYA, 1997, p. 227) [la afabilidad, el amor, las dádivas y la mayor la de la fé católica, con que los querian enriquecer los Padres. Perdió el respeto la ira y el furor á sus venerables canas; cerraron com él, y á crueles golpes lo mataron (MONTROYA, 1892, p. 232)].

A violência física dos colonizados Guarani contra os padres foi alguma coisa orquestrada e com observáveis requintes. Com as mesmas dissimulações, com os mesmos enganos e com os mesmos objetivos, outros caciques comandavam sua chusma sem dó nem piedade, contra aqueles homens que, na sua sã consciência, traziam ao gentílico a palavra de Deus, visando salvar-lhe a alma e adaptá-lo à cultura européia, mais evoluída, na concepção do colonizador, mas que significava para os Guarani a perda da identidade e dos

costumes de seus antepassados, além de alienadora, ao que ferozmente resistiam. Não era apenas uma questão de vingança a morte dos dois padres, mas a intenção de isolar a todos da influência deles, que mostravam considerar, pela sua decisão, como um mal para toda a gente, uma força de mudanças de tradições e costumes que os sufocavam. Assim é que, depois de eliminarem os dois padres, ao chegar “essa nova a Neçu, que de imediato enviou uma tropa de conjurados à choupana do Pe. João del Castillo, para que logo mais o matassem. Pediram-lhe eles com “inteira liberdade” cunhas – são machados de ferro que lá se usam -, anzóis e outras coisas. Naquele momento o santo homem não desconfiava de nada, pois estivera pagando a Deus os tributos de louvor através da reza das horas canônicas (do breviário), e assim repartiu com eles o que tinha. Ataram-no, porém, em recompensa de sua liberalidade, pelos braços e, puxando-o aos empurrões, repelões e pancadas pelas ruas, diziam-lhe: “Morrerás agora por nossas mãos como Roque e Afonso, e de vossa má semente não ficará vestígio nenhum!” (MONTROYA, 1997, p. 227) [Ahora morirás á nuestras manos como Roque y Alonso, y no quedará de vuestra mala semilla rastro alguno (MONTROYA, 1892, p. 233)].

O trabalho religioso e humanitário realizado pelos padres, visando o bem daquela gente, simplesmente dissipou-se diante da revolta, caracterizada pela traição, dissimulação e ato de violência, a qual acabou sendo estimulada pelos próprios colonizadores, com palavras e exemplos que se contrapunham aos interesses dos padres, mas que vicejavam sobejamente a favor dos escravistas e dos que se utilizavam dos serviços pessoais dos ameríndios em seu benefício. Assim se pode explicar a afirmação do ameríndio em referência ao padre, como “má semente” e o intento de eliminar qualquer de seu vestígio. A eliminação do colonizador-religioso não significava apenas matar o homem, mas aquilo que ele ensinava, ou melhor, mudava na vida do índio que, se era considerado bom para o sistema europeu, não condizia com as suas tradições e com os anseios de vida, apesar de ter se servido também das experiências que lhe foram transmitidas pelos padres. Mas, no momento de exercer o sentido “selvagem”, ao ameríndio não importava outra condição, a não ser aquela ditada pelo seu instinto construído pelo aprendizado em meio à selva e aos seus comuns, e não era de

seu próprio costume entender o sentido religioso e humano do Padre Afonso, ao pedir, em meio àquela violência, “que o levassem à presença de seus irmãos ainda vivos, para que de todos juntos se fizesse um holocausto. A isso respondeu-lhe um índio mau com três estocadas, que lhe deu com um sabre. Outros, de sua vez, flechavam-no com setas e paus pontiagudos, varando-lhe os olhos e a cara, bem como dizendo: “Aqui hás de morrer, cachorro feiticeiro” (MONTROYA, 1997, p. 227-228) [aquí hás de morir, perro hechicero (MONTROYA, 1892, p. 233)].

O que para os colonizadores-jesuítas era interpretado como um “bem” de acordo com os padrões europeus – cultura, sociedade, religião – era para o Guarani uma situação de submissão e destruição de tudo o que tinha de seu, legado pelos seus antepassados e o que ele tinha como riqueza própria. Esta reação não o impedia, entretanto, de mostrar certas apropriações dos colonizadores, como se verifica na referência a “cachorro feiticeiro” dirigida ao padre, expressões comumente usadas por este para se referir ao Guarani não “reduzido” ou resistente à doutrina católica.

Em seu relato, Montoya faz diversas citações a propósito da ação dos “magos” e “feiticeiros” como elementos catalizadores dos costumes indígenas e como elementos de resistência e revide contra os ritos sacerdotais. Aqui, o ameríndio reage utilizando o reverso. Para os índios, o que os padres chamavam “feiticeiro” era o indivíduo que lidava com os seres mágicos, mas adquiriu em referência aos padres o mesmo sentido que estes utilizavam quando se referiam a propósito dos cultos indígenas, no sentido de “mau”, misterioso, aliado dos espíritos que eles não viam, mas aprenderam a temer. “Tanto na forma de rejeição pura da nova religião, quanto na forma de sincretismos, os movimentos messiânicos atestam a oposição que eles (os índios) fizeram à nova pregação. O pajé representava tudo o que os índios criam e, nesta função, sustentavam a sua cultura. Contra eles, sobretudo, agem os jesuítas” (PAIVA, 2006, p. 78). Eles pregavam aos da sua tribo as tradições, contra o que pregava o missionário, dizendo ser um *engano*, embora para o ameríndio era tudo verdade, porque ele sentia e vivia aquilo que ouvia do seu igual, em contraposição ao que ouvia e via do missionário ou mesmo do colono espanhol.

Os Guarani não tinham o domínio de noções que se salientavam nos séculos XVI e XVII, como direitos humanos e cidadania, como obediência a regras, equilíbrio entre razão e emoção, entre razão e imaginação, impessoalidade, universalismo dos valores ideais do Bem, da Beleza e da Verdade, sentidos europeus que os padres ainda buscavam construir entre eles. Por isto extrapolaram no seu intento de ceifar a vida dos padres, extravasando a barbárie que já era referida na Europa, quando lá chegaram as primeiras notícias sobre os povos do Novo Continente. Matar não era o suficiente para aplacar aquela gente e Montoya narra tais episódios com objetividade: “Três quartos de légua arrastaram-no por pedregais tão ásperos, que em breve as pedras lhe roubaram as vestes. Com isso sua honestidade sentia mais a desnudez, que as feridas” (MONTROYA, 1997, p. 228) [Três cuartos de légua le arrastaron por tan ásperos pedregales, que en breve le robaron las piedras sus vestidos, sintiendo su honestidad más la desnudez que las heridas (MONTROYA, 1892, p. 233)] . A “desnudez”, termo empregado metonimicamente em lugar de outro, com o qual mantém uma relação de contigüidade, era um fato cultural, mais saliente para o sacerdote pelo recato que lhe inculcia a sociedade em que era formado. Para o Guarani, contudo, nada representava, pois era seu costume viver nu ou com raros e ocasionais adereços, sem preocupação de cobrir-se. Já as feridas eram um fato natural, resultado de uma violência física. Ao mesmo tempo valorizava o aspecto religioso e a santidade das vítimas dos índios, colocando-os acima dos seus algozes, mesmo quando a vida já se lhes esvaía, como neste relato: “Cansaram-se os algozes em arrastá-lo, sem que se cansasse o santo em tormento tão cruel. Descarregaram, pois, sobre sua cabeça duas grandes pedras: golpe que o santo recebeu ao pronunciar os doces nomes de Jesus e Maria, a quem entregou sua alma ditosa” (MONTROYA, 1997, p. 228) [Cansáronse los sayones de arrastrarlo, sin cansarse el santo de tan cruel tormento. Descargaron sobre su cabeza dos peñascos grandes, que el santo recibió pronunciando los dulces nombres de Jesus y María, á quien entregó su dichosa alma (MONTROYA, 1892, p. 233-234)].

Os índios prosseguiram o martírio, como se fosse parte de um cerimonial para a sublimação das vítimas e disto se valeu Montoya, em sua narrativa, para exaltar os seus companheiros, mistificando o sujeito colonizador.

“Para que não ficasse qualquer rasto dos mártires, fizeram uma grande fogueira, em que jogaram os dois corpos e o coração de Pe. Roque. Ficou, no entanto, inteiro este, ao vencer o fogo da caridade as chamas que ardiam a partir da lenha material, permanecendo como ouro depurado ao fogo a pureza daquele coração, que hoje se guarda em Roma com a mesma flecha que o atravessou” (MONTROYA, 1997, p. 230) [y para que no quedase rastro de los mártires, encendieron una gran hoguera, y en médio arrojaron los dos cuerpos y el corazon; mas este quedo entero, venciendo el fuego de caridad las llamas que del material ardian, quedando como el oro al fuego acendrado y puro aquel corazon, que hoy se guarda en Roma con la misma flecha (MONTROYA, 1892, p. 235)].

Havia os que claramente se rebelavam à dominação dos padres e fugiam, com seus seguidores, denotando a resistência pela fuga, metendo-se “muito numa serra, a partir de onde, à força de razões e magias, afastava muita gente do batismo” (MONTROYA, 1997, p. 244) [muy adentro de una sierra, en donde á fuerza de razones y magias arredraba del bautismo muchas gentes (MONTROYA, 1892, p. 248)]. Os padres não deixavam por menos e seguiam os seus passos [...] “alcançou-o e o trouxe de volta a este povo, para tê-lo consigo e amansá-lo” (MONTROYA, 1997, p. 244) [ganó y restituyó á este pueblo, para tenerle consigo y amanzarlo (MONTROYA, 1892, p. 248)], palavras que denotam o critério de rebeldia. Tal tratamento evidencia mais uma vez, aqui, o conceito dos próprios padres sobre os ameríndios, como denota o termo “amansá-los”, o que se faz com feras selvagens e não com seres humanos, nas práticas humanitárias. Essa outremização é que provocava no índio a reação contra o padre, que considerava seu opressor e acendia nele o desejo de revide e vingança, além do seu afastamento das Reduções, fora das quais se sentia mais livre e de acordo com seu modo natural de viver.

O episódio da morte do Padre Cristóvão de Mendoza (25 de abril de 1635) evidencia novamente a cortesia dissimulada do indígena, que levava ao engano de quem se confiava no espírito cristão armazenado no “outro”, como tinha no seu próprio sujeito. A retomada do modo-de-ser indígena acaba identificando a inconstância dessa gente diante da hibridez com que ela se defrontava, quer no modo de ser, mas também na língua e nas tradições. Se o

ameríndio era uma *tabula rasa*, que poderia ser formatada através de um trabalho organizado, uma folha em branco que poderia ser preenchida pelo “Outro”, no entendimento dos catequizadores, o fato é que ele tinha sua própria história e seus próprios conhecimentos. O que veio a receber dos colonizadores, quer sejam espanhóis, portugueses ou americanos, sacerdotes ou não, imbricou-lhes nas saliências que estavam abertas e foram transformadas em base para a alteridade. A esta o ameríndio resistiu, mas não conseguiu evitar de tornar-se híbrido, submetido às diferentes culturas e aos diferentes costumes, que de qualquer forma absorveu e que serviu para sua transformação como sujeito. Nesse momento, era aos jesuítas que os ameríndios resistiam, mas já tinham exemplos adquiridos na resistência contra os escravizadores espanhóis e portugueses, assimilados com o sentido que a sua cultura lhes permitia. Disto se utilizavam para conseguir os seus intentos, como se observa nessa narrativa de Montoya sobre o Padre Cristóvão de Mondoza, que “enquanto o santo homem andava feito pregoeiro da vida, Tayubay (grandíssimo feiticeiro) esforçava-se em dar-lhe a morte. Aos seus fez ele um longo arrazoado, cuja matéria vinha a ser a de ele abonar-se a si mesmo e sua doutrina própria, bem como desmentir a do padre e desautorizar o modo de viver dos cristãos, que se rebaixavam em deixar as suas mulheres, sujeitando-se a um ensino estrangeiro. Dizia ele: “*Vede o exemplo que eu mesmo vos dou! Vede como ando desterrado daquele sacerdote, e como se acha desacreditada a usança antiga de nossos antepassados!*” [...] “Dito isso, partiu para a consulta do falso deus que era Yeguacoporú, sendo que este o encarregou de matar o padre, e, concordes todos, puseram-se de embocada a sua espera” (MONTROYA, 1997, p. 261) [*Tomad (decia) ejemplo em mi, mirad cuál ando desterrado por este sacerdote, y desacreditaba la antigua usanza de nuestros pasados. Con esto se partió á consultar al dios mentido de Yeguacaporú, el cual le encargó matase al Padre, y concordes todos, se pusieron en emboscadas á esperarle* (MONTROYA, 1892, p. 265)].

O que se segue é mais uma peça de horror, que faz constrangerem-se pessoas de mínimo sentido humanitário, tal o ritual macabro executado pelos ameríndios, que parece não se aplacarem com a morte, mas com o sofrimento provocado pelo flagelo, como se observa nestes trechos da *Conquista Espiritual*

de Montoya: “[...] e no mesmo instante lhe acertaram com uma seta as têmporas. Com isso já se achava aturdido, mas, com os dois golpes cruéis que com um pau lhe desfecharam na cabeça, seu corpo teve de tombar ao chão”(MONTROYA, 1997, p. 262) [y al punto le dieron en una sien con una saeta, y ya aturdido y con dos golpes crueles que con un palo le dieron en la cabeza, y dos flechazos, se rindió su cuerpo á la tierra (MONTROYA, 1892, p. 267)] .

Tal episódio mostra a crueldade que o ameríndio usava para destruir a quem considerava inimigo e ameaça à autoridade dos caciques, que exerciam influência e tomavam as decisões sobre tais atos. Em seguida, Montoya ao mesmo tempo exalta o europeu diante do sacrifício e degrada o ameríndio, usando de adjetivação como “corpo sagrado” e “mártir” para aquele, enquanto se referia aos ameríndios como “bárbara canalha”, “magos malvados”, “bestas”, “feras”, “covis de leões”, “línguas sacrílegas”, “blasfêmias”:

Atirou-se então sobre ele aquela bárbara canalha e, experimentando sua força nesse corpo sagrado, moeram-no, de pauladas. Um dos magos malvados tirou-lhe por troféu uma das orelhas. Tiraram-lhe a roupa, sem lhe deixar nada. [...]

[Cargó sobre él aquella bárbara canalla, y probando su fuerza en el sagrado cuerpo, lo molieron á palos, y le quitó por trofeo una oreja un pernicioso mago; quitáronle el vestido sin dejarle cosa (MONTROYA, 1892, p. 267)]

Apenas clareou o dia, aquelas bestas, à maneira de feras saíram de suas casas, que eram como covis de leões, para cevarem o seu furor na presa já morta, segundo seu entender. Guiou-os o rasto do sangue ao mártir, que se achava estendido no chão. Com opróbrios puseram nele as suas línguas sacrílegas e também em Deus com horríveis blasfêmias, dizendo: “Onde está o Deus que pregaste? Deve ser cego, pois não te enxerga, e nulo o seu poder, pois não te pode libertar de nossas mãos” (MONTROYA, 1997, p. 264).

[Apenas abrió el dia, cuando aquellas bestias, á fuer de tigres, salieron (como de leoneras) de sus casas á cebar su furor en la presa que á su entender juzgaban ya por muerta; guiólos el rastro de la sangre al mártir, que tendido estaba en el duro suelo: pusieron en él sus sacrílegas lenguas, con oprobios, y en Dios con horribles blasfemias. *¿Dónde está* (decian) *el Dios que has predicado? ciego debe de ser, pues no te ve, y su poder ninguno, pues no te puede librar de nuestras manos* (MONTROYA, 1892, p. 268)].

Mandaram-no calar, mas, prosseguindo ele, deram-lhe na boca um golpe de facção, que lhe quebrou os dentes.

[mandáronle callar, mas prosiguiendo, con un machetazo que le dieron en la boca le derribaron los dientes (MONTROYA, 1892, p. 268)].

[...]

Mesmo assim seguiu o santo com a sua pregação e eles continuaram com os seus golpes e porretadas, cortando-lhe os lábios da boca, a orelha que ainda restava e os narizes”.

