

JEAN T. BAPTISTA

**JESUÍTAS E GUARANI NA PASTORAL DO MEDO:
Variáveis do discurso missionário sobre a natureza
(1610-1650)**

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre, pelo Programa de Pós-
Graduação em História da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul

Orientação: Profa. Dra. Ma. Cristina dos Santos

Porto Alegre, maio de 2004.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

B222j **Baptista, Jean T.**
Jesuítas e Guarani na pastoral do medo: as variáveis do discurso missionário sobre a natureza : 1610-1650 / Jean T. Baptista. – Porto Alegre, 2004.

149 f.

Dissertação (Mestrado) – **Fac. de Filosofia e Ciências Humanas**, PUCRS, 2004.

Orientação: Prof^a. Dr^a. M^a. Cristina dos Santos

1. Missões – História. 2. Medo. 3. Pastoral. 4. Natureza.
5. Guarani – História. 6. Jesuítas – História. 7. Discursos Missionários. 8. Análise do Discurso. 9. Reduções Jesuíticas.

I. Título.

CDD 981.6502

Bibliotecária Responsável
Iara Breda de Azeredo
CRB 10/1379

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JEAN T. BAPTISTA

**JESUÍTAS E GUARANI NA PASTORAL DO MEDO:
Variáveis do discurso missionário sobre a natureza
(1610-1650)**

ORIENTAÇÃO:
PROFA. DRA. MA. CRISTINA DOS SANTOS

Porto Alegre, maio de 2004.

JEAN T. BAPTISTA

**JESUÍTAS E GUARANI NA PASTORAL DO MEDO:
Variáveis do discurso missionário sobre a natureza
(1610-1650)**

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre, pelo Programa de Pós-
Graduação em História da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul

Aprovada em 28 de maio de 2004, pela Banca Examinadora:

Profa. Dra. Ma. Cristina dos Santos (Orientação)

Prof. Dr. Arno Kern

Profa. Dra. Eliane Cristina Deckamamm Fleck

Porto Alegre, maio de 2004.

SUMÁRIO:

LISTA DE ABREVIATURAS	VII
LISTA DE IMAGENS	VIII
RESUMO	IX
ABSTRACT	X
INTRODUÇÃO	1
I - A Natureza Americana nos Discursos Estruturais: representações do ocidente	23
1. Aspectos condicionantes do discurso	25
a) O clima	31
b) Os acidentes geográficos	35
c) Os animais	38
d) Os animais dos índios	41
e) Os animais europeus	48
2. A natureza americana no discurso estrutural do Ocidente	52
II- Vingança e natureza: o medo do jaguar nos discursos descritivos	55
1. Jaguares, líderes e consenso social: a cultura em movimento	58
2. O discurso descritivo e a complementação etnográfica	65
III- Caça e conversão: a cultura Guarani nos discursos transversais	67
1. O mundo do caçador	69
2. A intervenção do missionário e a rejeição à caça	83
3. O discurso ocidental contaminado	92
IV- Medos ocidentais, medos indígenas: a transversalidade cultural do discurso	95
1. Os medos compartilhados	99
a) Chuvas, ventos e relâmpagos	100
b) A morte pelas víboras	103
c) O exército de feras	109
d) As invasões de ratos	111
e) Os eclipses lunares	114
f) Novas e velhas medidas de proteção	118
g) Indícios do perspectivismo ameríndio	122
2. O medo da natureza e a transversalidade cultural	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	139

LISTA DE ABREVIATURAS

CEPH – Centro de Pesquisas Históricas

MCA – Manuscritos da Coleção De Angelis

LISTA DE IMAGENS

Capa

RUGENDAS, Johann Moritz. Índio flechando uma onça. In: SANTOS, Ma. Cristina dos (coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis** [Recurso Eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Acervo de Imagens).....02

Capítulo I

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp Von. Cenário Americano. 1600. In: GAMBINI, Roberto. **Espelho Índio**. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000, p. 19..... 23

PAUCK, Florian. Captura de gado a laço. In: SANTOS, Ma. Cristina dos (coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis** [Recurso Eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Acervo de Imagens).....54

PAUCK, Florian. Diversas formas de cruzar o rio. In: SANTOS, Ma. Cristina dos (coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis** [Recurso Eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Acervo de Imagens).....54

PAUCK, Florian. Justa entre um guarda espanhol e um índio. In: SANTOS, Ma. Cristina dos (coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis** [Recurso Eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Acervo de Imagens).....54

POMA DE AYALA, Gusmán. Sem título. 1615(?). In: SANTOS, Ma. Cristina dos (coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis** [Recurso Eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Acervo de Imagens).....54

Capítulo II

MARTIUS, Carl Frieddrich. Sem título. 1600. In: GAMBINI, Roberto. **Espelho Índio**. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000, p. 108.....55

Capítulo III

RUGENDAS, Johann Moritz. Família de índios botocudos. In: SANTOS, Ma. Cristina dos (coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis** [Recurso Eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Acervo de Imagens).....67

Capítulo IV

BOURGES, Florentin de. Sem título. 1716. In: SANTOS, Ma. Cristina dos (coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis** [Recurso Eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Acervo de Imagens).....95

DE BRY, Tehodor. Os índios molestados pelo Diabo. In: SANTOS, Ma. Cristina dos (coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis** [Recurso Eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Acervo de Imagens).....129

Anônimo. México, séc. XVI. In: SANTOS, Ma. Cristina dos. **Xamanismo e Cura na Coleção De Angelis** [Recurso Eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Acervo de Imagens).....129

RESUMO

O presente estudo tem por objetivo apresentar as variáveis do discurso missionário identificadas durante a pesquisa, a fim de acompanhar a movimentação simbólica operada no contato cultural entre jesuítas e Guarani, especialmente aquela ocorrida durante a instalação das reduções jesuíticas na antiga Província Eclesiástica do Paraguai (1610-1650). A pesquisa busca demonstrar que os missionários recorreram a símbolos do mundo natural, encontrando elementos que os auxiliaram na elaboração de um discurso sustentado no medo, prática usual na modernidade para processar conversões e normatizações. A partir disso, alguns missionários incluem em seus discursos uma série de símbolos exóticos, aceitando, negando ou reformulando seus significados, ofertando, assim, um pouco do que se processou para ambas as partes no contato cultural.

ABSTRACT

The present study has the objective to present the variables of the missionary discourse identified during the research, aiming to accompany the symbolic movement operated through the cultural contact between Jesuits and Guarani, specially the one that occurred during the jesuitic reductions' settlement in the old ecclesiastic province of Paraguay (1610-1650). The research aims to demonstrate that the missionaries have resorted to natural world's symbols, finding elements that helped them elaborate a discourse based on fear; usual practice to conversion and norm process during modernity. Beginning with this, some missionaries include in their discourses a series of exotic symbols, accepting, denying or reformulating their meanings, hence, offering something of what has been processed to both parts in the cultural contact.

INTRODUÇÃO

Poucos são os textos do século XVII que de alguma maneira não se referem à natureza americana. Não é para menos. Em toda a parte ela se manifesta de forma intrigante, paradisíaca ou hostil, provocando admiração e receio não só nas populações nativas mas também entre colonos e missionários. Estes últimos, atentos a tudo em sua volta que colabore com o projeto missional, encontram na natureza uma série de elementos utilizáveis na construção de um discurso que exalta o medo, então importante peça nas representações modernas.

O medo é significativo porque está em tudo por onde a Igreja passa. A “culpabilização e a pastoral do medo”, bem nos diz Delumeau, são os caminhos encontrados por ela para conseguir manipular e liderar o ocidente durante séculos.¹ Em troca da aceitação das interpretações elaboradas pelo clero, este garantia uma Glória distante das desgraças do mundo. Quem não as aceitasse, entretanto, conheceria todo o peso da vingança de Deus, sempre apto a guiar a história a partir dos desígnios da Igreja. Em outras palavras, medos espontâneos, tão logo conhecidos e compartilhados pelo clero, são transformados e dirigidos para a perpetuação da liderança entre os ocidentais.²

Os missionários coloniais não tiveram dificuldade em dar continuidade a esse discurso, sobretudo em população tão cercada pela natureza, com um convívio tão íntimo, praticamente religioso (*paçõ*, é claro, na ótica missional). Por isso, o período de instalação das reduções é um

¹ DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 36.

² Foi através da psicologia que Jean Delumeau encontrou duas divisórias da identificação do medo: o medo singular e o medo plural, assim como as diversas respostas que estes desencadeiam nos indivíduos. No plano individual, o medo pode ser encontrado como “uma emoção choque, freqüentemente precedida de surpresa, provocada pela tomada de consciência de um perigo presente e urgente que ameaça, cremos nós, nossa conservação”, nomeando imagens de angústias, guardadas as singularidades de cada indivíduo. Delumeau ainda identificou o medo além de sua característica espontânea, localizando-o na forma dirigida pelas elites dos tempos modernos na Europa, a fim de obterem o controle das populações. “Medos espontâneos” e “medos dirigidos” são as formas desse sentimento transformar-se em registro para o historiador. (DELUMEAU, Jean. Op. cit. p. 23).

período privilegiado para se investigar essas representações, onde aparece possivelmente a primeira geração de Guaraní e outros grupos ameríndios a contatar jesuítas na antiga Província Eclesiástica do Paraguai. É entre 1610 e 1650 — embora, por vezes, sejam dados alguns avanços ilustrativos — que encontra-se o maior número de casos em que missionários têm que demonstrar a eficácia de seus poderes sobre o mundo natural, característica primordial para conquistarem o espaço que desejam possuir, o de líderes espirituais, até então ocupado pelos xamãs.³ Tão logo eles mesmos passam a conhecer os perigos iminentes de um mundo natural tão diversificado quanto o americano, recorrem a discursos onde o Deus terrível dos ocidentais volta-se contra os pecadores autóctones. Nesse sentido, missionários e ameríndios encontram-se em meio a uma trama de símbolos que tendem às interpretações mais diversas, onde estão presentes não apenas os medos ocidentais já antigos, como também os medos ameríndios, então prestes a se tornarem novos medos, os medos coloniais, manifestos na novidade do encontro entre culturas tão distintas, ao mesmo tempo que similares em determinados aspectos. Temer para se converter, para só então poder desfrutar das benesses divinas, é o que os missionários desejam que seus sediados venham a entender.

O fato desse estudo ter a natureza como seu tema central não o torna uma novidade, pelo contrário. Há muito a história econômica, sobretudo aquela das indústrias e das relações de produção, encontra na relação homem/natureza fundamentos para suas explicações históricas.⁴ Contudo, uma abordagem cultural faz o tema da natureza se revelar como um dos caminhos para o reconhecimento das percepções históricas, seja no formato de história das paisagens ou até mesmo de uma história especificamente dos animais e das plantas — ou seja, uma história com perspectivas ecológicas e mentais.⁵ Com isso, a natureza deixa de pertencer ao campo específico das ciências naturais para se correlacionar com as humanas, numa compreensão típica do século XX, onde o homem e o mundo natural que o cerca passam a ser tidos como pertencentes a um todo fechado em si mesmo e, sobretudo, estritamente interdependentes para continuarem a existir.

É Georges Duby quem pergunta: “Para que escrever a história, se não for para ajudar seus contemporâneos a ter confiança em seu futuro e abordar com mais recursos as dificuldades que eles encontram cotidianamente?”⁶ De fato, nunca foi tão necessário o debate sobre a natureza em tempos de desequilíbrio ecológico, e ela assim tem forçado a humanidade a fazê-lo na

³ Bartomeu Meliá encontra nos anos de 1594 e 1639 o que considera o melhor da documentação produzida pelos missionários quanto à riqueza de dados etnográficos, quando são produzidas as chamadas “cartas de fundação”, que “presentan la característica de contar los sucesos diversos que acaecían en los primeros contactos entre jesuitas y Guaraní, por vista de ojo y de forma bastante directa e inmediata. Estas cartas son la fuente primera y principal. Y de paso hay que notar que es la menos citada—y probablemente también la menos conocida—por los mismos historiadores.” MELIÁ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Asunción: Universidade Católica, 1986, p. 94.

⁴ CARDOSO, Giro Flamarion. História e paradigmas rivais. In: CARDOSO, Giro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campos, 1997, p. 6.

⁵ SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. História das paisagens. In: *Ibidem*, p. 76.

⁶ DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos**. São Paulo: UNESP, 1998, p. 9.

atualidade. Nunca, aliás, parece que o medo da natureza tenha sido tão amplamente sentido e difundido nas camadas mais diversas da sociedade. Atualmente, são aguardados — não com pouco temor — as promessas da ciência e da mídia pelo dia de uma grande hecatombe, inevitável e próxima, resultante dos “erros” cometidos pela “má vida” gerada pela ansiedade humana, não muito diferente do que pregavam os religiosos para a legião de “pecadores” que os cercava em tempos coloniais. Em outras palavras, o medo atual da natureza, tal qual Duby identificou em outras circunstâncias, revive antigas apreensões escatológicas, ainda que adaptado a novas percepções morais, coloca o homem a dialogar com os medos medievais e modernos, assim como encontra em vários símbolos motivos para discussões bastante similares.⁷ O medo (“dirigido” ou “espontâneo”) demonstra-se historicamente um traço inalienável da relação homem/natureza, presente na forma como ele a vê, representa e manipula. O medo da natureza, portanto, não é um medo exclusivamente dos coloniais e seus antepassados, ocorrendo ainda hoje, constituindo-se numa ponte entre gerações. Põe-se, assim, a natureza americana no centro do estudo, retirando-a da categoria de mero cenário para uma categoria dotada de significado, construído e interpretado pelos grupos envolvidos.

* * *

Existem muitos caminhos para se construir uma história indígena. Há aquela simples história narrativa, que identifica a chegada dos povos em determinado lugar, o desenvolvimento que tiveram e outras generalidades, que talvez fosse melhor chamar de história das etnias; existe aquela que conta a história dos vencidos, onde a opressão da conquista é denunciada, como foi trabalhado por León-Portilla; há aquela voltada para a melhoria de vida dos grupos indígenas contemporâneos, identificando territórios que lhes pertençam historicamente, como tem sido feito pela antropologia aplicada; e não se pode esquecer a *pretensa* etnohistória que, acreditando estar produzindo a história da cultura indígena, conta, no máximo, uma história da Igreja Colonial, mantendo-se presa à visão de missionários e outros cronistas.⁸ Essas formas de produção

⁷ Ibidem, p. 123.

⁸ Sobre isso, diz Melià: “Cuando hablamos de historia de la Iglesia con las poblaciones indígenas generalmente la investigación y exposición se concentra en lo que la institución, sus misioneros y aun los laicos, en cuanto cristianos, han hecho o han omitido en su labor. (...) Se forma así un imaginario contradictorio, generalmente fragmentario, cuya síntesis sería una historia de la Iglesia en América Latina.” MELIÀ, Bartomeu. La Iglesia en la visión de los indios. In: DREHER, Martin (org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: 2002, p. 13.

distinguem-se pela abordagem que os pesquisadores adotaram ao analisarem seus temas, ou seja, pelo uso das influências intelectuais, interdisciplinares ou documentais de que dispõem. Em virtude disso, a história indígena foi sendo construída ao lado da arqueologia, da sociologia e até mesmo da filosofia, cada qual fornecendo múltiplas contribuições. Mas nenhuma outra ciência a influenciou tanto quanto a antropologia, sobretudo por ser aquela com um debate mais específico quanto à questão da diferença e das variações do corpo simbólico das sociedades, reflexões adequadas para quem se ocupa do contato entre as culturas, sobretudo aquele ocorrido entre missionários e indígenas na colônia americana.

Ao explorar essa relação com a antropologia, a história indígena aqui proposta passa a necessitar de uma metodologia bastante específica. Claro que também é dependente da documentação histórica deixada pelos missionários, assim como se vale da antropologia contemporânea para a elaboração da analogia etnográfica, como se verá. Mas depende muito mais de um posicionamento, sobretudo quanto ao que problematizar e como responder a esses problemas. Trata-se, portanto, de “um fazer histórico e um pensar antropológico”, como quer Santos, levando o pesquisador a “aprender a pensar como antropólogo” ao “fazer perguntas antropológicas” ao documento escrito.⁹ Acredita-se, com isso, que uma abordagem que questione antropológicamente o registro sobre a colonização (ou seja, as relações simbólicas que se estabeleceram), junto à localização de elementos que apontem a movimentação cultural no corpo da história (levantamento de dados, análise documental e estabelecimento cronológico), levará o pesquisador a alcançar uma resposta histórico-cultural. Não se trata, portanto, da busca do *ponto de vista* do *outro*, ou uma história exclusivamente de um dos *outros*, mas sim na análise do encontro de duas tradições distintas culturalmente, envolvidas em pleno confronto, com seus símbolos e respectivos significados freqüentemente reforçados ou transformados. O importante nessa abordagem, como quer Sahlins, é expandir “o conceito de história pela experiência antropológica da cultura”, buscando a “diversidade de estruturas”, encontrando “um mundo de coisas novas a serem consideradas”.¹⁰

Nesse sentido, pretende-se avaliar o quanto essa abordagem antropológica pode dinamizar o uso da analogia etnográfica, assim como evidenciar o quanto é necessária a utilização de outras metodologias, como, no estudo em questão, elementos para analisar a construção do

⁹ SANTOS, Maria Cristina dos. **Trajetórias da Etnohistória**. In: XIX Simpósio Nacional de História da ANPUH. Belo Horizonte, 1997, p. 3-4.

¹⁰ SAHLINS, Marshall. **Ilhas da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 94.

discurso registrado, a fim de obter um melhor aproveitamento dos dados etnográficos contidos na documentação. Em outras palavras, o objetivo maior desse estudo é encontrar um caminho metodologicamente pertinente para se tratar do corpo simbólico relativo às percepções sobre a natureza, procurando, com isso, desviar do que viria a ser apenas o missionário isolado em seu universo pessoal nos registros que deixou.

Para esse estudo, portanto, o missionário é uma figura emblemática. Ao mesmo tempo em que fornece dados sobre a história indígena, com uma vastidão de detalhes sobre a vida e hábitos dos grupos com os quais contatava, não tinha limites para aplicar sua subjetividade. Era como se o caderno de campo fosse atingido por uma mão intrusa, acrescentando uma porção de outros conceitos além da experiência, manipulando os sistemas simbólicos encontrados, transformando-os conforme seus desejos, assim como os de seus colegas que futuramente leriam tais anotações. Nesse sentido, os missionários unem-se uns aos outros ao estabelecerem um campo de representações utilizáveis para retratar o que desejam exhibir— da maneira mais ordenada possível dentro de seus padrões culturais— sobre a experiência reducional, manipulando tanto os sistemas simbólicos que compartilham previamente quanto aqueles novos apresentados pelas comunidades nas quais estão inseridos.¹¹

Portanto, ao mesmo tempo em que o jesuíta nos *fornece* um Guarani por ele percebido, as representações ocidentais atravessam suas anotações, *dificultando* a visão dos atuais pesquisadores que buscam justamente o Guarani histórico. É como num jogo em que se depende da simpatia: busca-se aqui, antes de mais nada, estudar nossos autores para conhecê-los, para então tratá-los *com o devido respeito* (identificando sua forma de representar), até que nos permitam uma visão aproximada sobre os Guarani de então (o que não é comum a sua forma de representar).

Essa *neblina* sobre a documentação se dá pelo fato do missionário estar preso a sua “teia cultural”, emaranhado em fios que tece constantemente, como diria Geertz, ou, como preferiria Ginzburg, preso a sua “jaula flexível”, condicionando todos os seus movimentos sem que

¹¹ Recorrendo a Mauss e Durkheim, a noção de “representação coletiva” aponta, segundo Chartier, as seguintes modalidades da relação do autor com o mundo social: 1) o trabalho de “classificação que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade está contraditoriamente construída por diferentes grupos sociais; 2) as “práticas que tendem a fazer reconhecer uma identidade social, a exhibir uma maneira própria de ser no mundo, significar em forma simbólica um *status* e uma classe”. Nesse sentido, “lutas de representações” entre todos os envolvidos que classificam a realidade social e que buscam a unidade de seu grupo—“cuja postura é o ordenamento, e portanto a hierarquização da estrutura social em si”—indicam as “estratégias simbólicas que determinam posições e relações”, que dão para cada classe, grupo ou meio um ser-percebido constitutivo de sua identidade”. CHARTIER, Roger. **El mundo como representación**. Barcelona: Gedisa, 1996, p. 56-57.

percebesse.¹² Não exatamente controlado por um sistema a ser codificado, como outrora Lévi-Strauss desejou, mas sim regido por um “conjunto de símbolos sagrados, tecidos numa espécie de todo ordenado”, à espera de terem seus significados interpretados.¹³ Não há dúvidas de que essas teias sejam alteráveis, mas também considera-se que as alterações podem ser sazonais, por vezes ocorrendo após longos períodos, apontando para a existência de uma *estrutura* cultural que não ignora o desenrolar de sua história. De antemão, sabemos que um bom momento para ocorrer alterações nessa estrutura são os chamados *encontros culturais*, situação bastante comum na história da humanidade, mas especialmente notória em tempos coloniais. Ainda que as culturas nesses encontros tendam a se intercalarem, não podemos esquecer que também se imobilizam.¹⁴ E é exatamente quando ocorre essa “petrificação” da cultura que os missionários impõem uma série de limites no que tange à coleta de dados, ocultando justamente aqueles que revelariam aspectos pertinentes para uma análise cultural, ao mesmo tempo em que se revelam como agentes geradores da história.

Entre esses limites, podem ser destacados os seguintes: os objetivos dos missionários geralmente impunham distorções a assuntos que hoje podem estar na problemática de algum pesquisador, sobretudo a partir das imposições de sua cultura que sofriam em função de seu olhar sobre o *outro*; no campo mitológico, pouco se interessaram ou conseguiram perceber do que havia de mais elaborado na religiosidade indígena, conforme costumam ser acusados na atualidade; sobre as práticas culturais, ocorrem rápidas descrições protelando, muitas vezes, pequenos detalhes ou outras informações que pudessem melhor explicar determinada circunstância.¹⁵ São

¹² GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, p. 27.

¹³ Diz Geertz: “Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 15. Nesse sentido, entende-se os símbolos como meio responsável pelo armazenamento de significados, o símbolo sendo um termo empregado “para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção”, e essa “concepção” é justamente o significado do símbolo. (Ibidem, p. 105) Portanto, o símbolo é uma construção da realidade, ordenados em sistemas simbólicos que geram padrões culturais. (Ibidem, p. 189.)

¹⁴ Segundo Cunha, as culturas são constantemente reinventadas, recompostas e revestidas de novos significados, conforme suas experiências. (CUNHA, Manoela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 101) Nessas experiências, exclusivamente quando se referem ao contato, as culturas tendem a se “intercalar”, mas também podem se “imobilizar” ou se “petrificarem”. THEDORO, Janice. **América Barroca**: temas e variações. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 13.

¹⁵ “A partir das fontes jesuíticas é compreensível que aspectos como a religiosidade e a mitologia fossem tratadas de forma superficial. Os registros apenas indicam na perspectiva ocidental e cristã o que necessita ser transformado, o que pode ser adaptado, o que necessita literalmente ser apagado da religiosidade Guarani. Nesta medida, o tratamento superficial não significa um mesmo nível de percepção, pois os dados apresentados são, sobretudo, sobre as práticas dos agentes religiosos. O registro acerca da configuração dos movimentos de resistência e, muitos dos aspectos registrados, demonstram que essa

essas fontes, portanto, dotadas de um limite interpretativo que ameaça uma possível produção histórico-cultural sobre os reduzidos, situação que pode ser amenizada em função da sobrevivência de determinados grupos, os conseqüentes trabalhos etnográficos contemporâneos realizados sobre eles e, é claro, a possibilidade do uso da analogia etnográfica.

Portanto, o que se quer apontar é que as fontes coloniais que tratam dos *outros* dos ocidentais necessitam de complementações de estudos de diferentes áreas. Sozinhas, podem levar o pesquisador a se comprometer e compartilhar com o etnocentrismo tipicamente ocidental. Para tentar superar essa situação, esse estudo se valerá de duas saídas metodológicas: a analogia etnográfica e a classificação histórica da estrutura discursiva empregada pelos missionários. Mas essas duas medidas despertam algumas questões que devem ser melhor esclarecidas.

* * *

Quais seriam as implicações de se pensar analogicamente os grupos do passado e os do presente? Qual seria a validade dessa aproximação? Os antropólogos atuais não estariam coletando ecos fantasiosos dos ensinamentos jesuíticos?¹⁶ Com mais precisão, de que maneira poderíamos aproveitar os dados coletados no presente para a construção de uma história passada?

Princípio normalmente natural da construção de estudos sobre os povos indígenas, configurando-se na metodológica básica desse estudo, a analogia etnográfica guarda algumas características que limitam seu raio de ação, sobretudo no que se refere a sua validade de aproximação entre grupos do presente e grupos do passado. Para que esse método possa ser utilizado numa medida adequadamente pertinente nas abordagens históricas, é necessário que o pesquisador tenha em mente algumas circunstâncias teórico-metodológicas, especificamente quanto ao posicionamento que terá com as fontes históricas e etnográficas.

A analogia etnográfica desperta a problemática dos “índios misturados”: em virtude do avanço do Ocidente sobre as sociedades ameríndias, elas estariam *aculturadas*, e tudo o que fosse dito pelos ameríndios nada mais seria do que o resultado dessa influência. Os grupos do presente, assim, estariam separados culturalmente dos seus antepassados, de maneira tal que não seria

percepção existiu, ainda que sublimada pelos próprios autores das fontes.” SANTOS, Maria Cristina dos. **Trajetórias...**, p. 10-11.

¹⁶ Esse foi o questionamento ouvido por Egon Schaden sobre a validade do trabalho de Cadogan. SCHADEN, Egon. Introdução: a título de apresentação. In: MELIA, Bartomeu. **O Guaraní: uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987, p. 16.

possível qualquer aproximação.¹⁷ Mas uma delimitação conceitual rigorosa tem apresentado boas respostas contra essa argumentação.

Em primeiro lugar, a identidade não se manifesta de forma volátil; ela continua enquanto processo de identificação étnica. “O que é importante reconhecer”, explica Barth, “é que uma redução drástica das diferenças culturais entre grupos étnicos não pode ser correlacionada de modo simples com uma redução da pertinência organizacional das identidades étnicas, ou com um declínio dos processos de manutenção de fronteiras”.¹⁸ Melià possui ainda outros esclarecimentos: com o passar do tempo, os Guarani não “deixaram de ser fiéis às estruturas fundamentais de sua economia tribal, de sua organização social e de sua religião”.¹⁹ Mesmo que o processo colonial tenha lhe incutido novos símbolos, mesmo que o cristianismo tenha implantado novas representações que se afirmam, ainda assim o Guarani continua a ser Guarani.²⁰ E ele está na “palavra inspirada” e “sonhada”, “que é tudo”.²¹ Diz Meliá:

“...una lectura más atenta de cartas, informes y crónicas de los primeros tiempos coloniales deja entrever el mismo modo de ser religioso y las estructuras fundamentales que se han perpetuado hasta hoy entre los Guaraní. El profetismo, como movimiento de liberación contra la opresión colonial, el canto y la danza en las llamadas 'borracheras', los sueños y ciertos cultos a los huesos de 'hechiceros' fallecidos, no son sino la constante manifestación de contenidos y formas religiosas auténticamente guaraníes.”²²

Sendo assim, a cultura é alterável, ressignificável, mas alguns de seus campos não seriam “negociáveis”, como Maria Cristina dos Santos costuma dizer. É esse o caso, por exemplo, dos mitos, passados oralmente de geração em geração, sempre aptos a receberem novos símbolos, mas permanentes em seus significados, situação cobrada pela sociedade para reconhecer as

¹⁷ Pacheco Oliveira destaca que o discurso sobre os “índios misturados”, que busca na representação do índio “puro” o argumento para comprovar sua inexistência atual, “volta-se contra os interesses indígenas” e abre “um perigoso precedente para que o Estado ceda à pressão de interesses particulares, passando a normatizar de forma diferenciada os direitos indígenas, e, sem qualquer rigor científico, legitime uma classificação fundamentada exclusivamente no preconceito.” OLIVEIRA, João Pacheco. A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: **Ensaio sobre antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999, p. 115-116.

¹⁸ BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998, p. 20.

¹⁹ MELIÀ, Bertomeu. **El Guarani**: experiência religiosa. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1991, p. 22.

²⁰ Pacheco de Oliveira parece concordar: “A incorporação de rituais, crenças e práticas exógenas não necessariamente significa que aquela cultura já não seria ‘autenticamente indígena’ ou pertencesse a ‘índios aculturados’ (no sentido pejorativo de ‘ex-índios’ ou ‘falsos índios’). Operadores externos são remantizados e fundamentais para a preservação ou adaptação de uma organização social e um modo de vida indígena.” OLIVEIRA, João Pacheco. Op. cit., p. 117.

²¹ MELIÀ, Bertomeu. **El Guarani**: experiência..., p. 24.

²² Ibidem, p. 22.

“verdadeiras palavras”.²³ Seria esta esfera de *persistência* que pode suprir as lacunas de informações coletadas no passado. Por outro lado, muito do que parece negociável, como ocorreu com a antropofagia, a cerâmica e a Terra Sem Males não desaparecem da estrutura formal, sobrevivendo, ainda que de modos similares, até os dias atuais. É assim que a antropofagia desaparecida dos Tupinambá permanece no plano mental de seus remanescentes Araweté, como demonstrou Viveiros de Castro.²⁴ Mesmo que tenha desaparecido a cerâmica da vida cotidiana Guarani, ela ainda está fundamentada nos mitos de origem, como comprovam aqueles recolhidos por Cadogan.²⁵ E se no além-mar estão os jesuítas para num tempo futuro de mudanças profundas voltarem a reencontrar os Guarani, como nos contam os Guarani atuais, ainda assim sobrevive a Terra Sem Males daqueles coloniais.²⁶

Portanto, parece claro que depoimentos dos informantes atuais mantenham-se culturalmente vinculados com os seus antepassados, e isso poderia validar todas as informações coletadas pelos antropólogos. O diário de campo, assim como suas interpretações subseqüentes, podem nos oferecer informações que vão muito além das informações coletadas pelos missionários coloniais, assim como certamente estão epistemologicamente melhor preparados para enfrentar as situações que presenciam. O problema é que essas informações podem aparecer como a memória oficial dos grupos, enquanto que as informações do passado sem correspondência com a atualidade estariam descartadas. Esse é o risco do aparecimento do “Guarani de Papel”: “o Guarani parece ser assim porque Clastres ou Susnik disseram que era assim”, como tem ocorrido em boa parte da atual produção historiográfica.²⁷

²³ Assim, um relato mítico “és en si um texto tradicional y ortodoxo, sin ser dogmático. Objeto de versiones abiertas y libres, y por lo tanto bastante variadas, se mantiene, sin embargo, dentro de una estructura muy sistemática y se expresa en formas siempre análogas. Cualquier modificación que vaya más allá de una interpretación de sentido o una aplicación a la realidad actual— los comentarios explicativos son frecuentes—es rechazada por la comunidad que no se reconoce ya más en su contenedor”. MELIÀ, Bartomeu. **La lengua Guaraní del Paraguay**. Madrid: MAPFRE, 1992, p. 67.

²⁴ Conf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O mármore e a murta**: sobre a inconstância da alma selvagem. In: Revista de antropología. São Paulo: USP, 1992, v. 35.

²⁵ CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Asunción: Fundación León Cadogan, 1992, p. 129.

²⁶ “Los antropólogos recogen hasta hoy testimonios de la transformación mítica de los jesuitas en la cosmología guaraní; éstos son chamanes que están más allá del mar y nos proveen con pecarías. Son modelo de hombres de Dios, y incluso dioses, según la semántica primitiva.” MELIÀ, Bartomeu. *La iglesia...*, p. 19.

²⁷ SANTOS, Maria Cristina dos. Clastres e Susnik: uma tradução do “Guarani de Papel”. In: GADELHA, Regina Maria (org.). **Missões Guarani**: impacto na sociedade contemporânea. São Paulo: EDUC, 1999, p. 205. Esse Guarani de Papel, entretanto, não é construído na produção científica somente no que tange à analogia etnográfica. O “Guarani de Papel” é “aquele que se constrói sobre o papel com fragmentos de cerâmica, colados com verbetes do ‘Tesouro’ de Montoya, algumas passagens das Cartas Anuas ou dos Manuscritos da Coleção de Angelis, e, às vezes, com algum discurso de um caminhante Mbyá de passagem”. SANTOS, Ma. Cristina dos. El Guarani de Papel. In: **Accion**: revista paraguaya de reflexión y diálogo. Asunción: Centros de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, v. 1, n. 177, set. 1997, p. 24.

Dá-se, aí, a necessidade de contato entre passado e presente: num primeiro rumo, o passado auxiliando compreensões do presente, sentido típico de etnógrafos;²⁸ num segundo, o presente fornecendo subsídios para o passado, direção típica que tomam os historiadores. Do presente para o passado, lê-se os cronistas valendo-se de analogia etnográfica.²⁹ Do passado para auxiliar compreensões do presente, como preferem estudos etnográficos, emergem informações suplementares que localizam sistemas aparentemente perdidos, como que a preencher lacunas, percebendo alterações provocadas pelo processo colonial, identificando “modificações progressivas do[s] mito[s] indígena[s] (...) em contato com a tradição religiosa européia”.³⁰

A analogia etnográfica não será utilizada aqui como uma medida determinante para a abordagem histórica e suas interpretações, mas sim, como quis Marc Bloch quanto à comparação na história, servirá como uma espécie de “varinha de condão”, fornecendo as balizas da análise e da investigação, sempre atentas ao perigo das generalizações ou simplificações que visões de longa duração possam oferecer.³¹ Entretanto, não se valorizará somente aquelas informações do passado que possuam dados correlatos com a etnografia contemporânea. Ao encontrar-se na documentação histórica dados que se assimilam aos da etnografia contemporânea, tem-se aí a história, manifesta na permanência/resistência, o que a analogia etnográfica faz com bastante precisão. Mas se o que for coletado na documentação não tiver correspondência com a etnografia contemporânea, não há o que se descartar: trata-se também da história, com suas alterações. “A compreensão do Guarani Conquistado”, explica Santos, “necessita de sua antítese complementar do Guarani Colonial”, com suas continuidades ou discontinuidades. Seria, então, “através deste desfazer e recriar” auxiliado pela analogia etnográfica “que se pode conseguir uma compreensão mais ampla dos Guarani”.³²

²⁸ “A compreensão sob esta perspectiva é possível através da analogia etnográfica, que indica as constantes possíveis e/ou alterações verificadas no campo mítico-religioso do Guarani do século XVI até a atualidade”. SANTOS, Ma. Cristina dos. **Trajetória...**, p. 10-11. Em complemento, diz Melià: “...intento entender el presente com palabras de historia y a la historia le pongo cuestiones del presente.” MELIÀ, Bartomeu. **La Iglesia...**, p. 15.

²⁹ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 38.

³⁰ SANTOS, Ma. Cristina dos. Crença e descrença na América Meridional do século XVII. In: DREHER, Martin (org.). Op. Cit., p. 220.

³¹ Obviamente, o uso da analogias pode levar à perda das singularidades culturais tanto dos grupos do passado quanto dos grupos do presente. É Geertz quem melhor responde a questão: “Naturalmente, a comparação é possível e necessária, e é o que eu e outros de iguais convicções passamos a maior parte do tempo fazendo: vendo coisas particulares contra o pano de fundo de outras coisas particulares, com isso aprofundando a particularidade de ambas”. GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 128.

³² SANTOS, Maria Cristina dos. **Trajetórias...**, p. 11.

A analogia etnográfica longe está de suprir todas as necessidades que surgiram ao longo desse estudo. Ela não corresponde aos problemas levantados pela análise histórica, não ensina a lidar com os textos de outros contextos e sequer a escapar dos *vícios* interpretativos espalhados por toda a documentação. Para compensar essa situação, buscou-se um método capacitado a classificar e interpretar os discursos, valendo-se da contextualização cultural de sua produção para uma melhor classificação das diversas variáveis encontradas.

Como se percebe, esse estudo opta em buscar uma perspectiva metodológica sobre a sistematização dos dados (os discursos missionários), encontrando meios para viabilizar uma aproximação dos grupos indígenas envolvidos a partir da classificação das variáveis desses mesmos discursos. Isso quer dizer que sobre o conjunto documental selecionado durante a pesquisa se encontrou uma série de discursos classificáveis em determinadas categorias. São os “modelos de discursos” identificados em discursos estruturais e seus desvios, os discursos descritivos e transversais, sobre os quais se debruçará o estudo.

Aquele que explora a documentação deixada pelos missionários acostuma-se com a estranha “repetição” de determinadas “fórmulas” dos casos de edificação, aqueles “consagrados sistemas de representações”. Trata-se dos “modelos de discursos”, momentos do relato em que ocorre a “exposição de dados selecionados de uma realidade que encaminham a uma argumentação previsível, cronológica e ideologicamente datada”, que “primam pela homogeneidade do que descrevem”.³³ Certamente, como explica Geertz, esses modelos de discursos estão relacionados aos “padrões culturais” que ofertam “um conjunto de instruções” sobre os “processos sociais e psicológicos”. Sua finalidade é a construção da realidade organizada nos sistemas simbólicos permitidos, dados a partir de “fontes extrínsecas de informações em termos dos quais a vida humana pode ser padronizada”.³⁴ É por isso que cartas escritas por vários jesuítas (de épocas distintas ou não) compartilham de elementos por vezes idênticos ao narrar

³³ SANTOS, Ma. Cristina dos. Abordagens da Etnohistória: modelos de discursos sobre a inconstância da alma dos brasis. In: **Habitus**. Goiânia: UCG, 2003, v. 1, p. 41. A autora complementa: “Assim, sobre o modelo de discurso, cabe avaliar o que ele me oculta ou o que me explica e porquê”. Ibidem.

³⁴ “Os padrões culturais—religioso, filosófico, estético, científico, ideológico—são ‘programas’: eles fornecem um gabarito ou diagrama para a organização dos processos sociais e psicológicos, de forma semelhante aos sistemas genéticos que fornecem tal gabarito para a organização dos processos orgânicos”. (GEERTZ, Clifford. **A interpretação...**, p. 187-188) Ainda que não estritamente, Geertz acredita que o homem tem seu comportamento controlado “por programas ou modelos genéticos—fontes intrínsecas de informações—que devem ser adaptados à vivência a partir de “uma extensão significativa” das fontes extrínsecas (os gabaritos culturais). (É nesse sentido, que o homem é um animal que se completa constantemente. (Ibidem, p. 189)

alguma morte, algum êxito, alguma aparição espiritual ou alguma circunstância cotidiana. São esses modelos de discursos que carregam as representações por longos períodos. São conjuntos de representações que se unem para se constituírem numa explicação válida para diferentes contextos. É quando as epidemias que assolam as reduções aparecem como o castigo divino contra os Guarani não-conversos,³⁵ quando as crianças indígenas são tidas por anjos puros protegidos por Santos e por Deus³⁶ ou quando a Virgem Maria intervinha em situações perigosas enfrentadas pelos Guarani recém conversos.³⁷ Num primeiro olhar, a impressão que se tem é que os missionários possuem um único conjunto de explicações para seus casos de edificação, girando sempre em torno da lógica *pecado-castigo-conversão*. Narra-se aquilo que sua cultura permite ser narrado, com planos estruturais elaborados ao longo da história ocidental para os *bons* e os *maus* fiéis.

Isso quer dizer que o presente estudo procurará estar atento para a forma dos missionários representarem a realidade, avaliando suas possíveis intenções vinculadas ao contexto. Nesse sentido, a história indígena não pode ser a história somente de um dos grupos envolvidos no processo histórico.. Ela é, isto sim, a história do contato entre duas tradições — em verdade, muitas tradições — e sem uma ou outra nada mais é do que uma história simples, incapaz de avaliar as relações culturais despertadas nesse encontro.

Por hipótese de trabalho, indica-se que ao se identificar esses modelos de discursos, tem-se elaborado um especial filtro sobre o discurso missionário, localizando-se o que poderia ser chamado *tipicamente ocidental*, ou seja, a sua forma de expressar suas representações sobre o real, seu arcabouço explicativo oficialmente permitido. São os valores internos do texto, os vícios geradores de modelos de discurso ao qual os autores estão condicionados culturalmente a entender a realidade que os cerca. Sem esse filtro, ao buscar práticas Guarani, corre-se o risco de se encontrar apenas o missionário e seus “medievalismos”, tentando “reduzir” o modo de ser indígena, fragmentando a realidade e traduzindo-a a outras categorias, ou melhor, suas categorias

³⁵ Conf. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sentir, Adoecer e Morrer**: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII. Porto Alegre: PUCRS (Tese), 1999.

³⁶ Conf. BRIGIDI, Bianca Hennies. **Os inocentes**: análise da conversão das crianças Guarani no discurso Jesuítico do século XVII. Porto Alegre: PUCRS (monografia de bacharelado), 2003.

³⁷ Conf. BERTO, Carla. **A mãe da América**. Porto Alegre: PUCRS (monografia de bacharelado), 2003. (esses estudos também foram realizados através da orientação de Ma. Cristina dos Santos)

(quando o vacábulo *Tupã* vira *Deus*, *Anhanga* vira *Diabo*, etc.).³⁸ Em outras palavras, os modelos de discursos estão a serviço do reducionismo da cultura Guarani.

Ao discernir o que é ocidental dentro dos discursos selecionados—e isso é um acréscimo à hipótese de trabalho—, parecem ocorrer tímidas declarações dos missionários que indicam ações culturais dos Guarani envolvidos naqueles tempos, que, por sua vez, também estão presos em suas teias de significados que modelam seus padrões culturais, produzidos, percebidos e interpretados conforme permita sua cultura.³⁹ Como quer Michel de Certeau, são os chamados “lapsos no discurso” aqueles “instantes” que fogem do “consagrado sistema de interpretação” ocidental, que contrariam a “ordem tradicional” do discurso.⁴⁰ É aí que os registros deixam transparecer determinadas informações riquíssimas para a construção de uma história indígena. É onde, possivelmente, residam dados culturais sobre o indígena, sua forma de reagir naquele determinado período, apontando as representações que o missionário empregou para percebê-lo e interpretá-lo. O “lapso”, assim, pode ser a *confissão* do missionário sobre indígena permanentemente silenciado, onde reside o conteúdo propriamente etnográfico do documento.

Para esse tratamento das fontes históricas, parece mais adequado uma performance quantitativa, na medida em que a metodologia é profundamente dependente de um trabalho de arquivo gerador de comparações. Só é possível perceber os lapsos se catalogarmos uma boa quantidade de modelos produzidos pelos missionários. Isso porque modelos e lapsos não são dissociáveis: um depende do outro para ser manifesto na escrita. Outro aspecto que força essa característica quantitativa é o fato de que os lapsos são raros, *jóias* dispersas aqui e ali, bastante disfarçadas na maior parte das vezes. Após reunir uma quantidade considerável de modelos e lapsos é que poderemos explorar melhor um caso específico qualitativamente.

Alguns exemplos podem esclarecer o que viria a ser a localização de um lapso de discurso. É comum aos missionários classificarem os conhecimentos indígenas como “superstições”, “embustes”, “enganos”, evocando em diversos modelos de discursos o tradicional ceticismo ocidental perante religiões diferentes. Não foram poucos como Ruiz de Montoya que

³⁸ Em complemento: “Al hombre guaraní real se le pretende sustituir el hombre ‘reducido’”, explica Melià. Em outras palavras, o “reducionismo” é o caminho encontrado pelo missionário—leia-se, “os missionários”, cada qual com sua subjetividade—para “ver y conceptualizar la realidad guaraní”. Assim, a redução é “um proyecto global” que “afectaba praticamente la totalidad de la cultura guaraní, como puede verse en lo que se refiere a casas y aldeas, actividades de subsistencia, sistema de parentesco, organización social, formas de gobierno, etc. Todo era juzgado y ‘criticado’ desde el punto de vista reduccional: no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva. MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani conquistado...**, p. 97-98.

³⁹ Este é “o objeto da etnografia: uma hierarquia estratificada de estruturas significantes” que “são produzidos, percebidos e interpretados (...) como categoria cultural” pelos próprios agentes envolvidos. GEERTZ, Clifford. **A interpretação...**, p. 17.

⁴⁰ CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 16 e 227.

produziram discursos assim, sempre, aparentemente, desprezando as práticas religiosas dos feiticeiros. Por meio de seus lapsos, entretanto, podemos perceber que as práticas culturais Guarani não eram tão desconsideradas:

“Os piores e mais perniciosos [feiticeiros] vêm a ser os ‘enterradores’, cujo ofício é matar, enterrando eles na casa de quem se deseja matar, algumas sobras de sua comida, cascas de frutas e pedaços de carvão, etc. Às vezes enterram sapos atravessados com alguma espinha de peixe: com o que se vai enfraquecendo aquele que querem matar, e este, sem outro acidente, morre. Temos visto muitas vezes disso efeitos conhecidos.”⁴¹

Efetuando um número muito pequeno de depurações — o que é típico em Montoya — , o relato exemplifica as variáveis discursivas que aqui serão exploradas. Num primeiro momento, o missionário se atém às ações do xamã, identificando suas estratégias, constituindo-se na tradicional forma do ocidente em representar o seu outro no instante em que o identifica: a descrição notória, geralmente bastante atenta, sempre disposta a apontar um julgamento posterior. Num segundo momento, podemos encontrar dados etnográficos que só se tornam possíveis pela aceitação cultural do missionário dos poderes xamânicos. Como o próprio Montoya atesta, muitas vezes pessoas morrem ao serem vitimadas pela magia maléfica dos enterradores — e esse é o lapso na ordem tradicional do discurso que, ao negar, desvela.

Dessa forma, para se localizar lapsos do discurso ocidental, não se trata de tentar enganar ou driblar o missionário; a maioria dos lapsos — senão todos — depende de sua aceitação cultural, de sua capacidade de entender e acrescentar algum aspecto da tradição Guarani em suas representações. Se não fosse essa aceitação, ele não registraria nenhum lapso, só os modelos, como parece ocorrer com poucos missionários. Os lapsos só existem porque o missionário permite o acesso a suas contradições; o registro etnográfico sobre o outro só é autorizado na medida em que é conhecido, assimilado ou negado pelo autor. Os símbolos exóticos surgem, assim, tanto nas percepções ocidentalizadas quanto nas ameríndias, pois estão sendo criados dentro do contato cultural, são produtos novos nos discursos de ambas as tradições. Nessa movimentação, geram-se discursos como o supracitado, onde se insinuam aspectos do sistema simbólico tanto do ocidente quanto dos ameríndios, configurando-se no que aqui será chamado de discursos transversalmente culturais.

⁴¹ RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antônio. **A Conquista espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985, p. 55.

Como se vê, esse estudo propõe uma metodologia baseada no levantamento e sistematização das fontes, procurando em seu corpo uma melhor distinção que favoreça a interpretação histórica. O uso dos discursos estruturais, descritivos e transversais, cada qual manifesto de sua forma, constitui-se no objeto primordial desse estudo. Portanto, a analogia etnográfica não é a única saída metodológica, sendo utilizada apenas na primeira esfera do que realmente se pretende alcançar. Assim, esse estudo é, antes de mais nada, um estudo sobre o discurso missionário, focando-se em sua forma de registrar e manipular os sistemas simbólicos que estão a sua disposição. Por outro lado, esse fim não se fecha em si mesmo: é dentro do discurso missionário que se pretende encontrar aquilo que ele tem a dizer sobre o Guarani que conheceu.

* * *

A estrutura desse estudo obedece a uma distribuição bastante específica. Seus objetivos (tanto o geral quanto os específicos) e problemáticas, perseguem diretamente as variáveis do discurso missionário, sempre objetivando sua demonstração. Da mesma forma, a divisão dos capítulos obedece a uma ordem crescente das variáveis, no que se refere ao contato cultural, partindo do discurso estrutural, passando pelo descritivo, até alcançar o transversal e suas diversas aplicações. Portanto, toda a estrutura apresentada a seguir depende fundamentalmente da divisão criada sobre o discurso missionário.

Objetivando classificar a forma dos missionários coloniais registrarem o Guarani e suas possíveis influências culturais, a problemática norteadora deste estudo pretende averiguar o quanto o conhecimento adquirido pela vida prática missional (o contato com os Guarani) afetou a forma de representar o que era tradicionalmente representável no Ocidente. A partir dessa influência praticamente acidental, teriam surgido variáveis discursivas que revelam o que o missionário *recebeu* daqueles com quem contatava, contribuindo, assim, para a construção de uma história indígena ao permitir o acesso às percepções que os Guarani empregaram diante dos missionários. Para tal, levantam-se os seguintes objetivos específicos:

1. Tendo por base a identificação de um discurso estrutural da cultura Ocidental, quais categorias e percepções que melhor serviram para explicar a natureza do Novo Mundo?

