

NEIMAR MACHADO DE SOUSA

**A REDUÇÃO DE *NUESTRA SEÑORA DE LA FE* NO ITATIM:
ENTRE A CRUZ E A ESPADA (1631-1659).**

DOURADOS

2002

NEIMAR MACHADO DE SOUSA

**A REDUÇÃO DE *NUESTRA SEÑORA DE LA FE* NO ITATIM:
ENTRE A CRUZ E A ESPADA (1631-1659).**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - Campus de Dourados.

Orientador: Prof. Dr. Eudes Fernando Leite

DOURADOS

2002

NEIMAR MACHADO DE SOUSA

**A REDUÇÃO DE *NUESTRA*
SEÑORA DE LA FE NO
ITATIM: ENTRE A CRUZ E A
ESPADA (1631-1659).**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e orientador: Prof. Dr. Eudes Fernando Leite _____

2º Examinador: Prof. Dr. Júlio Quevedo _____

3º Examinador: Prof. Dr. Osvaldo Zorzato _____

Dourados - MS, agosto de 2002

DADOS CURRICULARES

NEIMAR MACHADO DE SOUSA

NASCIMENTO	14/02/1976 – Amambai - MS
FILIAÇÃO	Deusdete Martins de Souza Dalvina Machado de Sousa
GRADUAÇÃO	Licenciatura Plena em Filosofia (1995-1997) Universidade Católica Dom Bosco - UCDB Campo Grande – MS
1999 – 2002	Atuação no magistério em escolas e faculdades da rede pública e particular como professor do Ensino Médio, Pré-Vestibular e Ensino Superior.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. Eudes Fernando Leite, pela orientação e confiança.

Aos professores do programa de Mestrado, pela paciência.

Aos professores Dr. Osvaldo Zorzato e Dr. Jérri Roberto Marin pelas observações e direcionamentos apontados na banca de qualificação.

Aos professores Gilson Martins, Antônio Brand, Kátia Vietta, Ayr Trevisanelli e Celso Smaniotto pelo suporte técnico e boa vontade.

Aos colegas do curso, pelos debates, apoio e colaboração.

À Kátia Queiroz, pela compreensão.

À família de Nilson Júnior, por receber-me em sua casa, seu lugar.

Ao *Museo etnografico "Andres Barbero"* na pessoa de Adelina Pusineri.

À CAPES, que proporcionou um breve subsídio financeiro importante para a execução desta pesquisa.

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....	8
LISTA DE ANEXOS.....	9
LISTA DE TABELAS.....	10
RESUMO.....	11
ABSTRACT.....	12
INTRODUÇÃO.....	13
1. AS MISSÕES JESUÍTICAS E A CONQUISTA "ESPIRITUAL"	
DO GUARANI.....	21
1.1 – A COMPANHIA DE JESUS E A SUA VISÃO DE MUNDO.....	21
1.2 – O GUARANI.....	31
1.3 – OS COSTUMES TRADICIONAIS DOS GUARANI (<i>ÑANDE REKO</i>).....	34
1.4 – A CONQUISTA "ESPIRITUAL" DO GUARANI.....	41
2. AS MISSÕES JESUÍTICAS NA PROVÍNCIA DO PARAGUAI	
E ITATIM.....	45
2.1 – A REGIÃO DO ITATIM.....	50
2.2 – OS ÍNDIOS DO ITATIM.....	58
2.3 – A MISSÃO DE <i>NUESTRA SEÑORA DE LA FE</i>	65
2.3.1 – Localização e fundação.....	65
2.3.2 – Ataques bandeirantes.....	69
2.3.3 – A fase posterior a 1634.....	71
2.3.4 – Os ataques bandeirantes e a destruição da Missão.....	76
2.3.5 – Os conflitos com o bispo Berdardino de Cárdenas.....	86
2.3.6 – Os caciques da Missão de <i>Nuestra Señora de la Fe</i>	87
2.3.7 – A catequese.....	88
3. CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O COTIDIANO	
DAS PRÁTICAS INDÍGENAS E JESUÍTICAS NA MISSÃO	
DE NUESTRA SEÑORA DE LA FE.....	89
3.1 – O XAMANISMO E A RESISTÊNCIA ORGANIZADA PELOS GUARANI. .	95

CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119
FONTES DOCUMENTAIS.....	119
BIBLIOGRAFIA.....	120
DICIONÁRIOS.....	129
INTERNET.....	129
ANEXOS	130

LISTA DE FIGURAS

- FIGURA 1 – MAPA – A REGIÃO DO ITATIM
- FIGURA 2 – MAPA – A PROVÍNCIA DO ITATIM ENTRE 1632-1634.....
- FIGURA 3 – MAPA – *LA PROVINCIA DEL ITATIN*.....
- FIGURA 4 – MAPA – *ATAQUES DE LOS BANDEIRANTES A LAS REDUCCIONES*

LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1 – MAPA ETNOGRÁFICO DO RIO PARAGUAI

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – LOCALIDADES E CACIQUES DO ÍTATIM.....

TABELA 2 – REDUÇÕES E RESPECTIVOS CACIQUES DO ÍTATIM.....

TABELA 3 – POVOADOS E RESPECTIVOS CACIQUES DO ÍTATIM.....

RESUMO

O trabalho visa analisar a história da Redução de *Nuestra Señora de la Fe*, fundada em 1631, no alto rio Paraguai, a partir da releitura das cartas ânuas dos jesuítas que atuaram na região do Itatim, a partir da nova historiografia indígena. A proposta da pesquisa é trazer à luz uma situação de contato intercultural, em que temos, de um lado, a dominação do sistema colonial espanhol, a pressão das incursões escravistas dos bandeirantes e a introdução de novos valores por parte dos jesuítas e, de outro, a resistência do Guarani frente a um modelo imposto pelo colonialismo luso-espanhol. O estudo está relacionado ao abrangente processo que vai do estabelecimento da redução em 1631 até o abandono, em 1659, devido à pressão dos bandeirantes. A idéia central é de que os Guarani não foram meras vítimas da história, mas que resistiram do ponto de vista cultural, religioso e até físico para preservar a sua identidade. Os índios da missão, como ativos agentes da história, fizeram alianças políticas no sentido de se protegerem dos encomendeiros e bandeirantes.

ABSTRACT

The objective of this research is to analyse the history of the Community of *Nuestra Señora de la Fe*, founded in 1631, in the heights of Paraguay River, reading the annual letters issued from the Jesuits that worked in the region of Itatim, being this reading based upon the new historiography of the indian peoples. The main aim of the research is to bring to light a situation of intercultural relationship in which we have, on the one side, the predominance of the spanish colonial system, the pressure of the incursions of the former pioneers that departed from the province of São Paulo in order to gather slaves and find and explore gold and stones (the “bandeirantes”) and the introduction of new values by the jesuits, on the one side and, on the other, the Guarani resistance face to the model imposed by the luso-spanish colonialism. This study is, then, related to the broad process that begins with the establishment of the reduction in 1631 until it was withdrawn in 1659, due to the pressure of the above mentioned pioneers. The nuclear idea to this work is that the Guarany people were not mere victims of history. Instead of it, they resisted from a historical, religious and even physical point of view, to preserve their identity. The indians of the mission, as active agents of history, have even, e.g., built political coalitions in order to provide themselves protection against the “bandeirantes” and “encomendeiros” (spanish pioneers).

INTRODUÇÃO

Segundo a cosmovisão Guarani, o princípio¹ de tudo o que existe ocorreu quando um poderoso mágico² se manifestou desde as trevas. Os descendentes atuais dos Guarani o chamam de *Ñanderuvuçu* (nosso grande pai), que é assistido e acompanhado por *Ñanderu-Mbaecuaá* (nosso pai conhecedor de todas as coisas). Os dois criam e dividem entre si *Ñandecy* (nossa grande mãe). A casa de *Ñanderuvuçu* fica no centro da terra e é cercada por um jardim. A mandioca é um dos generosos presentes que *Ñanderuvuçu* deu aos homens. Mas, como os homens mostraram-se ingratos, decidiu-se pela sua destruição.³

A terra já foi destruída uma vez quando *Ñanderiquey* (nosso grande irmão), filho de *Ñanderuvuçu* e de *Ñandecy*, retirou um dos pilares que davam sustento ao mundo que vacilou e a terra foi destruída pelo fogo. Apenas um grande mágico – *Guyraypoty* – e seu grupo sobreviveram após dançar dia e noite sem cessar. Foi levado para onde se encontra *Ñandecy*, lugar muito fértil onde as

¹ Pouco nos chegou, através dos missionários, da mitologia dos Guarani. Muitas de suas crenças eram compartilhadas também pelos Tupi do litoral e vários desses mitos ainda estão presentes entre os Guarani atuais.

² Poderoso mágico pode ser lido também como um grande xamã, que neste caso corresponde ao mito do herói civilizador presente em muitas outras culturas antigas. Os jesuítas associaram o herói civilizador Guarani a São Tomé, que, segundo o Pe. Montoya (1639), ensinou aos Guarani “os mistérios divinos”. Cf. MONTOYA, A. R. **Conquista Espiritual**, p. 55. A rede de caminhos indígenas, conhecida pelo nome tupi *Peabiru*, era chamada pelos missionários espanhóis de *camino de San Tomé*. Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. **Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay**, p. 225. A cristianização dos nomes e heróis dos Guarani e dos ameríndios em geral será uma marca registrada na atuação dos missionários no Novo Mundo.

³ Cf. HAUBERT, M. **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões**, p. 35-40.

plantas crescem por si mesmas e o mel corre em abundância.

Ñandecy, certa vez, diz para *Ñanderuvuçu* não acreditar que o milho, a mandioca, enfim, que o rápido crescimento das plantas devia-se à sua mágica. Diante desta afronta, *Ñanderuvuçu* abandona a mulher e a casa e vai para uma região tenebrosa e inacessível, levando apenas sua rede. Na nova casa, há um morcego suspenso na altura do teto, e um tigre azul – ou jaguar – fica sob sua rede. A qualquer momento *Ñanderuvuçu* pode mandar o morcego devorar o sol; e o tigre azul, a lua e os homens. A mulher acabou devorada por jaguares quando saiu procurar por *Ñanderuvuçu*; sobreviveram os filhos que ela estava esperando, um de *Ñanderuvuçu* e o outro de *Ñanderu-Mbaecuaá*. Desde então, o fim do mundo é iminente.

Segundo algumas tradições Guarani, muito tempo depois chegarão homens cuja aparência e obras seriam designados como herdeiros do herói *Ñanderuvuçu*.

De fato alguns homens vieram, não se sabe exatamente de quem eram descendentes, mas eram brancos, tinham pêlos e se vestiam de modo estranho. Vieram do outro lado da grande água, tinham cavalos, máquinas de todo tipo, armas de fogo e pareciam invulneráveis à mágica indígena.

Estes invulneráveis eram os espanhóis num primeiro momento, depois vieram outros: os bandeirantes. Como se não bastasse, os Guarani ainda conheceram homens que combatiam a sua mágica sob o pretexto de protegê-los de ambos os anteriores, eram os jesuítas. Foi o princípio do fim.

A delimitação do período (1631-1659) subordina-se à necessidade de

concentrar o estudo do contato ocorrido entre os índios e os jesuítas na missão *Nuestra Señora de la Fe*, desde as primeiras incursões dos padres jesuítas, a partir da fundação da Frente Missionária do Itatim, até a sua destruição no Itatim, deslocamento e concentração dos índios remanescentes nas proximidades da cidade de Assunção.

A abordagem teórica e metodológica que orienta este trabalho considera o Guarani reduzido como uma unidade étnica, porque culturalmente transformado. Esta transformação não deve ser encarada como um fato eminentemente negativo, pois cada sociedade carrega dentro de suas práticas sementes da transformação, com os índios⁴ não seria diferente.

A transformação do modo de ser Guarani evidencia o caráter ativo do indígena frente ao avanço colonial luso e espanhol e também é resultado de uma luta contra as representações impostas pelos jesuítas detentores do poder da escrita, que classifica, nomeia e define as comunidades, quer aceitem ou não os rótulos a elas impostos.

Na opinião de Monteiro, a problemática da “penetração dos jesuítas entre os Guarani e a articulação de um expressivo sistema de missões – as reduções – permanecem um dos capítulos mais interessantes e problemáticos da história do continente”⁵.

As missões jesuíticas são alvo ainda hoje de acirrados debates. Sua interpretação oscila entre pontos tão discrepantes como: “comunismo

⁴ Neste trabalho, quando for utilizada a palavra índio, o autor entende todo aquele indivíduo que assim se identifica, que é reconhecido pelos membros de sua comunidade como um de seus elementos e que mantém vínculos históricos com populações pré-colombianas.

⁵ MONTEIRO, J. M. **Os Guarani e a história do Brasil meridional**: séculos XVI-XVII, p. 486.

missionário”, “socialismo missionário” ou até “modo de produção subsidiário”.

Clóvis Lugon é o principal representante da corrente do “comunismo”. Na obra *República “Comunista” Cristã dos Guaranis*, erige-se sua tese, cujos fundamentos são os conselhos comunitários que administravam a comunidade missionária, que mantinha sua autonomia administrativa, formando com as demais reduções uma confederação soberana (república). Ele cita ainda o trabalho comunitário e a propriedade coletiva para apoiar sua análise. Existe também, na mesma linha, a análise de Décio Freitas, *O Socialismo Missioneiro*, cujo autor aponta elementos formadores da sociedade socialista (propriedade, gestão e apropriação comuns) como presentes na redução.⁶

A análise que considera uma economia *missioneira* desvinculada da economia mercantil colonial está expressa em Caravaglia, na obra *Conceito de Modo de Produção*. Segundo seu autor, o padre missionário é o principal responsável pela dominação do branco e pela instauração de uma camada que organiza e controla a produção.⁷

Na análise de Monteiro, estas abordagens, embora bastante difundidas nos meios acadêmicos, são corroboradas pelo fato de que as “missões surgiram no bojo do sistema colonial espanhol [...] e permaneceram fortemente vinculadas a este sistemas até a expulsão da Companhia de Jesus em 1767”⁸.

Um outro elemento que falseia a tese do estado teocrático é a própria finalidade que tinham as missões de prover braços úteis aos colonos, súditos para

⁶ Cf. QUEVEDO, J. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*, p. 13-14; LUGON, C. *A República Comunista Cristã dos Guaranis*, 1610-1768, p. 189-198.; FREITAS, D. *O Socialismo Missioneiro*, p. 58-64.

⁷ Cf. QUEVEDO, J. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*, p. 15.

⁸ MONTEIRO, J. M. *Os Guarani e a história do Brasil meridional*: séculos XVI-XVII, p. 487.

a coroa, soldados para defender os territórios pouco povoados e milícias para eventualmente socorrer as cidades espanholas.⁹

Arno Kern, em seu livro *Missões: uma utopia política* (1982), propõe um modelo de síntese que ao mesmo tempo procura superar os anteriores, ao concluir que a organização política das missões não foi nem antevisão do futuro nem aplicação de utopias renascentistas e muito menos ponto de partida para estabelecimento de um “Estado Jesuítico”.

Para Arno Kern, as missões foram o “resultado de uma busca de equilíbrio entre a sociedade espanhola e a indígena, entre os interesses das frentes de expansão colonizadora hispano-portuguesa e os objetivos evangelizadores da ação missionária, entre o trono e o altar”¹⁰.

Quanto ao Itatim, em específico, um trabalho, que se tornou clássico devido à clareza com que relaciona as missões aí estabelecidas dentro do contexto da economia do Paraguai colonial, é a obra de Regina Gadelha, *As Missões Jesuíticas do Itatim*. Nesta obra, a autora realiza um estudo em que a economia colonial baseada no trabalho indígena era predominantemente natural. A sonegação do trabalho indígena da parte dos jesuítas é que gerou os diversos conflitos que assolaram a região do Itatim.

Esta pesquisa não tem a pretensão de romper com a vasta bibliografia produzida acerca das missões em geral e sobre o Itatim em específico. Ela pretende ampliar o campo de estudos ao analisar as fontes dos cronistas jesuítas produzidas no século XVII a respeito da Missão de *Nuestra Señora de la Fe* na

⁹ FURLONG, G. **Missiones y sus Pueblos Guaranies**, p. 357.; SEVERAL, R. S. **A Guerra Guaranítica**, p. 169-173.

¹⁰ Cf. KERN, A. **Missões: uma utopia política**, p. 08.

província do Itatim, segundo as novas perspectivas empregadas na história indígena.

A nova historiografia indígena tende a projetar os Guarani e o indígena de um modo geral enquanto ativos agentes de sua história, reservando-lhes o direito de escolha e combatendo mitos, como a passividade do Guarani reduzido diante do poder de persuasão da mensagem inaciana.¹¹

As fontes documentais são as cartas ânuas da província do Paraguai, pertencentes, originalmente, à coleção particular do político e bibliófilo naturalizado argentino Pedro de Angelis (1784-1859). Uma parte desta coleção foi vendida ao governo brasileiro durante o Segundo Império e incorporada ao acervo da Biblioteca Nacional. Os manuscritos da *Coleção de Angelis* foram publicados entre 1951 e 1969 e divididos em sete volumes.

A leitura destes relatos está direcionada para a análise dos discursos e imagens produzidas pelos jesuítas acerca dos índios do Itatim como discursos que nem sempre se pautam pela realidade empírica, mas pela força da autoridade do argumento teológico.

Esta pesquisa aborda especificamente o segundo volume da coleção De Angelis, intitulado *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim* (1596-1760), publicada em 1952 e anotada pelo historiador português Jaime Cortesão, que foi incumbido da publicação dos manuscritos. Estas cartas publicadas no Brasil reúnem os escritos dos missionários que trabalharam *in loco* no Itatim.

As cartas ânuas da província do Paraguai, redigidas pelos superiores

¹¹ Cf. MONTEIRO, J. M. **Os Guarani e a história do Brasil meridional**: séculos XVI-XVII, p. 486-487.

provinciais dos jesuítas, foram publicadas na Argentina, em 1929, nos tomos XIX e XX da coleção intitulada *Documentos para Historia de la Argentina*, e abordam o período de 1615 a 1637. Existe ainda outro grupo de manuscritos publicados em Buenos Aires pela Academia Nacional de História em 1990 (referente ao período de 1632-1634) e as cartas que relatam os acontecimentos do período de 1641 a 1643 foram publicadas na série *Documentos de Geohistoria Regional* nº 11, também na Argentina, em 1996.

As linhas gerais das fontes jesuíticas tendem a orientar-se segundo um modelo que realça o êxito de seu projeto catequético em salvar o nativo de sua “bárbara ignorância”, o que denota um eurocentrismo extremo, em que o índio é degradado como mera vítima dos *encomenderos* paraguaios ou bandeirantes paulistas. Antes de mais nada, os Guarani, como depositários de uma cultura oral, foram vítimas do poder da palavra escrita pelos missionários europeus.

A pesquisa foi estruturada em três unidades. No primeiro capítulo, *As missões jesuíticas e a “conquista espiritual” do Guarani*, buscamos compreender alguns aspectos da mentalidade e do modo de agir dos jesuítas, que os diferenciavam das demais ordens religiosas da época. Neste capítulo tratamos de duas mentalidades paradoxais em muitos aspectos: a visão de mundo dos jesuítas e os costumes tradicionais dos Guarani. Ainda neste capítulo, é discutido o encontro destes dois campos semânticos através da conquista espiritual dos Guarani levada a cabo nas reduções.

No segundo capítulo, *As missões jesuíticas na província do Paraguai e no Itatim*, analisamos e contextualizamos a frente missionária do Itatim e suas

relações com a Província do Paraguai. Os aspectos ambientais e geográficos são alvo da exposição neste capítulo, pois permitem ao leitor uma idéia mais aproximada do local onde foi instalada a missão e da sua relevância para a historiografia regional da região onde hoje está o Estado de Mato Grosso do Sul. Os fatores importantes e passíveis de análise a partir das fontes, como *Ataques Bandeirantes, a destruição da missão (1647), os conflitos com o bispo Bernardino de Cárdenas, os caciques da Missão de Nuestra Señora de la Fe e a catequese*, são abordados nos itens 2.3.2 a 2.3.7.

O terceiro capítulo, *Considerações gerais sobre o cotidiano das práticas indígenas e jesuíticas na Missão de Nuestra Señora de la Fe*, analisa as representações que os jesuítas construíram nas cartas ânuas acerca da coragem e abnegação diante dos desafios da missão e dos índios como ingratos e dados aos prazeres da carne. Neste capítulo, preocupamo-nos em mostrar que apesar destas representações não apontarem diretamente, os índios eram indivíduos conscientes do processo que estava ocorrendo e, que não se conformaram simplesmente diante da pressão escravista lusa e espanhola.

1. AS MISSÕES JESUÍTICAS E A CONQUISTA "ESPIRITUAL" DO GUARANI

Kikio nasceu no centro
Entre montanhas e o mar
Kikio viu tudo lindo
Tudo índio por aqui
Índio América, teus filhos
Foi Tupi, foi Guarani
Kikio morreu feliz
Deixando a terra para ao dois
Guarani foi pro sul,
Tupi pro norte
(Geraldo Espíndola)

1.1 – A COMPANHIA DE JESUS E A SUA VISÃO DE MUNDO

Companhia de Jesus é o nome da ordem religiosa fundada no século XVI pelo nobre espanhol Inácio de Loyola e cujos membros são comumente denominados de Jesuítas. O título de "companhia" exprime o caráter militar que o fundador imprimiu à instituição. Uma coincidência, até certo ponto reveladora, é o fato de que o superior das missões do Paraguai, Antônio Ruiz de Montoya, antes de ingressar na Companhia, foi soldado em Lima no ano de 1605.

Com efeito, quando o fundador, em 1534, organizou em Paris um pequeno grupo de estudantes, sua intenção era simplesmente criar uma ordem religiosa para o trabalho missionário na Palestina.

As viagens para o Oriente não foram possíveis em virtude da guerra entre os venezianos e turcos. Neste período, achava-se Inácio de Loyola em Roma, com

a idéia de buscar um substituto para aquele seu frustrado objetivo e aí se formulou um novo programa, a "atividade missionária", devidamente acrescida do elemento pedagógico que é a pregação e o serviço ao papado. Imediatamente, a sociedade começou a trabalhar e o serviço ao papado. Imediatamente, a sociedade começou a trabalhar para esses fins; e eis que pouco mais tarde se acentuou um terceiro e definitivo aspecto, quando assumiu o caráter da mais enérgica "arma" do catolicismo, a luta contra o protestantismo.

Quanto à história da instituição na sua forma definitiva, podemos dividi-la em dois períodos, sendo o primeiro (1540-1773) o que compreende os dois primeiros séculos, tanto que decorreram desde a origem até a abolição da Ordem nos tempos do papa Clemente XIV, e o segundo que vai desde o seu restabelecimento por Pio VII (1814) até nossos dias.

A guerra entre Veneza e os Turcos impediu a Inácio de Loyola e aos seus companheiros (Pedro Fabro, único padre do primeiro grupo, em Paris, Francisco Savério, Diogo Laines, Alonso Salmeirão, Simão Rodrigues, Nicolau Bobadilha e os três novos associados, agregados em 1535: Cláudio Jaio, Pascádio Eroet e João Codurio) de seguirem viagem para a Terra Santa: eles reuniram-se em Roma com o objetivo de porem-se debaixo das ordens do papa. Esboçaram um sumário do novo instituto, que, apresentado por Inácio de Loyola ao Papara Paulo III por intermédio do Cardeal Contarini, foi aprovado verbalmente em Tivoli (03/09/1539) e confirmado publicamente pela bula papal *Regimini Militantis* em 27/09/1540, assumindo existência jurídica de ordem religiosa com o título de Companhia de Jesus. O primeiro geral (superior) foi o próprio Inácio de Loyola

(1541-1556); foi ele quem compôs (1547-1550) em espanhol as Constituições da Ordem depois traduzidas e publicadas em latim (1558).

Virtualmente todo o poder era colocado nas mãos do superior geral escolhido para exercer vitaliciamente essas funções.

A Congregação Geral, com poder para legislar e escolher um novo superior geral, somente reunia-se depois da morte do geral, exceto em situações extraordinárias.

A obediência foi exaltada na Companhia mais que em nenhuma outra instituição religiosa. O processo peculiar de fomentar o espírito de ordem era o de um intensivo treino mental, religioso e físico, tudo prescrito nos "Exercícios Espirituais" de Inácio de Loyola. Esse treino manifestava um conhecimento minucioso das relações recíprocas entre os estado psíquicos e fisiológicos, não se omitindo pormenor algum dos que pudessem estimular a imaginação do aspirante até o ponto em que os ensinamentos da Igreja e da ordem apareciam identificados com a verdade divina. O jesuíta era treinado para que não se deixasse sucumbir ao horror do pecado sob o temor da pena.

Os Exercícios Espirituais vinculam o jesuíta ao espírito cruzadista, combativo e intolerante da Idade Média.

Em 1555, a ordem já contava com um milhão de membros. Desde o princípio, dedicou-se à pregação e à educação em países católicos e protestantes. A sua expansão foi rápida e a Companhia se estendeu por todas as partes principais da Itália, nos domínios papais, bem como por Veneza, Gênova, Milão, Ferrara, Florença e Sena, pelo reino de Nápoles e por toda Sicília e Córsega; logo

passou aos reinos de Portugal e Castela, Aragão, Catalunha e Valência, a maior parte da Andaluzia, enfim a toda a Espanha; dali navegou para as Índias do rei de Portugal e difundiu-se para o Oriente, até mesmo onde não chegava o poder das armas de Portugal, como era o caso do Japão. Para o sul, alargou-se por diversas partes da África, pelo Congo, chegando à Etiópia.

Os jesuítas desembarcaram na então América portuguesa, expandiram-se pela Áustria e diversas regiões da Alemanha, pela França e Flandres, chegaram à Irlanda. Os padres da companhia procuravam obter a confiança dos monarcas, diplomatas e organizadores para se tornarem seus confessores. Dado o regime político da época, a maneira prática de assegurar a submissão à Igreja era atuar através da influência dos reis e dos poderosos, de onde resulta um natural interesse da ordem pelas pessoas desta classe.¹²

O plano educacional dos jesuítas foi estruturado pelo geral Aquaviva (1593-1615) na obra intitulada *Ratio Studiorum* (1585-1599). No sistema educacional jesuíta, predominava o espírito antiespeculativo e tradicionalista típico da Contra-Reforma.¹³

Em 1640, já havia 521 colégios, restabeleceram o catolicismo na Baviera, na Áustria, na região do Reno e na França. Tinham cátedras em todas as mais antigas universidades européias, enfim detinham grande influência a ponto de carimbar o estilo barroco no culto católico.

