

# **MISSÃO CIVILIZADORA E RESISTÊNCIA COLONIAL: A DICOTOMIA DO SUJEITO NA CONQUISTA ESPIRITUAL (1639) DE ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA**

**Saul Bogoni\***  
**Thomas Bonnici\***

**RESUMO:** Paralelamente à colonização territorial na América, tanto por portugueses quanto por espanhóis, o trabalho de evangelização realizado pelos padres da Companhia de Jesus também teve um sentido de colonização religiosa. Pelo sistema adotado, visando a maior eficiência, é certo que os jesuítas exerceram sobre as populações ameríndias uma influência irresistível, que não teria o mesmo alcance se realizada pelas armas, como foram as tentativas dos colonos espanhóis e bandeirantes/portugueses. A estratégia visava conquistar pelo convencimento de que os sacerdotes só queriam lhes fazer o bem, que pregavam com palavras, mas também com obras num sentido espiritual. Através desse convencimento os ameríndios foram submetidos, “reduzidos” e, assim, “alterados” na essência de sujeito, este dividido entre o colonial e o colonizado. Esta dicotomia levou o ameríndio a reações contra o colonizador na busca de recuperar a subjetividade, sendo este o objeto da presente análise.

**PALAVRAS-CHAVE:** Outremização; Subjetificação; Resistência.

## **CIVILIZING MISSION AND COLONIAL RESISTANCE: THE SUBJECT’S DICHOTOMY IN THE ESPIRITUAL CONQUEST (1639) BY ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA**

---

\* Docente da Rede Estadual de Ensino; Mestrando na Universidade Estadual de Maringá -UEM. E-mail: sbogoni@diariodonoroeste.com.br

\*\* Doutor em Teoria da Literatura pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP; Docente da Universidade Estadual de Maringá – UEM. E-mail: bonnici@wnet.com.br

**ABSTRACT:** Parallel to the territorial colonization in America, not only by the Portuguese but also by the Spanish, the evangelization carried by priests of Jesus Society, also had a sense of religious colonization. According to the adopted system, aiming a better efficiency, it is sure that the Jesuits had an irresistible influence over the Amerindians populations, which would not have the same result if used by arms like the attempt of the Spanish and Portuguese settlers. The strategy aimed at convincing through persuasion that the priest just wanted to make good actions and that they preached with words but also with works in a spiritual sense. Through this persuasion, the Amerindians were submitted, “reduced” and then “changed” into its individual essence, becoming divided between the colonial and the colonized. This dichotomy led the Amerindian to reactions against the colonizer in search of getting back their subjectivity, so this is the purpose of the present analysis.

**KEYWORDS:** Alterity; Subjectivity; Resistance.

## INTRODUÇÃO

A participação dos padres da Companhia de Jesus na colonização do território brasileiro e suas relações com os ameríndios guarani a partir da metade do século XVI têm suscitado interesse dos estudiosos da época colonial, “historiadores e pensadores, desde o século XVIII” (ZAJIKOVÁ, 1999, p. 145). A forma como os jesuítas desenvolveram o seu trabalho em busca do objetivo foi analisada de diferentes modos, sendo enaltecida por uns (MURATORI, 1749; CUNNINGHAME-BRAHAM, 1924) e criticada por outros (AZARA, 1809; LAFARGUE, 1895), conforme o interesse ideológico de cada autor. A pesquisa analisa a dicotomia do sujeito ante a missão civilizadora dos jesuítas, que levou esse sujeito à resistência contra o colonizador, no contexto do encontro transcultural entre o “europeu” e o ameríndio. O texto básico é *Conquista Espiritual*, de autoria do padre Antônio Ruiz de Montoya (1585-1652), publicado em Madri em 1639, que narra em forma de crônicas a atuação dos jesuítas na região hispânica. Neste caso, tem-se como foco investigatório a resistência, revide, outremização, transculturação e alteridade, pelos parâmetros ensejados por Babha (1985; 1988), Spivak (1985), Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1995) e Ashcroft (2001).

## 2 O CONTEXTO HISTÓRICO

Os ameríndios guarani eram seminômades e não tinham a estrutura mercantil de que os espanhóis necessitavam para sua sobrevivência na jornada de reconhecimento e colonização do território. A erva-mate natural na região possibilitou a exploração e um novo sistema de relação criado pelos espanhóis: a *encomienda*. Inicialmente os espanhóis estavam autorizados a se valer do trabalho do indígena mediante a introdução deste na fé cristã e nas práticas culturais européias, mas isto acabou se tornando uma forma de exploração de mão-de-obra, que havia em grande número. Os padres Ortega e Fields, quando de sua estada em Vila Rica do Espírito Santo (LOZANO, 1912), contam ter encontrado duzentos mil guarani livres e aptos a receber a fé cristã na região do Guáira (CHARLEVOIX, 1754). Sabe-se que já havia na região padres franciscanos e dominicanos, mas em número insuficiente para catequizar tantos ameríndios, e sua prioridade eram os colonos espanhóis, o que levou o bispo de Tucumán, Francisco de Victória, a solicitar a presença dos jesuítas, que chegaram a Salta em 1586 e ao Paraguai em 1587.