2. Quais os limites dos discursos descritivos? A analogia etnográfica pode contribuir para dinamizar seu uso na construção de uma história indígena?

3. Como poderia ser identificável a insurgência de um discurso onde se cruzam símbolos do mundo natural Guarani com o Ocidental? De que forma pode-se evidenciar dentro do discurso missionário dados da cultura Guarani?

4. No que se refere à natureza, quais seriam os elementos da cultura Guarani explorados pelos missionários para obterem a conquista da liderança? Em que medida os discursos deixam transparecer um emprego eficaz dessas representações?

Para responder a essas questões, o presente estudo se vale de quatro capítulos que exploram as variáveis do discurso missional, sempre procurando identificar os caminhos pelos quais as representações ocidentais e ameríndias se encontram, ora se contrariando, ora se integrando. A cada capítulo, procura-se demonstrar os determinantes contextuais e culturais que possam influenciar a geração dessas variáveis, indicando no corpo da documentação os subsídios válidos para se efetivar a aplicação das metodologias propostas.

O primeiro capítulo, deliberadamente amplo no que se refere aos temas e espaços, procura contextualizar o discurso sobre a natureza na colônia americana, encontrando no corpo da cultura ocidental os elementos que contribuíram para essa construção. É a simbologia ocidental, portanto, que se estará perseguindo, recorrendo a percepções estruturais que passam a ser aplicadas nas explicações subsequentes sobre a terra americana. A importância da localização das representações que surgem nesse processo estarão presentes no restante do estudo, pois indicam o que está preestabelecido no discurso missionário (o que se teme, como se teme, o que se deve temer), constituindo-se no que aqui é chamado de discursos estruturais.

O segundo capítulo trata de apresentar a segunda variável do discurso missionário encontrada na documentação: os discursos descritivos. Ao invés de se selecionar uma grande variedade de discursos pertencentes a essa variável bastante comum, optou-se por se aprofundar apenas dois casos que giram sobre o mesmo tema (a descrição sobre reações de grupos Guarani perante dois ataques de jaguares), a fim de demonstrar possíveis explorações históricas desse gênero de discurso. Ainda que muito reveladores, cada um dos casos demonstra uma profunda dependência da etnografia contemporânea para melhor ser esclarecido, já que os missionários demonstram-se distantes dos possíveis significados das ações descritas.

O terceiro capítulo dedica-se ao esclarecimento de apenas um caso perdido num emaranhado de casos de edificação, referente à tragédia ocorrida com uma família de reduzidos, quando os homens

matam por engano sua própria matriarca, ao confundi-la com um animal que pretendiam caçar. A partir disso, busca-se encontrar um panorama que explore o quanto um simples caso pode indicar a inserção de elementos simbólicos absolutamente exóticos ao discurso ocidental, mas sem necessariamente distanciar-se das estruturas autorizadas de registro. Para tal, procura-se *desconstruir* o caso tratado: num primeiro momento, explora-se a percepção Guarani e ameríndia sobre a caça e os riscos que tal prática implica, valendo-se do diálogo entre discursos descritivos encontrados na documentação e dados da etnografia contemporânea; em seguida, busca-se a percepção estrutural do missionário que possa estar influenciando na forma como o caso é edificado. A partir dos elementos levantados nessas duas análises, indicam-se as influências exóticas presentes no discurso do missionário, concluindo com o que esse estudo entende por discurso transversal.

Restringindo a análise ao tema central proposto, o último capítulo aprofunda-se na exploração dos medos indígenas presentes na documentação colonial, exemplificando as diversas formas como os discursos transversais se manifestam. A partir da relação estabelecida entre liderança e natureza, apresenta-se uma seqüência de medos indígenas que os missionários tentam manipular para obter o controle das populações sediadas. Nesse sentido, temos a oportunidade de encontrar o resultado da pesquisa empírica feita pelos missionários (os medos indígenas, que por eles também são compartilhados), as diversas formas como manipulam os medos conhecidos, assim como o resultado de suas apropriações (a reação dos grupos às tentativas de manipulação do medo).

Por fim, deixa-se para as considerações finais a retomada das principais questões levantadas ao longo dos capítulos, procurando apresentar as variáveis do discurso missionário e suas implicações interpretativas, ao menos no que se refere o tema proposto.

* * *

Antes de iniciar o estudo propriamente dito, vale ainda algumas ressalvas. Em primeiro lugar, convém deixar claro que a chamada *etnografia contemporânea* sobre os Guarani aqui utilizada, refere-se, fundamentalmente, a pesquisas da primeira metade do século XX, assim como a algumas das décadas de 60 e 70, período em que surgiram os estudos tidos como *clássicos*. Infelizmente, em função dos estágios de formação pretendidos, não foi possível ao pesquisador dar conta de trabalhos mais atuais, onde, sem dúvida, residem muitas críticas significativas à esses *clássicos*, o que será compensado em futuros estudos.

No que se refere ao tema escolhido, temos por claro que a categoria de *natureza* não está distinta nos sistemas simbólicos das sociedades aqui estudadas. Para ambas, ela não é autônoma, explicada racionalmente, ainda que alguns missionários já sofressem emergentes influências do racionalismo de então. Portanto, missionários e Guarani têm árvores, águas, animais, ventos, chuvas, etc, como elementos nitidamente vinculados a poderes celestiais, dependendo suas alterações do comportamento humano. Está, portanto, a natureza estritamente vinculada ao andamento da vida social em ambas tradições. Logo, a categoria de natureza nesse estudo é orientadora das questões discutidas no prisma metodológico, constituindo-se num conjunto de enunciados e imagens sobre a realidade interpretados à maneira dos personagens envolvidos. Por isso, o trabalho recorrerá aos símbolos mais representativos que cercam o que atualmente chamamos de mundo natural: as divindades que se relacionam ou controlam a natureza e que cobram determinados padrões culturais dos indivíduos. Todavia, por essa restrição, o estudo sobre o medo nas reduções é somente tangencial, restando, ainda, muitas outras possibilidades de estudo sobre a mesma temática.

Outras ressalvas sobre a documentação devem ainda ser feitas.⁴² Como se verá, aponta-se o freqüente uso de generalizações, tanto na categoria de *missionários* quanto de *Guarani*. Sabe-se que cada missionário tem a sua subjetividade, sua origem cultural e suas percepções, sobretudo oriundas de suas experiências de vida, e o mesmo vale para os diversos grupos Guarani. Assim, muitas vezes apresentamos *o missionário* e *o Guarani*, no singular, querendo indicar percepções simbólicas de uma (pseudo) totalidade ocidental, Guarani e até mesmo ameríndia. Essas totalidades, ainda que inexistentes, justificam-se por se buscar o que há de comum entre todos ou maioria, ao menos no que se refere ao corpo simbólico de suas respectivas culturas. Um estudo de caso, como talvez fosse o mais adequado para se respeitar as singularidades, seria dificultado pelo tipo de documentação, que raramente nos oferta, com profundidade, dados consideráveis sobre algum Guarani específico. Pelo contrário: os missionários, ainda que considerem as diferenças culturais de alguns grupos, primam pelo que há de comum entre todos. E, como que para se

⁴² A documentação jesuítica aqui utilizada possui as seguintes origens do conjunto dos *Manuscritos da Coleção De Angelis*: 1) aquelas pertencentes às transcrições de Jaime Cortesão e Hélio Vianna, publicados pela Biblioteca Nacional. 2) aquelas publicadas pelos *Documentos Para História Argentina*, onde são reelaboradas diversas informações de cartas produzidas *in loco*. 3) os documentos inéditos pertencentes ao Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS, com a qual o autor participou do projeto *Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis*, coordenado pela Profa. Dra. Ma. Cristina dos Santos, quando se deu a leitura das referidas cartas manuscritas. Utilizam-se, ainda, obras publicadas de autores da Companhia em formato de crônicas, voltados para um público diverso tanto da América quanto da Europa, como as obras de Antônio Ruiz de Montoya (*Conquista Espiritual*), Pe. Antônio Sepp (*Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*), Pe. José Sanchez Labrador (*El Paraguay Católico*) e do Pe. Martín Dobrizhoffer (*História de los Abipones*).

comunicarem melhor, os missionários parecem recorrer a uma linguagem comum, encontrando no cristianismo e suas concepções simbólicas o meio para se unirem. Portanto, esse estudo não buscará as características singulares das diversas experiências reducionistas, mas sim o que há entre elas que melhor as reúna *num todo cultural*.

Por último, é necessário ressaltar uma característica inconveniente do estudo. Mediante as classificações notórias que a documentação permite induzir, como demonstrarão as variáveis do discurso a serem apresentadas, muitas vezes ao pesquisador surgiu a possibilidade de estar perante um sistema de símbolos a serem codificados, o que acarretaria na geração de um modelo interpretativo aplicável a problemáticas diversas. Vã ilusão, na medida em que as variáveis se demonstram úteis — e isso é o mínimo que se espera — apenas no recorte temático e temporal requisitados, já que as circunstâncias são bastante restritas ou peculiares. Nesse sentido, pede-se licença para o trânsito dessa sensação esquemática, devendo ser sempre depurada por críticas pós-modernas que combatam a influência da lógica matemática no corpo da história. Ainda que não se possa refutar totalmente a existência dessa intenção, o *esquema* — ao menos no que se refere à classificação das variáveis discursivas — só foi possível na medida em que se encontrou uma série de evidências documentais que melhor ilustrassem as referidas classificações. *Não ao sentido na história*, é o que se tenta fazer; mas *sim ao uso pleno dos dados*, tentando esgotá-los ao máximo em suas possibilidades, é o que fundamenta os presentes objetivos.

CAPÍTULO I
A NATUREZA AMERICANA NOS DISCURSOS ESTRUTURAIIS:
AS REPRESENTAÇÕES DO OCIDENTE

Quando se procura encontrar modelos de discursos, não se busca outra coisa senão as diversas representações que compõe o arsenal argumentativo de determinado grupo, sendo estes, é claro, pertencentes a uma determinada conjuntura histórica, podendo variar conforme as circunstâncias. Todavia, existem representações que permanecem rígidas dentro de um longo processo histórico, sendo aplicadas em períodos muito além de sua origem. São essas representações pertencentes à longa duração, ao tempo estrutural, onde as mudanças ocorrem, sim, mas com uma lentidão impressionante.⁴³ Ao estudar-se as representações sobre a natureza na documentação colonial, é possível encontrar uma série de discursos que se referem à estrutura cultural tradicional do ocidente. Esses modelos de discursos são aqui classificados como *discursos estruturais*, caminho pelo qual se torna possível identificar o que está predeterminado, o que é dado pela cultura ocidental, ainda que reelaborando circunstâncias e representações exóticas. É quando a natureza oscila entre o éden e o inferno, ora ordenada por um Deus implacável, ora submetida às vaidades de um Diabo invejoso.

Encontrar representações levantadas pelos ocidentais a respeito do mundo natural e, ainda que de forma genérica, elaborar um panorama das percepções ocidentais sobre a natureza americana é o que objetiva esse capítulo. Para tanto, busca-se apresentar um conjunto de fatores gerais que determinam a elaboração de diversas categorias sobre o mundo natural levantadas pelos cronistas ocidentais. Primeiramente, referente às possíveis influências narrativas que pairam sobre os autores, busca-se encontrar representações utilizadas pelos cronistas que tendem à detração — depreciação — da terra americana. Em seguida, apresentam-se representações referentes ao clima, geografia e animais americanos, explorando especificamente a questão do medo. Logo após, objetiva-se retratar um determinado panorama sobre a percepção dos missionários a respeito dos animais americanos e seu convívio com as populações indígenas. Sem perder de vista o processo histórico da natureza na colonização,

⁴³ LE GOFF, Jacques. **A história Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 45.

desenvolve-se uma pontual análise das possíveis representações sobre os animais trazidos pelos europeus e o papel que desempenham no discurso ocidental. A partir desses levantamentos, procura-se definir os parâmetros que compõem o discurso estrutural dos ocidentais como medida cultural de compreensão do Novo Mundo, sendo explicado a partir do continente europeu, de onde partem as representações arroladas.

1. Aspectos condicionantes do discurso: do paraíso ao inferno

Os séculos XVI e XVII pertencem a um tempo em que mais se acredita no que se *ouve* ao que se *vê*,⁴⁴ onde as lendas convivem com os homens, anjos descem dos céus constantemente e uma multidão de demônios habita os mares, os bosques, as casas, atormentando os homens a todos os instantes, enfim, onde a barreira do sobrenatural irrompe o invisível para confrontar-se com o cotidiano. Em meio a isso, encontra-se um *Novo Mundo*, desconhecido, que não se encaixa nas explicações geográficas de então, mas tendo as respostas necessárias presentes no milenar imaginário do Ocidente, sempre fundamentado numa complexa cultura popular e uma extensa literatura erudita, ocasionando a “desforra explosiva do imaginário na visão do mundo”.⁴⁵ Paralelamente, a expansão do imaginário ocidental no novo continente faz surgir duas linhas explicativas quanto aos atributos da terra americana: edenização — a terra exuberante do “paraíso terrestre”, habitada por homens puros e inocentes — e detração — a terra maldita, habitada por devotos do Diabo.⁴⁶ Duas visões que marcam todo o processo colonial, com variações de acordo com cada período ou situação, tanto na América portuguesa quanto, ainda que em maior grau, nas terras sob domínio da Coroa Espanhola.⁴⁷

Mas seria a linha detrativa o sustento dos discursos da Igreja colonial — afinal justificavam seu trabalho —, e essa encontraria suas bases na demonologia, ciência em ascensão na Modernidade. Consistindo basicamente em encontrar meios para desmascarar o Diabo (isto é, esclarecendo a todos a verdadeira identidade do inimigo por meio de sermões, catecismos, obras, acusações e processos), a demonologia atribui poderes infinitos ao malévolo inimigo,

⁴⁴ TODOROV, Tzevetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 21.

⁴⁵ BENNASSAR, Bartolomé. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: NOVAES, Adauto (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 90.

⁴⁶ HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: 1969, p. 20; MELLO E SOUZA, Laura. **O Diabo e a terra de Vera Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 43.

⁴⁷ “Não resta dúvida de que foram os espanhóis, como nos diz Delumeau, os maiores demonizadores da alteridade ameríndia dentro todos os europeus que sobre ela escreveram.” VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 25.

como já ocorrera na Europa.⁴⁸ Somado a isso, uma severa política de “extirpação” da religiosidade indígena, com seu ápice no Peru, difunde os saberes demonológicos através de textos produzidos por religiosos a serem distribuídos para a população colonial, o que acabaria por provocar uma espécie de histeria coletiva.⁴⁹ O resultado foi uma literatura de demonologia específica para o Novo Mundo, sendo, muitas delas, originadas nos mais altos cargos da Companhia de Jesus, amplamente difundidas entre os missionários, estes sim claros partidários da severa política de extirpação.⁵⁰

Outra tendência que condiciona essa literatura, atendendo a uma necessidade editorial e somada ao fértil imaginário, seria a permanência do ideal de herói-mártir que revestiria os viajantes europeus. Sem dúvida nenhuma, eles se dispõem a registrar e vivenciar essas viagens como verdadeiras *odisséias* (“o mito de todas as viagens e de todos os viajantes, a aventura contida em todas as aventuras”),⁵¹ ao mesmo tempo em que se configuram como homens movidos por um espírito cruzadista e civilizador, buscando perigos característicos para ilustrar suas valentias e vangloriar suas conquistas. Nesse sentido, o inimigo por excelência é o Diabo, ligando o herói mártir com a demonologia, demonstrando o quanto essa ciência transitava em todas as nações, tanto entre leigos quanto religiosos. Além disso, o Diabo distingue esses *Ulisses* da Modernidade daqueles da Antigüidade, clara manifestação da experiência teocrática de então.⁵²

⁴⁸ DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 249.

⁴⁹ “...durante longos séculos da história ocidental, as pessoas instruídas consideraram de seu dever fazer os ignorantes conhecerem a verdadeira identidade do Maligno por meio de sermões, de catecismos, de obras de demonologia e de acusações. (...) Desmascarar Satã foi um dos grandes empreendimentos da cultura erudita européia no começo da Idade Moderna.” DELUMEAU, Jean. Op.cit., p. 249. “A demonologia surge, assim, como muito mais do que um conjunto de tratados referentes à perseguição de bruxas, e se espalha por outras obras além dos manuais de feitiçaria, sendo possível detectar uma demonologia em sermões católicos, nos textos de pregação protestante, enfim, em toda a produção epistolar e tratadística voltada para a descrição da natureza do continente americano e dos hábitos e costumes de seus habitantes.” MELLO E SOUZA, Laura de. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 25.

⁵⁰ O papel da Companhia de Jesus foi fundamental para as posturas mais radicais da Igreja colonial, sobretudo a pertencente ao Peru. A chegada da Companhia de Jesus no Vice-Reinado do Peru se deu no mesmo ano da implantação da política de extirpação, em 1609, a pedido do próprio Pe. Ávila, iniciando processos que contribuiriam para a caça aos idólatras, assim como o grande líder da política de extirpação foi um jesuíta no seu período mais severo. Além disso, os provinciais da Companhia de Jesus continuariam simpáticos a política de extirpação, aplicando muitos de seus métodos nos povoados reduzidos e sendo um importante elemento de imposição das regras normativas cristãs. Inevitavelmente, esse contexto influenciaria os discursos de maneira generalizada, havendo uma rara e perfeita harmonia de opiniões entre leigos e religiosos (incluindo suas diversas ordens), justamente porque os nativos insistiam — aprendendo cada vez mais a esconder dos brancos — em suas práticas e costumes que em muito perturbavam e punham em risco a vida da colônia. (DUVIOLS, Pierre. **La destrucción de las religiones andinas**. México: Universidade Nacional, 1977, p. 222-230). Da mesma forma, as atitudes tomadas pela Igreja peruana refletiriam princípios da ação dos jesuítas platinos, como a destruição de templos ou objetos de maneira exemplar, como sucedeu diversas vezes nos povoados ministrados pelos missionários.

⁵¹ BEJLUZZO, Ana Maria de Moraes. **O imaginário do Novo Mundo**. São Paulo: Fundação Odebrecht, 1994, p. 13.

⁵² Assim André Thevet sentia-se ao chegar na América: “Tanto naveguei que fui ter às Índias Americanas, perto do Capricórnio, terra continental, habitada e de clima agradável (...)— ousadia que tomei imitando vários ilustres personagens, cujos heróicos feitos e grandes empresas, tendo sido celebrados pela história, tornam as mesma ainda hoje objeto de perpetua honra e gloria imortal. Qual foi o argumento do poeta Homero, que tão habilmente celebrou, em versos, Ulysses, senão a longa peregrinação por elle feita, depois da destruição de Tróia, através de mares e terras, a diversos países e, igualmente, sendo discursos e observações? E por que louva Virgílio a Enéas (...), senão por

Por excelência, os missionários, em geral, são os que conseguem melhor somar essas características. Geralmente chocados pelo comportamento dos nativos, ao mesmo tempo que tendo que ressaltar os sucessos de seus trabalhos, conseguem diluir demonologia e heroísmo num único discurso com requintes admiráveis. Quando sozinhos em suas celas, escrevendo suas cartas relatórios (como as cartas ânuas) aos seus superiores, despejam a frustração das investidas de um intelectual solitário em meio ao mundo da barbárie, dominado pelo Diabo, dependendo dele e de seus colegas para vencer o grande inimigo. Nas páginas amareladas que nos chegam, emergem caligrafias caprichadas, cheias de recursos lingüísticos, numa clara intenção de ser destinada a um público determinado. De fato, elas poderiam ser lidas não só pelos superiores a quem se destinavam, mas também por noviços, ansiosos por notícias de aventuras, prontos para serem incentivados por tais correspondências.

A tese principal parece ser a do Pe. Acosta. Jesuíta exemplar, formou-se em Salamanca, e quando morreu ali era o reitor. Tendo desfrutado de privilégios para com Felipe II, escreveu obras variadas ao longo de sua vida, entre elas *Historia Natural e Moral de Indias*, concluída em 1576, condensadora de toda ciência e experiência adquirida durante oitos anos servindo à Companhia de Jesus no Peru. Por todo seu prestígio, as teses dessa ampla obra foram difundidas e ganharam a adesão da maior parte dos cronistas de seu século, assim como os do posterior. Nessas teses, apesar de considerar os índios dotados de razão, humanos e sensíveis, Acosta não hesita em diabolizar a religião dos não-convertidos: “No se contentó el demonio con hacer a los ciegos indios que adorasen al sol, y la luna, y las estrellas, y tierra, y mar y cosas generales de naturaleza; pero pasó adelante a darles por dioses, y sujetallos a cosas menudas”.⁵³ Baseado nisso, o “inimigo da cristandade” aparece configurado como um ser invejoso, mestre em “parodiar as honras prestadas a Deus”.⁵⁴ Da mesma forma que Deus possui uma religião estruturada, “así también el demonio tiene sus sacrificios y sacramentos y gente dedicada a recogimiento y santimonia fingida y mil géneros de profetas falsos”.⁵⁵ Essas concepções fundamentam-se sobre sua tese central: no instante em que o Demônio foi afugentado na Europa cristianizada, ele refugiou-se na América, onde havia uma massa de indivíduos dispostos

haver, o troiano, resistido ao furor das vagas impetuosas e às demais vicissitudes do mar, passando por inúmeras experiências antes de alcançar, finalmente, a Itália?” THEVET, F. André. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Editora Nacional, 1994, p. 43-44.

⁵³ ACOSTA, Pe. Jose. *Historia natural e moral de Indias*. 1576. Madrid: Atlas, 1954, p.144. (Biblioteca dos Autores Españoles)

⁵⁴ MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno...*, p. 33.

⁵⁵ ACOSTA, Pe. Jose. Op. cit., p. 152.

a adorá-lo.⁵⁶ Com acordo da maior parte dos missionários, o Diabo teria vários nomes na América, dependendo basicamente das nomenclaturas de deuses indígenas.⁵⁷ Eram os deuses da natureza os maiores indícios de que o Diabo ali residia; e era da parte desse ser que se deveria esperar as maiores dificuldades, sempre disposto a requerer ou impedir todos os avanços religiosos intentados. O “Diabo invejoso” à expansão do Ocidente, nesse modelo de discurso, é, portanto, o grande empecilho da cruzada Americana.

Os missionários são, em geral, mestres em demonologia. No caso dos jesuítas, ainda mais, justamente em função de sua leitura principal, os *Exercícios Espirituais*, elaborado pelo fundador da Companhia e concluído em 1534, difundido amplamente até os dias de hoje. Constituindo-se num grande tratado de demonologia moderna, a luta entre o bem e o mal fundamenta todas as meditações, contando com imagens muito bem elaboradas do Diabo, do Inferno e os sofrimentos possíveis. A cada etapa dos exercícios, o Diabo vai diversificando seus poderes, uma vez que ele é apresentado como uma criatura capaz de intervir em todas as sensações e ações dos homens, sempre objetivando afastá-los da santidade. Nas visões induzidas pelo ministrante dos exercícios, tornam-se infinitas as possibilidades de encontro com o maligno por parte dos participantes,⁵⁸ o que também se reflete na vida quotidiana dos missionários. O Pe. Nicolau bem soube disso: “Seria largo el contar la bateria interior que tuve de desconfianzas

⁵⁶ Diz Mello e Souza: “Se a idéia de idolatria variou entre os etnodemonólogos da América, cabe aqui destacar, mais uma vez, o papel decisivo de José de Acosta. Diferentemente de Lãs Casas, para quem ela acabava preparando o ameríndio para a recepção da fé católica, Acosta achava que, apesar de aptos a receberem a fé, os índios se entregavam a idolatrias demoníacas: era assim o demônio, e não a torre de Babel, que explicava a diversidade das divindades e dos cultos: ‘Expulso pela chegada do Cristo, o demônio se refugiara nas Índias, delas fazendo um de seus bastiões. A idolatria não é, pois, apenas uma forma errônea de religião natural. Ela não é natural, mas diabólica’. Subscreeve, desta forma, a definição bíblica segundo a qual a idolatria é o começo e o fim de todos os males.” MELLO E SOUZA, Laura de. **Inferno...**, p. 35. Em outro momento, essa autora baseia-se no seguinte registro para indicar as percepções sobre o “dono” do Brasil: “O dia que o capitão-mór Pedro Alvares Cabral levantou a cruz, que no capitulo atrás dissemos, era a 3 de Maio, quando se celebra a invenção da santa cruz em que Christo Nosso Redemptor morreu por nós, e por esta causa poz nome á terra que havia descoberta de Santa Cruz e por este nome foi conhecida muitos annos. Porém, como o demonio com o signal da cruz perdeu todo o dominio que tinha sobre os homens, receando perder tambem o muito que tinha em os desta terra, trabalhou que se esquecesse o primeiro nome e lhe ficasse o de Brasil, por causa de um páu assim chamado de cor abrasada e vermelha com que tingem pannos, que o daquelle divino páu, que deu tinta e virtude a todos os sacramentos da Igreja, e sobre que ella foi edificada e ficou tão firme e bem fundada como sabemos. E por ventura por isto, ainda que ao nome de Brasil ajuntaram o de estado e lhe chamam estado do Brasil, ficou elle tão pouco estável que, com não haver hoje cem annos, quando isto escrevo, que se começou a povoar, já se hão despovoados alguns lugares e, sendo a terra tão grande e fértil como a diante veremos, nem por isso vai em argumento, antes em diminuição?”. (SALVADOR, F. Vicente. **História do Brasil**. (1630) São Paulo: Melhoramentos, [s.d.], ., p. 15.) Com isso, conforme Mello e Souza, “O Brasil, colônia portuguesa, nascia assim sob o signo do Demo e das projeções do imaginário do homem ocidental. (...) O texto de nosso primeiro historiador é extraordinário justamente por dar conta da complexidade subjacente às duas possibilidades: enxergar-se a colônia como domínio de Deus— como Paraíso— ou do Diabo— como Inferno. Para frei Vicente, o demônio levou a melhor: Brasil foi o nome que vingou, e o frade lamente que se tenha esquecido a outra designação, muito mais virtuosa e conforme aos propósitos salvacionistas da brava gente lusa.” MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo...**, p. 28-29.

⁵⁷ De fato, são vários os jesuítas da região platina que indicam que um demônio chamado Anham perseguia os índios, conforme lhes contavam. Com efeito, é por esse nome que os Tupi e Guarani referem-se ao grupo brutal e feroz de espíritos malignos que atormentam os vivos e vagabundeiam por entre as sepulturas. Um desses Anham “suspendeu sua rede no caminho da mansão dos mortos e as almas dos defuntos arriscam-se a serem dominadas por ele”. HAUBERT, Maxime. **A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas**. Lisboa: Livros do Brasil [s.d.]. Nesse caso, como ocorreu com a adaptação do vocábulo do deus Tupã e de outros “demônios” dos Guarani, a transferência semântica opera de maneira superficial o sistema de representações da religião católica. MELIÁ, Bartolomeu. **El Guarani: experiencia...**, p. 56-57.

⁵⁸ Conf. LOYOLA, San Ignacio de. **Exercícios espirituais**. Porto Alegre: [s.e.], 1938.

y tentaciones del Demonio en estas partes”, diz ele iniciando sua narração sobre o tema. Certa noite, enquanto realizava os exercícios perante o fogo em virtude do frio, o Demônio se pôs ao seu lado só para testemunhar o que fazia; outra vez, aparece-lhe na figura de um cão e esconde-se abaixo da cama do jesuíta só para inquietá-lo; e quando sua perna esquerda está demasiadamente dolorida — logo no início de sua *visita* ele a havia ferido — e pensa em pedir para algum índio que a massageasse, vem-lhe a certeza de que se tratava de alguma influência do inimigo, desejoso de fazê-lo romper o voto de jamais ser tocado.

Ao que parece, todos os jesuítas fogem das aparições seguindo a mesma tática de Nicolau: quando despertado por um vulto negro e percebendo de quem se trata, não hesita em chamar a Cristo. “Oh maldito!”, exclama o demônio retorcendo-se, “como és duro!”. Percebendo que o inimigo se enfraquecera e que estava prestes a desintegrar-se, Nicolau o machuca um pouco mais: “Eu lhe disse que era um cão”, escreve com orgulho.⁵⁹ Outro jesuíta, em pleno delírio da febre que logo iria matá-lo, gritava ao erguer-se da cama com o olhar preso no escuro: “Vai-te, Demônio, vai-te para o Inferno! Que vens a fazer aqui? Afasta-te pois tu és a pior coisa que se conhece!”.⁶⁰ O que se quer indicar com isso, é que o Diabo havia sido criado pela sociedade Ocidental justamente para nela ser aplicado, perturbá-la incessantemente, sendo sempre o responsável pelas ações e pensamentos malévolos dos homens. Por onde quer que fossem, o inimigo da cristandade os acompanharia.⁶¹

Por outro lado, devemos ter em mente que, ao menos na cosmologia ocidental, o Deus que os missionários seguem está disposto a punir uma humanidade insistentemente pecadora em tempos modernos. Como demonstra Delumeau, sua ira já havia sido jogada sobre a Europa por diversas vezes, sendo a Peste Negra o ápice de tal intervenção. Outras vezes, fizera das catástrofes naturais o meio para realizar sua ira, valendo-se da mesma natureza que criou para os homens dominarem e usufruírem. Ela é um presente, é claro, mas pertencente a Deus, com todos os justos direitos de usá-la contra os homens assim que se torne necessário, como demonstram as mais diversas perspectivas escatológicas.⁶² Ou seja, uma dádiva, sim, mas

⁵⁹ CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. CÓRDOVA. NOVEMBRO DE 1628. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., a, p. 251-255.

⁶⁰ HAUBERT, Máxime. Op. cit., p. 309.

⁶¹ Conforme Delumeau, “os espanhóis tiveram a convicção de tropeçar por toda a parte, na América, no poder multiforme do Maligno, mas não desconfiaram de que era o seu próprio Lúcifer que haviam levado ao Velho Mundo nos porões de seus navios.” DELUMEAU, Jean. Op. cit., 262.

⁶² DELUMEAU, Jean. Op. Cit., p. 226-228. A escatologia nos discursos missionários desempenhou um importante papel no período de então, quando diversos autores encontram sinais em terras americanas de que o Juízo Final estava próximo, sobretudo pela imersão de um novo continente recheado de populações pagãs. Entretanto, o “novo olhar” que Deus lança sobre a América, rapidamente transforma-se em

controlada pela nem sempre pacífica pedagogia divina, que insistia em fazer de seus signos mais uma possibilidade de aprendizado aos homens.⁶³ Nos discursos missionários, toda vez que a natureza se opõe aos pecadores, realiza-se o que se espera de Deus. Sendo assim, caso não seja um missionário ou algum outro ocidental simpático a causas divinas, a natureza que se rebela é a Divina. Nesses modelos, não seria possível a manipulação da natureza pelo mesmo Deus a quem servem, o que justifica a constante atribuição ao Diabo para efeitos naturais que pegam os missionários de surpresa.

Dessa forma, o personagem que se aventura ao ocidente tende necessariamente a confrontar-se com situações onde será comprovada sua representação de herói-mártir, encontrando justamente na natureza os elementos necessários para justificar sua função no continente. Trava-se uma luta cósmica entre o céu e inferno, fazendo da natureza o cenário irradiador de representações favoráveis para a manifestação da estrutura cultural do Ocidente. Pois se são perigos demoníacos que os ocidentais esperam encontrar na América, então em processo de colonização, não será a natureza autóctone que lhes negará os subsídios necessários para a construção desse discurso. E é sobre isso em que se aprofundarão os próximos itens.

a) O Clima

As tempestades tropicais são, em geral, a linha de partida dessas narrativas e, por motivos óbvios, aquelas mais temidas pelos homens que se encorajavam a viajar pelo Atlântico, conhecido, então, como o “mar tenebroso”. São elas propulsoras de toda a fúria que o mar esconde, a concretização de todo o medo que os homens sentem da “imensidão azul”.⁶⁴ Somando-se a isso, há ainda a lendária “zona tórrida” elaborada pelos antigos, onde se dizia que o mundo se incendiava ou despencava num abismo infinito, entre outras possibilidades; e a zona tórrida não estava senão localizada a partir da linha do Equador. Sua travessia, bem como

um juízo especificamente contra as populações indígenas, aplicando os mesmos castigos que outrora enviara sobre o Ocidente, então inocentado pelo seu duplo ameríndio. Guerra, fome, pestes e bestas feras, símbolos clássicos do apocalipse (Ezequiel 14:21), são despejados no continente contra os ameríndios, levando muitos missionários a compreenderem que o fim do mundo então se tornara um fim exclusivamente dos novos hereges. Conf. BAPTISTA, Jean. O Novo Mundo à Espera de Deus: a escatologia americana nos discursos teológicos do século XVI e XVII. In: DREHER, Martin (org.). Op. Cit., p. 223-236.

⁶³ Tendência antiga, como aponta Keith Thomas, “pois os homens sempre examinaram os animais em busca de categorias com as quais pudessem descrever a si mesmos. As características atribuídas a tal ou qual animal eram estereótipos, baseados menos na observação que na herança literária. (...) Durante séculos, a raposa continuou a ser astuta, a cabra lasciva e a formiga providente”. Sendo assim, a natureza fornecia “um vocabulário e um conjunto de categorias com os quais as qualidades humanas poderiam ser descritas e classificadas”: “nos bestiários medievais, o reino animal aparecia como uma coleção de tipos e símbolos que transmitiam a doutrina cristã; e esse modo de pensar o simbólico foi preservado no século XVII pela grande voga dos livros de emblemas, com suas gravuras alegóricas e seus versos explicativos. O mundo era um criptograma repleto de significados ocultos ao homem, à espera de serem decifrados.” THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 77.

⁶⁴ Conf. DELUMEAU, Jean. Op. cit., p. 41-52.

outras linhas e fronteiras imaginárias, contribuíram para os registros dos navegadores com representações de pânico de boa parte da tripulação, onde efeitos naturais são interpretados como perigos diabólicos.

Com esse aparato mental elaborado ainda na Antiguidade, logo surgiu o modelo discursivo que percorreu os primeiros tempos das crônicas coloniais. Palmier de Gomeville, que cruzou a “zona tórrida” em 1503, diz que todos de sua embarcação foram “incomodados por chuvas fétidas que manchavam as roupas”, e que estas “eram freqüentes e ao tocar as carnes provocavam empolas”. “As chuvas das vizinhanças do Equador”, garante o francês Jean de Léry, “não só são fétidas como molestas; caindo nas carnes de alguém provocam pústulas e grossas empôlas, chegando mesmo a manchar e estragar as roupas”.⁶⁵ A mesma impressão sobre o local ocorre com seu rival Thevet: “É verdade que as águas fluviais, nessas regiões, são corrompidas, em virtude da impureza dos ares, donde elas procedem ou donde são formadas. De maneira que, quando se lavavam as mãos com tais águas, tínhamos, na pele, erupções e pústulas”.⁶⁶ Já na viagem de Fernão Cardim em 1584, a 4 graus do equinocial — “aonde por cinco ou seis dias tivemos grandes calmarias, trovoadas, e chuveiros tão escuros e medonhos, e tão fortes ventos, que era cousa d’espanto, e no meio-dia ficávamos numa noite mui escura” — , uma febre colérica atacou a tripulação por causa dos peixes da região que, ao seu ver, também não desfrutavam de boa saúde.⁶⁷ Para piorar, essas tempestades chegavam a provocar um grande número de naufrágios, testando o narrador em suas aventuras. Hans Staden e Cabeza de Vaca, arquétipos de naufragos *bem-sucedidos*, são apenas dois dentre diversos exemplos.

Problemas climáticos, como foram propagados nas crônicas coloniais, acentuam-se em terra firme. Para os portugueses Pero Gandavo e Fernão Cadim, é o clima tropical que acelera a reprodução da grande quantidade de animais peçonhentos e perigosos.⁶⁸ Bernal Diaz del Castillo, ao testemunhar uma forte tempestade de três dias que atingiu a Guatemala em 1541 — precedida por uma curiosa chuva de sapos —, garante que entre a lama que invadiu a cidade estava uma vaca de um só corno, vários demônios e dois vultos negros que gritavam incessantemente “deixe tudo, deixe tudo, que tudo há de perecer e acabar!”.⁶⁹ A mesma sensação tem Oviedo sobre os furacões, que, para ele, seriam ações do Diabo, bastante invejoso

⁶⁵ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Livraria Martins, [s.d.], p. 63.

⁶⁶ THEVET, F. André. Op. cit., p.369.

⁶⁷ CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. São Paulo: Editorial Nacional, 1939, p. 251.

⁶⁸ GANDAVO, Pero. **Obras**. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, [s.d.], p.109; CARDIM, Fernão. Op. cit., p. 43

⁶⁹ DIAZ DE CASTILLO, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. 1568. Madrid: Historia 16, 1984, p. 482. v. II.

do sucesso missional, querendo impedir os espanhóis da missão salvacionista.⁷⁰ Fuentes y Guzmán, na segunda metade do século XVII, ao analisar os terremotos, diz que a causa primeira é Deus, muito ofendido pelos pecados dos homens, mas garante que mais pareciam “operación de los demonios”.⁷¹ E seria com medo de ser tragado pela terra e levado ao Inferno que o frei guadalupe Diego de Ocaña fundamentaria seu pânico perante um terrível terremoto no Peru em 1605. De fato, quando no dia seguinte um frei descalço discursa numa praça após o terremoto (que fora sucedido por um maremoto que arrasou o Chile), proclamando que o castigo de Deus não cessara por aí e que esse lhe prometera muito mais, a população de Lima entra em pânico, ocorrendo uma noite tribulada, cheia de violências e conversões aos olhos de Frei Ocaña.⁷² Enfim, Toríbio Benavente, testemunha de várias demonstrações destrutivas da terra americana, sintetizaria essas percepções ao classificá-la como um “translado del infierno” à espera de Deus, como tudo no continente.⁷³

“Cuando el viento es muy fuerte”, repete-se um atual dito popular em Espanha, “se han escapado los diablos”.⁷⁴ Não muito diferente seria no universo missionário, onde os jesuítas veriam nas alterações climáticas claros interesses de intervenção do Diabo, sempre desejoso de impedir os sucessos de sua missão salvacionista, impondo-lhes diversas situações onde suas vidas eram diretamente ameaçadas. O Pe. Altamirano, profundo conhecedor das influências do Diabo na Província Paraguai, conta que missionários a caminho do Chaco foram atingidos por repentinos ventos. “Eram tais os ares”, diz ele, “que sua violência detia a respiração dos viventes e impedia a passagem com tal eficácia que levantava as pessoas do solo — e também as mulas — ao levantar o pé insistindo em prosseguir seu caminho”. A conclusão é óbvia: “...bem parece que o Demônio queria derrubá-los às profundidades de onde subiram”.⁷⁵ Foi esse mesmo demônio invejoso que provocou um enorme tornado que se jogou contra a redução de Nossa Senhora de Loreto “com tão grande fúria que levava adiante tudo com que topava”, com nítidas intenções de jogar-se contra a igreja. Porém, “chegando próxima não se atreveu a tocá-la, e desviou de repente com o mesmo ímpeto para o outro lado do rio, onde executou sua fúria em muitas árvores muito grossas que deixou no chão”. De dentro do tornado, criaturas demoníacas

⁷⁰ FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. **Sumario de la natural historia de las Indias**. Buenos Aires: Colecciones de Fe, [s.d.], p.130.

⁷¹ FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio de. **Obras Históricas**. Madrid: Atlas, 1972, p. 323. v. I. (Biblioteca de Autores Españoles)

⁷² OCAÑA, Diego. **A través de la América del Sur. 1600-1605**. Madrid: História 16, 1987, p. 245-250.

⁷³ BENAVENTE, F. Toríbio. **Historia de los indios de la nueva España**. Madrid: Alianza editorial, 1998.

⁷⁴ COSTA, Isabel, ROLDÁN, Gregório. **Enciclopedia de las supersticiones**. Barcelona: Planeta, 1997, p. 176.

⁷⁵ **CARTA ANUA DAS REDUÇÕES DO PARAGUAI. PELO PADRE DIEGO FRANCISCO DE ALTAMIRANO. AÑOS DE 53 HASTA TODO DE 54**. In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Itatín (1596-1760)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 120. v. II. (Manuscritos da Coleção de Angelis)

comprovam sua origem: “saíam do meio do redemoinho uns pássaros que de quando em quando voavam por cima e se voltavam a se esconder naquela espessura”.⁷⁶ Em outra ocasião, estando em campo aberto com alguns índios, um missionário se vê obrigado a fugir por entre a selva de uma terrível tempestade, desviando de raios e árvores que insistiam em acertá-lo. No dia seguinte, ao contar uma grande quantidade de árvores derrubadas na região, só lhe resta agradecer o tempo todo a Deus pelas graças alcançadas.⁷⁷

Em virtude das características climáticas da região, essas tempestades poderiam ocorrer a qualquer época do ano, mas na estação das cheias chegaram a criar situações de calamidade. “É incrível o quanto se há arruinado neste tempo nossa esperança e bem-estar”, lamenta-se um missionário, “para não dizer nada da seca do ano passado, a qual queimou todas as nossas plantações, caiu este ano tanta chuva que ficou inundada toda a região... parece tudo um verdadeiro dilúvio de Noé!”.⁷⁸ Nesse caso, as chuvas remetem-se ao episódio bíblico em que foi a ira divina, e não a inveja do Diabo, o responsável pelo estrago. Não é para menos: a catástrofe afeta não só os missionários, como também a todos os habitantes locais, esses sim, os merecedores do castigo.

Em tempos coloniais, muito se discute sobre as qualidades de clima tão diversificado. Ares quentes ou frios, ventos fortes ou fracos, vindos do Atlântico ou dos Andes, por exemplo, podem ou não, conforme as ocorrências, serem benéficos às populações locais. Percepção tipicamente ocidental, oriunda da tradição hipocrática, os coloniais vêem nos humores que a terra exala perigos imensos para a saúde.⁷⁹ A redução de Corpus, por exemplo, fora atingida por uma epidemia de difteria provocada pela neblina, forçando a comunidade a procurar outro local para continuar a evangelização,⁸⁰ problema com o qual as reduções de São Ignácio e Natividade

⁷⁶ **CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. CORDOVA. NOVEMBRO DE 1628.** In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., p. 227.

⁷⁷ **CARTA ÂNUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU PELO PE. CLAUDIO RUYER. 1627.** In: VIANNA, Helio (org.). Op. cit., p. 69.

⁷⁸ **CARTA. ANNALES DE LA PROVINCIA DEL PRAGUAY, DESDE EL AÑO DE 35 HASTA EL MES DE JULIO DE 37. NRO. MUY RDO. PADRE MUCIO VITHELESCHI, PREPOSITO GENERAL DE LA COMPANHIA DE JESUS.** In: **Documentos para la historia argentina.** Tomo XX. Buenos Aires: [s.e.], 1924, p. 533.

⁷⁹ Conf. MOSSÉ, Claude. As lições de Hipócrates. In: LE GOFF, Jacques. **As doenças têm história.** Lisboa: Terramar, 1985, p. 39-45. Esse traço mental dos europeus auxiliou muitos dos incentivadores da agricultura: “Para os propagandistas agrícolas dos séculos XVI e XVII, as charnecas, montanhas e pântanos não lavrados eram o símbolo vivo do que merece ser condenado. Eles queriam eliminar o feto, o tojo e a giesta; e louvavam o solo que a duras penas fora ‘limpo ou conquistado à mata, aos arbustos, giestas e tufos’. (...) O aprimoramento e a exploração agrícolas não eram apenas economicamente desejáveis; constituíam imperativos morais. Deus criara a terra ‘para que ela pudesse por meio do cultivo e da lavoura, dar coisas necessárias à vida do homem.’” THOMAS, Keith. Op. cit, p. 303.

⁸⁰ “La causa de tanta enfermedad deve de ser el puesto en que estamos, y así por el orden que VR. nos dixo nos pasamos a la outra avansda de el Paraná a mejor tierra y cielo questa claro y carece de unas neblinas que aca son cothidianas y duran asta las nueve y media de el dia tan cerradas que no se ve cielo ni tierra y mucho menos estos montes” **1629. ANNUA DE LA REDUCCION DE CORPUS.** In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 28- 876.

não sofriam.⁸¹ Nesse sentido, o frio intenso do inverno na região platina, assim como o calor sufocante nas estações quentes, forçam os missionários a responsabilizarem a temperatura pelas dificuldades de evangelização e a busca constante de lugares mais favoráveis. “O inverno é muito penoso”⁸² ou “o calor é abrasante”,⁸³ em conjunto com outras classificações detrativas da temperatura, só vem a colaborar nas provações divinas enfrentadas pelo missionário.

b) Os acidentes geográficos

Categoria fundamental nos discursos de edenização, os acidentes geográficos americanos também estiveram presentes na formulação de discursos detrativos. Muralhas naturais (como abismos, matas, vulcões, montanhas e rios) surgem no caminho dos exploradores e missionários o tempo todo de suas narrativas, impondo-lhes dificuldades por vezes absurdas. Mais uma vez será o mesmo inimigo tentando contra o avanço da cristandade.

Os Andes, tão logo surgem na documentação, já ganham a fama de devoradores de homens, como ocorreu com diversos ocidentais nos tempos de dominação de Cuzco. A apreensão experimentada pelo pouco afortunado Frei Ocaña que, fugindo de um grupo de vorazes araucanos, teve que atravessar montanhas entre o Chile e a Argentina, usando as poucas roupas que restaram do assalto, deixaram-lhe a nítida aversão àquelas terras. Da mesma forma, ao presenciar uma erupção vulcânica, percebe que só lhe resta orar mediante a chuva de cinzas que quase cobre por inteiro a cidade onde está.⁸⁴ Como diversos outros autores, o gigantismo presente nas formações geológicas do continente, como não poderia deixar de ser, não provocam admiração por sua beleza, pelo contrário: são muralhas impondo-se ao acesso dos ocidentalizadores.

Mesmo sem grandes montanhas ou vulcões, a geografia das reduções sulinas não deixou de fornecer argumentos para um discurso calcado no medo por parte dos missionários jesuítas. A grande quantidade de terrenos pantanosos ou de quedas d’água forçam os missionários a aumentar suas rotas ou, quando isto era impossível, a penetrar nos terrenos difíceis, podendo ficar isolados por dias. Assim foi com o Pe. Josephe Ordoñez, em 1619, quando, isolado por uma enchente no Guairá, teve que enviar alguns de seus índios

⁸¹ 1613. ANNUA DE LA REDUCCION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ, COM LA DESCRICION DE LAS TIERRAS DEL IGUAI. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 8- 856./1619. ESTADO DE LA REDUCCION DE LA NATIVIDAD DE NUESTRA SEÑORA DEL ACARAY. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 16- 864.

⁸² CARTAS ANUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. SANTOS MARTIRES DE CARO, 1635. In: VIANNA, Helio (org.). Op. cit., p. 98.

⁸³ 1614. BREVE NOTICIA DE LA MISION DE LOS GUAYCURÚS. In: MCA/CEPH. Caixa 25/ Doc 14- 781.

⁸⁴ OCAÑA, Frei Diego. Op. cit., p. 250-252.

acompanhantes com cartas de socorro para a redução mais próxima, já que estava impedido de atravessar o pântano que se unira com rios da região.⁸⁵

Os rios, aliás, ao mesmo tempo em que se demonstram úteis como rotas, aparecem na documentação como cenário de situações onde diversos missionários quase perdem a vida. Em 1634, um deles foi jogado para fora da balsa em meio a uma tempestade, sendo carregado pela correnteza do rio Uruguai, só sobrevivendo por ter sido salvo por um grupo de índios que o acompanhava.⁸⁶ Já o assustado Pe. Nicolau Durán deixou em suas anotações sobre o rio Paraná algumas impressões dos saltos, de ruídos extraordinários, relatos de naufrágios de espanhóis, redemoinhos que tragaram barcas com cerca de 50 índios, entre outras notícias. Junto a isso, ainda, encontra-se o registro de uma estranha criatura:

“En esta parte del rio se hallan muchos pescados muy grandes como tiburones que son menester dos hombres para llevar uno, y el P. Ant. Ruiz me ha certificado haver visto un pescado tan grande como un buei y nadar medio cuerpo fuera del agua y no esto increíble, porque despues (...) me escribieron que un pescado de estos avia tragado un indio entero, y despues le lanzo entero otra vez en la playa”.⁸⁷

Como se vê, as longas distâncias que separavam os territórios reducionais transformam-se em categorias essenciais na formulação dos modelos discursivos sobre a hostilidade da natureza. Constantes são as reclamações do isolamento das reduções, onde os padres exigem algum companheiro ou a instalação de uma redução próxima, a fim de garantir melhor segurança e alguma companhia culta.⁸⁸ Muitas vezes, essas distâncias provocam discussões entre os membros da Companhia sobre os territórios a serem conquistados. Assim foi com o Pe. Lascarambu ao discutir o acesso aos Chiquitos, já no final do século XVII, afirmando que tal missão deveria ser esquecida, uma vez que, conforme sua experiência, era “um caminho horroroso, cheio de tribos selvagens, pântanos profundos, matas fechadas. “Destes caminhos tão perversos sou testemunha”, garante, “uma vez somente que passei por

⁸⁵ 1619. ESTADO DE LA REDUCCION DE LA NATIVIDAD DE NUESTRA SEÑORA DEL ACARAY. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 16- 864.