[Prosiguió el santo con su predicacion, y ellos con golpes y porrazos, cortándole los labios de la boca, la oreja que le quedaba, y las narices (MONTROYA, 1892, p. 268)].

[...]

Depois o levaram, atravessado num pedaço de madeira, a um bosque, para que ali morresse. E, como se sua boca ainda se achasse em estado perfeito, falou-lhes a propósito do gosto que tinha em morrer e do amor que nutria por sus almas, desejando lavá-las nas águas puras do batismo”.

[atravesado em um palo le llevaron á un bosquecillo, para que allí muriese, y como se su boca estuviese muy entera les dijo el gusto con que moria, y el amor que tenia á sus almas, deseando lavarlas en las aguas puras del bautismo (MONTROYA, 1892, p. 268)].

[...]

Já cansados de maltratarem o santo, arrancaram-lhe a língua por debaixo da barba e, com bestial fereza, foram lhe desfolando todo o peito e ventre: o que, em todo o seu conjunto, formava um só pedaço com a língua”.

[Cansados ya de maltratar el santo, le sacaron la lengua por debajo de la barba, y con bestial fiereza le fueron desollando todo el pecho y vientre, que todo havia un pedazo con la lengua (MONTROYA, 1892, p. 269)].

[...]

Abriram-lhe ainda o peito e de lá tiraram aquele coração que ardia em amor por eles. Atravessaram-no com setas os feiticeiros obstinados, dizendo:“*Vejamos se sua alma morre agora!*” (MONTROYA, 1997, p. 265).

[Abriéronle el pecho, y aquel corazon que ardia en su amor se le sacaron, y atravesándole de saetas decian los obstinados

hechiceros: Veamos si su alma muere ahora (MONTROYA, 1892, p. 269)].

Montoya mostra em seu relato toda a crueza com que os ameríndios executaram as ordens dos caciques, detalhando um verdadeiro esquartejamento – extirparam a orelha, língua – desfoliação, pauladas e até mesmo o fato de lhes tirarem a roupa representou o ato de afirmação do sujeito indígena e dos caciques e pajés ante os costumes que os padres queriam mudar através da sua pregação. Os atos denotam a afronta através da inversão dos costumes, como a desnudez que, se para os índios era um fato natural, para os religiosos era um ultraje.

A reação dos pajés e “magos” aos padres, no sentido de retomar os seus costumes, foi de tal forma que se empenharam na desconstrução do que lhes havia sido ensinado, com a escalada de violência aberta.

De tal forma que “não lhes faltaram herdeiros (a Yeguacaporú) em seus embustes e magias. Construíram eles igrejas, nelas colocaram púlpitos, faziam suas práticas e chegavam a batizar. Era esta a fórmula de seu batismo: “*Eu te desbatizo!*” E com isso lavavam todo o corpo dos “batizados” (MONTROYA, 1997, p. 267) [No le faltaron herederos en sus embelecocos y magias. Estos hicieron iglesias, pusieron púlpitos, hacian sus pláticas, y bautizaban; la forma de su bautismo era esta: *Yo te desbautizo*, lavándoles todo el cuerpo (MONTROYA, 1892, p. 271)]., fazendo surgir uma paródia através de uma nova interpretação, da recriação da obra já existente e consagrada – o batismo -, adaptando a obra original a um novo contexto, passando diferentes versões para um lado mais despojado e aproveitando o sucesso da obra original para passar o novo sentido que interessava ao cacique, pajé ou xamã.

No ato de “desbatizar”, os Guarani parece terem se imbuído de tanta importância quanto os padres lhes incutiam através da preparação para o batismo. Para mostrar o efeito contrário ao ato sacerdotal, os Guarani lavavam as crianças dos pés à cabeça, a cujo ato pretendiam significar a reversão do ato missional, através da reinterpretação do signo.

Tal era a atitude dos líderes contrários aos padres, que usavam da mesma metáfora: a mesma água usada pelos padres para purificar e salvar aquelas almas, transformando os índios em cristãos, era usada para retomá-los às suas próprias tradições e crenças. Se a água dos padres era o símbolo da purificação, a dos índios era a da despurificação ou, como eles proclamavam, a do “desbatismo”, reapropriando-os como “pagãos”, como os padres se referiam.

Determinados em desacreditar os padres e voltar à antiga vida selvagem, enviavam seus mensageiros aos povoados organizados por aqueles, “para que com suas fábulas afastassem a gente do batismo. Não foi pequeno o dano que fizeram entre os recém-convertidos” (MONTTOYA, 1997, p. 268) [para que con sus fábulas arredrasen la gente del bautismo, y no fué poco el daño que hicieron entre los nuevamente convertidos (MONTTOYA, 1892, p. 273)]., que certamente foram induzidos com a promessa daquilo em que acreditavam, pelo discurso do colonizador, mas não viam pelos olhos de indígena.

3.9.3. Cultura indígena ameaçada

A *Conquista Espiritual* feita pelos padres jesuítas voltou-se à edificação de uma sociedade colonial não-escravista. Todavia, essa missão foi enormemente dificultada pelo avanço dos exploradores espanhóis e portugueses. Se os índios, influenciados pelos seus maiores, resistiam em aceitar o evangelho, por outro lado os espanhóis pelo seu discurso ou pelos seus atos igualmente exerciam influência contrária aos padres. A situação criada pela contraditoriedade levava os índios a se rebelarem contra os ensinamentos jesuíticos, pelo fato de que “se pelo ouvido captam a justificação da Lei Divina, pelos seus olhos vêem a contradição humana, praticada em obras. Em muitas províncias temos escutado dos próprios gentios esse argumento e, da mesma forma, observamos como se tiram de nossa pregação, feita infame por maus cristãos” (MONTTOYA, 1997, p. 46) [porque si por el oido oyen la justificacion de la ley divina, por los ojos ven la contradiccion humana ejercitada en obras. En muchas provincias hemos oido á los gentiles este argumento, y visto retirarse de nuestra predicacion, infamada por malos cristianos (MONTTOYA, 1892, p. 40)]., que pretendiam com isto desacreditar os padres e assim desnortear a organização e a formação da sociedade a que se

propunham, com o único objetivo de continuar a fazer do ameríndio objeto de seus particulares interesses para o seu trabalho pessoal. Com tal ação, os colonos espanhóis promoviam uma paganização cristã, portanto um mau exemplo diante do princípio cristão de igualdade, fraternidade e humanização do sujeito Guarani. Como “Centro” da civilização, ao colono interessava o poder, o lucro (enriquecimento), a exploração do trabalho.

Os espanhóis se aproveitavam da situação criada pelos próprios padres através da catequização, que transformava os índios Guarani em seres mansos e generosos ou, para usar um termo mais apropriado a este trabalho, “reduzidos”. Na menor oportunidade voltavam contra os índios a prática da escravização ou utilização do seu trabalho a baixo custo, além de oferecerem exemplos contrários aos pregados pelos padres, na vida comunitária, que se chocava com o esforço em prol da nova organização social. A nova vida nos sertões havia desviado os espanhóis dos hábitos “civilizados”, apesar das Ordenanças de Alfaro em 1611 terem constituído um verdadeiro código sobre a relação entre índios e brancos a partir de então.

Tal situação criada pelos espanhóis provocava o desinteresse e até a revolta dos índios contra os padres, e por isto “se burlavam de nossa fé” (MONTROYA, 1997, p.47) [se burlaban de nuestra fé (MONTROYA, 1892, p. 41)]. Os religiosos queriam inculcar nos Guarani responsabilidades e um modo de vida condizente com os preceitos cristãos e humanitários, mas os exemplos nada edificantes dos colonizadores espanhóis os faziam rejeitar aquilo que lhes era ensinado, que não condizia com o modo de vida que observavam nestes e na sua própria tradição. Pelo contrário, pelos exemplos daqueles confirmavam “seus costumes bestiais, e tenazmente estão resolvidos a assim viver até à morte” (MONTROYA, 1997, p. 47) [sus bestiales costumbres, con que tenazmente están resueltos de vivir hasta la muerte (MONTROYA, 1892, p. 41)].

3.10. Resistência contra os espanhóis colonizadores

Sem atrativos econômicos imediatos, e povoada por inúmeras nações indígenas, a região das Províncias do Paraná, Paraguai, Uruguai e Tape

(Rio Grande do Sul), passou a atrair o interesse da colonização espanhola a partir da segunda metade do século XVI. Sua ocupação com núcleos estáveis esteve inicialmente ligada à estrutura que estava montada na região argentífera dos Andes. Os povoados que se constituíram estavam relacionados com a exploração da erva-mate da serra de Maracaju, região rica em ervais nativos. Além disso, atuavam na produção de vinho e exploração de cera e mel, bem como da atividade pecuária. A mão-de-obra com a qual esses povoados contavam era formada por indígenas, que logo foram submetidos a sistemas de exploração de seu trabalho servil. Era comum a entrada de espanhóis na Província de Taiaoba para saírem “carregados de índias e muchachos para seu serviço, pois é esse o interesse ordinário de suas entradas...” (MONTROYA, 1997, p. 132) [cargados de índias y de muchachos para su servicio, que es el comun interés de estas entradas (MONTROYA, 1892, p. 133)]. A consequência foi a desestruturação das relações familiares e tribais, pela imposição da força de trabalho pelo serviço pessoal e pela encomenda, que o Governo espanhol procurava combater por meios ao alcance. Pelo sistema de encomenda os colonos espanhóis poderiam se valer do trabalho indígena temporariamente, mediante a sua introdução na fé cristã e nas práticas culturais da sociedade colonizadora. Em troca os índios pagariam uma taxa ou prestariam serviços. “Chamava-se *encomiendas* a esse sistema, o qual logo degenerou devido à cobiça dos espanhóis, passando o índio à condição de escravo” (WACHOWICZ, 2001, p. 31). A intervenção dos padres jesuítas visou a revitalização dos propósitos de formar súditos e cristãos, afastando os ameríndios do sistema de escravidão que, na prática, os colonizadores espanhóis exerciam, recorrendo a subterfúgios, como era praxe aos portugueses de São Paulo. Como reação, não faltaram informações distorcidas das lideranças desses povoados, que chegaram à Corte, na Espanha, para desacreditar os inicianos e acusá-los de distorcer o sentido do seu trabalho e até de infidelidade ao monarca, com quem a Companhia de Jesus mantinha um protocolo de sujeição.

Igualmente reagiram os padres contra as intencionadas denúncias dos colonos espanhóis, a quem acusaram de explorar os ameríndios, sendo o único motivo da desavença o fato de tirarem aquela gente das mãos dos

exploradores. Com tal objetivo, espanhóis e portugueses tinham os mesmos interesses, sendo fator de coesão para, com mais força, exercer o seu poder de submissão do elemento indígena.

Nesse sentido os jesuítas reagiram contra

certas pessoas, que fundamentam o seu comum sustento no sangue que chupam a estes pobres índios e passam a fazer parte com os paulistas, vendo que tínhamos librado esta gente de suas mãos e que não lhes deixáramos a chance de “preá-la”, puseram-se a escrever cartas às mais diversas pessoas: assim, a prelados, bispos e grandes senhores. Até mesmo nesta Corte espalharam a (má) fama de que eu – porque como a malfeitor lançaram sobre mim a culpa – tinha tirado os índios de suas terras, levando-os a regiões estranhas e matando-os a todos pelo caminho. Assim sendo, queixavam-se muito deste meu erro (MONTROYA, 1997, p. 184-185),

[Ciertas personas que su comun sustento tienen librado en la sangre que chupan á estos pobres índios, y entran á la parte con los de San Pablo, viendo que habíamos librado esta gente de sus manos, y que no les dimos lugar á que hiciesen presa, escribieron cartas á varias personas, Prelados, Obispos y señores, y áun en esta corte sembraron fama, que yo (que como malhechor me cargaron la culpa) había sacado aquellos indios de sus tierras, y llevádoslos á extrañas regiones y los había muerto en el camino todos, lamentándose mucho de este yerro (MONTROYA, 1892, p. 190-191)],

relatava o Padre Montoya em Madri, onde fora para obter licença dos seus superiores para organizar a resistência dos índios em armas, referindo-se ao grande êxodo que comandou em 1631 desde as Reduções de Santo Inácio e Nossa Senhora de Loreto, pelos Rios Pirapó, Paranapanema e Paraná até a Bacia do Prata, na Argentina atual.

Desde antes da oficialização da Companhia de Jesus, foram estreitas as relações dos jesuítas com a Coroa portuguesa, e tudo procuravam fazer para atender ao Rei Dom João III. Convidados a prestar serviços na Índia, aceitaram de imediato desde que o Papa Paulo III assim o determinasse, pois sua obediência era direta ao papa e aos superiores, o que os colocava fora da jurisdição das autoridades locais. O papa determinou que se fizesse a vontade do

rei. Portanto, “o comportamento (obediência às ordens reais) dos jesuítas no que se refere às ordens do soberano e suas relações com a Coroa portuguesa, nesse período inicial – tudo indica estava relacionado à obediência ao papa e aos interesses da Igreja. O rei jamais se negou a acolher qualquer solicitação e cumulou de benefícios os inacianos, o que era reconhecido pelo próprio Inácio de Loyola, que o denominou de: “pai, senhor e fundador da Companhia” (FRANZEN, 1999, p. 25).

Para os padres jesuítas, que agiam em nome do rei e do papa, os colonos espanhóis eram adversários do trabalho catequético e ameaçavam o projeto de consolidação do poder real na região. De fato, aos espanhóis não era permitido circular livremente pelas Reduções, pois estes em nada poderiam edificar os índios, a não ser transmitir-lhes os maus exemplos, como se constata nesse trecho da *Conquista Espiritual*:

Não faltou quem informe a esta Corte, que nós nos revoltamos com os índios e que não queremos entrem espanhóis em seus povoados. Quanto a isso constará o contrário no parágrafo oitenta e um. É verdade que desejamos deveras que esses tais não os vejam com os seus olhos, porque, se bem que hajam de encontrar muitas coisas para sua edificação, não sei contudo se eles próprios vão edificar muito nos índios” (MONTROYA, 1997, p. 193).

[No há faltado quien avise á esta corte que nos alzamos con los índios y que no queremos que entren españoles á sus pueblos. Constará lo contrario en el párrafo 80; y bien deseamos que estos tales no los vean de sus ojos, porque, si bien hallarán cosas muchas de que edificarse, no sé si ellos edificarán mucho á los indios (MONTROYA, 1892, p. 199)].

Desnortear as relações dos inacianos com a Corte visava criar um “buraco negro” que seria, naturalmente, preenchido pelos “comendados”, de acordo com seus estritos interesses na região, que era readquirir sobre os índios o direito de sujeição total e exploração da mão-de-obra. Montoya denunciava, pois, que

desses tais muitos estão de espreita, desejando que Sua Majestade lhes “encomende” estes índios (depois de haverem passado dez anos de liberdade, concedidos por Sua Majestade desde seu batismo), e lhes imponha o incomparável jugo do serviço pessoal, traça que Faraó inventou para a aflição do povo israelítico, e com que morreram nas Índias inumeráveis pessoas, tendo sido, por cúmulo, sem esperança da vida eterna, por falta de doutrina catequética” (MONTROYA, 1997, p. 193)

[De estos tales están muchos á la mira, deseosos de que su Majestad se los encomiende (pasados los diez años que su Majestad les ha concedido de libertad, desde su bautismo), y les ponga el incomparable yugo del servicio personal, traça que inventó Faraon para afliccion del pueblo israelítico, y con que han muerto en las Indias ininidad de gentes, y aun sin esperanza de la vida eterna, por falta de doctrina (MONTROYA, 1892, p. 200)].

Os padres resistiam, assim, às intenções dissimuladas das denúncias dos colonizadores espanhóis, que encobriam os verdadeiros interesses, que era ter o campo livre para exercerem a sua sanha escravagista. A denúncia dos padres, em reação, advertia à Corte que “sendo os índios postos em suas mãos (dos colonos espanhóis), o serviço pessoal se lhes constituirá em cutelo, com que eles passem a degolar as ovelhas de Jesus Cristo, como as do matadouro” (MONTROYA, 1997, p. 195) [pero poner los índios em sus manos, servirles há el servicio personal de cuchillo, com que degüellen las ovejas de Jesucristo como á las del matadero (MONTROYA, 1892, p. 203)].