No Brasil, Manuel da Nóbrega esboçou em 1558 um “plano de aldeamento” análogo ao adotado nos princípios do século XVI pelos padres franciscanos e pelos dominicanos nas ilhas do Caribe e na América Central, o qual consistia em deslocar os ameríndios da região e recolocá-los nas aldeias jesuíticas no litoral, a que denominavam “reduções”. O deslocamento espacial inverso provocou uma transferência aculturadora ao território europeu e cristão. O termo “reduzir” era usado para representar a submissão do índio ao cativo. Os termos “redução” no Brasil e “reducciones” no Paraguai caracterizavam a fixação do ameríndio nas aldeias jesuíticas (VAINFAS, 2000), processo assim definido por Montoya (1892, p. 29):

*reducciones a los pueblos de índios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan; porque comumente vivian en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza oculto.*

A missão dos jesuítas era catequizar os índios e transformá-los em fiéis da Igreja Católica, mas também consolidar a conquista do território, com-

promisso assumido com a Coroa Ibérica. A atuação dos jesuítas buscou também “a defesa da liberdade dos índios e a moralidade das colônias onde se instalaram” (FRANZEN, 1999; p. 173). Os hábitos seminômades dos ameríndios dificultaram o trabalho de catequização e as reduções foram uma estratégia dos jesuítas para tornar a catequese mais eficiente e ao mesmo tempo livrar os ameríndios da exploração dos colonos, dando a eles “outro espaço de vida colonial independentemente da *encomienda*” (MELIÁ, 1982).

Havia dois tipos de resistência ao aldeamento: (1) por parte dos índios como recusa a seguir os padres, que muitas vezes eram trucidados por eles; (2) por parte dos colonos portugueses e espanhóis, que viam distanciar-se a chance de obter mão-de-obra numerosa e gratuita para seus empreendimentos agrícolas.

### 3 OS JESUÍTAS NO NORTE DO PARANÁ

Em 1604 foi criada a Província Jesuítica do Paraguai, independente das províncias do Brasil e do Peru. Os religiosos começaram a pôr em prática os planos das reduções. Acompanhados pelo provincial Diego de Torres Bollo, treze padres, entre os quais Antonio Ruiz de Montoya, iniciaram a construção de comunidades cristãs fixas na região de Guaíra, que compreende o atual Norte do Paraná. Os padres Simão Masceta (1577-1658) e José Cataldino (1571-1653) foram designados em 15 de julho de 1608 para penetrar na região. Desceram o rio Ivaí, subiram o rio Paraná e entraram pelo rio Paranapanema. Entre julho e agosto de 1610 fundaram a Redução de Nossa Senhora de Loreto, na foz do rio Pirapó (entre os atuais municípios de Jardim Olinda e Itaguajé) com dois mil guarani. Seguiram Paranapanema acima e a cerca de trinta quilômetros fundaram em 1612 a Redução de Santo Inácio-Mini (atual município de Santo Inácio), com seis mil guarani (CHMYZ, 1976). Ao chegar a Loreto nesse ano, acompanhado pelo padre Martin Xavier de Urtazum, Montoya assustou-se pelo tratamento dado aos ameríndios pelos *encomenderos* espanhóis (MONTROYA, 1892, p. 35) e começou a trabalhar na evangelização. O grupo se dividiu entre as duas reduções. “Deste ponto de referência começaram, paulatinamente, a entrar em contato com outros povos e chefes indígenas, num modo preciso e organizado de visitas, catequese e emulação” (AGUILAR, 2002, p. 173). Os grandes obstáculos foram os caciques, como Taubici e Maracanã, e os índios Tupi, aliados dos portugueses escravagistas. Apesar disso, em 1617 já se podiam contar entre 700 e 850

guarani casados e 450 a 500 meninos escolarizados, respectivamente, nas duas reduções. A fundação de novas reduções foi possível com a chegada de vários padres, que, sob o comando de Montoya, seguiram pelo Rio Tibagi, penetrando na região de Tayaoba, Tayati e Tucuti. Às margens desse rio e afluentes foram instaladas as reduções de São Francisco Xavier (1622), Nossa Senhora da Encarnação e São José (1625) (CHMYZ, 1976). Até 1626 puderam contar cerca de 95.990 guaranis batizados (MONTROYA, 1892, p. 289), além de “um profundo progresso material e espiritual dentro de uma *muy ordenada republica*” (AGUILAR, 2002). Seguiram-se as reduções de São Miguel, Sete Arcanjos, São Paulo de Iniaí e Santo Antônio (1627), São Tomás e Jesus Maria (1628), Nossa Senhora da Conceição (1627-1628) e São Pedro (1627), estas duas às margens do Rio Piquiri, no atual município de Guarapuava.