⁸⁶ CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. SANTOS MARTIRES DE CARO, 1635. In: VIANNA, Helio (org.). Op. cit., p. 114.

⁸⁷ CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. CÓRDOVA. NOVEMBRO DE 1628. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., p. 212.

⁸⁸ “...quiero representar a V. R. la gran falta que en ella [provincia do Paraguay] ay de obreros evangelicos, que..... distribuyan y repartan el pan que con tantas ancias piden de todas partes; assi las nuebas Provincias de ynfieles, ya dispuestas para recibir el Santo Evangelio, como de las ciudades de Españoles, y Pueblos de Indios antiguos de toda esta Governacion, segun lo dan a entender las cartas q de muchas partes y ciudades me han escrito los cabildos, y vesinos dellas.” ANNALES DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, DESDE EL AÑO DE 35 HASTA EL MES DE 37. NRO MUY R.DO PADRE MUCIO VITHELESCHI. PREPOSITO GENRAL DE LA COMPANHIA DE JESUS. In: Documentos..., p. 444.

ali, os índios que iam comigo me alcunhavam de besta”.⁸⁹ Apesar de todos os empecilhos, o melhor dos caminhos recomendados era sempre por rios, demonstrando a baixa aptidão dos ocidentais em embrenhar-se na selva tropical, configurada nos discursos como a “casa do demônio”, espaço adequado onde perpetua as regras nefastas de seu império.⁹⁰ Mas de todos os perigos e exotismos possíveis que as matas pudessem despertar, seriam os animais vivos no seu interior que aterrorizariam um grande número de cronistas.

c) Os animais

Enquanto as desmedidas proporções geográficas do continente correspondessem plenamente aos relatos de aventuras de heróis-mártires, como já visto, o mesmo não ocorria em relação aos animais. Longe de representarem gigantescos monstros dos longínquos mundos imaginários de Ulisses e Marco Polo, os animais americanos eram, sim, uma ameaça somente em sua diversidade e exotismo. Os discursos tratarão de distinguir os animais perniciosos dos não-perniciosos, ou seja, aqueles que podem fazer mal aos homens e os que não podem. Aos primeiros, resta-lhes a condenação de também estarem vinculados ao Diabo; aos segundos, são nítidas demonstrações de que Deus também está na América, apesar de tudo, embelezando o continente.

A admiração que a terra americana provocou nos europeus em boa parte se dá pela existência desses animais divinos, mas nenhuma outra classe causou tanta admiração quanto as aves. Com suas penas avantajadas e coloridas, somadas às habilidades sonoras, elas transformaram a investida nas matas numa verdadeira representação do paraíso. A abundância alimentícia que despertavam, da mesma forma que os peixes e outros mamíferos, davam a seguridade de que a fome (tão marcante na Europa) estava destituída. O Paraíso, como já desejara Cristóvão Colombo em sua primeira viagem, certamente seria aqui. Mas não era.

Na verdade, tão logo o convívio com o continente se tornou um pouco mais íntimo, percebeu-se que uma série de animais correspondia ao panorama diabólico que se instituiu nas

⁸⁹ **ÁSPERA CRÍTICA DO PADRE LASCAMBURU AO PROJETO DO PADRE ARCE, QUE DESEJA ESTABELECEER COMUNICAÇÕES PELO PARAGUAI E O ITATIM E DAÍ COM OS CHIQUITO. 1692.** In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Itatin** (1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 304-305. v. II. (Manuscritos da Coleção de Angelis)

⁹⁰ "...el demonio tenia ya por suyos en aquellos montes y el pretendia quitarselos.” **(CARTAS ANUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. SANTOS MÁRTIRES DE CARO.** In: VIANNA, Hélio (org.). Op. cit., p. 96.) Esse medo da selva é notado nas representações que os missionários elaboram sobre o seu interior em tempos de epidemias generalizadas, quando um grande número de infieis são encontrados em plena agonia. O que se nota, é que há uma clara distinção entre o espaço civilizado (a redução e a aldeia) e o espaço inculto, constituindo-se em mais uma fronteira entre barbárie e civilização. A origem das epidemias, por exemplo, jamais se dá no interior do povoado. A que se alastrou nas reduções do Uruguai em 1661, por exemplo, se deve ao contato que ocorreu entre reduzidos e infieis, os últimos previamente contaminados. **(CARTA ANUA DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI, DE 1661.** In: VIANNA, Hélio (org.). Op. cit., p. 204) Em 1665, a epidemia que alastrou-se no Paraná tem sua origem num grupo de infieis que viajavam de balsa pelo rio, distribuindo a doença para todos os povoados do caminho. **(ANUA DEL PARANÁ. 1695.** In: MCA/CEPH. doc. 921.

representações sobre a América. O “paraíso terrestre” de Vespúcio apresenta animais surpreendentes: “...vimos uma serpente de quase oito braças de comprimento e da grossura da minha cintura. Tivemos tanto medo que, por causa de sua presença, voltamos para o mar”.⁹¹ Alguns séculos depois, o Pe. Chomé ainda afirmava: “Estão infestados estes Países de bestas ferozes”.⁹² Entre inúmeros exemplos, podemos perceber no exemplar catálogo de Oviedo, o *Sumário de la Historia Natural de las Indias*, todo o desconforto que o convívio com a fauna americana causava na Colônia: lá estavam o carnívoro tigre, abundante nas matas e que constantemente invadia as cidades espanholas;⁹³ o gato cerval, descrito como “o mais feroz animal que há naquelas partes e que os cristãos mais temem”;⁹⁴ o “perico ligero”, que canta somente à noite, porque é “amigo de escuridão e das trevas”;⁹⁵ morcegos vampiros que fazem vítimas entre os espanhóis enquanto eles dormem;⁹⁶ cobras que dão grandes saltos para acertar os homens;⁹⁷ lagartos que na verdade são dragões, e não crocodilos, como defendem alguns;⁹⁸ escorpiões, formigas e aranhas venenosas que impregnam as terras, as árvores e as plantações;⁹⁹ caranguejos e sapos assustadoramente gigantescos e disformes;¹⁰⁰ e muito mais, sempre ameaçando os colonizadores de diversas formas, tanto nas matas quanto no interior de suas casas.

Como não poderia deixar de ser, nessas representações ocidentais sobre a fauna americana, não faltariam criaturas monstruosas. Espíritos assustados como o do francês Jean De Léry encontraria nos olhos de um “gigantesco dragão” o prazer pelo medo que provocava nos homens, temeria ter seu navio engolido pelo redemoinho provocado pela submersão de uma

⁹¹ VESPÚCIO, Américo. Carta escrita em Sevilha a 18 de julho de 1500 e enviada a Lorenzo Di Pier Francesco dei Medici. In: FONTANA, Ricardo. **O Brasil de Américo Vespúcio**. Brasília: UNB, 1995, p. 131

⁹² **CARTA DEL PE. CHOMÉ SOBRE LAS MISIONES DE LOS GUARANÍS, CUIQUITOS Y CHIRIGUANOS. 1732**. In: MCA/CEPH. doc. 612

⁹³ FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Op. cit., p. 143. O registro de Cieza de León, no Peru, se parece com muitos outros: “en ninguna parte (...) se han visto lobos ni otros animales dañosos, salvo los grandes tigres que (...) hay en la montaña del puerto de la Buenaventura (...), los cuales han muerto algunos españoles y muchos indios”. CIEZA DE LEÓN, Pedro. **Cronicas de la Conquista del Peru**. México: Editorial Nueva España, [s.d.], p. 475.

⁹⁴ FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Op. cit. p. 149.

⁹⁵ Ibidem, p. 159

⁹⁶ Ibidem, p. 171.

⁹⁷ Ibidem, p. 193. As cobras revelam-se como seres que causam grande perplexidade aos colonos, sobretudo umas que “ha na terra tam disformes de grandes que engolem um veado, ou qualquer outro animal semelhante todo inteiro”,⁹⁷ e outras que “tem duas bocas huma na cabeça outra no rabo, e mordem com ambas (...) e também afirmam alguns homens que virão serpentes nesta terra com azas mui grandes e espantosas”. GANDAVO, Pero. Op. cit., p. 108.

⁹⁸ FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Op. cit., p. 196. Cieza de León possuía o mesmo temor sobre esses animais no Peru: “...toda la costa es anegada de los esteros de muchos ríos que en ella entran en la mar, con abundancia de lagartos, que los naturales llaman caimanes, que son unas bestias que se crían en las bocas de aquellos ríos, tan grandes, que comúnmente tienen a veinte y a veinte y cinco pies de largo, y en sintiendo en el agua cualquiera persona o bestia, le muerden y llevan debajo del agua, donde le comem.”. CIEZA DE LEÓN, Pedro. Op. cit., p. 512.

⁹⁹ FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, Op. cit., p. 200.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 201.

baleia, além de conviver com constantes relatos indígenas sobre criaturas terríveis que habitavam as sombrias selvas.¹⁰¹ Nesse mesmo sentido, sem muita dificuldade, André De Thevet consegue transformar a inofensiva preguiça num monstro que se alimenta somente de ar, provido de terríveis unhas e de um disforme rosto humano.¹⁰² Entre diversos outros exemplos, podemos explorar um dos mais famosos, o homem-marinho, espécie intermediária entre humanos e peixes que ataca aqueles que vão às margens dos rios e que atravessou séculos em narrativas.¹⁰³

O primeiro relato sobre os homens marinhos é de Gandavo: em 1564, um deles, vindo do mar, foi morto por um jovem português após uma “sangrenta” batalha.¹⁰⁴ Nos relatos seguintes, esse monstro penetra o interior do Brasil, ganhando seus rios. “Não há dúvida”, afirma Gabriel Soares, “senão que se encontram na Bahia e nos recôncavos dela, muitos homens marinhos”. O mesmo hábitat possui os homens-marinhos de Léry e Cardim. Para este último, esse “demônio das águas” teria feito duas vítimas no ano de 1562, mesmo ano em que um anônimo relatório jesuíta aponta dois casos.¹⁰⁵ Pertencentes ao interior do Brasil, que só de olhar já se poderia morrer, o mito alcança Frei Vicente do Salvador, em 1627, com características muito bem elaboradas. Para ele, os homens-marinhos são os Aitacazes, tribo indígena do interior da Bahia que caça tubarões, muito ferozes e fujões de qualquer cristianizador que tentasse corajosamente convertê-los.¹⁰⁶

O que se atesta com os casos arrolados é que tal como os pregadores europeus, em seus discursos em tempo de reforma religiosa, associaram a heresia (o demoníaco) ao monstruoso, o mesmo praticam os cronistas que aqui estiveram quanto aos índios.¹⁰⁷ Os monstros desempenhavam um papel significativo na ótica ocidental perante o mundo que, com os eventos da Modernidade, tendeu para as explicações tipicamente medievais. De fato, do século V ao XV — início das navegações européias —, o homem do Ocidente representara o mundo sempre da mesma forma. O que estendia-se além da Europa era um outro mundo, recheado de criaturas disformes. De acordo com Claude Kappler, esses monstros constituíam-se como aqueles que

¹⁰¹ DE LÉRY, Jean. Op. cit., p. 35-44-101.

¹⁰² THEVÉT, F. André. Op. cit., p. 76.

¹⁰³ “O homem europeu do final da Idade Média e inícios da Época Moderna acreditava na existência de humanidades monstruosas que habitavam os confins do mundo então desconhecido”. MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo...**, p. 371.

¹⁰⁴ GANDAVO, Pero Magalhães. Op. cit. p. 123 a 125.

¹⁰⁵ Anônimo. De algumas cousas maes notáveis do Brasil. In: **Revista do instituto histórico e geográfico do Brasil**. Tomo 94, v. 148. 1923.

¹⁰⁶ SALVADOR, Frei Vicente de. **História do Brasil**. (1630) São Paulo: Melhoramentos, [s.d.], p. 93-94.

¹⁰⁷ MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo...** Op. cit., p. 53.

fogem da semelhança — Aristóteles e Santo Agostinho concordam que o filho que nasce diferente dos pais já é um princípio de monstruosidade — , aqueles que habitam mundos distantes, que estão no limite entre a natureza do homem e o animal, que condensam em suas formas todos os pecados e equívocos do homem, sendo, portanto, demoníacos.¹⁰⁸ Por toda sua anormalidade e ameaça, os monstros são os maiores merecedores de eliminação, e essa se tornava urgente. Foram esses indícios, inevitavelmente, que levaram os europeus a associá-los com os nativos do Novo Mundo.

Descrições detrativas sobre os animais seriam ainda infinitas: “Muitos animais e bichos venenosos há nesta Província”, explica Gandavo, “os quais são tantos em tanta abundância que seria história mui comprida nomeá-los aqui”.¹⁰⁹ Entretanto, além da selva, há outras classes de animais retratados na documentação que em muito chamavam a atenção dos europeus: aqueles que, eventualmente ou quotidianamente, aproximavam-se dos humanos, desenvolvendo relações específicas. É o caso dos animais que viviam junto—ou muito próximos—dos índios, indícios correlatos às representações sobre a animalidade/monstruosidade indígena.

d) Os animais dos índios

Pulando do ombro à cabeça de um jovem Guarani, um pequeno mico amansado intrigou o jesuíta: os dois diferenciavam-se somente por um pouquinho do uso da razão e da quantidade de pêlos em seus corpos. No resto, eram iguais.¹¹⁰ Recém-saído da floresta, esse jovem indígena foge de todo o ideal de civilidade pregado pelo missionário. Sua proximidade com a natureza — sobretudo esta, a animal — afeta o humor do missionário, despertando-lhe profundas preocupações apocalípticas. O problema não está no fato dele estar carregando um mico ou ofertando-lhe uma vida mais confortável — pois assim também faziam alguns ocidentais com os seus animaizinhos —,¹¹¹ nem no fato de serem semelhantes fisicamente, como aparentemente quer o missionário. O problema reside no fato de entre o jovem e o mico haver um contato muito íntimo, mais próximo do que o aceitável, uma relação que chega até

¹⁰⁸ KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 224-29.

¹⁰⁹ GANDAVO, Pero. Op. Cit., p. 77.

¹¹⁰ Diz o missionário: “...puedo certificar que entre los que los dias pasados llegaron venia un muchacho que traya un mico tan mausilo que suelto venia en la cabeça y de el uno al otro no avia mas diferencia en lo formal que un poquito uso de razon (que en todos estas pobrecitos es muy poco) y en lo material solo es el pelo.” 1619. **ESTADO DE LA REDUCCION DE LA NATIVIDAD DE NUESTRA SEÑORA DEL ACARAY**. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 16- 864.

¹¹¹ Keith Thomas preocupa-se com essa aproximação entre ingleses e os animais, onde se desenvolvia relações não só de caráter científico (interesses de estudo) mas também de afetividade, como demonstram a grande quantidade de animais domésticos que são levados para o interior dos lares, desfrutando, não raras vezes, de um tratamento cheio de regalias. THOMAS, Keith. Op. cit., p. 206-217.

mesmo a igualá-los e confundi-los. A *animalidade excessiva* naquele índio, isso sim era o que enchia o missionário de horror.¹¹²

Esse contato íntimo, essa relação cotidiana, não era novidade para os grupos ameríndios. Desde tempos imemoriais, faziam delas fonte de recursos alimentícios: “As espécies mais reconhecidas da fauna terrestre, aquática, anfíbia e aérea que estavam instaladas nos atuais limites do estado do Rio Grande do Sul forneceram ao homem pré-histórico importantes fontes de alimentação e de subsistência”, garante Arno Kern.¹¹³ Animais diversos, como roedores, felinos, procionídeos, mustelídeos, cervídeos, marsupiais, símios e muitas aves são freqüentemente encontradas em sítios arqueológicos, adaptadas aos mais diversos cenários da região (campos, florestas e banhados) onde, não por acaso, o homem também se instalava.¹¹⁴ Portanto, “quando os portugueses e espanhóis desembarcaram nas costas do Sul do Brasil, a partir dos inícios do século XVI, encontraram paisagens diversificadas e sociedades indígenas adaptadas a esses ambientes específicos”.¹¹⁵ Ao redor deles, animais com os quais já haviam estabelecido contatos não só de caráter nutricional, mas também de caráter cultural.

¹¹² Entre boa parte dos missionários, circula o modelo discursivo, de caráter profundamente estrutural, que percebe os infieis como verdadeiros animais. Os jesuítas missionários conheceram essas “bestas” de muito perto. Os charruas, por exemplo, várias vezes refutando a proposta de conversão oferecida por Montoya na região Platina dos anos de 1630, “andam vagueando pelos campos à maneira de feras, buscando caça e pesca nas lagoas. Não plantam, nem sabem o que isso seja”, além do fato de atacarem os Guarani justamente por estarem convertidos. (RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 185.) Em momentos mais críticos, quando infieis faziam severas investidas contra os povoados, Montoya os classificaria como uma “gente endemoninhada” que vivia somente de caça e carne humana, andando “pelos campos e montes em manadas, à maneira de cães selvagens”. (Ibidem, p. 237.) Um século depois, Solorzano y Pereira, membro do Conselho de Índias, elaboraria a mesma descrição: “Andaban desnudos por los campos, como las bestias, sin rastro, ni forma de sociedad, ni policía humana”. Em outras palavras, ser uma “besta” era continuar a viver nas práticas da “antiga vida”, aquela existente antes da chegada dos europeus, negando-se à conversão. De fato, quando um velho índio pergunta a uma criança missionária aonde ela ia com tanta pressa pelas ruas do povoado, a criança, “como se tivesse juízo maduro”, responde exemplarmente: “Vou escutar a palavra de Deus, que na igreja pregam os padres. Não quero ficar de fora dela como os animais”. (RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 186.) Dessa forma, o reconhecimento da humanidade por de trás dos corpos indígenas dependeria profundamente do adoção ao cristianismo e de seus hábitos civilizatórios. Certamente foram tais sensações provocadas por essas ameaças que fizeram com que os jesuítas constantemente se denominassem como “cordeiros entre lobos”, lembrando a passagem bíblica onde Jesus reuniu seus 12 seguidores para delegar as funções apostólicas: “Eis que eu vos envio como ovelhas no meio de lobos, por tanto, mostrai-vos cautelosos como as serpentes, contudo inocentes como as pombas”. (MAT: 10:16) De fato, a colônia possuía todos os itens necessários para essa sensação, como registrou o Pe. Antônio Vieira, em 1660, resumindo esse estado ao descrever a Serra de Ibiapaba: “...uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo do nome de cristão e das obrigações de católicos”. (VIERIA, Pe. Antônio. Relação da Missão da serra de Ibiapaba. 1660. In: RIBEIRO, Darcy, MOREIRA NETO, Carlos Araújo (orgs.). **A fundação do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992., p. 78.) Longe dali, o Padre Nicolau Durán também tinha a certeza de estar cumprindo tal ordem do messias: “No se donde convenga mas a los ministros de Dios el ser cordeiros embiados entre lobos que en esta provincia del Guayrá, donde los vemos entrar no con otras armas ni defensa que con una cruz en la mano, i sugetar a reconozar su poder a las mas fieras naciones que conosco”. São eles mais “fieras sangrientas que hombres, lobos cruels, que nunca pueden llenar la ambre rabiosa que tienen de carne umana.” (**CARTA ANUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. CÓRDOVA. NOVEMBRO DE 1628**. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., a, p. 244.) No mesmo pressuposto, Montoya gostava de anunciar que o Pe. Altamirano tinha eficiência na missão de “amansar leões”, como cordeiros que era, enquanto que outros missionários salvaram suas vidas em determinado episódio por terem “ouvido os uivos dos lobos” que aproximavam-se. (RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antônio. Op. cit., p. 58, 124 e 192.)

¹¹³ KERN, Arno. Paleopaisagens e povoamento pré-histórico do Rio Grande do Sul. In: **Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.

¹¹⁴ Ibidem, p.48

¹¹⁵ KERN, Arno. Jesuítas, Guaranis e Sexualidade: tradição e transformações nas missões coloniais. In: SILVA, Ma. Beatriz Nizza (coord.). **Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil**, p. 24

Os ocidentalizadores encontram provas do que seria a animalidade indígena em todas as partes desse convívio. Nos discursos, animais como os insetos tropicais, representantes das imundícies, só existem em grande quantidade “em função do modo de vida dos índios”. Especialista no assunto revelou-se o Padre Jerônimo Rodrigues que, tendo passado de 1605 a 1607 tentando converter os carijós — o que não conseguiu —, enfrentou uma grande quantidade de insetos em verdadeiras batalhas. Entre uma infinidade de grilos, bichos-do-pé e centopéias, seriam as pulgas que lhe provocam um tormento maior: “Pulgas [tantas há que] não se pode crer, se não experimentar, como nós experimentamos estes dous anos, assim no verão, como no inverno, porque grande parte do dia, se nos ia em matar pulgas”. Certa noite, numa tentativa desesperada de solucionar o problema, garante ter matado “460 e tantas pulgas, afora as muitas que fugiam”.¹¹⁶ Para piorar, havia ainda as baratas, obstinadas a tomar a igreja erguida por Rodrigues: “o altar, a mesa, a comida, e tudo, era cheio delas”. A saída para eliminá-las parece drástica: “queimamos a igreja e assim pagaram”, escreve achando-se vingado.¹¹⁷

Dessa má sorte de Jerônimo Rodrigues, os jesuítas instalados na província Paraguaia teriam problemas semelhantes. “Depois que te haja cansado cavalgando pelos caminhos ou cruzando a pé as selvas durante o dia inteiro”, conta o Pe. Dobrizhofer, “te fatigarás durante a noite golpeando com ambas as mãos aos mosquitos para que não te piquem. Ah! Quantas vezes depois de una noite de insônia acusei o sol de aparecer tão lentamente!”¹¹⁸ Em tamanha diversidade de espécies e tamanhos, os mosquitos tropicais parecem colaborar com os planos de um Diabo invejoso, ora impedindo os Padres de rezarem¹¹⁹ ou até mesmo deformando seus rostos a ponto de ficarem irreconhecíveis,¹²⁰ não os deixando em paz nem de dia nem de noite.¹²¹

¹¹⁶ Com frequência, os missionários demonstram que são vítimas por insetos que residem em corpos humanos. O Pe. Dobrizhofer, por exemplo, chegou a contar em apenas uma noite 60 carrapatos espalhados por todo o seu corpo. DOBRIZHOFER, Pe. Martín. **Historia de los abipones**. Chaco: niversidad Nacional del Nordeste, 1968, p. 341.

¹¹⁷ Rodrigues, Pe. Jerónimo. A missão dos carijós. In: LEITE, Serafim (org.). **Novas cartas jesuíticas**. São Paulo: Companhia Nacional, 1940, p. 238.

¹¹⁸ DOBRIZHOFER, Pe. Martín. Op. cit., p. 331.

¹¹⁹ “...tan cercado de mosquitos que no me dexavan reçar” 1621. **ESTADO GENERAL DE LA REDUCCION DE LA ENCARNACION DE ITAPUÁ**. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 17- 865.

¹²⁰ “El camino fue dificultosísimo así por los muchos embarazos y pasos muy peligrosos como por su esterilidad y asperesa y sobretodo por una multitud casi infinita de mosquitos, que aunque de por sí apenas los pircibe la vista juntos defienden el paso a la luz del sol, y tan oportunos y crueros que a pocos días labrando en los padres les dexaron los rostros tan disformes que no se conocian por wellos el uno al otro y quando estos animalejos les concedian un poco de reposo sucedian en su lugar otros y otros de diversos generos que ni de día ni de noche se lo dexaron tomar.” 1634. **RELACION DETALLADA DE TODAS LAS MISIONES FUNDADAS POR PP. DE LA COMPAÑIA D E JESUS, EN LA PROVINCIA DEL PARAGUAY**. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 30- 878.

¹²¹ “Em tierras bajas y mucho más en las anegazias, se crían no avispas, sino innumerables mosquitos y tábanos. Unos de aquéllos tienen las zancas largas y jaspeadas de blanco. Causan gran molestia, sin dar treguas de día ni de noche... y tienen á los viajantes en continuo desvelo, más de una vez me sucedió haber parado al anochecer, fatigado de todo un día de camino, más los enjambres de los mosquitos me obligaron á volver á caminar á medianoche por pantanos y lodazales malísimos. El riesgo de una caída y el peligro de los tigres se hacía más soportable

Em 1619, a missão do Padre Vicente Modellell foi transformada num verdadeiro inferno não por insetos, mas por outra praga, os ratos. “Era tão grande a soma de ratões que não deixavam os índios viverem em suas casas”, diz ele sobre os Tapes, “acudiam tantos de noite que entravam pela roupa, subiam muitos por debaixo dela e não deixavam coisa a que pudéssemos chegar”. Por diversas vezes, não só ratos como também outras pragas (gafanhotos, lagartas, caturritas) se espalham pelas plantações, atraindo xamãs que se responsabilizam pelos ataques em função das freqüentes conversões. Nos modelos de discursos subseqüentes, duas explicações: ou o Diabo invejoso tentava acabar com os avanços missionários (elemento enfatizado pelo missionário), ou Deus possibilitava aos silvícolas situações onde a dor lhes “abriria os olhos” para as boas novas do missionário.

Apesar dos missionários não admirarem o estilo de vida indígena tão próximo dos animais, de estarem imbuídos do ideal de civilidade ocidental, foi inevitável sua migração para dentro dos espaços reducionais. Fundamenta-se, assim, a representação do espaço reducional em cenas ilustradas pela presença animal, insistentemente normatizados como os reduzidos. No interior das missões, tanto em suas ruas quanto dentro das casas, estão presentes os mesmos animais que outrora habitavam as cabanas indígenas. É esse, sobretudo, o caso das aves: penduradas nas hastes das choças, araras ou outros psitacídeos, permanecem à espera de alimentação, deixando eventualmente alguma pena despencar para servir de adorno a seus proprietários; papagaios andam livremente de um lado para outro, e alguns Padres chegam a domesticar vários, acreditando que eram muito mais cristãos do que os indígenas, sobretudo em virtude de aprenderem a rezar o pai-nosso em vários idiomas. Esse é o caso de Dom Pedro, papagaio criado pelo Padre Dobrizhofer, senhor experiente em práticas de domesticação. Livre e respeitado o suficiente para andar tranqüilamente pelo povoado, o papagaio observava a tudo atentamente, com especial atenção às crianças, com as quais gostava de “conversar” e “catequizar” (ao menos na ótica de Dobrizhofer).¹²²

Pequenos micos e outros macacos também desfrutam de representações semelhantes quando inseridos no interior das reduções. Invariavelmente, são mantidos a maior parte do tempo atados, pois costumam importunar os trabalhos apostólicos, atacando o altar ou os pertences do Padre: “não se pode deixá-los andar livres pelo quarto”, garante Dobrizhofer, “se

que la presente furia de los mosquitos” SANCHEZ LABRADOR, Pe. José. **El Paraguay Católico**. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910, p. 240.

¹²² DOBRIZHOFER, Pe. Martin. Op. cit., p. 219

encontram algo comestível, logo o roubam”.¹²³ Agindo em grupo ou individualmente, essas criaturinhas vão de casa em casa vasculhando jarros, caixas e bacias, deixando sempre um rastro de destruição para trás. Entretanto, mesmo que despertando a raiva de todos, provocam risadas, servindo às crianças e adultos de divertimento, e não raramente de alimento. Mas toda a anarquia que podem provocar, é amenizada por sua aptidão em aprender costumes ocidentais, como Dobrizhofer insiste: “Em São Joaquim tínhamos um macaquinho desta classe que, nem bem desmontávamos do cavalo, nos desatava o mais prontamente as esporas”, enquanto que outros, incrivelmente, “se sentam sobre um cão, imitam o homem e como atores executam para a graça e admiração todo tipo de piruetas”.¹²⁴ Exemplares adestrados, ao que tudo indica; normatizados e civilizados, como deseja o Padre.

Outros animais amansados tidos até então por danosos, ainda que somente enquanto filhotes, são encontrados espalhados pelo interior das reduções.¹²⁵ Coletados em caçadas para servirem tanto de divertimento, como de alimentação, de defesa ou tudo isso junto, emas, veados, quatis, tamanduás e até mesmo jacarés podem ser vistos transitando pelos povoados, ainda que com seus dentes e unhas arrancados para garantir o convívio, como no caso de pequenas onças.¹²⁶ Para espanto ainda maior dos europeus, estes filhotes podem, ainda que eventualmente, serem vistos pendurados no colo de alguma mulher, amamentando-se do leite humano.¹²⁷ Todavia, parece ter sido de praxe que, logo passada a infância dos animais domesticados isoladamente, o que lhes aguardava era a morte rápida nas mãos de seu dono.

Além desses animais com permissão de convívio, outros selvagens também invadem eventualmente os povoados e as reduções, vivos ou mortos. Hordas de porcos selvagens ou veados, por exemplo, envolvidas em alguma confusão interna de seu grupo, irrompem nos povoados sem aviso prévio, chamando a atenção dos caçadores.¹²⁸ Em busca de alimentos deixados pelos humanos, bandos de aves revoam nas praças centrais, nos telhados, plantações e

¹²³ *Ibidem*, p. 368.

¹²⁴ DOBRIZHOFER, Pe. Martin. Op. cit., p. 385.

¹²⁵ O amansamentode animais isolados, aliás, é a forma de trazer animais para o interior de suas aldeias: “se trata de cazadores-recolectores que con frecuencia amansan animales aislados, sacados del medio natural, pero sin pasar por ello a la domesticación de especies enteras (con las únicas excepciones notables del perro y/o del cerdo)”. DIGARD, Jean-Pierre. *Naturaleza y Antropología: la domesticación*. In: BERNAND, Carmen. **Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años**. México, D.F.: CNCA, 1994, p. 132.

¹²⁶ Esse é um dos casos notados por Dobrizhofer entre os abipones: “No comprendo porque los Abipones no crían los leoncitos [pumas] mientras tanto se deleitan com tigrecitos, si bien un placer de esta clase siempre está único com um peligro. Chicos aún testimonian su innata ferocidad y atacan com sus dientes a cuantos se les acercan especialmente cuando el calor solar hace hervir su sangre. Hubo quien arrancó a un tigrecito los dientes y garras para que no pudiera hacer daños pero aún así huérfano de armas atropellaba niños y terneros y sin duda los hubiera muerto o ahogado si algunos defensores no hubieran acudido en su socorro. Para que con el aumento de edad no aumentara su ferocidad, hubo que poner fin a su vida mediante un tiro”. DOBRIZHOFER, Pe. Martin. Op. cit., p. 367.

¹²⁷ CARDIM, Fernão. Op. cit., p. 93.

¹²⁸ DOBRIZHOFER, Pe. Martin. Op. cit., p. 98; RUIZ DE MONTTOYA, Pe. Anonio. Op. cit., p. 54.

cenários, alçando vôo com a proximidade ameaçadora dos homens. Muitos morcegos instalam-se nos interiores das igrejas e casas, podendo até atacar alguns dos animais domésticos ou humanos. Cobras embrenham-se em algum canto, debaixo de algum objeto, como se aguardassem por uma futura vítima. Nenhum lugar é seguro até que seja devidamente averiguado.

Mas nenhum animal *não convidado* provoca tanta apreensão quanto a onça veio a provocar. Por diversos pontos da América, o tigre, como a onça é chamada pelos ocidentais de então, ou jaguar, como é tida por parte dos ameríndios, despertou uma profunda difusão de medo entre os cronistas. O Pe. Moranta, conforme nos conta Diego de Boroa, mais de uma vez esteve muito próximo de ser transformado em comida do monstro: “Veio uma noite um tigre buscando presa até a pequena habitação do Padre, a qual tinha por porta nenhum outro resguardo senão um trapo de algodão”. Sobre essa “defesa seguramente insuficiente para quem não tem confiança em Deus”, a fera jogou suas unhas, arrancou o trapo e o levou embora, deixando o Padre intacto. “Por livrá-los destes e de outros perigos”, comovia-se Boroa, “os Padres davam graças a Deus Nosso Senhor”.¹²⁹ Nesse sentido, os Padres, em geral, repetiam o modelo discursivo que encontrava na proteção divina o motivo de jamais um missionário ter sido atacado por uma dessas feras, apesar de sua grande incidência entre os infiéis e pecadores.¹³⁰

A presença de animais selvagens mortos em caçadas também marca o cenário: os couros são estendidos ao sol para servirem de adorno, roupa ou cobertas; os dentes são arrancados para ornarem colares ou objetos decorativos; os ossos servem para a elaboração de objetos; a carne, o sangue e a gordura servem de alimento, quando não proibidas por algum tabu, situação válida tanto para índios quanto para brancos.¹³¹ A exploração dos animais não

¹²⁹ **QUINTA CARTA ANUA DEL PE. DIEGO DE TORRES, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN EL AÑO DE 1613.**In: Documentos..., p. 291-292.

¹³⁰ Ruiz de Montoya chega mesmo a garantir que entre um espanhol, índio ou negro, a fera tem preferência pelo último, e entre todos os negros, “vai contra o mais velho e de cheiro pior”. RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 27. Quanto aos modelos discursivos que justificam a proteção do missionário, podemos destacar o seguinte: “Parece admirable que de tantos jesuítas que han recorrido casi todos los campos, bosques, costas, islas y soledades inmensas em Paracuaria desde el siglo anterior, ni uno solo há sido desgarrado ni siquiera herido por un tigre aunque estas fieras ocasionan casi diariamente muchos estragos entre los Españoles y los indios jinetes. Lo mismo hay que decir de las muchas víboras existentes en Paracuaria muchas veces infecciosas y muchas veces mortíferas, por las cuales a mi saber nadie de nuestra Sociedad ha sido mordido. Lo consideramos un especial beneficio de la Providencia que ha velado sobre nosotros”. DOBRIZHOFER, Pe. Martin. Op. cit., p. 365.

¹³¹ “Os arqueólogos encontram uma cultura material muito diversificada e com uma série de inovações culturais nos sítios arqueológicos Guaranis. (...) Todas as populações que se instalam em zonas de florestas utilizam, em larga escala, as madeiras e as fibras vegetais, os ossos dos animais, as penas de aves, etc., como fontes de matérias-primas.” KERN, Arno. Paleopaisagens..., p. 118.

cessa por aí: vários bichos, assim como suas peles, carnes, penas e couros, são vendidos ou trocados, podendo chegar a qualquer lugar do planeta mediante um intenso comércio com mercado receptivo.¹³² Nas manifestações religiosas, os animais mortos também se fazem presentes: índios dão de oferendas para a Virgem Maria uma grande quantidade de cadáveres, sobretudo de aves,¹³³ assim como alguns missionários utilizam o couro da onça para ornar o altar de suas igrejas.¹³⁴

Como se percebe, a linha que separa a selva dos núcleos humanos coloniais não é tão marcante quanto o que quer o discurso civilizatório. Os animais relacionam-se com os homens, de maneira amansada ou espontânea, divertindo, alimentando e até mesmo combatendo. Desses hábitos, surgem os elementos que sustentam o modelo de discurso sobre a *animalidade indígena*, com toda a imundície e selvageria que despertava, promovendo o antagonismo entre barbárie e civilização. Em compensação, os animais passam a ter suas condutas normatizadas pelos missionários, ora humanizando-os, ora encontrando em suas ações medidas salutares de Deus, assim como ações diabólicas.

Todavia, mesmo acirrado esse convívio, a domesticação propriamente dita não ocorria entre os grupos ameríndios, sobretudo entre os Guarani. “A inexistência de animais domesticados em toda a América atlântica levou os grupos horticultores a manterem padrões de subsistência baseados na caça em larga escala, como forma de suprir suas necessidades de proteínas”, explica Arno Kern.¹³⁵ Para que esse nível de relação surgisse, seria necessário a inserção de animais europeus na vida dos grupos ameríndios, representados nos discursos como um avanço ao processo de civilização.

e) Os animais dos europeus

A inserção de espécies européias faria com que a América tivesse que sofrer um outro tipo de adaptação: a ecológica, levando a natureza a se metamorfosear, tornando-se não mais

¹³² Todavia, foram os animais africanos que mais despertaram interesse dos europeus: “Com o crescimento da exploração e dos descobrimentos europeus, a importação de espécies raras, de todas as partes do mundo, para as casas de bichos privadas assumiu proporções sem precedentes. (...) Inúmeros aristocratas do período hanoveriano possuíam amplas *ménageries* [loja de animais], com animais e aves raros. (...) O público em geral manifestava vivo interesse por ver animais incomuns, interesse que alguns indivíduos de tino comercial se dispunham a explorar. As pessoas faziam longas viagens à capital (...) para terem a oportunidade de comprar assentos para uma exibição de elefantes, leões ou rinocerontes.” THOMAS, Keith. Op. cit., p. 328.

¹³³ Conferir as ofertas deixadas por crianças Guarani em uma festa realizada em homenagem à Virgem Maria: 1613. ANNUA DE LA REDUCCION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ, COM LA DESCRIPCION DE LAS TIERRAS DEL IGUAL. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 8- 856.

¹³⁴ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: Documentos..., p. 694.

¹³⁵ KERN, Arno. Paleopaisagens..., p. 110.

americana, muito menos europeia, mas sim colonial. Paralelamente, assim como ocorrera com os europeus, os ameríndios se deparam com uma série de espécies desconhecidas, capaz de lhes provocar profundas ressignificações, tanto em sua vida prática quanto em suas percepções metafísicas. Conforme Kern, “substituindo os antigos pajés, e tornando-se líderes carismáticos nas aldeias indígenas, os missionários iniciaram um processo de transculturação de extraordinária importância na vida dos Guarani, ao introduzir uma série de padrões culturais europeus modernizadores”.¹³⁶ Jamais se encontrará um discurso que deprecie essas espécies, ao menos no que tange suas vantagens. O gado, o cavalo e o cão são os animais importados que melhor ilustram essa questão.

A *natureza colonial*, no que tange às espécies animais (pois haveria ainda a questão das plantas), assim pode ser classificada sobretudo pela inserção do gado. Capacitados de se multiplicarem logo com a chegada das primeiras espécies, eles tomam conta da paisagem em grandes manadas, impedindo o avanço da vegetação ou ocupando espaços já desmatados. Adaptam-se, também, em zonas naturalmente abertas como as sulinas, onde espalham-se livremente, servindo de alimentação para as comunidades ali inseridas. Se as grandes aglomerações humanas surgidas na Colônia favoreciam o desaparecimento rápido dos animais e o aumento da fome, o gado passava a preencher essas lacunas, possibilitando a permanência dos grupos no mesmo local por longo espaço de tempo, contrastando com as antigas migrações em busca de alimentação. Nesse sentido, os jesuítas se viram profundamente auxiliados. “A partir da introdução limitada do arado, também a agricultura de campo aberto, tipicamente europeia, teve início”, explica Kern, “como o arado exigia a força de animais para a tração e a força do homem para a condução e o manejo, os guerreiros tiveram que ser persuadidos a trabalhar nas searas, seguindo o exemplo de São Isidoro, o santo lavrador, cujas capelas estavam sempre no caminho das roças”. Medida muito bem aceita, pois “vinha a ampliar as possibilidades alimentares de um domínio que sempre teve uma importância capital para os Guarani,”¹³⁷ oportunidade com a qual não se fizeram de rogado.¹³⁸ Era uma medida estratégica, como afirma Haubert: “Para ter cristãos,

¹³⁶ KERN, Arno. Ações evangelizadoras e culturais de missionários portugueses e espanhóis no Rio da Prata. In: Congresso Internacional de História. **Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas**. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993, p. 31

¹³⁷ KERN, Arno. Sociedade Barroca e missões Guarani: do confronto à complementaridade. In: **I Congresso Internacional do Baroco**. Porto: Reitoria da Universidade do Porto, 1991, p. 452.

¹³⁸ Além dos ameríndios, outros animais naturais da América—e nisso o jaguar foi mais atento—também se valem desses rebanhos para suprir suas necessidades de caça: “En nuestros campos hay tropeles enteros de crueles tigres que acechan especialmente a los terneros, los cuales no se pueden defender como lo hacen las vacas y buyes, y cuya carne también es más tierna que la del ganado más viejo. Los astutos animales conocen bien esta diferencia. Cuando el cruel tigre quiere matar un buey, salta sobre su espalda, le parte la nuca con sus dientes agudos, afilados, hunde su garra y desgarras de este modo el búfalo vivo, bramante. Con los terneros usa la artimaña siguiente: cuando éstos yacen en el apsto, se arrasta suavemente hacia ellos, les golpea la cabeza con su zarpa, se la arranca con los dientes y luego les chupa

uma redução deve ter bois e carneiros.”¹³⁹ O gado estava ali, enfim, para auxiliar a conversão dos ameríndios, como alternativa do fim da caça (muito mal vista pelos missionários), dando às terras incultas a possibilidade de uma configuração mais próxima ao estilo de vida civilizado, o que enchia os missionários de orgulho: “Pelo meio-dia, à tardinha e à meia-noite, não se vê da minha ladeia outra coisa senão um campo infinitamente extenso, bem liso e plano, sobre o qual rebanhos incontáveis de gado pastam o capim verde”.¹⁴⁰ A abundância proporcionada pela terra americana (ainda que mais pobre que as européias), fundamenta a representação das manadas infinitas: “Ainda que esta terra tenha pastos fracos”, argumenta o impressionado Cardim, “há já uma grande quantidade delas [vacas] (...), e há homem que tem quinhentas ou mil cabeças”.¹⁴¹

Além disso, a inserção de animais exóticos no continente americano provocou uma verdadeira revolução tecnológica e cultural no mundo ameríndio, afetando diretamente sua relação cotidiana com os animais que lhes cercavam, assim como possibilitando o avanço das frentes coloniais. Fosse servindo em engenhos, arados, transportes ou guerras, por todos os lados se vêem animais trazidos da Europa facilitando a difícil vida colonial. O cavalo, assim como seus parentes, são representados como a excelência do transporte e de arma de guerra. Sua aceitação entre os ameríndios, entretanto, manifesta a confusão que esses animais provocaram nas cosmologias autóctones. Cabeza de Vaca, expedicionário civil que passou pelo sul da América nos anos da Conquista, foi um dos primeiros europeus a levar esse animal para o sul, chamando a atenção dos grupos indígenas locais que fugiam desesperados ao vê-lo, para depois retornarem com oferendas.¹⁴² Tido como deus por alguns e como monstro por outros, em pouco tempo ele estaria domado pelos ameríndios a seu modo, sem cela, tendo como rédeas as crinas, sendo usado para caça, transporte, divertimento e — para infelicidade das milícias coloniais — em guerras contra os colonos. Gravuras do Padre Florian Pauck são curiosos registros dessa relação: montados em cavalos, os Abipones caçam jaguares e buscam gado (fig. 1), atravessam rios carregando cargas (fig. 2), lutam contra espanhóis (fig. 3) e exercem outras atividades até então realizadas somente por homens. Também em rituais eles foram inseridos, e não é raro encontrar relatos sobre as reduções onde eles estão presentes em procissões e outros

totalmente la sangre del cuello, lo que le apectece sobremanera. (SEPP, Pe. Antônio. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). **Tentacion de la utopia**. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 121)

¹³⁹ HAUBERT, Maxime. Op. cit, p. 95.

¹⁴⁰ SEPP, Pe. Antônio. **Viagens às Missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1972, p. 78.

¹⁴¹ CARDIM, Fernão. Op. cit, p. 92.

¹⁴² CABEZA DE VACA, Alvarez Nunes. **Naufrágios y comentarios**. Madrid: Historia 16, 1984, p. 78.

ritos da vida cotidiana. Enfim, o cavalo foi aproveitado com uma versatilidade impressionante, contrariando a primeira relação de horror que despertaram.

Esse processo (do medo à domesticação) é explícito no caso do cão. Ao ser visto pelos Guarani, aquele ser de quatro patas, focinho comprido, rabo balançante ou dentes raivosos, foi imediatamente chamado de *jagua* (*monstro* ou *coisa feia*). Não era para menos. Trazido para a América pelos colonos e militares espanhóis, o cachorro foi usado como arma, sendo fundamental na conquista dos reinos de Tenotitlán e Cuzco, aparecendo, em diversos relatos devorando ameríndios, para orgulho de militares e desespero de religiosos. Uma gravura de Poma de Ayala apresenta toda a dramaticidade de tal ataque: comandando por um espanhol, um cão raivoso joga-se contra um asteca (ver figura 4). Todavia, a aproximação entre os ameríndios e o cão não foi tão cruel quanto pode parecer esse primeiro contato. Esse monstro trazido pelos ocidentais não mais poderia ser do que um inimigo, exceto se não fosse a sua própria capacidade de se aproximar de grupos humanos, combinada com a habilidade dos ameríndios em se relacionarem com os animais. Animais desgarrados de cidades, fortes e expedições, rapidamente aproximaram-se de grupos indígenas, integrando-se ao cenário das aldeias, auxiliando os indígenas como alarme e na caça, como se observa quotidianamente nas aldeias atuais. O quati, que até então servira para alguns grupos nativos como alarme, foi sendo deixado de lado e as matas passaram a ser novamente o seu único refúgio, salvo entre os grupos mais isolados, como os Guayaquíes estudados pelo antropólogo Pierre Clasters.¹⁴³ “Os cães têm se multiplicado muito nesta terra”, diz Fernão Cardim em busca de seu novo Portugal, “são cá estimados assim entre os Portugueses que os trouxeram, como entre os Índios que os estimam mais que quantas cousas têm pelos ajudarem na caça”.¹⁴⁴ De fato, esse novo auxílio na caça — que o quati jamais pode exercer — eleva-o nos discursos como mais um dos animais que veio a mudar o estilo de vida indígena, fazendo com que os trabalhos fossem mais rentáveis e seguros. Acrescentava-se, também, mais uma relação afetiva: “trazem as mulheres às costas de uma parte para outra, e os criam como filhos e lhes dão de mamar no peito”, diz Cardim, exatamente como faziam com outros filhotes.¹⁴⁵ Esse animal, portanto, primeiramente inimigo, passa a ser integrado perfeitamente às práticas quotidianas.

¹⁴³ Conf. CLASTRES, Pierre. **Crônica de los índios Guayaquíes**. Barcelona: Alta Fulla, 1986, especialmente o capítulo III.

¹⁴⁴ CARDIM, Fernão. Op. cit., p. 93.

¹⁴⁵ Idem.

Dessa forma, animais trazidos pelos brancos e que outrora poderiam até provocar aversão dos ameríndios, transformam-se em *parcerias* das comunidades americanas, tamanha utilidade que apresentavam, ao contrário da maioria dos animais americanos, até então incapazes de proporcionar grandes confortos. Ao menos é assim que a maioria dos discursos ocidentais acabaram por representá-los, usando-os como contraponto aos animais americanos.¹⁴⁶

Chama atenção, todavia, que durante a Colônia os movimentos de resistência indígena parecem ter visto nos animais exóticos nítidos vínculos com os brancos, por vezes até inseparáveis, podendo ser cobrada em sua aniquilação a própria aniquilação do inimigo. Em 1616, o feiticeiro Paytara, proclamando-se o próprio *deus ressuscitado*, defende que para livrar-se dos brancos é preciso não só eliminá-los, mas também dar fim aos animais que trouxeram. E na revolta comandada por Oberá, um de seus sequazes, Guayracá, sacrifica um terneiro, jogando suas cinzas ao vento antes de uma batalha com os espanhóis.¹⁴⁷

2. A natureza americana no discurso estrutural do Ocidente

Como se vê, a natureza americana nos discursos coloniais aparece regida por perspectivas cosmológicas, ora orientada por Deus, objetivando a transformação do continente via castigo-conversão, e, principalmente, ora manipulada pelo Diabo, criando situações em que o avanço europeu pode ser freado e/ou dificultado. Dessa forma, representações historicamente elaboradas no ocidente sobre o mundo natural, migram para a América, encontrando em sua natureza elementos compatíveis com suas percepções estruturais. Monstros, demônios, insetos, ventos, tempestades, redemoinhos, montanhas e tudo mais que prejudique as investidas ocidentais fazem com que os cronistas acreditem estar perante um império diabólico, apto a impedi-los da concretização de seus projetos de ocidentalização.