A atuação dos jesuítas começou a decair de seu aspecto militante depois de cerca de um século de fundação e a sua pedagogia começou a enfrentar forte

¹² Cf. LEITE, B. **Generalidades das Missões Jesuíticas**: 1531-1759, p. 16-17.

¹³ op. cit., p. 20.

oposição dos iluministas, principalmente em Portugal. Na segunda metade do século XVIII, em quase todos os governos da Europa, havia ministros que eram adversários dos jesuítas. O Marquês de Pombal é um dos mais conhecidos.

A principal barreira erguida entre os jesuítas e as coroas de Portugal e Espanha foi a execução do tratado de limites pelo qual os portugueses cediam à Espanha a colônia de Sacramento em troca dos Sete Povos das Missões (1750).

Somente dois anos após a assinatura do Tratado de Madri (1750), chegaram comissários espanhóis à região do Prata. Os jesuítas do Paraguai foram representados na Audiência Real de Charcas; argumentando acerca da impossibilidade da execução do tratado, obtiveram um memorial em seu favor. Recorreram à Audiência de Lima e o vice-rei enviou uma cópia da representação à Corte da Espanha e a Buenos Aires.

Em resposta, foi enviado, por ordem do Superior Geral dos jesuítas, o Pe. Luiz Lopes de Altamirano, munido de plenos poderes sobre os jesuítas da América do Sul, com o objetivo de cumprir as ordens de El-Rei.

Os índios, naturalmente, se recusaram a abandonar suas terra e a se transladarem, houve um a guerra. Mais tarde vieram leis que "libertavam" os índios e extinguíam as "missões" (1757); os índios saíram da tutela dos jesuítas e passaram a ser governados por funcionários do Estado.¹⁴

A principal acusação aos padres da Companhia vinha do Marquês de Pombal, que iniciou uma campanha junto ao Papa Bento IX, afirmando que os jesuítas exerciam comércio ilícito¹⁵ no Novo Mundo e ainda alvoroçavam a plebe

¹⁴ op. cit., p. 23.

¹⁵ O artigo proibido comercializado pelos jesuítas era a erva-mate produzida nas missões conhecidas na região do Prata como *caá-i* (erva pequena ou miúda). Foram os soldados de Irala que trouxeram

contra a metrópole. O papa nomeia pela bula *In specula supremae dignitatis* (01/04/1758) o cardeal D. Francisco de Saldanha, visitador e reformador da Companhia, que, por sua vez, deu como provadas as acusações do estadista em 15/05/1758.¹⁶

A revolta dos índios contra as imposições do Tratado de Madri e a Guerra Guaranítica foram pretextos habilmente utilizados pelo Marquês de Pombal para indispor as cortes ibéricas contra a Companhia de Jesus. Em consequência disto, os jesuítas foram banidos da América.

Em 1759, a situação tornou-se crítica para os jesuítas quando, pouco após o patriarca de Lisboa proibi-los de pregar e confessar, o rei de Portugal sofre um atentado. As suspeitas, naturalmente, recaíram sobre a ordem que teve seus bens seqüestrados, muitos dos seus membros foram detidos e foi publicada uma lei que os considerava desnaturalizados, proscritos e exterminados nas

para Assunção a erva-sagrada dos índios, que logo enfrentou forte oposição dos religiosos que chegavam a excomungar quem sorvesse um único gole da bebida, porque, para os franciscanos, acreditavam ser afrodisíaca e estimulante e, sendo assim, estimularia pecados contra a castidade e a incontinência em geral. Apesar das ameaças de "eterno castigo", foram muitos os que se entregaram abertamente ao uso do mate. As excomuniões foram tantas que os sacerdotes resolveram suspendê-las, sob pena de perder todos os seus fiéis nas do Novo Mundo. Nas missões jesuíticas, se desenvolveu um verdadeiro império da erva-mate com que os ervateiros espanhóis não conseguiam concorrer. Foi nas missões jesuíticas que surgiram os primeiros ervais plantados, pois os jesuítas descobriram que as sementes de erva-mate, passadas pelo suco gastrointestinal humano e de aves, germinavam nas sementeiras. As autoridades coloniais, após 1620, baixaram uma "ordenança" proibindo os jesuítas de exportarem quantidade superior a 12.000 arrobas anuais; tal situação gerou um contrabando (comércio ilícito), pois, especialmente no Paraguai, a erva determinava inclusive o câmbio e capitalizava as reduções. Cada arroba de erva beneficiada valia um "peso oco"; e três pesos correspondiam a um peso de prata. Todas as transações comerciais eram feitas desta forma. Cf. LESSA, B. **História do Chimarrão**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 1977. Quando a erva era negociada diretamente com os índios, seu preço, naturalmente, caía. Montoya afirma que era comum os índios darem duas mil libras (aproximadamente 907 kg) de erva por um vestido de pano ordinário e cem libras (aproximadamente 45 kg) por um chapéu. Cf. MONTROYA, A. R. **Conquista Espiritual**, 62-63. Os argumentos teológicos (*ex auctoritate*) com os quais a bebida guarani originária da América foi combatida pelos espanhóis são apenas parte de um pano de fundo em que a única categoria que sobra para a cultura desconhecida é a de "demoníaca". O mito da periculosidade da erva deve muito aos jesuítas que a associavam a *la yerba del Pirú llamada de coca*. A erva era muito popular no Peru colonial a ponto de o nome *mate* ser de origem quechua.

¹⁶ Este episódio foi levado para as telas do cinema no filme "A Missão" (1986). Ganhou a "Palma de Ouro" em Cannes.

metrópoles e nas colônias.

Em 1767, foi publicada a obra "Dedução Cronológica", redigida pelo Marquês de Pombal, compêndio de seus panfletos contra a Companhia. Três anos depois de serem expulsos de Portugal os jesuítas, a Companhia foi extinta na França em 1767 e no mesmo ano foram também banidos da Espanha e Nápoles. Além das divergências eclesiásticas e pedagógicas invocadas contra os jesuítas no século XVIII pelos seus opositores, outras acusações foram contra eles levantadas à guisa de simples pretexto. O próprio Pombal inundou a Europa de folhetos em todas as línguas contra os jesuítas e especialmente contra os do Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil.¹⁷

A formação filosófica, aliada ao episódio e desdobramentos da Contra-Reforma, foi elemento decisivo na constituição de um *modus operandi* dos jesuítas no desenrolar de sua ação missionária na América e, incluso nesta, a província do Paraguai e o Itatim.

A formação jesuítica desenvolvia-se dentro do conceito de filosofia cristã. Na opinião de Philoteus Boehner, filosofia cristã é um conjunto de "sistemas filosóficos cujo caráter distintivo provém da fé cristã"¹⁸. Este sistema teve implicações na concepção de história medieval que permeava a mentalidade dos jesuítas. Neste período a história é vista como providencialista, ou seja, os acontecimentos são decorrentes da atuação da Providência Divina. A reconstituição dos acontecimentos servia apenas para provar ou divulgar idéias já cristalizadas. Dentro desta visão, os jesuítas procuravam uma razão da História

¹⁷ Cf. LEITE, B. **Generalidades das Missões Jesuíticas**: 1531-1759, p. 23-25.

¹⁸ BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**, p. 09.

que estivesse além do curso dos acontecimentos. Preocupavam-se com o miraculoso e o diabólico. A História, como as outras ciência, estava subordinada à teologia.

Desta maneira, a ação dos jesuítas deve ser compreendida como norteadas pela tradição, não tem como objetivo construir novos edifícios, senão de estabelecer em bases mais sólidas aquilo que se consolidara no passado, no sentido de aprofundar e melhorar.

Os jesuítas distinguem entre problemas de primeira e segunda ordem, sendo sua prioridade os assuntos ligados à elucidação da fé e a este estão todos os demais subordinados, inclusive a questão da alteridade, problema que não incomodava muito um espanhol dos séculos XVI e XVII.

A negação da alteridade subordina-se à forte tendência sistematizadora da filosofia cristã. O pensamento cristão aspira a uma visão total da realidade. Sua carência de espírito criativo é compensada pela visão de conjunto. Desta maneira, as formas de pensar, que não se encaixam dentro de sua visão do todo, são consideradas como incorretas e, portanto, necessitam ser "iluminadas" pela fé.

O indígena, segundo esta visão, encontrava-se na gentilidade. O termo gentio é próprio da tradição religiosa judaico-cristã e refere-se àquele que professa religiões não-monoteístas. São pagãos. A expressão gentio¹⁹ é anterior à conquista espiritual dos indígenas da América, mas os espanhóis e lusitanos, como membros da cristandade, consideravam-se continuadores da missão inicialmente conferida

¹⁹ A origem deste termo é bíblica e está ligada ao fato de que os judeus cristãos se viam como privilegiados, pois pertenciam ao "povo eleito", ao passo que os demais "gentios" não. A propósito disto, a passagem mais ilustrativa é de Paulo: "è porventura Deus somente dos Judeus? Não o é também dos gentios? Sim, também dos gentios". (Rm 3,29).

aos judeus.²⁰

Aos cristãos cabia a tarefa de transformar os pagãos em gentios. O índio, para ser convertido, é negado e concebido como *tabula rasa*, quadro completamente branco a ser organizado pela fé e pela razão.

A gentilidade é associada na América à barbárie, e até bem recentemente é comum encontrarmos o termo selvagem como sinônimo de índio. Na missão, o índio terá de aprender inclusive a comer, a vestir-se e a comportar-se como cristão. Na batalha pelo monopólio da santidade entre jesuítas e os Guarani, estes últimos tiveram suas antigas práticas demonizadas.²¹

Outro elemento essencial para compreender melhor as práticas jesuíticas é a sua filiação aristotélica por intermédio de Tomás de Aquino (1227-1274). O tomismo foi ferramenta muito útil no combate ao protestantismo após a Reforma. O clero espanhol e os jesuítas mantinham íntimas ligações com o tomismo como forma de referendar uma visão de mundo definidora do papel das forças sociais novas que se apresentavam no século XVI.

Na Espanha, os focos do tomismo eram o seminário de Granada e a Universidade de Alcalá, capitaneados pelo cardeal primaz de Espanha Francisco Ximenez de Cisneros. O seminário de Granada era o modelo que os Padres do concílio de Trento tinham diante dos olhos ao tentar reformar a formação do clero católico.²²

O fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, vinculou-se

²⁰ Cf. QUEVEDO, J. **Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata**, p. 53.

²¹ Cf. POMPA, C. **Profetas e Santidades Selvagens. Missionários e Caraíbas no Brasil Colonial**, p. 189.

²² Cf. QUEVEDO, J. **Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata**, p. 27;236.

estritamente ao tomismo, o qual admitia que a ordem natural e a sobrenatural foram criadas por Deus, sendo este o Ser por excelência que pela criação "emprestava" o ser às criaturas.

O homem dotado de livre-arbítrio deve conformar-se à vontade de Deus, disciplinando sua vontade através de exercícios, pois a Cristandade encontrava-se numa verdadeira Cruzada contra seus inimigos. O jesuíta, como "soldado" da fé, tinha de purificar-se, para bem desempenhar sua função, por meio dos Exercícios Espirituais, verdadeiro motor da espiritualidade jesuítica.

A filosofia cristã é um sistema filosófico, pois, além de sua pretensão totalizadora, atribui um sentido próprio à história. Para o cristianismo, a história é interpretada à luz de um plano sobrenatural de salvação universal. Deus é o princípio de tudo: veio a desobediência dos homens e inicia-se a primeira fase da história sob o signo da morte. Este período vai até Moisés, quando se inicia outro "plano" para salvar a humanidade sob o signo da lei. Foi então que apareceu Cristo e com seu advento sobreveio um terceiro período. A partir de então, passaram a existir duas comunidades a se debaterem numa luta de vida e morte mundo afora: uma que optou por Cristo e outra que, tendo a opção da fé, não a aceitou; são os infiéis. A grande decisão ocorrerá no juízo final, que porá fim ao terceiro período da história e dará início a uma nova era, sem fim.²³

1.2 – O GUARANI

Quando chegaram os portugueses no Brasil, os índios tinham certa

²³ Cf. BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**, p. 21-22.

identidade lingüística e cultural e viviam dispersos ao longo de toda a costa com ramificações pelo interior, sempre acompanhando o vale dos rios. Eles evitavam regiões áridas e as altas altitudes onde o clima é mais frio. Os índios dominavam todo o litoral, com a exceção de alguns pontos, como o estuário do rio da Prata, a foz do rio Paraíba, o norte do Espírito Santo, o sul da Bahia e a divisa entre o Ceará e o Maranhão, onde havia intrusões de outras etnias.²⁴

Estes índios compõem o tronco Tupi-Guarani e podem ser subdivididos em dois grupos: ao sul, os Guarani ocupavam as bacias dos rios Paraná, Paraguai, Uruguai e o litoral desde a Lagoa dos Patos até a altura de Cananéia (SP); na margem oeste do rio Paraguai, seus domínios chegavam à região de Assunção e iam até a cordilheira na Bolívia (Chiriguano); ao norte, os Tupinambá dominavam a costa desde o Iguape até o Ceará, incluindo os vales dos rios que deságuam no mar. No interior, a fronteira eram os rios Tietê e Paranapanema.²⁵

Entre os Guarani, o cultivo de base era o milho, enquanto entre os Tupinambá a mandioca amarga era utilizada na produção de farinha²⁶. A origem do Guarani é muito possivelmente amazônica, devido à adaptação ao meio ser característica deste lugar com base na agricultura de coivara, na pesca e na caça.

As guerras, as expedições de captura de escravos e, principalmente, as epidemias e a fome dizimaram os Tupi-Guarani.²⁷ Em 1594, os oficiais espanhóis

²⁴ Cf. FAUSTO, C. **Os Índios antes do Brasil**, p. 68-69.

²⁵ op. cit., p. 69.

²⁶ Ressalta-se aqui que este era o alimento básico nas bandeiras e monções devidamente acrescido de feijão e pedaços de toucinho, conforme relata Sérgio Buarque de Holanda em sua obra *Monções*. Daí decorre naturalmente a acomodação que houve entre os costumes portugueses e indígenas no Brasil seiscentista. O mesmo fenômeno pode também ser observado entre os espanhóis de Assunção, que tinham como base alimentar a mandioca "doce", cultivada pelos Guarani por influência dos espanhóis que a preferiam. Cf. SUSNIK, B. *El Rol de los Indígenas en la Formación y en la Vivencia del Paraguay*. I. p. 23.

²⁷ Cf. FAUSTO, C. **Os Índios antes do Brasil**, p. 70.

escreviam a sua Majestade, desde Assunção, dando conta de que "*los indios [Guarani] que serviam a esta ciudad están menoscabados, porque no hay ni la decima parte de los que debería haber, por varias causas y enfermedades, y también por los abusos de los españoles.*"²⁸

A escassez de mão-de-obra nas vizinhanças das cidades interiorizava as expedições de apresamento de escravos. Conforme veremos mais adiante neste trabalho, uma das saídas encontradas pelos colonos de Assunção foi buscar mão-de-obra em "*la tierra llamada Ytatyn*"²⁹, já descrita na Relação de Irala em 1542, ano de sua primeira incursão por terras pantaneiras.

As datações arqueológicas sugerem que os antepassados dos Guarani começaram a ocupar o Sul e o Sudeste brasileiros muitos anos antes de os portugueses e espanhóis aportarem no Novo Mundo e tornarem-no semelhante ao velho.

Existe uma certa homogeneidade entre os índios da Bacia do Prata e a foz do Amazonas, o que permite inferir que, além de uma interação, houve uma continuidade de ocupação. Sobre a discussão a respeito das rotas que os proto-Tupi-Guarani, existem atualmente duas hipóteses concorrentes: o centro de origem do Guarani é o centro da Amazônia (provavelmente entre as bacias dos rios Madeira e Tapajós), atingiram o rio Paraguai e daí ocuparam a floresta subtropical e o litoral de sul para norte. A segunda hipótese é proposta por José Brochado com base na análise das formas e estilos cerâmicos, inverte o sentido do

²⁸ op. cit., p. 71.

²⁹ *Anales de la Biblioteca. Publicación de Documentos relativos al Río de la Plata con Introducción y Notas por P. Croussag.* VIII, 1912: 347. In: COSTA, M. F. **História de um País Inexistente: O Pantanal entre os Séculos XVI e XVIII**, p. 43.

deslocamento e afirma que os proto-tupinambá desceram o Amazonas até a sua foz e expandiram-se acompanhando o litoral no sentido leste-oeste e depois norte-sul até encontrarem-se e serem barrados pelos Guarani na altura de São Paulo. Neste sentido também são esclarecedoras as pesquisas do arqueólogo Francisco da Silva Noelli, pesquisador e professor da Universidade Estadual de Maringá.³⁰

Para os Guarani, temos diversas outras designações, como a de Carijó ou Cario em Assunção e na costa atlântica; Mbyasá, no caminho que ligava estas áreas; Tobatí, Guarambaré e Itati ou Itatim no Paraná-Paraguai; Tape nas bacias do Uruguai e médio Paraná; e Chiriguano na Bolívia.³¹

1.3 – OS COSTUMES TRADICIONAIS DOS GUARANI (*ÑANDE REKO*)³²

Entre os Guarani, a autoridade não é um direito, mas uma qualidade. O maior bem é a liberdade. Para exercer a liderança, é preciso ter o dom da palavra, é ele também que escolhe os chefes da guerra e decide as questões de interesse dos demais. O líder só detém o poder enquanto detém prestígio; perdendo este, logo é abandonado.³³ Muitas vezes ocorre que o líder acumula funções políticas e

³⁰ A este respeito faltam ainda informações arqueológicas decisivas, o que nos recomenda cautela, até mesmo porque os cronistas falam de povoamento recente do litoral, na Amazônia as pesquisas se detêm na várzea e, por outro lado, já há cerâmica datada do período entre 100 e 500 d.C. associada aos povos tupi-guarani no Brasil meridional. A hipótese de migração de sul para norte ainda é mais aceita. A hipótese da origem amazônica do Guarani é amparada também em evidências etnográficas descritas de maneira pormenorizada nos trabalhos de Branislava Susnik.

³¹ Cf. FAUSTO, C. **Os Índios antes do Brasil**. p. 76-77.

³² Segundo Bartomeu MELIÁ (**Los Guaraní-Chiriguano**, I, 29) este conceito tem uma semântica bastante rica, porém seu significado básico ainda é aquele expresso pelo Pe. Montoya no livro *Tesoro de la lengua guarani* (1639), ou seja, "Modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma comportamento, hábito, condição, costumes".

³³ Cf. MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo, p. 23.

religiosas, sendo também um xamã.³⁴

O xamã³⁵ tem uma função social essencial entre os Guarani.³⁶ Os xamãs foram fundamentais ao estimular a resistência dos Guarani quanto ao seu modo de ser tradicional. Os "espíritos cercam e dominam os índios por toda a vida". Os rituais são de uma forma de precaver-se contra a ação dos espíritos ou de atrair a sua influência.³⁷

O xamã é um especialista, e, ao mesmo tempo, seus conhecimentos passeiam por diversas áreas, pois sua origem remonta a uma época que não havia fronteiras entre ciência, arte religião. Seus serviços são regamente pagos, até mesmo porque, dependendo da avareza do paciente, a cura não se conclui. Sua autoridade é também moral e penal, pois leva o paciente a confessar as violações às regras tradicionais, uma vez que tudo pode suscitar a cólera dos espíritos, até mesmo o excesso no abate de animais.

Um elemento que não deve deixar de ser registrado é a semelhança com que as práticas xamânticas se reproduzem entre os nativos de diversas regiões do mundo³⁸, como os aborígenes, os siberianos, os esquimós, índios da região amazônica e Guarani. A principal característica é o transe induzidos por tambores ou maracá e substâncias psicoativas ou tabaco. No estado de transe, o xamã desprende-se do corpo e resgata o espírito de alguém que está doente. A doença

³⁴ Cf. HAUBERT, M. **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões**, p. 27.

³⁵ O termo original para xamã vem da língua siberiana manchu-tungus *saman* e significa "conhecer" ou "aquele que conhece". Em português ou tupi (ou guarani) o equivalente seria paye, pajé ou pagé. A definição clássica de xamanismo – técnicas arcaicas de êxtase – vem do estudioso romeno das religiões Mircea Eliade (1907-1986).

³⁶ Especialmente, entre os Guarani missioneiros (Tupi do litoral brasileiro, o Guarani e os Mojos – Bolívia). É entre os Guarani que os xamãs exercem maior influência, que não raro se estendem por várias aldeias e em muitos casos são os únicos chefes.

³⁷ Cf. HAUBERT, M. **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões**, p. 28-29.

³⁸ A validade universal é uma das prerrogativas da ciência moderna.

pode ser física ou psicológica. Os xamãs trabalham também como espíritos aliados que podem ser de animais selvagens, ancestrais ou ervas medicinais.

Quando falamos em xamanismo, devemos lembrar que um dos axiomas implícitos da mentalidade racional e científica dos tempos modernos é a ordenação como forma de organizar a percepção do mundo. Os conhecimentos dos Guarani satisfazem muito bem a este propósito ordenador. Para Claude Lévi-Strauss, "Essa exigência de ordem constitui a base do pensamento que denominamos primitivo, mas unicamente pelo fato de que constitui a base de todo o pensamento, pois é sob o ângulo das propriedades comuns que chegamos mais facilmente às formas de pensamento que nos parecem muito estranhas".³⁹

O xamã conduz ainda as danças e encantamentos e até a colheita, tem poder sobre as "forças obscuras", sobre a chuva e, em alguns casos, até sobre a vida; revela as disposições dos inimigos e garante o sucesso das expedições guerreiras.⁴⁰

Os feiticeiros têm o mesmo poder dos xamãs, mas os utilizam para fazer o mal; se descobertos, são condenados à morte. Normalmente, a feitiçaria é atribuída a povoados vizinhos e é motivo de guerra.

As doenças são o sinal que a alma foi roubada ou envenenada por elementos perturbadores, nestes casos somente o xamã pode ajudar. A ajuda se opera através de vários métodos, como, por exemplo, a absorção da bebida mágica, o mate, a comunicação com os espíritos, a interpretação dos sonhos e a força de seus encantamentos. São estes os expedientes que o xamã utiliza para

³⁹ LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**, p. 25.

⁴⁰ Cf. HAUBERT, M. **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões**, p. 27-29.

descobrir o espírito raptor, que, uma vez descoberto, é perseguido pelo xamã até que a alma seja recuperada e devolvida ao paciente, o qual neste caso ficará curado. Outro método utilizado consiste em sugar a parte do corpo atingida pelo mal e em seguida expelir pela boca um pedregulho, um cabelo, um inseto ou qualquer outro objeto. Pode-se ainda soprar com força sobre o doente para transmitir-lhe sua força mágica; recorre-se também à fumaça do tabaco que é dirigida sobre o corpo.⁴¹

O futuro também pode ser previsto pelos xamãs. Os métodos são variados: pode-se interpretar o som do Maracá⁴², o vôo ou canto dos pássaros, movimento dos vermes e a andadura dos lagartos podem ser "lidos". A natureza neste caso é vista como um livro criptografado que, mediante a chave adequada de leitura, pode ser interpretada. Estas práticas indígenas divinatórias são velhas conhecidas dos europeus e suas raízes são tão antigas quanto as técnicas dos caçadores neolíticos que descobriam a direção que a caça havia tomado, bem como a espécie, tamanho e até o peso aproximado, apenas "lendo" pegadas, galhos quebrados e excrementos.

O italiano Carlo Ginzburgo chama este modo de proceder de "paradigma indiciário", que consiste num "método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores".⁴³ Este método interpretativo da realidade física acabou por moldar uma concepção de mundo que foi transposta para a religiosidade.

⁴¹ op. cit., p. 27-29.

⁴² Instrumento musical tocado pelos indígenas. Cabeça oca, fixada numa haste de madeira, que se enche de pedregulhos e caroços de frutos, geralmente ornada com plumas de aves.

⁴³ Cf. GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**, p. 149.

Mais uma vez é preciso frisar que magia e ciência não devem ser consideradas como contraditórias. Se considerarmos as práticas mágicas dos xamãs como uma forma tímida de ciência, então "privar-nos-íamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico"⁴⁴ e o estaríamos reduzindo a uma etapa da evolução e científica, deste modo não seria mais autóctone, mas europeu. O mais apropriado é colocar magia e ciência como modos desiguais de conhecimento, mas ainda assim resultado de observação metódica, a fim de confirmar ou rejeitar hipóteses.

No tocante à espiritualidade, a religiosidade Guarani está mais próxima da natureza, isto porque, ao que tudo indica, o índio se vê como parte da natureza e integrado como um todo ao meio em que vive. Um exemplo disto é um costume Guarani que impõe a proibição de caçar ao índio cuja mulher acabou de à luz.

Esta riqueza mítica contrasta com a esterilidade racionalista dos ritos europeus, cuja expansão determinou a destruição de muitos aspectos do pensamento nativo. Na opinião de Frederick Turner, o processo de combate às idéias religiosas indígenas surge de "uma mistura de pavor e resistência à selvageria, exatamente o sentimento que toda a força acumulada da tradição judaico-cristã alimentava."⁴⁵

O pavor dos europeus cristão foi trasladado para as terras americanas e expressa um esforço de "harmonizar" o resto do mundo consigo mesmo.

Um dos comportamentos do Guarani que certamente mais espanto causou entre os europeus foi a antropofagia. Por meio dela, é possível apropriar-se

⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**, p. 28.

⁴⁵ TURNER, F. **O Espírito Ocidental contra a Natureza: mito, história e as terras selvagens**, p. 85.

da força vital do inimigo e todos os participantes do ritual saem de alguma forma engrandecidos. Os prisioneiros não são executados de imediato, podem até casar e participam de todas as atividades, após um período variável de tempo- até anos- é solenemente morto a golpe de maça⁴⁶, despedaçado e comido. A maior parte da carne é fervida e os pedaços podem ser distribuídos pelas aldeias vizinhas. Dos ossos se fabricam pontas de lança e flautas.⁴⁷ O prisioneiro enfrenta a morte, feliz, e despreza os perseguidores, fazendo-os lembrar dos membros daquela aldeia mortos e comidos pela sua e da futura vingança dos seus pela sua morte. Desta maneira, a guerra tem uma função social essencial entre os Guarani. Este fator foi inclusive utilizado pelos conquistadores em seu próprio benefício, por ser uma "fábrica de cativos" que, não raras vezes, preferiram a honra da morte nos rituais antropofágicos a serem-se vendidos como escravos.⁴⁸

A guerra é tão importante que, até para se casar definitivamente, é necessário que se tenha matado e aprisionado pelo menos um inimigo. O casamento só é vetado entre parentes consangüíneos por parte de pai. É permitido o divórcio, se a esposa for estéril, preguiçosa ou muito rabugenta. O homem pode ser abandonado também se for mau caçador, poltrão ou mesquinho.⁴⁹

Entre os Guarani, existe a crença em uma vida após a morte⁵⁰. Quando alguém morre, vai para a morada dos mortos que fica "além das montanhas" onde muitos ancestrais já se juntaram à "nossa grande mãe" (*ñandecy*) para dançar e beber em sua companhia e usufruir, em repouso, de todos os bens. O acesso é

⁴⁶ Arma com uma extremidade esférica provida de pontas agudas.