O êxito das reduções defrontou-se com os problemas ocasionados pela profunda reorganização social que o reagrupamento da população ocasionava em grandes povoados. Por outro lado, a agressão externa dos *encomenderos* e dos mamelucos colocou-se como obstáculo ao natural desenvolvimento das reduções. A partir de 1629 os bandeirantes paulistas começaram as invasões e a destruição das reduções, através da violenta bandeira de Antônio Raposo Tavares. A violência dos paulistas foi tamanha que Montoya sempre os chama de “alarbes”, seguindo o estereótipo de violência e de devastação das tribos árabes que invadiram o Sul da Península Ibérica e a Sicília nos séculos VIII e IX. Alertados pelos jesuítas de São Paulo, pela população de Cidade Real de Guaíra e outros mensageiros sobre a iminência de novos ataques, os padres decidiram-se pela retirada dos ameríndios das duas últimas reduções, de Loreto e Santo Inácio-Mini, das margens do rio Paranapanema para as margens do rio Yabebiri, afluente do rio Paraná. Em termos épicos, interpretando os eventos sob enfoque bíblico, Montoya (1892, p. 159-161) relata a diáspora de doze mil guarani em 1631:

*Al salir de aqueste pueblo israelítico, imitador de Jacob, huyendo del pueblo bárbaro, sentados à orillas de aquel río, haciendo tierna mención de sus trabajos, el afán y pobreza en que se veían ahuyentados de sus mismas tierras, de aquellos mismos que si usaran de razón debían ampararlos; hacían tierna memoria de sus casas, y principalmente de la de Dios, adonde fue de ellos por muchos años adorado y humildemente servido y recibido en sus almas en el vivífico*

*Sacramento. Llevaban arpas y instrumentos músicos, con que en su patria daban música à Dios en sus festividades, y entre motetes suaves creía su devoción, juzgando por muy breve la asistencia larga que hacían en el templo, al son de aquellos acordados instrumentos ya sin cuerdas y deshechos. No sirviéndoles ya más que para una triste memoria, los dejaron perdidos entre las peñas de aquel áspero camino. En ocho días dimos fin a nuestro viaje por tierra saliendo al mismo río, pero ya más benigno y navegable. Juzgamos ser el fin de nuestro afán, por prometernos allí la esperanza embarcaciones y algún refresco de comida, à que los Padres que bien lejos de allí tenían reducciones hubieran acudido si el aviso de nuestra peregrinación no hubiera llegado tarde, pero fue principio este de otro trabajo grande.*

Montoya relata com detalhes a retirada épica dos guarani e a traição dos espanhóis de Cidade Real de Guaíra nos estreitos das Sete Quedas (atualmente encobertas pelas águas represadas pela barragem da Usina Hidrelétrica de Itaipu), que pretenderam lhes tolher a passagem e aproveitar-se da situação para obter escravo. Relata igualmente a viagem por terra de um número cada vez mais crescente de índios e a chegada a uma nova região. Após três anos de dificuldades, Montoya registra o revigoramento da fé cristã, da cultura e do progresso material. Criticado pela “transmigração” dos ameríndios, Montoya (1892, p. 191) justifica que

*la misma ley natural les dio licencia para huir la esclavitud, conservar su libertad e aun la fe y la salud eterna que todo lo hubieran perdido (como otros) si solos dos días retardaran su huida. Más cristiana acción hubiera sido escribir a esta corte que los de San Pablo habían cautivado de nuestras reducciones 60.000 almas, de que hoy no hay 1.000, por haberlos muertos a puro azote, trabajo y afán.*

A lei natural e a denúncia seriam as estratégias de Montoya diante de Felipe IV, rei da Espanha, para salvar as reduções e a cultura cristã introduzida entre as tribos guarani.