E essa é a contribuição da identificação do discurso estrutural para esse estudo: enquanto nos fornece o que está preestabelecido no discurso, deixa-nos um retrato de boa parte do que funcionou

¹⁴⁶ É preciso fazer uma ressalva sobre essa percepção colonial: “Os antigos descritores da natureza americana, e particularmente o maior deles, Gonzalo Fernández de Oviedo (1526, 1535), já haviam registrado com freqüente acuidade as muitas peculiaridades físicas do Novo Mundo, as numerosas diferenças entre os animais da América e os de nossas terras. Contudo, mesmo quando assinalavam certos aspectos relativamente débeis, certas deficiências específicas das Américas, como fizeram entre outros o padre Acosta (1590), Herrera (1601-15) e o padre Cobo (1635), jamais chegaram a concatenar suas observações em uma teoria geral da inferioridade da natureza americana (que também eles admiravam e comentavam amorosamente) e menos ainda teorizaram a respeito de uma suposta ‘imaturidade’ ou ‘degeneração’, empregando conceitos que sugeriam um desenvolvimento truncado em seus primórdios ou uma exaustão por senilidade”. Para que tal teoria ganhasse vários adeptos e difusão, foi necessário o emergente racionalismo do século XVIII, quando a polêmica se instaura entre os estudiosos da natureza. GERBI, Antonello. **O Novo Mundo: história de uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 15.

¹⁴⁷ Conf. ARDANAZ, Dayse Rípodas. **Movimentos shamánicos de liberación entre los Guaraníes (1545-1660)**. In: **Teologia: revista de la facultad de teologia de la Pontificia Universidad Católica Argentina**. Tomo XXIV, n. 50, ano 1987, p. 273-275.

como ameaçador aos próprios autores e, portanto, o que eles julgam ser mais eficiente para ser empregado na pastoral do medo. Dessa maneira, os medos indígenas a serem tratados nos próximos capítulos, levam ao encontro de dois universos convergentes, onde jesuítas e seus sediados experimentam medos comuns sobre o mundo natural a sua volta, embora haja profundos distanciamentos no que se refere aos significados dos símbolos temidos. São somente os medos compartilhados, portanto, que os missionários são capazes de representar.

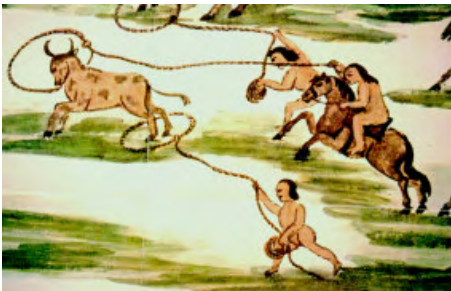


Figura 1: PAUCK, Florian. Captura de gado a laço. In: SANTOS, Ma. Cristina dos (coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Acervo de Imagens)



Figura 2: PAUCK, Florian. Diversas formas de se cruzar o rio. In: Ibidem.



Figura 3: PAUCK, Florian. Justa entre um guarda espanhol e um índio. In: Ibidem.



Figura 4: AYALA, Guman Poma. Sem título. In: Ibidem.

Capítulo II

VINGANÇA E NATUREZA: O MEDO DO JAGUAR NOS DISCURSOS DESCRITIVOS

A afirmação é de Jean De Léry: “Ao ser mordido por uma pulga, todo índio se apressa a esmagá-la nos dentes”, pois “são selvagens muito vingativos, enfurecendo-se facilmente contra tudo o que lhes possa causar mal”.¹⁴⁸ Apesar da aparência anedótica, a observação de Léry não foge de um acerto nas percepções dos grupos ameríndios. A confirmar, séculos depois Viveiros de Castro constatou que na cultura Tupi-Guarani a “vingança” funciona como um “gerador” de movimento da sociedade. É através dela — verdadeira instituição cultural — onde se produz a memória ao se pôr a “morte individual a serviço da longa vida do corpo social” (como ocorre com a antropofagia), caminho pelo qual a história efetiva-se — tanto do grupo quanto de seus rivais — ao romper com as linhas do tempo rumo à imortalidade. Os Tupinambá de Viveiros de Castro aparecem como “uma sociedade que existia por e para os inimigos”, o que deixava os coloniais bastante consternados. Era essa “inconstância da alma selvagem” o verdadeiro percalço na obra de evangelização; por isso deveria ser derrotada — afinal de contas, o cristianismo missionário não combina com práticas de vingança. Todavia, a afirmação de Léry não percebe a vingança exclusivamente nas relações homens contra homens. Ela é uma observação genérica: prevê que os índios sejam vingativos com tudo, com os animais inclusive. E essa é a proposta deste capítulo: averiguar se a relação de vingança ameríndia — no caso Guarani — procede não só de homens contra homens, mas também de homens contra aspectos da natureza que representem o que há de prejudicial no mundo, ou seja, aquilo que causa medo — no presente caso, o jaguar causava. Busca-se, assim, as relações culturais de determinado evento — a experiência Guarani com os missionários —, as reações que tiveram ao se estranharem, reconhecerem e ressignificarem sua cultura, sobretudo no que tange à liderança adquirida através da manipulação da natureza. Em outras palavras, o que se

¹⁴⁸ LERY, Jean de. Op. cit., p. 183.

quer é encontrar algumas das possíveis facetas — ou melhor, possíveis significados — que esse animal possa vir a ter nas suas diversas manifestações culturais, a fim de avaliá-lo como símbolo construído historicamente pelos Guarani, especificamente entre os que estiveram em contato com os missionários da primeira fase das reduções jesuíticas do antigo Paraguai. Objetivamente, busca-se encontrar como a relação Guarani e natureza manifestou-se numa específica circunstância histórica e como foi percebida e utilizada pelo missionário, obviamente dentro dos limites impostos pelo gênero de registro deixado pelos missionários.¹⁴⁹ Para tal, vamos explorar um dos gêneros de discursos elaborados pelos missionários: o descritivo. Nesses modelos, o missionário, sem se deixar influenciar pela cultura que assiste, registra ações das quais não dispõe um arsenal interpretativo autóctone, limitando-se ao exercício da mera descrição do que foi visto ou dito. Selecionou-se, dentro de um amplo conjunto de discursos, somente dois casos de ataques do jaguar: primeiramente, um ocorrido na redução de Iguaçu em 1627; em seguida, outro ocorrido na redução de Itapuã, Tape, em 1633. Em comum, os casos possuem a presença de um jaguar que ataca algum Guarani, provocando certas reações da população local que o missionário descreve com afinco, atento ao que deve ser feito para que possa se valer da situação em seu benefício (a obtenção da liderança). A partir disso, vamos encontrar em uma série de dados antropológicos indícios do que poderiam significar os ritos descritos, para, então, avaliar a eficácia da ação do missionário apresentada no texto.

1. Jaguares, líderes e consenso social: a cultura em movimento

Não foi com pouco assombro que os Padres Joseph Domenech e Antônio Palermo encontraram um jaguar morto na porta da igreja de Itapuã, ainda pela manhã, logo ao acordarem. Eles não perceberam a relação que se instalava entre a vítima, a fera, a família daquela e o espaço da redução, referente ao episódio ocorrido em dias anteriores, quando uma índia havia sido encontrada morta, com a cabeça repartida em dois pedaços, tida como vítima

¹⁴⁹ As informações etnográficas estão perdidas num emaranhado de representações “racistas” e “etnocêntricas”, como aponta Catafesto. (SOUZA, José Otávio Catafesto. A Pesquisa de fontes da Etno-história indígena no RS. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.36, n. 143, setembro 1991, p. 414-415.) Ao registrar tais informações, os missionários não deixam de fazer uma espécie de “antropologia aplicada” ou “uma antropologia jesuítica”, como quer Meliá, gerando uma documentação onde se encontram dados etnográficos a partir da perspectiva do missionário sobre a especificidade cultural Guarani.(MELIÁ, Bartomeu. **El Guarani conquistado.....**, p. 43-44). Entretanto, aplicar o termo “antropologia” para esses registros é um pouco arriscado, na medida em que “não bastava a constatação e o registro do exótico” para constituir essa ciência. “Para o surgimento da Antropologia era necessária uma postura cognoscitiva, inexistente no século XVI” e nos demais séculos da colônia. (OLIVEIRA, João Pacheco (org.). **Ensaios em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999, p. 113.)

do mesmo jaguar. Os seus familiares, na mesma noite, foram ao local da morte e prepararam uma armadilha, usando os restos da vítima, cheios de sangue, como isca. Dois jaguares teriam caído ali. Um deles — morto por Deus, segundo os missionários — foi o que apareceu, milagrosamente, caído na porta da igreja, antes que pudesse atacar os padres como, aparentemente, o demônio invejoso intentava que fizesse.¹⁵⁰ Não foi registrado com menos alarde o caso ocorrido em Iguazu: um grande jaguar arrancou uma criança de sua rede, matando-a a poucos passos de sua mãe. Os homens da família da vítima armam-se de arco e flechas, indo para a selva atrás da fera, perseguindo-a por toda a noite, mas só conseguindo regressar com o que sobrara das *perninhas* da criança. Para resolver o problema, o jesuíta decide pôr uma armadilha nas proximidades, suplicando a São Carlos que os auxiliasse a matar a fera, num espetáculo que requisitou a presença de todos os reduzidos. Naquela mesma noite, as prédicas do Padre são atendidas: o jaguar é encontrado morto na armadilha onde caíra durante a noite. Sem que fossem chamados pelo Padre, os Guarani recolhem o animal morto, levam seu corpo para a frente da igreja, retirando o couro e dando a carne para os cães. Apesar de atônito, pois o missionário julga toda a encenação um “verdadeiro horror”, o jesuíta vangloria-se: “com isto nos há feito Nosso Senhor que temos ganhado fama de matadores de Tigres”, situação que faz com que os nativos recorram aos missionários toda vez que um jaguar os ataque.¹⁵¹

Não há dúvidas de que matar um jaguar é algo que favorece em muito o missionário. A cada morte, os jesuítas passavam a angariar um maior número de seguidores: “les ha quedado un miedo tan grande a todos que les parece que todo esta lleno de Tigres de manera que ya no se atreven a estar en sus taperas y assi con grande priessa van viniendo todos...”.¹⁵² Para se ter uma idéia da eficácia da morte de um jaguar, em um único caso o jesuíta garante ter angariado quatro caciques com suas famílias após lhes atender o pedido de dar fim aos ataques das feras.¹⁵³ E como instrumento eficaz na catequese, outro missionário pôs o animal empalhado no interior da igreja, “para escarmiento de la posteridad”.¹⁵⁴ Anchieta e Nóbrega, da mesma forma, não deixaram de explorar o mesmo símbolo em seus discursos catequéticos e

¹⁵⁰ CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime (org.) Op. cit, c, p. 42-43.

¹⁵¹ CARTA ANUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU. 1627”. In: VIANNA, Hélio. Op. cit., p. 67.

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS ANOS DE 1635-1637. In: Documentos..., p. 694.

decorações dos altares. Mas que significado haveria por detrás da morte de um jaguar para favorecer o processo de conversão? Até que ponto o missionário toma conhecimento desse significado e o manipula? Para responder a essas perguntas, parece emergencial explorar o jaguar como símbolo, avaliando seus diversos significados dentro da literatura antropológica. Primeiramente, uma rápida olhada na forma lingüística de *jaguarete*:¹⁵⁵ a palavra *jagua* (de *coisa feia, horrível, horrorosa*) e seu complemento *ete* (que serve para afirmar algo, como um aval, sinônimo de verdadeiro),¹⁵⁶ combinados, querem dizer alguma coisa como “coisa horrível de verdade” ou “criatura realmente horrorosa”. É exatamente o contrário do olhar romântico ou edênico que a figura de uma onça possa nos provocar atualmente. Ao que nos indicam essas observações, *jaguarete*, para os Guaraní estudados, deve ser uma das coisas mais horrorosas que pode haver na experiência de estar na selva, podendo atacar a qualquer um em suas investidas nas matas,¹⁵⁷ mas não só. É uma experiência terrível porque os jaguares (ou os seus representantes sobrenaturais diretos) podem devorar a lua e o sol (eclipses),¹⁵⁸ hospedar a alma de um xamã inimigo (este também pode se tornar um, caso seja necessário para realizar ataques a quem não lhe obedeça),¹⁵⁹ aparecer em um terrível pesadelo agourento,¹⁶⁰ ou, num plano ainda mais metafísico, ser gigante, azul, sempre pronto para devorar toda a humanidade assim que tenha a oportunidade,¹⁶¹ entre outras possibilidades.¹⁶²

¹⁵⁵ Assim aparece a denominação ao jaguar no dicionário de RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Vocabulario de la Lengua Guaraní**. Asunción: CEPAG, 2002, p. 380.

¹⁵⁶ CADOGAN, Léon. **Diccionario Mbya-Guarani castellano**. Asunción: CEADUC, 1992, p. 46 e 60.

¹⁵⁷ Pierre Claster identifica esse medo entre os Guayaquíes personificado na maldição chamada *bayja*, estado em que os homens mergulham no primeiro dia em que são pais: “Desde el punto de vista de los guayaquíes los animales se reparten en dos clases principales: por una parte los que los indios matan habitualmente (monos, armadillos, cerdos salvajes, corzos, etc.); y por otra los Jaguares. Estos son los primeros que descubren en la selva la presencia de un hombre en estado de *bayja* y, como dicen los indios (...), los jaguares llegan en gran número.” CLASTER, Pierre. Op. cit., p. 18.

¹⁵⁸ Os missionários observaram com bastante atenção essa circunstância, chegando a usá-la em muitos casos: “Tinham eles por doutrina muito certa de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e o sol. É o que nós chamamos de eclipses. Quando estes corriam, mostravam eles sentimento, isto é, aflição e admiração.” RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 53.

¹⁵⁹ Essas percepções eram comuns aos grupos do antigo Paraguai. Frequentemente, xamãs Guaraní ameaçam que se transformarão em jaguares para atacarem aqueles que aderem à liderança dos missionários. O Pe. José Sanchez Labrador registra uma situação bastante difícil enfrentada pelos missionário ao irem converter uma feiticeira. Os Guaicurú supostamente convertidos protestam: “Porque si muere bautizada, la enterrarás en la iglesia, y en este caso todos somos perdidos. Cree padre, que esta mujer, después de muerta, se convertirá en tigre, y si está cerca, acabará con todos nosotros. Para evitar este esytrago no la bautices, y la arrojaremos a un lugar retirado”. Ríose el padre de sus dichos: bautizola, y la dichosa vieja, acabado de recibir el bautismo, expiró con gran sosiego. Nota la historia del Chaco que es error muy assentado entro los guaycurús que las almas de los malos pasan después de la muerte a los cuerpos de las fieras, y que son más terribles desatados de los cuerpos que cuando en ellos vivían. No tienen tal error, ni creen la transmigración dicha. Ya dijimos lo que sienten en este punto. La verdad es que a los latenigis de sus médicos éstos les atribuyen diversas figuras, y una es la de tigres. (SANCHEZ LABRADOR, Pe. José. Op. Cit., p. 110.

¹⁶⁰ “Uma das maiores desgraças que podem acontecer a um Guaraní é sonharem com o jaguar, porque então vem logo e infalivelmente alguma desgraça se os rezadores não a evitam a tempo. Para o Kaingang, o sonho com o jaguar é que deixa ele mais alegre e disposto como se ele tivesse sonhado com qualquer outro bicho. Nimuendajú, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993, p. 73

¹⁶¹ Essas e outras observações podem ser encontradas em NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocúva-guarani**. São Paulo: Editora da Universidade de SP, 1987, p. 69; MELIÁ, Bartomeu. **El**

Mas ainda mais esclarecedor é o caso mitológico dos eventualmente gêmeos *Kuaray* e *Jasy* que, ainda crianças, tiveram como primeira missão de humanização — não seria melhor *conquista?* — do mundo a eliminação dos jaguares originários. Só que isso implicava eliminar aqueles com quem viveram até então como irmãos, com quem aprenderam a farejar, caçar e sobreviver na floresta como pequenos jaguares. O detalhe é que durante toda essa infância idílica, os gêmeos não sabiam que aqueles por quem tinham por família (a Avó-Jaguar e seus descendentes), haviam matado sua mãe quando ainda estava grávida dos dois, segredo este revelado por um louro (uma espécie de *sabe-tudo* da floresta). Desiludidos, os irmãos choram e lamentam por todos os anos que caçaram para alimentar a grande Avó-Jaguar e sua família, decidindo, então, por em início a vingança contra todos os felinos. Um a um dos jaguares vão sendo mortos pelos meninos, numa clara intenção de extinguir a espécie, começando pelos machos e em seguida as fêmeas, das quais, por acidente, sobrevive apenas uma, prenha de um macho com quem fornicaria, dando continuidade à espécie. Irritado, *Kuaray* amaldiçoa a fêmea: “Ser horroroso some em sonho e desperta!”.¹⁶³ Nesse instante, os jaguares, que até então tinham o corpo humano, ganham a forma animal da atualidade, tendo decretado a eterna inimizade entre as duas espécies na terra—restou a essa parcela humana, essa alma original, permanecer no interior dos invólucros que são as peles e couros.¹⁶⁴ Mesmo que os Guarani

Guaraní: experiência..., p. 53-56; CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade Guarani:** uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 103-106.

¹⁶² O homem perante uma criatura tão terrível não possuiria nenhuma saída, seria facilmente sufocado e o simples ato de investir contra a selva, mesmo que com os ritos necessários, seria impraticável. Entretanto, uma estrutura contrária, uma percepção às avessas, leva-nos a perceber a peculiaridade que tal criatura ocupa na ordem universal Guarani possibilita a superação dessa sensação. Desprovido de conhecimento, o jaguar passa a ser um animal dotado de todos os poderes para sobreviver na selva (caça, sobretudo), mas não o é pela inteligência. Sem sabedoria—logo a sabedoria, que está na essência do homem e possibilita sua evolução para os Guarani—faz com que o jaguar seja criatura facilmente enganável. Não é à-toa que alguns contos infantis coletados por Cadogan apresentam um jaguar estúpido que, mesmo com toda sua força, é vencido por criaturinhas como o gambá. Bom exemplo dessa comprovação de animalidade (e, portanto, de superioridade humana) é a forma como se procede a defesa contra o animal: “Descobriram os nativos que este bicho foge da urina humana como da morte”, conta Montoya. Como se tivesse escutado algum mito de origem, ele registra: “Certa vez surgiu um tigre a um índio pelo mato, perto do meu alojamento, e, ainda que o perseguido gritasse por socorro, não o pude ouvir. Trepou então numa árvore e, por sua vez, o tigre se deitou ao pé dela, esperando que a presa descesse de lá. Para espantá-lo, atirava-lhe nosso índio ramos de árvores, mas o tigre nem sequer se mexia. Passou então a usar daquele ‘remédio’ tão fácil: com o que o tigre mal cheirara a urina, já se foi embora”. RUIZ DE MONTOYA, Antônio. Op. cit., p. 27. A mesma medida de combate ao jaguar está presente entre os abipones. (DOBRIZHOFFER, Pe. Martín. Op. cit., p. 362.) “Coisa horrível mesmo”, não há dúvida que o jaguar venha a ser, mas desprovido da inteligência e esperteza que há nos homens e em alguns outros animais. O jaguar, assim, está reduzido à força bruta simplesmente, aplacando a sua soberania na floresta, tornando possível a coexistência (o domínio do mundo) entre jaguares e humanos.

¹⁶³ Optou-se, aqui, pela versão coletada por CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta.** Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992, p. 119-136.

¹⁶⁴ “As narrativas místicas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. (...) Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma — como humana — e entretanto, age como se já manifestado sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. (...) Os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais” como o é para os atuais ocidentais. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios antropológicos.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 354-55.

tenham sido criados pelos jaguares e com eles aprendido a viver na selva (são meio-jaguares, portanto), não haveria mais retorno nas relações de dois grupos aptos a dominarem a floresta. Os jaguares que descenderam da fêmea sobrevivente permaneceram na selva como tribos rivais nômades, sempre prontos para disputar a conquista do mundo.¹⁶⁵ Ainda que admirado (excelente caçador e capaz de dominar o mundo), os jaguares continuariam a ser vistos como um inimigo à altura, pois também podem dominar o mundo. Possivelmente seja por isso que sua caça assemelha-se muito mais a um combate do que a uma caçada comum.¹⁶⁶ Matar um jaguar é matar um ser igual aos humanos, na medida em que os homens são jaguares tanto quanto jaguares são humanos.¹⁶⁷ É matar para vingar todo o seu grupo, remontando aos primórdios da história Guarani, dando continuidade ao projeto de conquista do mundo iniciado pelos heróis culturais.

A partir de tais observações, pode-se identificar algumas relações com os rituais antropofágicos (manifestação máxima da vingança). A fera morta entre os Tupinambá é adornada — plumas e até braceletes — havendo também a presença de diálogos — embora a fera, obviamente, não responda como um guerreiro faria — que venham a amenizar a vingança que a alma do animal possa intentar no futuro contra o grupo.¹⁶⁸ Por outro lado, para que fosse possível dar continuidade a tal analogia de rituais, fazem falta dois elementos cruciais: o ato de quebrar o crânio e devorar o inimigo, o que não ocorre quando se trata da morte do jaguar entre os Guarani. Isso se explica facilmente por dados coletados por Cadogan: sendo o jaguar um

¹⁶⁵ Cabe lembrar que os grupos ameríndios comumente representam os animais de forma hierarquizada, bastante semelhante aos seus próprios grupos sociais. DIGARD, Jean-Pierre. *Naturaleza y Antropología: la domesticación*. In: BERNAND, Carmen (org.) **Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años**. México: CNCA, 1998, P. 133.

¹⁶⁶ SUSNICK, Branislava. **Guerra, Transito, Subsistencia**. Asunción: Andres Barbero, 1990, p. 13.

¹⁶⁷ Refiro-me ao perspectivismo ameríndio, ou seja, a capacidade desses grupos perceberem que boa parte dos seres que os cercam possuem uma perspectiva sobre o mundo, vendo-se a si como humanos, e aos humanos como não-humanos. Todos os seres reconhecidamente capacitados de possuírem a perspectiva humana, “se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado, etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos, etc) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento, etc.) Esse ‘ver como’, refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância...**, p. 350-51.

¹⁶⁸ A descrição de Thevet é a seguinte: “Vigiando os selvagens o lugar por onde costuma passar essa fera, põem, ali, uma árvore de mediana força e grandeza, no cume da qual prendem um laço corredio; de sorte que, mal lhe toca o animal, fica logo ele preso, quer pelos pés, quer pelo meio do corpo. Se, porventura, consegue a presa alcançar a árvore, acaba roendo o laço e escapando. Algumas vezes isso, de fato, acontece, mas os caçadores, acorrendo rapidamente ao local e encontrando o bicho assim caído, tratam logo de matá-lo a flechadas. Depois do que cortam a árvore, transportando a fera para o pátio da aldeia. Nesse momento, então, as mulheres enfeitam-na de plumagens de todas as cores (como se faz com os prisioneiros que vão ser devorados) pondo-lhes até braceletes nas pernas. Depois do que, assentando o animal, exclamam, na sua língua: ‘Não te vingues em nossos filhinhos (peço-te) pelo fato de teres sido aprisionada e morta, aliás por engano, pois não fomos nós que te iludimos, mas tu própria. Nossos homens haviam armado laços para apanhar animais de caça, cuja carne serve de alimento. Não esperavam apanhar-te e só te mataram com receio de que tu, quando solta, viesses a fazer-lhes algum mal. Portanto, tua alma não deve concitar a vingança as almas dos teus semelhantes, a fim de matar os nossos filhinhos’ —E isso assim dito, os velhos tiram-lhe a pele, única parte que conservam do animal.” THEVET, F. André, apud, METRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-Guarani**. São Paulo: Ed. Nacional/EDUSP, 1979, p. 292.

animal maldito, sua carne não pode ser devorada. Ela foi amaldiçoada pelos heróis culturais e, a quem desobedecer esse tabu, a selvageria e a força bruta tomarão conta de seu comportamento— momentos em que a alma do jaguar se alojaria no indivíduo.¹⁶⁹ A animalidade original, dos tempos em que os homens e os jaguares estavam unidos, retornaria ao absorverem os aspectos do inimigo. Seria algo horrível: um retrocesso total para um tempo anterior ao da humanização/conquista do mundo, quando os homens estavam submetidos ao gosto dos jaguares, o fim da vida tal qual se conhece no grupo, perdendo-se o modo de preparar a plantação, os conhecimentos que classificam as plantas e os frutos, as técnicas de caça e pesca e, sobretudo, os caminhos da palavra por onde se efetiva o modo de ser, entre outros atributos que tornam os Guarani não-jaguares. Não se devora um jaguar para não correr o risco de voltar a ser um jaguar.

A carne do jaguar é jogado aos cães, como ocorrido na redução de Iguazu, ou simplesmente desprezada, como em outros casos. Entre os Mbyá estudados por Cadogan, bebia-se apenas o sangue da fera caçada, desde que não coagulado, para absorver suas virtudes (agilidade, coragem, destreza na caça), e só.¹⁷⁰ O couro de um jaguar caçado, sobretudo se for um jaguar assassino, parece que deve ser retirado no centro da aldeia (os missionário julgam que se trata da frente da igreja), e suas utilidades são várias, desde a vida prática (servindo como cobertor ou esteira) até funções mágico-ritualísticas (servindo como roupa em rituais ou adornos protetores que atribuam a quem lhe usa as qualidades do jaguar).¹⁷¹

Jogada fora a carne, restava, ainda, o problema da alma do animal. De fato, o espírito do animal caçado, possivelmente desejoso de vingança por ter perdido a vida, tem que ser aplacado. A vingança via espírito, se sabe, é possível em todas as esferas de relação dos Guarani: parentes — que deixam de ser parentes para virarem mortos perigosos —, inimigos e outros animais, desde que mortos, podem se vingar sobre qualquer indivíduo vivo. Logo, o jaguar, mesmo morto, pode incitar os seus a atacarem os que lhe mataram. O diálogo que se estabelece — ao menos no caso descrito por Thevet sobre os tupinambás — tenta

¹⁶⁹ CADOGAN, León. *Ayvu...*, p. 75-77. O mesmo não se passa com outros grupos, onde a carne do jaguar é devorada tão logo seja caçado. “Si logran quitar la vida á uno de estos”, diz Sanchez Labrador sobre os Guaycurús, “es um dia de boda, porque los comen com más gusto que a gente blanca las terneras.” SANCHEZ LABRADOR, Pe. José. Op. cit., p. 189.

¹⁷⁰ CADOGAN, León. *Ayvu...*, p. 227.

¹⁷¹ MÜNZEL, Mark. Tortuga persigue tortuga. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Op. Cit., p. 231. Sanchez Labrador observa sobre a utilidade do pelo do jaguar em sua vida quotidiana dos Guaycurús: Quando caçam algum jaguar, “tienen mucho cuidado los infieles de no agujerear la piel para que les sirva de capa y zamarra. Por eso rara vez usan la lanza ó flecha para matar al tigre, si no es em um caso fortuito ó impenando”. “Sirvense de ellas em tiempo de frío ó cuando sopla el sur, arrollándoselas de pies á cabeza. Hacen también unas zamarras ó jaquetillas que se ponen principalmente cuando van á la guerra, porque creen que el coraje del animal muerto em la piel se le comunica al que la lleva.” SANCHEZ LABRADOR, Pe. José. Op. cit., p. 189.

insistentemente convencer o animal a não se vingar. A alma do animal será aplacada até que algum outro indígena venha a ser devorado, forçando a família da vítima a ir atrás do assassino para matá-lo. Em seguida, restaria ao grupo novamente ter que implorar para que ele não se vingue em outros humanos, até que haja um novo ataque. Instala-se, assim, um ciclo de vinganças entre homem e jaguar, entre o conhecimento e a brutalidade, entre os dois únicos dominadores do mundo. Nesse sentido, a vingança contra o jaguar ganha dimensões temporais: da mesma forma que ocorria com grupos humanos rivais, a vingança à fera proporcionava a construção de um futuro: “a vingança não era um retorno, mas um impulso adiante”, já disse Viveiros de Castro.¹⁷²

Mas voltemos ao caso da redução de Iguaçu: o couro do jaguar retirado e estendido em frente à igreja, a carne jogada para os cães, os missionários espantados ao mesmo tempo em que se vangloriam de ganhar a fama de “matadores de tigres”, grupos reduzindo-se após o evento. Estão presentes as duas esferas que vem a dar eficácia a uma situação mágica: de um lado, o jesuíta, crente de seus poderes (no caso, a técnica de construir armadilhas e de se comunicar com suas divindades (São Carlos, por exemplo), pedindo que entregassem o jaguar); de outro, o povo, assustado e ansioso para ter um problema resolvido, apto a atribuir a alguém que mate jaguar os poderes de liderança. Nesse sentido, o missionário mergulha na cultura Guarani: torna-se o “matador de jaguar”, aquele que se vinga pelo grupo, colaborando, assim, à lógica da vingança que tanto tenta combater.¹⁷³ O consenso geral passa a reconhecer nele as capacidades de liderança, a reconhecê-lo como efetivo líder.¹⁷⁴ É o *karai*, que muda a ordem existente e ordena uma nova, em seu pleno exercício da chefia,¹⁷⁵ também resguardando a humanidade de seu maior inimigo.

¹⁷² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância...**, p. 49.

¹⁷³ Segundo Haubert, a chegada dos missionários encaixavam-se nos mitos que pregavam o retorno de heróis culturais que viriam para proteger os Guarani. “Só surgindo heróis indígenas, eles poderão tornar-se os guias temporais e espirituais desses ‘pobres povos’”. HAUBERT, Maxime. Op. cit., p. 170 “A maneira e propriedade com que os Padres se referem às leis divinas que os guiarão para uma civilizada maneira de viver, proporcionando-lhes paz e felicidade eterna, poderiam ser associados ao mito do ‘herói civilizador’”. Segundo a crença, este herói teria criado o mundo e ensinado aos indígenas os conhecimentos básicos à sobrevivência e as demais regras de organização social”, além de ter intentando o fim dos jaguares. “Quando se retirou para a Terra Sem Mal, teria prometido que mais tarde enviaria seus sucessores para dar novos ensinamentos. (...) Esta é uma reelaboração recíproca, típica do início do contato. Se os índios vêem nos missionários os enviados do herói civilizador ou a reencarnação do próprio na forma de pessoa humana, os jesuítas, por seu lado, confirmam e assumem esta reencarnação, visando estabelecer pontos em comum com os indígenas.” SANTOS, Ma. Cristina. **Disputas entre as lideranças político-religiosas na aldeia Guarani e no povoado missioneiro**: a análise de Bourdieu sobre a teoria da religião de Weber. In: II Jornadas Internacionales de Misiones Jesuíticas. Posadas, outubro-novembro de 1987, p. 50.

¹⁷⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 194 e 221-230.

¹⁷⁵ FAUSTO, Carlos. **Fragments de história e cultura Tupinambá**. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 387.

2. O discurso descritivo e a complementação etnográfica

Como se percebe, pouco do que foi arrolado foi dado pelo discurso descritivo do missionário, mesmo quando retiradas suas características estruturais. O discurso descritivo, para ser tomado como histórico ou para ser aproveitado como relato sobre o Guarani, dependeu, aqui, fundamentalmente, de acréscimos etnográficos deixados por diversos antropólogos, com os quais se torna possível traçar paralelos entre as ações dos grupos envolvidos e seus significados subseqüentes. Só assim o que era um “espetáculo de horror” (como foi a retirada do couro do jaguar para o missionário) torna-se um ritual de vingança, estabelecendo a relação significativa necessária para se compreender a descrição. Só assim os jaguares mortos nas reduções servem aos missionários — atentos e oportunistas — para a aquisição de liderança, por, intencionalmente, “vingarem-se” pela vítima, sua família e toda a história Guarani, o que possibilita sua adesão ao corpo social como um “matador de jaguar”.

É claro que nem todos os jesuítas precisaram matar jaguares para aquisição de liderança ou desfrutaram da mesma fama daqueles de Iguazu— redução onde se dá a maioria dos casos. Existe uma questão de subjetividades envolvidas, tanto por parte dos missionários, quanto por parte dos nativos e o meio onde vivem.¹⁷⁶ A aquisição de liderança ou a composição do poder dependem de uma vasta gama de fatores, mas em boa parte “do evento, da circunstância, dos caprichos do acontecimento”, como quer Carlos Fausto,¹⁷⁷ situações estas possivelmente “criadas” pelo corpo social a fim de testar os pretensos líderes. Por outro lado, de maneira alguma inatingível, o jesuíta também é levado pelo jogo do encontro cultural que se procede, alterando sua forma de representar a vivência e sendo absorvido pela cultura local, sem sequer perceber o movimento cultural que o carrega. O resultado não poderia ser melhor: para alguém que quer ser líder—no caso, o jesuíta—, nada melhor do que ter alguns jaguares mortos em seu currículo. Para quem acha que um líder deva matar jaguares, nada melhor do que segui-lo depois de realizado tal feito.

¹⁷⁶ “... los Guaraní fueron ‘descubiertos’ en tiempos y circunstancias diversas, que configuraron relaciones y reacciones de muy disintido índole; no se puede confundir, por ejemplo, el contacto de los ‘cristianos’ con los Carió de la región de *Asunción*, en 1537, con el que se establecía por primera vez entre los jesuitas y los Tape hacia 1628; aun estando dentro de un único proceso colonial, hombres, métodos y perspectivas eran diferentes” MELIÁ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado....**, p. 18

¹⁷⁷ FAUSTO, Carlos. Op. cit., p. 390.

CAPÍTULO III
CAÇA E CONVERSÃO: A CULTURA GUARANI NOS DISCURSOS
TRANSVERSAIS

Imediatamente, os homens da família de caçadores param ao ouvir o som de algo se movendo entre plantas altas logo à frente, reconhecendo, com o auxílio da fraca luz noturna, a silhueta de algum animal, certamente de uma anta. Todos juntos, o mais silenciosamente possível, erguem os arcos, apontam as flechas e disparam.

O engano não podia ser maior: não se tratava de nenhum animal, por mais certeza que tivessem os caçadores, mas sim da própria matriarca, esposa ou mãe de todos. A notícia percorre o povoado causando assombro: confundir a mulher com um animal era um castigo imensurável, algo acima da vontade dos homens comuns, um caso absolutamente sobrenatural. Logo que o jesuíta é informado, ele concorda a sua maneira: uma ação divina castigava os infiéis, matando justamente a pobre catecúmena que fora à selva para resgatar um dos filhos, morrendo, através de uma prodigiosa intervenção divina, como se fosse um alarme espiritual para todos.¹⁷⁸

À primeira vista, esse caso pouco teria a contar sobre relações culturais, sendo absolutamente um discurso estrutural destinado à morte de não-cristãos, como se verá. Todavia, é um bom exemplo do que se chamaria de discurso transversal, na medida em que apresenta as penetrações culturais de elementos exóticos ao discurso estrutural de um ocidental. Mas, para que essa característica possa ser evidenciada, é necessário percorrer um caminho antropológico, onde

¹⁷⁸ O caso integral é o seguinte: “Otra buena Yndia, como adivinando lo que le avia de suceder, pedia con grande instancia al Pe. que la hiziesse Xpiana y no solo ella tenia este buen deseo, sino que tambien hizo con sus buenas amonestaciones que su marido que no trataba desto lo tubiesse tambien y lo pidiesse con mucha instancia al Pe. con alegria y gozo de entrambos. Acerto mucho la buena Yndia enfim como regida y guaiada de Dios, porque poco despues yendo acaso de noche detras de un hijo suyo, que se avia ido al monte donde estaba su Pe. y her.os trabajando, ellos oyendo el ruydo que hazia por el monte pensando que era una Anta, que solia andar por aquel paraje, tomaron al punto sus arcos y flechas y sin verla la flecharon sin que pudiera hablar y assi murió la pobrezita Yndia a manos de su mismo marido y hermanos.” **CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO.** In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e bandeirantes no Tape** (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 79.

informações etnográficas podem, em conjunto com a documentação, fornecer elementos que melhor desconstruam o caso que, certamente, refere-se ao universo dos caçadores. Trata-se de buscar a forma como se dá essa penetração de representações, avaliando a aventura dos símbolos e seus respectivos significados dentro do discurso missionário.

Para tal, opta-se aqui pela busca da percepção sobre o mundo natural dos grupos Guarani, interligando dados coletados por antropólogos contemporâneos com discursos descritivos deixados pelos missionários, a fim de se delinear um panorama que possa colaborar no esclarecimento do caso tratado. Em um segundo momento, a apresentação quantitativa de modelos de discursos sobre a morte de infieis, levando em conta suas diversas variáveis, identificará a forma estrutural dos missionários elaborarem o castigo àqueles que insistem em continuar com as práticas de caça, costume intensamente combatido pelos jesuítas. Por último, demonstrar-se-á como é possível a classificação de um discurso transversal, identificando características da cultura Guarani que emergem, ainda que sinuosamente, no registro do missionário.

1. O mundo do caçador

Para as comunidades indígenas, o mundo natural não evoca simplesmente um cenário ou um conjunto de recursos exploráveis. Muito mais do que isso, o mundo natural é o caminho pelo qual se efetiva a existência, de onde se recolhem os mitos, as regras, as instituições, enfim, os caminhos da vida.¹⁷⁹ É por intermédio dele que se constrói a sociedade, pois é ele quem a melhor traduz, uma vez que os grupos primitivos têm uma visão integralista da natureza.¹⁸⁰ Todos os indivíduos, e sobretudo os caçadores, aprendem como conhecer esse mundo, como se relacionar com ele e, principalmente, como evitar que se volte contra uns ou todos. Uma série de saberes abarca esse aprendizado, onde conhecimentos científicos e mágicos misturam-se nas mais diversas explicações.

O conhecimento científico acerca da natureza é uma característica bastante marcante desses povos que, durante muito tempo, foram tidos por absolutamente místicos. Entretanto, tão logo a antropologia surge como disciplina, o reconhecimento de um saber científico, estruturado

¹⁷⁹ SUSNIK, Branislava. El hombre y lo sobrenatural (Gran Chaco). In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Op. Cit., p. 136.

¹⁸⁰ FOGEL, Ramón. El conocimiento tradicional Guarani y el manejo de la naturaleza. In: **Mbyá Recové**, p. 24-25.

em instituições de ensino, revelador de uma gama de conhecimentos, passa a ser reconhecido entre os primitivos. Ao tentar legitimar esse saber científico das comunidades, Lévi-Strauss teve que desenvolver uma série de argumentos, a fim de rebater as afirmações etnocêntricas sobre as restrições intelectuais dos grupos, então acusados de serem excessivamente utilitaristas ao estudarem a natureza — só refletiriam sobre aquilo que lhes era necessário para garantir a sobrevivência. Em sua ânsia de aproximar primitivos de ocidentais, esse autor indica que o que cria conceitos variados são as necessidades do “conhecimento objetivo”. Embora a realidade estudada por esses grupos seja de nível diverso ao do ocidente, “as diligências intelectuais e os métodos de observação são semelhantes. Nos dois casos, o universo é objeto de pensamento, ao menos tanto quanto “meio de satisfazer necessidades”.¹⁸¹ Após apresentar uma série de grupos com sua gama de conhecimentos sobre o mundo natural, o autor conclui “que as espécies animais e vegetais não são conhecidas na medida em que sejam úteis; elas são classificadas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas”.¹⁸² Essa “gênese do conhecer” se daria uma vez que os grupos possuem a necessidade de organizar tudo o que está em sua volta, classificando os elementos conforme suas percepções culturais (sobretudo no campo lingüístico), sempre objetivando o estabelecimento da ordem do mundo e suas coisas, pondo cada categoria em seu devido lugar. “Estabelecer a ordem universal está na base não só do pensamento primitivo, mas também de qualquer pensamento”, diz ele, “pois a exigência de organização é uma necessidade comum à arte e à ciência”.¹⁸³ Sendo assim, o conhecimento mágico e o conhecimento científico são “completos”, “acabados” e “coerentes em sua imaterialidade”, dependendo das mesmas “operações mentais”, mas “diferentes em seus resultados teóricos e práticos”, onde, segundo o autor, “a ciência se sai melhor”.¹⁸⁴ Essa ordem universal está garantida no campo de explicações mágico-religiosas fundamentadas em um saber científico, constantemente testado, mantido e elaborado. Tudo o que se conhece, tudo o que se tem próximo ou não aos olhos, encontra nesse campo de explicações uma justificativa para sua existência. Somente a partir desse sistema organizacional é que a vida estará garantida com segurança.

¹⁸¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Editora Nacional, 1976, p. 21.

¹⁸² *Ibidem*, p. 29.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 30 e 33.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 33 e 34. A aplicação de uma distinção entre saberes racionais e saberes mágicos foi melhor explicada por Léon Cadogan: “La medicina mbyá-guaraní, como la de otras razas aborígenes, puede dividirse en dos ramas, las que designaré con los nombres de ‘medicina mística’ y ‘medicina racional’. Pero como la ciencia médica, como todo el acervo cultural del Mbyá, no es más que una manifestación de su vida religiosa— pues, como lo ha dicho acertadamente Rafael Girardard (...), la religión satura todos los actos públicos y privados del indígena, su moral, sus fiestas, sus instituciones sin excepción alguna— el cuadro que de la medicina aborígen obtendríamos ignorando los fundamentos de la religión sería brumoso, totalmente incompleto.” CADOGAN, Léon. Síntesis de la medicina racional y mística mbyá-guaraní. In: **Tradiciones Guaraníes en el folklore Paraguayo**. Asunción: CEPAG, 2003, p. 89.

Os preparativos para a formação de caçador são um bom exemplo da necessidade de acumulação de conhecimentos científicos. É já na infância, naturalmente, que se inicia o aprendizado sobre como se relacionar com a mata. A atenta experiência desenvolvida pelo antropólogo Eduardo Carrara entre os meninos xavantes é bastante reveladora: animais amansados ou domésticos, assim como aqueles capturados vivos, com os quais as crianças brincam quotidianamente, possibilitam experiências táteis, visuais, auditivas, olfativas, além do desenvolvimento de uma experiência mental sobre esses seres. É no ambiente doméstico, portanto, que não só os meninos como as meninas aprendem características morfológicas, biológicas e comportamentais dos animais. As crianças, com isso, acabam por aprender a representar o mundo natural através dos sons dos animais, com os quais buscam comunicação, assim como movimentos corporais. Trocam experiências com crianças mais velhas e com adultos, que atenciosamente ensinam tudo o que deve ser ensinado sobre cada uma das espécies. Além disso, as investidas nas matas, as brincadeiras com pequenas armadilhas e armas (confeccionadas por homens mais velhos ou pelas próprias crianças), levam a um constante aprofundamento dos saberes sobre o mundo natural. Esse conjunto de saberes, para todas as crianças, torna-se fundamental para a formação de uma visão de mundo própria, utilizável tanto nas práticas diárias quanto em diversos rituais.¹⁸⁵ Com muita naturalidade, os meninos, tão logo se aproximam da idade de se tornar caçadores, já reuniram uma série de informações que os capacita a enfrentar a selva.¹⁸⁶

De certa forma, os missionários admiravam a aplicação desses conhecimentos, aprendendo muito sobre natureza com os grupos que contactavam, embora sempre reduzindo e depreciando as informações. Graças a isso, deixaram um conjunto de modelos descritivos que revelam a aplicação de conhecimentos etológicos desenvolvidos por parte dos Guarani e outros ameríndios.¹⁸⁷ É o que se nota em descrições sobre a caça de porcos¹⁸⁸ ou veados,¹⁸⁹ assim como

¹⁸⁵ CARRARA, Eduardo. Um pouco da educação ambiental Xavante. In: SILVA, Aracy Lopes (et.al.) **Crianças Indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002, p. 103.

¹⁸⁶ Dados quantitativos têm sido explorados em alguns estudos como evidência de um conhecimento classificatório: os Xavantes que Carrara acompanhou, possuem 237 nomes para espécies de aves que freqüentam o cerrado, “as quais levam em consideração vários aspectos do animal, como cantos, cores da plumagem, forma do bico, das patas e outras qualidades de sua aparência morfológica”, além de seus significados culturais. CARRARA, Eduardo. Op. cit., p. 102. Entre os amuêxa na selva peruana, num concurso escolar em que se competia quem mais conhecia nomes de aves, saiu vencedor um garoto que relacionou 336 categorias distintas, sendo que nenhum dos outros competidores arrolou menos de 100. Quando competiram quem mais conhecia nomes de plantas, um garoto chegou a nomear 661 espécies. DUFFM Martha, citada por MELIÁ, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979, p. 20.

¹⁸⁷ Naturalmente, os missionários mais empenhados nesse tipo de olhar (o comportamento dos animais) aparecem em um período posterior ao estudado, como é o caso do Pe. Dobrizhoffer e de Florian Pauck, conjuntamente inseridos no processo de captação de saber científicos sobre o mundo natural que marcou o naturalismo ocidental. Conf. PÁDUA, Augusto. **Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

na aplicação de armadilhas,¹⁹⁰ onde o conhecimento sobre o comportamento desses animais é reconhecido como fundamental no sucesso subsequente do empreendimento.

Esse gênero de conhecimento pode ser percebido nas representações sobre o mundo natural coletadas por antropólogos contemporâneos. Segundo Fogel, a cosmovisão dos Mbyá representa a natureza como um todo integrado, onde o homem, a água, o sol, a terra, as matas e os animais são uma mesma coisa, todos destinados à manutenção da vida.¹⁹¹ Nesse sentido, o relacionamento com o mundo vegetal e com o mundo animal é bastante revelador. No caso das plantas, sobretudo por suas qualidades medicinais ou mágicas, despertam um respeito incondicional, sendo tidas como uma espécie de pele ou corpo da terra.¹⁹² Antes de arrancar alguma folha medicamentosa, por exemplo, deve-se pedir permissão à espécie progenitora, como ocorre no caso do *Yvyrajekyty*, ou ter em conta a dança-oração, como no caso do *Jakaira* e do milho a ser semeado ou colhido. Nesses processos de comunicação, se invocam os seres sobrenaturais, os heróis culturais da etnia, lembrando as normas sobre o manejo da natureza (cultivo ou coleta). Quando o destinatário da comunicação não é a própria espécie a ser coletada, referem-se aos *donos* dessas espécies, seres sobrenaturais responsáveis pela sua proteção. *Arayvusu*, por exemplo, é o protetor das árvores em toda a terra, enquanto que *Jakaira* ou *Itymbyjary* é o dono do cultivo.

O caso dos animais é ainda mais exemplar. Concebidos à imagem do mundo humano, os animais ganham uma representação hierarquizada, onde há líderes, feiticeiros, guerreiros, caçadores, etc. No interior da mata, quotidianamente, reúnem-se em suas aldeias para a realização de seus ritos, discutem questões e elaboram planos, sempre escondidos em lugares secretos e mágicos. Essa socialização da natureza leva muitos pesquisadores a conceberem os grupos

¹⁸⁸ “Tienen una traza notable los Yndios para caçar llos jabalis o puercos monteses, que andan por los montes. van algunos Yndios primero a saber el lugar donde estan y aguardan muchas veces algunos días a que salgan o se descubran y encolumbrandolos y sabiendo su guarida, vienen avisar a los del pueblo, los cuales a porfia unos tras otros corren con sus arcos y flechas; cercan el monte; dan el asalto de improviso y desta suerte dan sobre ellos matando muchos.” **CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e bandeirantes no Tape...**, p. 81.

¹⁸⁹ “El modo que tienen en cazar estas fieras es particular. Juntase una tropa de Indios, i dividense de suerte, que forman un círculo de dos i tres leguas de espacio. despues van derechos a juntarse como lineas al centro quedando en medio encerrada la caza sin que se pueda alguna escapar.” **DUODÉCIMA CARTA DEL PE. NICOLÁS MARTILLO DURÁN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627.** In: **Documentos para historia argentina.** Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929, p. 370-371.

¹⁹⁰ Sobre as técnicas dos Gualachos, podemos citar as várias formas de “...cestos mui largos y grandes que hacen los cuales los ponen al modo que las nasas en los rios para cojer camarones. echan por allí maiz y ceban puercos monteses y a sus tiempos acuden a hacer chacho. van huyendo los puercos y metense por aquellos cestos; acuden luego a las bocas unos y por en cima otros con palos hacen buena presa.” **CARTA ANUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS.** In: CORTESÃO, Jaime (org.), **Jesuítas e bandeirantes no Guairá...**, p. 297.