A condição de natural latino-americano colocava Montoya numa situação de ambivalência diante dos fatos. Padre jesuíta, tinha com seus companheiros a missão de catequizar os índios, torná-los cristãos, transformá-los em defensores das fronteiras e contribuir assim para a integridade do território, de acordo com os interesses da Companhia de Jesus e da Coroa da Espanha. Mas ao mesmo tempo em que se colocavam como protetores dos ameríndios, alvos de sua missão e seu compromisso maior, colocavam-se contra os seus compatriotas, que igualmente para esta região latino-americana foram enviados pela Coroa da Espanha, para garantir a presença espanhola, num contexto de disputas de fronteiras com Portugal, embora agregado sob o mesmo rei. Foi com o intuito de proteger os ameríndios da escravidão que os padres se colocaram

contra os colonos espanhóis, como ocorreu contra os portugueses, e a estes se refere Montoya como “invasores cruéis” (MONTROYA, 1997, p.214) [de la invasion cruel de los de San Pablo (MONTROYA, 1892, p. 219)]. Temos, assim, uma situação de ambivalência, em que os padres – europeus ou descendentes, embora naturais americanos, mas “brancos” - se confrontavam com os espanhóis e com os portugueses – europeus e, portanto, “brancos” -. Este confronto levava os europeus a denunciarem a organização religiosa conterrânea como interessada em benefícios próprios, além da catequização para a propagação da fé e a liberdade dos ameríndios, principal desejo do rei de Espanha. O regimento das missões, aliás, impunha aos missionários “a obrigação de defender a liberdade dos índios” (HOORNAERT, 1982, p. 150), mesmo porque desde 30 de julho de 1609 o Rei Felipe III da Espanha declarou livres todos os índios. A escravidão era proibida, mas se mantinha sobre eles a jurisdição dos jesuítas.

3.11. Resistência contra a invasão dos bandeirantes à região do Guairá

As terras que hoje pertencem ao Estado do Paraná eram habitadas, mesmo antes da época do descobrimento do Brasil, predominantemente pelos Guarani. Durante o século XVI, houve pouco interesse na exploração do território por parte dos portugueses, o que deu espaço para diversas expedições de outros países. Muitas delas vinham em busca de madeira de lei. Mesmo os espanhóis, a quem cabia o território do atual Norte do Paraná, pelo Tratado de Tordesilhas, só chegaram à região na segunda metade do século XVI e intensificaram a colonização no século XVII, com as missões jesuíticas, que visavam também preparar soldados índios para resistir aos invasores de outros países.

No início do século XVII, com a descoberta de ouro de aluvião no território paranaense – entre o Rio Nhundiaquara e a baía de Antonina - e a necessidade de escravizar os índios para usar sua mão-de-obra nas plantações de cana-de-açúcar, os luso-brasileiros começaram a invadir a região, através das bandeiras que partiam de São Vicente. Por trás dessas intenções, havia outra, tornada mais importante a partir do momento em que a descoberta de ouro em Minas Gerais transferiu para lá o maior interesse pelo metal: o domínio territorial em favor de Portugal.

As incursões dos bandeirantes paulistas obedeceram a um ritual de violência e crueldade incomum. As missões jesuíticas eram invadidas e os índios que não se submetiam eram “destroçados 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” (MONTROYA, 1997, p. 142) [destrozando índios á machetazos. Acudieron los pobres índios á guarecerse en la iglesia, en donde (como en el matadero vacas) los mataban, hicieron despojo de las pobres alhajas de la iglesia, derramando los oleos por los suelos (MONTROYA, 1892, p. 145)].

Às instâncias dos padres, os bandeirantes usavam as suas “astúcias costumeiras, dizendo que nos avisariam, mas, retirando-se daquele posto, que é uma espécie de curral maior que a praça de Madrid, puseram fogo às choças, que todas são de palha, onde queimaram muitíssima gente com inumanidades de feras” (MONTROYA, 1997, p. 144) [con acostumbradas astucias diciendo que nos avisarian, pero saliendo de aquel puesto, que es como un corralazo mayor que esta plaza de Madrid, pegaron fuego á las chozas, que todas son pajizas, donde quemaron con inhumanidad de bestias muchísima gente (MONTROYA, 1892, p. 147)].

Na sua disposição de caçar, apresar e violentar, os colonizadores de São Paulo passavam por cima de tantos quantos se lhes interpusessem o caminho, e a resistência do indígena era dilacerada pela violência. Montoya aconselhava que: “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” (MONTROYA, 1997, p. 146) [Y en estas ocasiones no hay que hacerles resistencia, porque con un alfange les derriban la cabeza ó los abren por médio, con que amedrontan á los demás (MONTROYA, 1892, p. 149)].

Nada e a ninguém respeitavam, fossem adultos ou crianças, as quais arrancavam do colo da própria mãe, como um simples objeto. Invadiam as missões

como possessos do demônio, aqueles tigres ferozes e começaram, com espadas, facões e alfanjes, a derrubar cabeças, trincar braços, desjarretar pernas e atravessar corpos, matando com a maior brutalidade ou barbaridade já vista no mundo. Aos que andavam fugindo do fogo, enfrentavam-nos com os seus alfanjes.

Qual, porém, o tigre, que não haveria de desistir de ensangüentar as suas unhas naquelas crianças tenras, que apreciam estar seguras, por se acharem agarradas aos peitos de suas mães?!

[como endemoniados acudian aquellos fieros tigres al portillo, y con espadas, machetes y alfanjes derribaban cabezas, tronchaban brazos, dejarretaban piernas, atravesaban cuerpos, matando con la más bárbara fiereza que el mundo vió jamás, á los que huyendo del fuego encontraban con sus alfanjes. Más ¿qué tigre no rehusara de ensangrentar sus uñas en aquellos infantes tiernos, que seguros parecian estar asidos á los pechos de sus madres? (MONTTOYA, 1892, p. 281)].

Digo sem exageros que aqui se viu a crueldade de Herodes, e se viu em muito acrescida, porque aquele, ao perdoar às mães, contentou-se com o sangue de seus filhinhos delicados. Mas estes (novos “Herodes”) não se fartaram nem com uma nem com outra coisa, não bastando à sua ferocidade insaciável sequer os arroios que do sangue inocente brotavam.

[...]

Provavam eles o fio do aço dos seus sabres em cortarem os meninos em duas partes, em lhes abrirem as cabeças e despedaçarem os seus membros fracos. Importavam numa confusão horrenda os gritos, o berreiro e os uivos destes lobos, de mistura com as vozes chorosas das mães, que ficavam atravessadas pela espada bárbara e também pela dor de verem despedaçados os seus filhinhos (MONTTOYA, 1997, p. 276-277).

[Sin encarecimiento digo que aquí se vió la crueldad de Herodes, y con exceso mayor, porque aquel perdonando á las madres, se contentó con la sangre de sus hijuelos tiernos; pero estos, ni con la una y otra se vieron hartos, ni bastaron los arroyos que corrian de la inocente sangre á hartar su insaciable fiereza. Probaban los aceros de sus alfanjes en hender los niños en dos partes, en abrirles las cabezas y despedazar sus delicados miembros. Los gritos, voceria y aullidos de estos lobos, con las lastimeras voces de las madres que quedaban atravesadas de la bárbara espada y de dolor de ver despedazados sus hijuelos, hacia una confusion horrenda (MONTTOYA, 1892, p. 281)].

Depreende-se que o objetivo das invasões bandeirantes paulistas, além do fundo capitalista, com a escravização do índio para usar sua mão-de-obra, visava também destruir a organização e o que fora construído pelos padres e pelos espanhóis, com o objetivo de dominar o território, que entendiam pertencer a Portugal, porém estava sob o domínio da Espanha. Era uma descolonização com “atitude exemplar” que visava submeter aos menos heróicos pelo exemplo, qual seja, pela violência que intimidava, que submetia, que humilhava, idéias que levam a Fanon (2006) ao analisar a colonização da Argélia, mais recentemente. Embora os métodos não fossem os mesmos, a brutalidade francesa foi tão marcante sobre os argelinos como a dos portugueses nas invasões territoriais do Norte do Paraná no século XVII.

A violência dos portugueses não se restringiu a episódios isolados, porque Montoya a relata também na invasão à Redução de São Cristóvão (MONTROYA, 1997, p. 279) e às de Santa Ana e da Natividade, ao dizer: “Tropeçávamos, por assim dizer, a cada passo em corpos de mortos, destituídos de sua cabeça, atravessados de setas e golpeados letalmente a machetadas” (MONTROYA, 1997, p. 282) [Topábamos á cada paso cuerpos muertos, descabezados, atravesados de saetas y muertos á machetazos (MONTROYA, 1892, p. 286)].

As entradas e bandeiras que os portugueses paulistas perpetraram ao interior do Brasil atual, não tiveram aquele espírito heróico em favor da colonização nacional, que estudamos nos livros escolares em época presente. A violência física acompanhou os bandeirantes em todas as suas ações, quer fosse no sentido de domínio do ameríndio, quer fosse no sentido de desagregá-lo para extinguir os elementos que os unia e que foram construídos pelos jesuítas ou pelos espanhóis, para mais facilmente exercer o domínio pela força. O ditado romano de “dividir para dominar” é que se pode usar como razão para tanta violência, que Montoya chegou a afirmar na *Conquista Espiritual*:

Certo é que não se poderá imaginar o que eu nem consigo descrever. Aqui não encontramos mortos, que o tivessem sido por

facadas ou degolação, nem mulheres fendidas com alfanjes, como ocorrera em outras partes. Mas achamos aqui assados vivos a homens racionais: crianças, mulheres e varões. Vimos uma mulher assada com os seus dois filhinhos que eram gêmeos, os quais se queimaram abraçados com ela.

Muitas horas passamos em arrastar cadáveres a uma fossa, em que íamos depositando esses corpos assados. Este espetáculo foi tão horrível, que 400 índios de nossa companhia ficassem tão enternecidos, que logo fossem embora, para casa, deixando-nos (MONTROYA, 1997, p. 282-283).

[no se podrá hacer concepto de lo que yo no puedo escribir. No hallamos aquí muertos á machetazos, degollados, ni mujeres hendidas con alfanjes, como en otras partes, aquí hallamos asados vivos hombres racionales, niños, mujeres y varones; una mujer vimos asada con dos gemelos, que abrazados con ella se quemaron (MONTROYA, 1892, p. 287)].

[muchas horas estuvimos acarreando á una fosa, donde íbamos echando los asados cuerpos. Tal fué este espectáculo, que 400 indios que nos acompañaban enternecidos de verlo se volvieron luego, y nos dejaron (MONTROYA, 1892, p. 287)].

A ação violenta é historicamente justificada pelos colonizadores, como meio de inibição e dominação pelo medo que o terror suscita no colonizado. Para o colonizador que tem seu espaço ameaçado pelo colonizado, de quem roubou esse mesmo espaço, é uma forma de afirmação de sua superioridade, que usa para recriar-se perante o Outro, construindo a idéia de que a violência é inerente à colonização.

Paradoxalmente, a ação dos bandeirantes, na sua determinação de dominar os ameríndios e explorar, bem como expulsar os espanhóis do território, voltava-se também contra os padres jesuítas. Tal situação era oposta, pois contrariava a unidade maior, que era a Coroa Ibérica, que imperava nesse momento da história da Espanha, Portugal e seus territórios, como a América Latina. O sentido nacionalista do bandeirante estava mais presente que essa utópica unidade, mas seria necessário buscar um estudo mais profundo para entender como isto acontecia.

A atitude dos bandeirantes contra os padres era igualmente violenta, no discurso e nas ações, pois agiam como “loucos frenéticos” (MONTROYA, 1997, p. 142) [locos frenéticos (MONTROYA, 1892, p. 144)], e até prendiam aos padres, como aconteceu com José Domenech, que foi ao acampamento dos bandeirantes com outros dois padres, pedir pela liberdade dos Guarani que haviam cativado:

[...] tomaram-no preso, dizendo-nos palavras como as que por fim tinham de sair de suas bocas sacrílegas. Afirmavam, por outra, que não éramos sacerdotes, mas demônios, hereges, inimigos de Deus, e que pregávamos mentiras aos índios.

Apontou um deles a sua escopeta na direção do meu peito, sendo que eu lhe abri então a minha roupa, a fim de que a bala entrasse sem resistência (MONTROYA, 1997, p. 142)

[Tuvieron al P. José Domenech preso, diciéndonos palabras como al fin salidas de sus sacrílegas bocas, que no éramos sacerdotes, sino demonios, herejes, enemigos de Dios, y que predicábamos mentiras á los indios. Apuntóme uno de ellos con su escopeta al pecho, abrí la ropa para que sin ninguna resistencia entrase la pelota (MONTROYA, 1892, p. 144)].

O confronto entre padres e bandeirantes representava a outremização por parte da mesma raça, motivada pelas idéias sobre as formas de dominação, mas principalmente pelas idéias econômicas. Estas, objetivadas pelos bandeirantes, que tinham interesse na escravização dos índios.

Mesmo os padres que ousavam resistir eram atingidos por toda prática de violência, sem a mínima consideração “às suas veneráveis cãs” (MONTROYA, 1997, p.143) [de sus venerables canas (MONTROYA, 1892, p. 146)]. Como que possuídos da inumanidade de fera, “reprendendo este, prometendo-lhe a paga devida no inferno”[...] “respondeu, no entanto, o malfeitor: “Hei de salvar-me apesar de Deus, porque para tanto o homem não precisa de mais que crer” (MONTROYA, 1997, p. 143) [el cual le reprendió, prometiéndole la paga en el infierno. “Yo (respondió el malhechor) me he de salvar á pesar de Dios, porque para salvarse el hombre no ha menester más que creer” (MONTROYA, 1892, p. 146)], o que contrariava as idéias cristãs e se identificava com as idéias luteranas

harmonizadas a partir da pregação de Martinho Lutero e seus companheiros por uma reforma da Igreja Católica e que levou à convocação do Concílio de Trento, em 1545.

Diante da situação criada pelos bandeirantes, os missionários da região do Guairá foram à Vila de São Paulo pedir por justiça em vários pontos – “tendo percorrido quase trezentas léguas a pé” (MONTTOYA, 1997, p. 145) [Habiendo caminado casi 300 leguas á pie (MONTTOYA, 1892, p. 147)] – mas foram rechaçados e nem mesmo no Colégio próprio da Companhia de Jesus conseguiram abrigo, pois “anteciparam-se-lhes alguns civis, que lhes fecharam as portas com ruído e vozerio estranho e os levaram presos com ordem dos juízes, a que ali chamam de “câmara”” (MONTTOYA, 1997, p. 145) [antecipándose algunos seculares, les cerraron las puertas con ruído y vocería extraña llevaránlos presos con órden de los jueces, que allá llaman cámara (MONTTOYA, 1892, p. 148)].

Para desacreditar aos padres, os bandeirantes invertiam os valores das ações contra a escravidão dos índios, chegando a incendiar casas de palha para acusar os sacerdotes de incendiários (MONTTOYA, 1997, p. 147), alojavam-se nas igrejas e aposentos dos padres, “enchendo-os de índias, quando antes tal lugar nunca jamais havia visto mulheres” (MONTTOYA, 1997, p. 152) [llenándolas de índias, lugar que nunca jamás habian visto mujeres (MONTTOYA, 1892, p. 155)], o que significava uma forma de mostrar o seu poder de força bélica, mas também sujeitá-los pela humilhação e pelas idéias de degradação. Essa situação nada mais representava que um estado de desumanidade, mas também um grau extremo de iniquidade.