#### 4 A OBRA DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Natural de Lima, Peru, onde nasceu em 13 de junho de 1585, Antonio Ruiz de Montoya era filho de Ana de Vargas, nascida em Lima, e de Cristobal Ruiz de Montoya, nascido em Sevilla, Espanha. Aos 5 anos ficou órfão de mãe e aos 8 anos, de pai. Pouco antes de morrer, seu pai o havia inscrito no Real Colégio de San Martín, recentemente fundado pelos jesuítas. Depois de uma infância serena começaram os devaneios da adolescência, quando deixou o colégio, aos 16 anos. Em 1606, depois de fazer os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, tomou a decisão de ingressar na Companhia de Jesus. Em 1611 foi enviado para Assunção e depois para a Província de Guaíra, onde se encontrou com os padres José Cataldino e Simão Masceta para, juntos, trabalharem nos povoados espanhóis de Cidade Real de Guaíra e Vila Rica do Espírito Santo e fundar as primeiras reduções jesuíticas às margens do rio Paranapanema. Em 2 de fevereiro de 1620 fez a profissão solene dos três votos na Redução de Nossa Senhora de Loreto. Nomeado superior das missões do Guaíra (1622-1636), iniciou a fundação de novas reduções, enfrentando a resistência dos colonos espanhóis e portugueses, que viam nos jesuítas empecilhos à política expansionista e ao recrutamento da mão-de-obra escrava. Como superior das Reduções (1636-1638), devido aos freqüentes ataques dos bandeirantes vindos de São Paulo Montoya foi enviado a Madri com a missão de obter do rei Felipe IV proteção para os ameríndios, enquanto Francisco Diaz Taño seguia para Roma, com a mesma missão a ser desempenhada junto ao Papa Urbano VIII. Em Madri preparou e editou dois memoriais defendendo os índios e propondo medidas drásticas contra os escravagistas. Como resultado de suas alegações foram publicadas cinco cédulas reais em 1639. Montoya deixou a Espanha e chegou a Lima em 1643, onde continuou sua luta em favor das missões e dos índios junto ao Vice-Reino, até falecer, no Colégio São Paulo, em 11 de abril de 1652.

Montoya escreveu (1) *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, publicada em Madri em 1639; (2) *Tesoro de la lengua guarani*, publicada em Madri, em 1639; (3) *Arte, y Bocabulario de la lengua guarani*, publicada em Madri, em 1640; (4) *Catecismo de la lengua guarani*, publicado em Madri, em 1640; (5) *Sílex del Divino Amor*, publicado em Lima, em 1991, por J.L. Rouillon Arróspide; (6) *Apologia em defensa de la doctrina cristiana escrita em lengua guarani*, publicada em Lima em 1996, por B. Melià. Referente à

*Conquista Espiritual*, há a raríssima primeira edição de 1639 e uma reedição publicada em Bilbao, Espanha, em 1892, com modificações ortográficas, “eliminação de certos episódios considerados escabrosos, e explicações dos editores” (AGUILAR, 2002, p. 223).

## **5 VIOLÊNCIA, DOMINAÇÃO E RESISTÊNCIA**

As relações dos indivíduos envolvidos na colonização da Província de Guaíra, que abrangia o atual Norte do Paraná, não diferiam das que foram registradas em territórios da África, da Ásia ou mesmo da América Central e do Caribe. Os colonizadores europeus não chegaram para conhecer, mas para dominar e explorar, e para isto se utilizaram da força e dos recursos que tinham disponíveis, suficientes para enfrentar uma disputa com os colonizados, pelo poder e pela dominação. Na verdade, eles já traziam da metrópole a idéia medieval de que o “diferente” não era ser humano, portanto era passível de ser explorado como objeto. Arrancado violentamente de sua condição de equilíbrio, obviamente o nativo emergiu para questionar os conceitos de superioridade de que os europeus invasores se vangloriavam. A subversão do equilíbrio gera o desequilíbrio e referencia o retorno ao equilíbrio, que nunca terá a mesma essência, por conter no seu âmago a marca do conflito inicial e o seu desenvolvimento progressivo. Esta subversão e a recuperação do equilíbrio sempre são feitas com violência, pois a violência inicial é que provocou a reação e o revide, como reconhece Fanon (2006) ao analisar o problema no contexto internacional em *Os condenados da terra*. Podem-se resumir as idéias centrais de Fanon (2006) em três aspectos: (1) só a violência pode liberar totalmente o subjugado, eliminando os sentimentos de inferioridade e produzindo uma consciência de controle sobre o próprio destino; (2) a absorção de culturas ou ideologias dominantes produz nos subjugados resultados patológicos, tanto em nível social como individual; (3) a discriminação na relação social é produto da relação de novas formas culturais e da influência sobre os subjugados. Estas são a expressão da essência existencial de grupos marginalizados pela cultura dominante que inevitavelmente produz uma nova “humanidade”, a criação de homens novos, através do processo ao qual o subjugado é submetido.

Mas, o que significa realmente a palavra “resistência”? “Resistência” só representa a oposição a atos reacionários e à violência física ou a qualquer tipo de luta política? Que tipo de resistência mostrou-se mais eficiente na colonização e descolonização? Para Ashcroft (2001, p. 20),



se pensarmos em resistência como qualquer forma de defesa pela qual um invasor é ‘mantido fora’, as sutis e às vezes até não pronunciadas formas de resistência social e cultural têm sido bastante mais comuns. São estas sutis e mais difundidas formas de resistência, formas de dizer ‘não’ que são mais interessantes porque elas são mais difíceis para poderes imperiais combaterem.