¹⁹¹ FOGEL, Ramón. Op. cit., p. 25.

¹⁹² MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní: experiencia...**, p. 56.

primitivos como humanizadores do mundo natural, como se dá entre os ocidentais e suas conseqüentes metáforas.¹⁹³ Entretanto, conforme aponta Viveiros de Castro, a humanização dos animais se dá em função de existir uma concepção que aponta para uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos: “a cultura ou o sujeito seriam, aqui, a forma universal; a natureza ou o objeto, a forma particular”. É por isso que por debaixo da “roupa” usada por cada animal se esconde uma forma interna humana, visível, normalmente, apenas aos olhos de alguns xamãs ou outros animais da própria espécie. Dessa forma, os animais concebem-se como humanos, vendo os homens como animais, como suas presas, aliados ou inimigos históricos. Esse é o perspectivismo ameríndio: o reconhecimento de que os seres da natureza— ao menos no que se refere aos seres mais representativos— possuem uma visão própria sobre si mesmos e sobre os demais seres que lhes cercam, possuindo um modo de ser específico, estruturado na história mítica da existência do mundo.¹⁹⁴ Sendo assim, o combate que pressupõe uma caça, não é um combate que leva o *status* de homem contra natureza, como o é para ocidentais, mas sim um combate entre humanidades, entre sujeitos, configurando-se como uma relação social.¹⁹⁵

Longe de serem criaturas inferiores ou destinadas a servirem aos humanos, esses animais desenvolvem relações com a humanidade que varia do amigável, passando por alianças eventuais, podendo chegar até mesmo num grau de parentesco ou de inimizade eterna. Os Kaingang, por exemplo, concebem-se como jaguares, onde não é impossível a geração de uma ligação amorosa entre rapazes jovens e fêmeas mágicas, configurando uma perigosa relação que pode levá-los à perda da humanidade.¹⁹⁶ Já os Guarani também assim vêem os Kaingang, onde o título de jaguar assume as conotações pejorativas de “monstruoso” e “ignorante”, como referem-se os mitos de origem Guarani a esta fera, confirmando a rivalidade histórica entre os dois grupos. O Pe. Sanchez Labrador impressionava-se pelo fato dos Guaycurú “não serem tão aficionados a caçar aves como são ao caçar bestas quadrúpedes”, “o que se pode fundamentar na vã crença de que são descendentes das aves”.¹⁹⁷ Para os Guarani, muitas aves também despertam relações de

¹⁹³ Os ocidentais costumam encontrar no mundo natural metáforas para o mundo humano, ali depositando uma série de representações que, no todo, “forneciam um vocabulário e um conjunto de categorias com as quais as qualidades humanas podiam ser descritas e classificadas”, “para, depois, trazê-los de volta à ordem humana, que criticarão ou defenderão, justificando determinado arranjo social ou político com base em que de algum modo seria mais ‘natural’ que os outros possíveis. (...) Com efeito, não somente a hierarquia das espécies naturais era invocada para justificar as desigualdades sociais no seio da espécie humana. Mesmo no interior de cada espécie natural acreditava-se que havia divisões sociais e políticas estreitamente semelhantes às presentes no mundo dos homens.” THOMAS, Keith. Op. cit., p. 73.

¹⁹⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância...**, p. 350-356.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 286.

¹⁹⁶ NIMUENDAJU, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993, p. 72.

¹⁹⁷ SANCHES LABRADOR, Pe. José. Op. Cit., p. 204.

proximidade, havendo uma relação de comunicação entre o mundo natural e sobrenatural que inspira amizade: entre os Mbyá, o colibri é o conselheiro do xamã e amigo das crianças;¹⁹⁸ a coruja, comumente relacionada às trevas, não evoca medo, mas sim admiração e simpatia.¹⁹⁹ Em geral, as aves têm o poder de comunicar-se com o “más allá”, simbolizando o dom da “visão da terra”, premeditando coisas boas ou ruins, como fazem muitos indivíduos e principalmente os xamãs.²⁰⁰ Certo jesuíta chegou a notar isso nos xamãs que, segundo ele, “crêem em mil agouros, especialmente de pássaros noturnos, comendo muito de seus cantos”.²⁰¹

Entretanto, a harmonia das relações entre homens e animais é freqüentemente abalada. “Todas estas sociedades vivem, com efeito, com o temor de que os animais, advertidos por seus congêneres dos maus tratos que lhes infligem os humanos, já não os deixem caçar ou se vinguem dos caçadores, atacando-os”, explica Digard.²⁰² Em algumas circunstâncias mais extremas, alguns homens tornam-se mais suscetíveis a esses ataques, como ocorria com os Guayaquí de Clastres. Quando o filho de um caçador nasce, nesse mesmo dia em que ganha a vida, o pai é atingido por uma terrível maldição chamada *bayja*: em função da impossibilidade de pai e filho habitarem o mesmo mundo, os animais encarnam a morte (o poder da criança), jogando-se em grande número contra o homem. Justamente por ser um pólo de atração da caça, este é o melhor momento de ser um caçador, sendo a morte do jaguar a melhor forma de vencer o *bayja*, ou seja, o poder do filho. Caso não consiga matar alguma presa, voltando de mãos vazias para a aldeia, torna-se um ser desprovido do êxito da caça, torna-se a presa, com morte certa. Assim que a esperada tragédia chegue, toda a aldeia dirá chorando: “O jaguar lhe há devorado por completo”.²⁰³ Já para garantir que seus filhos tivessem êxito na caça, os Tupinambá, segundo Thevet, arrancavam as patas dianteiras dos veados antes de levá-los para o interior da choça. “E tem a louca ilusão”, diz o protestante, “que, se o fizessem de outro modo, isso tiraria, a eles e a seus filhos, o poder de

¹⁹⁸ CADOGAN, Léon. Chono kybyra: aves y almas en la mitología Guaraní. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Op. Cit., p. 34

¹⁹⁹ Ibidem, p. 36.

²⁰⁰ “El pájaro por sí mismo simboliza para los indígenas el don de visión de la tierra; este símbolo es el origen del que surgen los conceptos de ‘aves premonitoras’, aves de agurio, etc. Pero además las almas de los chamanes post-mortem y las almas externadas de los chamanes vivientes—sueños, visiones—pueden tomar ‘asiento’ en los pájaros—la metempsicosis visionaria de los chamanes—, pues así llegan a establecer el contacto con las ‘almas cósmicas’ de los grandes chamanes difuntos. Por su parte, el hombre común busca asociarse con los pájaros—identificarse con ellos—, a fin de obtener así algo de su ‘visión de la tierra’; de ahí que los adornos plumarios no siempre sean simples accesorios estéticos, sino que muchas veces tienen el significado o el cosignificado de ‘color-símbolo’ y de ‘poder-visión’. Toda ‘identificación’ en sí misma encierra la obligación de interrelación simbólica; así el mitológica ornitomorfológico incluye el concepto de la ‘coloración de las plumas de los pájaros.’ SUSNIK, Branslava. El hombre... In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Op. Cit., p. 149.

²⁰¹ 1621. ESTADO GENERAL DE LA REDUCCION DE LA ENCARNACION DE ITAPUÁ. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 17-865.

²⁰² DIGARD, Jean-Pierre. Op. cit., p. 133.

²⁰³ CLASTRES, Pierre. *Cronica...*, p. 17, 19 e 22. Entre os Guaraní, o couvade (medidas mágicas para neutralizar a vulnerabilidade física e psíquica decorrente de um estado de fraqueza) combate o *Akú*. “Akú é o estado do pai (e entre os Mbúá também o da mãe) nos primeiros dias após o nascimento da criança, akú é a menina durante a primeira menstruação e, finalmente (entre os Kayová), o menino nos dias que se seguem à perfuração labial.” SCHADEN, Egon. Op. cit., p. 85.

aprisionar inimigos *à la course*.”²⁰⁴ Muitas outras situações, ainda, fariam com que o mundo ficasse repentinamente hostil, agressivo, buscando muitas formas de aniquilar o caçador, conforme sua capacidade de reparar nas regras que envolvem a exploração da natureza.

Grande parte dessas revoltas de animais está relacionada com criaturas interessantes, ora antropomorfas, ora zoomorfas, espécies de espíritos ou duendes. É com esses seres que se deve tratar para se obter um nível de relação segura com os animais, assim como ocorre com as plantas e os demais campos da natureza. São os “donos”, “protetores” ou “mestres desses, sempre dispostos a cobrar o cumprimento de uma série de leis impostas aos homens. São geralmente notívagos, mas nada os impede de atacar durante o dia, possuindo formas de castigar bastante variadas, desde traquinagens infantis, passando por afogamentos ou perdas na mata, podendo chegar até mesmo na morte dos responsáveis e de seus próximos. Com poderes amplos ou praticamente ilimitados, os homens devem, para seu próprio bem, manterem-se atentos às regras exigidas. Caso quebrem alguma delas, só lhes resta para aplacá-los—ou “enganá-los” como quer Susnick—, recorrer a medidas mágicas, intermediadas ou não pelos xamãs, dependendo do nível de desentendimento ocorrido entre as partes.²⁰⁵ Essas medidas devem ser postas em prática antes, durante e depois de qualquer ação que envolva a exploração da natureza, quando xamãs põem-se “visionariamente” em contato com tais criaturas,²⁰⁶ ou quando qualquer indivíduo entoia cânticos de evocação (nível este mais freqüente).²⁰⁷ Para que se possa manejar os recursos naturais com segurança, as normas bem respeitadas assegurarão um melhor proveito, enquanto que aquele que usa inadequadamente (com indiscriminação, ambição ou excesso) se afasta das normas religiosas,²⁰⁸ despertando a ira de toda a ordem universal contrariada (traz consigo a fome e a escassez).²⁰⁹ “Com a natureza não se joga”, já disse Melià.²¹⁰

²⁰⁴ THEVÉT, F. André, apud, METRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-Guaranis**. São Paulo: Ed. Nacional/EDUSP, 1979, p. 292.

²⁰⁵ “El primitivo percibi que el hombre no es ‘dueño amo’ de la naturaleza, que hay ‘cosas imprevisas e imprevisibles’, dónde su expresión conceptual de los ‘espíritus de la naturaleza’ libres, fuertes, que tenían existencia antes de los hombres; contra estos espíritus el hombre opuso su postura de ‘engaño’, ‘maña’ y también medios ‘mágicos-protectivos’; muchos pequeños ‘adornos’, que nada dicen de por sí ni en sí, tienen, precisamente, esta finalidad.” SUSNIK, Brasnislava. El hombre... In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Op. Cit., p. 144.

²⁰⁶ “Antes de uma partida de caça coletiva de ciervos, avestruces o pecaríes, el chamán trata de ponerse ‘visionariamente’ em contacto com tales ‘dueños’, para así establecer o ya casi determinar el lugar apropiado para la caza.” Ibidem, p. 147.

²⁰⁷ MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní: experiencia...**, p. 55. “Estas y otras plegarias, que pueden parecer de carácter intimista y retraído, son siempre, cuando analizadas en su contexto, una reflexión sobre la condición humana, entre la sociedad de Los de Arriba y la propia sociedad histórica en esta ‘morada terrenal’ MELIÀ, Bartomeu. **La lengua Guaraní del Paraguay**. Madrid: MAPFRE, 1992, p. 290. “Otro tipo de invocaciones está en relación con el camino y sus peligros. El guaraní no es nómada, pero es un gran caminante a quien le gusta recorrer el monte y visitar otras comunidades. De camino, pues, reza para que el jaguar, las víboras y serpientes y también el malo espíritu se ‘avergüencen’ del caminante, se alejen de él y lo dejen en paz.” (Ibidem, p. 289.)

²⁰⁸ FOGEL, Ramón. Op. cit., p. 28.

²⁰⁹ “De la aludida premisa mitológica surgen verdaderas reglas de comportamiento, que se observan en la caza y cuya finalidad, aparentemente mítica, pretende en realidad la conservación del cazadero tribal.” SUSNIK, Brasnislava. El hombre... In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Op. Cit., p. 146.

De longe, entre todas as criaturas que habitam o espaço sobrenatural da floresta, foi o *Kurupi* uma das criaturas que mais ganhou fama, não só nos dias atuais como também em tempos coloniais. Casta de espíritos com ampla ação, não protege apenas um animal ou uma espécie de árvore, mas todas as espécies, sendo aquele que regula a caça e a coleta, mas nada o impede de agir por pura maldade.²¹¹ Já para os informantes de Cadogan, o Kurupi não está relacionado à tradicional forma de duende do amor, mas sim à imortalidade.²¹² Num claro exemplo de modelo de discurso direto, não escapou a Montoya a presença dessa criatura entre os Mbyá— então chamados de “Mbae” pelo autor. Andando de casa em casa, na altura de uma criança e com figura humana, cabelos vermelhos e uma corda em forca, a criatura provoca medo em toda a população. “Este dicen que acude en tiempo de maiz verde, porque es muy amigo del y de carne y de ordinario suele venir quando duermen y los ahoga y así quando muere alguno de repente dicen que esta fantasma los mata, y causa dolores”. Uma segunda criatura registrada pelo atento jesuíta foi o “Ybítipo” ou “Ybítipidía”, criatura que vive nas concavidades das colinas, gritando nos penhascos para poder derrubá-los, fazendo com que lhe ofereçam comida ou “qualquer coisa que seja”. Montoya desdenha: “a verdade desta besteira é que é o eco”.²¹³

Encontrar-se com uma dessas criaturas significa, quase sempre, ao menos no que tange aos relatos míticos, uma situação sobrenatural fatal. O mesmo se dá ao se encontrar algum animal vingativo, disposto a cobrar a vida daquele que o caçou (no caso do animal morto) ou de algum de seus parentes, assim como daquele que o caçará. “Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor”, explica Viveiros de Castro. Ao ser “subjugado pela subjetividade não-humana”, o indivíduo “passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal”. O interlocutor, ao responder ao contato, penetra na perspectiva do locutor, deixando de possuir a sua humanidade original, passando a ser aquilo por que é tido por aquele com quem interage, ou seja, vendo a realidade tal qual a criatura. Caso o encontro seja com um jaguar, por exemplo, que se vê como humano e os humanos como presas, o homem passa, no

²¹⁰ MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní: experiencia...**, p. 56.

²¹¹ Schaden, apud, *Ibidem*, p. 5

²¹² “Seres inmortales, habitantes de grandes cavernas de las que, según dicen, existen varias em el departamento de San Juan Nepomuceno. El que se atreve a ello puede comunicarse con ellos y obtener el don de la inmortalidad. Al que desea iniciar contacto con ellos, sin embargo, le anuncian su aparición, con truenos, temblor de tierra y vientos huracanados, por cuyo motivo se aconseja atar un pollo: *umi*, en la boca de la caverna del *Kurupi* en calidad de primer emisario, colocándose el postulante a una distancia prudente, para después acercarse e iniciar conversación. El *Kurupi* de los Mbyá no guarda semejanza con el clásico *Kurupi* guaraní de enorme miembro viril, duende del amor o la lascivia.” CADOGAN, Léon. **Ayvu...**, p. 174. A essa mesma matéria, Cadogan se ocupa mais largamente em uma segunda obra, explorando a concepção atual dessa criatura. Conf. CADOGAN, Léon. **Tradiciones...**, p. 109-113.

²¹³ **CARTA ANUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS.** In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e bandeirantes no Guairá...**, p. 263.

processo de inversão de perspectiva, a ser a presa, conforme o domínio do ponto de vista da fera. E esta é, segundo Viveiros de Castro, a grande inquietação ameríndia: “As aparências enganam porque nunca se pode estar certo qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez já não mais sejamos”.²¹⁴ E esse aspecto é fundamental para a compreensão “dos estatutos relativos e relacionados de predador e presa” e do esclarecimento da tragédia sobre a família de caçadores, devendo ser retomado mais adiante.

Os grupos coloniais que entraram em contato com os missionários (sobretudo os dos primeiros anos de instalação do projeto reducional) pareciam fazer não apenas discretos ritos para entrar em contato com esse mundo natural, mas grandes festas, embora os missionários pouco tenham percebido seus fins cosmológicos. Sobre o nome genérico de “borracheras”, os autores generalizam inúmeros rituais relacionados com a caça e pesca e sua distribuição.²¹⁵ “Vindo de alguma caça ou pesca e ao tempo de lavrar suas chácaras”, conta-nos um missionário, “todos se juntavam a beber e emborrachar-se e acabando o vinho de uma casa passam a outra com muita (as) pluma (gens), muito pintados, com uma ferocidade que parecem demônios”.²¹⁶ De uma maneira ou outra, os missionários têm que aceitar a frequência dessas festas: “As borracheiras têm sido mais dificultosas de se corrigir pelo mal hábito que têm desde crianças e por ser vício universal”,²¹⁷ reclama o jesuíta.²¹⁸

²¹⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância...**, p. 397.

²¹⁵ A isso é necessário uma ressalva: “La fiesta no solo consume y distribuye excedentes; ella los produce. Es decir, es el episodio señalado para instaurar relaciones de producción participativas. (...) La fiesta guaraní pudede ser considerada como un sacramento según el cual los productos materiales que serán consumidos son bendecidos y son rezados en un canto-danza religioso.” MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní: experiencia...**, p. 48.

²¹⁶ **NOVENA CARTA DEL PE. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616.** In: **Documentos...**, p. 84.

²¹⁷ *Ibidem*, p.85.

²¹⁸ Não por acaso, os missionários recorrem aos caciques para validar as condenações a essas festas. Na redução de São Inácio do Paraná, logo após uma seqüência de “borracheras”, o missionário convocou uma reunião com os caciques, indagando-os sobre quais possíveis meios de findar com tais práticas. Os caciques demonstram consideração, condenando o “vício” como os Padres, e um deles chega até a sugerir a aplicação de castigos físicos. (**DÉCIMA CARTA DEL PE. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617.** In: **Documentos...**, p. 133.) A atitude se justifica: “Ganho o cacique”, explica Kern, “a parcialidade estava ganha”. Ma. Cristina dos Santos explica mais detalhadamente: “Na aldeia Guaraní, a liderança política é exercida pelo cacique e a liderança mítico-religiosa pelo xamã. No campo religioso existe ainda o karáí, que atua na esfera supra-tribal. Embora nem sempre esta divisão corresponda à realidade, é possível fazer esta distinção a partir das funções específicas e pela posição social ocupada por estes líderes. Entre os três personagens que exercem liderança entre os Guaraní, existem intrer-relações e concorrências que, ora os aproximam em prol de objetivos comuns do grupo, ora os afastam pela disputa de um domínio maior. O cacique, enquanto chefe político do grupo, possui uma liderança que é dependente do xamã e ameaçada pelo karáí. Entre cacique e xamã existe uma concorrência pela liderança política, mas normalmente as funções cacicais e xamanísticas se complementam visando o melhor destino do grupo” No caso do karáí, seu tipo de liderança ameaça constantemente a vida estável que o cacique necessita para liderar. “Se consegue a mobilização do grupo para a migração em busca da Terra Sem Mal, o karáí abole por completo a liderança política, por isso ele detém o monopólio do saber, de como alcançar a Terra Sem Mal”, medida, esta, prejudicada pela circunstância histórica. Quando os missionários conseguem estabelecer uma aliança com os caciques, tem-se início a um período de estabilidade nas Reduções, faltando apenas “a meta final” para a ação civilizadora: “a abolição completa da identidade Guaraní” ao destituir a crença nos poderes dos xamãs. SANTOS, Ma. Cristina. **Disputas...**, p. 61-62.

Além das preguiças e “borracheiras”, aquele que enfrenta a selva pode se valer de diversos outros recursos para se proteger. Amuletos sempre são bons para levar: colas de animais e penas de aves caçadas foram vistas por Juan Patrício em caçadores que desejavam demonstrar sua destreza no feito.²¹⁹ Da mesma forma, Cadogan ouviu histórias sobre o que levar dentro da peteca que se carrega para a selva: amuletos feitos de resina de alguma árvores servem para despistar flechadas inimigas; uma espécie de besouro combinado com asas de colibri ajuda a dar coragem; olhos dos primeiros veados ou peixes aprisionados, arrancados e sujos de carvão, tornam-se capacitados de garantir poderes de invisibilidade perante outras presas; ossos de falcão transformados em flautas que “se toca para que las víboras no se enoje”, entre outros objetos.

Para se proteger de possíveis vinganças da alma dos animais, haveria, ainda, uma série de cuidados e tabus alimentares que asseguram a boa vida dos caçadores e outros membros do grupo. Uma atenção especial recai sobre o corpo do animal, que, como para os Emok-Toba estudados por Susnick, devem ter a alma do animal controlada com a remoção da parte do corpo onde reside essa alma (a parte do corpo mais importante para sua defesa). O “assento da alma”, assim, pode estar nas asas das aves, nas garras do tamanduá, nos chifres do veado.²²⁰ Nesse contato, o Guaraní além de conversar com as armadilhas para que aprisionem numerosas presas, pede desculpas ao animal, dizendo que “si lo mata es para alimentar su familia”.²²¹

Alguns animais socio-religiosamente determinados não devem ser comidos por algum motivo ou outro. O jaguar, por exemplo, mesmo que caçado com frequência, não deve ser devorado por se tratar de uma criatura amaldiçoada pelos heróis culturais entre os Mbyá estudados por Cadogan.²²² Outros tabus são temporais, dependendo da relação do homem com os ciclos da vida. A gravidez, o parto e os primeiros dias de uma criança, por exemplo, guardam muitos tabus para que o pequenino consiga viver sem maiores malefícios. Os missionários costumavam irritar-se com esse tipo de crendice: “A fin de que la prole no nazca con la nariz

²¹⁹ PATRÍCIO FERNANDEZ, Juan. In: DUVIOLS, Jean Paul (org.). **Tentacion de la Utopia**: la Republica de los Jesuítas en el Paraguay. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 79.

²²⁰ Somente despossuído dessas partes é que um animal estaria efetivamente incapacitado de prejudicar os homens morto. “Este concepto se refleja en la actitud de los cazadores, para que ‘el alma del animal’ no los persiga pues en las plumas esparcidas podrían encontrar su ‘asiento’”. SUSNIK, Branislava. El hombre... In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Op. Cit., p. Nota-se que em diversos relatos dos missionários sobre o ataque das víboras, estas têm seus dentes arrancados logo após o ataque (Conf. Capítulo IV, item b).

²²¹ MELIÀ, Bartomeu. **La lengua...**, p. 289. A presença de diálogo entre ameríndios e seres da natureza é constante, sobretudo com as presas. Como comenta Metraux sobre os Tupinambá: “Quando saem à procura de formigas—alimento realmente muito apreciado—as mulheres colocam-se diante do formigueiro e entoam uma cantilena, cujos versos foram consagrados por Yves d’Évreux: ‘Vinde, amiguinhas, vinde ver a moca bonita, que te dará avelãs’”. Esse encantamento era repetido à proporção que as formigas iam saindo.” METRAUX, Alfred. Op. cit., p. 292.

²²² Sobre o jaguar cacado recomenda-se: “La carne de jaguar es vedado comerla por haber sido um ser maligno. El que traga sangre de jaguar sin coagular adquiere coraje, fiereza; se ensa~na en sus semejantes.” CADOGAN, León. **Ayvu...**, p. 227.

hinchada, no prueban carne de ave; si comen aves flacas, temen que la descendencia sea enana”.²²³ Quanto aos espíritos da floresta, Montoya também registra os riscos que estes poderiam causar para a geração das crianças: “para evitarlos [os espíritos] las preñadas, ayunan ellas y sus maridos no comiendo carne algunos días con el qual ayuno nacera bien la criatura y el marido todo el tiempo que dura la preñez no adereça sus flechas ni ata cosa ninguna, porque si ata algo no nacera presto la criatura y despues de naçido tendra dificultad en orinar desde que el niño naça”²²⁴ Numa conclusão não muito distante do que os antropólogos atuais consideram, Techo declara sobre o assunto: “no se alimentan de aquellos animalles cuyas cualidades fantasean que han de ser prejudiciales”.²²⁵

Além desses tabus, existem cuidados especiais quanto à alimentação, especialmente aqueles que devem ser tomados pelo caçador. Sobretudo, ele deve evitar comer da carne que caçou. Entre os Gualachos — os quais Montoya considera exatamente o contrário dos Guarani —, foi observado pelo Pe. Diogo de Ferrer: “el mejor pescador es el mas estimado”, garante, “ninguno come de su caça o pesca sino de la de su vezino, y el reparte toda la suya entre suys vezinos, cada uno tiene un nombre diferente de pescado, y por ningun caso a de comer del pescado de su nombre por mucha hambre que tenga: (...) pero no quiero enfadar mas a V.R. con estas cosillas de burla.”²²⁶ Schaden percebe algo semelhante entre os caçadores Guarani: “A distribuição dos animais abatidos, feita por quem os matou, beneficia todas as famílias grandes da comunidade. Reparte-se tudo em porções iguais, inclusive para o caçador, e não há partes especiais destinadas a este ou aquele.”²²⁷ Da mesma forma, entre os Axé é vedado ao caçador alimentar-se do que caçou, sendo o caso ideal a entrega da presa a uma futura mãe, favorecendo, assim, o desenvolvimento de parte importante da criança, o *bykwa*,²²⁸ o conteúdo animal da alma de cada indivíduo.²²⁹ Dessa forma, o caçador mantém-se imune dos possíveis malefícios provocados pela

²²³ TECHO, Nicolas, apud, DUVIOLS, Jean-Paul. Op. cit., p. 76.

²²⁴ CARTA ANUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: Jesuítas e bandeirantes no Guairá..., p. 263.

²²⁵ TECHO, Nicolas. In DUVIOLS, Jean-Paul (org.). Op. cit., p. 76.

²²⁶ ANUA DO PADRE DIOGO FERRER PARA O PROVINCIAL SOBRE A GEOGRAFIA E ETNOGRAFIA DOS INDÍGENAS DO ITATIM. 1633. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e bandeirantes no Itatin..., p. 48.

²²⁷ SCHADEN, Egon. Aspectos..., p. 54.

²²⁸ “De esta forma, el cazador desempeña un papel significativo en la formación del ser humano en gestación, y en el concepto axe, al igual, si no en mayor grado, que el verdadero padre. Consecuentemente aquel que tiene mucho éxito en la cacería es designado con el mismo término que aquel que engendra muchos hijos: panéiã. Quien es buen cazador, también engendra hijos en buena forma, y ahora ya no asombra el que el órgano sexual masculino sea frecuentemente llamado ‘flecha; (*maxi*) al igual que el arma del cazador”. MÜNZEL, Mark. Kware veja puku: “dejamos lejos al gran oso hormiguero”. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Op. Cit., p. 246.

²²⁹ Importante lembrar que a alma de cada Guarani é composta por duas, três ou até mais partes, dependendo do grupo em questão, cada qual influenciando a sua maneira vida do indivíduo ou sendo gerado ao longo de experiências. A parte mais “sublime”, seria a “palavra-alma”, “que por su mismo origen, está destinada a volver a uno de los Padres de quien procede; es buena y indestructible”. Uma das outras partes da alma seria a sua parcela animal, o *aygua*, parte responsável pelo “modo de ser imperfecto, *teko achy* com sus manifestaciones de mal carácter,

alma do animal, ao mesmo tempo em que assegura a distribuição e os laços sociais que unem o grupo.²³⁰

Mas não há nada que auxilie um caçador tanto quanto sua valentia. Nada de temores, nem mesmo perante um grande jaguar. Há um código de honra, onde a masculinidade, a bravura e a “hombraria” devem ser exercitadas com frequência. A preocupação não é demasiada: caso o caçador não traga bons resultados de sua investida, ele pode até mesmo ser descartado por sua mulher, ser tido por amaldiçoado ou estar em estado de presa durante um longo período.²³¹ E aquele Mbyá que quiser casar, deve garantir aos sogros, entre outras coisas, que será um bom caçador.²³² Segundo Susnik, muito dessa “hombraria” pode ser identificada pela destreza de um arqueiro, perspicácia para localizar a caça, resistência física e combinação certa entre “sorte” e “êxito”— numa perspectiva ocidental, é claro.²³³ Susnick observou que, ao contrário da pesca e da coleta — que podem ser exercidas por qualquer um dos membros do grupo — a caça torna-se uma atividade onde o Guarani pode ser reconhecido individualmente.²³⁴ Entre os Guayaquí de Pierre Clastres, a “hombraria” dos caçadores era simbolizada pelo arco, em oposição ao cesto das mulheres, onde está representado todo o êxito possível de se proceder à caça, um amuleto propriamente, servindo de taxonomia para vários outros campos da vida do homem. “O arco é próprio do caçador”, diz Clastres, “o que é, pois, um homem sem arco? É um não-homem e, enquanto tal, se converte em portador de cesto”.²³⁵

agresividad o simple condición telúrica y corporal”. MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani: experiência...**, p. 34. Segundo Cadogan, essa parcela animal inerente aos homens encarnados transforma-se em *ãngue* ou *mbogua*, “espírito igualmente perigoso que hay que alejar con plegarias y humo de tabaco”. CADOGAN, Léon. **Ayvu...**, p. 305. Ivori Garlet esclarece a forma de ação dessas criaturas, muitas vezes confundidas com os “donos da natureza”: “Os Mbyá os caracterizam como um ser de hábitos exclusivamente noturnos, ficando à espreita de qualquer momento de distração e fraqueza para se apoderar do corpo dos vivos. Daí a relutância dos Mbyá saírem à noite.” Todavia, podem ainda atacar os vivos em seus sonhos, enfraquecendo as vítimas através da tristeza e doenças, uma vez que ele consegue desalojar a palavra-alma, o princípio vital de cada um, condenando-o à morte. GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá: história e significação**. Porto Alegre: PUCRS (dissertação de mestrado), 1997, p. 169-70. (Orientação Profa. Dra. Ma. Cristina dos Santos)

²³⁰ Remete-se, a isso, os princípios da troca e reciprocidade: “El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rige por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se torna a su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social y muchas veces religioso, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir, según el modelo de los Primeros Padres y Primeras Madres que ya en los orígenes convidaban y eran convidados”. MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani: experiência...**, p. 46.

²³¹ “... el yndio trae mucha caça del monte y miel, porq sino es caçador no se quiere casar con ellos, y si acontece q va el marido muchas vezes al monte y no les trae nada los dejan y toman otro, aunq tengan hijos del, y el yndio se queda con sus hijos aunq sean pequeños y el busca quien se los crie, y esta es la causa porque ay mucha dificultad en casarse in facie ecclesie, porq suelemn decir q no podian buscar otro marido, si el q con quien se casaron no les trae caça o trata mal.” **RELAÇÃO DA ORIGEM E ESTADO ATUAL DAS REEDUÇÕES DE LOS ANGELES E JESUS MARIA E CONCEIÇÃO DOS GUALACHOS. 1630**. In: **Jesuítas e bandeirantes no Guairá...**, p. 346.

²³² “Y también irá a buscar len~a por el lecho de ls bosques,/y estará escuchando continuamente (el ruido de los animales que voy a cac’ar)/Y armaré trampas que nos proveer’na de alimentos./Miraré los troncos de los árboles/para ver si encuentro aquello que se há de lamer (miel)/la miel de la abeja mandorí,/de la eirusú (...) En los arroyos, estaré atento/a los peces, a los peces (...) los mataré (...) para comerlos en torno a nuestros fogones/ y hacer que de nada carezcamos. MELIÀ, Bartomeu. **La lengua...**, p. 276.

²³³ SUSNIK, Branislava. **Guerra...**, 127.

²³⁴ *Ibidem*, p. 132. O status de caçador, todavia, é distribuído a todos que consigam caçar com frequência, demonstrando não estar em nenhuma situação em que seja cosmologicamente perigoso ir caçar, não havendo distinção entre melhores e piores caçadores. Conf. CLASTRES, Pierre. **Cronica...**, p.201-205.

²³⁵ *Ibidem*, p. 201 e 203.

De uma maneira ou de outra, todos os homens caçam numa aldeia, dotados de habilidades que lhes atribuem o prestígio eficaz necessário para a realização de suas tarefas. Isso não quer dizer que haja uma casta específica de caçadores. Na verdade, eles podem ser horticultores, coletores, pescadores, atuarem como líderes ou exercerem outras atividades enquanto não estão na caça. Todavia, os homens fazem da caça um princípio fundamental para conquistar, exercer e dar manutenção aos seus *status* de homem e gerador de alimentos para sua família.²³⁶

Como se vê, o mundo do caçador longe está de ser composto de símbolos puramente alimentícios ou de subsistência. Além do conhecimento científico necessário, envolvem um sistema de símbolos sagrados voltados para a espiritualidade, tanto em sua prática quanto em sua manutenção. Portanto, caçar é um modo como as comunidades primitivas encontram para se comunicar com o sobrenatural que as cerca, valendo-se disso para se explicarem no mundo, assim como para compreenderem tudo o que está em sua volta. A caça, assim, nada mais é do que um dos campos mais prezados de sua religião.

2. A intervenção do Missionário e a rejeição à caça

Tão logo a caça foi percebida pelos missionários como um campo de manifestação e manutenção da religiosidade autóctone, iniciou-se uma verdadeira campanha de combate à tal prática. Além de medidas pragmáticas (como a inserção do gado), os missionários se empenham em desenvolver outras táticas que inviabilizem as freqüentes investidas à selva. Tais medidas, como não poderia deixar de ser, também possuíam um caráter religioso, mental e cultural, viabilizando a compreensão de ambas as partes nas interpretações apresentadas. Sabiam, de antemão, que tal campanha não seria fácil: “[ser] labradores es como prévia disposición para ser cristiano... y no pueden ser catequizados porque andan todo el ano muy lejos cazando y éste es otro milagro de Dios: que muden su naturaleza de cazadores en labradores”.²³⁷ É quando o missionário une uma série de interpretações estruturais combinadas à conjuntura, valendo-se do

²³⁶ Mediante as circunstâncias atuais (a redução da caça), a questão do reconhecimento da honra através da caça denota problemas, como já ocorria entre os Axe nos primeiros anos da década de 70: “La sociedad axé se basa en la admiración hacia el cazador afortunado. Podría suponerse que la ausencia del éxito en la cacería tendría como consecuencia el derrumbe del tradicional sistemas de valores. Pero tal como denotan las canciones, éste no es el caso: el éxito continúa incrementando el honor, lo cual, en la realidad actual, significa que la mayoría de los individuos alcanza muy poco honor. La humillación del individuo es el precio del mantenimiento de una tradición, cuyo final convulsionaría todo el sistema intelectual de los Axe...”. MÜNZEL, Mark. Kware... In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Op. Cit., p. 245.

²³⁷ Pe. Diego Gonzáles, apud, MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani**: conquistado..., p. 133.

tradicional estilo de casos edificantes, geradores de uma série de modelos de discursos que contribuem para a condenação da caça.²³⁸

Primeiro estágio desse conjunto de modelos estruturais é a condenação e rejeição da caça como *prática desvirtuadora*. Por seu caráter imediatista, este tipo de modelo costuma apontar a dispersão dos homens pela selva, onde, livres e distantes dos padrões civilizatórios que o missionário deseja impor, vivem “abandonados”, “distantes da fé” ou em “constante pecado”, como se percebe no seguinte trecho:

“No ay ano alguno en que estos pobrecitos naturales no padescan mil calamidades y desventuras de hambre, frio, enfermedades y mortandades de que abundan todas estas pobres tierras: causadas sin duda ya del poco gobierno y traza que tienen en cuidar de sus comidas, pues solo estan solicitos del día de oy, y en el acaban quanto topan, sin darles peno lo que an de comer el día de mañana, fiados de su industria de caçar o pescar, en que tienen libradas todas sus esperanzas, por la destreza que en esto tienen. Y assi en este exercicio gastan todo el año entero dando solos a algunos días al cultiobo de sus chacaras, dejando todo el cuydado dellas a sus pobres mugeres que son las que sembran y cogen sus cosechas. andando ellos por los campos, rios y montes en busca de venados, aves y peces, con que pasan su miserable vida expuestos siempre a sus inclemencias sin ninguno amparo o resguardo contra ellas.”²³⁹[sem grifos no original]

No caso dos Gualachos, a displicência perante a vida proposta gera a condenação de diversos missionários à sua forma de se relacionar com a caça. Mesmo que tenham conseguido introduzir vestimentas na vida do povoado, os missionários lamentam que quando vão caçar “van desnudos”, insistentemente,²⁴⁰ por exemplo, mas que se não fosse pela fartura da natureza local— e não pelo conjunto da técnica— seria muito mais fácil convencê-los a se converter:

“no cuidan de otra cosa y deste comen poco [maiz]. su sustento es de piñones y caça de venados, puercos y antas. cojenlos a la flecha, o en trampas, o çestos mui largos y grandes que hacen los quales los ponen al modo que las nasas en los rios para cojer camarones. echan por allí maiz y ceban puercos monteses y a sus tiempos acuden a hacer

²³⁸ “o verdadeiro drama consiste em, custe o que custar garantir a alimentação de milhares de índios reunidos de repente, e ao mesmo tempo proibi-los a partir de então de fazer expedições de caça, pesca e coleta longe da aldeia: um bom cristão deve permanecer à sombra de seu campanário e sob a guarda de seu pastor.”(HABERT, Maxime. Op. cit., p. 86.

²³⁹ "CARTAS ANUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. SANTOS MÁRTIRES DE CARO. In: VIANNA, Hélio (org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 80.

²⁴⁰ **RELAÇÃO DA ORIGEM E ESTADO ATUAL DAS REDUÇÕES DE LOS ANGELES E JESUS MARIA E CONCEIÇÃO DOS GUALACHOS. 1630.** In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá...*, p. 346.

chacho. van huyendo los puercos y metense por aquellos cestos; acuden luego a las bocas unos y por en cima otros con palos haçen buena presa.”²⁴¹

Nesse tipo de modelo, a natureza diabólica torna-se uma representação fundamental. A abundância, que outrora servira a modelos que ressaltavam o caráter idílico do continente, passa a ser tida como a responsável pela desvirtuação dos homens. A redução de Iguapoã, por exemplo, não dava certo justamente “por ser las tierras muy buena de mucha caza y pesca”, o que mantinha os infieis afastados.²⁴² Em outra redução, um padre garante ter ouvido um índio em processo de conversão falando a outros infieis: “novéis que esta [fartura de caça] es tentacion, y que el demônio nos quiere hazer peccar, como em todo el año?”²⁴³ Afinal, nesse modelo de discurso plenamente estrutural, permanece a concepção da natureza demoníaca, onde a selva é a casa do demônio: “el demônio tenia ya por suyos en aquellos montes”, garante o Pe. Romero.²⁴⁴

Todavía, a campanha de condenação à caça não poderia depender de simples condenações do mundo natural existente à volta dos indivíduos. Na verdade, os missionários tratam de condenar diretamente determinados personagens que insistem em se afastar do povoado, situações ilustradas não só pelos caçadores mas também por outros indivíduos envolvidos nas constantes “fugas” que desfalcavam o contingente de reduzidos.²⁴⁵ A partir disso, surgem três gêneros de modelos de discurso estruturais para narrar a intervenção divina sobre tais comportamentos. São essas três formas de conceber as vias de castigo-conversão enquanto experiência de mundo: morte, resignação e testemunho dos personagens escolhidos pelos autores.

Num primeiro nível, a morte do personagem principal do caso edificante obedece a situações bastante específicas, onde símbolos culturalmente aproveitados e compreendidos pelas

²⁴¹ CARTA ANUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá...*, p. 297.

²⁴² NOVENA CARTA DEL PE. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616. In: *Documentos...*, p. 95.

²⁴³ DÉCIMA CARTA DEL PE. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: *Documentos...*, p. 154.

²⁴⁴ CARTAS ANUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. SANTOS MÁRTIRES DE CARO. In: VIANNA, Hélio (org.). *Op. cit.*, p. 96.

²⁴⁵ Todavía, não se pode generalizar toda a fuga ou ida à selva como atividade explicitamente de um caçador, já que no período estudado as fugas são uma constante entre os grupos, obedecendo a diversos motivos. Para muitos nativos, por exemplo, sobretudo em tempos de epidemias, deixar o povoado significava reencontrar os xamãs, então capacitados de retirar a doença que tomava seus corpos. Os sonhos também podem desempenhar um papel significativo no deslocamento dos grupos: “Parece que o Guarani não se sente seguro quando não sonhou previamente o que é para fazer. As grandes migrações, que constituem os grandes fatos históricos dos Guarani, não se dão sem serem sonhadas previamente”. MELIÀ, Bartolomeu. A linguagem de sonhos e visões na redução do índio guarani. Anais do VII simpósio nacional de estudos missionários. *As missoes jesuítica-guaranis: cultura e sociedade*. Canoas: La Salle, 1988, p. 11. Ainda, não se pode esquecer que “en las rebeliones de los Guarani sobresale su carácter profético, pero esta respuesta profética contra los abusos coloniales no es una simple rebelión contra la opresión, y una liberación de la esclavitud, sino más bien una afirmación de la identidad y una voluntad de autenticidad. La religión Guarani no es instrumentalizada en vistas a la liberación, sino que es la forma que en sí da sentido al movimiento. Más que una reacción es una búsqueda del propio modo de ser. De ahí la gratuidad de la danza ritual como expresión sin más de un modo de ser irreductible, contrario a la cultura del nuevo dominador”. MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní conquistado...*, p. 175.

comunidades locais são manipulados pelo missionário dentro de discursos estruturais do Ocidente. Nesses modelos, o indivíduo que persiste em penetrar na mata e distanciar-se da redução, por mais que já tenha sido persuadido por vários convertidos ou pelo próprio missionário, vai até a mata, realiza atividades de caça mas, em virtude do erro cometido (faltar a missa, buscar carne em dia santo, desobedecer o missionário, etc.), acaba sofrendo represálias do poder divino. É o que se percebe nos três exemplos a seguir:

“No paraba en casa cierto neófito inquieto, cazador muy apasionado, y muy poco aficionado a irse a misa los días festivos. No pusieron remedio, las penitencias impuestas, a fin de que no incitase a otros más, a hacer lo mismo. Un día vigilia de una fiesta, se había ido otra vez al campo juntamente con un compañero. A la caída de la tarde dijo este último: ¡Oiga! Vamos a casa, para alcanzar misa mañana! Burlóse de él precozmente. Contestóle el compañero: ¡Haz lo que te parezca! Yo, a la menos, me voy a casa. Había caminado sólo unos diez pasos, cuando vió acercarse a grandes saltos un tigre. Extremeciósse al verse enfrente de esta fiera feroz. Pero notó que ella no le hizo caso./ Corrió al pueblo para pedir socorro para su compañero. Acudieron luego varios indios armados y encontraron en un rancho medio destrozado los restos de un hombre despedazado. Los trajeron tristes, para sepultarlos en el cementerio.”²⁴⁶

Un moço hasta 25 años tenía tanto amor a su pueblo antiguo y ritos de sus aguelos que no avia remedio de sacalle de ay. Varias veces le embiaron a llamar y traer los Pes. y siempre se bolvia, huyendo hasta no mas del Evangelio. (...) Hizo el desdichado (como suelen) una trampa en el monte para coger venados, y dejandola muy bien armada se fue a su casa. Volvio muy mañana a ver la presa y caminando muy descuidado sin reparar adonde avia armada la trampa cayo en ella caçador y caça de si mismo.”²⁴⁷

“Otro infiel que amonestado algunas veces acudiesse a la Yglesia las fiestas a oyr la palabra de Dios aviendo sordo a todo, un dia le alló a solas el Pe. y le dixo que se apercibiesse que Dios le avia de castigar pues no queria oyr sus palabras ni acudir a la Yglesia los domingos. No aziendo caso de todo quanto el Pe. le avia dicho, se fue el sabado a caçar y volviendo el Domingo con buena presa, quiso ir por leña para asarla y estando en el monte cayó un rayo y le mató y echó a los infierno para siempre jamas.”²⁴⁸

“É coisa muito arriscada querer resistir a Deus”, costumava garantir o Pe. Diego de Boroa.²⁴⁹ Morrer fora da redução é, portanto, a certeza de uma morte miserável e vergonhosa, com ida garantida para o Inferno, uma vez que se perdiam os sacramentos necessários para a “boa

²⁴⁶ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS DE 1635-1637. In: *Documentos...*, p. 694.

²⁴⁷ CARTAS ANUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. SANTOS MARTIRES DE CARO. In: VIANNA, Hélio (org.). Op. cit, p. 121.

²⁴⁸ CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuitas e bandeirantes no Tape...*, p. 69.

²⁴⁹ ANNALES DE LA PROVINIA DEL PRAGUAY, DESDE EL AÑO DE 35 HASTA EL MES DE JULIO DE 37. NRO. MUY RDO. PADRE MUCIO VITHELESCHI, PREPOSITO GENERAL DE LA COMPANHIA DE JESUS. In: *Documentos...*, p. 658.

morte”. Herança medieval, a morte clandestina que não tem testemunhas ou cerimoniais, a morte “do viajante na estrada, do afogado no rio, do desconhecido cujo cadáver se descobre a beira de um campo, ou mesmo a do vizinho fulminado sem razão”, consiste numa morte humilhante, a “má morte”.²⁵⁰ Para assim sê-lo, é necessário ser repentina, trágica, para que não haja tempo de socorro. “Morrer não por causa manifesta, mas pelo simples julgamento de Deus”, percepção adaptável à circunstância da morte nos bosques, representada pelos missionários como garantia da perda do *status* civilizatório, o retorno para a barbárie demoníaca e a garantia das penas infernais.²⁵¹ Trata-se, portanto, daqueles indivíduos que foram condenados por Deus mediante a negação da nova vida apresentada pelo missionário.

Uma segunda opção desse tipo de modelo, apresenta o indivíduo cometendo algum dos desvios comportamentais citados nos casos anteriores, mas que, ao se depararem com a iminência do castigo, decidem se redimir, retornando ao povoado e assumindo práticas cristãs:

“Yendo una yndia con su marido al Paraná encontraron un Tigre muy feroz que los queria acometer. dixo ella con grande fee no podras hazerme mal algo porque soy cosa de Dios Xpiana y bautizada, y el Señor en quien espero se servio no saliesse vana su confiança porque despues de las palabras se fue el tigre sin acerles mal, y la india dixo a su marido volvamos a la reduccion que no debe que estenemos fuera dela y assi lo hicieron.”²⁵²

“Una cobra venenosa tinha picado ‘de morte’ um índio no pé. Caiu este como morto, destilando de ambos os pés e dos olhos, ouvidos, narizes, boca e demais partes do corpo muito sangue. (...) Nestas condições confessou-se e, como em último transe, recebeu com extrema devoção os óleos dos enfermos. Com a mesma piedade e não pequena instância pediu, em seguida, que o levassem à igreja, visto que queria despedir-se desta vida assistindo ao santo sacrificio da missa. Vendendo ser tanta a sua devoção. o padre acabou cedendo, e num lugar próximo e decente celebrou a missa, que o doente ouviu, ficando são na hora”²⁵³

“Apartose este[índio] un dia de sus compañeros y emboscãdose por aquellas selvas aspesissas. e inhabitables en vusca de alguna caça para su sustento, de tal suerte se alejó, que perdió el tino y no acertó mas a volver al rancho de sus compañeros de donde avia salido. Ellos le vuscarõ con diligencia, algunos dias, y viendo q no parecia, se volvierõ

²⁵⁰ ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981, p. 12.

²⁵¹ Por outro lado, os missionários tem a obrigação de atender todos os moribundos a sua volta, evitando que qualquer um morresse sem sacramentos, o que justifica suas constantes investidas à selva repleta de infieis, sobretudo em tempos de epidemias generalizadas. Essa é a norma quanto a “pastoral dos doentes” aplicada desde a Idade Média, a qual se atribui a responsabilidade do Padre: “...o cristão temia sobretudo morrer em pecado, e na sua última confissão esforçava-se para conseguir verdadeira penitência e morte cristã. Tudo devia ser empregado para que o fiel não morresse sem sacramentos, e essa imperiosa necessidade era invocada na maior parte das cartas de fundação de paróquias. Por outro lado o padre que, por negligência, deixasse morrer um doente sem sacramentos devia ser severamente punido”. AVRIL, Joseph. A pastoral dos doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII. In: **A morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da Universidade, 1996, p. 94.

²⁵² 1616. **RELACION DE LA MISION DE SANTO IGNACIO DEL PARANÁ**. In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 12- 860.