As frentes de expansão da colonização luso-espanhola se projetaram sobre as populações nativas da bacia platina, bem como da Província do Guairá e, portanto, da atual região Norte do Paraná, pela necessidade de mão-de-obra. Se os primeiros habitantes já eram premidos pelos espanhóis, também o eram pelos bandeirantes paulistas, que viam neles o objeto para incrementar suas atividades agroindustriais açucareiras, tanto de São Paulo quanto de Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro. À caça de mão-de-obra projetaram-se sobre as comunidades tribais também os interesses expansionistas dos bandeirantes, a

partir do núcleo de povoamento português de São Vicente, em desrespeito aos tênues limites territoriais fixados pelo Tratado de Tordesilhas, desde o início do período colonial uma questão polêmica. Em 1602 a bandeira de Nicolau Barreto (m.1603) invadiu a região pelos Rios Tibagi e Paraná, com autorização do Governador-Geral do Brasil, Francisco de Souza, apresando numerosos índios. Em 1611, já instaladas as primeiras Reduções pelos jesuítas, a Bandeira de Pedro Vaz de Barros (m. 1644) invadiu novamente a região. Ele mesmo voltou várias vezes. As Bandeiras de Manuel Preto (1583-1630) e seu irmão, Sebastião Preto (m. 1638), freqüentaram diversas vezes a Província do Guairá na segunda e terceira décadas do século XVII, sempre ávidas de preação. Em 1615 toda a área que compreende hoje a região Sul do Brasil foi percorrida pela Bandeira de Lázaro da Costa. A partir de 1623 foram intensificadas as expedições paulistas ao Guairá com objetivo de escravização e exploração do índio. Os saques dos bandeirantes culminaram com a grande invasão de Raposo Tavares, de 1628 a 1631, forçando a transmigração de aproximadamente doze mil índios da região do atual Norte do Paraná para a Província da Argentina, e destruindo a experiência reducional idealizada pelos jesuítas. Não satisfeitos em fazer prisioneiros, os bandeirantes destruíram tudo por onde passaram: depois das Reduções, não encontrando os índios que desejavam aprisionar, prosseguiram ao seu encalço e, em 1631, destruíram também os povoados espanhóis de Cidade Real de Guairá e Vila Rica do Espírito Santo, que foram abandonados pelos seus habitantes, atemorizados pelos invasores.

Tal situação foi abordada por Montoya através de imagens místicas, que usou para vaticinar o que depois aconteceu, identificando os colonizadores de São Paulo como os inimigos e estes representados pelo Senhor do Mal.

Houve um cacique [...] logo chegou a ver e ouvir o demônio em figura de um homem alto e bem disposto, com uma escopeta ao ombro, ao modo com que andam nos dias atuais os maloqueiros, que estão fazendo guerras aos índios. De quando em quando fazia como se disparasse (a arma), e os índios viam sair fogo pelo cano da mesma, sem ouvirem contudo qualquer estouro. Foi este um prognóstico do que anos depois fizeram os vizinhos de São Paulo (MONTTOYA, 1997, p. 82).

[Fué un cacique [...] luego vió y oyó aldemonio en figura de un hombre alto y bien dispuesto, con una escopeta al ombro, al modo con que andan hoy los maloqueros que andan á debelar indios. De cuándo en cuándo hacia que disparaba, y veian salir fuego por el cañon nin nengun ruido (pronóstico fue aqueste de lo que años después han hecho nos vecinos de San Pablo) (MONTTOYA, 1892, p. 78)].

O autor usou a palavra “maloqueiro”, derivada do espanhol “maloca”, que no século XVII se aplicava às “bandeiras” e “entradas”, com o sentido de invasão por terra, com fins de pilhagem e extermínio, e aos bandeirantes de São Paulo, Santos e São Vicente como grupo de gente que não inspira confiança, salteadores, bandidos, ou mesmo bando, magote, súcia, grupo de malfeitores (LAROUSSE, 1998, p. 4218). Vainfás explica que a *maloca* era a unidade mínima de habitação entre os tupinambás e às vezes chamada simplesmente de *oca* (casa na língua tupi) e que foram “demonizadas pelos religiosos coloniais que, não obstante, delas forneceram preciosos dados etnográficos” (VAINFÁS, 2000, p. 365).

Ao combater os rituais que os índios realizavam às escondidas, em meio aos matos, os padres ouviram de um ajudante ou sacristão “daquele templo”, que encontraram ao acaso, o relato do “espírito” venerado na forma de um esqueleto, que ameaçava convocar ainda a seus “amigos, os de São Paulo, para que vinguem a injúria que me fizerem” (MONTTOYA, 1997, p. 119) [amigos los de San Pablo, para que venguen la inguria que me hicieren (MONTTOYA, 1892, p. 118)], nomeando mais uma vez os paulistas como inimigos dos ameríndios, que se prestavam aos serviços dos entes demonizados, mas também dos padres jesuítas.

Quando começaram a chegar as notícias sobre o avanço das Bandeiras, os jesuítas já previram a destruição e a compararam ao “juízo final” [juicio final] daquelas Reduções “e das esperanças havidas de se fundarem outras, e foi por intermédio dos vizinhos de São Paulo” (MONTTOYA, 1997, p. 140) [y de las esperanzas que habia de hacer otras, por medio de los vecinos de San Pablo (MONTTOYA, 1892, p. 143)].

Os jesuítas do território espanhol não disfarçavam seu despeito quanto à atuação dos bandeirantes, moradores da “Vila de São Paulo” (MONTTOYA, 1997, p. 141) [villa de San Pablo (MONTTOYA, 1892, p. 143)], que também não os respeitavam, uma vez que serviam como empecilho aos seus desejos de exploração de riquezas e mão-de-obra indígena. Aos invasores se referiam com certo desdém, comparando-os aos “fora-da-lei” e “verdadeiros assassinos”, incontidos até mesmo pelos valores citados no evangelho, aos quais, por princípios cristãos, deveriam se submeter, uma vez que os valores humanos conhecidos e salientados naquele momento da civilização já mostravam terem sepultado ou escondido não se sabia onde.

“Os moradores daquela vila são castelhanos, portugueses e italianos, e gente de outras nações, aos quais ali agregou a vontade de viverem com liberdade e desafogo, e sem qualquer aprêmio da justiça” (MONTTOYA, 1997, p.141) [Los moradores de aquella villa son castellanos, portugueses y italianos y de otras naciones, que el deseo de vivir con libertad y desahogo, y sin apremio de justicia (MONTTOYA, 1892, p. 143)], numa clara alusão à submissão apenas aos instintos bestiais e desumanos, antes conferidos aos hereges. Tal disposição de violência do colonizador sobre o colonizado não tinha motivo de ser, já que a ação do invasor visava no momento apenas a submissão do colonizado para sua utilização no trabalho, e não seria então inevitável. Sua ocorrência fez os jesuítas resistirem e os classificarem como assassinos diante do que executaram, pois: “É seu “instituto” (norma consagrada!) destruir o gênero humano, matando a seres humanos, se estes, para fugirem da miserável escravidão em que os põem, lhes escapam” (MONTTOYA, 1997, p. 141) [Su instituto es destruir el género humano, matando hombres, si por huir la miserable esclavitud en que los ponen, se les huyen (MONTTOYA, 1892, p. 144)].

Não escapa nesse trecho uma certa ironia religiosa, uma crítica à formação da base cristã, que é a família, referente ao procedimento dos bandeirantes. Os invasores destruíam a “célula mater” da sociedade ao dizimarem os índios – adultos, velhos, mulheres ou crianças – mas igualmente sentiam a situação vexatória ao retornarem, perdendo esposas e filhos, pelos

quais não eram mais reconhecidos, devido à longa ausência, como relata Montoya:

Passam dois a três anos nesta caça de gente, como se fossem bestas ou bichos. Por vezes estiveram-no de dez a doze anos e, voltando às suas casas, acharam filhos novos, provenientes daqueles que, pensando já mortos a eles próprios, tinham se casado com as suas mulheres, mas trazendo também eles consigo os que haviam engendrado nas selvas (MONTROYA, 1997, p. 141-142).

[Dos y tres años están en esta caza de hombres como si fueran bestias , y tal vez han estado diez y doce años, y volviendo á sus casas hallaron hijos nuevos, de los que teniéndolos ya á ellos por muertos, se habian casado con sus mujeres, llevando tambien ellos los hijos que habian engendrado en los montes (MONTROYA, 1892, p. 144)].

Embora fossem cristãos os colonizadores de São Paulo, como igualmente o eram os espanhóis, os jesuítas faziam comparações desairosas com os árabes ou muçulmanos, que invadiram e dominaram a Península Ibérica desde o ano 711 d.C. até 1492, arrasando povoados na invasão, semeando mortes e destruição, e impondo ali a sua civilização. Os árabes são citados aqui como estereótipos de destruição e inimigos da religião cristã.

Entrou essa gente, pior que “alarbes” em nossas reduções: cativando, matando e despojando altares. Fomo-nos com pressa três padres rumo a seus ranchos e alojamentos, onde já retinham muita gente presa. Pedimos-lhes que nos devolvessem os que haviam cativado, pois não eram poucos os que possuíam acorrentados (MONTROYA, 1997, p. 142).

[Entró esta gente peores que alarbes por nuestras reducciones, cautivando, matando y despojando altares. Acudimos tres Padres á sus aduares y alojamientos donde tenian ya cautiva mucha gente, pedímosles nos diesen los que nos habian cautivado, y tenian muchos en cadenas (MONTROYA, 1892, p. 144)].

Também não deixa de ser irônica a referência: “Não quero olvidar um seu modo “gracioso” de governo, mostrado nestas ações hostis e invasões” (MONTROYA, 1997, p. 145) [No quiero olvidar un gracioso modo que tienen de gobierno en estos hostiles actos y invasiones (MONTROYA, 1892, p. 146)], em que se observa o procedimento dissimulado do invasor, lembrando a fábula de Esopo sobre o lobo disfarçado com pele de cordeiro para enganar os desta espécie.

Levam eles consigo uns lobos vestidos de peles de ovelhas, os quais não passam de uns verdadeiros hipócritas. Têm por ofício o de, enquanto os demais andam roubando e despojando igrejas, bem como atando índios adultos e despedaçando crianças, mostrarem eles mesmos grandes rosários pendurados ao pescoço. Além disso se aproximam dos padres, pedem-lhes confessar e se metem a falar sobre oração e recolhimento. Quando naquelas paróquias se administram os sacramentos, põem-se a discorrer sobre o grande bem, que consiste em servir a Deus. E, enquanto se acham falando destas coisas, vão passando com grande pressa as contas do rosário...(MONTROYA, 1997, p. 144),

[llevando consigo unos lobos vestidos de pieles de ovejas, unos hipocritones, los cuales tienen por oficio mientras los demás andan robando y despojando las iglesias, y atando indios, matando y despedazando niños, ellos mostrando largos rosarios que traen al cuello, lléganse á los Padres, pídenles confesion y tratan de la oracion y recogimiento, y si en aquellas parroquias se administran los Sacramentos, tratan de bien grande que hay en servir á Dios, y mientras están hablando de estas cosas, van pasando las cuentas del Rosario muy aprisa (MONTROYA, 1892, p. 147)],

sugerindo que participam das cerimônias religiosas sem vivenciá-las, mas com o intuito de se aproximar de suas presas e tê-las ao alcance dos braços para aprisioná-las.

Denunciavam pela ação desumana “certas pessoas, que fundamentam o seu comum sustento no sangue que chupam a estes pobres índios e passam a fazer parte com os paulistas, vendo que tínhamos librado esta gente de suas mãos...”(MONTROYA, 1997, p. 184) [ciertas personas que su comum sustento tienen librado en la sangre que chupan á estos pobres indios, y entran á la parte con los de San Pablo, viendo que habíamos librado esta gente

de sus manos... (MONTTOYA, 1892, p. 190)], os quais tinham “cativado de nossas reduções 60.000 almas, das quais hoje não restam mais de 1.000, por tê-los mortos com meros açoites, trabalho e canseiras” (MONTTOYA, 1997, p. 185) [habian cautivado de nuestras reducciones 60.000 almas, de que hoy no hay 1.000, por haberlos muerto á puro azote, trabajo y afan (MONTTOYA, 1892, p. 191)].

Ao deixarem para trás as Reduções de Santo Inácio e Loreto, além das que já haviam sido destruídas em sua passagem pelos paulistas, no grande êxodo de 1631, padres e índios o fizeram pelo temor da violência sem tréguas espalhada pelo invasor, fugindo e procurando longe um lugar onde tivessem uma vida menos atormentada pela constante ameaça que representavam os bandeirantes. Na justificativa à Corte, em Madri, Montoya relata: “Mudou-se este povo, de receio pela invasão cruel dos paulistas, e melhoraram seu *habitat*, onde vivem com descanso e não pouco como cristãos e devotos da Virgem, sendo raro exemplo sua Congregação” (MONTTOYA, 1997, p. 214) [Modóse este pueblo receloso de la invasion cruel de los de San Pablo; mejoráronse de puesto, donde viven com descanso y muy como cristianos y devotos de la Virgen, cuya Congregacion es de raro ejemplo (MONTTOYA, 1892, p. 219)].

Os bandeirantes contavam com a colaboração dos índios Tupi, “que são banqueiros ou caixeiros dos moradores de São Paulo e, na língua portuguesa, se chamam de “pombeiros” e em nosso idioma castelhano de “palomeros”, à semelhança dos pombos adestrados em recolher e furtar em outros pombais. Os naturais da terra chamam-nos “mu”, palavra que significa “contratantes” (MONTTOYA, 1997, p. 257) [que son banqueros ó cajeros de los vecinos de San Pablo, á quien en lengua portuguesa llaman pomberos, y en nuestro castellano palomeros, á la similitud de los palomos diestros en recoger y hurtar palomas en otros palomares; los naturales los llaman mú, que quiere decir, los contratantes (MONTTOYA, 1892, p. 261)].

Esses índios prestavam-se a serviçais dos paulistas, como aqueles que precediam às Bandeiras em trabalho de reconhecimento ou informantes e por

causa disso eram chamados também de pombeiros, que percorriam as distâncias para levar as informações sobre o sucesso das entradas.

Reunidas já muitas tropas de gente, os pombeiros mandam aviso a São Paulo e às demais vilas da costa (brasileira), donde então se acode em barcos e canoas, em que as transportam para seu ganancioso negócio. É que, tendo sido o custo de uma peça (!) de dois a quatro pesos, o índio posto em suas vilas vale de 15 a 20. Quando levam os prisioneiros ao Rio de Janeiro, vendem-nos por 40 ou 50 cruzados (MONTROYA, 1997, p. 258).

[Juntas ya muchas tropas, avisan á San Pablo y demás villas de la costa, de donde acuden barcos y canoas en que los llevan en ganancioso empleo; porque el cuesto fué dos ó cuatro pesos, y puestos en sus villas valen 15 ó 20; llevados al rio Genero los venden por 40 ó 50 cruzados (MONTROYA, 1892, p. 262)].

A esses pombeiros a serviço dos paulistas, os padres também ofereciam a sua resistência, pois eles agiam como cães de caça, aprisionando os índios para entregá-los nas mãos daqueles. Os padres reagiam e tiravam de suas mãos os prisioneiros, como aconteceu com “o virtuoso padre, isto é, Cristóvão de Mendoza, e, tirando-lhes a presa, à qual deu liberdade, mandou-os às reduções distantes, para que ali fossem doutrinados” (MONTROYA, 1997, p. 258) [el santo Padre, y quitándoles la presa (á que dió libertad) enviólos á las reducciones lejanas, para que allí fuesen doctrinados (MONTROYA, 1892, p. 262)], cumprindo assim a sua missão de dar aos índios a liberdade em relação aos interesses escravagistas dos colonos e conquistá-los para a Igreja.