⁴⁷ Cf. HAUBERT, M. **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões**, p. 27-29.

⁴⁸ Cf. MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo, p. 19.

⁴⁹ Cf. HAUBERT, M. **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões**, p. 27-29.

⁵⁰ Crença comum também entre a maioria dos indígenas americanos.

vetado aos efeminados e covardes e muito difícil para as mulheres, exceto as esposas dos guerreiros valorosos.⁵¹

A organização social entre os Guarani compreende uma complexa rede de laços consangüíneos, políticos e adotivos denominada de *te 'vy*⁵² em guarani e geralmente traduzida como família extensa. Os espanhóis souberam explorar em benefício próprio esta característica Guarani. Quando chegaram em Assunção, aquilo que os espanhóis pensaram ser "hospitalidade" dos Guarani, na realidade era uma estratégia para evitar a invasão de seus povoados (*tekó 'há*⁵³) que ficavam rio acima.

Quando uma aldeia era composta por várias casas comunais, era denominada de *tekó 'há*⁵⁴. O povoado que continha somente uma casa comunal era chamado de *tey'y*. As tensões internas eram solucionadas por meios da criação de um novo *tey'y*. Daí decorre a característica guerreira dos Guarani, pois, ao chegarem em um novo território que nem sempre estava despovoado, começava uma guerra. O resultado da guerra era a servidão do perdedor, que, além de ceder alimentos, tinha de fornecer mulheres aos guerreiros vencedores. Este procedimento acabava por "guaranizar" outros povos não-guarani, uma vez que os filhos dessas uniões seriam Guarani.

No Itatim, Pe. Diego Ferrer chama estes povos guaranizados de Gualachos. Nas vizinhanças da cidade de Xerez, havia duas aldeias de Gualachos, ou seja, povos que não eram Guarani, mas falavam a língua Guarani.

⁵¹ Cf. HAUBERT, M. **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões**, p. 27-29.

⁵² O *te 'vy* (família extensa) era assim denominado porque os parentes moravam em uma mesma casa comunal.

⁵³ Povoado indígena com várias casas comunais.

⁵⁴ Um único *tekó 'há* poderia conter até oito casas comunais, na descrição de Montoya.

Um dado interessante são as mútuas rezingas entre os Guarani e seus vizinhos Guaicuru⁵⁵ e Paiaguá. No idioma Guarani, a palavra Guaicuru significa gente má e traiçoeira. Em contrapartida, Félix de Azara⁵⁶ registrou um mito Paiaguá sobre as origens dos Guarani:

*Nuestro primer padre fue el pez por nosotros llamado pacu, el vuestro fue aquél, al cual le dan nombre de dorada; el padre de los guarany fue un sapo. En fuerza de si diversos orígenes vuestro color es más bello y claro, única ventaja que tenéis sobre nosotros porque los superamos en todo el resto; por el mismo motivo los guarany son despreciables y repugnantes como el sapo su padre.*⁵⁷

Pelo que se pode observar, o etnocentrismo não é monopólio nosso. Os Guarani chamam a si próprios de *a'vá*, que significa homem, gente, pessoa, sendo assim, ao reservarem para si a categoria de gente, o que então sobraria para os demais?

Segundo Pierre Bourdieu, a língua é um sistema simbólico pois gera um todo coerente que une o som e o sentido. Desta forma, "a análise estrutural constitui instrumento metodológico que permite [...] aprender a lógica específica de cada uma das formas simbólicas"⁵⁸. Cada forma simbólica possui uma estrutura imanente que pode ser apreendida por meio da língua. A resistência e a assimilação também podem ser estudadas quando as práticas do outro são apropriadas e ressignificadas no discurso dominante ou com tais pretensões.

⁵⁵ Segundo SUSNIK (*Etnografia Paraguaya*, p. 2), a designação Guaicuru era um apelativo com o qual os Guarani identificavam seus inimigos que habitavam a margem ocidental do médio rio Paraguai. Este termo se generalizou na época colonial a partir dos colonos de Assunção que os tomaram por empréstimo dos Guarani.

⁵⁶ Félix de Azara foi o enviado da coroa espanhola incumbido de demarcar in loco as determinações do Tratado de Santo Ildefonso, firmado em 1777. Durante sua passagem pelo Pantanal (a partir de 1781), transcreve relatos de mitos indígenas e compõe relatos de cunho botânico e naturalista sobre a região da mítica lagoa de Xaraés (uma referência aos campos inundados da região). Cf. COSTA, M. F. **História de um País Inexistente**, p. 230-231.

⁵⁷ AZARA, F. *Viaggi nella América Meridionale*, p. 140. In: VANGELISTA, C. *Los Payaguá entre Asunción y Cuiabá*, p. 163.

⁵⁸ BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**, p. 09.

Quando um determinado grupo cria representações depreciativas para os demais, seja ele Guarani ou espanhol, tem por objetivo unir os próprios membros e legitimar sua posição de domínio.

1.4 – A CONQUISTA "ESPIRITUAL" DO GUARANI

As missões jesuíticas estão vinculadas ao sistema colonial espanhol e, conseqüentemente, à sua interpretação. O processo de Conquista Espiritual do Guarani, perpetuado literariamente por Antonio Ruiz de Montoya, não pode deixar de lado a articulação entre as esferas espiritual e material na conquista do indígena.

Na opinião de Bartomeu Meliá, a missão tem como intenção explícita a introdução do índio no cristianismo e no seio da Igreja através da conversão e da aceitação da fé. Em seu projeto missionário, os jesuítas tomam o Guarani como uma realidade muito mais completa que muitos projetos modernos mais parciais em seus objetivos.⁵⁹

A distância cronológica do objeto estudado confere ao historiador uma espécie de onisciência que se volta unidirecionalmente para o passado. Cientes disto, podemos afirmar que a documentação etnográfica produzida pelos jesuítas de fato prestou um serviço ao registrar para a posteridade costumes de uma cultura oral. Por outro lado, esta mesma literatura é muito condescendente consigo própria quando trata das interferências dos missionários dos costumes nativos. Mais adiante, neste trabalho, será desenvolvida com mais propriedade a hipótese

⁵⁹ Cf. MELIÁ, B. *Los Guarani-Chiriguano*, p. 83.

de que os índios só aceitaram a redução em situações excepcionais frente a pressões dos *encomenderos* espanhóis ou para ganhar aliados frente a disputas políticas internas.

É possível que o projeto jesuítico fosse utópico, se o tomarmos como um projeto que foi inviabilizado pela Igreja e pela necessidade insaciável de cativos por parte dos bandeirantes, pelo projeto de expansão pelo rei de Portugal – D. João V –, pelo sistema de *encomiendas* dos colonos espanhóis e pela forte resistência liderada pelos xamãs – perseguidos como feiticeiros pelos jesuítas –, mas estas reduções foram possíveis, porque existiram e ocuparam um enorme território na região do rio Paraná e Iguazu (*Guairá*), no Rio Grande do Sul (Tape), nas duas margens do rio Paraguai (Itatim), no Paraguai, no Uruguai, na Argentina (*Misiones*), e prosperaram de tal sorte que não eram poucos os interessados em seus celeiros.

A redução⁶⁰ é um método missional, que reúne os indígenas em povoações para que vivam uma vida mais política e humana, segundo a concepção religiosa e ideológica da época.⁶¹

Os diversos modos de dar a conhecer a fé e a doutrina cristã se apóiam no uso da língua Guarani e de outras linguagens (música, arte, arquitetura) que parecem dar excelente resultado entre os Guarani. Pode-se discutir se esta língua e linguagens não representam um estranhamento ao modo de pensar e expressa-se próprio do Guarani, mas que no caso das missões Guarani atuaram como vias de

⁶⁰ O termo redução predominou entre as missões espanholas da Companhia de Jesus, ao passo que no Brasil os termos aldeamento e missão eram mais utilizados. Os termos *misiones* e *reducciones* foram utilizados como sinônimos na medida em que pretendiam reduzir os índios à vida civilizada. Após 1655, as missões do Paraguai foram transformadas em *doctrinas*, ou paróquias, sob a jurisdição diocesana local (D. Bernardino de Cárdenas).

⁶¹ Cf. MELIÁ, B. *Ñande Reko: nuestro modo de ser*, p. 82.

comunicação que os Guarani chegaram a assimilar de maneira seletiva.

Outro elemento básico é o fator de urbanização. A redução se confunde com um plano urbanístico que enquadra a vida do Guarani em um nosso espaço definido pelo templo e a casa dos padres, o colégio, a praça e as casas dispostas em quadras regulares.

A base econômica deve ser objeto de cuidados especiais. Os jesuítas, com um forte sentido de captação do modo de produção e das formas de trabalho, próprios dos Guarani mantiveram os cultivos tradicionais e também o equilíbrio entre as chácaras particulares das famílias e os trabalhos comunais. A provisão de ferramentas de ferro foi um grande alicerce para reduzir os agricultores Guarani. Uma produção bastante planejada e com alto rendimento assegurava plenamente o auto-abastecimento da redução. As estâncias de gado, mantidas à distância segura dos campos, eram também uma fonte permanente de provisão de carne.

A economia reducional se orientava especialmente ao consumo e distribuição interna em regime de providencialismo. Os bens destinados ao comércio estavam inteiramente centralizados através da administração dos padres missionários, aos particulares não era permitido realizar transações por conta própria.⁶² Este regime que certamente limitava as aspirações do indivíduo procurava precaver os abusos e evitar a desvalorização dos produtos indígenas.

O sistema de educação procurava reproduzir o novo tipo de Guarani a que a missão se propunha: homens cristãos, adaptados ao trabalho comum e alguns deles especializados em ofícios qualificados, mais para as obras necessárias na redução que para o mercado externo.

⁶² Cf. MELIÁ, B. *Los Guarani-Chiriguano*, I, p. 83.

Este sistema foi desenvolvido pelos jesuítas nas missões entre os Guarani do Paraguai e depois transplantado via Itatim até os Guarani da cordilheira (1690).⁶³

⁶³ op. cit., p. 81-84.

2. AS MISSÕES JESUÍTICAS NA PROVÍNCIA DO PARAGUAI E

ITATIM

E formaram suas tribos
Cada um em seu lugar
Vez em quando se encontravam
Pelos rios da América
(Geraldo Espíndola)

Assim que Colombo chegou à América, D. João II, rei de Portugal, interessou-se pelas terras do Novo Mundo, enviando embaixadores para tratar diretamente com os reis espanhóis. Nas negociações, os embaixadores de Portugal conseguiram chegar ao Tratado de Tordesilhas em 07 de Junho de 1494, após recusarem as bulas *Inter cetera* de 04 de maio de 1493, *Eximia* de 03 de maio de 1493 e a bula *Dudun siquidem* de 26 de Setembro de 1493 do papa espanhol Alexandre VI, que favoreciam os monarcas espanhóis. Pelo tratado, as partes se comprometeram a não enviar armadas para fazerem descobrimentos, comércio e conquista fora dos limites estipulados pelo acordo.

O presente trabalho de pesquisa situa-se geograficamente numa faixa limite entre a coroa portuguesa e a coroa espanhola, isto é, a região da jurisdição da Província do Paraguai.

Nos séculos XVI e XVII, os limites da Província do Paraguai chegavam, ao norte, com a Capitania de São Vicente, uma vez que a linha de Tordesilhas que dividia as terras de Espanha e de Portugal era apenas imaginária e pouquíssimas

pessoas (talvez ninguém preocupou-se com o mero detalhe) sabiam quantas léguas equivaleria a um grau de longitude e desta forma determinar o limite entre a América Portuguesa e Espanhola. Seja como for, para os historiadores o referido meridiano passava sobre o Iguape, atual Estado de São Paulo. Ao sul, o limite era o Rio da Prata; a leste, o Oceano Atlântico, e a oeste a Província de Tucuman, atualmente pertencente à Argentina. Outro limite era a cidade de *Santa Cruz de la Sierra*, elevada à província e desmembrada do Paraguai pelo Marquês de Cañete (1560). O Paraguai compreendia os territórios das antigas províncias do Guairá, Tape, Uruguai e Itatim, além das regiões do Chaco e do Rio da Prata, sendo assim, a sua jurisdição incluía os atuais estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Sul de Mato Grosso (Itatim), subindo até a bacia do Amazonas e incluindo o Uruguai e a Argentina, excetuando-se a região de Tucumam.⁶⁴

Em 1587, o Superior Geral da Companhia, Pe. Cláudio Aquaviva dispôs que a nova missão deveria pertencer à Província do Peru. O jesuíta Manoel da Nóbrega tentou diversas vezes ir a Assunção para fundar uma missão no Paraguai. Em 11 de Agosto de 1588, os jesuítas se estabelecem em Assunção.⁶⁵

Sobre a criação da vice-província do Paraguai, corria uma anedota de que o superior da Companhia de Jesus em Roma, Pe. Aquaviva, transformou o país (Paraguai) em província inspirado diretamente por Deus através de uma voz

⁶⁴ Cf. SUSNIK, B. *Una visión socio-antropológica del Paraguay*, XVI – ½ XVII. P. 7-17. O atual Paraguai não deve ser confundido com o que os jesuítas chamam de "província" do Paraguai, ou *Paraguaria* (em latim). A Companhia de Jesus é dividida em províncias, ela própria reagrupada em "assistências" (Itália, Alemanha, França, etc.). A província do Paraguai, compreendia mais ou menos os territórios atuais da Argentina, do Uruguai, do Paraguai, do Rio Grande do Sul (Brasil), da Bolívia oriental e, inicialmente, do Chile.

⁶⁵ Cf. MALLMANN, A N. **Retrato sem Retoque das Missões Guarani**, p. 124.

celestial.⁶⁶

No Paraguai, os jesuítas não foram os primeiros missionários entre os índios; houve também franciscanos, mercedários, entre outros, que não receberam maior atenção nesta pesquisa devido ao objeto de estudo ser uma missão jesuítica em particular.

Em 1593, o Pe. Juan Romero chega ao Paraguai, será o primeiro Superior das Missões dos Jesuítas, até 1603, quando a província do Paraguai é desmembrada do Peru e elevada à categoria de vice-província⁶⁷. Por ocasião do desmembramento, Diogo de Torres será nomeado novo Superior do Paraguai e juntamente com ele chegam a Assunção outros 12 missionários.

As linhas de ação dos Jesuítas eram: conquistar o território pertencente à coroa espanhola e catequizar os índios para salvar suas almas. Tinham consciência os Jesuítas das dificuldades e dos problemas da região, não só física, mas política e econômica. Porém, o Pe. Torres sabia como assegurar também o desenvolvimento material da Província, mesmo combatendo a escravidão dos índios.

A província do Itatim (Figura 1), fundada em 1631, é uma continuação das missões do Guairá. O Pe. Antonio Ruiz de Montoya, superior das missões do Guairá, envia para o Itatim os jesuítas: os flamengos Justo Mansilla e Diego de Ransonnier⁶⁸, o francês Nicolás Henard, o napolitano Ignacio de Martino e o irmão Mateo Fernández.⁶⁹ Este último era dotado de várias habilidades manuais

⁶⁶ Cf. MONTOYA, A.R. *Conquista Espiritual*, (1989), p. 54.

⁶⁷ Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, p. 90.

⁶⁸ Nas cartas anuais do Itatim não há referência à atuação deste jesuíta. Tudo indica que foi eleito pelo superior Antonio Ruiz de Montoya para a missão do Itatim, mas não permaneceu na região.

⁶⁹ ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, p. 258.

sendo ferreiro, sapateiro e carpinteiro. Desta maneira, era muito útil na fase de fundação das novas reduções.⁷⁰

Os índios da província de *Tepotii* e Serra do Itatim foram *encomiendados* pela primeira vez pelo governador de Assunção *Rramyres de Velasco* em 30 de Novembro de 1596. A próxima *encomienda* referida nas fontes consultadas ocorre em 12/11/1597 também no Itatim, ou "estrada que aí se leva". Um detalhe interessante que se pode observar é o fato de que sempre há a referência para que se dê um dos índios (do grupo dos *encomiendados*) para o serviço de um convento ou obra pia (uma forma apropriada de acalmar os dilemas morais que pudessem sobrevir). Estas primeiras *encomiendas* destinavam-se aos colonos de Assunção.⁷¹

Um detalhe interessante é que o próprio Irala obteve para o seu serviço índios *encomiendados* no Itatim.⁷²

Antes de prosseguirmos, algumas ressalvas devem ser feitas. Itatim é uma referência geográfica e, por sua vez, a chamada frente missionária do Itatim estava sujeita ao colégio dos Jesuítas em Assunção, mas, do ponto-de-vista eclesiástico, estava subordinada ao bispado (*obispado*) do Paraguai. Durante o período em que havia reduções jesuíticas no Itatim (1631-1659), o bispo de Assunção, único em todo o Paraguai, era o franciscano Bernardino de Cárdenas e seu superior, o arcebispo, ficava em Charcas, no alto Peru.⁷³

A catequese do atual Mato Grosso do Sul é realizada de forma particular, seja pela distância dos grandes centros, seja pela situação limítrofe (leia-se alvo de

⁷⁰ op. cit., p. 323.

⁷¹ CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 09-10.

⁷² *Encomienda* feita por Domyngo Martinez de Irala em 20/11/1597. Cf. item III (doc. N° 148). In: CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes do Itatim**, p. 10.

⁷³ Cf. MAEDER, E. J. A.; GUTIERREZ, R. *Atlas Historico del Nordeste Argentino*, p. 32.

disputas) entre as duas coroas. A presença dos Jesuítas no Mato Grosso começa com as Missões no Itatim no século XVII.⁷⁴

O bispado do Paraguai compreendia os seguintes povoados⁷⁵:

1. Departamento de Santiago

A – Santo Inácio de Gaaguaçu

B – *Nuestra Señora de la Fe*

C – Santa Rosa

D – Santiago

E – San Cosme

2. Departamento de Candelária

A – Ytapua

B – Candelária

C – Santana

D – Loreto

E – San Inacio Miny

F – Corpus

G – Trinidad

H – Jesus

⁷⁴ Cf. SGANZERLA, A. **A História do Frei Mariano de Bagnaia**, p. 127.

⁷⁵ DE ANGELIS, P. **La Colección de Documentos de Pedro de Angelis y el Diario de Diego de Alvear**, Cf. Anexo. Quando neste texto o leitor encontrar a expressão "povoado", ela será sempre tradução do termo espanhol *pueblo*, mais próximo de vila, tomada no sentido de origem de cidade, uma vez que, com o fim da tutela religiosa dos aldeamentos, muitas das antigas missões acabaram sendo "municipalizadas". (Cf. VAINFAS, R. **Dicionário do Brasil Colonial**, p. 21-24). Nos manuscritos da Coleção de Angelis, particularmente no volume dedicado ao Itatim (vol. II), o termo "*pueblo*" denota uma povoação indígena não necessariamente reduzida.

2.1 – A REGIÃO DO ITATIM

Em 1633, o padre Diego Ferrer, superior das Missões do Itatim, em carta ânua ao Provincial sobre a geografia e etnografia da região, assim define o Itatim:

Nuestro Itati tiene de parte del Oriente a la dicha cordillera, al Poniente tiene al rio Paraguay, de la parte del Norte tiene al rio Butetey [Miranda] que entre en el Paraguay que esta cuajado de muichissimos gualachos labradores de que hablaremos despues, y hazia el sur tiene los pueblos que corren hazia la Assumpcion. Su altura o elevación de polo sobre el Horizontes es de diez e nueve grados hasta veynte e dos grados y medio hazia el sur. (...) esta tierra del Itati es muy fragosa y por esto se llama Itaati que quiere dezir piedras con puntas por los muchos pedregales que ay en ellas.⁷⁶

Segundo padre Diego Ferrer, o Itatim (Figura 1)⁷⁷ é a região compreendida entre os seguintes limites naturais: a leste, a Serra de Amambai e a oeste, o rio Paraguai; ao sul, o rio Apa⁷⁸ e ao norte o rio Taquari, sudoeste do Mato Grosso, portanto.⁷⁹

A palavra Itatim tem sua origem na língua guarani (*ita* = pedra e *tin*, contração de *morotin* = branca) e seu significado é Pedra Branca.

A ocupação desta província está no contexto da conquista espanhola da região da Bacia do Prata iniciada em 1536⁸⁰. Em seu avanço em direção às fabulosas riquezas, os primeiros conquistadores eram embalados pelos sonhos de riqueza da Serra de Prata e do Rei Branco ou do "Eldorado" amazônico. Assim surgiram outras lendas quando estes aventureiros foram detidos em sua penetração pela grande área inundada, tida por eles, na época, como um grande lago – que

⁷⁶ CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 29-30.

⁷⁷ Cf. COSTA, M. F. **História de um País Inexistente**, p. 33-43

⁷⁸ O rio Apa era conhecido também como rio *Guaviañó*. Cf. SUSNIK, B. **Etnografia Paraguaya**, p. 112.

⁷⁹ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 30.

⁸⁰ A conquista do Rio da Prata pela coroa castelhana consolidou-se com a fundação de Buenos Aires (1536), porém o Rio da Prata já era navegado pelos portugueses desde 1514.

acreditavam tratar-se da Lagoa de Xaraés⁸¹ onde nasceria o rio Paraguai. Esta lenda é relatada por Ulrich Schmidl, soldado e aventureiro alemão vindo para a América em companhia de D. Pedro de Mendoza e que acompanhou Cabeza de Vaca em sua expedição em busca da "Serra da Prata".⁸² Os espanhóis permaneceram por dois séculos nesta região e foram compelidos a abandonar as terras pelos paulistas e indígenas inimigos, porém, antes da ocupação definitiva pelos portugueses no século XIX, a região torna-se território dos Guaicuru, emigrados do Chaco.

Os rios que cortam o território do Itatim pertencem todos à Bacia do Paraguai. Destacam-se o Taquari, o Negro, o Miranda e o Aquidauana, o Nabileque, o Branco, o Tererê, o Taruma e o Apa. A leste da Serra de Maracaju, (Cf. Figura 1) estão os tributários do rio Paraná, rota percorrida pelos bandeirantes que atacaram o Itatim.

As matas desta região são hidrófilas (margeando os rios principais), predominam porém os campos, domínio por excelência dos Pantanaís⁸³. Toda a

⁸¹ Pantanal inundado que no imaginário dos primeiros conquistadores da região do pantanal era uma lagoa mítica que se acreditava dava origem ao rio Paraguai. Alvar Nuñez cabeça de Vaca é o primeiro a descrever em seus comentários o fenômeno da inundação da região. Segundo ele, as inundações começavam por volta de Janeiro, estendendo-se até os meses de março-abril quando a terra volta a secar. Na verdade, a inundação pode estender-se até junho e também existem anos em que não se alaga completamente. A questão só foi solucionada no século XIX com estudiosos eruditos, naturalistas, botânicos, engenheiros e geólogos. Veja sobre o assunto: COSTA, M. F. **História de um País Inexistente**, p. 33-43; GADELHA, R. M. A. F. **As Missões Jesuíticas no Itatim**, p. 51-59.

⁸² Cf. COSTA, M. F. **História de um País Inexistente**, p. 33-43

⁸³ O plural "Pantanaís", preferido pelos geógrafos, será adotado aqui porque (estende-se desde a foz do rio Jauru até o rio Apa, com 770 km de extensão e cerca de 100.000 km² de largo) sua concepção é mais ampla que um terreno pantanoso. É uma região antropogeográfica cujo relevo, vegetação e economia resultam de atividades ligadas à rede fluvial. Pode ser dividido em várias unidades: O Pantanal de São Lourenço, do Cuiabá, do Taquari, do Miranda, do Nabileque e do próprio rio Paraguai, cada um possuindo características próprias. Cf. NOGUEIRA, A. X. **O Que é Pantanal**. São Paulo: Brasiliense, 1990. Apesar deste trabalho não ser um estudo geográfico, considera a geografia importante num estudo histórico sobre uma missão jesuítica porque nesta região – como em outras também – o homem transformou, mas também foi transformado na medida em que interagiam homens, plantas e animais.

região do Itatim está situada no centro do continente sul-americano, próximo da linha do Trópico de Capricórnio, compreendendo uma parte do Pantanal inclusive, e a enorme distância das margens oceânicas. Nestas condições, são normais as temperaturas elevadas, em suas médias anuais. Todo o Itatim está situado numa enorme depressão constituída pelo rio Paraguai e seus afluentes da margem esquerda.

O clima da região se acha sujeito a extremos, alternando-se a umidade máxima, no decurso das inundações anuais do verão (Janeiro até excepcionalmente Junho), com secas hostis do inverno.

As precipitações no verão são de 1.164,6 mm e restringem-se aos 60 mm mensais no inverno. A temperatura máxima chega a 40,6 e 40,8 °C em Corumbá e Aquidauana e a mínima a 0,8 °C a 1,2 °C abaixo de zero. As médias, porém, indicam 30,8 – 30,9 °C e 19,7 – 18,1°C, respectivamente.⁸⁴

Em 1537, um grupo de espanhóis, fugindo de Buenos Aires devido à resistência imposta pelos nativos, fundaram Assunção, onde já estivera Aleixo Garcia (1524-1526), retornando após saque em províncias fronteiriças no Império Inca. Os espanhóis se fixaram em Assunção, após serem convidados pelos Guarani (*Cario*) para permanecerem no local, passaram então a ser "parentes" dos Guarani que lá habitavam.

Em princípio, os espanhóis aproveitaram a extensão dos laços familiares Guarani e tomaram índias por esposas, desta forma tiveram ingresso entre os Guarani na categoria de *to vayá*⁸⁵, ou seja, cunhados. Entre os Guarani, a categoria

⁸⁴ Cf. CORRÊA FILHO, V. C. **História de Mato Grosso**, p. 40.

⁸⁵ Cunhado. O *cuñadazgo* nas colônias espanholas guarda uma certa semelhança funcional com o *compadrio* das terras portuguesas. Este tipo de relações que foram forjadas na península ibéricas e

de *tovayá* implicava obrigações sociais de prestar serviços e em alguns casos acompanhar expedições guerreiras. Foi este tipo de relação que caracterizou as relações entre os colonos de Assunção e os Guarani no início da colonização do Paraguai.