No período de dominação britânica, Mahatma Gandhi (1869-1948) liderou com criatividade a resistência na Índia sem violência física. É essa criatividade do colonizado em resistir que o autor considera como fascinante, pois se manifesta como uma recusa a ser absorvido e usa conhecimentos do próprio colonizado para inverter os valores e até questionar o próprio conceito de superioridade. “Bhabha afirma que o subalterno pode falar, e a voz do nativo pode ser recuperada através da paródia, da mímica e da tática chamada cortesia dissimulada (*sly civility*), que ameaçam a autoridade colonial” (BONNICI, 2000, p. 17). Diante da violência sem limites do colonizador para subjugar, o colonizado desenvolveu suas próprias formas de resistência não-física ao colonizador europeu: (1) cortesia dissimulada (pela qual fingiam seguir as doutrinas europeizantes mas, secretamente, mantinham e praticavam as suas); (2) paródia (pela qual imitavam de forma burlesca e provocativa os colonizadores, invertendo o discurso e os ritos solenes ou religiosos, “refletindo uma crítica do gosto e dos costumes de uma época, e pode ter em alguns casos um conteúdo propriamente ideológico, quando se encontram em jogo idéias ou interesses opostos”, como informa o verbete na Grande Enciclopédia Larousse (1998, p. 8621); (3) mímica (que consiste no uso do discurso direto e principalmente na imitação do gesto, voz e palavras de outrem; imitação e representação do real na arte literária, ou seja, a recriação da realidade).

## 6 CONQUISTA TERRITORIAL E ESPIRITUAL

A conquista territorial e a espiritual foram os dois grandes objetivos da colonização espanhola. A primeira foi iniciada pela implantação dos vilarejos de Ontiveros, depois Cidade Real de Guáira e Vila Rica do Espírito Santo. A segunda coube aos jesuítas, que optaram pelo sistema de “reduções”, o qual lhes possibilitava uma proximidade mais constante com os ameríndios guarani, seu maior alvo, com o objetivo de converter os nativos à fé católica e formar súditos para a coroa. Era verdadeiramente

uma sociedade fraternal organizada segundo os princípios cristãos, no sentido em que a fraternidade estava praticamente inscrita na sua estrutura, seu regime de propriedade, seus modos de produção e distribuição, em todas as suas instituições (LUGON, 1968, p. 10).

Todos os valores eurocêntricos eram destacados pelos jesuítas, especialistas em artes, arquitetura, agricultura, língua e outras, necessárias à formação humana daquela gente bárbara, escrava e animal, termos que aparecem em recorrência nos escritos de portugueses e espanhóis e do próprio Montoya.

*Los jesuítas habian sido escogidos cuidadosamente de entre muchos candidatos europeos y fueron sólidamente preparados no sólo en cuanto a la religión, sino también en la enseñanza, medicina, agricultura, artesanía, ingeniería o arquitectura, para poder realizar los planes de economia autosuficiente y organización eficaz de una sociedad misional (ZAJICOVÁ, 1999, p. 146).*

A missão dos jesuítas era evangelizadora, mas também política e ideológica, visando transformar o ameríndio. Tática ou não, a verdade é que souberam aproveitar a facilidade que os guarani tinham com as coisas da memória, como aprender uma língua diferente, a ler, escrever, ofícios mecânicos, embora lhes fossem penosos a compreensão e o discurso de conceitos abstratos.

*Aunque al principio las formas del arte europeo tuvieron que chocar fuertemente con la imagenería guarani, los indígenas aprendieron rápidamente y con mucho éxito las técnicas que les enseñaban los jesuítas (ZAJICOVÁ, 1999, p. 148).*

## **7 OUTREMIZAÇÃO E SUBJETIFICAÇÃO**

O propósito dos jesuítas que atuavam no Guaíra era ganhar os ameríndios para a Espanha e para a Cristandade. O conceito disseminado na Europa sobre o Novo Mundo era de uma terra de selvagens e bárbaros. Apesar da bula do Papa Paulo III em 1537, dizendo que os índios possuíam alma e eram homens como os demais, persistia ainda no início do século XVII o debate entre os jesuítas, “que defendiam o indígena como humanos; do outro, os

encomendadores espanhóis, que afirmavam que o silvícola não tinha alma” (OLIVEIRA, 2004, p. 34). Em termos de cultura havia a substituição nas Reduções, com base na ideologia da outremização, pela qual o que era semelhante ao europeu era conseqüentemente bom e o que lhe era diferente, era mau. Para os jesuítas, os ameríndios não eram semelhantes ou idênticos, portanto o guarani só podia ser concebido de modo redutivo, pelo qual elementos reduzíveis ao sistema eurocêntrico poderiam ser recuperados, enquanto os elementos não reduzíveis a esse sistema tinham de ser rejeitados.