3.12. Relações e diferenças dos guaranis e espanhóis

Os espanhóis eram invasores e, portanto, os índios igualmente lhes ofereciam resistência, por já terem em relação a eles experiências de crueldade, escravidão e perda de subjetividade. Como não era seu hábito o cultivo de alimentos, os índios apoderavam-se sem cerimônias do que encontravam, muitas vezes propriedade dos espanhóis das vilas. Revelavam essa liberalidade na busca dos alimentos que os espanhóis produziam e que se apoderavam como se

fossem deles, sem considerar o sentido de propriedade ou ofensa. Os índios agiam com a liberdade que tinham antes da chegada dos europeus, e a estes não aceitavam em seu meio, como identificou Montoya na sua *Conquista Espiritual*, ao dizer que: “Com toda a segurança vão à cidade e nela circulam, mas em suas terras não têm os espanhóis que nelas entrem, porque degolam a um espanhol com a mesma facilidade com que matam uma vaca, e porque tamanha é sua ferocidade, que não consegue corrigi-lo o poder dos espanhóis” (MONTROYA, 1997, p. 46) [Pasean la ciudad con toda seguridad, pero en sus tierras no la tienen los españoles que allá entran, porque con la facilidad que á una vaca degüellan á um español, y es tanta su fiereza, que no alcanza el poder de los españoles á corregirlos (MONTROYA, 1892, p. 40-41)]. A idéia é que os Guarani não tinham limites territoriais e, portanto, a cidade também era um território de todos. Mas reagem à presença do espanhol em seu entorno, porque este representava uma ameaça a sua integridade, delatada pelas experiências anteriores de sujeição pela força.

Em tal situação, os padres defendiam os índios, que eram explorados pelos espanhóis. Na narrativa seguinte, esta idéia é mostrada e justificada pela condição como os europeus os submetiam e exploravam sem limites, autorizando a sua rebelião como marca da explosão de um sujeito contrariado, proibido, impossível ou infeliz, ou seja, vítima de uma violência, quer fosse ela física ou de outra modalidade, mas que era, enfim, um meio de demonstração de superioridade.

Viram-se esses índios tão oprimidos pelo contínuo trabalho de beneficiamento do algodão e da tecelagem de panos, e suas mulheres tão ocupadas no afã da eterna fiação e sufocadas pelo rigor com que se lhes exigia conta de sua tarefa, mesmo às mais entregues à 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 buscar refúgio na cidade de Corrientes (“Corrientes”) (MONTROYA, 1997, p. 48)

[Viéronse estos indios tan apurados del continuo trabajo del beneficio de algodón y tejumbre de lienzo, y sus mujeres tan

afanadas con el perpetuo hilado y rigor con que se les pedia la tarea aun á lá más ocupada en criar sus hijos, que les obligó la necesidad á buscar el desahogo. Alzáronse, mataron buen número de españoles, y fué fuerza á los vivos desamparar la ciudad y sus bienes, que no eran pocos, y guarecerse á la ciudad de las Corrientes (MONTROYA, 1892, p. 42)].

Em pleno século XVI a utilização da mão-de-obra terceirizada pelos espanhóis na região do Guairá já indicava um tipo de capitalismo que se desenvolveu plenamente no século XIX. O sistema de trabalho levou a uma inversão das tarefas domésticas entre os índios – atribuições que tradicionalmente eram das mulheres, passaram a ser dos homens e vice-versa - como contrariedade às suas tradições, gerando um sentimento de revolta que também desencadeou a resistência e o revide.

A explosão do sujeito objetificado e, assim, transformado novamente em sujeito colonizado, colocava o índio em condição de igualdade com o colono e com força para promover a si próprio como ser natural, mas alterado em sua essência. O período de sua submissão valeu-lhe o acúmulo de conhecimentos, a imitação, para buscar a consolidação de seu poder diante de uma outra realidade, para a qual tinha uma nova série de necessidades, que incluía desde uma forma de subsistência organizada, à recuperação da liberdade, como a tinha antes da chegada dos europeus e como estes a tinham. “Vendo-se privados de bem tão grande e sobrecarregados de trabalhos, os naturais da terra tomaram as armas, sacudiram de si o jugo, meteram-se em correrias pelas terras e estâncias dos espanhóis, mataram a muitos e destruíram as suas fazendas, gados e plantações, despovoaram uma aldeia de espanhóis, e tinham intenção de destruí-las todas” (MONTROYA, 1997, p. 48) [viéndose los naturales privados de tanto bien y cargados de trabajos, tomaron las armas, despidieron el yugo, corrieron la tierra y estancias de los españoles, mataron muchos y destruyeron sus haciendas, ganados y sementeras, despoblaron un pueblo de españoles, y llevaban ánimo de destruirlos todos (MONTROYA, 1892, p. 43)].

Como não tinham horizontes delineados, aos ameríndios era necessário apenas desfazer o que fora feito pelos invasores. Não lhes era

tradição destruir e reconstruir, embora a reação fosse o resultado de uma necessidade de “ter” aquilo que viam como benéfico no colono. Isto os satisfazia psicologicamente, mesmo que significasse a destruição dos bens, cujas necessidades motivaram a sua reação e a sua violência. As fazendas, gados e plantações dos espanhóis representavam lugares e trabalhos de escravidão e eram símbolos do capitalismo imperial, por isto sua destruição a que os ameríndios se propuseram e executaram, e isto representava a recuperação da sua subjetividade e liberdade.

Desde a chegada dos colonos à região, estes já deitaram seus interesses na mão-de-obra indígena. Como não era suficiente acolher os “selvagens”, passaram à exploração, adotando estratégias de subordinação que extrapolaram para a desumanização, e provocaram muitas reclamações à Corte da Espanha, como já fizera Bartolomeu de Las Casas com relação ao México e ao Peru. Na busca de índios para aprisionar, eram freqüentes as incursões espanholas, contra as quais atuavam os padres, decididos a protegê-los da escravização e da exploração pessoal. Muitos dos aprisionados já estavam catequizados pelos padres, o que facilitava a aproximação dos “brancos”, dissimulada pelas palavras que todos entendiam como cristãs, de boa-fé, amor fraternal, respeito e humanização que os padres ensinavam. Contra esse engano agiam os padres. Os espanhóis se aproveitavam daqueles índios que “já estavam eles de paz e sem dúvida a dariam de modo igual aos espanhóis. Estes, no entanto, haveriam de aprisioná-los e levá-los cativos, e ainda, para justificarem o seu negócio, enforcariam a alguns deles. Não era falso meu pensamento, como se provou pelo que depois aconteceu” (MONTROYA, 1997, p. 132) [Estaban ya de paz, y sin duda la darian á los españoles, y ellos los cautivarian y llevarian presos, y aun para justificar su negocio ahorcarian algunos. No salió vano mi discurso, como probó el suceso (MONTROYA, 1892, p. 134)].

Para respaldar suas empreitadas, os espanhóis usavam pretextos os mais esfarrapados, como o fato de alguns indígenas terem rechaçado os padres por duas vezes na Província de Taiaoba. Por trás desse discurso havia outro velado, de encobrimento dos mecanismos reais das relações com o colonizado. O pretexto era vingar a afronta, mas “foi esse requerimento repleto de dolo e

engano, uma vez que pretenderam os próprios espanhóis obviar-nos no caminho e, em razão ou do modo dos paulistas, tirar-nos as ovelhas e reparti-las entre si” (MONTROYA, 1997, p. 150) [Este requerimiento fué lleno de dolo y engaño, porque pretendieron los españoles salirnos al camino, y á fuer de los de San Pablo quitarnos las ovejas y repartirlas entre si (MONTROYA, 1892, p. 152)]. Os motivos dos desentendimentos dos espanhóis com os jesuítas eram o interesse daqueles na mão-de-obra escrava. Portanto, as razões dos espanhóis eram materiais e se opunham às dos jesuítas, que eram espirituais, ou seja, a conquista dos índios para a vida cristã. Como denunciava o Padre Montoya, para alcançar suas razões os espanhóis também faziam as suas arquiteturas, com dolo e engano, não atinando para a nobreza da proposta jesuíta e nem a respeitando.

Logo, não era o objetivo principal vingar a afronta aos padres, mas usar isto como motivo para fazer novos prisioneiros para trabalhar no território de Vila Rica do Espírito Santo, como acontecia na Cidade Real de Guairá. Rechaçados num pequeno povoado, onde foram ter, temerosos “com os gritos dados pelos feridos e a flecharia atirada pelos inimigos, crescia de tal modo o temor, que alguns espanhóis resolveram discutir a sua retirada. Era contudo um conselho mal ideado, porque os índios haveriam de atacá-los em passos perigosos e com facilidade ali os liquidariam” (MONTROYA, 1997, p. 132-133) [Con los gritos que los heridos daban, flechería que los enemigos nos tiraban, crecia el temor de manera que algunos españoles pusieron en plática el volverse, consejo mal pensado, porque les saldrian los índios á los malos pasos, y allí con facilidad los consumirian (MONTROYA, 1892, p. 134)].

Esta era uma situação em que o colonizador procurava dissimuladamente justificar os meios violentos sobre o colonizado, no sentido de subjugá-lo e, não o podendo, usar a mesma violência para aplicar-lhe a submissão psicológica, através da exibição de força, como se vê no castigo imposto, que reflete o sentido de colonizador e colonizado e define quem é quem no contexto da colonização.

Os espanhóis, acaso julgando desonroso voltar às suas casas carregados de feridas, fugindo e sem nenhuma presa, puseram a mira em fazê-la naquelas pobres ovelhas, que, fiadas em nós, nos seguiam. Tratam, pois, de instituir um processo, tendo como assunto o modo como aqueles índios por suas vezes me tinham pretendido matar e a conveniência de se proceder a algum castigo. Fez-se assim, e a sentença foi a de que dois deles, que eram os caciques, se enforcassem (MONTROYA, 1997, p. 135)

[Los españoles juzgando por caso de deshonra volver á sus casas cargados de heridas y huyendo y sin ninguna presa, pusieron la mira en hacerla en aquellas ovejuelas, que fiadas de nosotros nos seguian. Tratan de hacer proceso cómo aquellos indios me habian querido matar dos veces, y convenia proceder á castigo, hízose así, y dan sentencia que dos de ellos que eran los caciques sean ahorcados (MONTROYA, 1892, p. 137)].

Talvez os espanhóis menosprezassem a preparação dos índios guaranis para as batalhas, e a humilhação de uma derrota exigia uma vingança, como freqüentemente acontecia. Através desta, os espanhóis intencionavam submeter e aterrorizar, como precaução para futuros encontros, que certamente ocorreriam, pois a estes não esgotava o interesse em obter prisioneiros para explorá-los, já que eles representavam aos olhos do Centro (metrópole) produtos para o trabalho, com mão-de-obra de baixo custo.

Embora estivessem sob a mesma Coroa, o fato é que os colonos espanhóis tencionavam servir-se dos índios para seus serviços e viam nos padres o elemento dificultador, devido a sua missão de evangelizadores e disseminadores da palavra do Senhor, com todos os valores religiosos e humanitários. Mesmo quando os jesuítas abandonaram a região de Guaíra, perseguidos pelos bandeirantes paulistas, que também ameaçavam os espanhóis - como exemplo, destruíram a Vila Rica do Espírito Santo e Cidade Real de Guairá – os “conterrâneos” não foram sensíveis, pois igualmente ao que faziam os bandeirantes, tinham interesses capitalistas, com a escravização e exploração da mão-de-obra Guarani. Ao contrário de atender ao pedido de ajuda para a fuga, pretenderam barrar a passagem daquela multidão que se evadia para outras terras, através do Rio Paraná, em centenas de barcos e jangadas, como se verifica no relato de Montoya:

Veio-nos, contudo, então o aviso de que os espanhóis, moradores de Guaíra, estavam nos aguardando num espaço estreito e perigoso, próprio do célebre Salto do Paraná, em cuja ribanceira eles haviam levantado uma fortaleza de troncos, visando, impedir-nos a passagem e cativar a nossa gente (MONTROYA, 1997, p. 153-154).

[tuvimos aviso que los españoles, vecinos de Guairá, nos aguardaban en un estrecho y peligroso paso que hace el famoso salto del Paraná, en cuya ribera habian fabricado una fortaleza de palos para impedirnos el paso y cautivar la gente (MONTROYA, 1892, p. 156-157)].

Tal armação era, na verdade, um ato de traição dos espanhóis, aos índios e aos padres, a serviço da mesma Coroa, ao mesmo tempo em que se identifica o seu discurso como vago em termos de solidariedade e religiosidade. Este contexto, mais uma vez, permite aos padres afirmar seu papel de protagonistas da saga colonizatória do Norte do Paraná, como foi o episódio do êxodo guaireño, pois permitiu a revelação de atitudes heróicas, já que ao descobrir a verdade, Montoya relata que entrou [...]

[...] naquele palanque seguro de traição e me queixei com os meus motivos. Cerrando, porém, a estes os ouvidos, puxaram das espadas e, endereçando cinco delas ao meu peito, quiseram reter-me prisioneiro. Saí de sua roda, ajudado de uma sobre-roupa ou de um sobretudo que vestia. Aproximando-me de um homem, que ali tinha uma mulher, avisei-lhe que a afastasse desse lugar, para que naquele dia não se contasse entre os homens mortos uma pessoa feminina (MONTROYA, 1997, p. 154).

[...entré en aquel palenque, seguro de traicion, quejéme dando mis razones, á que cerrando los oidos sacaron sus espadas, y poniéndome cinco á los pechos me quisieron tener por prisionero. Salí por medio de ellas ayudado de una sobrerropa que llevaba...y llegándome á un hombre que allí tenia su mujer, le avisé que la apartase de allí, porque no se contase aquel dia muerta entre hombres muertos una mujer (MONTROYA, 1892, p. 157-158)].

Não se pode negar que episódios como este serviram aos objetivos de Montoya, para glorificar o trabalho jesuítico e valorizar as ações perpetradas em favor da evangelização e da Coroa. Inibido por princípios que aparentemente eram exibidos pelos sacerdotes quanto a uma luta declarada, não se furtavam eles, no entanto, em blefar com os acontecimentos mais graves. Certamente que nem todas as ameaças feitas ficavam no blefe, porém nos relatos que se apresentam em suas crônicas, Montoya raramente deixou isto muito claro.

3.13. Conclusão

O projeto da Coroa Ibérica para a América desenvolveu-se através de um jogo de interesses, em que estiveram envolvidas várias partes: portugueses, espanhóis, padres jesuítas e índios. O projeto era de centramento, voltado aos interesses da Coroa Ibérica, mesmo que bipartida entre os interesses pátrios de Portugal e Espanha, a serviço da qual estavam os missionários da Companhia de Jesus na região do Guairá e atual Norte do Paraná. Esses interesses eram contrapostos aos dos primeiros habitantes, contra sua própria identidade, devido a um caráter violento ao provocar sua subjugação e alteridade. A forma como as ações de portugueses e espanhóis foi desenvolvida, e mesmo dos missionários, afetava a organização local que existia, apesar dos discursos que visavam a inversão de valores, para criar espaços de ocupação de corpos e territórios.

A violência das partes, denunciada à Corte pelos personagens e pelo próprio Montoya, em defesa dos índios, estava relacionada à tentativa de livrar-se de certas concepções de cultura, sociedade, história, política e até mesmo raça. A principal proposta (a que abre o livro, inclusive) de *Os condenados da terra*, do martiniquês Frantz Fanon (2006) é o ato consciente de violência do Escravo contra o Senhor, violência que se opõe ferozmente à violência do colonizador e constrói a utopia da liberdade e da auto-afirmação. Para a anulação dessa violência, só outra violência, representada pela resistência e revide, que remexe a estagnação e o conformismo, fazendo surgir do Outro um novo Eu, resultado de uma catarse das diferenças e da hibridez. Essa mesma situação foi verificada na disputa do território focalizado nesta dissertação e que

provocou as contrariedades na convivência de personagens tão iguais, mas tão diferentes, cujos interesses foram causadores de tragédia para uns, de evolução para outros e do que os colonizadores passaram a chamar “desenvolvimento”.

Quanto à conquista da Região do Guairá e a situação provocada para os índios, há que se considerar a disposição política vivida nos séculos XVI e XVII e as relações da Coroa Ibérica com a Companhia de Jesus, a quem foi atribuída a missão de conquistar o território americano. Através da conquista espiritual, havia que se abrir as portas para a conquista territorial. No caso, tanto as aldeias instaladas pelos missionários jesuítas no lado brasileiro, quanto as Reduções no lado espanhol, que abrangia o Norte do Paraná atual, representaram o aspecto concreto evidenciado para que os objetivos estabelecidos pela Coroa fossem atingidos. Mas, que dizer sob o ponto de vista indígena? A “humanização” foi favorável de um lado – pois lhes propiciou formas de sobrevivência organizadas de acordo com as concepções européias civilizadas, mas de outro trouxe para o seio tribal as doenças dos “brancos”, os vícios, os costumes deploráveis, tornando os indígenas vítimas do sistema implantado a partir do século XVI, resultando no desaparecimento físico e cultural, que somente agora, quatro séculos depois, vem recebendo cuidados para sua reabilitação.