A instituição do *cuñadazgo* nos domínios espanhóis acabou por transformar o Guarani, afastando-o da esfera de influência do *tekó'há* que geralmente ficava longe da cidade e confiná-lo no *tava*⁸⁶ como reserva de mão-de-obra. Na medida em que havia decréscimo populacional por meio das epidemias, os Guarani foram sendo degradados de aliados em escravos. Logo após a sua fundação, Assunção viu-se transformada numa cidade de *criollos*⁸⁷, devido à "fecundidade" dos espanhóis. Socialmente de (direito) os *criollos* não eram índios, apesar de o serem economicamente (de fato).

Um processo semelhante foi identificado na origem seiscentista de São Paulo por John Manuel Monteiro, onde os portugueses, inicialmente aliados dos Tupi, pouco tempo depois assumem uma posição ofensiva de trágicos resultados, pois "no curto espaço de duas gerações, os principais habitantes da região de São Paulo tinham vivido a destruição de aldeias e a desintegração de suas sociedades".⁸⁸

Em Setembro de 1543, chega a Assunção o capitão espanhol Rui Diaz de Melgarejo⁸⁹, juntamente com Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, com o qual percorreu

transportadas para terras americanas têm servido de modelo para as relações políticas e laborais ainda hoje nas ex-colônias tanto espanholas quanto portuguesas.

⁸⁶ Povoado colonial.

⁸⁷ Mestiços.

⁸⁸ Cf. MONTEIRO, J. M. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo, p. 55.

⁸⁹ Um detalhe curioso é que mais tarde (1609) seu filho, clérigo secular, torna-se jesuíta e colaborador nas missões do Guairá, devido aos profundos conhecimentos de sertanista sobre a região. Cf. GADELHA, R. M. A. F. **As Missões Jesuíticas do Itatim**: um modelo das estruturas sócio-

a mesma rota de Aleixo Garcia (1524-1526), do litoral de S. Catarina até Assunção. Nuflo Chaves estendeu os domínios espanhóis até *Santa Cruz de la Sierra* em 1560⁹⁰.

Preocupados em garantir a ocupação definitiva da região, os espanhóis lançaram-se à exploração do rio Paraná, visando garantir a livre navegação pelo rio Paraguai. Em 1580, os espanhóis fixam assento na região do Pantanal, quando Rui Diaz de Melgarejo fundou, na chamada Província do Itatim ou Itati, uma precária vila de nome de *San Tiago de Xerez* ou *Jerez* (1580), no vale do rio Pardo e *Ciudad Real del Guahyrá* em 1556 na desembocadura do rio Piquiri no rio Paraná, no local onde existia a aldeia do Cacique Guahyrá.

A terceira comunidade fundada por Melgarejo é Vila Rica do Espírito Santo, por ordem de Juan de Caray, provavelmente em 1570, na foz do rio Corumbataí com o rio Ivaí, em terras do cacique Coracibera.

Os jesuítas que percorreram o Itatim partiram da *Ciudad Real del Guahyrá*, no período entre 1589 e 1599, época em que se solidificou a presença católica e jesuítica no Guairá, pois foi a partir de 1589 que esta entrou em fase de consolidação, quando lá aportaram os primeiros padres jesuítas da Companhia de Jesus para atender a espanhóis e indígenas. Anteriormente, já haviam passado, de maneira rápida, por *Ciudad Real del Guahyrá* apenas alguns padres franciscanos – que não receberam maior atenção neste trabalho.

Na hipótese de Jaime Cortesão, o Itatim era uma região estratégica para a comunicação entre o Brasil e o Peru, entre o vale do rio Paraguai e o Amazonas.

econômicas coloniais do Paraguai (século XVI e XVII), p. 211.

⁹⁰ CORRÊA FILHO, V. C. **As Raias de Matto Grosso**: fronteira septentrional, p. 42.

Esta foi a principal causas dos longos conflitos entre bandeirantes e jesuítas na região. Os planos da missão do Itatim são do Pe. Diogo de Torres, primeiro provincial da província do Paraguai e datam de 1609⁹¹ e seu objetivo era expandir as missões pelo Paraguai e pelo Chaco até o Amazonas.

Regina Gadelha já aponta outra razão para os conflitos ocorridos no Itatim. Para ela, os conflitos entre índios e colonos foram ocasionados pela sonegação da mão-de-obra indígena pelos jesuítas baseados em cédulas reais obtidas pelos seus procuradores junto à corte de Madri. Esta análise tem uma característica peculiar, ao considerar que os ataques paulistas às missões do Itatim não tinham relação com os conflitos entre jesuítas e os colonos de Xerez e Assunção.

A frente missionária do Itatim tinha à sua frente cinco jesuítas, destes um era o superior e os outros quatro jesuítas estavam distribuídos dois em cada uma das reduções.⁹²

A criação das reduções do Itatim ocorreu mediante a implantação de frentes itinerantes de catequese (Cf. Figura 2)⁹³ que tinham por objetivo a posterior fundação de quatro reduções. Uma das frentes missionárias localizava-se

⁹¹ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 04.

⁹² op. cit., p. 84.

⁹³ Na documentação consultada, as frentes missionárias são também chamadas de missões rurais, isto porque as reduções eram chamadas de espaço urbano. A rigor, entre 1632 e 1634, não havia reduções no Itatim, apenas missões itinerantes: os jesuítas passavam nos povoados de índios pregando, na figura 02, apresenta um mapa onde estão representadas quatro missões do Itatim: *Santa María de la Encarnación*, *San Ángeles*, *San José e Pedro y Pablo*. Foram encontradas, nas fontes, pequenas divergências quanto ao nome destas missões que segundo ALBUQUERQUE (1977, p. 22), seriam: *Santa María*, *San José*, *Ángeles e San Pedro*. Como se pode observar, é apenas uma questão hagiográfica e que está fora dos domínios da história. A missão de *Santa María de la encarnación* era o nome cristão da frente missionária da aldeia de Araquay do cacique Paracu e do xamã *Ñanduabuçu*. Após os ataques bandeirantes, os índios desta aldeia (*tekó'há*) foram reduzidos na redução de *Nuestra Señora de la Fe (taré)* num lugar mais a oeste de Araquay e próximo às margens esquerdas dos rios Miranda e Paraguai (Cf. Figura 03).

no povoado de Araquay, onde o principal cacique era Diego Paracu. O plano das quatro reduções tornou-se inviável devido aos ataques bandeirantes de 1632.

A missões do Itatim foram fundadas com o envio dos jesuítas Ignacio de Martino, Justo Mansilla, Diego Ferrer, Nicolás Henard e o irmão Mateo Fernández, enviados do Guairá em 1631 pelo Pe. Antonio Ruiz de Montoya, superior geral das 13 missões que havia no Guairá.⁹⁴

A primeira missão que os jesuítas assumiram na região foi entre os índios moradores das margens do rio Miranda e Paraguai, e que estavam *encomiendados* aos colonos de Xerez⁹⁵. Ao contrário do que pensavam os colonos, estes índios das vizinhanças de Xerez não eram Guarani e se enquadravam na categoria dos "Gualachos", índios que falavam a língua Guarani mas pertenciam a outro grupo étnico. Falavam o Guarani por imposição e tinham a obrigação de fornecer alimentos.

Segundo relato do jesuíta Manuel Berthold, em carta datada de 20/03/1652, escrita no Colégio de Assunção, a Missão do Itatim tinha por objetivo reduzir índios infiéis da cidade de Xerez, os *Itatines* e os chiriguanas. Neste lugar, os índios encontravam-se em pequenos povoados sem "curas" e sem igrejas.⁹⁶

A exemplo de Assunção, o sustento da cidade de Xerez foi garantido pelos Guarani *encomiendados*. A subsistência dos colonos paraguaios era garantida pelos índios *encomiendados* e residentes no *tava*. Os sonhos de riquezas dos colonos tornaram possível a sobrevivência num ambiente difícil como era o

⁹⁴ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 100.

⁹⁵ A primeira referência a *encomiendas* de índios nas vizinhanças de Xerez se dá em 17-04/1597, conforme o item IV (CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 11).

⁹⁶ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 100.

Paraguai colonial.

Neste contexto, o posterior estabelecimento dos jesuítas no Itatim foi um empecilho às práticas dos colonos. Encontraram-se ainda na bibliografia consultada inúmeras citações em que a cidade de San Tiago de Xerez é referida como a aldeia dos *Itatines*, o que deixa transparecer uma confusão entre o núcleo *encomendeiro* de colonos espanhóis e a Frente Missionária do Itatim, ao encargo dos jesuítas⁹⁷, englobando toda a região como apenas um aldeamento. Em seus primeiros anos, a missão do Itatim era um complexo de aldeamentos composto pelas missões de *Nuestra Señora de la Fe* (esta missão era também conhecida como *Nuestra Señora de Taré* e mais tarde por Aguaranambi), *San José*, *Angeles* e *San Pedro*, todos aglutinados em torno da cidade de Xerez.⁹⁸

2.2 – OS ÍNDIOS DO ITATIM

A missão do Itatim era um mosaico étnico onde, juntamente com a maioria Guarani, estavam reduzidas outras etnias falantes da língua guarani (índios que foram reduzidos à servidão e guaranizados) e índios que não eram guarani-falantes como os Guató. Normalmente, a documentação etnográfica produzida pelos jesuítas e viajantes engloba todos os índios do Itatim como *itatines* e muitas vezes como Guarani-*Itatines*. Poucas informações específicas temos sobre os Guarani-Itatim; da documentação pesquisada a mais completa é a carta do jesuíta Diego Ferrer. É ele quem afirma, na carta ânua de 21 de Agosto de

⁹⁷ Cf. CORRÊA FILHO, V. C. **As Raias de Matto Grosso**: fronteira septentrional, p. 42; CABRAL, O. **Histórias de uma Região: Mato Grosso, fronteira Brasil-Bolívia e Rondônia**, p. 35.

⁹⁸ Cf. ALBUQUERQUE, M. M.; REIS, A C. F.; CARVALHO, C. D. **Atlas Histórico**, p. 22.

1633, que os índios das missões do Itatim não eram nem Guarani, nem Tupi, mas Temiminos, segundo ele, "*agiles para la caça*".⁹⁹

No século XVII, baseado em Cabeza de Vaca e Schmidel e em outras várias expedições espanholas à região, Pe. Diego Ferrer afirma que estes *Itatines* não eram verdadeiros Guarani nem Tupi, mas uma nação intermediária, por ele dividida em dois grupos lingüísticos: os Gualachos e os Guarani, os primeiros não falavam o guarani e compreendiam vários grupos, os Guaná, os Tuno, os Mbayá, os Guarano, entre outros em número menor. Eles praticavam comércio com os *Itatines* e tinham como limite de seus domínios o rio Bermejo; compreendiam povos chaquenhos conhecidos também como Guaycuru e Guaycuriti. Entre os *Itatines*, os Guarani propriamente ditos autodenominavam-se de *ybityryguás*.

Estudos modernos indicam serem estes povos da nação Guarani e que, entre os primeiros observadores jesuítas, persiste uma certa dificuldade na diferenciação dos grupos. Segundo Métraux, citado por Regina Gadelha¹⁰⁰, o território dos Guarani, não ultrapassava o alto rio Miranda, embora ainda houvesse alguns grupos encontrados até nas imediações do rio Taquari.

TABELA 1 – LOCALIDADES E CACIQUES DO ITATIM

LOCALIDADES	DENOMINAÇÃO LOCAL DOS GRUPOS	"PUEBLOS"	"CACIQUES"
Prov. Tepoti (Rio Apa) Serra do Itatim	*	Yaguayra	Alvaro, Ybacari, Mangara, Bernayra, Br.
Rio Paraná	*	*	Juan Juanyco
Prov. Taranta (entrada para o Itatim)	*	*	Tayuru Ytapitigua
Itatim	*	*	Guaya, Comytan,

⁹⁹ CORTESÃO, J. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim*, p. 30.

¹⁰⁰ Cf. GADELHA, R. M. A. F. *As Missões Jesuíticas do Itatim*, p. 256.

			Yararayu, acayruy e Caraya
Xerez (arredores)	Nuaras	Ju°Farel	+
Rio Muriei (Itatim) (próximo de Xerez)	Yapimboae		Xpoval ¹⁰¹ (ou Himimpebaya) galihony
Rio Muriei	Cutuguae	Cuytic e Chanchae	Poypoyu e Yaniguyriayu
			Ychenterentunyu, Ybopeyu, Hicotayu, Ychenyu Chetiguatuyu,
Rio Muriei	Cunumyay	Coymbua e Yopayapi	Chachumyu, Hiponyu, Pantabayu, Antitanyu, Guactacyu, Uguaribuyu e Hijoranyu.

FONTE: GADELHA, R. M. A. F. *As Missões Jesuíticas do Itatim: um modelo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. p. 257.

* O nome não consta na documentação consultada.

Todas as nações indígenas que habitavam do rio Miranda até o rio Apa eram chamadas de *Itatines*, apesar de o uso deste termo englobar diversas parcialidades conhecidas por nomes locais, de acordo com os nomes dos povoados ou de seus respectivos caciques.

Segundo Branislava Susnik¹⁰², a área de influência dos índios do Itatim se estendia para além da região do Itatim, chegando até o Guairá antigo. Estes índios do Itatim são comumente denominados, na bibliografia colonial, pelo termo genérico de *itatines*; já Bartomeu Meliá chama os *itatines* de Guarani históricos, baseado principalmente nos estudos etnolingüísticos do Pe. Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la Lengua Guarani*.¹⁰³

¹⁰¹ Creio que aqui houve uma dificuldade quanto à interpretação da grafia colonial dos jesuítas que freqüentemente utilizavam-se de caracteres gregos. Este nome seria Cristóval, (as abreviaturas eram muito comuns nas cartas ânuas).

¹⁰² Cf. SUSNIK, B. *El Rol de los Indígenas en la Formación y en la Vivencia de Paraguay*. I. p. 42.

¹⁰³ Cf. MELIÁ, B.; SAUL, M. V. A.; MURARO, V. F. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*, V. índice temático.

É preciso ter claro, que ao utilizarmos o termo *Itatines*, não nos estamos referindo somente aos Guarani, uma vez que a região do Itatim englobava diversos povos indígenas.

Para Branislava Susnik¹⁰⁴, os *Itatines* eram compostos de varões que praticavam a pilhagem e a guerra em expedições guerreiras. Deslocavam-se até o Império Inca em busca de metais, enfeites, onde, inclusive, havia outra variedade de milho. Na mitologia Guarani, o império Inca deu origem a mitos, como o país de Candiré, terra de fertilidade onde havia fartura de metais e de alimentos. Os espanhóis, ao ouvirem estas narrativas, acabaram por adaptá-las às suas crenças de que havia minas de metais preciosos no Paraguai, realmente um milagre hermenêutico.

TABELA 2 – REDUÇÕES E RESPECTIVOS CACIQUES DO ITATIM

LOCALIDADES	REDUÇÕES	CACIQUES
Rios Miranda e Nabileque (paralelos 20° e 21)	San José de Ycaroig	<i>Ñanduabuçu</i>
Ñaeumitang	Ángeles de Taruaty	Don Luiz Tataguaçu, Guaybipó e <i>Ñanduabuçu</i>
Margem esquerda do rio Miranda na direção da serra da Bodoquena	San Benito de Yatay ou Yutay	<i>Ñanduabuçu</i> e Paracu (Don Diego)
Terras de <i>Ñanduabuçu</i>	Natividad de Nuestra Señora de Taraguay	Aguaraguay (Don Bartolomé) e Naê (Don Juan)
Rios Tepoty (abaixo do paralelo 21°)	Tepoty	<i>Ñanduabuçu</i> e Paracu (Don Diego)
Andirapucá, (abaixo do paralelo 21°)	Andirapucá	<i>Ñanduabuçu</i> e Paracu (Don Diego)
Yatebó (localidade entre Andirapucá e Tepoty)	Yatebó (junção de Andirapucá e Tepoty)	<i>Ñanduabuçu</i> e Paracu (Don Diego)
Entre os paralelos 22° e 23°	Santo Inácio de Caaguaçu (ou Cahuaçu) em 1650 San Ignacio de Ypané	<i>Ñanduabuçu</i> e Paracu (Don Diego), também os caciques da outra banda

¹⁰⁴ Esta afirmação de Branislava Susnik está ancorada na obra do Cônego João Pedro Gay, especialmente em seus relatos sobre a expedição de Aleixo Garcia, na obra *Historia da Republica Jesuitica do Paraguay*. Já o Cônego Gay tem como fonte principal os trabalhos de Rui Diaz de Guzmán a respeito do povoamento da Província do Rio da Prata.

		do rio Paraguai, Guairaminá e seu sobrinho Baraliquini
Nove dias de jornada de Caaguaçu (margens do rio Paraguai e próximo dos rios Paiaгуá)	<i>Nuestra Señora de la Fe del Taré</i> (Santa María de la Fe e depois Aguarananby)	Borabebé, Nantabaguá, Ñanduabuçu e Paracu (Don Diego)
FONTE: MCA, Jesuítas e Bandeirantes no Itatim ; BECKER, I. I. B., Lideranças Indígenas , p. 109-118.		

Para os jesuítas, os *Itatines* seriam de melhor trato que os demais Guarani e teriam um melhor governo. Quanto ao idioma, Pe. Ferrer observa algumas poucas diferenças dos demais Guarani, assemelhando-se mais à linguagem dos Tupi.¹⁰⁵

Sobre os índios do Itatim, baseada em Ferrer, Regina Gadelha (1977) elaborou um quadro registrando as localidades e a denominação dos grupos ou povoados (Tabela 1).

Gadelha totaliza 11 grupos, 13 povoados e 33 caciques com seus respectivos nomes. Apresenta os caciques como principais da aldeia, mas não como únicos chefes. Quanto às denominações locais, grupos e casas, não traz indicação para todas; somente constam nomes para 5 grupos e 5 povoados.¹⁰⁶

Ítala Irene Becker, em seu estudo sobre as lideranças indígenas nas reduções jesuíticas do Paraguai, reconhece no Itatim as reduções, povoados e respectivos caciques constantes na Tabela 2.

Quando ocorre a fundação da Missão do Itatim, entre 1631 e 1632, surgem quatro frentes missionárias itinerantes: *San José* (1632), *Ángeles de Taruati* (1632), *San Benito de Yatay* (1632) e *Nuestra Señora de Taraguay* (1632). Logo no início das missões, os maloqueros de San Pablo atacam o Itatim e levam

¹⁰⁵ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 30.

¹⁰⁶ Cf. BECKER, I. I. B. **Lideranças Indígenas**, p. 106.

cativos em 1632. Os jesuítas continuam os trabalhos, reunindo novamente os índios em duas reduções em 1633-1634 (Andirapucá; 1633 e Tepoty, 1633) que, devido às dificuldades (fome, peste e frio), são unidas em um numeroso povoado–redução chamado de Yatebó, o qual, por sua vez, em 1635 é dividido novamente formando duas missões denominadas de Santo Inácio de Caaguaçu (1635) e *Nuestra Señora de la Fe do Taré* (1635).¹⁰⁷ Havia também alguns povoados conforme observaremos na Tabela 3.

Os povoados de Ipané ou Pitum aparecem sempre em situações de mobilidade dos índios do Itatim: estes postos concentravam índios que fugiam das invasões portuguesas e ficavam a uma distância entre 40 a 50 léguas de Assunção na margem esquerda do rio Paraguai, entre os paralelos de 23° e 24°.

TABELA 3 – POVOADOS E RESPECTIVOS CACIQUES DO ITATIM

LOCALIDADES	POVOADOS	CACIQUES
Rio Ipané Guaçu	Ipané ou Pitum	Guarambaré (Don Pedro), Pazay (Don Diego) e Tampá (Don Pedro)
Rio Ipané Guaçu	Ybu	Ñanduabuçu

FONTE: MCA, *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim*; BECKER, I. I. B. *Lideranças Indígenas*, p. 109-118.

O povoado de Ipané (*tava*) aparece nas ânuas como precisando ser "missionado" em 1647 e, em 1649, o Pe. Ferrufino menciona o envio de jesuítas para estas localidades. O povoado de Ybu é descrito como contendo inúmeros índios missionados e "devotos".

Entre os *Itatines*, as terras eram comunitárias e cada família (homem, mulher e filhos) possuía o seu próprio lote de mandioca, devidamente cultivado. Quando os campos se esgotavam pela prática da coivara, e a caça se escasseava, a

¹⁰⁷ op. cit., p. 108.

aldeia emigrava em busca de outro lugar para se instalar, geralmente próximo à fonte de água e, desta forma, o padrão do povoamento segue o vale dos rios.

Cada aldeia constituía-se como um grupo ofensivo-defensivo e durante as mudanças do lugar da aldeia, eram respeitados os limites do território da aldeia vizinha. A solidariedade local era forte, a ponto de evitar a destruição ou extinção do grupo. A dinâmica interna da sociedade guarani somente foi alterada com a chegada dos espanhóis.

Os vínculos de sangue ou de parentesco eram extremamente importantes nas alianças com os povoados vizinhos, como forma de fortalecer e reforçar a paz dentro do grupo, além de ser um reforço nas alianças em tempos de guerra. Esta característica Guarani foi aproveitada pelos espanhóis em benefício próprio, pois obtinham a força de trabalho e o auxílio em expedições guerreiras dos cunhados (*tovayá*) confinados nos *pueblos*.

Uma modalidade semelhante de contato entre culturas ocorreu entre portugueses e Tupi que habitavam o litoral brasileiro. Em ambas as frentes de colonização, os perdedores foram os nativos, que tiveram seus costumes combatidos como hereges, o que acabava por justificar a escravidão dos dominados.

Cada aldeia possuía seu chefe ou cacique principal, porém seu poder de direito durava enquanto durasse sua autoridade de fato. Por outro lado, os cronistas espanhóis acreditavam que o *cacicazgo* já era uma dignidade hereditária. No Paraguai colonial, os caciques aliados e "cristãos" eram agraciados com o honorífico título de "Don". No Itatim, há o caso do cacique Paracu, cujo nome,

após a "conversão", passou a ser Don Diego Paracu. O cacique era escolhido de acordo com as suas virtudes pessoais.

O mando, de fato, permanecia nas mãos dos xamãs. No Itatim, o *Ñanduabuçu* é o principal e mais ouvido cacique e principal barreira à "conquista espiritual" intentada pelos jesuítas na região.

2.3 – A MISSÃO DE *NUESTRA SEÑORA DE LA FE*

2.3.1 – Localização e Fundação

A missão de *Nuestra Señora de la Fe* figura entre as mais antigas do Itatim, pois, assim que chegou o Pe. Diego Ferrer (1631), estabeleceu na aldeia de Araquay a Missão de *Nuestra Señora de la Fe*, aí permanecendo até os ataques bandeirantes na região do Itatim em 1632.

No período de 1631-1634, a missão "perambulou" entre os paralelos 19 e 22 de latitude sul (V. Figura 2), entre o Paraguai a oeste e a serra de Amambai a leste, situada entre os rios Taquari ao norte e o Apa ao sul, segundo carta ânua de Pe. Diego Ferrer de 21/08/1633¹⁰⁸. Ali os jesuítas Vicente Hernández e Vicente Badia eram bastante estimados por Don Diego Paracu, cacique da aldeia Araquay e do povoado chamado de *Taré*, foram eles que prometeram padres ao povoado. A Missão ficava distante de Assunção quase 100 léguas¹⁰⁹ e nove dias de caminhada ao norte de Caaguaçu.

Na Figura 3, reproduzimos o mapa N° 95 da Cartografia Jesuítica, em

¹⁰⁸ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 29.

¹⁰⁹ op. cit., p. 89.

que está representada toda a província do Itatim. Alguns detalhes deste mapa merecem destaque, como a proximidade da aldeia Araquay do cacique Paracu e o posterior abandono após os ataques bandeirantes de 1632 e o estabelecimento da Missão de *Nuestra Señora de la Fe* na margem esquerda do rio Miranda (*Mbotetey*¹¹⁰) e muito próxima à sua desembocadura no rio Paraguai. Um detalhe interessante é que o mapa traz, barra acima do rio Miranda, um símbolo que se assemelha a uma ponte, mas uma análise das condições técnicas da época e materiais da redução permitem deduzir que o símbolo indica um local de travessia para a outra banda do rio Paraguai. O ponto de passagem para a outra margem estava localizado acima da desembocadura do Miranda pela razão prática de estes lugares geralmente serem pedregosos e de forte correnteza.

O mapa da Figura 3 traz ainda representações da serra e dos muitos ervais que havia na região de *Mbaracayú* eram, (Maracaju), dos povoados de Xerez, Ipané, Guarambaré, e da missão de Santo Inácio de Caaguaçu.

Os ervais de *Mbaracayú* eram, segundo Montoya, nativos e largos, (duas ou três léguas). Foram alvo de acirradas disputas entre os colonos e os jesuítas, devido à insalubridade e crueldade com que eram explorados os índios. O povoado de *Mbaracayú*, em alguns anos, transformou-se num verdadeiro ossário, porque os índios tinham de carregar entre cinco e seis arrobas (algo em torno de 90 kg) de ervas nas costas por distâncias que variavam entre 60 e 120 km.¹¹¹

Muito embora as fontes escritas não forneçam as coordenadas precisas da

¹¹⁰ Alguns autores trazem a expressão *Butetey* suprimindo a letra "m" inicial. Porém para um não falante da língua guarani torna-se praticamente impossível saber que está palavra possui uma nasalização antes de ser pronunciada. Esta nasalização está representada graficamente pela letra "m".

¹¹¹ Cf. MONTOYA, A. R. **Conquista Espiritual**, (1989) p. 63; CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá**, p. 173.

localização da missão, o mapa *La Provincia del Itatín* fornece uma precisão maior, do que deve ser tomada com certas ressalvas devido à margem de erro dos instrumentos disponíveis no século XVII. De acordo com o mapa (Figura 03), as coordenadas da Missão de *Nuestra Señora de la Fe* seriam: latitude 20°10' S e longitude¹¹² 57°30' W.

Uma análise mais detalhada do mapa mostra que a Missão de *Nuestra Señora de la Fe* estava próxima a um braço do rio Miranda que o mapa do Mato Grosso do Sul (IBGE, 1995) não aponta. A causa do desaparecimento deste braço de rio deve-se provavelmente ao assoreamento, pois estava localizado em área baixa e, sendo assim, o desaparecimento deste braço de rio aumenta mais a margem de erro do mapa.

A redução permaneceu no local representado no mapa da Figura 03 desde 1633 até 1647, quando novos ataques dos paulistas forçaram a sua descida até o Paraguai.