O padre Montoya identifica os caciques e pajés guarani - tais como Taubici, Guirabera, Neçu, Maraguá, Maracanã e Miguel Artiguaye - adjetivando-os de acordo com a ideologia eurocêntrica colonial. Como Montoya era latino-americano, os discursos dos ameríndios saltam do texto e o caracterizam, *mutatis mutandis*, como auto-etnográfico. Isto se depreende de episódios como o que envolveu Taubici, descrito como um grande cacique, mago, feiticeiro e familiar do demônio, termos que mostravam a outremização na distinção entre os que eram e os que não eram submissos. O episódio a seguir mostra a manifestação do demônio concebida conforme parâmetros antigos e medievais, com conseqüências vantajosas perante aqueles que o rodeavam e seguiam.

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

Esse transe de Taubici era atribuído por Montoya a uma ação do demônio, que também inspirava o cacique a fazer profecias, o que aumentava o seu prestígio na tribo quando, por coincidência, algo do previsto ocorria. Taubici era dissimulado. Fazia-se amigo dos padres e uma vez até lhes salvou a vida quando alguns da tribo queriam matá-los. Ao mesmo tempo contestava a liderança deles, fazendo-se passar por adivinho, como no episódio do furto de algumas canas-de-açúcar. Taubici vaticinou que “os ladrões seriam penalizados pela ‘enfermidade de câmeras’ (diarréia), o que de fato se verificou pouco tempo depois nesse povoado e nos demais” (MONTTOYA, 1997, p. 52). A leitura desse episódio por Montoya se insere na condição maniqueísta, na qual a ação

do demônio, emulando o prestígio dos padres, ajuda o cacique a profetizar e manter o domínio sobre os da tribo.

A luta entre o demônio, representado por Taubici, e o Deus cristão, representado pelos jesuítas, teve seu sucesso a favor da colonização e do cristianismo. Tal evidência se verifica no episódio relatado por Montoya, em que no dia de Corpus Christi o Padre Simão (Masceta) advertiu aos ameríndios que não deixassem a redução e participassem da missa e da procissão, principalmente os que eram cristãos. Apercebendo-se da movimentação do cacique Taubici para levar seus companheiros, disse: *“Pues no quereis honrar á nuestro Criador y Señor, y despreciais mis amonestaciones, tened por cierto que allá donde vais os castigará muy bie”* (MONTTOYA, 1892, p. 47), como de fato aconteceu, pois o grupo foi surpreendido numa emboscada por outros índios que pensavam ser amigos, e Taubici foi assassinado. Desta forma o poder do europeu, através das palavras do padre Simão, foi confirmado e mostrou-se superior ao do cacique. O embate que se segue na redução de Loreto entre Artiguaye, por um lado, e Araraá e Roque Maracanã, por outro, mostra em microcosmo a arena e a luta maniqueísta para a conquista do Guaíra. Montoya salienta a outremização do cacique Artiguaye precisamente por sua derrota e por sua humilhação quando pede perdão ao Padre José Cataldino. Todavia, essa objetificação fica subvertida pelo relato do fingimento do cacique, o qual *“fingia vivir bien, pero vivió siempre mal, y así murió mal”* (MONTTOYA, 1892, p. 62).

Também Guirabera se rende à verdade cristã. A narração do encontro colonial entre este líder tribal e os jesuítas Masceta e Montoya mostra a outremização do “grande mago”. Aplicando a tipologia de Spivak (1985), depara-se não apenas a dicotomia “eles” e “nós” para caracterizar a outremização, mas também a supervisão dos jesuítas-colonizadores do território de Guirabera. A aldeia guarani é caracterizada por *“borracheras, deshonestidades, enemistades, muertes, comerse unos a otros, como acaudillados del demonio, de cuya enseñanza procedian tales efectos, viviendo en una inquietud continua”* (MONTTOYA, 1892, p. 141). Habitando as *“sierras y quebradas [...] habitadas por magos y hechiceros”* (MONTTOYA, 1892, p. 142), Guirabera logo é alcunhado de mentiroso, ignorante, êmulo do poder divino, ‘louco’. O território é logo transformado em *“Paraíso, [onde] ‘se oia la divina palabra en la iglesia, en sus casas antes de dormir rezaban las oraciones voz en cuello, y lo mismo hacian en despertando’ ”* (MONTTOYA, 1892, p. 141). A fabricação de setas com ossos humanos foi substituída pela confecção de

cruzes e se inicia um processo extensivo de cristianização pela moralização dos costumes (“*sin amancebamientos ni otros vicios*”) e pela catequese em preparação para o batismo, pregações, confissões, missas, e penitências corporais. É interessante notar que na narração entusiasta de Montoya sobre a celebração da conquista espiritual feita pelos dois sacerdotes não há nenhuma menção à conversão de Guirabera. Pode ser que ele também tenha aceitado o cristianismo e a outremização subsequente, integrando-se à hierarquização da administração das reduções e apropriando-se da autoridade no novo contexto reducional. O fato de Montoya lhe ter concedido o qualificativo “*buen semblante*” (MONTROYA, 1892, p. 142) pode ser prova de sua redução.