A resistência e a reação praticadas pelos indígenas contra os padres, na forma de violência física e dissimulada, foram geradas pelas situações de contato que os consumiam e, progressivamente, foram gerando a rebeldia, sem que os conseguissem programar para a vida cristã e política. A mudança de padrões de vida – costumes e ritos – apresentados pelos padres, era igualmente um ato de violência contra aqueles a quem pretendiam “tornar humanos”, segundo os padrões europeus. Em outra dimensão, mas não em menor sentido, o procedimento dos índios buscava na sua simplicidade e na sua pureza, em relação ao que se entende na modernidade, apenas a sua própria preservação, com todas as riquezas de suas tradições, da sua cultura e da sua existência como seres preparados para viver à maneira que conheciam desde os seus antepassados. Vítimas ou algozes, padres e ameríndios podem ser colocados, cada um, no seu pedestal, com suas razões e suas certezas, naquele momento

da história do Brasil e, especificamente, da Região do Guairá e do atual Norte do Paraná.

CAPÍTULO 4 - RESULTADOS E CONCLUSÕES

4.1 Sobre a análise teórica

A *Conquista Espiritual* (1639), de Antonio Ruiz de Montoya, traz para os estudos culturais contemporâneos uma série de elementos históricos de uma época definida da colonização brasileira, especialmente aquela em que os padres jesuítas tiveram a missão de catequizar os índios, e espanhóis e portugueses disputaram a hegemonia sobre a região do Guairá, que abrangia o atual Norte do Paraná. Foi devido às fracassadas tentativas em contar com o apoio dos índios para a consolidação do domínio da região que o Reino espanhol recorreu ao trabalho jesuítico, de tendências militares e educativas, para sanar os conflitos étnicos, sócio-econômicos e para fazer prevalecer seus interesses de hegemonia no território, sobre os portugueses. A dificuldade, aliás, foi provocada pelos próprios colonos espanhóis, que praticavam a escravidão e dela não queriam abrir mão, criando um clima hostil com os índios e colocando-se até mesmo contra os padres jesuítas encarregados de cumprir a missão de converter os índios à fé católica e estabelecer núcleos permanentes, transformando-os em súditos reais.

Conquista Espiritual (1639) do Padre Antonio Ruiz de Montoya foi analisada sob a ótica do pós-colonialismo, com foco nas teorias da resistência e do revide. As crônicas de cunho histórico-etnográfico dão à obra um espaço fecundo para a aplicação da teoria pós-colonial, pelas narrativas sobre o que representava naquele local e naquele momento a colonização, que não se limitava à implantação de povoados e missões, mas inovações tecnológicas, língua, costumes, religião, etc, embora também representasse uma carga de doenças e intolerância. Na obra escrita o missionário americano descreve os aspectos histórico-geográficos das Reduções Jesuíticas, fundação e principais eventos com o trabalho de seus destacados protagonistas e os episódios finais desta realidade missionária: destruição, êxodo e continuação na política de reduções, mais para o sul, após 1631. Sua finalidade foi a de convencer a Corte e

obter autorização do Rei da Espanha e dos Superiores Jesuítas para armar os índios na luta contra os opressores. A obra ficou relegada ao esquecimento até serem retomados os estudos histórico-culturais, para os quais tem suma importância como fonte informativa sobre os episódios que marcaram a colonização da região do Guairá, que incluía o atual Norte do Paraná nos séculos XVI e XVII.

Conquista Espiritual enfoca a temática da colonização/catequização no atual Norte do Paraná, com as conseqüências das relações entre colonizador e colonizado na alteridade racial, outremização, subjetificação e revide que se vislumbram no contexto. Nossa pesquisa sobre o discurso da resistência e o revide é fundamentada em bases teóricas de autores como Frantz Fanon (2006), Ashcroft et. al.(2001 e 1995), Pratt (1999), entre outros, que nos mostram a violência pela busca da libertação gerada pela violência da colonização e como o colonizador e o colonizado são assimilados um pelo outro na sua língua e na sua cultura, e a construção do outro pelo Outro que exercia a sua posição binária de colonizador e impunha a cultura da qual era o resultado, sem considerar a do colonizado. Ou seja, o europeu considerava-se superior, sujeito e senhor, e considerava o americano inferior, relegando-o à margem, à condição de objeto, impondo a idéia de hierarquização que tornava o invasor também dominador, mas que, no seu tempo, teve reação e revide, como forma extrema do sujeito outremizado recuperar seus valores e sua cultura. Manipulado pelo discurso colonizador, inventado já na Idade Média pelos navegadores/descobridores europeus, o sujeito colonizado foi abalado em sua própria identidade desde os primeiros encontros, que já aconteciam estereotipados pelos discursos, ideologias, linguagens, através dos quais se degradava a imagem dos índios, com adjetivações como bestas, feras, pagãos, preguiçosos, canibais, degenerados sexuais, bárbaros, incultos, e mais.

Submetidos às Reduções, os índios/colonizados recorreram à intervenção discursiva para construir formas silenciosas de revide articuladas pela dissimulação, paródia e mímica. Estas formas são observadas pela apropriação do discurso do europeu/jesuíta pelo índio, reproduzido pelo autor, Padre

Montoya, e da voz do índio através da paródia, mímica e cortesia dissimulada, como meios de imitar o colonizador e depreciar os seus valores criando condições ao mesmo tempo de emergir os que lhe foram subvertidos. Adotaram esses meios como estratégias políticas de relacionamento com os europeus e, portanto, de sobrevivência. Logo, sabiam o que queriam dos padres.

O trabalho dos jesuítas encontrou resistências de três frentes: (1) dos colonizadores espanhóis; (2) dos colonizadores portugueses, (3) mas também dos índios. Daqueles, porque os religiosos serviam de empecilhos às pretensões do uso da mão-de-obra escrava, e embora o índio não fosse dedicado ao trabalho, tachado de preguiçoso pela sua indolência, era o único recurso de trabalho disponível, além do próprio europeu, que aqui passara a viver a serviço do Reino ou em busca de riqueza pessoal. Entre vários fatores, este foi um dos que mais impulsionaram os ataques dos “brancos” às missões da Província do Guairá, uma vez que não se registraram levantes de índios em armas contra esses empreendimentos.

Os índios Guarani viam os jesuítas como aliados contra *encomendeiros* e bandeirantes e, por isto, submetiam-se às relações políticas, educativas e até mesmo religiosas, sujeitando-se a viver nas Reduções – povoados organizados politicamente nos moldes hispânicos - onde podiam ter melhores condições de vida, viver livre dos ataques dos *encomendeiros* e bandeirantes, numa situação mais organizada, mais ordenada e produtiva, benefícios que eram sentidos nas épocas de escassez de caça e pesca, pela provisão garantida através do cultivo agrícola coordenado pelos religiosos. Mas, embora submetendo-se à lida agrícola a que não estavam habituados, pela recompensa de alimento e abrigo, ao mesmo tempo resistiam à tentativa dos missionários de combater os costumes não-cristãos, e neste contexto destaca-se a figura do pajé ou xamã, como líder da resistência cultural e da socialização dos índios por meio do aprendizado das tradições. Desta situação aproveitaram-se os inimigos dos jesuítas, que eram os próprios espanhóis e portugueses, que queriam se aproveitar da “redução” – que era na verdade uma dominação dos indígenas – submissão e concentração – insuflando-os contra os inacianos, seus protetores, com algum sucesso. Os

jesuítas tinham como seu grande objetivo definido catequizar os índios, ganhá-los para a religião cristã, o que não implicava, no entanto, que tal não fosse olhado como um subterfúgio para torná-los súditos reais e, com direitos de cidadãos, servir-se deles para consolidar a posse do território para o Reino de Castela.

Inegável que o trabalho jesuítico promoveu mudanças na vida dos índios em termos de sobrevivência, embora tenha contribuído significativamente para sua alteridade. As Reduções tinham também seus aspectos negativos, pois eram um “cativeiro dissimulado” ou “uma prisão dourada” (FACCHINI e NEVES, 1988, p. 39), nas quais as doenças se alastravam devido à grande concentração de indivíduos, onde os índios não tinham controle do seu próprio destino, uma vez que eram submetidos por elementos estranhos à sua cultura.

Numa situação adversa em que sentia esvaír-se a sua condição de sujeito, o índio emergiu sua resistência, com a utilização dos recursos que lhe permitiam a experiência na selva ou nas relações com os inimigos. A resistência do índio contra o invasor/europeu – português/bandeirante, espanhol ou mesmo os jesuítas, embora entre estes houvesse nativos como o próprio Padre Antonio Ruiz de Montoya, mas com identidade européia – emergiu sob diferentes formas de violência através dos caciques, muitos dos quais eram pajés ou xamãs, que em última instância representavam a derradeira atalaia da preservação da liberdade e da cultura ameríndia. No contexto, o Guarani agiu em sua própria defesa, mas interpreta-se também os atos de agressão física e discursiva, dividida em (1) contradiscurso; (2) mímica e (3) dissimulação ou cortesia dissimulada, como um revide do colonizado, que reagia às ameaças aos seus valores culturais e à sua integridade. Na violência das ações, que objetivava eliminar o poder do “Outro”, terrena ou espiritualmente, através da “morte da alma”, pelo esquartejamento do corpo, o Guarani usava os seus mitos e representava a retomada da condição de sujeito colonial, com todos os seus valores.

A análise da *Conquista Espiritual* (1639) do Padre Antonio Ruiz de Montoya, dentro do contexto histórico em que foram verificados os

acontecimentos, permite-nos concluir que: (1) naquele momento os jesuítas plantaram entre os indígenas a semente da fé cristã que ainda predomina na região, apesar da resistência dos caciques, pajés e xamãs não cristianizados; (2) os jesuítas despertaram os índios para um novo sistema de vida, com reorganização do seu espaço social e produtivo, mesmo à custa da alteridade; (3) a destruição das Reduções pelos colonialistas luso-espanhóis contribuiu para a extinção do índio “reduzido” como cultura e como etnia, apesar dos esforços de preservação; (4) mesmo sujeitos pelo seu próprio instinto, depois das missões jesuíticas do século XVII os índios nunca mais foram os mesmos. Até que ponto as Reduções influenciaram no modo de ser do índio durante aquele período de contato direto é uma questão aberta a nova discussão. O modelo reducionista evangelizador não negava a relação colonial, uma vez que os jesuítas estavam atrelados ao Estado e, portanto, submissos ao sistema, embora buscasse certa autonomia que sub-repticiamente minava a resistência do sujeito colonial, diminuído na sua integridade, mas também permitia que se construísse o seu próprio modelo de sociedade religiosa. É certo que os jesuítas salvaram os índios do jugo dos colonizadores naquele momento, como é certo igualmente que os reduziram à conquista religiosa, com prejuízo da sua cultura, da organização da sociedade, enfim, do seu modo de ser, como se verifica nos casos analisados. Verifica-se igualmente que a resistência maior às mudanças não ocorreu por parte do personagem comum, mas dos caciques, pajés e xamãs, que sentiam a sua autoridade tribal ameaçada. Por quê os personagens comuns aceitavam com maior facilidade as mudanças perpetradas pelos jesuítas, mesmo contra a vontade de seus líderes tribais?

4.2 Resultados

Feita a análise da *Conquista Espiritual*, do Padre Antonio Ruiz de Montoya (1639), considerando-se a teoria pós-colonial, enfocando a resistência e o revide, chegamos a algumas conclusões.

1.As crônicas de Montoya, teoricamente narrativas de acontecimentos históricos das três primeiras décadas do século XVII na região do Guairá, é mesclada de ficção, por ser impossível recuperar os detalhes dos fatos realmente acontecidos.

Os fatos são narrados como verdadeiros, porém evidencia-se a ideologia do autor – americano, educado sob o regime europeu, missionário a serviço da Espanha unificada sob a Coroa Ibérica, e com a missão de catequizar (ou domesticar) os índios – o que de certo modo cria uma discussão entre o que é história e o que é ficção. Aceitam-se, portanto, como históricas as narrativas, ressaltando-se a significação fictícia pela ausência de instrumentos de registros à época.

2.O colonizador europeu impôs a sua ideologia binária, considerando válido apenas o seu conhecimento, relegando o outro à alteridade, por não ter a mesma religião, nem os mesmos costumes, a mesma cor, apenas por ser diferente, o que o europeu não aceitava como “civilizado”, dentro do conceito que criara no seu continente. Por esta diferença o europeu sentiu-se autorizado a agir com violência, desrespeito e arrogância, praticando toda sorte de atrocidades que, a princípio, imputara como prática selvagem e bárbara dos índios. Pela metonímia escondeu o agente verdadeiro. O europeu era, em verdade, o verdadeiro selvagem e bárbaro, enquanto aquele a quem incriminava mostrava civilidade dentro do próprio conceito europeu. Quem era quem, então, diante dos fatos narrados? Era bárbaro e selvagem aquele que matava os seus inimigos, cozinhava e comia, um costume antropofágico que fazia parte de suas tradições e credences, ou aquele que em nome da purificação queimava vivos os que não seguiam a mesma religião, como na Renascença?

3.No início da narrativa Montoya outremiza extremamente o índio através da adjetivação – besta, fera, selvagem, bárbaro, preguiçoso e mais – que lhe depreciava a cultura e na verdade expressava apenas o pensamento arraigado no coletivo europeu sobre as populações indígenas recém descobertas. No final, quando já conta as almas conquistadas para a fé cristã, tais referências são amenizadas, mesmo sem esconder os preconceitos e a ideologia.

4.Em várias passagens, Montoya dá voz ao índio. O discurso deste é ideológico sob o ponto de vista do sujeito colonial, servindo como defesa de sua cultura e de seus costumes, quando reage aos próprios jesuítas. A voz era dada por Montoya aos líderes – cacique, pajé ou xamã – que sintetizavam os interesses dos índios

e a salvaguarda de suas riquezas culturais. A voz do índio é a voz do próprio Montoya, pois este escreve o discurso do índio como dedução dos fatos ocorridos e os quais procurava certamente justificar, colocando-se como seu protetor.

5. Antes da chegada do europeu, o índio era o agente de suas próprias ações visando a sobrevivência, sujeito autônomo e que desempenhava por si as prerrogativas que lhe cabiam como suficientes para a felicidade que entendia como destinada a sua existência. O europeu chegou ao território para dominar e explorar e por isto subverteu a ordem em que o índio vivia, ditando-lhe normas desconhecidas, tornando-o objeto a ser explorado. O índio absorveu a noção de diferença ao ser explorado e ofereceu resistência e revide como meio de defesa natural contra o que lhe era diferente do que conhecia e vivia.

6. Ocorridas as primeiras refregas com os colonizadores espanhóis, os índios perceberam sua impotência para enfrentar as armas de fogo. Em vez do enfrentamento bélico, ocorreu a eles uma reação através da mímica, da paródia e da cortesia dissimulada, o que os levava a aceitar as imposições dos colonizadores apenas na aparência, uma vez que, longe destes, retomavam sua própria ideologia, os ritos e costumes. O mesmo ocorria quanto aos colonizadores portugueses/paulistas, que se impunham pela violência física, enquanto estes reagiam pela insubordinação e pela subversão dos valores daqueles. Isto representava a recuperação da subjetividade que se dilacerava diante da nova cultura, mas, mais que isto, significava a própria sobrevivência do sujeito colonial. Em *The Tempest* (peça teatral exibida em 1611), de William Shakespeare, aparece-nos o exemplo de Caliban que, para retomar a propriedade da ilha, fez uso da paródia para ridicularizar o usurpador europeu Próspero. Em *Foe*, de J. M. Coetzee, reescrita de *Robinson Crusóé*, de Daniel Defoe, o nativo Friday (Sexta-Feira), que tem a língua cortada, utiliza-se da mímica para compor uma nova linguagem. Como estes, outros personagens construíram diferentes formas de reação e revide contra os colonizadores para resistir à subjugação, exploração e negação cultural.