A missão foi fundada pelo jesuíta Vicente Hernández e seria ponte de passagem para a outra banda do rio Paraguai e dali até os chiriguana na Bolívia.¹¹³

No início da missão, atuaram nela também os jesuítas Domingo Muñoa e Christóval de Arenas. Os relatos dos jesuítas afirmam que estes índios eram muitos semelhantes aos chiriguana; em resumo, não queriam entrar na igreja nem tornarem-se cristãos. Ameaçavam de morte e furtavam a comida dos padres para que a fome e o medo os obrigasse a ir embora. Domingo de Muñoa foi ferido no

¹¹² A longitude da missão foi obtida pela sobreposição do mapa *La Provincia del Itatín* (Figura 03) com o mapa atual do Mato Grosso do Sul (IBGE, 1995). O mapa original traz uma marcação longitudinal diferente da utilizada atualmente (0° a 180° a partir do meridiano de Greenwich) que varia entre 0° a 160°. O meridiano zero, utilizado como referência pelo desenhista deste mapa, é desconhecido, provavelmente é a Espanha e, neste caso, haveria um erro de 8 graus.

¹¹³ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 101.

rosto com um pedaço de pau e Christóval de Arenas derrubado no chão inúmeras vezes. De acordo com os jesuítas, os índios cometiam estes atos de violência instigados por uns "feiticeiros" que o Pe. Vicente Badia havia expulso do povoado de *Taré*.¹¹⁴

Os trabalhos de fundação duraram três anos. Em um ano, Manuel Berthold "doutrinou" e batizou 500 pessoas, deixando reduzidos mais de 500 e, entre eles, 14 famílias de índios da outra banda do rio Paraguai, de *Santa Cruz de la Sierra* e dos Chiriguana. A redução foi dedicada a *Nuestra Señora de la Fe* e a primeira em Caaguaçu foi dedicada a Santo Inácio.¹¹⁵

Em *Nuestra Señora de la Fe*, foram mortos pelos índios os padres Pedro Romero, o irmão Mateo Fernández e um índio cristão. Tal fato se deu após os jesuítas trazerem para a missão índios da margem direita do rio Paraguai.¹¹⁶

As notícias que nos chegaram desta missão estão em cartas ânuas escritas pelos jesuítas que atuaram na frente missionária e dirigidas para o Rei da Espanha, Real Conselho de Índias, Vice-Rei, Real Audiência do Prata e ao Ouvidor da Real Audiência.¹¹⁷

A Missão de *Nuestra Señora de la Fe* não recebeu ajuda do rei da Espanha, era sustentada (até que se tornasse auto-suficiente) pelo colégio de Assunção e pela Província Jesuítica do Paraguai.¹¹⁸

Logo após a vinda do Pe. Diego Ferrer, chegou também o Pe. Ignacio de Martino para a aldeia de Ñaeumitang, onde estava o cacique Luiz Tataguaçu, o

¹¹⁴ op. cit., p. 101.

¹¹⁵ op. cit., p. 101.

¹¹⁶ op. cit., p. 102.

¹¹⁷ op. cit., p. 98-99.

¹¹⁸ op. cit., p. 89.

qual com os demais chefes mostrou-se arredo aos jesuítas.

2.3.2 – Ataques Bandeirantes

Os jesuítas sempre tiveram consciência do "perigo" bandeirante e por isso mantinham uma rede de espias para observar sinais da presença destes, até mesmo porque uma parte dos índios reduzidos no Itatim provinham dos povos destruídos (Loreto, Santo Inácio, São Xavier, São José, Anunciação, São Miguel, Santo Antônio, São Pedro, São Tomé, Angelis, Conceição, São Paulo e Jesus Maria) por bandeirantes no Guairá em 1631.¹¹⁹

Apenas haviam começado os trabalhos missionários no Itatim¹²⁰, quando, em 1631, chegaram os bandeirantes na aldeia de Araquay. Convenceram ao cacique Paracu que vinham a pedido dos padres e necessitavam da ajuda do cacique e sua gente para vingarem-se de uns índios que haviam "*mal ablado*" dos padres.

De acordo com o relato do Pe. Diego Ferrer, foi fácil aos portugueses convencerem Paracu, para que fossem "*com ellos a pelear contra sus hermanos por el grande amor e afición que tenian a sus P^{es}. y assi fue Paracu com toda su gente armada com sus flechas en compañía de los portuguezes a los pueblos que estan adelante...*".¹²¹

Os portugueses foram favorecidos pela ausência dos padres Ignacio de Martino e Nicolás Henard. Assim que estes souberam do ocorrido, partiram

¹¹⁹ Cf. GAY, J. P. **História da República Jesuítica do Paraguay**, p. 72.

¹²⁰ Não havia ainda mais que duas ou três missões. Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 100.

¹²¹ op. cit., p. 39-40.

imediatamente rumo à aldeia de Paracu, onde se encontravam ainda alguns portugueses. Segundo nos diz Pe. Diego Ferrer, os jesuítas caminharam "*noches e dias hasta llegar*" até a aldeia de Paracu.

Quando o Pe. Ignacio de Martino encontrou os portugueses, foi preso durante três dias por tê-los ameaçado com sua espada e para não se encontrar com os índios que estavam dispersos pelas matas e reorganizar alguma resistência.¹²²

Pe. Nicolás teve mais sorte, pois encontrou o "fulano Quadros" – Ascenso Quadros, capitão-mor da bandeira¹²³ e junto a ele conseguiu a libertação de *Ñanduabuçu*, os seus caciques e Diego Paracu. Desta forma, os jesuítas obtiveram o reconhecimento de *Ñanduabuçu*, conseguindo assim fundar duas reduções.

Os índios e jesuítas retiraram-se cerca de 30 ou 40 léguas para os povoados denominados de Taragui, Ibu, Iatebo, Tareiri e em Iutai. No próximo ano, retornam os bandeirantes e destroem os povos e reduções. Os índios fogem novamente e desta vez cruzam o rio Paraguai juntando-se a infieis, uns aliam-se aos Paiaguá e os outros simplesmente se escondem. Os padres tiram-se para Caaguaçu (40 léguas de Assunção e 4 do povoado de índios cristãos, Ypané) levando cerca de 200 índios.¹²⁴

Após estes ataques paulistas, os neófitos da Companhia de Jesus no Itatim padecem da pobreza, fome, frio e sol¹²⁵ e longas caminhadas até 1633,

¹²² op. cit., p. 41.

¹²³ Cf. GADELHA, R. M. A. F. *As Missões Jesuíticas do Itatim*: um modelo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII), p. 242.

¹²⁴ Cf. CORTESÃO, J. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim*, p. 100.

¹²⁵ É pertinente repetir aqui que tanto o calor quanto o frio da região castigavam, de fato, aqueles que nela se aventuravam. A máxima chega a 40,6 e 40,8 °C e a mínima pode chegar a 0,8 °C a 1,2 °C abaixo de zero.

quando as missões da região ganham novo alento. A Missão de *Nuestra Señora de la Fe* reduziu os sobreviventes do povoado de Araquay sob a influência do xamã *Ñanduabuçu* e ficou ao encargo inicial de Diego Ferrer.

2.3.3 – A Fase Posterior a 1634

O ano de 1634 foi difícil para a redução: apesar da ajuda do colégio de Assunção, faltaram alimentos, pois as plantações haviam sido destruídas pelos bandeirantes.

O colégio de Assunção auxiliava a redução, enviando instrumentos agrícolas, sementes e todo o necessário para a instalação dos padres no Itatim. O colégio enviava também gado, sobretudo no início da redução, o que na época constituía-se num bem inestimável, especialmente porque supria a insuficiência de gêneros alimentícios enquanto os roçados não produziam o suficiente, para as numerosas famílias reduzidas.¹²⁶

A introdução do gado, bem como de mudas de novas plantas, novos conhecimentos trazidos pelos missionários, a utilização de machados de ferro, instrumentos agrícolas (boi, arado) e a tecelagem foram elementos que muito contribuíram para a aceitação dos jesuítas por parte dos indígenas, de modo especial, os guerreiros Guarani, o que lhes conferia uma superioridade tecnológica frente aos seus inimigos tradicionais.

O período compreendido entre 1639 e 1647 é o mais próspero para ambas as reduções do Itatim. Apesar da rebeldia inicial, os *Itatines* já se achavam

¹²⁶ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 103-5.

suficientemente enfraquecidos para que pudessem opor grande resistência aos obstinados jesuítas.

Por volta de 1647, o povoado já se encontrava em "bom estado" de cristianismo, ou seja, as mulheres – uma vez exortadas – já se vestiam com "decência e decoro", segundo os dogmáticos preceitos da época, e também foram localizados e devidamente castigados feiticeiros¹²⁷. Nesta ocasião, introduziu-se na missão a disciplina da Quaresma¹²⁸, duas vezes por semanas.¹²⁹

Ao verem a prosperidade da missão, os antigos habitantes da cidade de Xerez tentaram mais uma vez em 1637 apelar ao governador de Assunção, para voltar a dispor do serviço dos *Itatines*.¹³⁰ Os jesuítas apelam ao rei e obtêm a prorrogação de isenção dos Guarani *misioneros* do serviço pessoal, após a intervenção do Pe. Montoya.

Os índios da Missão do Itatim, particularmente aqueles neófitos remanescentes dos ataques bandeirantes de 1631-1632, segundo Pe. Manuel Berthold, eram "*bárbaros, borrachos, pintados, cabeludos como mulheres, soberbos e desobedientes*"¹³¹. Estes índios, na opinião dos jesuítas, eram em tudo parecidos com os Chiriguana. Diziam-se cristãos simplesmente porque havia passado em suas terras um certo clérigo chamado Cerian que lhes deu nomes cristãos. Batizou alguns, mesmo sem conhecer a sua língua, ou seja, de cristãos só tinham o nome. Entre eles havia também alguns índios que escaparam da destruição das missões do Guairá e vieram acompanhando os padres e fugindo dos

¹²⁷ Em toda a literatura jesuítica deste período, os xamãs são chamados de feiticeiros.

¹²⁸ Período de 40 dias que vai da Quarta-feira de cinzas até Domingo de Páscoa, destinados, por católicos romanos e ortodoxos, à penitência (jejum e abstinência). Do lat. *Quadragesima*.

¹²⁹ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 86.

¹³⁰ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai**, p. 448-9.

¹³¹ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 100.

portugueses.¹³²

Os trabalhos começaram com estes 200 índios: pregação do evangelho, catequese e batismo. Os jesuítas que ficaram trabalhando no Itatim (Diego Ferrer e Nicolás Henard) foram ajudados pelos trabalhos pelos também jesuítas Vicente Hernández e Domingo Muñoa. Estes índios começaram a viver como cristãos e ajudaram a reduzir outros 300 índios nos três anos que se seguiram.¹³³

Neste trabalho de reagrupar os índios, o jesuíta Domingo de Muñoa reduziu alguns "*Guatós yndios de outra lengua*"¹³⁴ na outra banda do rio Paraguai, porém durante a volta para a missão morreu assistido pelo Pe. Christóval de Arenas a umas seis léguas de distância da missão.

A catequese já estava reorganizada no Itatim por volta de 1639, isto porque somente neste período puderam ser auxiliados, financeiramente, pelo colégio de Assunção. Chegam também no Itatim os jesuítas Manuel Berthold¹³⁵ e seu companheiro Barnabé Bonilla. Nesta fase, as incursões em busca de novos índios para serem reduzidos já iam a uma distância de 40 léguas ou mais. Nestas jornadas (que podiam durar meses), eram os próprios índios que sustentavam os padres com frutos, caça e pesca. Muitas vezes tornavam a pé para a missão trazendo, sobre seus cavalos, enfermos e idosos.¹³⁶

O jesuíta Manuel Berthold afirma que os índios da missão eram novos e "ariscos", obrigavam os jesuítas a correr atrás deles muitas vezes, até que, através

¹³² op. cit., p. 100.

¹³³ op. cit., p. 101.

¹³⁴ op. cit., p. 102.

¹³⁵ Este jesuíta atuou na redução dos índios nas frentes missionárias do Uruguai, teve participação ativa na fundação da Missão de S. Miguel em 1632, onde reduziu cerca de 1000 índios. Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 99.

¹³⁶ op. cit., p. 101.

do "bom tratamento", os índios adquiriram amor pelos padres, entravam na igreja e ouviam as pregações. Isto tudo sem a ajuda de espanhóis ou soldados¹³⁷, o que permite a conclusão de que, em outras missões ou povoados, a espada trabalhava para aumentar o poder de persuasão da cruz, a fim de obter a "adesão" à fé do maior número de índios.

De acordo com a leitura das fontes, pode-se afirmar que a fundação da redução de *Nuestra Señora de la Fe*, data do período entre 1632 e 1633. O local escolhido para o estabelecimento da missão pela gente de *Ñanduabuçu* desagradou aos jesuítas, por situar-se muito próximo dos Paiaguá e "outras nações bárbaras do Chaco",¹³⁸ daí decorre naturalmente que a missão se fixou nas margens do rio Paraguai. Percebemos que a gente de *Ñanduabuçu* conhecia muito bem a região, ao escolher as margens do rio Paraguai, regiões naturalmente procuradas para habitação de homens e animais, uma vez que as margens do rio são mais elevadas que as planícies próximas e, portanto, permanecem secas durante as inundações (V. Figura 03).

Os jesuítas tinham grandes expectativas e esperanças em relação a esta missão, pois a consideravam ponte de lançamento para a catequização de outras "nações" indígenas que, por sua vez, estavam próximas da missão e eram "aptas para o evangelho". Dentre estas outras nações, a mais próxima era a dos Guató (14 léguas de distância). Para constatá-los, foi enviado o jesuíta Alonso Arias¹³⁹, que teria causado grande espanto entre as mulheres e crianças a princípio, mas depois

¹³⁷ op. cit., p. 101.

¹³⁸ Cf. GADELHA, R. M. A F. **As Missões Jesuíticas do Itatim**: um modelo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII), p. 243.

¹³⁹ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 85.

deste primeiro contato vieram os "principais" com suas canoas, reunindo grande número de indígenas aos quais os jesuítas teriam dado a entender que seu desejo era apenas o contato e seu intento era "dar-lhes conhecimento de Deus seu criador e de sua lei para que suas almas não parecessem eternamente no inferno. E havendo feito juntar no dia seguinte os meninos, começou a instruí-los".¹⁴⁰

O conteúdo desta catequese principiava pela explicação dos mandamentos e terminava pelo matrimônio com uma só mulher. Após o encerramento da catequese, os Guató se teriam convertido e transferido para a margem ocidental do rio Paraguai, mais próximo da Missão. A partir de então, as visitas ao povoado são bastante frequentes.

Conforme se pode observar através da leitura das fontes, o que também é confirmado na obra do padre Antonio Ruiz de Montoya – *A Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* –, o programa de catequese nas missões jesuíticas era organizado da seguinte forma: a catequização sempre começava com os meninos, uma vez que, por meio destes, almejava-se converter os adultos, principalmente através da música que exercia grande fascínio entre os Guarani: parece que os jesuítas conseguiam "conquistar" mais indígenas com uma flauta, do que com espadas, imagem perpetuada pelo filme "A Missão" (1986).

2.3.4 – Os Ataques Bandeirantes e a Destruição da Missão

No dia 08 de Setembro de 1647 (Natividade de Nossa senhora), houve

¹⁴⁰ op. cit., p. 85-86.

um grande número de confissões e comunhões. Na noite deste dia, o povoado foi atacado pelos bandeirantes (*maloqueros del Brasil*). Foram aprisionados em suas casas, segundo os jesuítas, cerca de 220 indígenas. Os bandeirantes retiraram-se antes de amanhecer para onde estavam suas canoas, em vista de seu número ser reduzido. Os indígenas, sabendo que levavam cativos, seguiram-nos pelo mesmo caminho, conseguindo cercá-los a uma légua do povoado no cume de um morro. No resgate morreram seis membros do povoado e um da bandeira, enquanto muitos outros ficaram feridos.¹⁴¹

Assim que souberam em Caaguaçu do ataque bandeirante, foi enviado para *Nuestra Señora de la Fe* um grupo em socorro, mas demorou a chegar porque a missão ficava a 40 léguas de Caaguaçu. Ainda assim, os portugueses foram seguidos durante alguns dias, até que índios e jesuítas desistiram de alcançá-los. Voltaram então pelas cabanas construídas e abandonadas pelos bandeirantes entre uns povos de *infieles montaraces*¹⁴², onde foram encontrados 9 ou 10 corpos de Portugueses e Tupis, provavelmente mortos em alguma cilada.¹⁴³

Após os ataques do dia oito de Setembro de 1647, o povoado onde ficava a Missão de *Nuestra Señora de la Fe* e seus remanescentes deslocaram-se aproximadamente 18 léguas adiante de Santo Inácio de Caaguaçu, onde fizeram ranchos.¹⁴⁴ O objetivo com esta retirada era aproximar-se da Missão de Santo Inácio (distante 40 léguas), para que uma ficasse a vista de outra e a defesa, frente aos bandeirantes fosse mais eficiente.

¹⁴¹ op. cit., p. 86-87.

¹⁴² Referência aos indígenas que estavam reduzidos e viviam fora dos povoados, nas matas.

¹⁴³ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 86-87.

¹⁴⁴ op. cit., p. 87.

Após vários dias de penosa jornada e atacados pela peste e pela fome, os índios decidiram parar na metade do caminho, na orelha de um rio onde fixaram moradia, contrariando a vontade de Domingo de Muñoa e Christóval de Arenas.¹⁴⁵ A única comida era carne. O que restara da missão foi alvo de uma "*peste en las camaras de sangre*" e os demais índios se dispersaram pelos montes em busca de caça e frutas silvestres. A fome é o maior impedimento ao trabalho dos jesuítas.¹⁴⁶

No trabalho de reajuntar os índios, morre o Pe. Domingo de Muñoa no dia 11 de agosto de 1648. Este jesuíta nasceu em Bilbao de Vizcaya e fez o noviciado em Andalucia, tinha fama de piedoso e faleceu com 42 anos de idade e 23 de Companhia de Jesus, atuou nas transmigrações do Guairá e nas missões do Itatim.¹⁴⁷

Na ocasião de sua morte, Domingo Muñoa padecia de um mal desconhecido¹⁴⁸ - parecido com uma espécie de cólica com dores intensas e um "fogo artificial que interiormente *le abrasava*". Padeceu também o frio intenso e a falta de telhado (trazia consigo apenas um lenço).¹⁴⁹

Por ocasião de sua morte, Domingo Muñoa estava indo atrás de uns índios que soube estarem cativos (e, portanto, correndo o risco de serem "pervertidos") num povoado de infieles distante cerca de 30 léguas. O companheiro¹⁵⁰ deste jesuíta era o Pe. Christóval de Arenas.

¹⁴⁵ op. cit., p. 90.

¹⁴⁶ op. cit., p. 87.

¹⁴⁷ op. cit., p. 88.

¹⁴⁸ As cartas ânuas estão repletas de relatos "piedosos" sobre falecimento de missionários. Estes relatos são denominados de necrologia e tinham por objetivo tanto comunicar quanto registrar um breve currículo da vida do jesuíta falecido.

¹⁴⁹ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 88.

¹⁵⁰ Vale ressaltar que os jesuítas, por serem padres membros de uma congregação religiosa, nunca vão para um trabalho sozinhos, estão sempre em número mínimo de dois.

Assim que cessou a peste, os padres começaram a reunir os índios para cuidar de "los sembrados" (semeados).

Neste período, a Missão foi atacada novamente no dia primeiro de Novembro de 1648, porém, devido à situação em que esta se encontrava, poucos índios foram aprisionados.¹⁵¹

Os ataques freqüentes denotam que os bandeirantes fixaram acampamento e conheciam muito bem a região. A origem destes conhecimentos sobre a missão do Itatim provinha de antigos moradores da cidade de Xerez que se mudaram para São Paulo.

Após mais este ataque bandeirante, os poucos índios que restaram juntamente com os jesuítas chegaram com a maior brevidade possível na missão de Caaguaçu. Na Missão, encontram-se com Pe. Justo Mansilla¹⁵², recém-chegado do colégio de Assunção, retornando de viagem ao Guairá em busca de armas e munições. Essas armas tiveram que ser deixadas no colégio de Assunção, pois o governador, por recomendação do bispo D. Bernardino, não autorizara sua entrada no Itatim.¹⁵³

Transcorridos apenas oito dias de chegada de Justo Mansilla, o povoado de Santo Inácio de Caaguaçu foi repentinamente atacado pelos bandeirantes que fizeram cativo de índios e prenderam Pe. Christóval de Arenas (da Missão de *Nuestra Señora de la Fe*). Imediatamente foi despachado ao governador um aviso de invasão e às pressas, juntando-se cerca de 200 índios sob a chefia de Pe.

¹⁵¹ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 90.

¹⁵² Pe. Justo Mansilla passa vários anos nas missões do Uruguai para recuperar-se de uma moléstia contraída na região do Itatim. Provavelmente o tal mal era tuberculose, uma vez que o jesuíta foi para uma região mais fria e montanhosa a fim de recuperar-se. op. cit., p. 100.

¹⁵³ op. cit., p. 90.

Alonso Arias, responsável pelos trabalhos da lavoura em Santo Inácio de Caaguaçu.¹⁵⁴ A defesa contava com flechas¹⁵⁵ e não mais que 26 armas de fogo¹⁵⁶, em pouco tempo a redução foi tomada pelos paulistas.¹⁵⁷

Pe. Christóval de Arenas estava preso na choça de um índio para que não informasse o tamanho da força dos bandeirantes. É ele quem nos informa, posteriormente que o intento dos bandeirantes, chefiados por Antonio Raposo Tavares¹⁵⁸ – *salteador insigne de estas malocas* – era chegar até o Peru, levando sete peças médias de artilharia. A jornada passava pelo Paraguai, porque, segundo se tinha notícia, lá havia prata. Diante do Pe. Christóval de Arenas, agitavam a bandeira aclamando o rei de Portugal, D. João IV.¹⁵⁹ As informações que chegaram ao Pe. Christóval de Arenas falavam de 180 portugueses, porém ele não se persuadiu de que fossem tantos.

O resgate de Christóval de Arenas ocorreu na manhã de 7 de Novembro de 1748. Os índios foram divididos em três tropas por Alonso Arias, que surpreenderam os guardas. Pe. Christóval foi colocado sobre uma égua, pois estava muito fraco, e foi levado até o local onde estava Pe. Justo Mansilla.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Um detalhe importante nos é fornecido pelas fontes aqui. Estas lavouras comandadas pelo jesuíta Alonso Arias destinavam-se a abastecer a missão de Santo Inácio durante sua mudança, ou seja, as missões do Itatim depois que começaram as incursões bandeirantes na região estavam preparando-se para a transferência – provavelmente para um lugar mais próximo de assunção – ao se distanciar dos bandeirantes ficariam mais próximas dos encomendeiros.

¹⁵⁵ O arco e flecha era utilizado também pelos bandeirantes e Tupi. Nesta época eram as armas mais usadas, tanto por branco quanto por índios. Suas vantagens eram a leveza, o silêncio e a velocidade. Um índio chegava a disparar até sete flechas no intervalo de tempo em que se carregava de munição um arcabuz.

¹⁵⁶ Armas provavelmente contrabandeadas no Guairá, pois por interferência do bispo Bernardino de Cárdenas os índios do Itatim não estavam autorizados de utilizar armas de fogo.

¹⁵⁷ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 91.

¹⁵⁸ Segundo VARNHAGEN (**História Geral do Brasil**, III, p. 157) as primeiras incursões de bandeiras paulistas pelas missões do Paraguai datam de 1639.

¹⁵⁹ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 91.

¹⁶⁰ op. cit., p. 91.

Em seu discurso, Alonso Arias encorajava os índios na defesa de seus irmãos, de sua fé, de sua pátria e das Igrejas destroçadas.

Os índios, logo depois, foram cercados e atacados pelos portugueses e índios Tupi. Os Guarani puseram-se em fuga e, perseguidos pelo inimigo, nova batalha se iniciou. Morreram oito índios da missão, 6 ou 7 portugueses e alguns índios Tupi.¹⁶¹ Mais adiante, o jesuíta Manuel Berthold nos relata que nesta fuga é morto a tiros o Pe. Alonso Arias (de Caaguaçu) por ter resgatado Christóval de Arenas e estar subtraindo também índios cativos.¹⁶²

Existe uma versão, sustentada na *História Geral das Bandeiras Paulistas*, a nos dizer que o principal responsável pela destruição pelas missões do Paraguai foi o próprio governador D. Luiz de Cespedes, o qual teria dado *encomiendas* de índios do Paraguai aos portugueses. Além disso, encontrou-se secretamente com os líderes de diversas bandeiras paulistas e ainda mantinha um engenho no Rio de Janeiro com escravos cativos das missões jesuíticas. O governador explorava a mão-de-obra de neófitos da Companhia em terras espanholas também com:

...inclemencia para com os pobres silvicolos, forçados, na mais pavorosa escravidão, a explorar os heruaes que possuia na região de Maracaju. Produzia matte detestavel – que os consumidores desprezavam – a custa de "innumerables vidas de yndios que mueren sin sacramentos. Los que escapan buelven tales a sus tierras que parecen retablos de la muerte".¹⁶³

Como podemos perceber, os bandeirantes argumentavam que escravistas inclementes eram os espanhóis. Pode-se deduzir que, sob a ótica do escravo, há

¹⁶¹ op. cit., p. 92.

¹⁶² op. cit., p. 102.

¹⁶³ TAUNAY, A. E. *História Geral das Bandeiras Paulistas*, p. 160.

muito pouca ou quase nenhuma diferença se o título de seu tormento for escravidão ou *servicio personal*. Esta discussão se trava principalmente no plano da retórica, uma vez que havia paralelamente uma "luta" jurídica da parte dos jesuítas frente às autoridades coloniais, incluindo as do Brasil.

Juntamente com os padres da Companhia, os índios continuaram a retirar-se, até chegarem às margens do rio Ipané à espera de socorro de soldados espanhóis. Dali a missão solicitou ao governador abrigo em Assunção em troca do serviço; enquanto isso, a Companhia oferecia para o sustento dos índios o gado vacum, até que a lavoura produzisse seu sustento.¹⁶⁴ O referido socorro, enviado pelo governador D. Diego de Escobar y Osorio, demorou um mês, informa-nos o Pe. Barnabé de Bonilla.¹⁶⁵

O bispo de Assunção, mais influente que o próprio governador, aproveitou-se da situação e enviou uma esquadra de soldados espanhóis sob o pretexto de socorro. A esquadra levava consigo um clérigo secular nomeado visitador pelo bispo e um capitão espanhol com armas de fogo. O visitador trazia uma carta do bispo proibindo os jesuítas de exercerem suas funções (pregação e confissão) e acusando-os de serem os verdadeiros culpados pelo ataque bandeirante ao Itatim, pois os paulistas estavam, na realidade, apenas vingando-se pelos inúmeros mortos na Guerra do Uruguai.¹⁶⁶

A intenção do bispo (segundo os jesuítas) era ordenar demolição do Colégio de Assunção e expulsar os jesuítas do Paraguai, passando as direção das

¹⁶⁴ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 92.