Neçu (Necú, no original espanhol), o maior dos caciques daquela região, é caracterizado por artimanhas, embustes e magias, com as quais “*engañaba aquella bárbara gente*”. (MONTROYA, 1892, p. 228). Neçu é chamado de inconstante “*trocada su constancia*”, fingido “*efecto del furor com que el demonio ardia*”, ambivalente “*ó que fuese falso ó verdadero*”, traidor, mandante de assassinatos “*despachó aviso á todos los caciques; mandóles que todos matasen á los padres*” (MONTROYA, 1892, p. 229-230). Embora a chacina dos jesuítas Roque Gonzalez, Afonso Rodrigues e João del Castillo, ocorrida em 1628, tenha sido uma derrota física para o cristianismo eurocêntrico, a exaltação do martírio, por um lado, e o desterro de Neçu “*obligado a huir por los bosques*” e a submissão “*arrepentidos y avergonzados*” (MONTROYA, 1892, p. 235) de seus cúmplices, por outro lado, revelam que a outremização e a degradação do ameríndio não convertido surte efeito político no embate espiritual colonizador. A mesma caracterização foi dada a Carupé, Maraguá “*vil esclavo del demonio*”, (MONTROYA, 1892, p. 230) e Tambavê, os quais enfim se renderam à redução “*muchos bien arrepentidos confesando com dolor su atrevimiento*” (MONTROYA, 1892, p. 236). A adjetivação de Montoya em relação aos líderes ameríndios era recorrente e visava a uma rotulação comum tanto entre os religiosos, por analogia a episódios bíblicos, como entre os europeus de modo geral, que naquele momento punham-se como povos superiores em relação aos sujeitos coloniais e, como tal, senhores e disseminadores da única e verdadeira cultura e religião.

Em contraposição àqueles que não se submetiam inteiramente à sua influência, os quais eram estigmatizados como feras, magos e feiticeiros, os jesuítas referiam-se de modo diferente aos líderes já reduzidos à vida “civilizada” e cristã. Na região onde implantaria a redução de São Francisco Xavier, Montoya enaltece a constância do guarani martirizado, como também do

cacique, “*muy estimado por ser noble y elocuente*” (MONTROYA, 1892, p. 93), o qual defendeu os jesuítas dos índios que queriam matá-los. Maracanã é “*un honrado cacique, deseoso de oír las cosas de su salvación*” (MONTROYA, 1892, p. 47). Aqui também Montoya apela para a contraposição do bem e do mal a fim de provar o sucesso do trabalho missional. De fato, mostrando como o bem (o índio catequizado) vence o mal (o demônio), representado “por um grande ministro seu, grande pregador de mentiras, o qual andava em missão de povo em povo, enganando aquela pobre gente e dizendo de si mesmo que era Deus, o Criador do céu, da terra e dos homens” (MONTROYA, 1997, p. 53. Como cristão, o cacique Maracanã não deu ouvidos ao mago, o qual foi amarrado logo ao descer da embarcação e jogado ao rio com uma pedra no pescoço “*donde el desventurado acabó su infeliz vida*” (MONTROYA, 1892, p. 48). Se o bem venceu o mal no contexto contemporâneo da concepção cristã e da ideologia religiosa, pode-se observar a dubiedade da interpretação dos religiosos. A morte, punição do “mago”, é exaltada por Montoya por ter sido executada pelo cacique já submetido à doutrina dos padres - portanto, cristão. Neste episódio há uma violência física, pela qual o cacique defendia a ideologia cristã - portanto, européia e religiosa - mesmo através de um ato, o assassinato, que se contrapunha àquilo que pregavam, de bondade, fraternidade e amor à vida.

## 8 TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE INDÍGENA

Para construir uma sociedade indígena nos moldes europeus, os jesuítas tiveram como objetivo extirpar os costumes tribais, que consideravam pagãos, principalmente: (1) a antropofagia; (2) o nomadismo; (3) a religião xamanística; (4) a poligamia.

Montoya (1892) descreve as práticas antropofágicas no Guaíra, embora em suas narrativas não tenha afirmado que presenciara algum evento dessa natureza.