7. Inegável que a situação em que viviam europeus e índios oferecia brechas para acontecimentos que iriam determinar alterações étnicas e culturais, mesmo que tal convivência não fosse pacífica como queriam os jesuítas. Se a identidade cultural do ameríndio foi alterada, também houve miscigenação de raças, formando um novo tipo de pessoa através da mestiçagem, da língua e dos costumes, e só a resistência conseguiu limitar e atrasar a extinção como ocorreu com alguns povos como, por exemplo, os do Caribe, ao que estavam certamente fadados os índios da região, não fosse a atuação dos jesuítas, uma vez que a mesma sorte não tiveram os incas, no Peru, dizimados pela ação de Francisco Pizarro (1475-1541) ou dos aztecas, no México, pela de Hernán Cortez (1485-1547).

8. Montoya não se refere a confrontos bélicos provocados pelos índios Guarani nos primeiros contatos com os espanhóis. Os padres jesuítas tiveram plena liberdade em entrar nas aldeias, onde eram recebidos com cordialidade, embora trouxessem consigo os estereótipos criados sobre os nativos, que os comparavam a mitos espalhados na Europa, e que serviam para inferiorizar o sujeito colonial. O silencioso trabalho de desconstrução promovido pelos jesuítas também teve a resistência e o revide do indígena. Ao sentir-se reduzido na sua personalidade, como este reagiu? Eliminando o agente opressor. No sentido adotado pelo índio, a eliminação do opressor não era um ato de violência física, mas uma legítima defesa de sua cultura, de seus costumes, e a retomada de sua subjetividade, do seu “eu”, de sua liberdade, enfim, de todos os valores que ele tinha e dominava antes da chegada daqueles “estranhos” com suas cruzes ao peito, falando de novos costumes, novos valores, novos mitos e novo Deus.

4.3 Perspectivas

Mesmo as obras de cunho histórico, por mais perspicazes que sejam seus autores, ensejam a outros estudiosos a oportunidade de analisar e preencher espaços vazios, que sempre ficam, quer seja pela não identificação de detalhes ou pela interpretação sob ponto de vista diverso. Como a moeda, toda história tem dois lados, como a da colonização da Província do Guairá, que

abrangia também o atual Norte do Paraná, existe o lado do colonizador, seja ele espanhol, português/paulista ou jesuíta, mas também o do colonizado, durante o encontro colonial, seus interesses e conseqüências, como outremização do sujeito colonial, resistência, reação, revide, des-culturação, estratégias para recuperação da subjetividade, enfim, toda uma série de acontecimentos que, juntos, formam ações ideológicas e culturais que são inerentes a cada sociedade humana. Como as ações se desenvolveram e quais as suas conseqüências, como se transformou a realidade em ficção, o que era real e o que era ideológico, como foi feita essa transposição, quais os reais interesses dos padres jesuítas na catequização, o trabalho jesuíta era catequização ou domesticação, como o índio pôde resistir à alteridade, por que os caciques, pajés e xamãs reagiram discursivamente e por que os demais da tribo absorviam de forma mais submissa os ensinamentos dos padres? Enfim, tudo isto abre novos horizontes, muito mais ainda pode ser identificado em obras que tratam do período da colonização, com base na teoria pós-colonial, que reacende a discussão em torno dos estudos culturais pela necessidade de melhor compreender o período da colonização e embasar o presente com a experiência conhecida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGUILAR, J.C. *Conquista Espiritual: A história da evangelização na Província Guairá na obra de Antonio Ruiz de Montoya, S.I. (1585-1652)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

ARISTÓTELES. *Poética* (in: Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ASHCROFT, Bill. *Post colonial transformation*. London: Routledge, 2001.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth and TIFFIN, Helen (Org). *The post-colonial studies reader*. London: Routledge, 1995.

ASSIS, Ceci Fernandes de (org). *Dicionário Guarani-Português – Ñe'ê ryru avañe'ê*. São Paulo: Projeto Korumbe - Edição Própria, 2000.

BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2000

CABEZA DE VACA, A. N. *Naufrágios e comentários*. Trad. Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L&M Editores, 1999

CERVANTES, Biblioteca Virtual Miguel de. *Capítulos de História Colonial*. Disponível no site www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras.

COOPER, Frederick. *Colonialism in question: theory knowledge, history*. Berkeley: University of California Press, 2005.

CORTESÃO, J. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640). Manuscrito da Coleção de Angelis (Introdução, notas e glossário de Jaime Cortesão). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951.

ENCICLOPÉDIA Mirador Internacional. *Enciclopédia Britannica do Brasil Publicações Ltda*. São Paulo: Cia. Melhoramentos, 1995.

FACCHINI, M.R.; NEVES, M. G. *As reduções jesuíticas dos Guarani (1610-1768)*. In SILVA, A.A. (org.). *História da Evangelização na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988, p. 30-41.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra* (prefácio de Jean Paul Sartre à edição de 1961; trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães). Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

FRANZEN, B.V. *Os jesuitas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640)*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

FURLONG, G.C. *Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental*. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1964.

HOORNAERT, Eduardo (org). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

LAROUSSE, Grande Enciclopédia Delta. Rio: Ed. Delta S.A., 1998.

LUGON, Clóvis. *A República Comunista Cristã dos Guaranis (1610-1768)*. Trad: Álvaro Cabral. Rio: Paz e Terra, 1968.

MELLO & SOUZA, L. *Inferno atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MONTOYA, A. R. de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape (1639)*. 2ª ed. Brasileira. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1997.

MONTOYA, A.R. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús em las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Bilbao: Imprenta del Corazon de Jesús, 1892.

OLIVEIRA, M.O de. *Identidade e Interculturalidade – História e Arte Guarani*. Santa Maria: Editoraufsm, 2004.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese*. São Paulo: Arké, 2006.

PRATT, M.L. *Os olhos do império*. Bauru: Edusc, 1999.

SEED, P. *Cerimônias de posse na conquista européia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SEPP, A. *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

TORMO SANZ, L. y BLANCO, R.R. *Montoya y su lucha por la libertad de los índios – Batalla de M'Bororé*. São Paulo: Enveloart, Editora e Gráfica Ltda, 1989.

VAINFAS, R. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

WACHOWICZ, R. *História do Paraná*. 9ª ed. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2000

WOORTMANN, K. *O selvagem e o novo mundo*. Brasília: UnB, 2004.

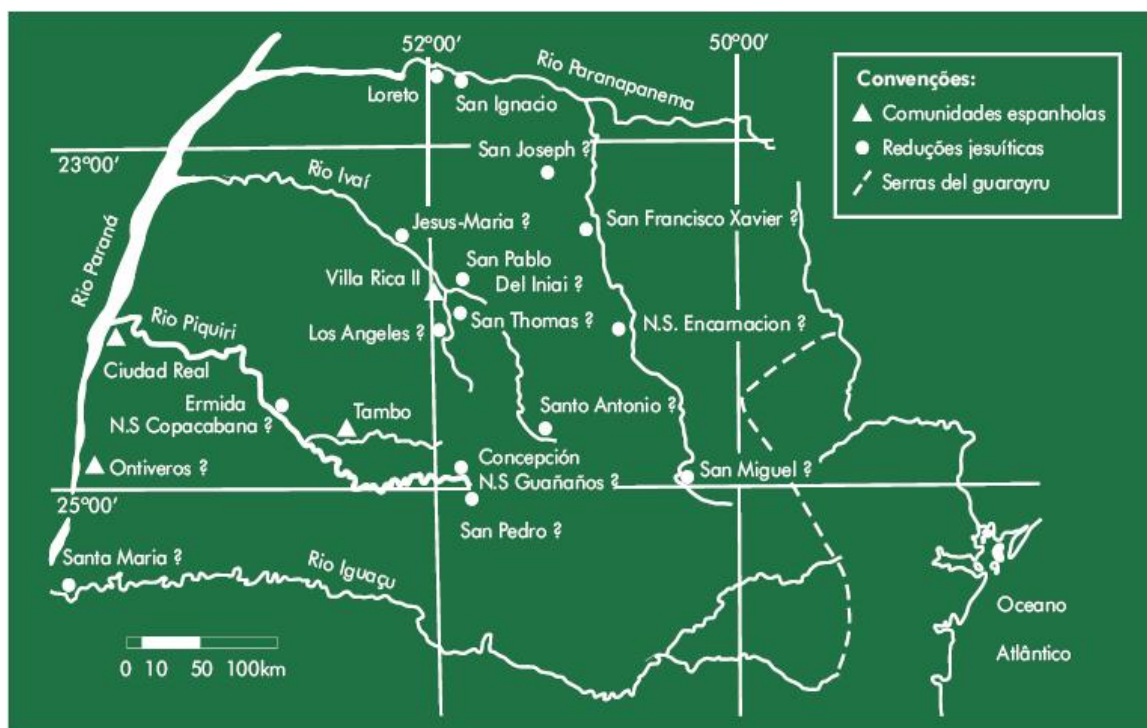
ZAJICOVÁ, Lenka. *Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay: la organización interna, las artes, las lenguas y la religión*. In: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis – Facultas Philosophica*, 1999 – *Philologica* 74, n. 1, p. 145-157.

ZIEBELL, Z. *Terra de canibais*. EdUFRG, 2002.

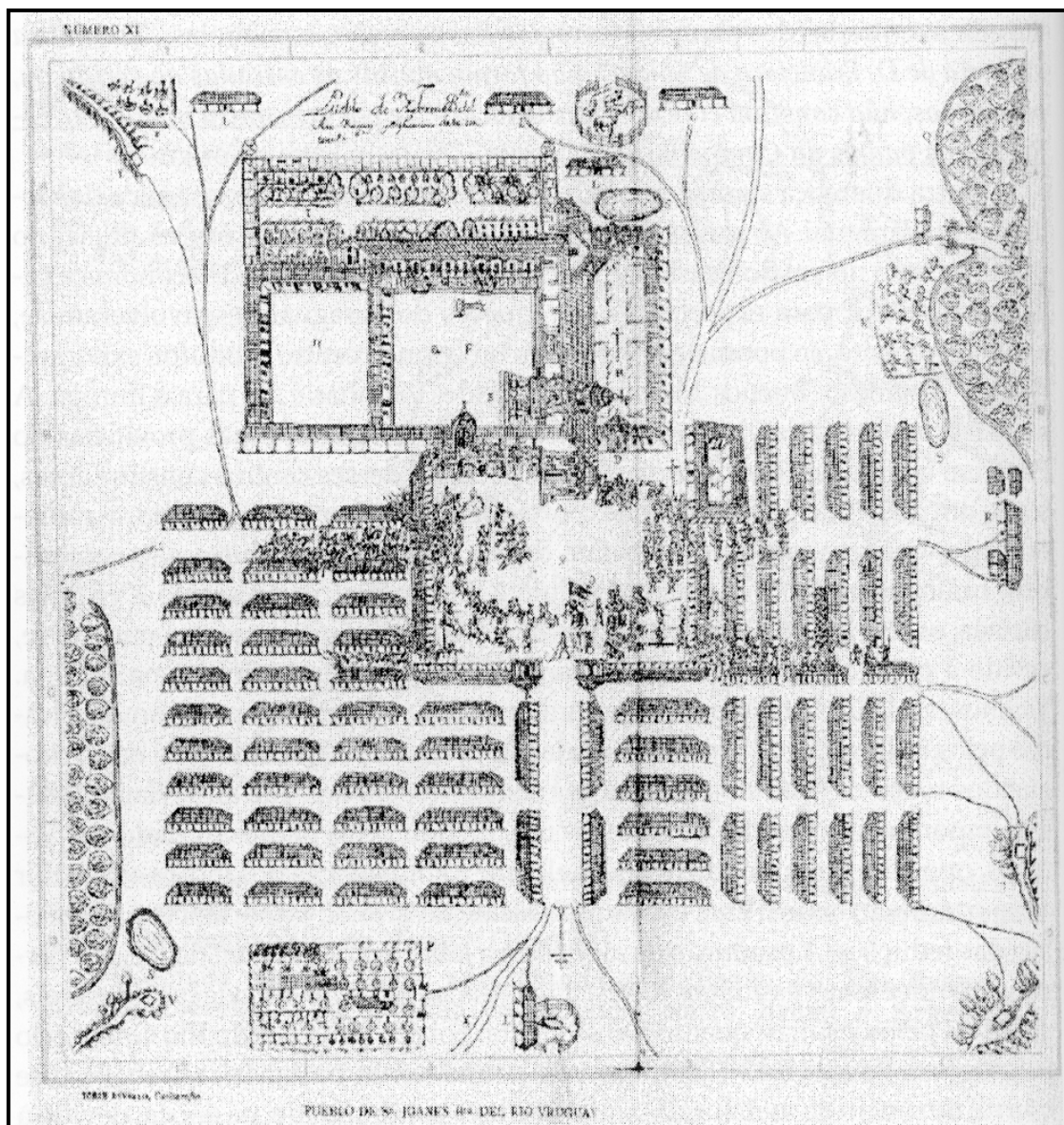
ANEXOS



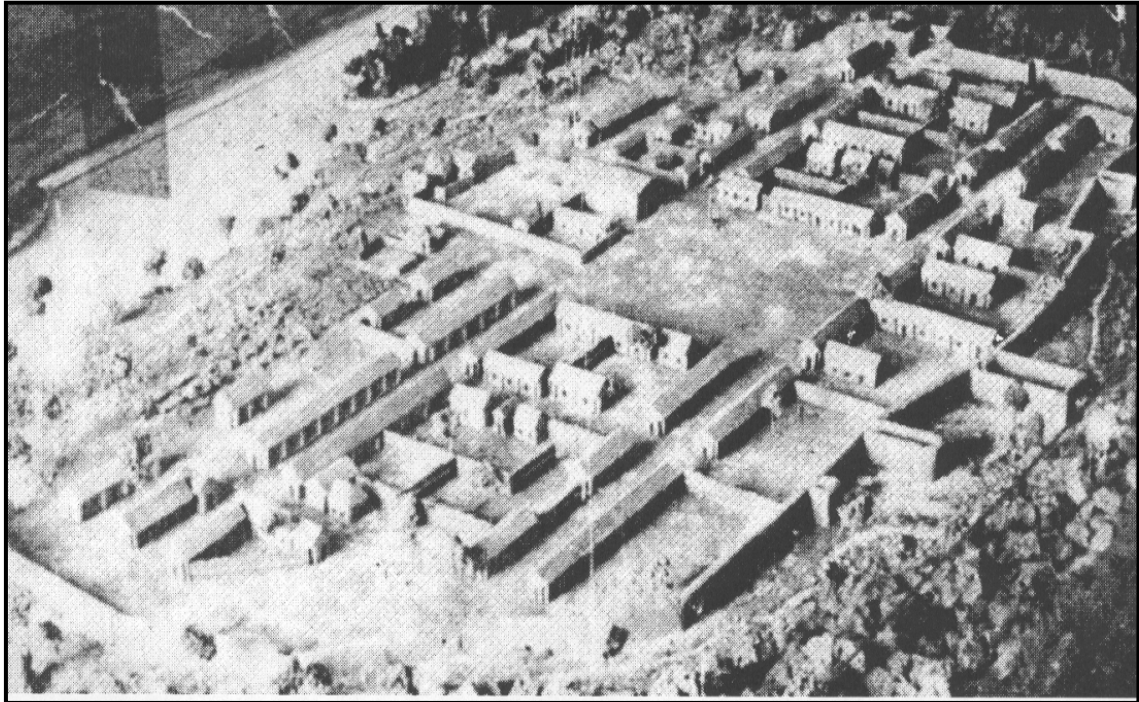
2) Mapa da região do Guairá, onde teriam sido instaladas as Reduções Jesuíticas. In: Jaime CORTESÃO. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá. Rio de Janeiro, 1951 (Foto 1: Lúcio T. Mota, 1955).