¹⁶⁵ op. cit., p. 105.

¹⁶⁶ op. cit., p. 92. Esta referida "Guerra do Uruguai" ficou conhecida como a "batalha do *M'bororé*". Foi a maior derrota dos bandeirantes, ocorrida em 1641 no rio *M'bororé*, afluente do rio Uruguai. Um batalhão de Guarani e Guarani-Itatim da missão de São Francisco Xavier, hoje província de Misiones, Argentina, enfrentou e venceu uma frota de 130 canoas, com 350 bandeirantes e 1200 índios. Os paulistas foram surpreendidos por 70 canoas armadas com arcabuzes, arcs e um canhão. Ao cabo de seis dias de batalha, foram massacrados. Somente a partir de então o avanço paulista sobre o território espanhol diminuiu, após esta batalha as expedições bandeirantes eram menores e concentravam-se no centro-oeste (Itatim) e noroeste de São Paulo entre índios que não falavam o Tupi, nem plantavam, provavelmente índios Jê. Sem escravos Guarani, as plantações de São Paulo entraram em declínio. (Fontes sobre a batalha de *M'bororé*: MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; HOLANDA, S. B. **O Extremo Oeste**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

missões a clérigos seculares sob sua jurisdição.¹⁶⁷

A esquadra exigiu que os jesuítas se apresentassem em Assunção em dois dias para prestar esclarecimentos. Os jesuítas, após protestarem, exigiram uma intimação por escrito ordenando sua expulsão e abandono de suas doutrinas (missões). Em resposta obtiveram um prazo de doze horas para abandonarem o local, caso contrário seriam despejados à força. Depois de um dia mais de prorrogação, os padres foram obrigados a deixar os índios. Com eles deixaram cerca de 700 cabeças de gado para alimento, pois as reduções eram bem prósperas para o padrão da época. Os bens dos padres *misioneros* foram confiscados (éguas, mulas e cavalos) pelo clérigo visitador. Perderam também o direito a tudo o que foi deixado na antiga povoação.¹⁶⁸

Quanto à partida dos jesuítas, os seus relatos nos dão conta de que os Guarani ficaram muito entristecidos, também pelo fato de os jesuítas lhes terem feito promessas de ampará-los junto aos espanhóis (não eram raras as vezes que os índios eram enganados pelos colonos de Assunção, principalmente no comércio da erva-mate que, nesta época, fazia as vezes de "moeda no Paraguai").¹⁶⁹ Eram cerca de 250 famílias de *Itatines misioneros*.

Os padres *misioneros* do Itatim chegaram por terra até o rio Jejuí que desemboca no rio Paraguai, embarcaram num barco emprestado e no sétimo dia de navegação chegaram a Assunção. No colégio da Companhia, foram recebidos com festa (*goço y alegria*). O reitor do colégio, logo na chegada dos padres, encaminhou ao governador um documento protestando contra o despojo dos

¹⁶⁷ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 92.

¹⁶⁸ op. cit., p. 94.

¹⁶⁹ op. cit., p. 94-95.

padres e pedindo a restituição do que lhes foi subtraído dando diversas razões para tal.¹⁷⁰

O governador não só deixou de dar crédito aos jesuítas como mandou invadir o colégio de Assunção, atendendo a uma petição do bispo em que este dizia que tanto a invasão do *maloqueros de San pablo* (bandeirantes), bem como a retirada de tanta gente e até mesmo a morte do Pe. Alonso Arias não passava de invenção dos jesuítas.¹⁷¹

Diante do transcorrido, os religiosos fugiram do colégio (*se ausentaron e fueron aguardar el sucesso de las cosas y mejora de los tiempos a ñras rreducciones*). Os padres retornaram ao colégio apesar de uma tentativa de expulsá-los através do Cabildo e de requerimentos diversos, porém o governador se opôs ao reconhecer os danos que uma expulsão acarretaria.¹⁷²

Transcorridos estes fatos todos, falece repentinamente o governador, após ser abandonado pelo bispo e agora aliado de outras religiões.¹⁷³ Em Assunção, não ocorre nenhuma demonstração de afeto ao falecido governador, da parte do povo, segundo relata os jesuítas.¹⁷⁴

Os jesuítas possuíam inimigos tanto em outras ordens religiosas como também entre os não-religiosos (governador, para citar apenas um), isto se não mencionarmos também os índios que, pelo fato de os jesuítas sempre condenarem energicamente a ação dos xamãs, não lhes eram muito simpáticos.

Os índios e jesuítas remanescentes do Itatim fixaram-se por volta de 1649

¹⁷⁰ op. cit., p. 95.

¹⁷¹ op. cit., p. 96.

¹⁷² op. cit., p. 96.

¹⁷³ As ordens religiosas, eram chamadas de religiões na época colonial.

¹⁷⁴ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 97.

nas proximidades do rio Tebiquari¹⁷⁵, situado no atual Paraguai. As 1000 famílias de *Nuestra Señora de la Fe* foram reduzidas a 300, 150 em Ipané e as demais em Aguaranambi.¹⁷⁶

As missões são restituídas aos jesuítas em 07 de Março de 1650 por ordem do Vice-rei e da Real Audiência do Prata, ordem que foi cumprida pelo novo governador do Paraguai D. Sebastian de Leon y Zárate.¹⁷⁷ Foram designados para as missões, os padres Justo Mansilla e Barnabé de Bonilla. Após muito trabalho conseguem reunir novamente povoados distantes de até 70 léguas de distância para onde se haviam retirado cerca de 800 famílias. Muitos índios haviam-se retirado para a outra banda do rio Paraguai, movidos pelos rumores segundo os quais os jesuítas os haviam abandonado após a expulsão promovida pelo bispo de Assunção. A partir de então, a Missão de *Nuestra Señora de la Fe*, enfrentou relativa tranqüilidade, de modo especial, após 1650, organizando-se social e economicamente¹⁷⁸ no Itatim até 1659, quando foi transferida para o Paraguai (proximidade de Assunção) mantendo o mesmo nome até que, por volta de 1707, é desmembrada em uma outra redução, Santa Rosa.

O itinerário das incursões dos mamelucos¹⁷⁹ sobre as missões jesuíticas, entre elas *Nuestra Señora de la Fe*, está representado na Figura 4 (*Ataque de los bandeirantes e las reducciones*), onde as reduções concentravam-se

¹⁷⁵ Região de grandes pântanos à margem oriental do rio Paraguai. (Cf. BECKER, I. I. B. **Lideranças Indígenas**, p. 93.)

¹⁷⁶ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 102.

¹⁷⁷ op. cit., p. 102-105.

¹⁷⁸ Cf. DALCIM, I. **Em Busca de uma "Terra sem Males"**, p. 74.

¹⁷⁹ No mapa *La Provincia do Itatim* (figura 03) o termo mameluco está grafado como mamaluco. Esta palavra, de origem discutida, certamente provém do tupi *mamaruca* e significa mestiço. Mais tarde, o termo passou a ser grafado como mameluco, por influência do nome de uma milícia egípcia. Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. **Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay**, p. 224.

estrategicamente para resistir aos bandeirantes. Esta fase não receberá maior destaque aqui, por não estar incluída no recorte cronológico desta pesquisa.

Quanto aos índios, obrigados a deslocar-se mais de 100 léguas desde *Nuestra Señora de la Fe* até as proximidades de Assunção, restava recomeçar tudo de novo, pois além de padecerem as penúrias da viagem, perdiam suas terras (V. Anexo 1), seus poucos bens e sua casa.

2.3.5 – Os Conflitos com o bispo Berdardino de Cárdenas

Uma vez que as missões se estabeleceram no Itatim, o bispo de Assunção passou a solicitar que as direções destas fossem deixadas ao encargos de seus clérigos seculares, recém-ordenados, que, segundo os jesuítas, sabem *mucho poco mas que leer y esso muy malo* e ainda são de costumes muito pouco qualificados.¹⁸⁰ Como os jesuítas, por motivos óbvios, recusaram-se a transferir a administração das missões do bispo D. Bernardino, este por sua vez deu início a uma série de articulações com o objetivo de expulsá-los daquelas missões.

A oportunidade esperada por D. Bernardino de Cárdenas chegara juntamente com os ataques bandeirantes de 1647. No início do ano de 1647, Pe. Justo Mansilla foi até o Guairá em busca de armas e munições que foram enviadas pelo vice-rei para a defesa das reduções, porém, assim que este chega no colégio de Assunção, solicita autorização ao governador (e insiste nela por mais de dois meses) para passar com as armas ao Itatim, alegando que as missões correriam grave perigo com a volta do inimigo e conseqüentemente a fronteira e a

¹⁸⁰ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 89.

autoridade real com que se traziam aquelas armas.¹⁸¹

O pedido não foi atendido pelo governador por solicitação do bispo D. Bernardino. Assim, pela falta que fazia na missão, Pe. Justo partiu sem as armas. No caminho havia um povoado de índios sob a direção de um clérigo jovem "sem o temor de Deus", na ótica de Justo Mansilla, que recebera ordens do bispo para impedir, usando da força se necessário, a passagem do jesuíta (*atajarle el passo y despojarle y maltratale*). Pe. Justo Mansilla foi protegido por um Capitão daquele "presídio"¹⁸², mas, mesmo, assim o referido clérigo despachou de noite um grupo de índios que roubaram nove cavalos, sem os quais a travessia dos pântanos teria sido muito penosa.¹⁸³

2.3.6 – Os Caciques da Missão de *Nuestra Señora de la Fe*

O principal cacique da missão (e também de todo o Itatim) era *Ñanduabuçu*, famoso pajé, que somente se apresentou pessoalmente aos jesuítas após ter provas de que não estavam compromissados com os colonos de Assunção nem com os portugueses de São Paulo.¹⁸⁴ Além de *Ñanduabuçu*, tinham influência entre os índios de *Nuestra Señora de la Fe* os caciques Borabebé, Nantabaguá e Don Diego Paracu.

O cacique Borabebé era sobrinho de *Ñanduabuçu* e teve participação nos episódios em que foram agredidos e feridos os jesuítas Domingo de Muñoa e Christóval Arenas. Diego Paracu, o segundo mais importante cacique do Itatim,

¹⁸¹ op. cit., p. 90.

¹⁸² Do Lat. *Praesidium*, guarnição, acampamento, apoio.

¹⁸³ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 90.

¹⁸⁴ op. cit., p. 34-6.

atuou também em outras missões do Itatim juntamente com *Ñanduabuçu*.

Alguns autores levaram a hipótese de que as artimanhas políticas de *Ñanduabuçu*, levaram os jesuítas a desterrá-lo para *Yapeyú*¹⁸⁵, duzentas léguas de distância desta missão, juntamente com um filho seu e *Borabebé*.

2.3.7 – A Catequese

Entre os "pecados" combatidos no povoado de *Nuestra Señora de la Fe*, estão os "enfeites" e tatuagens pelo rosto e diversas partes do corpo que, segundo os jesuítas, eram relíquias do tempo em que eram gentios.

O jesuíta Manuel Berthold afirma que os jesuítas iam reduzindo os índios apenas com uma cruz na mão e com grande perigo de vida: não foram poucas as vezes que precisaram correr atrás dos índios para conseguir reduzi-los.¹⁸⁶

As reduções do Itatim se organizariam de forma similar às demais reduções Guaraní no Paraná e Uruguai, chefiadas pelos jesuítas. Os poucos resultados alcançados no Itatim devem-se aos índios da missão do Guairá, principalmente da missão de N. S. de Loreto¹⁸⁷, que haviam escapado aos ataques bandeirantes e acompanharam os jesuítas na redução dos *Itatines*.

Foi utilizada no Itatim, além da persuasão, a força bruta, havendo até raptos e prisões forçadas de alguns caciques em diversas ocasiões, como foi o

¹⁸⁵ Parte de frente missionária do Uruguai, nas margens do rio homônimo, afluente do Uruguai e 30 léguas abaixo de Concepción. Fundada em 1627 com apenas 100 índios e próximos do limite meridional dos Guaraní, mantinham contato com caçadores dos arredores de Buenos Aires, como os charruas. Cf. BECKER, I. I. B. **Lideranças Indígenas**, p. 133.

¹⁸⁶ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 98-99.

¹⁸⁷ Também chamada de *Loreto del Pirapó*, formava juntamente com a missão de *San Ignacio del Guayrá* as reduções iniciais no Guairá. Foi fundada em 1610 por Simão Masseta, Joseph Cataldino e Antonio Ruiz de Montoya, ambas tinham cerca de 2000 famílias reduzidas. Os índios desta redução também foram utilizados na exploração da erva-mate nas florestas de Maracaju, assim conheciam o Itatim. Cf. BECKER, I. I. B. **Lideranças Indígenas**, p. 64.

caso do desterro de *Ñanduabuçu*.

3. CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O COTIDIANO DAS PRÁTICAS INDÍGENAS E JESUÍTICAS NA MISSÃO DE *NUESTRA SEÑORA DE LA FE*

E lutavam juntos contra o branco
Em busca de servidão
E sofreram tantas dores
Acuados no sertão
(Geraldo Espíndola)

Este capítulo tratará da resistência construída pelos índios da Missão de *Nuestra Señora de la Fe* frente às tentativas dos jesuítas em fazê-los abandonar suas práticas tradicionais.

A fundação da Missão *Nuestra Señora de la Fe* foi um momento ímpar da instauração de violento processo de dominação dos Guarani do povoado do *Taré*. Violento porque junto aos padres vinha a imposição de novos costumes que se sobrepunham aos do Guarani tribal.

A justificativa da resistência indígena é evidente, pois foi a resposta natural frente ao artifício do domínio imposto por parte do sistema colonial luso espanhol. É a resposta do oprimido frente ao opressor e esta resistência é caracterizada pelas alianças realizadas pelos chefes Guarani ora com os jesuítas, ora com os espanhóis, mas sempre com o objetivo de preservar os seus interesses. Este dinamismo que caracterizou as relações entre os *Itatines* e os colonizadores só é percebido de maneira residual nas fontes, pela óbvia razão que elas foram

escritas pelos espanhóis.

As cartas ânuas (fontes primárias) eram também chamadas de "cartas edificantes"¹⁸⁸: o adjetivo edificante permite uma visão antecipada do gênero que percorre estas correspondências, que visavam aumentar o fervor religioso daqueles que as lessem e, por meio de relatos das "virtudes" e milagres operados por meios dos padres *misioneros*, atrair mais soldados-operários para as fileiras da Companhia de Jesus.

Um dos problemas internos enfrentados pelos jesuítas era o reduzido número de pessoas dispostas ao trabalho nas reduções. Para a Missão de *Nuestra Señora de la Fe*, eram bem poucos os voluntários, segundo nos relata, em 1634, o superior da Ordem em Assunção, Diego de Boroa, dizendo que "*precisamente por aquel mismo tiempo se recrutaban en Europa expediciones de nuevos misioneros para aquellas regiones*".¹⁸⁹

O recrutamento, apesar da massiva propaganda empregada pelos jesuítas por meio da cartas ânuas, não foi bem sucedido, devido às dificuldades geográficas da região da redução e à resistência dos índios, que os jesuítas chamavam de "*fiereza*", comparando os nativos não convertidos a feras.

Os jesuítas europeus que se dispunham a vir para as terras missionárias preferiam *dedicarse a las misiones de Nueva Francia [o Canadá], no sólo para salvar los indios infieles, sino para poder sufrir más*.¹⁹⁰ O jesuíta Nicolás Henard, que trabalhou oito anos em *Nuestra Señora de la Fe*, chegou a esperar dez anos a fim de obter a permissão do superior geral Mucio Viteleschi em Roma para

¹⁸⁸ BOROA, D. *La Provincia del Itatín*, p. 535.

¹⁸⁹ Cf. BOROA, D. *La Provincia del Itatín*, p. 537.

¹⁹⁰ BOROA, D. *La Provincia del Itatín*, p. 537.

trabalhar na frente missionária do Paraguai.

Os vencidos têm o direito à memória negado, porque ela pode fortalecer a consciência da identidade étnica do grupo e, em assim sendo, poderia fomentar revoltas.¹⁹¹ Os colonos de Assunção e Xerez temiam as rebeliões porque conheciam a habilidade guerreira dos Guarani¹⁹² e, como tal, conspiraram para o fracasso dos empreendimentos dos missionários, já que os estabelecimentos dos jesuítas implicaria na sonegação da mão-de-obra dos índios, tendo como base Cédulas Reais obtidas em Madri pelos procuradores¹⁹³ da Companhia.

Affonso de E. Taunay (1925) lança algumas luzes sobre as articulações entre os colonos de Xerez (motivado pelo "ódio antijesuítico") e os bandeirantes, por ocasião dos ataques dos paulistas à missão de *Nuestra Señora de la Fe*. Taunay justifica as incursões, porque, segundo relata, as missões do Itatim representavam o perigo da

¹⁹¹ Na região de Assunção, a última tentativa de revolta ocorreu entre os anos de 1652-1658 quando os Guarani levantaram-se mais uma vez contra os trabalhos obrigatórios. O líder da revolta – Rodrigo Yaguariguay – foi enforcado junto com seus seguidores e os prisioneiros foram escravizados por serem "rebeldes" e indolentes. À medida que a posição de Assunção ia-se firmando, aumentava a carga sobre os ombros dos índios Guarani que trabalhavam no cultivo, nas obras públicas e privadas, cuidando do gado, no corte de madeira, nas plantações de tabaco, nos ervais, nas lavouras de algodão e, em caso de perigo de índios inimigos, serviam também como soldados. Um elemento que deve ser ressaltado é o fato de que estas atividades impostas aos índios (mas não unicamente a eles) exigem pouca qualificação, o que atesta a condição social inferior em que se encontravam os índios (especialmente os Guarani) e os *criollos*, que não eram índios de direito, apenas de fato. A violência com que as rebeliões eram reprimidas mostra a importância a elas atribuída. Este drama do ano 1660 quebrou a última resistência Guarani na região do Paraguai colonial. Este episódio recebe breve comentário aqui porque nele tomam parte *Itatines misioneros* expulsos do Itatim. Cf. SUSNIK, B. *Etnografía Paraguaya*, p. 124s.

¹⁹² O Guarani se autodenominava de avá (pessoa, ser humano), já o guerreiro se chamava de avá-eté e gozava de *status* privilegiado dentro da comunidade, praticava a poligamia forçada ou consentida, tomava posse, por meio da guerra, dos rios, tinha direito sobre a colheitas dos povoados menores submetidos e "integrava" outras aldeias à sua a fim de prover os braços necessários aos trabalhos agrícolas, de modo que o expansionismo Guarani encontrava nele – o guerreiro – seu representante concreto. Cf. SUSNIK, B. *Etnografía Paraguaya*, p. 104-105.

¹⁹³ O procurador da Província do Paraguai era o jesuíta Francisco Dias Taño. Esta função era necessária na opinião dos jesuítas, pois muitas pessoas "*en aquel tiempo*" deixavam levar-se e tinham "*transtornado la cabeza de aquellas famosas calumnias contra la compañía y sus misioneros*". Cf. BOROA, D. *La Provincia del Itatín*, p. 544.

expansão espanhola do Alto Paraguai trancando-lhe o curso do grande rio central. Para isto era preciso destruir Santiago de Jerez, guarda avançada dos domínios castelhanos no Sul de Mato Grosso [...] capital de um distrito fartamente povoado de índios e onde já havia prosperas reduções jesuíticas [...] houvessem os hespanhóis conseguido manter o seu presidio de Jerez e no século XVIII aos paulistas estariam trancadas as entradas do Cuyabá.¹⁹⁴

A obra de Taunay tem como fonte os periódicos do genealogista Pedro Taques e fala de alguns ilustres cavalheiros da Província do Paraguai que passaram para a capitania de S. Paulo, juntamente com outros "fidalgos", seus parentes, todos obrigados a transmigrar, por incorrerem no crime de lesa majestade¹⁹⁵. Eram eles: Padre Juan de Ocampo y Medina, Gabriel Ponce de Leon, Bartholomeu de Torales (natural de Vila Rica do Guairá), Barnabé de Contreras y Leon, sua mulher Beatriz de Espiñosa (naturais de Santiago de Xerez) e filha D. Violante de Guzman que se casou com o paulista Domingos do Prado em agosto de 1637.

As intrigas entre jesuítas, paulistas e espanhóis gravitavam em torno da dominação indígena, que se expressa sob os mais variados disfarces, muitas vezes sob a égide de encontro de povos e culturas diferentes, cujo fim último é transformar a alteridade indígena e reduzi-la à escravidão.

Os colonos e jesuítas espanhóis, por sua vez, acusavam todos os jesuítas brasileiros

¹⁹⁴ TAUNAY, A. E. **História Geral da Bandeiras Paulistas**, II, p. 199.

¹⁹⁵ Os procuradores da Companhia de Jesus procuraram apresentar representações jurídicas junto ao Conselho de Índias, pedindo punição para alguns espanhóis habitantes de Xerez acusados de traição, no Brasil (os agressores se intitulavam de portugueses do Brasil e raramente paulistas) acusaram a Raposo Tavares de ter liderado a companhia do Itatim entre 1628-1632, acusação refutada por Taunay que tenta derrubar, argumentando que em 1º de Janeiro de 1633 o sertanista tomava posse como juiz na Câmara Municipal de São Paulo e logo depois se empossava no cargo de Ouvidor da Capitania de S. Vicente e, sendo assim, não poderia não poderia ter presenciado a queda de Xerez e ao ataque às missões jesuíticas, tudo seria intriga dos Padres que não visavam ao "bem comum do povo, estando os índios obrigados a servir este povo". op. cit., p. 201-202.

al contemplar de cerca la ruina de tantas almas, ya que la santa obediencia nos ata la mano. (...) Entre tantos fueron esparcidos siniestros rumores por algunos europeos, que todos los jesuítas portugueses se habían conjurado con los brasileños y que estaba ya listo el jefe militar con su ejército, y además una flota para llevarse lejos a la esclavitud a los neófitos.¹⁹⁶

Observa-se assim que, quando o passado não é satisfatório, sempre é possível inventá-lo, como esclarece Eric Hobsbawm¹⁹⁷: "História inventada é bastante comum (...) e serve de matéria-prima no processo de fabricar nações historicamente novas (...)". Tal é o caso de diversos Estados latino-americanos, construídos a partir da rejeição sistemática do passado indígena. Os espanhóis e os jesuítas protegiam os índios da escravidão imposta pelos portugueses e, eventualmente, se serviam do trabalho dos nativos, pois afinal eles tinham pagar de alguma maneira pelos "muitos benefícios" da conversão a fé cristã (aptos, ou "naturalmente inclinados" ao jugo de Cristo¹⁹⁸). Quanto aos demais que não se convertiam (não inclinados ao jugo de Cristo), eram punidos com a escravidão pela rebeldia. Como é possível observar, eram bem poucas as alternativas que restavam aos nativos.

O processo de dominação tem início com a imposição de nome cristão ao povoado indígena. O nome da missão, muito embora em textos atuais figure como Nuestra Señora de fe del Tare, a leitura da documentação consultada confirma que não. Pe. Francisco Lupercio de Zurbano é quem confirma esta informação ao dizer que a missão era "*llamada por outro nombre Taré*".¹⁹⁹

Taré era o nome indígena do povoado, ao passo que *Nuestra Señora de*

¹⁹⁶ BOROA, D. *La Provincia do Itatín*, p. 534.

¹⁹⁷ Cf. HOBBSAWM, E. *Sobre História*, p. 28ss.

¹⁹⁸ Cf. BOROA, D. *La Provincia do Itatín*, p. 534.

¹⁹⁹ Cf. ZURBANO, F. L. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1641-1643*, p. 147.

la Fe era a tentativa jesuítica de cristianizá-lo. Nunca é demais lembrar que objetivo de missão era converter o índio a fé cristã, ou reproduzir os paradigmas da cristandade ali, para tanto era preciso (re)nomear, atividade de criador por excelência.

A tarefa de evangelizar estes índios tornava-se ainda maior, devido ao grande número de almas que havia no *Taré*. No período de 1641-1643, O provincial dos jesuítas afirma que havia na missão 2.200 pessoas²⁰⁰, um número significativo que a equipara aos grandes povoados missionários do Paraná e Uruguai.

Em 1635, a missão de *Nuestra Señora de la Fe* era considerada pelos jesuítas como campo de ação missionária mais difícil entre as missões do Paraguai. Esta notícia quem afirma é o Pe. Diego de Boroa, para o qual "*Aquella gente era extremamente feroz e intratable , y muy hostil a la fe cristiana, tanto que varias veces quiso matar a los misioneros*".²⁰¹

Além do modo de ser tradicional dos indígenas da missão, que por si só já era uma barreira a sua cristianização havia também uma resistência física, confirmada nas fontes. Do mesmo modo, a conquista "espiritual" vinha aliada à redução dos índios, o que possibilitaria um trabalho mais intenso de evangelização e um melhor aproveitamento do "braço" (trabalho) indígena também.

A resistência dos índios de *Taré* aos missionários foi tão aguerrida que os índios "*han llegado a poner las manos sobre ellos, y aun a derles com un palo, como lo hicieron com el padre Domingo muñoa, dándole con uno em la cara e no*

²⁰⁰ op. cit., p. 147.

²⁰¹ Cf. BOROA, D. *La Provincia do Itatín*, p. 537.

*quedando satistechos de verlo bañado en su sangre, le dieron muchos empellones tratándole de hombre ruyn y de demonio".*²⁰²

No período de 1641-1643, retratado em carta ânua do Pe. Zurbano, a missão do Itatim completava dez anos desde a sua fundação, no entanto os índios "*no han correspondido a los excessivos trabajos que han tenido os Padres em su cultivo espiritual, pues fuera del poco aprecio que han hecho de venir a la doctrina y la iglesia*".²⁰³

Os principais culpados desta resistência para os jesuítas eram os "feiticeiros" que exortavam os índios a permanecerem fiéis às suas tradições. A constante referência depreciativa à ação xamanística nas fontes acaba tendo efeito inverso, pois confirma a sua importância.

3.1 – O XAMANISMO E A RESISTÊNCIA ORGANIZADA PELOS GUARANI

Nem sempre as coisas que moveram povos e deram forma a sua história têm expressão documental e quantificável. Este é o caso do xamanismo e sua influência entre os índios reduzidos no Itatim. Em tal situação, é preciso apurar a análise, de modo a "ver" os indícios sobre os quais as fontes falam ou deixam de dizer.

Os índios da Missão de *Nuestra Señora de la Fe* figuravam no imaginário jesuítico como ingratos, traidores, maliciosos, temerosos da fé e do cristianismo, beberrões, feiticeiros e ainda tinham várias esposas.²⁰⁴ A partir desta

²⁰² CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 88.

²⁰³ Cf. ZURBANO, F. L. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1641-1643*, p. 147.