²⁵³ RUIZ DE MONTROYA, Pe. Antônio. Op. cit, p. 224-225.

tristes a dar la nueva de la desgracia a su pueblo q la hizo mas virisimil de su muerte los huessos, con qu otro Indio topó en aquellos montes passado un mes despues q se avia perdido. Pero passados ya dos meses subiendo allá los de la Reducción del Corpus bien acaso dieron con el hallando tan desfigurado y sin aliento que apenas por alguns señales dava muestra de vida. Fuérlo poco a poco regalando y volviendo en si. Trujerõnle a su pueblo y quando ya mas convaleciente le embiaron a esta su Reducción, que como Resuscitado le recibirõ con mucha alegría. Fuese el luego a la Yglesia a dar gracias a nro Sr y a la Virgen por averle librado de tantos peligros y conservadole la vida, y dejadole volver a ver a su ss.ma Ymagen. Contava al Padre y todos las maravillas y favores que la Sma. Virgen le avia hecho, librandole cada dia de manifestos peligros de la vida y de ser comido de los muchos Tigres que ay en aquellos montes (...) y les dezia confiadamente: Andad fieras y vuscad otras como vosotras, con quien cebaros y de quien os sustenteyes q a mi no me crio Dios nro Sr. para vro sustento, sino apra q le ame, y sirva en esta vida, y despues le goce en la otra. Y aunque vengays muy armados y confiados en vrs uñas y dientes, bastame a mi por broql y defensa este Sto Rosario q al cuello traygo.”²⁵⁴

Como se percebe, os modelos de discursos sobre a morte dos infieis não se referem somente aos condenados, como se demonstrou anteriormente, mas também àqueles tidos por *eleitos* de Deus, ou seja, aqueles que estavam destinados a se sobressair espiritualmente perante os demais por determinado motivo, despertando a piedade e o amor da divindade — manifestada em dádivas milagrosas — ao invés (ou após) de sua ira. Muito próximos do modelo do “bom selvagem”, são eles criaturas singulares no universo pecador dos nativos. O motivo dessa piedade sempre é a negação do modo de ser indígena e a aceitação da proposta civilizatória trazida pelos missionários. Como bem salientou certo jesuíta, “entre la natural incostancia de todo Indio sobressale mas eficaz la fuerça de la gracia entre algunos, que a vista de la ocassion mas fuerte conservan intacta su continencia”.²⁵⁵ Portanto, algumas dessas almas são “singularmente escogidas de Dios, que aviendo en su vida dado exemplo de toda Christiandad y virtud, lo dieron especialmente en su muerte, con grandes prendas de su salvacion”.²⁵⁶ A mesma opinião teria o Padre Romero em tempos de peste: “Muchos son los predestinados que Dios nro Senhor tiene en estas partes, como lo muestran los casos particulares que cada dia suceden, que fuera nunca acabar el quererlos contar todos”.²⁵⁷

²⁵⁴ CARTA ANUA DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI, DE 1661. In: VIANNA, Hélio (org.). Op. cit., p. 189-190.

²⁵⁵ CARTA ANUA DAS REDUÇÕES DO PARAGUAI. PELO PADRE DIEGO FRANCISCO DE ALTAMIRANO. AÑOS DE 53 HASTA TODO DE 54. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., b, p. 243.

²⁵⁶ CONFLITOS DA MISSAO DO ITATIM COM O BISPO DE ASSUNÇÃO E COM ALGUMAS BANDEIRAS PAULISTAS. 1650. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., b, p. 85.

²⁵⁷ CARTAS ANUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. SANTOS MARTIRES DE CARO, 1635. VIANNA, Hélio (org.). Op. cit., p. 127. Em nenhum outro momento a distinção entre escolhidos e reprovados por Deus é tão marcante quanto em

São, esses casos, absolutamente necessários para o trabalho jesuítico. “Saulos que viraram Tarsos”, ex-pagãos agora pertencentes a Deus, os *eleitos* representam o modelo de tudo aquilo que o jesuíta sonha alcançar, aquilo que a Colônia esperava que fosse feito, tal qual seus superiores da Igreja—o que talvez justifique sua frequência na correspondência em questão. Além disso, não só afirmam os fortes vínculos do trabalho apostólico com Deus — como já ocorria nos casos dos condenados — mas também justificam seu trabalho e martírio para si em virtude das vitórias do cristianismo que representa. São casos onde o jesuíta obtém uma vitória plena na luta entre Deus e o Diabo.²⁵⁸

Uma última forma ocidental de manipular a punição sobre as práticas de caça ou outras formas de afastamento do povoado apresenta indivíduos que assistem a punição de outros (tendo elas resultado ou não em morte), levando-os a perceberem na experiência alheia as mensagens do deus do missionário:

“No libro tambien otro que trabajava en día de fiesta porque le mordió una bivora, y todos los Indios lo atribuyeron que era castigo de Dios porque se ocupava quando avia destar en la Iglesia aprendiendo la doctrina para ser bautizado.”²⁵⁹

“Otro caso fue que unos Yndios del Acaray se avido reducido aqui, y recebido cuñas para rozar, los quales (aunque sin avisarme se partieron y se bolviã a su tierra huydos como dixeron algunos) y caminando de medio dia llego a ellos un tigre, el qual cogio a un mozo de mrfio frllod y le mató sin que le pudiesen defender, con lo qual espartados se bolvieron a la Reducion..” de onde jamais quiseram sair.”²⁶⁰

tempos de peste. Numa mesma redução, a população pode dividir-se entre os “reprobos” e os “escogidos”, com juízos claramente distintos. No entanto, quando a população inteira cai contaminada, o jesuíta tem certeza de que somente um maior número de conversões alcançaria o mais seguro meio de aplacar a ira divina, extinguindo qualquer influência demoníaca que continuasse a ofender a Deus. Todavia, ser um eleito de Deus não garante a segurança em terras de um inimigo invejoso, ou seja, do “Demonio, cuja comida mas sabrosa son los escogidos” e que “procura con mas esfuerzo hazer pressa en ellos”. **CARTA ÂNUA DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI. 1661.** In: VIANNA, Hélio (org.). Op. cit., p. 188.

²⁵⁸ O pano de fundo desses modelos de virtudes devem-se, sobretudo, à personalidade de cada jesuíta, ou melhor, ao que ele acredita ser mais importante para se derrotar as influências demoníacas. O Padre Altamirano, por exemplo, muito mais preocupado com a lascividade indígena, faz de seus *eleitos* os vencedores da sexualidade exercida por seus antepassados. E esse passado vem de fora da redução: “No hombre, sino el mesmo Demonio en forma de moço bien dispuesto, haciendose enconstrado en el campo a otra India, la incitaba a manchar su pureza”. A fiel cristã respondeu com resolução: “en todo el mundo no avian de conseguir tal desorden”. O jovem demônio, enfurecido, puxou-a pelo braço a fim de violentá-la. Com o susto, ela gritou: “ay Jesus!”. Ouvido tão santo nome, o “espíritu immundo” desapareceu deixando a mulher “libre de sus astucias”. Nada diferente seria outro caso, onde uma índia com data marcada para comungar responde a um jovem que pretendia violá-la: “¿pues habiendo de comulgar en breve avia de entregar a otro mi cuerpo, manchando mi alma, que solo para Dios reservo? En vano te cansas, si presumes vencerme, pues antes perderé la vida”. Não sentindo-se vencido, o jovem procurou outra índia que pelo mesmo motivo o recusou, mesmo que agredida com pauladas e açoites, o que a fez manifestar ainda mais “candida su honestidad esmaltada con la propia sangre”. **CARTA ÂNUA DAS REDUÇÕES DO PARAGUAI. PELO PADRE DIEGO FRANCISCO DE ALTAMIRANO. AÑOS DE 53 HASTA TODO DE 54.** In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., b, p. 243 e 247.

²⁵⁹ **DUODÉCIMA CARTA DEL PE. NICOLÁS MARTILLO DURÁN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627.** In: **Documentos...**, p. 317.

²⁶⁰ **1624. ANNUA DE LA NUEVA REDUCCION DE NUESTRA SEÑORA DE LA ATIVIDADE DE ACARAY.** In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 18- 866.

“Otra moçuela de hasta 17 años solía también falta en la guarda de las fiestas y de la iglesia cuando las demas acudían reprehendiola varias vezes el Padre pero sin fruto. Fuese un día a los montes con otras compañeras y engolocinada en algunas frutas silvestres se remontó alejandose de la compañía; mas—como tardase la buscaron por el rastro y despues acá se han hecho exquisitas diligencias y nunca han podido descubrir de ella ni pelo, ni hueso. Tuvolo todo el pueblo por castigo del cielo y atemorizado con él venera con grande religión los días dedicados al culto divino.”²⁶¹

“Entre ellas fue una muger que tratava mal con dos y sucedio q un Domingo por la mañana los dos se encontraron y el uno combinaba al otro a q fuese a oyr missa y el otro dijo q no sino q fuesen amatar un tigre que dejaua enlatrampa y al fin no cediendo ning.o de los dos el uno se fue a missa y el otro amatar el tigre pero: metiendose mas yncautamte. delo q debiera entre sus uñas murio el miserable en supecado y lamuger asonbrada deste horrendo castigo de Dios sevino aconfesar generalmte y se convirtio a el como quedadho.”²⁶²

Como se percebe, a inserção de novas regras comportamentais que obedecem a restrições ritualísticas do calendário ou costumes cristãos fundamenta boa parte desses modelos, indicando que esta tática tenha sido bastante utilizada no combate à caça. Não seria esse tabu de difícil compreensão entre os Guarani, uma vez que em seus mitos de origem encontram-se pesados castigos para aquele que vão à selva ao invés de assistirem a algum ritual.²⁶³ Seria, portanto, em conjunto com a manipulação da natureza, os dois meios mais frequentes nos modelos de discursos sobre a morte de pessoas envolvidas com a selva.

Em conjunto, os modelos de discurso sobre a morte, resignação e experiência alheia remetem a uma estrutura forjada historicamente no interior do Ocidente, de caráter tradicionalmente católicos. Em outras palavras, seriam as três formas possíveis de se perceber e permitir a morte dos infieis, assim como as três possibilidades encontradas para se dar a experiência religiosa no mundo. Dessa forma, os missionários, enclausurados no seu ocidentalismo, jogam a percepção estrutural de morte que os acompanha além-mar: um Deus terrível, capaz de punir os homens não apenas no grande Juízo Final tão aguardado, mas sim através de um juízo individual, justamente através daquela natureza

²⁶¹ DÉCIMA CARTA DEL PE. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: *Documentos...*, p. 149.

²⁶² (UNDÉCIMA CARTA ESCRITA POR EL PE. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, DESDE CÓRDOBA, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS DE 1618-1619. In: *Documentos...*, p. 177.

²⁶³ CADOGAN, León. *Ayvu...*, p. 138.

que até então permanecera sob controle de um universo demoníaco. Deus, assim, vingasse pelos missionários, por todo o Ocidente e por todo o mundo civilizado, a fim de purificá-lo através da eliminação daqueles que negam a sua palavra, ainda que sempre disposto a oferecer a Glória para os que aceitem as boas novas.²⁶⁴ Estamos, portanto, perante o que há de pré-estabelecido no discurso, identificando as características necessárias para se assegurar o que pertence tradicionalmente ao universo de representações de que dispõe o missionário nos casos de morte de infiéis envolvidos com a caça e outros deslocamentos do espaço reducional.

3. O Discurso ocidental contaminado

Voltemos ao caso introdutório: o povoado perplexo com a morte da matriarca da família de caçadores, confundida com um animal em plena caçada. Em circunstâncias normais, isso nunca teria ocorrido: um bom caçador jamais “confundiria”, simplesmente, um humano com uma presa. Jamais erraria tão drasticamente, desmedidamente como fora o caso. Pois ser um caçador, praticar a caça e evitar qualquer armadilha da selva, implicava conhecer — de um modo científico e mágico — todas as formas de manifestação de um animal por entre as plantas, identificar com facilidade sua cor, seus sons, seu cheiro, não confundindo qualquer animal com outro, sobretudo com uma pessoa. A única explicação que poderia haver era que recaíra sobre a família uma espécie de maldição, uma conseqüência de um não-cumprimento de uma regra, algum deslize no manejo do mundo natural.

Não é nada bom “esse negócio de ver gente como animal”, garante Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio.²⁶⁵ Nesse sentido, o fato da mulher ter sido confundida com uma presa pode indicar a intervenção de um poder sobrenatural, possivelmente algum dos diversos espíritos que habitam as florestas. Em sua ânsia de se vingar dos caçadores (gratuitamente ou não), este tipo de ser sobrenatural gosta de criar situações do gênero, pondo o *status* do êxito e a saúde espiritual em verdadeiras armadilhas ilusórias. Sem que necessariamente

²⁶⁴ “Sim, trata-se mesmo de uma armadilha. Pois aqueles que difundem os medos apocalípticos, crêem na boa-fé que é o Todo-Poderoso quem vai enfim fazer justiça. Mas não se dão conta de que são eles que aspiram a uma vingança de que Deus não será senão o executor.” DELUMEAU, Jean. Op. Cit., p. 229. Em outro momento, tive a oportunidade de explorar melhor essa questão, identificando os diversos meios empregados pelos missionários para ilustrar aos Guarani os meios que Deus utilizava para alertá-los da necessidade de conversão. Conf. BAPTISTA, Jean. **Deus, o Diabo e a Peste**: a expansão do imaginário ocidental nas reduções jesuíticas. Porto Alegre: PUCRS (monografia de bacharelado), 2001.

²⁶⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância...**, p. 481-482.

haja a presença do animal que é visto (a anta), algum espírito da floresta pode criar um campo “intersubjetivo humano-animal”, gerando uma “hipótese” de um animal a ser visto.²⁶⁶ Esta é, aliás, uma das características atribuídas ao Curupira por Estevão Pinto:

“Ai de quem, por simples prazer, fere o animal ou persegue as fêmeas prenhas! O curupira transmuta-se em caça, que o homem persegue inutilmente até desgarrar-se, desorientado do verdadeiro caminho. Outras vezes a embiara deixa-se apanhar, mas o flecheiro, aterrorizado, verifica que não alvejou nenhum animal, senão seu próprio filho, ou mulher, ou companheiro.”²⁶⁷

Portanto, quem está ali é exatamente a mulher, em seu estado pleno, mas os homens estão com suas perspectivas invertidas, presos à de uma outra criatura que vê a realidade diferentemente dos humanos. O ser estranho não se concebe como espírito ou animal, mas sim como humano, pois vê a realidade não a partir de sua forma, mas sim a partir de sua alma resguardada pelo invólucro, que também é humana.²⁶⁸ Vendo-se a si mesmo como humano, a criatura concebe os humanos como não-humanos, ou seja, os enxerga como presas legítimas — como uma anta, por exemplo. Logo, quem vê pelos olhos desse ser, verá também os humanos como presas, e só então — sugerimos — a mulher passa a ser vista como um animal. Pois sim, ao ser atingido por tal ação, o caçador tem decretada a perda de seu reconhecimento social: não é mais capaz de manipular a natureza, pois por esta é, senão perseguido, rejeitado ou, num plano ainda mais dramático, absorvido, danificando sua saúde espiritual.²⁶⁹ Ao cair na armadilha das perspectivas alheias, os caçadores não só perdiam a matriarca, mas também a si mesmos.

O missionário, consciente ou não, parece concorda a sua maneira: foi certamente o passado daqueles homens (e talvez de todo o povoado) que o levou a cometer tal erro; foram seus erros que mataram a mulher, meio pelo qual Deus encontrou o caminho para converter a todos que “assistiram” ao acidente. Dessa forma, a mulher torna-se a vítima exemplar, recebendo uma morte conduzida pelos poderes celestiais — trágica, não há dúvida, mas capaz de provocar a atenção da comunidade, levando-a a refletir e conhecer um pouco mais sobre o novo deus que é apresentado. Da morte da mulher, passando pela resignação não só dos que sofreram o castigo diretamente mas também por aqueles que o assistiram, tem-se por certo que a medida será

²⁶⁶ Ibidem, p. 354.

²⁶⁷ PINTO, Estevão. In: METRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis**. São Paulo: Editora Nacional, 1950, p. 132.

²⁶⁸ Como já dito no capítulo anterior, até o instante em que se deu a separação entre os heróis culturais e os animais (quando os irmãos Kuaray e Jasy decidem matar a todos os jaguares) todos os animais possuíam a forma humana. Após se ter decretado a inimizade entre os grupos, fez-se a diferença: os homens permaneceram homens, e os animais ganharam um envoltório que resguarda sua alma humana, visível somente aos seres da própria espécie ou aos xamãs. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância...**, p. 354.

²⁶⁹ “Acontece que, quando uma pessoa vê os humanos como bichos, é porque ela na verdade já não é mais humana: isso significa que ela está muito doente e precisa de tratamento xamanístico.” Ibidem, p. 483.

compreendida. Convicto, o missionário levará a certeza adiante, falando a cada um, pregando em seu sermão ou então escrevendo em sua carta o caso exemplar.

Nesse processo, efetivam-se as condições de classificação sobre o caso como um modelo transversal: o missionário, ao concordar com a cultura local (vê como um castigo cosmológico), vale-se de símbolos com significados muito próximos ao da cultura Guarani, ao mesmo tempo em que reelabora esses mesmos símbolos, adaptando-os a sua necessidade discursiva. Em meio a isso, deixa-nos pistas sobre a ação dos caçadores, sobre suas possibilidades de riscos, sobre os castigos que a selva reserva aos homens e suas subseqüentes implicações, além de indícios de profundas questões existenciais— a troca de perspectivas entre presas e predadores. É o que ele ouviu, o que ele compreendeu e o que ele escolheu contar. Mas também o que ele não pode acessar por não ser seu. É a transversalidade cultural posta em prática.

CAPÍTULO IV

MEDOS OCIDENTAIS, MEDOS INDÍGENAS: A TRANSVERSALIDADE MUSICAL DO DISCURSO

Viu-se, num primeiro momento, como os ocidentais perceberam e classificaram a natureza americana como parte de um império diabólico, recheados de armadilhas ali plantadas para impedir o avanço do cristianismo. Evidenciou-se também, como os missionários fornecem ricas informações culturais através de modelos descritivos, embora estas sejam profundamente dependentes de estudos antropológicos para sua melhor compreensão. Por último, viu-se o quanto os discursos dos missionários podem conter dados culturais aplicados em seu significado local, mesmo que adaptados à percepção ocidental de castigo-conversão, justamente por haver certa compatibilidade nas percepções dos grupos envolvidos. Nesse momento, procurar-se-á demonstrar que a transversalidade do discurso pode, ainda, manifestar-se de diversas outras formas, havendo níveis de relação cultural bastante freqüentes e interessantes. E não há circunstância mais adequada para se averiguar esse nível de relação do que o instante em que os missionários tentam alcançar a liderança, sobretudo quando tentam manipular medos indígenas relacionados com o mundo natural, aplicando um grande número de conhecimentos aprendidos sobre os Guarani durante sua vivência. Nas representações subseqüentes que elaboram sobre esses eventos em suas cartas anuas e demais registros, manipulam ora com profundidade, ora com superficialidade, o sistema simbólico que intencionam dominar, acreditando ou não na eficácia de suas ações sobre as populações a serem reduzidas. Nesses instantes, torna-se possível vislumbrar não só o que os missionários aprenderam sobre os Guarani, mas também o que os Guarani permitiram que eles conhecessem, fosse através do que diziam e, mais significativamente, na forma como reagiam às ações dos líderes emergentes. Portanto, o que se propõe nesse momento é

identificar não todos os medos utilizados na pastoral, mas alguns dos mais expressivos dentro do *corpus* documental.

É preciso ressaltar que há um ponto de partida que une boa parte dos medos que serão arrolados. Ambas as culturas possuíam uma visão escatológica sobre o momento histórico em que estavam inseridos, vinculando as desgraças que se abatiam sobre as populações como prenúncio do fim em virtude da má conduta humana. De fato, durante os eventos que se estenderam na Europa entre os anos de 1348 a 1660, como nos mostra o dossiê de Delumeau, muitos foram os sinais que indicavam que o fim da humanidade estava próximo, como insistentemente as elites apregoavam, agindo sobre medos espontâneos para os transformar em medos dirigidos,²⁷⁰ embora o discurso sobre o Juízo Individual já estivesse bastante difundido.²⁷¹

Ao menos no início, “a pregação escatológica dos jesuítas fez grande sucesso”, garante Viveiros de Castro, justamente por ser facilmente correlacionada com questões mais profundas da religiosidade indígena.²⁷² “Son numerosas las tradiciones que hablan de catástrofes y cataclismos que ya sucedieron y son siempre posibles”, explica Melià sobre a cataclismologia dos Guarani. Além do famoso dilúvio universal, pode ser previsto o desmoronamento da terra, a invasão das trevas seguida da chegada do Tigre Azul, entre outros aspectos, como se verá. A ocorrência de tais catástrofes, por mais típicos que possam ser em determinada região, parecem ser, para os Guarani, perigos profundamente vinculados com o desvio dos homens do “bom modo de ser” (*teko porâ*) e do “modo de ser religioso” (*teko marangatu*).²⁷³ Já em tempos de conquista, quando muitos Guarani “deixavam” de ser Guarani, em que as guerras, mortes, fomes e doenças se alastravam por todo o mundo conhecido, muitos xamãs revoltosos insistiam em generalizar a certeza de que o fim desse

²⁷⁰ DELUMEAU, Jean. Op. Cit., p. 227.

²⁷¹ Conforme Ariès, os católicos viram em seus templos o tema do Juízo Final perder prestígio logo na primeira metade do século XVI, onde até então desfrutara de um considerável destaque desde o século XII. Não que os católicos tivessem deixado de crer no dia do julgamento, que o gigantesco Livro da Vida com registros de seus acertos e erros tivesse sido definitivamente fechado. Em verdade, o julgamento católico separara-se do “grande drama cósmico” e se colocara no “destino pessoal de cada homem”, passando a se realizar “no quarto do doente, em torno da cama”. ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981, p. 114-115.

²⁷² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O mármore...**, p. 32.

²⁷³ MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani: experiencia...**, p. 73-74. Porém, “antes que sobrevenha a inelutável catástrofe”, explica Schaden sobre a mitologia Guarani, “espera-se alcançar a Terra sem Males. (...) Em sua origem, a representação mítica propriamente dita se reduz a uma espécie de Ilha da Felicidade no meio do longínquo oceano (...). Essa ilha se procura alcançar para uma vida em comunhão espiritual com as divindades e para atingir a imortalidade, mas não para fugir a alguma catástrofe iminente, ao contrário do que nota após a transformação apocalíptica do mito”. Atualmente “na mitologia de todos os grupos Guarani existentes no Brasil ocorre um Incêndio Universal e um Dilúvio Universal, que teriam destruído uma Terra Anterior. Provavelmente essas representações fazem parte da antiga tradição mítica da tribo. A crença numa destruição do mundo no futuro, porém, que em sua forma atual encerra elementos indubitavelmente cristãos, dando mesmo, em algumas variantes, a impressão do Juízo Final, possivelmente seja devida aos ensinamentos transmitidos pelos missionários jesuítas dos séculos XVII e XVIII”. SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora da Universidade, 1974, p. 162-163. O autor aponta ainda que a morte realmente temida pelos Guarani—as outras, portanto, não seriam causa de grande temor—é a da aniquilação da alma, que atingirá “todos os infelizes que se encontrarem sobre a terra quando essa for destruída” por alguma forma dos cataclismos. SCHADEN, Egon. Op. cit., p. 134.

mundo chegara.²⁷⁴ Em 1618, na redução de Loreto, um mago intentava “aniquilar o mundo e voltar a criá-lo”,²⁷⁵ numa clara referência à necessidade de renovação da terra cansada. Entre o grupo de magos que atacaram a redução de Encarnación por volta de 1625, um deles avisava que caso fosse mal tratado por algum Padre, faria o fogo do céu consumi-lo, além de fazer “crescer” as águas até que inundassem toda a terra.²⁷⁶ Já em 1628, enquanto o grande feiticeiro Ñezú comandava ataques homicidas contra os Padres, não hesitava em garantir que faria o solo virar de baixo para cima, trevas escurecerem o sol e a lua, enviando, em seguida, tigres para devorar toda a humanidade.²⁷⁷ Ainda que esses xamãs tivessem conhecimento das práticas dos missionários e muitas vezes assimilassem elementos do discurso e dos cultos católicos, não deixavam, obviamente, de recorrer a características estruturais de sua cultura.

Como se percebe, jesuítas e xamãs vêem nas manifestações da natureza a possibilidade de demonstrarem a sua eficácia em compreender as relações entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses, ambos podendo interceder a favor ou contra a humanidade, conforme o seu andamento dentro dos princípios religiosos. Essas semelhanças, tão logo aprendidas ou casualmente utilizadas pelos missionários, só vem a auxiliá-los no sucesso de suas investidas. Conforme Santos, “a pré-existência de algumas crenças dos Guarani e o uso que os padres fizeram delas, contribuiu para que os indígenas assimilassem e/ou reelaborassem alguns princípios cristãos em troca de sua sobrevivência”.²⁷⁸ O vínculo das representações sobre a natureza com a liderança em ambos os grupos não foge dessa idéia.

É preciso ter em mente uma das características peculiares apontadas por Viveiros de Castro sobre o xamanismo: capacitado de enxergar diversas perspectivas — não só as dos diversos animais (vendo-os, então, como humanos, como demonstramos no capítulo anterior), mas também as perspectivas dos diferentes humanos — , sendo um multiculturalista. É a partir

²⁷⁴ “O Guarani antes do contato com o europeu, era um povo guerreiro e conquistador. O confronto deste grupo com a expansão colonizadora e a escravidão promovida por bandeirantes e encomenderos espanhóis criaram um clima de insegurança e violência pela ameaça da desintegração étnico-cultural. É nesse momento de crise que os jesuítas entram em contato com os Guarani. A violência fez com que alguns missionários morressem nas mãos indígenas. A insegurança criou divergências entre as lideranças tradicionais (cacique e xamã) sobre a forma de enfrentar estas ameaças. Os xamãs, conforme suas qualidades, exorcizam seus demônios, ameaçam com visões de fim de mundo, e as migrações para a Terá Sem Mal começam a se multiplicar. Os caciques tentam enfrentar os brancos com guerras que, normalmente, se traduzem em fracasso e humilhação a tradição guerreira e conquistadora do Guarani. É sobre este quadro que se desenvolvem as estratégias dos missionários e dos próprios Guarani. (...) Os xamãs e karaí, por consciência que têm da invasão de seu espaço físico e cultural, interpretam a chegada dos espanhóis como o prenúncio mítico do grande dilúvio universal; e passam a pregar que o alcance da Terra Sem Mal se dará pela expulsão ou morte dos espanhóis invasores de seu território”. SANTOS, Ma. Cristina dos. **Disputas...**, p. 45-46.

²⁷⁵ ARDANAZ, Dayse Rípodas. Movimentos shamánicos de liberación entre los guaraníes (1545-1660). In: **Teología**: revista de la facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV. N. 50, 1987, p. 271.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 264.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 265.

²⁷⁸ SANTOS, Maria Cristina dos. **Disputas...**, p. 62.

disso que eles conseguem empregar sistemas de significados autóctones, o que certamente vem a facilitar seu entendimento do interlocutor. É ao “cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”, que os xamãs tornam-se “capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico”. Dado a necessidade do processo do *conhecer* operado pelos xamãs — “personificar, tomar o ponto de vista” de quem se deve conhecer — é que eles são capazes de perceber e adotar discursos, movimentos, sons, formas e outras características de seus *outros*. “Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber”.²⁷⁹ Não são poucas chances, portanto, que muito do que os missionários dizem *ter sido dito por xamãs* pode ser resultado do que eles *aprenderam* com os sermões missionários. Dessa forma, muitas das promessas de cataclismologias parecem não pertencer necessariamente ao discurso xamânico pré-conquista. São novas ressignificações de antigas tradições, tal qual fazem os missionários.

1. Os medos compartilhados

Os casos arrolados indicam uma interação de sistemas simbólicos, onde medos ocidentais conjugam-se com medos indígenas, o que permite a emersão das cosmologias de ambas tradições. O sentido que utilizaremos para cada caso será o da aproximação cultural, ou seja, encontrar momentos em que a estrutura discursiva aplicada pelos missionários é compatível com o que se supõe que os Guarani compreendiam do universo a sua volta, localizando os instantes em que essa aproximação foi eficaz ou não. Portanto, é somente a partir dos medos ocidentais que encontraremos os medos indígenas, identificando os medos compartilhados que possam registrar o movimento simbólico operado.

a) Chuvas, ventos e relâmpagos

Em tempos imemoriais, os deuses estavam descontentes com a conduta dos Mbyá. *Ñamandu Ru Ete*, *Karai Ru Ete*, *Jakira Ru Ete* e *Tupã Ru Ete*, reuniram-se para encontrar uma solução para o destino da humanidade. Ocorre que enquanto os primeiros desaprovavam um castigo geral, o último insistia veementemente na destruição do mundo. A ele, *Karai Ru Ete*, que

²⁷⁹ Em complemento: desses perigosos diálogos com outras perspectivas (temor comum entre os povos ameríndios) somente os xamãs “são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política—uma diplomacia. Se o ‘multiculturalismo’ ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância...**, p. 358.

até então comandava o mundo, decidiu entregar-lhe o controle de tudo junto com o peso da decisão. Convicto em efetivar seus planos, *Tupã Ru Ete* enviou sobre a terra seus mensageiros, as chuvas, os ventos e os trovões, gerando um dilúvio que eliminou a humanidade, restando apenas um casal no alto de uma palmeira. Toda a vez que a insatisfação de *Tupã Ru Ete* voltar a aumentar contra a humanidade, novamente convocará seus mensageiros, gerando, assim, uma das diversas formas de ocorrer o fim do mundo.²⁸⁰ Sendo assim, chuvas, ventos e trovões, sempre que haja qualquer indício de instabilidade no mundo, podem indicar que os deuses estão prontos para se voltar contra a humanidade desvirtuada, responsável, portanto, dos males que se alastram.

Muitos foram os xamãs que reivindicaram o controle das tempestades em tempos coloniais. Guiraró, um dos seguidores de Oberá no levante contra as reduções no final da década de 1570, prometia ter o controle dos raios e inundações, pronto para enviá-los contra os Guaraní caso se convertessem,²⁸¹ promessa não muito diferente daquelas de Paytará ou Diego Pazai já em 1616.²⁸² Com relativo sucesso em sua prédica, ambos chegaram a incomodar os Padres ao levar com eles uma grande quantidade de reduzidos, além das constantes ameaças de morte que proferiam contra os invasores. Os missionários mantinham-se bastante atentos a esses discursos, cobrando sua ineficácia freqüentemente, mas sem deixar de utilizá-los em suas tentativas de conversão. E assim eles fazem: dentro de seus modelos discursivos, acabam por exaltar estes símbolos da natureza, adaptando-os para o prenúncio do juízo individual, morte típica da modernidade. É o caso dos seguintes modelos:

“Entre tantos no faltó una triste excepción, en la persona de la madre anciana de cierto cacique. (...) Hasta hace poco acompañaba hechiceros, siendo cómplice de sus maldades. Ultimamente estaban instruyéndola en las verdades de la fé, para que pudiese ser bautizada. Difirióle el Padre el bautismo, porque no se atrevió a administrárselo, diciéndole una voz interior, que esperase. (...) Mientras tanto no había apuro ninguno, porque su malestar no era de consideración, como que realmente no murió de enfermedad alguna, sino por una mera coincidencia que no era posible prever humanamente. Caía entonces una lluvia tan abundante, que salieron de madre los ríos y corría el agua por las calles y plazas. Había arimada a la casa de la vieja una pared de adobes, la cual atajó la corriente de las aguas, y porque así no podían escurrir, se desviaron, inundando la casa donde estaba aquella. Quiso ella levantarse de su lecho, pero faltáronle las fuerzas, y así cayó boca abajo, quedando postrada en esta posición; y no habiendo más que un palmo de agua en el suelo, seahogó la infeliz. Muchos decían que este era el castigo por haber despreciado el bautismo. Dirá alguien, que era insignificante este naufragio en comparación de las muchas

²⁸⁰ GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá**: história e significação. Porto Alegre: PUCRS (Dissertação de Mestrado), 1997, p. 151-152. (Orientação Profa. Dra. Ma. Cristina dos Santos)

²⁸¹ SANTOS, Ma. Cristina dos. **Aspectos de la Resistência Guaraní**: los proyectos de integración el Vierreinato del Río de la Plata. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Tesis Doctoral), 1993, p. 409-410.

²⁸² *Ibidem*, p. 416.

almas que se han salvado. No piensan así los misioneros, que hacen mucho caso de los daños que sufren las almas por lo causal sintieron mucho esta desgracia.”²⁸³

“Otro infiel que amonestado algunas veces acudiesse a la Yglesia las fiestas a oyr la palabra de Dios aviendo sordo a todo, un dia le alló a solas el Pe. y le dixo que se aperciesse que Dios le avia de castigar pues no queria oyr sus palabras ni acudir a la Yglesia los domingos. No aziendo caso de todo quanto el Pe. le avia dicho, se fue el sabado a caçar y volviendo el Domingo con buena presa, quiso ir por leña para asarla y estando en el monte cayó un rayo y le mató y echó a los infiernos para siempre jamas.”²⁸⁴

Todavía, os missionários colecionam fracassos quando tratam de utilizarem assuntos climatológicos, ao menos foi o que o Pe. Altamirano admitiu por diversas vezes. Quando um raio cai próximo a uma mulher de cacique em plena “borracheira”, o feiticeiro local garante que aquele sinal a reivindicava como “sacerdotisa”. “Todos aplaudiram o Oráculo”, lamenta, “e determinaram consagrá-la por feiticeira, que em sua língua é o mesmo que sacerdotisa, e para que a consagração se celebrasse mais regozijada despacharam logo aos bosques dez destros caçadores, que diligentes colhessem quantidade de guanacos, de que abundam aquelas selvas.” Em meio a caça, os homens são surpreendidos por uma nova tempestade, obrigando-os a se esconder em uma pequena gruta. “Caiu tremendo um raio na triste guarida, onde se quedaram arrebatadamente mortos sete dos Índios”. Os três sobreviventes voltam ao povoado dando notícia do ocorrido, gerando outros “muitos [outros] dias, sem cessar, a bebedeira”, por mais que o missionário continuasse a insistir que era justamente esse tipo de comportamento que provocava tais castigos. “São estes castigos terríveis do Céu”, o Pe. garante, “se bem os Índios não os recebem por tais, e assim para cerrar o passo a toda escusa lhes envia Deus outros, que por mas que se ceguem, hão de confessá-los, efeitos do divino nojo.”²⁸⁵ As interpretações sobre os raios dada pelo Pe. Romero também são ineficazes, como ele mesmo percebe nas frustrantes respostas

²⁸³ ANNALES DE LA PROVINCIA DEL PRAGUAY, DESDE EL AÑO DE 35 HASTA EL MES DE JULIO DE 37. NRO. MUY RDO. PADRE MUCIO VITHELESCHI, PREPOSITO GENERAL DE LA COMPANHIA DE JESUS. In: Documentos..., p. 595)

²⁸⁴ CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e bandeirantes no Tape..., p. 69.

²⁸⁵ CARTA ANUA DAS REDUÇÕES DO PARAGUAI. PELO PADRE DIEGO FRANCISCO DE ALTAMIRANO. AÑOS DE 53 HASTA TODO DE 54. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. Cit., b, p. 139. O não entendimento dos “castigos dos céus” é uma reclamação modelar do discurso de Altamirano: “la desgracia es que casi todos se quedan tan sordos como antes por mas que se multiplican los truenos espantosos”. (Ibidem, p. 141.) Em outro momento, o Pe. Altamirano afirma que mesmo sendo muito eficazes os castigos de Deus para alguns casos, para outros não são, pois muitos nativos “persistem ciegos a tanta luz, sordos a tantos clamores del todo poderoso, duros a tantas inspiraciones de la gracia, y pertinaces en sus errores entre tantos motivos para conocer la verdad suficientes”. (Ibidem, 136.) Para estes condenados, a maioria dos jesuítas concorda com Ruiz de Montoya que, baseando-se na continuidade simbólica sobre a epidemia, crê ser o castigo através de doenças o mais eficaz castigo divino: “este suele ser el açote ordinario con que Nuestro Señor castiga a los rebeldes como la experiencia de muchos años a mostrado, açotando con enfermedades y muertes que es lo que lo comumente se siente mas”. (CARTA ANUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSAO DO GUAIRÁ, DRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., b, p. 265.)

dos Guarani: “...é gente que não teme a nada, e assim trovões e relâmpagos não lhes incita nada, não temem como nós, antes se riem muito de propósito quando os escutam”.²⁸⁶

Como se vê, simples uso de símbolos presentes no repertório ameríndio, não era garantia de sucesso. Essa circunstância demonstra que o símbolo, em si, ao menos no que tange fenômenos meteorológicos interpretados por Altamirano, de nada vale como ameaça se não estiver acompanhado do significado exigido socialmente. Isso se explica em boa parte pela profunda desvirtuação de significados que os missionários vieram a operar sobre símbolos da cultura Guarani, bastante ineficazes nos primeiros anos das reduções. Apesar de toda semelhança escatológica dos discursos ameríndio e ocidental, chuvas, ventos e relâmpagos diferem-se profundamente em seu significado. Possivelmente, a interpretação xamânica de que aquele raio era uma indicação de que determinada mulher fosse dotada de algum dom, possuía um sentido muito mais eficaz do que a interpretação—bastante simplista, convenhamos—dada por Altamirano. Castigos do céu são muitos, nisso Altamirano não está errado; os céus, entretanto, não são os mesmos para todos.

b) A morte pelas víboras

Durante a noite, em uma das choças da redução, um homem acorda aos gritos durante um impressionante pesadelo: cobras venenosas lhe atacavam, muitas já haviam lhe picado e delas tentava livrar-se ao se debater. O jesuíta responsável é chamado ao local e se surpreende com “a força que tem a imaginação” entre os Guarani. O homem estava sem pulso, como morto, recobrando seus sentidos somente depois que lhe foi aplicado “remédios ordinários contra a peçonha, fazendo-o como se de fato ele tivesse sido picado por cobra venenosa”. Os terríveis animais que o atacaram em sonhos haviam deixado dentro de seu corpo a peçonha, conforme explicaram ao Padre. O jesuíta, mesmo sabendo que aquilo não passava de um equívoco, não hesita em aplicar as medidas cobradas pela “vítima”. Passados seis ou sete dias, para admiração do missionário, o homem estava “curado”, retornando a viver com normalidade.²⁸⁷ O missionário, por sua vez, compreendeu perfeitamente aquele desespero, pois também o compartilha: o pesadelo só existe porque o medo das víboras está no coração de todos em uma redução, porque revela a verdade sobre a intenção desses animais e sua incrível capacidade de matar

²⁸⁶ CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., C, p. 79.

²⁸⁷ 1636. ANNUA DE LAS REDUCCIONES DEL PARANÁ, URUGUAY Y SIERRA DEL TAPE. In: MCA/ CPH. Caixa 29/ Doc 1- 883. Montoya, que narra o mesmo caso, concorda com o autor primeiro: “Não sem bom fundamento dizem os médicos que a “imaginação produz a causa—*imaginatio facit causas*”. (RUIZ DE MONTROYA, Pe. Antonio. Op. cit, p. 188-189.

miseravelmente suas vítimas.²⁸⁸ Quando se conhece as ações das mais perniciosas víboras, o medo, obviamente, só pode aumentar.

Freqüentemente, os missionários assistem a uma cena de horror: com o sangue escorrendo pelos olhos, ouvidos, nariz, boca e até mesmo unhas, algum índio agoniza em sua frente após ter sido picado por alguma víbora. “São muitos os que aqui morrem deste modo”, diz Roque González, “pois tão ativo é o veneno das víboras que os que têm recebido uma picada dificilmente se escapam da morte”.²⁸⁹ O Pe. Montoya bem conhecia esse tipo de cobra: “picando o pé de alguém”, garante, “num só momento este fica desfigurado”.²⁹⁰ Já o Pe. Dobrizhoffer assume não possuir os mesmos conhecimentos: “Não esperes que eu faça uma descrição sopesada e minuciosa das serpentes. Quando vivi na América, me preocupei mais em fugir delas do que as contemplar”.²⁹¹ Todavia, pelos sintomas descritos, os Padres referem-se ao gênero Bothrops, onde a jararaca e a cruzeiro, com suas diversas dissidências espalhadas pelos mais diversificados terrenos da América, reinam como uma das espécies mais venenosas, podendo, através de uma única picada, provocar hemorragia generalizada.²⁹² Não é com pouco motivo, portanto, que as cobras venham a ganhar um lugar de destaque nos discursos missionários, valendo-se de um medo iminente da cultura Guarani, profundamente compartilhado pelos jesuítas que, com perspicácia, tentam domá-lo.

²⁸⁸ A observação de Nicolas Techo não é de pouco acerto "Los guaraníes son gente dada a los sueños y agurios hasta la exageración". (TECHO, Nicolas. In DUVIOLS, Jean Paul (org.). Op cit., p. 75.) Todavia, não eram somente os Guarani atentos ao mundo onírico: numa redução, “sonham os padres jesuítas, sonham os índios, homens e mulheres, velhos e velhas, jovens e adolescentes”. O processo onírico — para ambas sociedades em questão — é uma forma de revelação da verdade, “uma ponte entre esta vida e o além” e reforço da religiosidade. Logo, o “sonho importava num diálogo espiritual mais profundo do que a conversa banal de todos os dias” dentro de uma redução. (MELIÀ, Bartomeu. A linguagem de sonhos e visões na redução do índio guarani. Anais do VII simpósio nacional de estudos missionários. **As missões jesuítica-guaranis: cultura e sociedade**. Canoas: La Salle, 1988, p. 13-14) A Igreja do Medievo fizera frente aos sonhos, combatendo-os ao classificá-los como superstições ou puro paganismo. No entanto, caso os sonhos tragam a legitimação do cristianismo, são estes considerados sonhos “verdadeiros”, aqueles “que vienen de Dios”, aqueles “de los santos, los monjes y lo reyes buenos”.(SCHMITT, Jean-Claude. **Historia de la superstición**. Barcelona: Drakontos, 1992, p. 91-97). Já a partir do século XI e XII, a Igreja passa a “admitir que os sonhos bons ou neutros prevaleciam sobre os sonhos demoníacos”, ao mesmo tempo que permite a experiência sem a condenação anterior, difundindo no Ocidente a experiência de interpretar ou de os fazer interpretar como revelações cristãs. (LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989, p. 28-29.)

²⁸⁹ *Pelo Padre Roque Gonzales em 1614. QUINTA CARTA ANUA DEL PE. DIEGO DE TORRES, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN EL AÑO DE 1613. In: Documentos..., p. 347*

²⁹⁰ RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 25.

²⁹¹ Apesar desse receio assumido, Dobrizhoffer contradiz a afirmação ao garantir ser um dos maiores conhecedores do assunto: “Aunque no me atrevería a prometértelo, em mí encontrarás algunas particularidades que ninguno de éstos trato. Muchos escribieron sobre el género de las serpientes; pero, sin embargo, nunca vieron una, salvo en figuras. Nosotros, que vivimos la mayor parte de nuestros años en América, no sólo conocimos todo tipo de víboras, sino también las tuvimos bajo el mismo techo como compañeras indeseables y traidoras.” DOBRIZHOFFER, Pe. Martín. Op. cit., p. 288.

²⁹² Segundo Lema, o envenenamento Botrópico “pode ocasionar desde manifestações locais leves, como edema, equimose e até necrose e abscesso que podem levar à amputação do membro afetado. É comum a presença de manifestações sistêmicas como alterações do tempo de coagulação sangüínea, sangramento, choque anafilático e insuficiência renal”. LEMA, Thales de. **Os répteis do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 83-90.

O medo — e por conseqüência, o desprezo — perante esse animal é evidenciado em seu simbolismo em ambas as culturas. Segundo Cadogan, para os Guarani as cobras venenosas são fruto de Aña (também chamado de Charia), duplo negativo de Kuaray (o Sol, um dos heróis culturais), que o seguia copiando todas as coisas boas que criara em versões malélicas. Assim, enquanto eram criadas as víboras inofensivas por Kuaray, Aña gerava a jararaca (Mboi Jarara Ranga) e a cascavel (Mboi Xini Ranga), duas das mais representadas serpentes locais.²⁹³ Filhas, portanto, do mesmo pai de outros animais que se alimentam do sangue humano (sobretudo os insetos), as víboras venenosas seriam estigmatizadas como representantes das coisas perniciosas do mundo, produzidas com o “erro” da estupidez, brutalidade e impulsividade típica da personalidade do demônio.²⁹⁴ Ainda no tempo da criação, todos os seres apresentavam-se para receber do Nosso Pai uma erva que lhes servia para curar qualquer doença. Quando chegou a vez da víbora, que já havia dado demonstrações de seu “temperamento irracional”, ela perguntou: “E o que deverei fazer quando me doer a cabeça?”. Nosso Pai respondeu: “Quando se sentir indisposta e te doa a cabeça, deverá estender-te ao sol em um caminho freqüentado pelo homem.” Isso fazendo, os homens a matariam, impedindo que se multiplicassem excessivamente.²⁹⁵ Entre os ocidentais, o simbolismo não seria muito diferente: animal malélico desde os primórdios do mundo, representado o demônio ao incutir em Eva a desobediência a Deus (o mal, portanto), as víboras sempre se demonstraram hábeis inimigas da humanidade.²⁹⁶ Missionários e Guarani, não sem motivo, conjugam o medo das víboras em seus simbolismos míticos, encontrando na origem do universo o sentido da inimizade entre as espécies.

²⁹³ Em outro relato mítico, aparece nesse momento de criação uma série de outras cobras: “Nuestro Padre Pa’i hizo la anguilla. Entonces, Saría hizo la víbora yarará, la que tiene maracá, la abuela de las víboras, la víbora negra, rojiza, com dibujos”. GAMBÁ, Carlos Martínez. **Nuevos textos míticos de los Mbyá**. Asunción: CEPAG, 2003, p. 77. É notório o caso da cascavel na mitologia Guarani, possuindo uma série de significados, característica destacada pela “maracá” (guizo) que possui, vinculado muitas vezes ao poder de comunicação que maracás e outros instrumentos musicais poderiam possibilitar. Os missionários também a observaram, incluindo-a em seus catálogos sobre o efeito de suas picadas e as medicinas indígenas empregadas em seu combate, assim como outros usos ritualísticos. (Conf. RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. Op. Cit., p. 25; SANCHEZ LABRADOR, Pe. José. Op. cit., p. 230-231; DOBRIZHOFFER, Pe. Martín. Op. cit., p. 289-291.) Seu veneno também possui uma série de efeitos letais, tais como a “ptose paplpebral, paralisia da musculatura facial, oftalmoplegia, dificuldade de acomodação visual, mooglobinúria, elevados níveis séricos de creatino-quinase. A ação proteolítica é persistente ocorrendo com freqüência, alteração no tempo de coagulação.” LEMA, Tales. Op. cit., p. 129. Infelizmente, nesse momento não será tratada dessa espécie, uma vez que é o gênero *Bothrops* mais utilizado nos casos de morte indígena no corpo da documentação.

²⁹⁴ “Charia é um ser solitário. Isto é, um ser Único. Seus atributos não são próprios de um criador, de um ordenador. Ele é, essencialmente, um imitador. Aquele que volta-se para si mesmo, para seus interesses individuais. Charia se basta em si mesmo. Portanto, é um ser finito, imperfeito, incompleto. (...) Mas ao contrário do que se poderia supor, Nosso Pai e Charia não constituem oposições excludentes. O mundo, natural e cultural, mesmo ordenado, não deixa de ser ameaçado. É porque Charia imita, portanto ameaça com o retorno ao caos, que Nosso Pai é desafiado a criar. A partir dessas oposições que a lógica do equilíbrio e da dinâmica é sustentada.” GARLET, Ivori José. **Análise do mito “o arco e o cesto”**. Porto Alegre, julho de 1995. Mimeo.

²⁹⁵ CADOGAN, León. **Gua’i...**, p. 162-163.

²⁹⁶ Conf. ESTESO, Santiago. **Ofidismo em la Republica Argentina**. Córdoba: ARPON, 1985.

A partir dessas circunstâncias, os missionários exploram em modelos de discursos na morte dos infiéis, valendo-se sempre das categorias de “má morte” do personagem principal, sua resignação ou o testemunho experimentado por aqueles que assistem o caso, sendo os meios para divulgar tal punição divina para os pecadores, como se dá com qualquer efeito da natureza manipulado nos discursos do missionário (Conf. Capítulo III). Entretanto, esses casos diferem-se dessas outras punições divinas por um interessante detalhe: o abandono das vítimas a sua própria sorte.