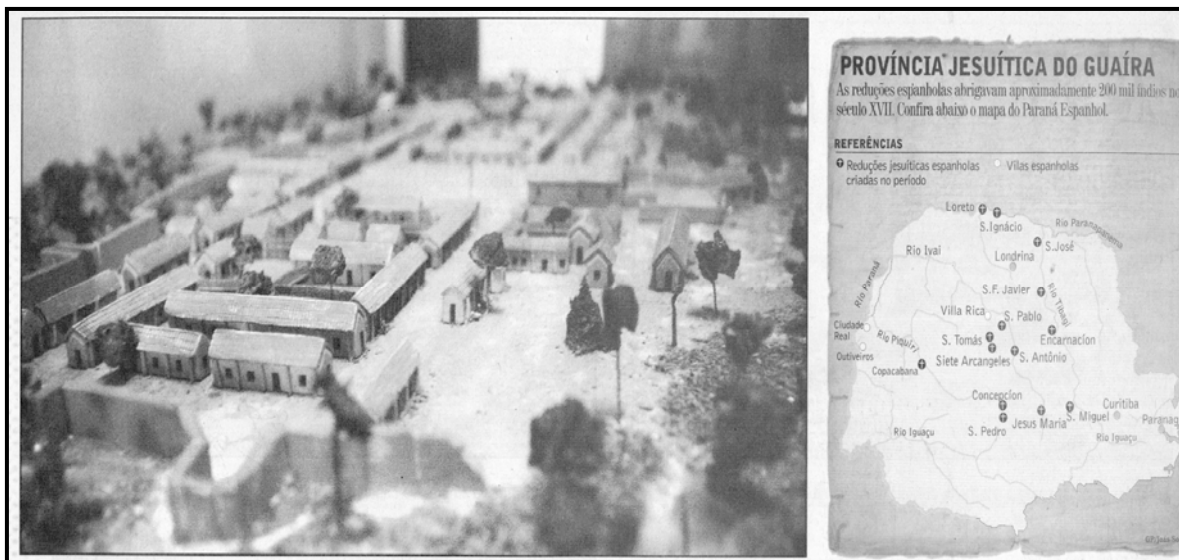
3) Mapa da Província do Guairá, com as prováveis vilas espanholas do final do Século XVI e reduções jesuíticas do início do século XVII (Fonte: Parellada, 1997).



4) Modelo de Redução. In: REVELLO, José Torre. Mapas y plano referentes al Virreinato del Plata, conservados en El Archivo General de Simancas. Buenos Aires, 1938 (apud: FRANZEN, 1999)



5) Foto de maquete da provável Redução jesuítica de Santo Inácio no Museu Paranaense.



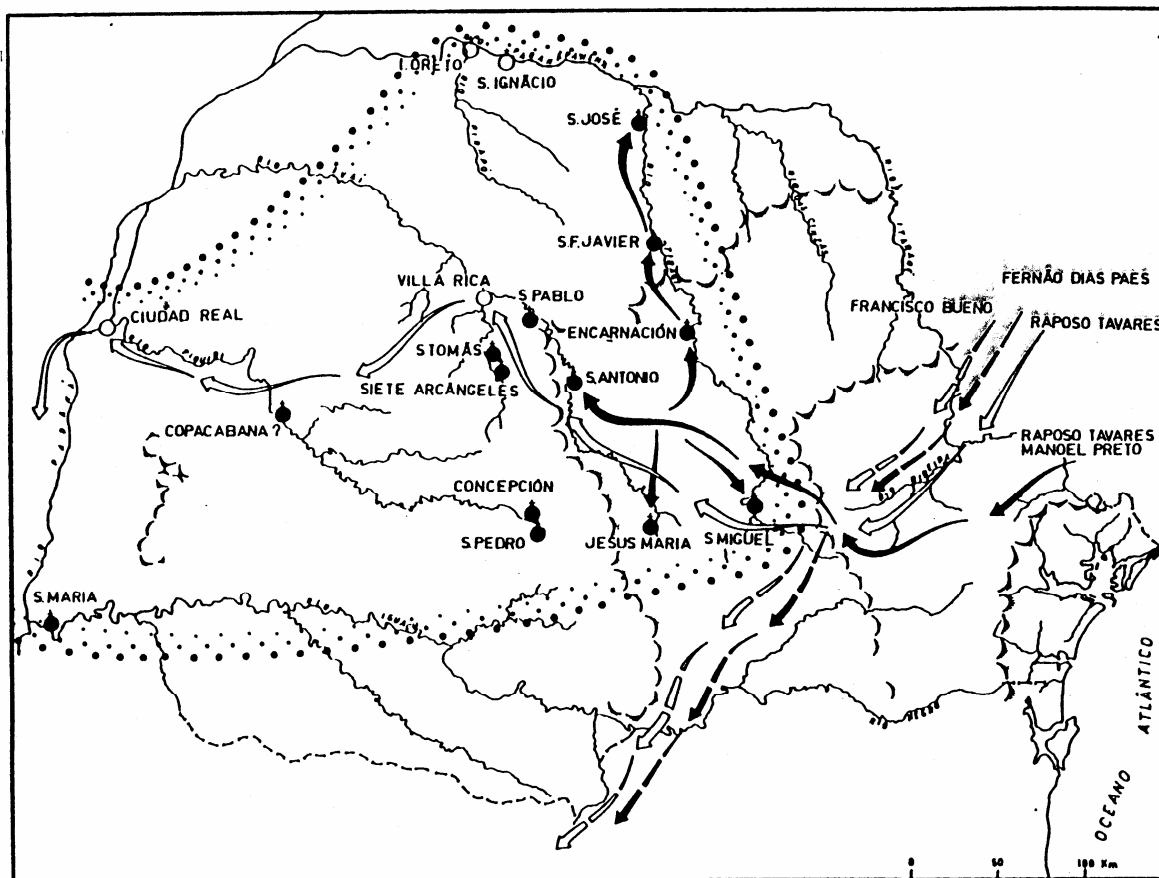
6) Foto da maquete da provável Redução de Santo Inácio, construída sob orientação do professor Oldemar Blasi, no Museu Paranaense, em Curitiba, e mapa com a provável localização das Reduções e vilas espanholas no séc XVII (in: Gazeta do Povo, de 16/07/2000).



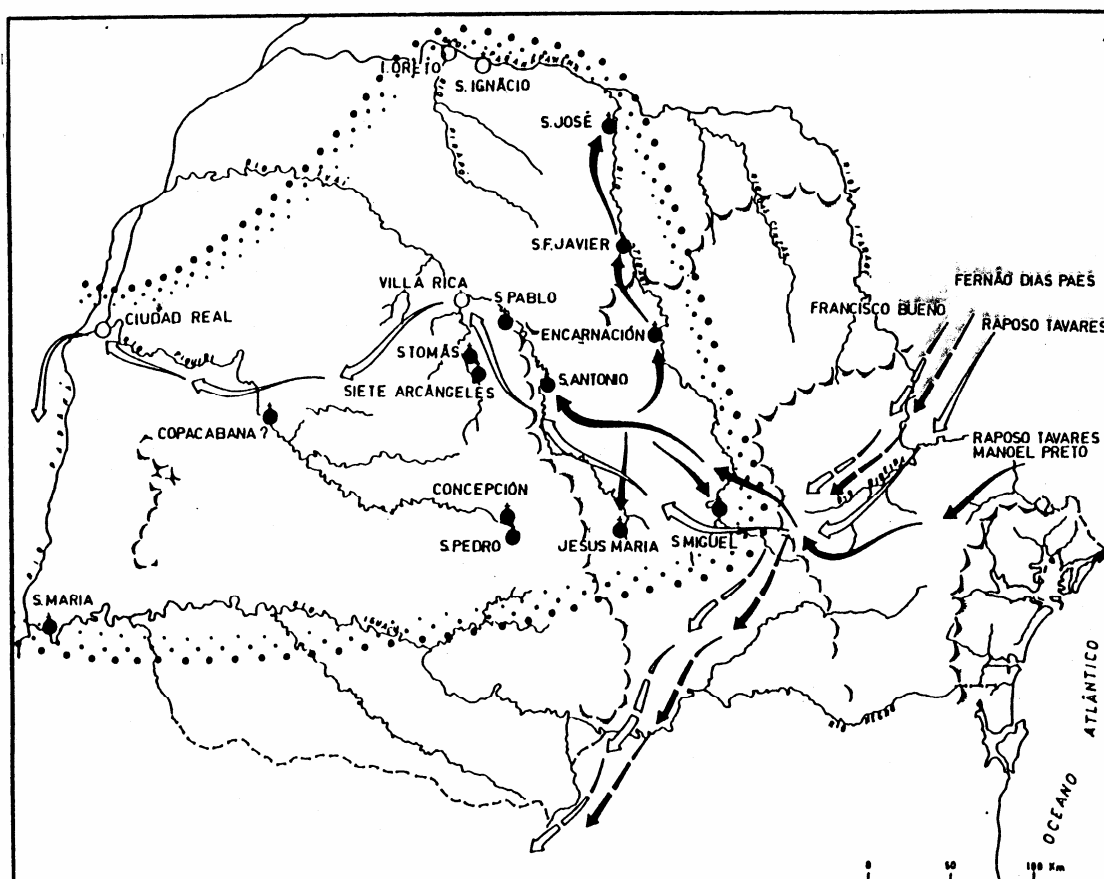
7) Ciudad Real del Guahyrá teria sido construída no alto de um morro, entre os Rios Piquiri e Paraná; a provável planta da cidade colonial espanhola foi sobreposta na foto aérea (de autor desconhecido). (In: Folha de Londrina, de 29/04/2001)



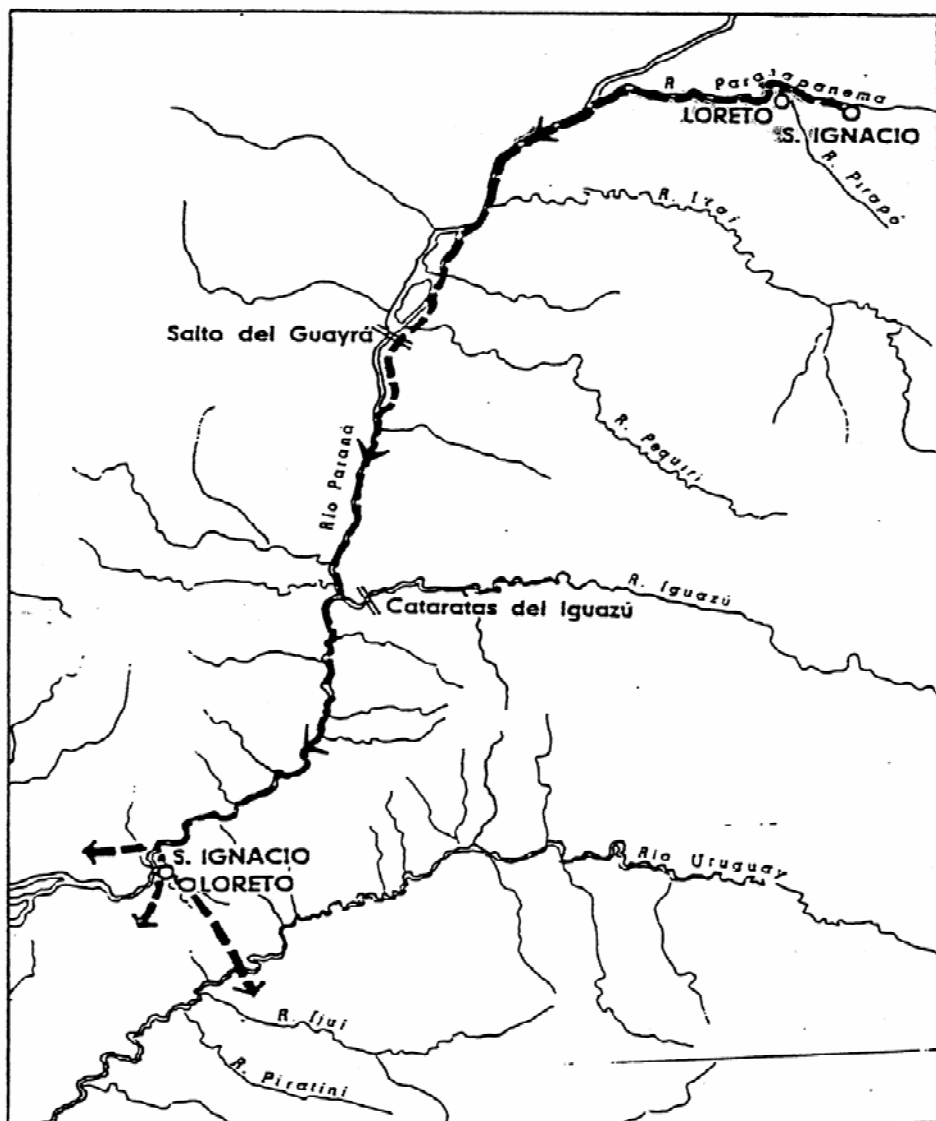
8) Provável rota das Bandeiras de Pração com a linha do Tratado de Tordesilhas (in: Internet; www.geocities.com.br).



9) Mapa da antiga Província do Guairá (1620-1640) mostrando a provável rota das incursões bandeirantes (CARDOSO, J.A. – Westphalen, Atlas histórico; in: AGUILAR, Jurandir Coronado. Conquista Espiritual – a história da Evangelização na Província Guairá, 2002).



10) Mapa da antiga Província do Guairá (1600-1620) mostrando a provável rota das incursões bandeirantes (CARDOSO, J.A. – Westphalen, Atlas histórico; in: AGUILAR, Jurandir Coronado. Conquista Espiritual – a história da Evangelização na Província Guairá, 2002).



11) Roteiro do êxodo guaireño conduzido pelo Pe. Montoya em 1631, segundo desenho de J.I. Lopes, desde o Paranapanema até a atual Argentina (in: MONTOYA, 1985).

PROVÍNCIA JESUÍTICA

A Província Jesuítica de Guairá, fundada em 1610, era delimitada por quatro rios. Os jesuítas chegaram a ter 13 vilas nesta região, chamadas de reduções.



12) Provável Mapa da Região da Província Jesuítica do Guairá (in: Gazeta do Povo de Curitiba, de 10 de janeiro de 2008).



13) Vasilhame com engobo vermelho, de influência espanhola, de Villa Rica del Espiritu Santo, 1589-1632 (Foto: Cláudia Inês Parellada - Secretaria de Estado da Cultura).


DM : NUTRINELLA JCALCANTARA&CIALTDA PHONE NO. : Apr. 08 1996 11:28AM P1

DIÁRIO OFFICIAL

ESTADO DO PARANÁ

ANO XVI - N. 4748 CURITIBA, Quinta-feira, 25 de Abril de 1929.

SUMÁRIO:
 Atos do Poder Legislativo
 Atos do Poder Executivo
 Secretos
 Secretarias d'Estado
 Portarias
 Despachos
 AVISOS E EDITAIS



LEIS

LEI N.º 2665 de 13 de Abril de 1929

O Congresso Legislativo do Estado do Paraná decretou e eu sanciono a lei seguinte:

Art. 1.º — Fica creado o Districto Judiciario de "Montoya", na Comarca de Tibagy, neste Estado, com as seguintes divisas: — ao Norte, pelo Rio Paranapanema, a Oeste pelo rio Paraná, ao Sul pelo rio Ivahy e a Leste por uma recta de direcção Norte-Sul, vinda da origem da corredeira do Estrelito, no Paranapanema, até o rio Ivahy, abertos para esse fim os necessarios creditos.

Art. 2.º — Fica o Poder Executivo autorizado a marcar o dia para installação e eleição das autoridades Judicarias respectivas.

Art. 3.º — Revogam-se as disposicoes, em contrario:

A Secretaria d'Estado dos Negocios do Interior, Justiça e Instrução Publica, a fazer executar no Palacio da Presidencia do Estado do Paraná, em 13 de Abril de 1929; 40.º da Republica.

AFFONSO ALVES DE CAMARGO
 José Pinto Rebello Junior

Publicada na Directoria Geral da Secretaria d'Estado dos Negocios do Interior, Justiça e Instrução Publica, em 13 de Abril de 1929.

Sebastião Paraná, Director Geral.

14) Fac-símile da Lei 2665 de 13/04/1929 que criou o Distrito Judiciário de Montoya, atual Paranavaí.