²⁰⁴ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 104.

posição dos jesuítas, podemos dizer que os *Itatines* valorizavam sua cultura e seus costumes, que os jesuítas tiveram dificuldades em convertê-los e que mesmo aqueles que aceitavam a fé, ou seja, passavam pelo ritual do batismo, resistiam ao novo catecismo imposto pelos padres como condição de permanência dentro da missão.

O mesmo modelo de análise pode ser aplicado às crenças e práticas inerentes dos *Itatines* da Missão de *Nuestra Señora de la Fe*. A partir da afirmação, abundante nas fontes, de que os índios eram "feiticeiros", podemos concluir que tinham assim seus próprios meios de relacionar-se com o mundo natural e sobrenatural. Sendo assim, os índios simbolizavam, conceituavam animais, lugares e eventos. Alguém que é dotado e capaz de produzir pensamento não pode ser tão bárbaro assim.²⁰⁵

Os americanos encontrados pelos colonizadores não só tinham, como haviam sistematizado um sistema de categorias conceituais situado, geograficamente, no Ocidente e que, a rigor, não era ocidental (na concepção européia do termo). Normalmente este sistema é chamado de xamanismo. Na Missão de *Nuestra Señora de la Fe*, a mitologia tinha uma função de mediação entre o índio e a realidade às vezes trágica e que esteve acometido com o avanço das frentes de colonização lusa e espanhola.

O xamã desempenha, entre os indígenas, a mesma função social que sacerdotes e reverendos, porém as práticas xamanísticas são chamadas de feitiçaria e a dos sacerdotes de religião. É possível observar que a dominação, antes de passar para as roupas, alimentos, remédios e deuses, se configura e

²⁰⁵ Cf. TURNER, F. **O Espírito Ocidental contra a Natureza**, p. 14-16.

cristaliza no campo discursivo.

Não se pode negar também que as missões jesuíticas foram um fértil campo de trocas culturais, pois a resistência supõe também assimilação, tanto da parte dos missionários quanto da parte indígena. A resistência indígena era mais aguerrida em relação às mudanças impostas e atingiam o núcleo de sua forma de lidar com as forças naturais e até sobrenaturais que povoavam o pensamento indígena.

As categorias utilizadas pelos jesuítas para tipificar o indígena devem ser analisadas com muito cuidado, pois toda leitura de uma alteridade antropológica subordina-se a interesses. Um processo interessante foi a inversão semântica do termo pagé, pajé, payé ou caraíbas, que de santidade virou sinônimo de feiticeiro da bibliografia dos jesuítas do século XVII.

Esta inversão ocorreu durante o processo de leitura da cultura Guarani e conseqüente tradução do catolicismo ibérico para a língua Guarani. Tal ocorrido não é de se espantar, pois geralmente os "santos" dos outros são feiticeiros.

No povoado do *Taré*, o xamã era *Ñanduabuçu*. O jesuíta Diego Ferrer relata que, no Itatim, todos o reconhecem como cacique principal e sua autoridade é reconhecida desde a região de cordilheira de Maracaju ate Assunção.²⁰⁶

Dentro da lógica do discurso jesuítico, *Ñanduabuçu* é chamado de feiticeiro, apesar de pouco conhecido dos missionários. A residência do cacique ficava no povoado do Ibu (cem léguas do Itatim), conforme relata Diogo Torres em 1614.²⁰⁷ *Ñanduabuçu* já era conhecido pelos jesuítas antes da abertura da

²⁰⁶ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 31.

²⁰⁷ op. cit., p. 24.

frente missionária do Itatim.

O grande espaço concedido a este índio do século XVII, nos relatos jesuíticos, permite inferir o quanto era importante aos padres vencê-lo, pois em torno dele concentrava-se a resistência indígena na Missão de *Nuestra Señora de la Fe* e Itatim como um todo. Assim que a posição dos missionários se firmou dentro do Itatim indígena, o xamã foi desterrado para o Uruguai, como castigo por ter planejado a morte dos padres que morreram no Itatim.

Ñanduabuçu foi um dos primeiros no Itatim a desconfiar dos abraços e "mostras de muito amor"²⁰⁸ dadas pelos jesuítas. Foi um dos primeiros a desconfiar daqueles estrangeiros que davam "*algunas cuñas, cuchillos, cuentas y otros rescates*"²⁰⁹ para tornar mais eloquente "o desejo de ajudar e ensinar o caminho do céu '*y lastima grande que se perdiessen e fuessen al ynfierno*'".²¹⁰

Por que *Ñanduabuçu* resistiu, estimulou e organizou as estratégias de combate aos jesuítas e à sua mensagem?

A resposta não é simples e a resistência a novos costumes é natural. Na opinião de Mircea Eliade, "as sociedades tradicionais tendem à recusa da história e uma imitação constante dos arquétipos revela a sua sede do real e do pavor de se perder ao deixar-se invadir pela insignificância da existência profana"²¹¹.

O "Novo Mundo" espanhol e jesuítico era, em última instância, uma irrealdade, no plano da ontologia, e injusto numa análise mais concreta. O estudo das cartas ânuas exige um esforço hermenêutico, diante de fontes indecisas, entre

²⁰⁸ op. cit., p. 24.

²⁰⁹ CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 24.

²¹⁰ op. cit., p. 24

²¹¹ Cf. ELIADE, M. **O Mito do Eterno Retorno**, p. 106.

a memória e a lenda. As notícias dos missionários, não raras vezes, trazem dados e interpretações contrárias e o pouco da vida cotidiana que deixam passar é transformado em crônica moral edificante.

As visões premonitórias, os relatos floreados e o pouco rigor fatural fizeram com que algumas obras dos jesuítas fossem colocadas no Índice dos Livros Proibidos da Igreja Católica, no século XVII, o *Index*.²¹² Os missionários do Paraguai tinham uma queda literária pelo sacro, em detrimento do profano. Sobre tudo pairava uma aura sobrenatural e a política interna e externa das reduções era vista a partir de uma visão apocalíptica, em que anjos lutam contra demônios, protegendo os índios num país distante²¹³.

Os missionários se viam como alargadores das fronteiras do cristianismo. Ao fundar igrejas nos territórios pantanosos e pagãos do Itatim, sentiam-se continuadores dos apóstolos, e do seu fervor religioso brotava a intolerância e o etnocentrismo.

É possível afirmar que a maior tentação dos cronistas jesuítas foi reduzir a realidade toda à luta entre Deus e demônios. O superior das missões do Paraguai, Pe. Montoya, colocava todos os obstáculos à ação jesuítica sob a responsabilidade das "forças do mal". Por outro lado, a magia, a mata povoada de espíritos (animismo), os sonhos premonitórios, os tranSES xamanísticos e a busca da terra sem mal (ou país de Candiré) configuravam a cultura guarani.

Como era de se esperar, o confronto entre a religiosidade dos Guarani e seus xamãs, considerados pelos jesuítas como demoníacos, foi o principal

²¹² Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, p. 90.

²¹³ Cf. MONTOYA, A. R. *Conquista Espiritual*, (1989), p. 54.

empecilho à aproximação dos jesuítas e indígenas. O duelo entre o missionário e o xamã constitui a maior parte da Conquista Espiritual²¹⁴, que sob esta ótica pode até ser colocada em dúvida.

Na Missão de *Nuestra Señora de la Fe* (antiga aldeia Araquay), o cacique principal (ou aquele que foi reconhecido pelos jesuítas) era um membro da casta dos guerreiros²¹⁵. Segundo o relato de Diego Ferrer (1633), "Em Araquay, povoado de D. Diego Paracu, foram inscritos pelo Pe. Nicolás Henard trezentos índios"²¹⁶. Após os ataques paulistas em 1632, os remanescentes do povoado do cacique Paracu foram reduzidos em *Nuestra Señora de la Fe*.

Embora *Ñanduabuçu* fosse um cacique com grande influência em todo o Itatim, não morava no povoado do *Taré*, lugar escolhido pelos índios para a redução. A aliança entre Paracu e os jesuítas de *Nuestra Señora de la Fe* acabava fortalecendo a sua posição em detrimento de *Ñanduabuçu*.

Da parte dos jesuítas, não houve a intenção de "converter" a religião Guarani. As poucas e isoladas tentativas em atribuir a Jesus alguns cantos sagrados dos índios não ganharam muitos adeptos entre os missionários. Porém na opinião de Arno Alvarez Kern, houve uma interação entre jesuítas e indígenas, o que acabou por tornar os estabelecimentos reducionais em instituições originais na busca do equilíbrio entre as sociedades espanholas e indígenas.²¹⁷

O cristianismo peculiar dos missionários espanhóis foi assimilado seletivamente pelos Guarani²¹⁸, apesar do período reduzido em que permaneceram

²¹⁴ Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, p. 90.

²¹⁵ Cf. SUSNIK, B. *Etnografía Paraguaya*, p. 110ss.

²¹⁶ CORTESÃO, J. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim*, p. 34.

²¹⁷ Cf. KERN, A. *Missões: uma utopia Política*, p. 8-16.

²¹⁸ Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, p. 89-91.

reduzidos no Itatim, para que alguma mudança mais duradoura fosse perceptível. Do mesmo modo, os costumes indígenas foram assimilados seletivamente pelos missionários também, pois do contrário as implicações do contato seriam muito minimizadas.

Os missionários utilizaram-se muito da música como forma de atrair os meninos, pois a recitação e os cantos, revelados em sonhos, também eram comuns na religião Guarani. Os xamãs possuíam vários cantos que lhes davam autoridade. Cada índio possuía, igualmente, o seu canto revelado da mesma maneira. No Itatim, entre os Gualachos, os jesuítas compuseram cantos que eram recitados com os índios reunidos de manhã e de tarde como fórmula de estabelecer vínculos entre missionários e índios que se substituíssem aos tradicionais com o xamã.

Os relatos dos missionários fazem menção freqüente ao mundo onírico ou à ação divina. Palavras ouvidas em sonho e ameaças com a ira divina de eficácia imediata são comuns. Diego de Boroa, provincial do Paraguai, fala em 1634 do castigo recebido e da fulminante cólera divina contra os inimigos da Companhia de Jesus: *"el uno de estos famosos procuradores sucumbió a una fiebre contagiosa, y el outro, que era el mismo, de quién hablamos, murió repentinamente al volver al Paraguay, no alcanzando siquiera tiempo para confesarse de sus pecados"*²¹⁹.

Ao que parece, no Paraguai do século XVII, as febres contagiosas atingiam com freqüência inimigos, amigos e até os próprios jesuítas. Estes relatos deixam claro o estilo fabuloso das cartas ânuas e justificam o fato de serem conhecidas também como "cartas edificantes", ou seja, destinavam-se a aumentar

²¹⁹ BOROJA, D. *La Provincia del Itatín*, p. 534.

a piedade daquele que as lesse.

As fábulas não param por aí. Normalmente há referências a "fatos" totalmente desconectados da realidade, como aparições de santos, anjos e ressuscitados, com o objetivo de captar os índios para o rebanho dos batizados mediante o medo.

Os deuses Guarani também foram utilizados e "adaptados" ao cristianismo. É o caso de *Tupã*, o Deus das tormentas. O primeiro missionário a utilizá-lo, mediante um contorcionismo teológico, para referir-se ao Deus cristão, apesar de ambíguo, foi Manuel de Nóbrega. Desde os primeiros contatos com os Tupi, *Tupã* foi associado ao trovão. Esta divindade Guarani foi preferencialmente utilizada pelos jesuítas por representar uma mitologia do desastre: o deus destruidor adquiriu assim especial importância por estar próximo ao Deus cristão, aquele que castiga e se vinga dos inimigos. Outros deuses também foram apropriados, embora sejam pouco citados nas crônicas. É o caso de *Ñanderuvucu*, o herói civilizador.²²⁰

A tradição de São Tomé, embora amplamente difundida, é utilizada com cautela e o próprio Montoya confessa: *al principio di muy poco crédito*. Os missionários identificaram o *Paí Zumé*, mito Guarani, com o apóstolo São Tomé. Este teria pregado o evangelho entre os indígenas e profetizado a vinda de sacerdotes que criariam grandes povoados com ordem e política cristã.²²¹ Na realidade, o *Paí Zumé* é o personagem mítico que ensinou aos Guarani o cultivo da mandioca.²²² Os missionários utilizavam o termo *Paí* para designar a eles

²²⁰ Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, p. 94-5.

²²¹ Cf. MONTOYA, A. R. *Conquista Espiritual*, (1989), p. 72.

²²² Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, p. 95.

próprios, também traduzindo para a língua Guarani o termo padre como um misto entre pai e xamã, um xamã cristão.

Na América do Sul, a tática dos missionários seguia a mesma orientação européia: procurem ganhar primeiro as pessoas de créditos entre os índios, como os cabeças dos outros. Em *Nuestra Señora de la Fe*, este princípio foi seguido à risca. Os jesuítas procuraram fazer de Paracu um "exemplo" para os demais índios da missão. Como entre os indígenas não havia rei, eles procuraram captar primeiro os caciques. Este princípio foi utilizado como um dos meios de acesso à complexa estrutura social dos Guarani. Para compreendermos o papel da liderança do cacique e do xamã, entre os Guarani, é preciso entendermos um pouco melhor como esta autoridade se articula dentro da sociedade estruturada.

A sociedade Guarani era constituída por pequenos grupos, famílias extensas, linhagens ou gerações, descendentes de um ancestral comum, agrupados em unidades socioeconômicas básicas, muitas vezes autônomas e ilhadas: o *tey'y*. quando esta unidade de até duzentas pessoas tomava parte de uma estrutura maior (que poderia absorver até oito *tey'y*) chamava-se *tekó'há*.

O parentesco constituía o anel que mantinha unida a estrutura social, normatizava as habitações, a política, economia e as relações de escambo. Os líderes, neste caso, eram os pais de linhagem, daí se esclarece o papel preponderante dos "mais velhos" entre os índios americanos. Estes líderes eram chamados, na língua Guarani, de *tey'yru*, mas os espanhóis os chamaram, desde a América Central, de caciques.²²³

²²³ O nome Guarani correspondente a cacique é *Tuvicha*, mas não conheceu correspondente espanhol nem se quer aparece na documentação jesuítica.

O matrimônio entre os Guarani de distintas regiões promovia uma rede de relações que ultrapassava os limites dos *tey'y* e *tekó'há*. Juntamente com a noiva, vinham alguns presentes, como a obrigação de ajuda mútua entre os cunhados (*tovaya*), elemento rapidamente explorado pelos espanhóis. Em consequência do matrimônio surgiam difusos vínculos de solidariedade, atualizados em situações de carestia ou ataques armados. Esta instituição se concretizava em pactos entre chefes de muitos *tey'y*, quando ocorriam as freqüentes migrações entre os Guarani.

Cada *tey'y* ou *tekó'há* possuía um cacique de autoridade quase absoluta em caso de guerra, porém limitada em tempo de paz. Isto explica por que a autoridade de *Ñanduabuçu* era mais duradoura que a de Paracu na Missão de *Nuestra Señora de la Fe*. Esta foi a causa provável de Paracu aceitar a redução dos índios de seu *tey'y* (Araquay) no povoado (pueblo) no *Taré*.

O cacique marchava primeiro nas batalhas, organizava as atividades coletivas na preparação da roça, as caças coletivas ou a construção de cabanas. Seu único privilégio era a poligamia. Diego Ferrer, ao tecer o relato dos ataques bandeirantes de 1632, diz que abandonaram a bandeira "D. Diego Paracu e sua mulher e muitos outros quando entenderam que foram enganados pelos portugueses, vieram atrás deles alguns Tupi querendo levá-los à força mas voltaram devido às muitas flechadas morrendo alguns"²²⁴.

Aparentemente, Paracu abandonou este privilégio em troca do apoio dos missionários, ou fez que com que assim acreditassem, pois em 1632 os trabalhos de implantação da missão do Itatim estavam apenas iniciando. As mulheres eram

²²⁴ CORTESÃO, J. **Jesuítas e bandeirantes no Itatim**, p. 42.

o sinal da autoridade do cacique, que chegava a possuir até 30 mulheres, segundo Montoya²²⁵.

Alguns caciques influenciavam em uma ampla região e chegavam a dar nome à região, como Guairá e Tayoba. No caso do Itatim, isto não ocorreu, pois a palavra refere-se a uma característica física da região. Caso os caciques não cumprissem a sua tarefa, perdiam a autoridade, precisando ser habilidosos no relacionamento com outros grupos (índios e jesuítas) e com o próprio também. Sua função, dentro da microssociedade da aldeia (*tey'y* ou *tekó'há*), era essencial, pois era ele quem distribuía as terras entre as famílias ou *tey'y*, tinha de manter a paz e freqüentemente, quando as qualidades físicas não eram suficientes, era preciso lançar mão de dotes metafísicos: a magia. Por isso, muitos caciques eram também xamãs.

O cacique precisava ser bom orador, mas sobretudo generoso e, neste caso, o cargo transformava-se num peso, na medida em que precisava trabalhar muito mais que os outros e, em muitos casos, possuir menos. Como se vê, o processo de escolha da liderança era bastante racional, no sentido de que era cacique aquele que poderia ou estaria disposto a contribuir mais com o grupo. Por outro lado, o cargo não estimulava disputas ardentes.

Esta característica nativa (presentes generosos como sinal de autoridade) foi aproveitada pelos jesuítas nas missões do Paraguai e no Itatim, para aproximar-se dos índios, utilizando "cunhas, facas, anzóis, contas e o restante que houver", segundo Ferrer.²²⁶ Na Missão de *Nuestra Señora de la Fe*, estes artigos

²²⁵ Cf. MONTOYA, A. R. **Conquista Espiritual** (1989), p. 76.

²²⁶ CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 46.

obtidos com os jesuítas e espanhóis eram comercializados com outros povos que habitavam rio Paraguai acima (Chiriguano e os *Ibitiriguaras*) em troca de metais.²²⁷

Os xamãs tinham fama de possuir grandes poderes sobre a natureza e sobre os homens, podiam curar, ser adivinhos e ainda messias para levá-los à terra sem mal. Desde o fim do século XV, os Guarani do Paraguai perseguiram o paraíso terrestre de seus mitos, associados provavelmente ao Império Inca. Utilizavam-se de cantos, danças, ornamentos plumários, maracas (voz dos espíritos), bebiam e fumavam *la yerba* (erva mate) ou tabaco.²²⁸ Esta é uma das razões pelas quais os jesuítas não foram muito simpáticos à erva-mate, porém mudaram de idéia frente às possibilidades econômicas do mate das missões.

Os xamãs (bons oradores) assimilaram rapidamente algumas categorias dos discursos dos missionários. São constantes as referências a xamãs que se apresentavam como homens-deuses, criadores do céu e da terra, senhores da morte ou como o próprio *Paí Zumé*.

Os ossos dos xamãs eram cultuados pelos índios. Montoya relata um caso semelhante no Guairá:

Era o templo de bastante capacidade e bem adornado sendo que nele havia um reservado com duas portas, em que se achava o corpo, pendurado de dois paus numa rede (...) as cordas dela estavam guarnecidas muito bem de plumagem vistosa e vária, sendo que cobriam a rede mesmo uns panos preciosos de plumas pintadas (...) Havia ainda alguns utensílios com que os índios perfumavam aquele lugar, em que ninguém a não ser o sacerdote²²⁹ ousava entrar e este, em nome do povo, fazia ao oráculo as perguntas desejadas.²³⁰

²²⁷ Cf. CORTESÃO, J. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim*, p. 46.

²²⁸ Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, p. 99.

²²⁹ Os jesuítas aqui identificam o xamã como sendo o sacerdote indígena.

²³⁰ MONTOYA, A. R. *Conquista Espiritual* (1997), p. 18.

Após localizados, os ossos eram queimados pelos missionários em público, aproveitando a oportunidade para "instruir" os índios. A intolerância dos jesuítas fez com que aumentasse a resistência Guarani.

Na mentalidade indígena, era perfeitamente possível a convivência de um sincretismo entre as práticas dos "padres" e as crenças dos Guarani, porque, quando os índios iam à missa, iam mais para agradar aos missionários (e garantir o suprimento de vacas, machados de ferro, anzóis etc.) que movidos pela piedade.

Os xamãs, assim como os caciques, tinham um poder instável. Não era raro serem expulsos da comunidade se ineficientes. Em contrapartida, podiam chegar a deter o poder político absoluto sobre um *tey'y* ou *tekó'há* e, neste caso, ganhavam presentes e as jovens que desejassem. Os caciques e xamãs eram freqüentemente itinerantes.²³¹

O historiador John Manuel Monteiro identificou uma característica semelhante entre os Tupi de São Paulo:

Ao longo do século XVI, a principal frente de ação adotada pelos missionários foi a luta contra pajés e caraíbas que, certamente, representavam a última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas. Especialmente concentrada, a ofensiva contra os "feiticeiros" justificava-se na certeza de que a presença e influência carismática dos pajés ameaçavam subverter o trabalho dos próprios padres.²³²

Os xamãs eram os representantes natos da cultura Guarani e foram os maiores adversários dos jesuítas. Sua resistência justifica-se, pois eram os defensores da cultura tradicional que estavam em risco de extinção. No Itatim, vencer a *Ñanduabuçu* significaria, na opinião dos jesuítas, quebrar a resistência

²³¹ Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, p. 99ss.

²³² MONTEIRO, J. M. *Negros da Terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo, p. 48.

dos índios e garantir o sucesso da missão.

Os xamãs se esforçaram para imitar os sacerdotes, especialmente em relações aos rituais dos sacramentos católicos (entendidos como mágico pelos indígenas e às vezes pelos próprios missionários). O batismo, Eucaristia e as unções com óleo acrescentavam poderes a quem os recebesse, pensavam os xamãs que então deveriam ser "removidos" dos índios mediante rituais semelhantes, porém com o objetivo inverso. Montoya relata que no Guairá, seguindo ordens do xamã *Yeguacaporu*, os índios "Construíram igrejas, nelas colocaram púlpitos, faziam suas práticas e chegavam a batizar. Era esta a fórmula de seu batismo: 'Eu te desbatizo!' E com isso levavam todo o corpo dos "batizandos".²³³

A resistência indígena encabeçada pelos xamãs atuava em duas frentes: procurava evitar que novos índios entrassem na esfera de influência dos padres representada pelo batismo, e além disso, agia de modo a demover aqueles que já tinham sido batizados através de um antibatismo. Por isso, os relatos jesuíticos fazem constante referência a índios que aparentemente cristianizados voltavam às suas antigas práticas. No Itatim ocorreu o mesmo após os assaltos bandeirantes de 1632 e os problemas de fome e seca do ano seguinte. À medida que a missão não podia prover as necessidades materiais dos índios, a mensagem dos missionários perdia sua eloquência.

Os missionários, por sua vez, combateram os xamãs de forma menos brutal que os soldados espanhóis. Eles procuraram substituir os caciques xamãs tradicionais pelo ascetismo (pobreza e disciplina) e poderes com os quais protegiam aos índios e enriqueciam as reduções com ornamentos de culto,

²³³ MONTOYA, A R. *Conquista Espiritual* (1997), p. 267.

ferramentas, plantas, remédios e gado.

Em seu discurso, os jesuítas do Itatim procuravam incorporar algumas categorias do universo cultural dos Guarani. Um dos processos que procurou minar a resistência dos Guarani, através da dominação de seu universo simbólico, foi aquele que identificou, no plano do discurso, a terra sem mal com o paraíso cristão. Neste novo caminho, os Guarani não seriam mais guiados pelos seus xamãs, agora chamados de feiticeiros, mas pelos jesuítas.

Os missionários não vacilaram em recorrer a artimanhas pedagógicas. Os indígenas atribuíram milagres aos jesuítas que não combatiam estas crenças, pois queriam herdar as funções do xamãs. Montoya era apelidado de *Quaracití*, sol resplandecente, porque os índios acreditavam que o missionário recebera o espírito de um xamã de mesmo nome.

A conservação das autoridade locais fazia parte da política colonial espanhola para os domínios americanos, contanto que se integrassem às novas estruturas de poder, ou seja, contanto que aceitassem a dominação e não interferissem no fornecimento da mão-de-obra, tinham a "autoridade" reconhecida. Com esta manobra, alguns caciques "ingressaram" na nova sociedade, representada no Itatim pelos jesuítas, com receio de perder a autoridade e os privilégios.

Na redução de *Nuestra Señora de la Fe*, o prestígio do cacique Paracu aumentou quando recebeu o título honorífico de Dom, após ter autorizado a inscrição de mais de 300 índios no catecismo do jesuíta Nicolás Henard durante a redução dos índios²³⁴, além disso ganhou a posteridade da história escrita por meio

²³⁴ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 34.

de cartas ânuas.

Durante a fundação das reduções, havia a solenidade da entrega da vara, símbolo do poder. Os portadores da vara não eram necessariamente membros do cabildo. Os membros do cabildo eram eleitos por um ano, mas o cargo do cacique era vitalício. Muitas vezes, um cacique principal tornava-se também corregedor e assim convertia-se na máxima autoridade do povoado e de sua família transformava-se numa espécie de nobreza local.

A autoridade dentro da redução podia ser a mesma que no *tey'y* ou *tekó'há* original, contanto que o cacique principal não fosse xamã (ou os jesuítas não soubessem que fosse). As reduções devem ser compreendidas como estruturas em que conviviam nem sempre pacificamente costumes indígenas (e tudo indica que eram mais comuns do que pensamos ou admitiam os padres em suas cartas) com a nova sociedade que se tentava impor por meio de costumes e religião européia.

O cacique também estava isento dos tributos da coroa e do serviço pessoal e sua função dentro da redução era sobretudo a de encarregado pelos trabalhos no campo. Desaparecidos os antigos caciques, seus descendentes perderam influência (como era costume entre os Guarani), mas se mantiveram como chefes guerreiros.

Foram freqüentes ainda os enfrentamentos entre os Guarani não convertidos e os catecúmenos. Os últimos eram ameaçados com a antropofagia, ameaça que em diversas ocasiões foi cumprida.²³⁵ No Itatim, o costume da antropofagia, embora citado, não foi muito freqüente, ao menos contra os

²³⁵ Cf. ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, p. 101.

batizados. A relativa proximidade de Assunção logo fez os Guarani compreenderem que saía mais em conta vender suas vítimas como escravos que devorá-las.

Nas reduções, de modo geral, a atuação dos caciques e xamãs foi tão atuante quanto a dos missionários jesuítas. Em diversos momentos, houve encontros e desencontros. Os dons teatrais e retóricos dos caciques certamente superavam em muito os dos padres de um catolicismo que desvalorizava a emoção em benefício do ascetismo. Os discursos dos caciques e xamãs eram convincentes porque dramáticos. A sua autoridade decorria também da oratória Guarani, para tanto gesticulavam solenemente e os missionários estrangeiros, em diversas vezes, ficaram impressionados com a expressividade dos nativos. Na ótica dos jesuítas, esta qualidade foi convertida em defeito e, desta forma, nas cartas ânuas, viram-se transformados em "fingidos".