Há um caso que ilustra bem esse tipo de discurso. Em 1613, na redução de São Ignácio, o missionário não acreditou no que ouvia: ao ser picado por uma cobra, um índio ainda infiel foi deixado no mato por seus companheiros de caça, comunicando o Padre somente três dias mais tarde. Sem pensar duas vezes, o missionário decide ir atrás da vítima, na esperança de conseguir salvar sua alma com a administração dos últimos sacramentos. Os companheiros, entretanto, tentam avisá-lo: “nos diziam que a víbora que lhe avia picado era muito má, e que estava muito fatigado, e que por ventura algum tigre já o teria devorado”. Sem se deixar abater pela negativa dos caçadores, o missionário penetra na mata, pondo em prática os princípios catequéticos de então. Ao chegar lá, encontra o pobre homem rodeado de urubus, tendo a boca, o nariz e os olhos cheios de cinzas e sangue, não reagindo aos chamados do Padre. Sem se dar por vencido, manda buscar um pouco d’água, jogando-a no rosto do homem, fazendo-o, enfim, reagir. Em meio ao transe de morte, a vítima reconhece o Padre, vê um anjo sobre os dois e pede para se confessar. Tão logo o faz, como requer os modelos discursivos, morre, indo gozar da Glória divina.

Em primeiro lugar, parece difícil relacionar o abandono das vítimas com algum aspecto da cultura Guarani. Como se sabe, em determinados momentos de crise (tanto casos isolados como coletivos, como o aparecimento de alguma doença ou epidemia) pode provocar uma desestabilização dos laços sociais, pois as doenças poderiam ter sido provocadas pela magia negra praticada por alguns, criando uma atmosfera de suspeita entre todos.²⁹⁷ Nesse

²⁹⁷ Em tempos de peste, o Pe. Altamirano não cansa de afirmar que muitos índios só resistem em seus últimos dias graças à atenção que o Pe. devota — afinal a tristeza pelo abandono dos parentes motiva o triunfo da morte. **CARTA ÂNUA DAS REDUÇÕES DO PARAGUAI. PELO PADRE DIEGO FRANCISCO DE ALTAMIRANO. AÑOS DE 53 HASTA TODO DE 54.** In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., b, p. 139. O mesmo diz o Pe. Romero sobre os enfermos: “Não possuem nenhum alívio porque não há quem os console ou alegre quando estão enfermos, antes o pai deixa o filho, o filho ao pai e a mulher ao marido; nem lhes falam uma palavra o dia todo. E assim o triste enfermo se consome de pura melancolia e tristeza”. **CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. SANTOS MARTIRES DE CARO, 1635.** VIANNA, Helio (org.). Op. cit., p. 81. Outro índio, “esqueceu” de sua mãe e filhos doentes ao fugir para as matas, retornando somente depois de muita insistência do jesuíta que foi buscá-lo. O índio retornou, seguiu a vida que o Pe. insistia, mas “como por descuido morrera sua mãe sem batismo”, restou “que morresse ele e sua mulher num bosque, sendo que foi por meio

*sentido, em alguns casos a picada de uma cobra pode estar relacionada com a ação de algum xamã ou de qualquer indivíduo praticante do chamado “embruxamento”.*²⁹⁸ *Certa vez, uma criança foi atingida por uma cobra, efeito atribuído por seus familiares à magia de um antigo feiticeiro que vivia numa pequeno povoado administrado pelo Padre Romero. O pai do menino pede autorização ao missionário para matar o responsável pelo feitiço, o que obviamente é rejeitado. A situação fica tão crítica que o feiticeiro é obrigado a esconder-se atrás do Padre durante a pendenga, o que acabaria por custar a retirada da família do menino do espaço da redução.*²⁹⁹ *Nesse caso, o menino não foi abandonado, e os familiares compartilharam de seu desespero perante a morte, tentando resolvê-la ao eliminar o feiticeiro responsável (o contra-feitiço). Se é do poder de algumas pessoas domar as serpentes para que ataquem seus desafetos, estes despertariam nos seus uma ação que buscasse o contra-feitiço, como no caso tratado, não implicando, portanto, em abandono.*

*O abandono poderia se justificar pela falta de medicinas contra picada de Bothrops, uma vez que uma medida interventiva realmente eficiente só veio a ser desenvolvida no século XIX. Ao ser picado por uma cobra do gênero, se instalaria sobre os indivíduos o decreto de morte, o que justificaria sua reação resignada perante o acidente. Daí a passividade de certa índia que simplesmente acende uma fogueira e ali fica “aguardando remédio de seu mal”, sem sequer buscar ajuda logo após ter sido picada por uma cobra.*³⁰⁰ *Embora saibamos que existem muitas práticas xamânicas contra picadas de cobra, o fatalismo Guarani é emergente em muitas situações dos grupos que Schaden contatou. “É porque tinha de morrer mesmo” foi a explicação de um líder sobre a morte de sua filha, mesmo após a aplicação de uma série de tratamentos. “Quando a gente tem de morrer”, explicou outra mulher, “tratamento não vale*

de uma morte repentina”. RUIZ DE MONTROYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 220. Schaden explica que uma vez que uma epidemia poderia ser ocasionada por maus indivíduos do grupo ou de grupos vizinhos, “o aparecimento duma epidemia ou de apenas uma série de casos de moléstia na mesma aldeia e em curto espaço de tempo pode, por isso, acarretar consideráveis conseqüências sociais, gerar desconfiança, a desunião ou até inimizades e lutas abertas no seio do grupo local, pondo em ação forças disruptivas da vida social existentes em estado de latência. É possível afirmar mesmo que o senso místico de solidariedade, o qual, se bem que não una a tribo toda e nem sempre os indivíduos de determinada horda, torna coesa a população das diferentes aldeias, raramente sofre solução de continuidade que não seja pela atmosfera de insegurança e descontentamento que domina a todos em situações dessa natureza. Passada a epidemia, não tarda a restabelecer-se o equilíbrio normal...” SCHADEN, Egon. Op. cit., p. 124-125.

²⁹⁸ Schaden explica: “uma das forças disruptivas mais características da sociedade Guarani é a constante suspeição de práticas de magia negra no seu grupo. Não há muito exagero na afirmação de que o medo de se tornar vítima de práticas dessa ordem é preocupação cotidiana de todo Guarani.” O autor acredita que essa circunstância acentua-se com circunstância contemporâneas: “Alguns grupos da atualidade alcançam neste sentido, em certas épocas, um estado de profunda exasperação coletiva, em que todos se acreditam ameaçados por todos, situação que se explica em grande parte pela crise aculturativa, e, em especial, pelo estado de “deprivation” e de miséria, como pelas deploráveis condições de saúde em que vivem”. Ibidem., p. 128.

²⁹⁹ **DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLÁS MARTILLO DURÁN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627.** In: **Documentos...**, p. 370-371. Devo essa citação a Bianca Hennies Brigidi.

³⁰⁰ **CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO.** In: CORTESÃO, Jaime. Op. cit., C, p. 71-72.

nada; quando a gente não tem de morrer, Ñandejára mesmo levanta a gente. Quando não é a vontade de Deus, nem o médico nem o curador dão volta”.³⁰¹ Em boa parte dos casos, os missionários insistem que os indivíduos agem como se estivessem mortos, antes mesmo do aparecimento dos sintomas, hipótese que seria confirmada com o abandono dos companheiros. Como bem disseram os caçadores: “a víbora era muito má”, e pouco poderia ser feito. Ser picado por uma *Bothrops* seria, portanto, morrer antes mesmo de morrer.

Se a questão realmente se refere ao tradicional fatalismo Guarani, talvez as vítimas estivessem relacionadas com alguma das diversas circunstâncias em que homens, mulheres e adolescentes tornam-se presas fáceis das feras maléficas. Schaden lista uma série dessas circunstâncias de crise, onde tanto os pais nos primeiros dias dos filhos, quanto as adolescentes em seu primeiro ciclo menstrual ou os meninos em transição para o mundo adulto, tornam-se alvo dos perigos da floresta (estão Akú), devendo obedecer uma série de tabus alimentares e comportamentais, além de rezas específicas, para se salvarem.³⁰² Caso a pessoa não se controle e saia do resguardo, o adjépotá (a triste sorte que espera os que desrespeitam os tabus) será representada na ação de algum animal maléfico que encontrará na mata. Entre os Guayaquíes de Pierre Clastres, por exemplo, essa situação é representada especialmente pelos jaguares e as serpentes.³⁰³ Desse fato incorre então que caso o indivíduo quebre as regras de Akú, estaria condenado a um fim determinado, restando muito pouco a ser feito.

³⁰¹ “A atitude do Guarani atual, especialmente a dos Ñandéva das aldeias litorâneas, em face das enfermidades e da morte se caracteriza por singular combinação de fatalismo e—digamo-lo com a devida reserva—resignação cristã. (...) No tratamento dos doentes, a eficiência dos recursos mágicos e medicinais é apenas condicional—o que despe a magia de uma de suas características essenciais, a saber, a causalidade natural. Quando o falecido médico-feiticeiro Arnaldo—disseram-me—via que uma criança enferma ‘tinha cura’, dava-lhe um remédio e ela ficava sã. Mas quando via que nada se poderia fazer, ele o dizia logo; mandava preparar um chá de erva, mas não tinha esperança.” SCHADEN, Egon. Op. Cit., p. 131-132.

³⁰² “Nem todas as situações de crise requerem idênticas precauções. As mais importantes são aquelas em que a pessoa implicada recebe a designação especial de (h)akú ou adjékóakú, estando sujeita a perigo de encantamento sexual, a que se denomina *odjépotá*; os Mbüá falam também em *karugá*. O conjunto de medidas que a pessoa deve tomar chama-se ‘resguardo’ em português; em Guarani se diz simplesmente que fulano está *akú*. *Akú* é o estado do pai (e entre os Mbüá também o da mãe) nos primeiros dias após o nascimento da criança, akú é a menina durante a primeira menstruação e, finalmente (entre os Kayová), o menino nos dias que se seguem à perfuração labial.—O termo resguardo encontramos-lo também em textos relativos aos antigos Tupinambá, onde se fala no ‘resguardo do matador’. SCHADEN, Egon. Op. Cit., p. 85

³⁰³ No caso dos Guayaquíes, algo semelhante ao *Akú* é o *bayja*. “El peligro que implica el *bayja* no se limita solamente a los jaguares. Menos inmediatamente presentes que los señores de la selva, aunque tan peligroso como ellos, reina en el cielo un monstruo temible, visible en ocasiones aunque por lo general está escondido, el *Memboruchu*, la Gran Sierpiente, el arco iris. Las franjas de color que lo componen son en realidad dos serpientes gigantes, una de las cuales se halla en el interior de la otra. Tras una tormenta, cuando el arco iris despierta la curva de su cuerpo, los indios reciben su aparición con gritos furiosos: hay que echarlo, hay que espantarlo por medio de ruido. Suele ser suficientemente peligroso como para que se recomiende no apuntarlo con el dedo. Pero en realidad desencadena su malignidad contra los hombres sujetos al *bayja*: intenta llevárselos vivos y, mientras no hayan sido purificados por el timbó, el *Memboruchu* les esía desde lo alto dispuesto a caer sobre ellos, a abatirse en los arroyos o en los calveros. La Gran Sierpiente es inquietante por anunciar la presencia de la muerte; pero, además, cuando parte el cielo, los indios saben que los jaguares quieren despedazarles: de ahí la urgencia, para los hombres en esado de *bayja*, de efectuar el rito de purificación.” CLASTRES, Pierre. *Cronica...*, p. 25.

Todavía, faltaria um estudo etnográfico que tivesse a morte por víboras como objeto, explorando profundamente seu significado para que essa hipótese pudesse ser averiguada, o que até o presente momento ignoramos. De qualquer modo, os missionários fazem de seus discursos sobre as cobras uma possibilidade de manifestar os poderes de seu deus, indicando suas potencialidades em manejar animais que articulam seus castigos. Com isso, a velha víbora ocidental, ao se combinar com sua parentela local, encontra terreno vasto para se alastrar.

c) O exército de feras:

Muitas vezes, os missionários adaptam representações da cultura ocidental à realidade local, trocando seus símbolos por outros locais com significados paralelos, valendo-se justamente de uma confluência de representações. É o que ocorre muitas vezes com o jaguar, associado aos castigos divinos como fera operada por deus (tal qual ocorria com os lobos na Europa), a fim de alertar os pecadores. A mensagem, como já visto, não é de difícil compreensão pelos Guarani, que vêem nos jaguares e seus representantes diretamente mitológicos a capacidade de punirem a coletividade, como já exposto. Os xamãs bem sabiam explorar essa representação. Um deles, envolvido na liga de doze feiticeiros que atacou as reduções nos anos de 1635, dizia-se ser capaz de transformar-se num gigantesco tigre, prestes a devorar a todos os índios, como garantia já ter feito com alguns, não sem antes degustar missionários e sacristãos (seria o Jaguar Azul?). Durante a batalha que os cristãos promoveram contra a liga, ele saltou, bramiu, revoltou-se (“desaforadamente” e “furiosamente”), até mesmo depois de atingido por uma flecha, cessando somente quando teve sua cabeça repartida por um cajado. “Por desgraça não acertou em fazer-se tigre”, zombou o Padre.³⁰⁶

Os jesuítas escutam e aprendem: ao explorarmos a transversalidade do discurso, podemos encontrar a utilidade que faz da manipulação dessa representação, onde visivelmente reúne elementos da estrutura ocidental com a ameríndia. É o caso do exército de feras que subitamente surgiu na região: “Vieram a manadas os tigres, desgarrando índios, não só os que

d

³⁰⁵ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS DE 1635-1637. In: *Documentos...*, p. 588.

³⁰⁶ ANNALES DE LA PROVINCIA DEL PRAGUAY, DESDE EL AÑO DE 35 HASTA EL MES DE JULIO DE 37. In: *Documentos...*, p. 666-668

encontravam isolados pelos campos e selvas, senão mesmo no interior das povoações”. Os habitantes de “certa aldeia” viram-se sitiados: “foram obrigados a levantar a toda presa uma paliçada para se defenderem, pois não havia aonde se refugiar, porque as feras não deixavam em paz a nada, dia e noite”. Quatro dias de cerco foram suficientes para os missionários darem início a uma intervenção, realizando missas cantadas em honra da Virgem. Ao final do nono dia, as feras desapareceram, e os infiéis foram à redução mais próxima para conhecer o Deus que os salvara. “Porém não durou muito a trégua”, continua o missionário, “porque não poucos voltaram a seus maus costumes, e voltaram os tigres ao ataque, assediando todos os caminhos, infestando os campos, assaltando os povoados e devorando alguns cristãos, e em maior quantidade os infiéis.” Remetendo-se à experiência de testemunho, o missionário garante: “todos reconheceram nisto o evidente castigo de Deus”. Novamente rezas e promessas de conversão da coletividade, mas na medida em que alguns insistiam em suas superstições e artes mágicas, mais e mais feras surgiam imunes às flechas e armadilhas espalhadas ao redor do povoado. Cansados do castigo e percebendo que a maioria dos mortos eram justamente aqueles que não iam à igreja, os índios decidiram, enfim, converterem-se definitivamente, findando com o castigo divino.³⁰⁷

Como se vê, o princípio desse caso de edificação é estrutural: remete à lógica ocidental de prenciar e efetivar castigos divinos, manipulando elementos da natureza, recorrendo aos princípios de morte, resignação e testemunho. Entretanto, a partir de uma leitura antropológica, percebe-se a existência de símbolos Guarani utilizados na ótica ocidental mas de forma compreensível para aqueles. São símbolos resultantes do aprendizado do missionário, atento ao se apropriar daquilo que lhe é necessário para obter o poder, mas que também correspondem ao corpo de sua cultura. Estruturas se combinam e, juntas, geram novas formas de discursos que, ao menos em conteúdo, são tão velhos quanto seus anteriores.

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁹ Não sem pouca razão, os missionários costumam lamentar os danos causados à plantação por estes animais: “Uma de las plagas que más afligen la jurisdicción de la Ciudad de la Asunción es la de la langosta. Los infieles Mbayás conocen esta plaga desoladora de las plantas (...). SANCHEZ LABRADOR, Pe. José. Op.cit., p. 242. O Pe. Sanchez Labrador conheceu a força desses animais nas plantações: “Cuando llegamos al sitio em que se fundo la Reducción, no se veia Papagayos, ni casi outro pájaro. Duro este sosiego como unos cinco meses. Al cabo de este tiempo, que ya teníamos sementeras, se dejaron ver tantos, que nos daban bien en qué entender para defenderlas de su voracidad. Lo mismo nos pasó con tordos y palomas torcaces. ¿Quién les avisaría que ya había en Belén grano para su alimento? Lo cierto es que por un natural instinto, si ya no es algo más, buscan los sitios, en que hallaran alivio u despensas proveídas”. SANCHEZ LABRADOR, Pe. José. Op. cit., p. 205-206. Uma versão anedótica de um ataque do *Ka'imi* (pequeno macaco) à plantação de uma família Guarani foi coletada por León Cadogan, onde o invasor acaba tendo um fim trágico. CADOGAN, León. *Gua'i...*, p. 72.

d) As invasões de ratos

Nem sempre, entretanto, os missionários necessitavam realizar operações que levassem a grandes mudanças de símbolos ou significados. Por vezes, era necessário apenas a confluência dos rituais, permitindo muitas vezes que formas de agir e representar dos ocidentais pudessem migrar para o espaço reducional com bastante eficácia. Foi o que fez o Pe. Vicente Modellel em 1619, ao aplicar explicações estritamente de cunho ocidental durante uma invasão de ratos. Eles estavam por tudo, não só no campo e nas plantações, mas também no interior das casas e no acampamento dos Padres, comendo qualquer coisa que estivesse em sua frente. “Não bastava a maior vigilância”, garante Modellel, “para guardar a pouca comida que tinham velavam as índias toda a noite com fogo e com suas varas”. O sono dos Padres também ficou comprometido: invadiam a tenda, chegando até a entrar em suas roupas. Atentos aos sinais divinos, Modellel não perdeu a chance: “Com isto, tomamos ocasião para predicar contra seus pecados, e que queria Deus castigar daquela maneira a todos os que não queriam se corrigir, contando-lhes os castigos que enviou ao Faraó e que se ouvissem por bem as coisas de Deus e se corrigissem, o Senhor enviaria tanta água que dentro de quatro dias morreriam todos os ratos”. Durante os próximos dias, o jovem Padre aguardaria por alguma solução divina que reforçasse o seu (até então) inexistente contingente de fiéis. Sabendo ou não, Modellel acessara aspectos da cultura local que lhe seriam fundamental para o sucesso de sua própria profecia. Na sua fala, nos seus gestos e no seu conteúdo, residia uma série de circunstâncias que demonstram a sua aptidão para exercer a liderança local.

Horticultores da floresta subtropical, como os chama Arno Kern, os Guaraní mantêm uma relação com suas plantações que não poderiam estar ausentes em um estudo sobre natureza. Sob esse espaço de terra aberto em clareiras onde brota sobretudo o milho, existe uma cosmologia que a explica, tanto em seus sucessos quanto em seus fracassos. Freqüentemente, eventos naturais atingem as plantações, como chuvas, geadas e secas, podendo provocar a sua ruína. Mas são as pragas como os gafanhotos, aves, micos, ratos, entre outros, que jogam-se contra as plantações pondo tudo a perder, devorando-a, não raras vezes, em poucas horas.³⁰⁹ Quando tal circunstância ocorre, segundo antropólogos atuais, a solução é a reunião do grupo responsável por aquele pedaço de terra, entregando-se às preguias, verdadeiras rezas cantadas com relação à ecologia e economia. “Há rezas para tudo”, diz Schaden, “os Nãndeva têm-nas para conseguir que chova e para fazer o sol aparecer”, enquanto que os Kayová teriam outras “contra a chuva, contra a seca,

contra a tempestade, para curar mordedura de cobra e quaisquer doenças”.³¹⁰ É nessas rezas que se pede proteção, sozinho ou acompanhado, ao espírito considerado dono daquela atividade, refletindo o forte valor que a oralidade possui entre os Guarani.³¹¹ Em circunstâncias mais extremadas, quando a ordem universal se desestabiliza fugindo do controle dos responsáveis por aquele pedaço de terra, chama-se o xamã, momento em que será testada sua capacidade de contornar ou solucionar problemas. O que se sabe, entretanto, é que o motivo pelo qual tais pestes estão atacando a horta está relacionado com algum sinal de insatisfação ou rejeição das divindades que administram a plantação, indicando desvios da “boa vida” por parte dos envolvidos, como insistiam alguns xamãs insatisfeitos com Guarani recém conversos. Em 1635, no Tape, uma liga de feiticeiros anunciou que enviaria pestes sobre as plantações, o que, “por coincidência”, segundo Diego de Boroa, acabou por acontecer: grandes hordas de ratos jogaram-se sobre o milharal, devorando a tudo que encontravam pela frente.³¹² Em outras palavras, no que se refere às regras de exploração do mundo natural, os castigos são previsíveis: “Si los insectos y otras plagas atacan los cultivos”, diz Ramón Fogel, “es porque nos apartamos de las viejas leyes que establecen cómo debemos manejar la naturaleza”.³¹³

Não foi diferente a interpretação do Pe. Cláudio Ruyer sobre o motivo do ataque de ratos nas plantações da redução de Santa Maria do Iguazu em 1627. Em meio a fome instalada, ele esforçava-se para convencer os reduzidos que o alastramento da praga era em função de seus pecados, argumento repetido em seus sermões. Sem dar ouvido ao Padre, os reduzidos decidem deixar o povoado, retornando à mata por longos meses. Quando Ruyer insistia que retornassem, respondiam de antemão: “para que devemos cansar de trabalhar aqui em excesso se os ratos comem tudo?”. Nem mesmo a intervenção de um valoroso cacique, que não desamparara os

³¹⁰ SCHADEN, Egon. Op. Cit., p. 125.

³¹¹ MELIÀ, Bartomeu. **La lengua Guaraní del Paraguay**. Madrid: MAPFRE, 1992, p. 288. Entre as diversas normas para a agricultura coletada por Cadogan, consta as seguintes medidas para garantir o sucesso da plantação: “Cuando queremos que llueva, llevamos nuestra vara al agua, dejándola allí. La clavamos en posición perpendicular, sumergida en el agua. Haciendo esto, es seguro que llueve mucho (...). Debes orar por tus sembrados que aquí se extienden, porque no querás que los insectos los devoren. No tendrás recelo en hablar de ellos con Nuestro Primer Padre, pues no están destinados a ser consumidos solamente por ti. En esta manera orarás por lo que sembraste, para que lo vea Nuestro Primer Padre” CADOGAN, León. **Ayvu...**, p. 211. “La religión de los Guaraní actuales, que en su estructura y en su función, perpetúa la religión de los antiguos Guaraní, puede ser definida como **inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por ‘profetas’** en búsqueda de la **tierra sin mal**”. MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado...**, p.162.

³¹² **CARTA. ANNALES DE LA PROVINCIA DEL PRAGUAY, DESDE EL AÑO DE 35 HASTA EL MES DE JULIO DE 37. NRO. MUY RDO. PADRE MUCIO VITHELESCHI, PREPOSITO GENERAL DE LA COMPANHIA DE JESUS.** In: **Documentos...**, p. 591. Muitas das ameaças dos xamãs contra os feiticeiros referiam-se às plantações. Em 1613, um mago ameaça os Guarani convertidos ao proclamar-se como fazedor de chuvas, garantindo que logo as impediria de continuar a cair, trazendo uma implacável seca, como também costumava ameaçar outro feiticeiro monstruoso, Zaguacairi, até ser humilhado publicamente por Montoya. Já o grande mago Ñezú, não deixava por menos: o controle do crescimento das plantações ficaria por sua conta. Yaguacaporú, sintetizando os poderes de seus antecessores, proclamava-se como o produtor do bom e do mal tempo, sempre disposto a enviar raios contra os que não assim o aceitassem. ARDANAZ, Dayse. Op. cit., p. 266-267; RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 146.

³¹³ FOGEL, Ramón. Op. cit., p. 28.

Padres em tal crise, conseguia convencê-los do contrário. “Não sabíamos que meios tomar”, lamenta Ruyer, “senão encomendar o assunto ao Nosso Senhor, oferecendo a sua Divina Majestade sacrifícios e mortificações”.³¹⁴ Abandonados, esses missionários podem até demonstrar eficácia em seus discursos ao anunciarem as pragas como castigos divinos, tal qual faziam com os efeitos climatológicos, mas falham quanto a possibilidade de intervenção, demonstrando sua ineficácia perante circunstâncias que o povo lhes cobrava uma medida interventiva.

A intervenção se dá na ação ritualística, na aplicação de pregarais, no uso pleno da oralidade. Exemplarmente, Vicente Modellel procura assim fazer. Ao realizar tal discurso no local da plantação, ao se valer da oralidade empregando o uso de uma explicação mitológica exemplar (o Faraó, talvez apresentado como um grande cacique), ao oferecer um princípio de causa que justificasse a desordem ocorrida, o missionário acessa a cultura local efetivando a eficácia de sua ação. Ao menos é o que nos deixa entender na solução do caso: “Depois nos veio ver um cacique em cuja casa havíamos estado alguns dias, e nos disse que porque havíamos dado o sermão lhes havia Deus eliminado os ratos”.³¹⁵

e) Os eclipses lunares

Nem sempre, entretanto, as explicações dada pelos missionários são de cunho sobrenatural. Volta e meia tendem à exposições racionais, objetivando, sobretudo, desmistificar as interpretações dos *místicos* xamãs. O Pe. Diego de Boroa, por exemplo, ao explicar o motivo da *coincidência* entre a ameaça da liga de feiticeiros e o imediato ataque dos ratos às plantações, predicou a todos se valendo da razão, “fazendo-os ver que isto era uma conseqüência do atual estado climatológico”, manifestado em fortes chuvas que fizeram “os molestos animaizinhos desaparecerem quase por completo”.³¹⁶ Todavia, em nenhum dos casos encontrados o uso da racionalidade foi tão marcante quanto ocorreu na redução de São Carlos em 1653. Conforme relata o Pe. Alltamirano, Diego de Sotelo, a fim de fazer sua comunidade desacreditar em seus feiticeiros, tomou a liberdade de aplicar um “industrioso estratagema” “piadosamente enganoso”. Com tabelas astrológicas em mãos, cuidadosamente guardadas em segredo, ele sabia da proximidade de um eclipse lunar, anunciando a data e hora a todo o povoado que teimava em

³¹⁴ CARTA ANUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU. 1627. In: VIANNA, Hélio (org.). Op. cit., p. 66.

³¹⁵ 1619. RELACION DE LA MISION DE ARAUCO (EM LA RIOJA). In: MCA/CPH. Caixa 14/ Doc 20- 266.

³¹⁶ CARTA. ANNALES DE LA PROVINCIA DEL PRAGUAY, DESDE EL AÑO DE 35 HASTA EL MES DE JULIO DE 37. NRO. MUY RDO. PADRE MUCIO VITHELESCHI, PREPOSITO GENERAL DE LA COMPANHIA DE JESUS. In: Documentos..., p. 591.

desprez -lo. “Porém”, disse ele, “observem que se meu prognóstico se cumpre pontual, haveis de darem-se por vencidos de que predicamos a verdade como mais sábios que todos seus sacerdotes”. Em seguida, fez com que prometessem que se converteriam caso o eclipse ocorresse. Com isso, Sotelo aplicava uma série de conhecimentos adquirido ao longo da experiência missional, onde tudo o que ocorria em sua volta era transformado em saber pr -conversão. Possivelmente, ele já percebera que uma espécie de vínculo com o sol e a lua eram características fundamentais de qualquer líder religioso Guarani.

E isso   muito claro: a no o de que as comunidades ameríndias viam no sol e na lua deuses bastante representativos em seu panteão foi difundida tão logo os ocidentais começaram a descrever hábitos e percep es dos povos locais, como se nota em diversas cr nicas.³¹⁷ Nesse sentido, ocorreu outro encontro estrutural, quando ocidentais e ameríndios dialogaram sobre o temor de uma manifesta o da natureza. Acostumados a verem nos sinais dos céus indícios da ira divina, até o os dias atuais parcelas de grupos ameríndios e ocidentais tremem durante o efeito. A semelhança, todavia, acaba por aí. Para os grupos ameríndios, quando sol e lua se eclipsam não se trata de um alinhamento de astros, mas sim de uma verdadeira batalha travada entre seres mitológicos, podendo ser uma das possibilidades do fim do mundo, quando se d  a instala o definitiva das trevas sobre todo planeta.³¹⁸ “A terra está ameaçada”, explica Meli  sobre o significado dos eclipses, “a obscuridade com seus morcegos pode cair sobre nós e o tigre azul quer nos devorar”.³¹⁹ Entre os Apapoc va de Nimuendajú não deixa de ser diferente: a “queda das trevas” ocorre em conjunto com a “chegada do jaguar Azul”, princípios fundamentais da cataclismologia. “A primeira catástrofe   geralmente considerada um prelúdio do fim do mundo”, quando os morcegos devorar o o sol e a lua. “Nas trevas que sobrev m, desenrola-se então a segunda catástrofe: sempre a cantar, o Jaguar Azul desce dos céus e aniquila a espécie humana”. Os morcegos gigantes, por estarem (desde o princípio dos tempos) vivendo na escuridão, são

³¹⁷ Conf. ACOSTA, Pe. José. Op. cit., p. 312.

³¹⁸ Acompanhando o mito dos gêmeos coletado por Cadogan, podemos encontrar outras formas como os eclipses poderiam ser interpretados. O eclipse solar, por exemplo, se deu quando o herói cultural Kuaray, o sol encarnado, entrou numa briga ferrenha com Chari , seu duplo negativo e invejoso, que havia matado um de seus filhos para criar o timb , de onde prov m a situa o de ocultamento. Em outra circunst ncia, Chari  devorou Jasy, o irm o g meo que encarna a Lua, deixando-a morta para ser ressuscitada por Kuaray: “Es solamente debido al hecho de haberle Chari  devorado que hasta el presente la luna desaparece; sólo por haberle su hermano mayor resucitado es que hasta ahora vuelve a nacer la luna nueva. En la misma forma, cuando la luna se eclipsa, Chari  está por devorarla: la luna se eclipsa en su propia sangre”. CADOGAN, Léon. *Ayvu...*, p. 131 e 135. Sobre mais detalhes míticos sobre o eclipse solar, conf. GAMBA, Carlos Martínez. Op. Cit., p. 89.

³¹⁹ MELI , Bartomeu. *El Guarani: experi ncia...*, p. 73.

u o³²² Ibidem, p. 56.

inimigos de todos os astros que irradiam luz, por quem são sedentos.³²² Em alguns grupos Guarani, a presença desses morcegos devoradores não é tão representativa, dependendo de todo o desenlace do eclipse exclusivamente da raiva de um gigantesco jaguar, como é o caso dos Guayaquis de Pierre Clastres.³²⁴ Em conjunto, esses animais mitológicos obedecem à vontade de *Nosso Pai*, que, a qualquer momento, pode decidir pela aniquilação da humanidade, instalando as trevas e enviando o grande jaguar.³²⁵ Até hoje, quando o *Nosso Pai* decide por esse caminho, ele só desiste porque a comunidade se põe a cantar, a fim de fazer com que sejam ouvidos seus pedidos de intervenção sobre a catástrofe,³²⁷ mas é pela intervenção realizada pelos xamãs que, ao se apresentam em sua morada, conseguem persuadi-lo do contrário.³²⁸ São os xamãs, portanto, os únicos que podem intervir pela humanidade, capacitados de controlar os eclipses. E na mesma maneira que podem impedi-los (pois através da dança oração obtém o contato com o *Nosso Pai*), podem causá-los. Basta, para isso, que tenham algum motivo.

E alguns tiveram. Perante a adesão de diversos grupos ao cristianismo, vários xamãs evocaram a criação de tais catástrofes durante a instalação das reduções. Foi o caso de Ñezú, cacique incitado pelo feiticeiro Oberá, que, ao reivindicar o controle dos Guarani em processo de conversão, ameaçava-os com o controle dos tigres e dos eclipses. Também assim o fizeram alguns xamãs da liga de feiticeiros que em 1635 combatiam os missionários: entre eles, uma “mulher gigante”, dizia ter o controle da luminosidade dos astros, estando disposta a ocultá-los tão logo a população continuasse a se converter.³³¹ Os missionários estavam atentos a essas prédicas. Numa série de discursos descritivos, demonstraram o domínio, mesmo que parcial, do drama cósmico que se procedia nas mentes dos seus sediados:

“A sola la luna honran con título de madre pero sin darle culto, y cuando se eclipsa, salen con grande gritos y aspavientos disparando al aire una tempestad de flechas

³²⁴ “...cuando el jaguar azul, el jaguar de los cielos, intenta devorar la luna o el sol, entonces el humo que desprende la cera aridente se eleva hasta él y le obliga a retirarse, el astro amenazado se salva y, una vez más, el fin del mundo es diferido” CLASTRES, Pierre. Op. Cit., p. 23.

³²⁵ MELLÀ, Bartomeu. **El Guarani**: experiencia..., 56.

³²⁷ “Un eclipse del Sol es motivo para que toda la población se dedique a la danza con acompañamientos de himnos entonados en alta voz, *chapukaí*. Estos cantos los escucha *Tupã Ru Ete*, y se los comunica al padre de los dioses, evitando así que sobrevengan las tinieblas. CADOGAN, Léon. **Ayvu...**, p. 169.

³²⁸ NIMUENDAJÚ, Kurt. **As lendas...**, p. 50.

³³¹ RUIZ DE MONTTOYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 237.

para defenderla contra los perros que dicen que allá en cielo andan tras ella y la muerden hasta que la hacen derramar sangre de todo el cuerpo, que a su juicio es la causa del eclipse; y todo el tiempo que éste dura permanecen ellos en esta función hasta que vuelve a su resplandor y estado antiguo.”³³²

“Tinham eles por doutrina muito certa de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e o sol. É o que nós chamamos de eclipses. Quando estes corriam, mostravam eles sentimento, isto é, aflição e admiração.”³³⁴

“É o que nós chamamos de eclipse” serve ao texto de Montoya como contraponto ao misticismo local. Emprega a maior arma interpretativa em tempos de modernidade e de encontro com religiosidades alheias: o racionalismo, calcado na emergente cientificidade com a qual os jesuítas tão bem estavam familiarizados, valendo-se desse recurso para melhor rejeitar e sobrepor-se a culturas alheias. Essa explicação sobre o fenômeno, quando exposta a público, não era de grande valia, como já exemplificado pelos fracassos de Altamirano. O importante nesse discurso era o jesuíta estar protegido do misticismo local, mas isso não implicava em deixar de manipulá-lo. É assim que encontramos Sotelo valendo-se da razão (as tabelas astrológicas) para se tornar um místico perante seus sediados.

Naquela noite em que Sotelo anunciou a profecia, todos esperaram atentos ao momento previsto. Quando a hora determinada se aproximou, lentamente a lua foi escurecendo. Os Guarani, “temerosos de tal assombro”, clamavam: “Este Padre mata a lua, este Padre mata a lua”.³³⁶ Assim, Sotelo comanda os seres celestiais e todo mundo mitológico que gira em torno da questão, afirmando-se como líder religioso ao utilizar-se de conhecimentos da cultura local num discurso dissimulado. Com isso, ele possivelmente deixava de ser um estranho impertinente para se tornar um *poderoso feiticeiro*, sem, necessariamente, deixar de ser um legítimo missionário.

f) Novas e velhas medidas de proteção

Como se percebe na relação de medos indígenas supracitados, para que fossem manipulados pelos missionários eles deveriam demonstrar sua capacidade de comunicação com elementos da natureza, tal qual outros líderes religiosos autóctones faziam. Todavia, os

³³² PATRÍCIO FERNANDEZ. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). Op. cit., p. 80.

¹³³⁴RUIZ DE MONTOYA, Antonio. Op. cit., p. 53.

^{e336} ANUAS DOS ANOS DE 1653 AO FIN DE 1654. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., b, p. 142-143.

missionários encontram nesses medos a possibilidade de estender uma série de conhecimentos considerados fundamentais para a catequese, apresentando diversas medidas de intervenção ressignificadas tanto de um lado quanto de outro. Neste momento, o que se pretende é apresentar algumas dessas medidas, sem perder de vista a avaliação da eficácia sobre as ações apresentadas.

Como já visto, entre os elementos da natureza e a humanidade, existem, para os Guarani, uma série de divindades com as quais se deve ter uma relação de respeito e devoção. Para os missionários, há também criaturas que intermediam as relações com o mundo natural, e esses, conforme o que foi forjado historicamente no Ocidente, são divindades denominadas pelo nome genérico de santos. Peça fundamental daquilo que o jesuíta pretende que os Guarani conheçam do cristianismo, os missionários tentam inserir suas santidades que exercem funções do gênero, sempre que o evento assim o permita. Ao se combinarem essas duas características estruturais, os missionários passam a gerar alternativas para seus possíveis reduzidos conhecerem os poderes mágicos católicos.

Todavia, ao que parece, os santos ocidentais não são chamados pelos nomes originais que possuem. A partir do que encontram na mitologia indígena formulam designações, adaptadas ou não de entidades indígenas que (crêem os missionários) são semelhantes aos seus deuses. É o que acontece com Tupã (que são muitos), transformado no grande Deus ocidental, assim como Jesus Cristo, representado com frequência com elementos similares aos Gêmeos (Sol e Lua).³³⁷ Quando algum reduzido decide contar ao missionário o que lhe ocorreu durante determinada aparição, usa dessas categorias autóctones, quando não apresenta alguma das novas categorias dadas pelos missionários, as quais eles irão subverter em seguida em seus registros.³³⁸ Só assim é que a intervenção dos santos passa a se tornar uma forma de se proteger contra os perigos de uma natureza manipulada por poderes divinos intermediado pelos missionários. Com isso, os aspirantes a líderes passam a declarar sua aliança mística com as divindades que cercam o mundo natural e, nessa medida, demonstram a mesma aliança que os xamãs anteriormente já possuíam.

³³⁷ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. La situación de los Guarani (Mby'a) de Misiones (Argentina). In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Op. cit., p. 105.

³³⁸ “Al hacer la traducción de la realidad guaraní a la mentalidad misionera de aquel momento histórico, esa realidad en seguida es relativizada, connotada y modificada a partir de un sistema de signifi ca ajeno”. MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani conquistado...**, p. 98-99.

Entretanto, para que possa anular a aliança mística dos xamãs e trazê-la para si, eles devem articular, levando em conta muita perspicácia, mito e ritual.³³⁹

Os casos selecionados a seguir demonstram esse domínio sobre o mito e o ritual ameríndio por parte dos Padres: ao se valerem de São Xavier, Virgem Maria ou Jesus Cristo, cada qual apresentado em sua equivalência, eles encontraram no panteão cristão uma possibilidade de acessar a cultura ameríndia. Ao aplicá-los através de uma série de rituais ora pertencentes à cultura ocidental, ora à autóctone, ressignificam a religiosidade de ambas as partes.

Vejamos os exemplos. Em determinada “ocasião de uma funesta invasão de ratos”, os Padres fixaram por toda a extensão dos campos uma “milagrosa carta com o nome de São Xavier” que, junto com novenas e procissões onde benziam a terra, levou ao fim da praga.³⁴⁰ Em outra circunstância, surgiu à frente de dois índios que navegavam nos rios um gigantesco redemoinho, de onde se projetavam quatro vultos negros rodeados de fogo. Desesperados, clamaram por Maria, que lhes passou a confiança necessária de que sobreviveriam ao perigo, como por fim ocorreu.³⁴¹ A uma outra índia que pescava na ribeira de um rio com seu marido, a situação não foi menos desesperadora: um raio acertou ao homem, matando-o no mesmo instante. Inspirada pelo céu, com viva fé desperta pela desgraça, aplicou uma medalha da Virgem Maria no corpo do marido, rezando duas Aves Maria, seguindo a milagrosa restituição dos sentidos da vítima. Enquanto tal acidente serviu à índia como um profundo ensinamento, o mesmo não se deu com o homem: permaneceu proferindo palavras imundas, sem dar ouvidos aos avisos da mulher, que insistia em afirmar que se continuasse assim, o próximo aviso seria no inferno. E quando estava em meio a uma tempestade com outros índios que, corretamente, clamaram por Jesus, ele foi o único do grupo a ser morto por um outro raio.³⁴² Nesse tipo de modelo, novos fiéis passam a desfrutar da idéia de imunidade cristã, conceito bastante difundido pelos missionários, configurando-se em sua melhor alternativa de combate aos perigos naturais.

³³⁹ O mito é a palavra, o retorno à origem, a constatação de que algo tem um princípio e uma justificativa para assim ser. O ritual, é, em boa parte, a encenação do mito, mas não necessariamente sua repetição, pois os primórdios dos tempos pertencem a um passado não reproduzível, mas exemplar, devendo ser seguido. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância...**, p. 70-71.

³⁴⁰ **(CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY. AÑOS DE 1659-1662.** In: **Documentos...**, p. 76.

³⁴¹ O Padre Nicolau confirma a percepção indígena: “Estos mismos torbellinos han visto los padres algunas vezes. Uno muy espeso iva derecho a dar en esta reduccion de N. Señora de loreto con tan grande furia que se llevaba delante todo quanto topava, y parecia iva destruir este pueblo, y llegando cerca no se atrevio a tocarla, y divirtio de repente con el mismo impetu para otra banda del rio donde executó su fúria en muchos arboles muy gruesos que dexo por el suelo. salian del medio de este remollino unos como pajaros, que de en quando en quando volavan azi arriba se volvian a esconder en aquella espessura.” **CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. CÓRDOVA. NOVEMBRO DE 1628.** In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. Cit., a, p. 227.

³⁴² **CARTA ÂNUA DAS REDUÇÕES DO PARAGUAI. PELO PADRE DIEGO FRANCISCO DE ALTAMIRANO. AÑOS DE 53 HASTA TODO DE 54.** In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. Cit., b, p. 243-244.

Vale lembrar que essa imunidade cristã poderia ser útil em muitas outras situações. Eleger um padroeiro para aplacar a peste é uma forma que o jesuíta encontra de tentar implementar essa religiosidade ocidental em período tão crítico, além de propiciar uma melhor compreensão do valor da santidade, assim como difundir os respectivos nomes do universo mitológico cristão. Não sem sucesso, passam a garantir essa aliança mística entre missionário e o povoado em grandes festas e, por extensão, suntuosas procissões. Essas táticas fazem parte da estratégia de normatização inseridas pelos missionários no mundo colonial. São, como para Bonh Martins, uma das várias festas “dirigidas” e “orientadas” para fins precisos, como já eram utilizadas na Europa, sendo uma das formas de controlar a população colonial e catequizá-la. São as chamadas festas barrocas, festas que apelam para os sentidos, que procuram sensibilizar, humanizar, ou seja, “um mecanismo de afirmação de uma determinada ordem social e moral” e, por conseguinte, a manutenção dessa ordem.³⁴³

O conceito da imunidade cristã liga-se fortemente com a idéia de que o batismo possuía qualidades curativas ou mágicas. Em conjunto, o jesuíta o utiliza para divulgar uma série de terapêuticas mágicas, todas elas ofertadas por Deus e girando em torno de denominações católicas. A “piedra de San Pablo, o “licor de S. Nicolas, o “milagroso sudor”, entre outros, formam, ao lado do batismo e dos sacramentos, a via mais segura para que os personagens dos modelos de discursos tenham direito a imunidade durante catástrofes climáticas e epidemias, justificadas, sem dúvida, pela “falta de medicinas” que possuíam os nativos.³⁴⁴ Por exemplo, se muitos diziam que o batismo matava — mesmo que o modelo de discurso batismal cobre muitas vezes as mortes dos recém conversos — , a *verdade* é que eles curavam: “Una niña q. estava muy al cabo baptizo el Pe en braços de su madre y luego la hiço dar un poquito de licor de S. Nicolas começo a mejorar luego y sano en breve”. Idéia, essa, não restrita ao batismo infantil, mas também aplicável aos dos adultos: “Otro yndio enfermo de camaras de sangre estava tan al cano q apenas se podia catequizar recibio el sto. baptismo. comienzo luego a

³⁴³ BOHN MARTINS, Maria Cristina. **A festa Guarani nas Missões:** perdas, permanências e recriações. Porto Alegre: PUCRS (Tese Doutorado em História), 1999, p. 255-267. Essa tese reflete sobre as trocas elaboradas pelos jesuítas e os Guarani no cenário das festas missionárias, revelando que as festas pagãs dos Guarani, como as “borracheiras”, deveriam ser substituídas por festas normativas. O discurso jesuítico consagrou os Guarani de forma estereotipada nessas festas: devotos e entregues à fé, os índios desfilam como exemplos de devoção. “Assim como estariam ‘salvos’, aos olhos dos Padres aqueles que compareciam às missas e pudessem recitar as ‘verdades fundamentais’ da doutrina, também estariam os que andassem em ordem nas procissões e celebrassem ‘honestamente as festas de guarda’” Mas todo esse ardor, toda devoção e originalidade européia é atingida por uma série de elementos da festa Guarani (tipo de convite, a comida farta ali presente, a música, as danças, a bebida), que, mesmo que depurada de elementos que contrariassem a missão civilizatório cristã, denunciam permanências culturais dos Guarani. Com isso, a representação de nação convertida estereotipada pelos discursos jesuíticos, representando, ao longo da experiência reducional, as somas das duas culturas. Idem.

³⁴⁴ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Op. cit., p. 202-206.

mejorar sano perfectamente y el mismo decia q Dios le havia sanado por medio del sto baptismo”.³⁴⁵ Somado a essa graça batismal e os “santos remédios”, encontra-se mais um meio que o jesuíta passa a se valer dos santos para gerar conversões, já que esses milagres curativos se referiam principalmente à cura da alma.³⁴⁶

Dessa forma, o jesuíta não só apresenta um aparato impressionante para combater as catástrofes ou epidemias (como ocorre com a preparação do hospital, das igrejas, das missas cantadas),³⁴⁷ mas também soluções mágicas, como, por sorte ou eficiência do jesuíta, os Guarani poderiam compreender os processos de defesa validados por nomes e símbolos do universo cristão. Nesse sentido, “esses casos refletem a aceitação de novas práticas curativas pelos indígenas, sem, no entanto, promover a descaracterização do componente mágico tradicional da terapêutica indígena”.³⁴⁸ Com isso, os nativos parecem aceitar a intervenção de entidades controladas pelos missionários, ao menos no que se refere à proteção do mundo natural, sendo elas novas ou não a sua tradicional necessidade de intervenção.

g) Indícios do perspectivismo ameríndio

Com devidas reservas, o capítulo anterior já apontou a possibilidade de alguns missionários terem registrado indícios do que atualmente chama-se de perspectivismo. Longe de querer encontrar maiores desdobramentos sobre o assunto, no presente momento busca-se indicar algumas das formas como o perspectivismo pode aparecer na documentação, demonstrando um dos mais aspectos mais delicados da manipulação dos medos indígenas intencionado pelos missionários.

Sabe-se que os Guarani possuíam uma série de medidas necessárias para se combater seres da floresta que pudessem, por motivos diversos, revelarem-se contrários à investida na mata

³⁴⁵ UNDECIMA CARTA ESCRITA POR EL PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, DESDE CÓRDOBA. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Op. cit., p. 202.

³⁴⁶ Como já dito, as enfermidades no Velho Mundo eram consideradas popularmente como castigo divino ou “influencia de los malos espíritus”, o que tornava as simpatias e outras magias como as únicas formas de cura. COSTA, Isabel, ROLDÁN, Gregório. Op. cit., p. 191. No Novo Mundo, a origem das doenças não é muito diferente: “Entre los aborígenes americanos--y también entre los guaraní-- se considera que el origen de las enfermedades son: a) del orden sobrenatural [espíritus negativos normalmente controlado por xamas rivais, o que faz com que somente outro xama possa livrá-los do mal]; b) del orden natural [como a velhice] (...). En cualesquiera de los citados casos, los dioses serán los encargados de castigar al culpable”. ECHENIQUE, Nora Inés, FERREIRA, Mirian Mabel. Alimentación y salud en las reducciones jesuíticas (parte II). In: **Montoya e as reduções num tempo de fronteiras**. Santa Rosa, 01 a 04 de outubro de 1985. Anais do VI simpósio nacional de estudos missioneiros. não Me Toque: Gesa, 1985, p. 238-39.

³⁴⁷ Conf. BAPTISTA, Jean. **Deus...**, cap. II.

³⁴⁸ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Op. cit., p. 202-203.

por alguns humanos.³⁴⁹ Os missionários tão logo os classificam como demônios, não deixam de oferecer suas medidas de combate a inimigo tão íntimo. Aproximando-se do que diz Viveiros de Castro, estes casos, remetem-nos, principalmente, ao perigoso encontro sobrenatural com alguma outra perspectiva viva no interior da floresta:

“A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano—sempre sozinho—e um ser que, visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem (...). Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal.”³⁵⁰

Tal transposição a outra perspectiva se daria no instante em que se responde ao contato, momento em que o indivíduo seria absorvido pela cosmovisão da criatura.³⁵¹ Entre os Guarani, uma das diversas formas que podem ocorrer essa situação se dá quando o já mencionado *odjépotá* (a má sorte de quem desrespeita determinado tabu) recai sobre o indivíduo, como explica Schaden: “O primeiro animal que encontra afigura-se-lhe como gente, atraio-o e torna-o *odjépotá*; no dizer de um informante Nãndeva, ‘o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho toda a vida’.”³⁵²

Os missionários coloniais perceberam a angústia indígena: são diversos os casos de edificação que apresentam a aventura de um solitário indivíduo confrontando-se com alguma criatura em meio a floresta que lhe cobra determinado comportamento. Trata-se do popular modelo discursivo que concebe o índio como vítima do Diabo, molestados permanentemente. Toríbio Benavente ao descrever as reclamações de um Diabo perante o abandono dos índios, retrata esse modelo: “¿ Por qué no me servís?”, perguntava o Diabo a um índio assustado, “¿ Por qué no me llamáis? ¿ Por qué no me honráis como solíadaes? ¿ Por qué me habéis dejado? ¿ Por qué te has bautizado?”³⁵³ Thevet concebe os índios da mesma forma,³⁵⁴ assim como captam

³⁴⁹ “...ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A incostância...**, p. 350.

³⁵⁰ Ibidem.

³⁵¹ “A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que *ele* é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa—em animal. E este, enfim, seria o verdadeiro significado da inquietação ameríndia sobre o que se esconde sob as aparências. As aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos.” Ibidem, p. 397.

³⁵² SCHADEN, Egon. Op. Cit., p. 89.

³⁵³ BENAVENTE, F. Toríbio. **Historia de los indios de la Nueva España**. Madrid: Alianza Editorial, 1933, p. 190.

³⁵⁴ THEVET, F. André. Op. cit., p. 311.

alguns artistas ao representarem os ameríndios cercados e perseguidos por diversas criaturas demoníacas. (fig. 1 e 2). Não muito diferente do que exigem em outros casos para a salvação, as medidas de defesa oferecidas pelos missionários constituem basicamente no uso da palavra (evocando nomes santos), assim como outros ritos cristãos que o missionário tenta inserir entre os pretensos reduzidos.

Vejamos: a uma casa, em plena noite, um desses demônios costumava inquietar toda uma família, produzindo gritos de ovelhas ou cabras, além de fazer grande barulho e deixar rastro de animais— referência possível a alguma criatura zoomorfa. No momento em que buscam os Padres e se confessam, a família fica livre de tal perigo.³⁵⁵ O mesmo ocorre com outro índio que insistia em não ir à missa: “demônios começaram a dar vozes de vacas, bramidos de touros e mugidos como de bois, bem como imitar as cabras”. Quando outros vieram socorrê-lo, perceberam que na plantação (então queimada pelas criaturas) realmente havia vários rastros de animais, e uma delas era tão pequena que mais parecia de uma criança recém nascida. O Padre, ao saber de tal tormento, vestiu o sobrepeliz e foi até a plantação para exorcizá-la: “Mandei-lhe que fosse embora daqueles lugares e que em povo algum fizesse dano. Pus num copo fechado um pedaço da batina de São Inácio, e nunca mais voltou o demônio”. Quanto ao perturbado índio, mediante o fim dos ataques demoníacos, resolveu tornar-se um bom cristão.³⁵⁶

Várias vezes, as vítimas desses ataques acabam sofrendo agressões físicas. À frente de um assombrado índio, o demônio apareceu armado com um pedaço de pau dizendo: “eu vou te matar, inimigo”. Aturdido, o índio gritou por socorro, perdendo os sentidos em seguida, até acordar “invocando o nome do Senhor em sua ajuda”, o que garantiu o socorro necessário.³⁵⁷ Caso semelhante ocorreu com uma índia que coletava lenha na floresta, quando o Demônio lhe apareceu na figura de um homem feiíssimo, tentando convencê-la a não se tornar cristã. Irritado, o demônio tomou um galho e bateu diversas vezes na cabeça da mulher, deixando vários hematomas. Mas tudo isso não foi capaz de fazê-la voltar atrás de seus desejos cristãos.³⁵⁸

³⁵⁵ CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. CÓRDOVA. NOVEMBRO DE 1628. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., a, p. 223.

³⁵⁶ RUIZ DE MONTROYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 102-103.

³⁵⁷ CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. CÓRDOVA. NOVEMBRO DE 1628. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., a, p. 227.

³⁵⁸ CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. SANTOS MARTIRES DE CARO, 1635. In: VIANNA, Helio (org.). Op. cit., p. 119.

A manifestação desses “demônios” em forma animal também aparecem nesses discursos. Outro índio foi atacado por um demônio na figura de um tigre feroz que o queria enforcá-lo para impedir que se convertesse, a fim de que morresse no estado de seus antepassados. Além de apanhar muito, o índio fica impossibilitado de mover-se, mandando chamar o Padre que vem ao seu socorro rapidamente: “o inimigo comum do gênero humano”, disse o índio, foi quem o atacou.³⁵⁹ Em outra ocasião, uma mulher se vê cercada por um jaguar: “Não pode me fazer mal algum”, disse ela à fera, “porque sou filha de Deus, cristã e batizada!”. O jaguar, aturdido pelas palavras mágicas, volta a se refugiar na mata acoado.³⁶⁰

Casos como esses se repetem, forjando sempre o mesmo modelo de que, ao se confrontar com o animal perigoso ou o demônio invejoso, basta evocar as palavras mágicas que o auxiliam a resistir valorosamente contra as investidas do inimigo.³⁶¹ Se caso a resistência for positiva, o índio poderá morrer ou não, tendo, através do processo de conversão continuada, a garantia de que não irá para o inferno. Caso contrário, é no inferno que ele reverá seus erros.

Como se percebe nesses casos, o jesuíta constrói modelos de discursos por onde a lógica ocidental manipula o ataque de criaturas nefastas, ansiosas por evitar a conversão dos nativos, numa típica manifestação dos modelos estruturais. Demônios e jaguares, assim, não se diferem muito dos demônios e lobos ocidentais. Por outro lado, a partir da leitura antropológica, a documentação deixa uma série de indícios sobre a relação dos indígenas com criaturas que vivem ao redor de suas casas e no interior das matas, demonstrando a identificação de uma comunicação e interação com seres (hoje diríamos *perspectivas*) diferentes dos humanos, numa clara manifestação de discursos transversais. Em outras palavras, ao pensarem estar encontrando elementos de sua cultura (seus demônios, suas invocações) no que vivenciam os Guarani, os missionários estão, em verdade, encontrando um pouco da percepção local sobre o universo místico que os rodeia, o mesmo até então negado pelos missionários. “As condutas antes condenáveis passaram a ser identificadas, nos relatos que informavam sobre as novas práticas de devoção, como

³⁵⁹ Idem.

³⁶⁰ **DÉCIMA CARTA DEL PE. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617.** In: *Documentos...*, p. 136.

³⁶¹ A mesma solução aplicam a maioria dos missionários quando atacados pelo demônio. Ao ser despertado por um vulto negro, o Pe. Nicolau Duran evoca o nome de Cristo para afugentá-lo: “Oh, maldito”, disse o demônio aturdido, “que duro és”. Percebendo que o inimigo se enfraquecera e que estava prestes a desaparecer, Nicolau o ofende um pouco mais: “Eu lhe disse que era um cão!”, orgulha-se. **CARTA ANUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI...**In: CORTESÃO, Jaime (org.). Op. cit., a, p. 251-255.

demonstrações de arrependimento, de mudança de conduta e de piedade cristã”.³⁶² Ao acessarem essas percepções e operarem a aproximação entre os símbolos, os missionários oferecem um meio para se defenderem delas, disponibilizando o alento necessário para que se declare a eficácia de suas ações.

2. O medo da natureza e a transversalidade cultural

“O inimigo pode ser vencido ao se apoderar de seus poderes”, explica Maria Cristina dos Santos.³⁶³ E é precisamente o que fazem os missionários: buscam categorias nos prenúncios xamânicos, assim como no que seus sediados lhes contam, sempre objetivando elaborar registros civilizatórios.³⁶⁴ Ao inserirem elementos da cultura Guarani em suas anotações, geram esquemas que, fugindo ou não da ordem tradicional do discurso ocidental, revelam o conhecimento de aspectos que foram fundamentais para a instalação das reduções. Trata-se, como visto, do surgimento de um discurso transversalmente cultural, podendo se apresentar nas seguintes variáveis:

a) Momentos em que os missionários empregam aspectos de sua cultura para explicar determinados eventos da natureza, mas que, por uma eventualidade histórica, encontram-se com elementos compatíveis à cultura Guarani. Por vezes, essa semelhança discursiva coincide com semelhanças ritualísticas, ofertando uma eficácia maior para o que o missionário diz e faz. É o que acontece no caso de Vicente Modellel no combate à invasão de ratos na plantação, ao proferir em sua oralidade uma explicação mitológica (o caso do Faraó), bastante pertinente ao ocorrido, além de encontrar uma solução plausível (a vinda da chuva caso mudem seu comportamento equivocado). Todavia, a eficácia simbólica do emprego de representações similares não está garantido quando variam em significados. É o caso dos relâmpagos, chuvas e ventos, que os missionários, tal qual os Guarani, também temem e interpretam como ação de deuses irados com a humanidade, mas que não se correspondem no que se refere aos significados dessas ações.

b) Em determinadas circunstâncias, os missionários conseguem empregar símbolos com seus respectivos significados da cultura Guarani, embora estejam se valendo de significados próprios do ocidente. É o caso do exército de feras, que em tempos não muito distantes eram os

³⁶² FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sobre as feras...**, p. 213. A autora complementa: “Se analisarmos os registros feitos por leigos e missionários constatamos que as condutas e as manifestações da sensibilidade religiosa indígena decorrentes do processo de evangelização são tomadas como indícios da adesão aos valores cristãos-ocidentais e como resultantes da exitosa ação missionária.”. Ibidem, p. 213.

³⁶³ SANTOS, Ma. Cristina dos. **Aspectos...**, p. 248.

³⁶⁴ Vale lembrar que esse movimento não é uma exclusividade dos missionários, mas sim de alguns xamãs. “Este combate supone, desde luego, una comunicación de los sistemas religiosos. Religiosidad cristiana y guaraní, al mismo tiempo que intentan anularse, buscan una en la otra las referencias para un mantenimiento independiente”. Nesse sentido, “vale tanto la reinterpretación de los dogmas católicos, como la asimilación del ritual exterior”. Ibidem, p. 255.

lobos ocidentais castigando o campesinato europeu. Uma vez que o jaguar pode ser um meio de castigo divino para os Guarani, arrebatando toda a humanidade como bestas feras apocalípticas fariam, missionários e índios dialogam perfeitamente no mesmo medo com o mesmo significado.

c) Em outras situações, os missionários empregam símbolos e significados tipicamente Guarani, valendo-se da racionalidade ocidental então emergente, demonstrando um profundo conhecimento dos medos autóctones. É o caso do eclipse lunar controlado por Diego de Sotelo: mesmo sem concordar com o que os Guarani acreditam, o missionário engana-os fingindo ser um deles, deixando-nos a reação do grupo envolvido perante tal feito, do qual ele garante — a partir de sua posição social — ter tido a eficácia almejada.

d) Já no caso dos espíritos das florestas, podemos encontrar os missionários empregando símbolos Guarani em seu pleno significado, por mais que ele pense se tratar de fenômenos causados pelo seu próprio demônio. O mesmo se dá nas ofertas de combate, quando os missionários passam a se valer de divindades Guarani como alternativa de defesa, como a evocação de nomes santos ou outras palavras mágicas, mesmo que acreditasse estar usando as qualidades dos santos ocidentais. Em alguns destes casos, podem deixar o registro de um profundo aspecto da cultura ameríndia: os perigosos encontros nas florestas com outras perspectivas não humanas.

Como se vê, os discursos dos missionários em muito refletem a cultura local. Não é para menos. Se buscam eficácia em suas ações, se investigam a cultura Guarani em todos os pontos que sua cultura permite investigar, acabam por aprender sobre os medos de seus sediados, deixando-nos a forma como aqueles grupos reagiram em período tão específico. Quando suas medidas são eficazes, assumem poderes xamânicos, adquirindo, até o próximo teste, a posição tão almejada. A pastoral do medo, mais uma vez, revela-se fundamental para o controle das populações.



Considerações Finais

O presente estudo teve por objetivo apresentar as variáveis do discurso missionário identificadas durante a pesquisa, a fim de acompanhar a movimentação simbólica operada no contato cultural entre jesuítas e Guarani, especialmente aquela ocorrida durante a instalação das reduções jesuíticas na antiga Província Eclesiástica do Paraguai (1610-1650). A pesquisa buscou demonstrar que os missionários recorreram a símbolos do mundo natural, encontrando elementos que os auxiliaram na elaboração de um discurso sustentado no medo, prática usual na modernidade para processar conversões e normatizações. A partir disso, alguns missionários incluem em seus discursos uma série de símbolos exóticos, aceitando, negando ou reformulando seus significados, ofertando, assim, um pouco do que se processou para ambas as partes no encontro cultural.

Valendo-se da analogia etnográfica, que indica possíveis paralelismos com aspectos encontrados na documentação, e, sobretudo, do conjunto documental selecionado de forma crítica-contextualizada, tornou-se viável a construção de uma história indígena em contato com os missionários. Com essas medidas metodológicas — a analógica e a histórica —, pareceu possível classificar generalizações e reducionismos praticados pelos missionários, evitando, assim, sua utilização como informação etnográfica ou até mesmo como dado historicamente pertencentes àquele evento, enquanto são, em verdade, representações resistentes ao tempo, constituindo-se na esfera de percepção exclusivamente missional — os aqui chamados *discursos estruturais*. Da mesma forma, a metodologia empregada permitiu que se pudesse identificar aspectos da cultura Guarani, sobretudo aqueles referentes ao sistema simbólico, então incluídos no discurso do missionário tão logo os tentasse domar. É quando encontramos as duas variáveis que melhor apresentam o *outro* do missionário: os *discursos descritivos* e, principalmente, os *discursos transversais*. Todavia, cabe ainda uma melhor sistematização do que viria a ser cada uma dessas variáveis.

Os discursos estruturais constituem a primeira variável classificada dentro dos registros missionários, sendo a mais notória, ao menos no que se refere à frequência. São aqueles relatos

que se encaixam na forma tradicional do discurso ocidental, que pertencem ao processo de longa duração, a *mentalité* constante ou permanente. É por isso que cartas escritas por vários jesuítas e outros colonizadores (de épocas distintas ou não) compartilham de elementos por vezes idênticos ao classificar a natureza americana, narrar alguma morte, algum êxito, alguma aparição espiritual ou alguma circunstância quotidiana. A primeira impressão que nos deixam é que os missionários possuíam um único conjunto de explicações para seus casos de edificação, girando sempre em torno da lógica *pecado-castigo-conversão*. São momentos em que a cultura ocidental sobrepõe-se sobre seus *outros*, indicando *o ocidental* que registra o discurso, valendo-se do corpo de representações utilizáveis em sua cultura. Representações do Ocidente, forjadas ao longo de sua história, encontram em símbolos nem tão estranhos a possibilidade de continuar a ser o que sempre foram, sem que necessitem se alterar. É dessa forma que os discursos estruturais servem para nos indicar o que está pré-determinado nos discursos subseqüentes.

São os discursos estruturais que concebem a natureza americana como um espaço até então desfrutado pelos poderes diabólicos, sempre opostos às investidas missionais. Dessa forma, os missionários passam a representá-la como uma das peças que dificultam seus planos mais nobres, encontrando na categoria do *diabo invejoso* a explicação mais plausível para as emergentes dificuldades. Montanhas, vulcões, clima e sobretudo os animais, desde que se voltem contra o projeto de colonização, são representações freqüentemente validadas por antigas representações do Ocidente. Além de sua nítida correspondência com as estruturas mentais da origem dos autores, tal discurso correspondia à severa política de extirpação praticada na América pelos missionários de diversas ordens. A instalação das reduções jesuíticas, inseridas ali durante o auge dessa política, objetiva, além dos motivos territoriais de colonização, findar com a influência maligna no coração do sul do continente. Oriundos de diversas partes da Europa ou até mesmo da América mestiça, os missionários levam consigo o meio que conheciam para melhor dominar as comunidades a serem cristianizadas: a pastoral do medo, repleta de ameaças proferidas em nome de um Deus terrível que marcava presença no Ocidente. Como *metodologia* central, a pastoral deveria identificar os medos espontâneos, aqueles que a cultura já tivesse produzido autonomamente, para em seguida domá-los, dirigindo-os a fim de levar os infiéis à conversão.

Quando se referem à morte dos infiéis, os discursos estruturais tornam-se ainda mais visíveis. Os casos de edificação costumam ser representados seguindo determinadas regras: primeiramente, casos onde gentios resistentes, indiferentes às ameaças do jesuíta sobre os

possíveis castigos de Deus, insistem em continuar com sua vida *pecadora*, participando de alguma *borrachera* pela noite, depois da caça, por exemplo. Ao embrenhar-se na mata, tem-se por certo que seu destino estará selado: morre com um relâmpago na cabeça, picado por alguma cobra, ou, ainda pior, devorado por algum jaguar. Correspondendo a uma necessidade da catequese (impedir que os Guarani permaneçam fora do espaço controlado da redução), esse gênero de caso de edificação serve para representar a punição aos que não aceitam as *boas novas*. Uma segunda modalidade residiria na possibilidade de que um infiel desse mesmo gênero, ao desobedecer as prédicas do missionário, recebe o castigo (a picada de cobra, o raio, o ataque de tigre...) e através dele se redime, *abrindo os olhos para a verdade*, podendo morrer ou não após o batismo, mas seguramente salvo do inferno por se tornar cristão. É a experiência de resignação, via confissão-penitência, medida bastante prezada pelo cristianismo. Uma das variantes dessa possibilidade, constituindo-se em uma terceira forma de modelo discursivo sobre a morte de infiéis, são os casos onde indivíduos se convertem ao presenciarem ou ouvirem experiências alheias, ou seja, quando aprendem uns com os outros. Seriam esses modelos que prezam a experiência do testemunho, outro dos princípios valiosos aos cristãos como experiência religiosa de caminho para a fé. Três formas de conceber as vias da conversão como experiência no mundo, portanto: a *má-morte*, a resignação e o testemunho. Três formas de perceber a relação da natureza, homens e a divindades, tipicamente ocidentais, mas que incluem elementos exóticos (caça, jaguares, rituais...) sem necessariamente serem influenciados pelo exotismo. Ainda assim, portanto, as informações sobre o *outro* continuam a ser informações apenas sobre os autores ocidentais.

Uma segunda variável dos discursos encontrados na documentação é o que pode ser chamado de *discursos descritivos*. Enquanto os modelos estruturais se caracterizam pela ausência ou distância de representações exóticas, os descritivos tratam do *outro*, apresentam elementos exóticos à cultura ocidental incluídos no discurso, mas, em verdade, não passam de discursos estruturais submetidos a uma circunstância eventual. Em geral, são aqueles trechos em que os autores se dedicam à descrição de determinado ritual ou festa, processos de sucessão de liderança ou a forma como se enfeitam, vestem ou comem, geralmente inseridos em capítulos intitulados “ritos e costumes” deste ou daquele grupo. Apesar da atenção devotada ao *outro*, os discursos descritivos configuram-se na tradicional forma que o Ocidente costuma registrar seu *outro*: descrevem aspectos que julgam depreciativos para, em seguida, terem uma maior liberdade para os classificar de *supersticiosos*, *embusteiros* ou *selvagens*. Esse estágio final, aliás, parece ser o seu fim último e

primeiro. Pela distância cultural que se abate entre o autor e o significado dos “ritos e costumes” tratados, os discursos descritivos aqui estudados demonstraram uma grande dependência da analogia etnográfica. O contra-ponto oferecido pelos Guarani do século XX (através das obras de Cadogan, Schaden, Susnik, Nimuendajú e, em especial, Bartomeu Melià) nos apresenta significados aproximados sobre as ações descritas pelos missionários. Foi somente dessa forma que um ritual de morte dos jaguares assassinos descritos pelos missionários pode ser explicado como um ritual de vingança mitológica, onde, ao menos nos casos estudados, os jesuítas puderam participar e receber o título de “matadores de jaguares” (Capítulo II).

Para que um dado sobre o *outro* do missionário fosse utilizado como especificamente seu no interior de um discurso ocidental, buscou-se os *discursos culturalmente transversais*, ou seja, aqueles textos que permitem a emergência de um *outro* não ocidental, exótico, quase sempre contrariando o que tradicionalmente deveria ser dito. E essa foi a esfera mais privilegiada do discurso para se observar não o *outro*, mas sim as relações culturais que se estabelecem entre os autores e seus diversos *outros*. Esse tipo de discurso foi encontrado principalmente no que se refere às tentativas de aquisição de liderança. Ao que parece, não demorou muito para os missionários perceberem que os medos daqueles grupos estavam vinculados ao mundo natural e, por extensão, a percepções religiosas mais profundas. Um dos motivos que apontou nesse sentido não foi só o fato de os indígenas recorrerem constantemente a categorias referentes às manifestações da natureza para expressarem seus deuses, medos e outras singularidades emocionais. Foi sim o fato de que também os missionários temiam esse mundo, também o concebendo como um caminho pelo qual as divindades punem ou favorecem os homens conforme o seu próprio comportamento. É somente a partir da semelhança cultural que encontram, dos medos comuns que compartilham, que a pastoral do medo consegue alcançar os medos ameríndios. É somente seguindo os seus próprios medos.

Jaguares, cobras, ratos, eclipses, ventos, chuvas, relâmpagos e os variados espíritos da floresta, distribuem-se na documentação como elementos temidos ou que deveriam ser temidos pelos sediados. Na tentativa de ganhar um poder de persuasão, os missionários dizem controlar a esta ou aquela criatura/fenômeno, ameaçando-os, não raras vezes, de punições intermediadas pelo mundo natural. Regendo o universo, desorganizando-o para depois reorganizá-lo como um universo novo, os missionários, mesmo sem deixarem de ser missionários, utilizam-se de uma carapuça mágica, a do xamã, desde que consigam acessar medos passíveis de controle.

Nessas circunstâncias, os discursos que nesse estudo foram classificados de transversalmente culturais, demonstraram possuir uma das seguintes características:

a) Referem-se a momentos em que os missionários empregam aspectos de sua cultura para explicar determinadas manifestações da natureza, mas que, por uma eventualidade, encontram elementos simbólicos e ritualísticos compatíveis na cultura Guarani para os representar, ofertando uma eficácia maior das práticas e prédicas do missionário— como no caso da invasão de ratos manipulado por Vicente Modellel (item “d”, capítulo IV). Nem sempre, entretanto, a simples compatibilidade simbólica demonstra-se aceitável pelo grupo envolvido, sobretudo se a alteração de significado operada for demasiada— o caso dos trovões e relâmpagos utilizados por Altamirano expõe essa situação (item “a”, capítulo IV).

b) Em outros momentos, ao se valerem de símbolos e significados próprios do Ocidente, os missionários, operando uma simples troca da forma do símbolo, podem acessar significados da cultura Guarani. O exército de feras que ataca as reduções (item “c”, capítulo IV), não muito diferente de como os lobos ocidentais tanto já haviam feito sobre a população campesina da Europa, também está a serviço de uma punição divina. Nesse movimento, missionários e índios dialogam em sincronia ao temerem símbolos similares com significados também aproximados.

c) Em outras situações, os missionários podem até empregar símbolos e significados bastante próximos aos da cultura Guarani, demonstrando conhecer determinados medos indígenas que tentam manipular. Entretanto, valem-se do racionalismo para se protegerem do que julgam ser “misticismo” ou “superstição” local, *fingindo* estar inseridos no corpo cultural local. É o que ocorre no caso do eclipse lunar comandado por Diego de Sotelo e seu “industrioso estratagema” auxiliado por tabelas astrológicas (item “e”, capítulo IV).

d) Algumas vezes, podemos encontrar os missionários empregando símbolos Guarani em seu pleno significado, só que por ele representados em categorias previamente conhecidas no Ocidente. Nesses casos, os missionários apresentam circunstâncias às quais atribui símbolos ocidentais, mesmo que os empregue com os significados autóctones, talvez por ele até então desconhecidos. É o caso da mulher que é vista como uma anta (Capítulo III), dos demônios e jaguares combatidos com a evocação de divindades protetoras, assim como de outras medidas de intervenção que os missionários se esforçam para oferecer (item “ f ”, capítulo IV). Nessas circunstâncias, foi indicado a possibilidade de que, não raras vezes, os missionários puderam tratar do que atualmente chama-se *perspectivismo ameríndio* (item “ g ”, capítulo IV).

Uma população assustada com as circunstâncias coloniais, assim já era a situação dos grupos indígenas antes mesmo da chegada dos missionários. Uma população controlada pelo medo, entretanto, é o que os missionários desejam conseguir. O medo ocidental encontra-se com o medo ameríndio, integrando-se uns com os outros, ao mesmo tempo em que não perdem suas particularidades, num processo cultural típico dos tempos de instalação das reduções jesuíticas.

Como se vê, a partir da análise das variáveis dos discursos missionários, podemos obter uma melhor compreensão do quanto eles identificaram, conheceram e tentaram manipular os medos indígenas, bem como operações mais usuais no processo de obtenção da liderança e da inserção da religiosidade ocidental. Da mesma forma, percebemos que o conhecimento — ainda que em determinados momentos superficiais — não beirou a ignorância absoluta: tratou-se de tentativas sucessivas, entre erros e acertos, da aplicação de um conhecimento experimental adquirido ao longo da vivência de cada um dos missionários. Em contraponto, deixam-nos informações sobre a forma como os grupos reagiram às interpretações missionárias, ou seja, a sua rejeição ou aceitação das estratégias de aquisição de liderança. Dessa maneira, os jesuítas estão inseridos numa luta de conquista não só do espírito dos Guarani, mas também da natureza que os cerca — a cultura que os rege —, único meio capaz de lhes proporcionar a tão sonhada liderança que desejam adquirir.

Restaria saber se o domínio dos medos indígenas teria sido mais eficaz ao longo das gerações reduzidas, assim como quais outros medos (dos brancos, dos missionários, dos grupos inimigos...) teriam contribuído no processo de formação das reduções. Quanto ao que aqui exploramos, o medo foi um dos caminhos pelos quais os grupos envolvidos conseguiram um diálogo mais profundo, onde a existência, as particularidades da vida e seus perigos, puderam ser discutidos, refletidos e imaginados. Foi através dos medos compartilhados, portanto, que jesuítas e Guarani puderam se conhecer um pouco mais, transformando-se em parte substancial da sociedade colonial do Rio da Prata.

* * *

Algumas ressalvas são necessárias sobre os modelos de discursos e suas variáveis aqui estudadas. Em primeiro lugar, as variáveis podem se combinar: ora um discurso estrutural pode apresentar também outras variáveis, como modelos descritivos ou transversais, e nada parece

impedir que ocorra o mesmo com as outras. Claro é que há autores mais suscetíveis a circunstâncias estruturais, outros tantos com o olhar mais descritivo, e, de forma alguma raros, indivíduos aptos a registrar determinada característica cultural do grupo com o qual está envolvido. Mas na medida em que se desenvolvem experiências na vivência colonial, nada os impede de poder ter diversos tipos de discursos, mesmo que só eventualmente se permitam algumas alterações.

Uma segunda ressalva se dá pelo fato de que um discurso quando tomado por estruturalmente ocidental não significa que sua origem seja necessariamente européia. Muitos dos missionários são mestiços — dos quais Montoya é o melhor representante —, aptos a compreenderem melhor a língua local justamente por compartilharem simbologias ameríndias. Todavia, se um discurso estrutural é antes de mais nada o reflexo daquilo que é *oficialmente permitido* ser relatado, sabemos que eles não iriam — pois talvez não pudessem — transgredir as normas sobre que deveria ou não ser registrado. Quando impelidos a aplicar elementos da cultura ameríndia, ainda assim as apresentarão ou em formato descritivo — e Montoya quase sempre prefere essa saída — ou em formato transversal, meios pelos quais seriam melhor disfarçadas as representações exóticas.

Por último, torna-se bastante claro que devem existir muitas outras formas de manifestação de discursos estruturais, descritivos e transversais. De forma alguma o presente estudo objetivou dar conta de todas as possibilidades de manifestação discursiva de um missionário, mas sim daquelas que se revelaram mais significativas ao tema da pesquisa. Portanto, certamente há muitas outras variáveis discursivas no que se refere ao encontro entre a cultura ocidental e ameríndia, além do risco natural de muitas das variáveis aqui apresentadas serem puro discurso do próprio pesquisador.

* * *

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes documentais manuscritas

1613. ANNUA DE LA REDUCCION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ, COM LA DESCRICION DE LAS TIERRAS DEL IGUAI. In: **MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 8- 856.**
1614. BREVE NOTICIA DE LA MISION DE LOS GUAYCURÚS. In: **MCA/CEPH. Caixa 25/ Doc 14- 781.**
- 1616. RELACION DE LA MISION DE SANTO IGNACIO DEL PARANÁ.** In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 12- 860.
1619. ESTADO DE LA REDUCCION DE LA NATIVIDAD DE NUESTRA SEÑORA DEL ACARAY. In: **MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 16- 864.**
- 1619. RELACION DE LA MISION DE ARAUCO (EM LA RIOJA).** In: MCA/CPH. Caixa 14/ Doc 20- 266.
1621. ESTADO GENERAL DE LA REDUCCION DE LA ENCARNACION DE ITAPUÃ. In: **MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 17- 865.**
- 1624. ANNUA DE LA NUEVA REDUCCION DE NUESTRA SEÑORA DE LA ATIVIDADE DE ACARAY.** In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 18- 866.
1629. ANNUA DE LA REDUCCION DE CORPUS. In: **MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 28- 876.**
- 1634. RELACION DETALLADA DE TODAS LAS MISIONES FUNDADAS POR PP. DE LA COMPAÑIA D E JESUS, EN LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.** In: MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 30- 878.
1636. ANNUA DE LAS REDUCCIONES DEL PARANÁ, URUGUAY Y SIERRA DEL TAPE. In: **MCA/ CPH. Caixa 29/ Doc 1- 883.**
1695. ANUA DEL PARANÁ. In: **MCA/CEPH. doc. 921.**
- 1732. CARTA DEL PE. CHOMÉ SOBRE LAS MISIONES DE LOS GUARANÍS, CUIQUITOS Y CHIRIGUANOS..** In: MCA/CEPH. doc. 612
- ESTADO DE LA REDUCCION DE LA NATIVIDAD DE NUESTRA SEÑORA DEL ACARAY. In: **MCA/CEPH. Caixa 28/ Doc 16- 864.**

Fontes documentais Impressas

- ACOSTA, Pe. Jose.** Historia natural e moral de Indias. 1576. **Madrid: Atlas, 1954. (Biblioteca dos Autores Españoles)**
- ANNALES DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, DESDE EL AÑO DE 35 HASTA EL MES DE JULIO DE 37. NRO MUY R.DO PADRE MUCIO VITHELESCHI. PREPOSITO GENRAL DE LA COMPANHIA DE JESUS. In: Documentos para historia argentina. **Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.**

Anônimo. De algumas cousas mais notáveis do Brasil. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil. Tomo 94, v. 148. 1923.

ANUA DO PADRE DIOGO FERRER PARA O PROVINCIAL SOBRE A GEOGRAFIA E ETNOGRAFIA DOS INDÍGENAS DO ITATIM. 1633. **In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952., v. II. (Manuscritos da Coleção de Angelis)**

ÂNUAS DOS ANOS DE 1653 AO FIM DE 1654. **In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952., v. II. (Manuscritos da Coleção de Angelis)**

ÁSPERA CRÍTICA DO PADRE LASCAMBURU AO PROJETO DO PADRE ARCE, QUE DESEJA ESTABELECEER COMUNICAÇÕES PELO PARAGUAI E O ITATIM E DAÍ COM OS CHIQUITO. 1692. **In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952., v. II. (Manuscritos da Coleção de Angelis)**

BENAVENTE, F. Toríbio. Historia de los indios de la nueva España. **Madrid: Alianza editorial, 1998.**

CABEZA DE VACA, Alvarez Nunes. Naufrágios y comentários. **Madrid: Historia 16, 1984.**

CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e gente do Brasil.** São Paulo: Editorial Nacional, 1939.

CARTA ÂNUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU PELO PE. CLAUDIO RUYER. 1627. **In: VIANNA, Hélio (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. (Manuscritos da Coleção De Angelis)**

CARTA ANUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. **In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. (Manuscritos da Coleção De Angelis)**

CARTA ANUA DAS REDUÇÕES DO PARAGUAI. PELO PADRE DIEGO FRANCISCO DE ALTAMIRANO. AÑOS DE 53 HASTA TODO DE 54. **In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952., v. II. (Manuscritos da Coleção de Angelis)**

CARTA ANUA DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI, DE 1661. **In: VIANNA, Hélio (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. (Manuscritos da Coleção De Angelis)**

CARTA ANUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. **In: CORTESÃO, Jaime (org.), Jesuítas e bandeirantes no Guairá. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. (Manuscritos da Coleção De Angelis)**

CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. CÓRDOVA. NOVEMBRO DE 1628. **In: CORTESÃO, Jaime (org.), Jesuítas e bandeirantes no Guairá. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. (Manuscritos da Coleção De Angelis)**

CARTA. ANNALES DE LA PROVINCIA DEL PRAGUAY, DESDE EL AÑO DE 35 HASTA EL MES DE JULIO DE 37. NRO. MUY RDO. PADRE MUCIO VITHELESCHI, PREPOSITO GENERAL DE LA COMPANHIA DE JESUS. In: Documentos para historia argentina. Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.

CARTAS ANUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. SANTOS MÁRTIRES DE CARO. In: VIANNA, Hélio (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. (Manuscritos da Coleção De Angelis)

CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY. AÑOS DE 1659-1662. In: **Documentos para historia argentina.** Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. **Cronicas de la Conquista del Peru.** México: Editorial Nueva España, [s.d.].

CONFLITOS DA MISSÃO DO ITATIM COM O BISPO DE ASSUNÇÃO E COM ALGUMAS BANDEIRAS PAULISTAS. 1650. In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II. (Manuscritos da Coleção de Angelis)

DE LÉRY, Jean. Viagem à terra do Brasil. São Paulo: Livraria Martins, [s.d.].

DÉCIMA CARTA DEL PE. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: **Documentos para historia argentina.** Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.

DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: **Documentos para historia argentina.** Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.

DIAZ DE CASTILLO, Bernal. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. 1568. Madrid: Historia 16, 1984, v. II.

DOBRIZHOFER, Pe. Martín. Historia de los abipones. Chaco: Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

DUODÉCIMA CARTA DEL PE. NICOLÁS MARTILLO DURÁN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para historia argentina.** Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.

FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Sumario de la natural historia de las Indias. Buenos Aires: Colecciones de Fe, [s.d.].

FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio de. Obras Históricas. Madrid: Atlas, 1972. v. I. (Biblioteca de Autores Españoles)

GANDAVO, Pero. **Obras.** Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, [s.d.].

LOYOLA, San Ignacio de. Exercícios espirituais. Porto Alegre: [s.e.], 1938.

NOVENA CARTA DEL PE. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616. In: **Documentos para historia argentina.** Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.

OCAÑA, F. Diego. A través de la América del Sur (1600-1605). Madrid: **História 16**, 1987.

QUINTA CARTA ANUA DEL PE. DIEGO DE TORRES, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN EL AÑO DE 1613. In: **Documentos para historia argentina.** Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.

RELAÇÃO DA ORIGEM E ESTADO ATUAL DAS REDUÇÕES DE LOS ANGELES E JESUS MARIA E CONCEIÇÃO DOS GUALACHOS. 1630. In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e bandeirantes no Guairá.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. (Manuscritos da Coleção De Angelis)

RODRIGUES, Pe. Jerónimo. A missão dos carijós. In: **LEITE, Serafim (org.).** Novas cartas jesuíticas. **São Paulo: Companhia Nacional, 1940.**

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Vocabulario de la Lengua Guaraní.** Asunción: CEPAG, 2002.

RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antônio. **A Conquista espiritual.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

SALVADOR, F. Vicente. **História do Brasil.** (1630) São Paulo: Melhoramentos, [s.d.]

SANCHEZ LABRADOR, Pe. José. El Paraguay Católico. **Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910.**

SEPP, Pe. Antônio. Viagens às Missões jesuíticas e trabalhos apostólicos. **São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1972.**

THEVET, F. André. Singularidades da França Antártica. **São Paulo: Editora Nacional, 1994.**

UNDÉCIMA CARTA ESCRITA POR EL PE. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, DESDE CÓRDOBA, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS DE 1618-1619. In: **Documentos para historia argentina.** Buenos Aires: Telleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.

VESPÚCIO, Américo. Carta escrita em Sevilha a 18 de julho de 1500 e enviada a Lorenzo Di Pier Francesco dei Medici. In: **FONTANA, Ricardo.** O Brasil de Américo Vespúcio. **Brasília: UNB, 1995.**

VIERIA, Pe. Antônio. Relação da Missão da serra de Ibiapaba. 1660. In: **RIBEIRO, Darcy, MOREIRA NETO, Carlos Araújo (orgs.).** A fundação do Brasil. **Petrópolis: Vozes, 1992.**

Referências Bibliográficas Gerais

ARDANAZ, Dayse Rípodas. Movimentos shamánicos de liberación entre los Guaraníes (1545-1660). In: **Teologia:** revista de la facultad de teologia de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV, n. 50, ano 1987.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

AVRIL, Joseph. A pastoral dos doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII. In: **A morte na Idade Média.** São Paulo: Editora da Universidade, 1996.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites (séc. XIX).** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BAPTISTA, Jean. **Deus, o Diabo e a Peste: a expansão do imaginário ocidental nas reduções jesuíticas.** Porto Alegre: PUCRS (monografia de bacharelado), 2001.

_____. **O Novo Mundo à Espera de Deus: a escatologia americana nos discursos teológicos do século XVI e XVII. In: DREHER, Martin (org.). 500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional. Porto Alegre: 2002.**

BARTH, Frederik. **Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. São Paulo: UNESP, 1998.**

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **La situación de los Guaraní (Mby'a) de Misiones (Argentina). In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Las culturas condenadas. Madrid: Siglo Veintiuno, 1978 (Colección América Nuestra)**

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. O imaginário do Novo Mundo. São Paulo: Fundação Odebrecht, 1994.

BENNASSAR, Bartolomé. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: NOVAES, Adauto (org.). A descoberta do homem e do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BERTO, Carla. **A mãe da América.** Porto Alegre: PUCRS (monografia de bacharelado), 2003. (Orientação Ma. Cristina dos Santos)

BOHN MARTINS, Maria Cristina. **A festa Guarani nas Missões: perdas, permanências e recriações.** Porto Alegre: PUCRS (Tese Doutorado em História), 1999. (Orientação Ma. Cristina dos Santos)

BRIGIDI, Bianca Hennies. **Os inocentes: análise da conversão das crianças Guarani no discurso Jesuítico do século XVII.** Porto Alegre: PUCRS (monografia de bacharelado), 2003. (Orientação Ma. Cristina dos Santos)

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta.** Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992.

_____. **Chono kybwyra: aves y almas en la mitología Guarani. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). Las culturas condenadas. Madrid: Siglo Veintiuno, 1978 (Colección América Nuestra)**

_____. **Dicionário Mbya-Guarani castellano.** Asunción: CEADUC, 1992.

_____. **Tradiciones Guaraníes en el folklore Paraguayo.** Asunción: CEPAG, 2003.

CARRARA, Eduardo. **Um pouco da educação ambiental Xavante. In: SILVA, Aracy Lopes (et.al.) Crianças Indígenas: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002.**

CERTEAU, Michel. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra.** São Leopoldo: Sinodal, 1998.

CHARTIER, Roger. **El mundo como representación.** Barcelona: Gedisa, 1996.

CLASTRES, Pierre. Crônica de los índios Guayaquíes. Barcelona: Alta Fulla, 1986.

COSTA, Isabel; ROLDÁN, Gregório. Enciclopedia de las supersticiones. Barcelona: Planeta, 1997.

- CUNHA, Manoela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987
- DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente. **São Paulo: Companhia das Letras, 1995.**
- DIGARD, Jean-Pierre. **Naturaleza y Antropologia: la domesticación**. In: BERNAND, Carmen (org.). Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años. México, D.F.: CNCA, 1994.
- DUVIOLS, Jean-Paul (org.). Tentación de la utopia. **Barcelona: Tusquets, 1991.**
- DUVIOLS, Pierre. La destrucción de las religiones andinas. **México: Universidade Nacional, 1977.**
- ECHENIQUE, Nora Inés; FERREIRA, Mirian Mabel. Alimentación y salud en las reducciones jesuíticas (parte II). In: **Montoya e as reduções num tempo de fronteiras**. Santa Rosa: Gesa, 1985.
- ESTESO, Santiago. **Ofidismo em la Republica Argentina**. Córdoba: ARPON, 1985.
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sentir, Adoecer e Morrer: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII**. Porto Alegre: PUCRS (Tese), 1999. (Orientação Ma. Cristina dos Santos)
- _____. **Sobre as feras insensíveis e inconstantes: uma análise do discurso leigo e missionário dos séculos XVI e XVII**. In: DREHER, Martin (org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: 2002.
- FOGEL, Ramón. El conocimiento tradicional Guarani y el manejo de la naturaleza. In: **Mbyá Recové..**
- GAMBA, Carlos Martinez. **Nuevos textos míticos de los Mbyá**. Asunción: CEPAG, 2003.
- GARLET, Ivori José. **Análise do mito “o arco e o cesto”**. Porto Alegre, julho de 1995. Mimeo.
- GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá: história e significação**. Porto Alegre: PUCRS (dissertação de mestrado), 1997. (Orientação Profa. Dra. Ma. Cristina dos Santos)
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- _____. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- GERBI, Antonello. **O Novo Mundo: história de uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras.
- HAUBERT, Maxime. **A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas**. **Lisboa: Livros do Brasil [s.d.]**
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: 1969.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: 1969.
- KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

KERN, Arno. Ações evangelizadoras e culturais de missionários portugueses e espanhóis no Rio da Prata. In: Congresso Internacional de História. Missionaçãõ Portuguesa e Encontro de Culturas. Braga: Universidade Católica Portuguesa

_____. **Jesuítas, Guaranis e Sexualidade: tradição e transformações nas missões coloniais. In: SILVA, Ma. Beatriz Nizza (coord.). Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil.**

_____. **Paleopaisagens e povoamento pré-histórico do Rio Grande do Sul. In: Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.**

_____. **Sociedade Barroca e missões Guaranis: do confronto à complementaridade. In: I Congresso Internacional do Baroco. Porto: Reitoria da Universidade do Porto, 1991, p. 452.**

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

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

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

LEMA, Thales de. **Os répteis do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002..

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

_____. **O Pensamento Selvagem.** São Paulo: Editora Nacional, 1976.

MELIÀ, Bartomeu. A linguagem de sonhos e visões na redução do índio guarani. Anais do VII simpósio nacional de estudos missionários. **As missões jesuítica-guaranis: cultura e sociedade.** Canoas: La Salle, 1988.

_____. A linguagem de sonhos e visões na redução do índio guarani. Anais do VII simpósio nacional de estudos missionários. **As missões jesuítica-guaranis: cultura e sociedade.** Canoas: La Salle, 1988.

_____. **Educação indígena e alfabetização.** São Paulo: Loyola, 1979.

_____. La Iglesia en la visión de los indios. In: DREHER, Martin (org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional.** Porto Alegre: 2002.

_____. **La lengua Guaraní del Paraguay.** Madrid: MAPFRE, 1992.

_____. **O Guaraní: uma bibliografia etnológica.** Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

_____. **El Guaraní conquistado y reducido.** Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 1991.

_____. **El Guaraní: experiência religiosa.** Asunción: CEADUC-CEPAG, 1991.

MELLO E SOUZA, Laura de. Inferno Atlântico: demonologia e colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **O Diabo e a terra de Vera Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.**

METRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-Guaranis.** São Paulo: Ed. Nacional/EDUSP, 1979.

MOSSÉ, Claude. As lições de Hipócrates. In: LE GOFF, Jacques. As doenças têm história. Lisboa: Terramar, 1985.

MÜNZEL, Mark. Kware veja puku: “dejamos lejos al gran oso hormiguero”. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). **Las culturas condenadas**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1978 (Colección América Nuestra)

_____. Tortuga persigue tortuga. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). **Las culturas condenadas**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1978 (Colección América Nuestra)

NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocúva-guarani**. São Paulo: Editora da Universidade de SP, 1987.

_____. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

PÁDUA, Augusto. **Um sopro de destruição**: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

SANTOS, Ma. Cristina dos. Abordagens da Etnohistória: modelos de discursos sobre a inconstância da alma dos brasis. In: **Habitus**. Goiânia: UCG, 2003, v. 1.

_____. **Aspectos de la Resistência Guarani**: los proyectos de integración el Vierreinato del Río de la Plata. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Tesis Doctoral), 1993. (Orientação Pedro Perez Herrero)

_____. Crença e descrença na América Meridional do século XVII. In: DREHER, Martin (org.). **500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional**. Porto Alegre: 2002.

_____. El Guarani de Papel. In: **Accion**: revista paraguaya de reflexión y diálogo. Asunción: Centros de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, v. 1, n. 177, set. 1997.

_____. **Disputas entre as lideranças político-religiosas na aldeia Guarani e no povoado missioneiro**: a análise de Bourdieu sobre a teoria da religião de Weber. In: II Jornadas Internacionales de Misiones Jesuíticas. Posadas, outubro-novembro de 1987.

_____. Clastres e Susnik: uma tradução do “Guarani de Papel”. In: GADELHA, Regina Maria (org.). **Missões Guarani**: impacto na sociedade contemporânea. São Paulo: EDUC, 1999.

_____. **Trajetórias da Etnohistória**. In: XIX Simpósio Nacional de História da ANPUH. Belo Horizonte, 1997.

_____. (Coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção De Angelis** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: PUCRS, 2003

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora da Universidade, 1974.

SCHMITT, Jean-Claude. **Historia de la superstición**. Barcelona: Drakontos, 1992.

SOUZA, José Otávio Catafesto. A Pesquisa de fontes da Etno-história indígena no RS. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.36, n. 143, setembro 1991

- SUSNIK, Branislava. **Guerra, Transito, Subsistencia**. Asunción: Andres Barbero, 1990.
- _____. El hombre y lo sobrenatural (Gran Chaco). In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). **Las culturas condenadas**. Madrid: Siglo Vientiuno, 1978 (Colección América Nuestra)
- THEDORO, Janice. **América Barroca: temas e variações**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- THOMAS, Keith**. O homem e o mundo natural. **São Paulo: Companhia das Letras, 1988.**
- TODOROV, Tzevetan**. A conquista da América: a questão do outro. **São Paulo: Martins Fontes, 1988.**
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios antropológicos**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. In: Revista de antropologia. São Paulo: USP, 1992, v. 35.

Bibliografia

- ALMEIDA, Antonia et. al. **Dicionário Breve de História**. Lisboa: Presença, 1996.
- ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BARDI, Pietro. **Arte no Brasil**. São Paulo: Abril, 1982.
- BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio em França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1983.
- BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais**. Lisboa: Presença, 1986.
- _____. **O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CHAUI, Marilena. Profecias e tempo do fim. In: NOVAES, Adauto (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- DUSSEL, Henrique. **1492: o encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- GRUZINSKI, Serge. O renascimento ameríndio. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- KRUS, Luis. O imaginário português e os medos do mar. In: NOVAES, Adauto (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LA COUTURE, Jean. **Os jesuítas: os conquistados**. Porto Alegre: L&PM, 1994.
- LE GOFF, Jacques (org.). **Fazer história: novos objetos**. São Paulo: Bertrand, 1997.
- _____. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.
- LÉVÊQUE, Pierre. **Animais, deuses e homens: imaginário das primeiras religiões**. São Paulo: Edições 70, 1985.

SILVA, Maria Beatriz Nizza (coord.). **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. São Paulo: Verbo, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O campo da selva visto da praia. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro. V. 5. n. 1.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)