Em *Nuestra Señora de la Fe*, um ocorrido chama atenção pois, apesar de a missão estar nas proximidades de inúmeras nações indígenas na outra margem do rio Paraguai, o provincial Lupércio de Zurbano, além de preocupado com as índias que iam sozinhas à igreja, proíbe a passagem para o outro lado do rio. Esta recomendação segue a mesma linha do provincial anterior, Diego de Boroa, que, antes da fundação de qualquer redução, exigia que comunicado o reitor de Assunção, o qual consultaria um conselho e, somente depois, autorizaria ou não a passagem dos missionários. Esta preocupação era quanto à segurança, pois são freqüentes os relatos de caciques da outra banda do rio que vinham até a missão com o objetivo de atrair os missionários para emboscadas, o que de fato ocorreu

com o jesuíta Pedro Romero, o irmão Mateo Fernández²³⁶ e um índio cristão²³⁷.

O mais interessante é que o misticismo ou talvez o desejo incontrolável de alargar as fronteiras da cristandade fazia que os missionários mantivessem diálogos imaginários, em que os índios (na outra banda do rio Paraguai não se falava Guarani) diziam uma coisa e os padres ouviam outra. Esta modalidade de "diálogo" lembra aquela apontada por Todorov entre Colombo e os nativos que para ele eram todos parecidos por estarem nus e não portarem características distintas²³⁸.

Os diálogos mantidos entre Colombo e os índios permitiram concluir que os nativos, além de já possuírem virtudes cristãs, estavam desejosos de se converterem. Como argumenta Todorov, a "visão de Colombo é facilitada pela capacidade que tem de ver as coisas como lhe convém"²³⁹.

Certamente, o céptico Lupércio de Zurbano identificou qualidades semelhantes entre os padres da redução de *Nuestra Señora de la Fe*, quando lhe escreviam dizendo do desejo que os "pagãos" da outra margem do rio Paraguai tinham de se ver reduzidos. O projeto do provincial para a missão era primeiro ganhar a amizade dos Paiaguás, para somente depois fundar reduções na outra margem²⁴⁰.

No Itatim, as formas de resistência foram as mais variadas possíveis. Quando se tratava de defender suas tradições, os Guarani da redução tramavam

²³⁶ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 102

²³⁷ Este índio por não ser nem cacique, nem xamã e muito menos espanhol tem seu nome omitido, porque provavelmente para os jesuítas, os índios "comuns" diferiam entre si apenas enquanto pertencentes ou não ao rebanho.

²³⁸ Cf. TODOROV, T. **A Conquista da América**, p. 43.

²³⁹ op. cit., p. 52.

²⁴⁰ Cf. CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim**, p. 65-68.

assassinatos, associavam-se aos padres, acusavam os missionários de cumplicidade quando lhes convinha, ironizavam o Deus dos cristãos que negou espigas de milho aos jesuítas em 1633, defenderam-se das malocas improvisando armas e seguindo as táticas guerrilheiras de padres lavradores, alguns até ficaram amigos dos jesuítas Vicente Hernandez e Vicente Badia (que, por ter maior contato com os índios, não cruzavam a outra margem do rio Paraguai), andavam nus mesmo após o batismo (porque a vestimenta representa a imposição da mentalidade também), bebiam nas festas, cantavam as suas músicas sagradas, não quiseram abandonar as várias mulheres, mas estrategicamente adotaram práticas cristãs num sincretismo que, além de marca registrada da gente mestiça, garantia o suprimento de vacas quando o tempo não era favorável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa, mais do que revisitar uma temática bastante estudada, como é o caso das missões jesuíticas, quis instigar as pessoas a refletir sobre um assunto esquecido: a redução de *Nuestra Señora de la Fe* no Itatim, um lugar onde viveram índios à procura de sustento. As incursões de *encomenderos* espanhóis de Assunção e Xerez e os bandeirantes paulistas soterraram este modesto passado das populações nativas do *Taré*. Como estes nativos compunham populações iletradas, portanto incapazes de escrever (mas não de contar) a sua história, acabaram vítimas também do dominador poder do registro escrito que rebaixa as palavras faladas.

Os estudos sócio-históricos sobre os índios do Itatim existem, mas são poucos, e ainda restam grandes lacunas a serem sanadas. O que se sabe das pessoas que viveram no Itatim? Como viviam os índios reduzidos?

Uma história dos índios reduzidos no Itatim deve ser escrita com a colaboração da Arqueologia e, não se conhecem, até o momento, sítios arqueológicos com restos materiais gerados pelas reduções do Itatim (templos, casas, cemitérios, oficinas, escolas etc.). A Arqueologia, por sua vez, necessita de base bibliográfica que facilite o trabalho de campo. A isto se prestam as pesquisas e levantamentos históricos.

O estudo de uma redução do Itatim contribui com elementos esclarecedores sobre como viveram e trabalharam as pessoas que povoavam esta região, *grosso modo*, na primeira metade do século XVII. Sua contribuição consiste em chamar a atenção para um passado indígena pouco estudado da história do Mato Grosso do Sul e não contemplado a contento na historiografia concebida em termos centro-sertão.

A destruição da Missão de *Nuestra Señora de la Fe* e do Itatim como um todo provocou profundas modificações na ocupação espacial de região onde hoje está o Mato Grosso do Sul. O Anexo 1 reproduz um mapa etnográfico da região do alto rio Paraguai, produzido por Guido Boggiani, onde se observa que os antigos e tradicionais territórios Guarani foram ocupados por outros povos indígenas.

A conseqüência direta das incursões bandeirantes sobre o Itatim foi a depopulação Guarani de parte do atual Mato grosso do Sul e, desta forma, é possível inferir que os atuais Guarani são remanescentes dos indígenas não-reduzidos nas missões jesuíticas ou que fugiram destas após os ataques bandeirantes.

Cronologicamente, os índios da província do Itatim estão a anos de distância das pessoas que hoje vivem no Mato Grosso do Sul, porém está distância não evitou que a vida tribal, não muitos diferente de outros ameríndios, que se desenvolveu ao longo dos rios pantaneiros, continue enterrada dentro de nós como uma memória filogenética. À História e à Arqueologia cabe a tarefa de escavar e estudar as evidências materiais destas memórias.

No que concerne à resistência indígena face à cristianização, a figura do xamã é sempre destacável como o principal líder da resistência.

Até mesmo o mais cético dos historiadores não pode negar que alguns índios se converteram ao cristianismo, ao menos externamente, pois os relatos dos jesuítas deixam claro que havia uma relativa frequência às missas (apenas os vestidos), confissões e pregações. A aceitação (assimilação seletiva) do cristianismo seria ela também uma forma de resistência, pois, desta maneira, os índios procuravam agradar aos padres, o que certamente lhes traria benefícios concretos, como a sonegação da mão-de-obra para os *encomenderos*, mediante as cédulas reais obtidas em Madri pelos procuradores da Companhia de Jesus, as ferramentas, as sementes, o gado e o arado, isto sem falar na possibilidade (para alguns) de ser alfabetizado na língua espanhola e assim ter a possibilidade de acesso às autoridades coloniais que nem sempre compreendiam a língua Guarani.

Em *Nuestra Señora de la Fe*, desenrolou-se um dos capítulos do encontro-confronto entre duas visões de mundo diferentes: uma cristã-jesuítica e uma outra indígena. Os defensores da visão de mundo cristã-jesuítica representavam o projeto colonial espanhol, que tinha por objetivo reduzir os índios à vida civilizada graças à pregação cristã e às armas da coroa sempre prontas para agir contra aqueles que não se sujeitassem. Aspecto igualmente importante é o fato de que os jesuítas intentavam converter os índios, e a evangelização, no limite, acaba por violar de alguma forma a pessoa humana, não apenas aquela evangelizada nos métodos do século XVI e XVII. Evangelizar, ou catequizar, é querer impor sua verdade ao outro convidá-lo a adotar um novo

sistema de crenças e valores, e destruir aquele dentro qual se formou, apesar dos resultados desestabilizadores que venham a se produzir na vida social daquele povo.

No Itatim, sobrepunham-se ainda duas frentes de colonização: uma portuguesa e outra espanhola. A outra frente foi a resistência indígena, assunto sobre o qual as fontes se calam. Ao historiador cabe interpretar silêncios, murmúrios e indícios daqueles que tiveram a voz calada, porque considerados bárbaros e inferiores.

Neste trabalho, não pretendemos esgotar a temática. Pelo contrário, a pesquisa aqui desenvolvida desdobra-se em inúmeras possibilidades de novos estudos e campos a serem explorados. Outros olhares devem ser lançados sobre a missão de Santo Inácio de Caaguaçu, sobretudo numa perspectiva que inclua também o cotidiano da missão e a cultura material das reduções no Itatim como um todo. A ampliação da análise sobre o Itatim depende ainda de novas evidências arqueológicas e até documentais mediante o acesso de correspondências de missionários contidas em bibliotecas e arquivos europeus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Documentais

BALDUS, H. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira**. São Paulo: Editora São Nicolau Indústria Gráfica, 1954.

BOROA, D. *La Provincia del Itatín*. In: *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637)*. (Documentos para la Historia Argentina). XX. Buenos Aires: Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser Ltda, 1929. p. 529-546.

BOROA, D. *Missión de la Ciudad de Xeres y Reducciones de los Itatines*. In: *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1632-1634)*. Academia Nacional de la Historia: Buenos Aires, 1990. p. 90-121.

CORTESÃO, J. (Org.). **Do Tratado de Madrid à Conquista dos Sete Povos (1750-1802)**. (Manuscritos da Coleção De Angelis). VII. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Divisão de Publicações e Divulgação, 1951.

CORTESÃO, J. (Org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. (Manuscritos da Coleção De Angelis). I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Divisão de Publicações e Divulgação, 1951.

CORTESÃO, J. (Org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. (Manuscritos da Coleção De Angelis). II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Divisão de Publicações e Divulgação, 1951.

CORTESÃO, J. (Org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. (Manuscritos da Coleção De Angelis). III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Divisão de Publicações e Divulgação, 1951.

CORTESÃO, J. (Org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. (Manuscritos da Coleção De Angelis). IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Divisão de Publicações e Divulgação, 1951.

CORTESÃO, J. (Org.). **Tratado de Madrid: antecedentes – Colônia de Sacramento (1669-1749)**. (Manuscritos da Coleção De Angelis). V. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Divisão de Publicações e Divulgação, 1951.

DE ANGELIS, P. *La Colección de Documentos de Pedro de Angelis y el Diario de Diego de Alvear*. LXXV. Buenos Aires: Facultad de Filosofía e Letras – Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser LTDA, 1941.

GAY, J. P. **História da República Jesuítica do Paraguai**: desde o descobrimento do rio da prata ate os nossos dias, anno de 1861. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

ZURBANO, F. L. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuitica del Paraguay (1641-1643)*. Resistencia – Chaco: Documentos de Geohistoria Regional nº 11 – Instituto de Investigaciones Geohistoricas, 1996.

Bibliografia

A MISSÃO. Direção de Rolland Joffé. Ing: Flashstar, 1986. 1 filme (121 min): son., color.; 16 mm.

ALBUQUERQUE, M. M.; REIS, A. C. F.; CARVALHO, C. D. **Atlas Histórico**. 7. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: FENAME, 1977.

AMEGHINO, F. *Religión, Tradiciones, Costumbres Funerarias, etc. de los Antiguos Guaranís*. In: AMEGHINO, F. *Mamíferos Fósiles de Patagonia y otras Cuestiones*. X. Argentina: Taller de Impresiones Oficiales, 1918. p. 7-15.

ARAMANI, A. *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol: el "estado" jesuíta de los Guaranies (1609-1768)*. México: Fondo de Cultura Económica, 182.

ARRÓSPIDE, J. R. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reduções del Paraguay*. Asunción: CEPAG, 1997.

ASTRAIN, A. *Jesuitas, guaraníes y encomenderos*. Asunción: CEPAG, 1995.

BANN, S. **As Invenções da História**: ensaios sobre a representação do passado. São Paulo: Edunesp, 1994.

BARTOLOMÉ, M. A. *Notas sobre el Cambio Cultural Guarani*. nº 01. Buenos Aires – Argentina: Museo Americanista de Antropologia, História, Numismástica y Ciencias Naturales, 1969.

BECKER, I. I. B. **Lideranças Indígenas**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisa, 1992.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: edição "Bíblia de Jerusalém". São Paulo: Paulinas, 1992.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

BORDONI, O. **A Longa Marcha dos Índios Tupís**. Campinas: Gráfica MUTO, s/d.

BORGES MORÁN, P. *Misión y Civilización en América*. Madrid: ALHAMBRA, s/d.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BURKE, P. (Org.). **A Escola dos Annales (1929-1989)**: A Revolução Francesa da Historiografia. 2. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

BURKE, P. **A Escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: Edunesp, 1992.

CABEZA DE VACA, A. N. *Naufrágios y Comentarios*. 2. ed. Madrid: Raycar, 1984.

CABRAL, O. **Histórias de uma Região**: Mato Grosso, fronteiras Brasil-Bolívia e Rondônia. Niterói: Himalaya, 1963.

CALDAS, J. A. **Memória Histórica sobre os Indígenas da Província de Mato Grosso**. Rio de Janeiro: Moraes & Filhos, 1987.

CAPISTRANO DE ABREU, J. **Capítulos de História Colonial**: 1500-1800 & Os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil. Brasília: Edunb, 1982.

CHAMORRO, G. *Kurusu ñe'engatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción: CEADUC; São Leopoldo IEPG, COMIN, 1995.

CHARTIER, R. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CHASE-SARDI, M. *El Derecho Consuetudinario Indígena y su Bibliografía Antropológica en el Paraguay*. Asunción: Universidad Católica, 1990.

CORRÊA FILHO, V. C. **As Raias de Matto Grosso**: fronteira septentrional. I. São Paulo: O Estado de São Paulo, 1924.

CORRÊA FILHO, V. C. **História de Mato Grosso**. Rio de Janeiro: MEC – Instituto Nacional do Livro, 1969.

CORRÊA, V. B. **Fronteira Oeste**. Campo Grande: Edufms, 1999.

CORTESÃO, J. **Raposo Tavares e a Formação Territorial do Brasil**. Rio de Janeiro: MEC, 1958.

COSTA, M. F. **História de um País Inexistente**: O Pantanal entre os Séculos XVI e XVIII. São Paulo: Kosmos, 1999.

CUNHA, M. C. (Org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1992.

DA SILVA, S. M. N. **A Pedagogia dos Jesuítas no Itatim durante a Fase da Conquista Espiritual dos Guarani – Séculos XVI/XVII**. Dissertação de Mestrado. Campo Grande: UCDB, 1998.

DALCIM, I. **Em Busca de uma "Terra sem Males"**. Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, 1987.

DOSSE, F. **A História em Migalhas**: dos Annales à Nova História. São Paulo/Campinas: Ensaio/Edunicamp, 1992.

ECO, U. **Como se Faz uma Tese**. 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

EGAÑA, A. **História de la Iglesia en la América Española**: hemisferio sur. Madrid: La Editorial Católica, 1986.

ELIADE, M. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1985.

FAISSOL, S. A. **Mato Grosso do Goiás**. Rio de Janeiro: Serviço gráfico do IBGE, 1952.

FAUSTO, C. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FERREIRA, A. R. **Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1974.

FREITAS, D. **O Socialismo Missioneiro**. Porto Alegre: Movimento, 1982.

FREITAS, M. C. **Historiografia Brasileira em Perspectiva**. São Paulo: Contexto, 1998.

FURLONG, G. **Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense**. Montevideo: Urta y Curbelo, 1933.

FURLONG, G. **Misiones y sus Pueblos Guaranies**. Buenos Aires – Argentina, 1962.

GADELHA, R. M. A. F. **As Missões Jesuíticas do Itatim**: um modelo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

- GAMBINI, R. **O Espelho Índio**: os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- GANDIA, E. *Las Misiones Jesuíticas y los Bandeirantes Paulistas*. Buenos Aires: Editorial "La Facultad", 1936.
- GINZBURG, C. **A Micro-história e outros Ensaio**s. Rio de Janeiro: Difel, 1991.
- GINZBURG, C. Sinais, raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GIORDANI, M. C. **História da América Pré-Colombiana**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- GOMES, M. P. **Os Índios e o Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- GRUZINSKI, S.; FERREIRO, J. *La Colonización de lo Imaginario. Sociedades Indígenas y Occidentalización en el México Español: siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- GUZMÁN, R. D. *Anales del Descubrimiento, Población y Conquista del Rio de la Plata*. Asunción: Comuneros, 1980.
- HAUBERT, M. **A Vida Quotidiana no Paraguai no Tempo dos Jesuítas**. Lisboa: Livros do Brasil, 1970.
- HAUBERT, M. **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões**: séculos XVII e XVIII. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1998.
- HERNANDEZ, P. *Organización Social de la Doctrina Guaraní de la Compañía de Jesus*. Barcelona: G. Gili, 1913.
- HOBSBAWM, E. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOBSBAWM, S. B. **Caminhos e Fronteiras**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HOLANDA, S. B. **Monções**. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- HOLANDA, S. B. **O Extremo Oeste**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- HUNT, L. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- KERN, A. A. **Missões**: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- LACOUTURE, J. **Os Jesuítas**: os conquistadores. I. Porto Alegre: L & PM, 1994.

LAFUENTE, M. *Los Conquistadores del Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial Ayacucho, 1943.

LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.

LE GOFF, J. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LE GOFF, J. **História e Memória**. 2. ed. Campinas: Edunicamp, 1992.

LE GOFF, J. **História: novas abordagens**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LE GOFF, J. **História: novos objetos**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LE GOFF, J.; NORA, P. (Dir.) **História: novos problemas**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LEITE, B. **Generalidades das Missões Jesuíticas: 1531-1759**. I. 2. ed. Porto Alegre: "EMMA", 1973.

LEITE, S. **Suma Histórica da Companhia de Jesus**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

LESSA, B. **História do Chimarrão**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria Sulina, 1977.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

LOZANO, P. *História de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. II. Buenos Aires: Imprensa Popular, 1874.

LUGON, C. **A República Comunista Cristã dos Guarani, 1610-1768**. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

MAEDER, E. J. A.; GUTIERREZ, R. *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*. Resistencia – Argentina: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2001.

MALLMANN, A. N. **Retrato sem Retoque das Missões Guarani**. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1986.

MARTINS, G. R. *Breve Painel Etno-Histórico de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: UFMS, 1992.

MARTINS, R. *Terra e Gente do Paraná*. Curitiba: Empresa Gráfica Paranaense

Ltda, 1944.

MATOS, O. N. **Afonso de Taunay: Historiador de São Paulo e do Brasil.** Perfil Biográfico e Ensaio Autobiográfico. São Paulo: USP, 1977.

MELIÁ, B. *Del Guaraní de la Historia a la Historia del Guaraní.* Última Hora: Correo Semanal: Asunción, 1991.

MELIÁ, B. *El "Modo de Ser" Guaraní en la Primera Documentación Jesuítica (1594-1639).* Separata do Volume XXIV da Revista de Antropologia. São Paulo: USP – Departamento de Ciências Sociais (Área de Antropologia), 1981.

MELIÁ, B. *El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Etnohistoria.* 3. ed. Asunción: CEADUC, 1993.

MELIÁ, B. *Los Guaraní-Chiriguano.* La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinato, 1988.

MELIÁ, B. *Ñande Reko: nuestro modo de ser.* La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinato, 1988.

MELIÁ, B.; NAGEL, L. M. *Guaraníes y Jesuítas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica.* Asunción/Santo Ângelo: CEPAG/URI, 1995.

MELIÁ, B.; SAUL, M. V.; MURARO, V. F. **O Guaraní:** uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: Fundação Nacional Pró-Memória/FUNDAMES, 1987.

MENDES, G. C. F. **Conhecendo Mato Grosso do Sul.** São Paulo: Ática, 1997.

MÉTRAUX, A. *Religión y Magías Indígenas de América de Sur.* Madrid: Aguilar, 1973.

MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra:** índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MONTEIRO, J. M. Os Guaraní e a História do Brasil Meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, M. C. (Org.) **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1992.

MONTOYA, A. R. *Conquista Espiritual del Paraguay hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesús en la Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.* Rosário – Argentina, 1989.

MONTOYA, A. R. **Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.** Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985.

MOURA, P. Bacia do alto-Paraguay. In: **Revista Brasileira de Geografia.** Rio de

Janeiro, jan./mar., 1943.

MURIEL, P. *Historia del Paraguay*. I. Madrid: Libreria General de Victorino Suárez, 1910.

NECKER, L. *Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos: Las Primeras Reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción: Universidad Católica, 1990.

NEVES, L. B. N. *Os Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NOGUEIRA, A. X. *O que é Pantanal*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

NOVAIS, F. A.; SOUZA, L. M. (Org.) *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

OLIVEIRA, R. C. *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

PAIVA, J. M. *Colonização e Catequese*. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1982.

POMPA, C. Profetas e Santidades Selvagens. Missionários e Caraíbas no Brasil Colonial. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, nº 40, p. 177-195, 2001.

PREISS, J. H. *A Música nas Missões Jesuíticas nos Séculos XVII e XVIII*. Porto Alegre: Martins Livreiro editor, 1988.

PRIEN, H. J. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.

QUEVEDO, J. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: Edusc, 2000.

REIS, J. C. *A História: entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

RIBEIRO, B. G. *O Índio na História do Brasil*. São Paulo: Global, 1984.

RICHARD, P. *Mortes das Cristandades e Nascimento da Igreja*. São Paulo: Palmas, 1982.

RUBERT, P. *A Igreja no Brasil*. I, II e III. Santa Maria: Editora Palotti, 1988.

SAHLINS, M. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

SCHADEN, E. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo:

Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Bolyeim 188, Antropologia 4, 3. ed. São Paulo: Edusp, 1974.

SCHALLENBERGER, E. **Missões Jesuíticas no Guairá**: a defesa do índio no processo de colonização do Prata. Dissertação do Mestrado. Porto Alegre: PUC, 1986.

SCHUCH, M. E. J. **Xaray e Chané**: índios frente à expansão espanhola e portuguesa no Alto-Paraguai. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Unisinos, 1995.

SECRETARIA DE ESTADO DE PLANEJAMENTO. **Atlas Multirreferencial**. Campo Grande - MS, 1990.

SEPP, A. **Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos**. São Paulo: Itatiaia, 1954.

SEVERAL, R. S. **A Guerra Guaranítica**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1995.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho Científico**. 21. ed. São Paulo: Cortez, 1993.

SGANZERLA, A. **A História do Frei Mariano de Bagnaia**. Campo Grande: Fucmt, 1992.

SIQUEIRA, E. M.; DA COSTA, L. CARVALHO, C. M. C. **O Processo Histórico de Mato Grosso**. Cuiabá: Ufimt, 1990.

SIQUIER, G.; FARRE, L. **Mbya Iñee: idioma guaraní**. Bolívia: Cipea/Charagua, 1979.

SOUZA, J. B. **Mato Grosso: terra de promessa**. São Paulo: Gráfica da Revista dos Tribunais, 1953.

SOUZA, L. M. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SUSNIK, B. **El Indio Colonial del Paraguay: el guaraní colonial**. I. Asunción: Museo Etnográfico "Andres Barbero", 1965.

SUSNIK, B. **El Rol de los Indígenas en la Formación y en la Vivencia del Paraguay**. II. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1983.

SUSNIK, B. **Etnografía Paraguaya**. I. Manuales del Museo Etnografico "Andres Barbero". Asunción, 1974.

SUSNIK, B. **Etnologia del Chaco Boreal y su Periferia (siglos XVI y XVIII)**. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1978.

SUSNIK, B. *La Cultura Indígena y su Organización Social dentro de las Misiones Jesuíticas*. In: *Suplemento Antropológico*. Asunción, v. XIX, nº 02, p. 07-17, dez./84.

SUSNIK, B. *Los Aborígenes del Paraguay: Etnología del Chaco Boreal y su Periferia (Siglos XVI y XVII)*. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1981.

SUSNIK, B. *Una Visión Socio-Antropológica del Paraguay. XVI-1/2 XVII*. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1993.

SWAIN, T. N. (Org.) **História no Plural**. Brasília: Edunb, 1994.

TAUNAY, A. E. **História Geral das Bandeiras Paulistas**. II. São Paulo: Typ. Ideal, 1925.

TAUNAY, A. E. **História Geral das Bandeiras Paulistas**. IV. São Paulo: Typ. Ideal, 1928.

TAUNAY, A. E. **História Geral das Bandeiras Paulistas**. VI. São Paulo: Typ. Ideal, 1930.

TAUNAY, Visconde de. **Entre nossos Índios**. São Paulo: Melhoramentos, 1931.

TODOROV, T. **A Conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TURNER, F. **O Espírito Ocidental contra a Natureza: mito, história e as terras selvagens**. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

VANGELISTA, C. *Los Payaguá entre Asunción y Cuiabá: formación y decadencia de una frontera indígena (1719-1790)*. In: *Encuentro Debate America Latina: Ayer y Hoy*. I, nº 03, p. 151-165, 1991.

VARNHAGEN, F. A. **História Geral do Brasil: antes da sua separação e independência de Portugal**. III. São Paulo: Melhoramentos, 1959.

VEYNE, P. **Como se escreve a História**. 2. ed. Brasília: Edunb, 1992.

VEYNE, P. **O Inventário das Diferenças: história e sociologia**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

VOLTAIRE. *Cândido o el Optimismo*. Barcelona: Ediciones Orbis S. A., 1984.

VOVELLE, M. **Ideologia e Mentalidades**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

VOVELLE, M. **Imagens e Imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX**. São Paulo: Ática, 1997.

VVAA. *História de la Iglesia en América Latina*. I/1, VI, VII e VIII. Salamanca: Sígueme, 1987.

ZAVALLA, S. *Orígenes de la Colonización en el Río de la Plata*. México: Editorial del Colegio Nacional, 1977.

Dicionários

AMARAL, A. B. **Dicionário de História de São Paulo**. São Paulo: Governo do estado de SP, 1980.

BURGUIÈRE, A. (Org.). **Dicionário de Ciências Históricas**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

QUEIROZ, O. A. P. **Dicionário Latim-Português**. São Paulo: Editora LEP S.A., 1961.

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

Internet

GUARANI. Disponível em: <www.socioambiental.org.br> Acesso em: 29 jul. 2001.

RODRIGUES, A. **Antônio Rodrigues, Soldado, Viajante e Jesuíta Português na América do Sul, no Século XVI**. Disponível em: <www.bn.br> Acesso em: 30 out. 2001.

ANEXOS

ANEXO 1 – MAPA ÉTNICO (GUIDO BOGGIANI)