*El cautivo que cogen en guerra lo engordan, dándole libertad en comidas y mujeres que escogen á su gusto; ya gordo matan con mucha solemnidad, y tocando todos á este cuerpo muerto con la mano, ó dándole algún golpe con un palo, se pone cada cual su nombre; por la comarca reparten pedazos de este cuerpo, el cual pedazo cocido en mucho agua, hacen unas gachas, de que tomando un bocado tomatada cual su*

*nombre, las mujeres dan á sus hijos de teta un poquito de esta mazamorra, y con eso lesionen el nombre; es fiesta muy célebre para ellos, que hacen con muchas ceremonias* (MONTROYA, 1892, p. 51).

As aldeias dirigidas pelo cacique Guirabera, cujo “comer ordinário era carne humana” (MONTROYA, 1892, p. 139), se caracterizavam por festas populares que incluíam “*comerse unos á otros*” (MONTROYA, 1892, p. 142). Embora mostrem repúdio dos europeus, os dados sobre a antropofagia no texto de Montoya não revelam uma condenação explicitamente forte. A transformação é narrada subliminarmente. “*En lugar de aguzar huesos humanos para sus saetas, ya labraban cruces para traer al cuello*” (MONTROYA, 1892, p. 142). Montoya demonstra, contudo, o afastamento dos guarani da antropofagia, embora não revele se as cruces fabricadas nas reduções eram feitas de ossos humanos obtidos em rituais antropofágicos. Parece que há nesse contexto o mesmo modo de justificativa referente ao assassinato de um jovem guarani pelos de sua própria gente, ou seja, mais importante que o processo da antropofagia (setas) era a civilização (cruzes), e pouco importa se as cruces eram feitas de material oriundo de rituais canibalescos. É interessante notar que os padres não foram alvo de antropofagia como o eram os outros indígenas convertidos que caíram vítimas da fúria dos pajés. Montoya narra que os corpos dos padres mortos foram trucidados e depois queimados, ou seja, totalmente destruídos. Essa distinção na morte pode ser vista quando Montoya narra o martírio do padre Cristóvão de Mendoza e de dois neófitos. Ele narra que os ameríndios não canibalizaram o corpo do padre, mas o jogaram num arroio, depois de trucidá-lo.

O nomadismo era o segundo item combatido pelos jesuítas. A emergência das reduções e do trabalho produtivo era enaltecida através da caracterização que Montoya dava aos guaranis, como “*gente bestial, que no conoce sitio*”, cuja morada “*es la que les ofrece la noche; andan vagos por los campos á guisa de fieras, buscando caza y pesca en las lagunas; no siembran ni saben de eso*” (MONTROYA, 1892, p. 216). O nomadismo gerou nos europeus o conceito de que o guarani era indivíduo preguiçoso, construindo estereótipos como “ladrão”, “traíçoeiro”, “preguiçoso”, “beberão”, e justificando todo tipo de ação contra os índios, especialmente a invasão de seus territórios e a aniquilação cultural. A estratégia das reduções foi adotada exatamente para permitir um contato mais estreito com o sujeito colonial, bem como exercer sobre ele o controle no exercício do cristianismo. Definidas anacronicamente como uma estratégia panóptica (FOUCAULT,

1977), as reduções eram, na verdade, um condicionamento imposto dissimuladamente, o qual permitia com certa brevidade a sujeição do guarani aos interesses dos catequizadores inicianos. Para os padres, as reduções significavam parte do plano de conquista, mas para os índios significavam alterações no seu modo de vida, portanto, transformação aculturadora.

O chamado “paganismo” guarani, com seus símbolos e tudo aquilo que o xamanismo representava, foi o terceiro item combatido pelos jesuítas. O guarani era visto como “bestas feras a se domesticarem”, ou seja, um cristão em potencial. Passavam a ser olhados como “*ovejas mansas*” (MONTROYA, 1892, p. 94) aqueles que estavam submetidos pela pregação cristã e eurocêntrica. Repetindo a simbologia do padrão colonial construído em praça pública, constante nos primeiros momentos do encontro colonial (SEED, 1999), a cruz era fincada no meio da praça como paradigma de posse e de extinção do “paganismo” e da religião guarani. Toda a ideologia da conquista pode ser encontrada na descrição de Montoya (1892, p. 141-142) referente à região dirigida por Guirabera.

*De ahí á algunos dias el P. Simon Maseta y yo nos pusimos en camino. Recibiónos el indio buen semblante, enarbolamos luego el estandarte de la cruz en medio de aquella leonera, porque todas aquellas sierras y quebradas eran habitadas por magos y hechiceros. Fundamos allí una población de 2.000 vecinos y de leoneras de fieras [...] ya hecha aquella tierra un Paraíso, se oía la divina palabra en la iglesia, en sus casas ántes de dormir rezaban las oraciones voz en cuello, y lo mismo hacian en despertando.*

A estratégia se repete na fundação de todas as reduções descritas por Montoya (1892), ou seja, o estandarte da batalha (a cruz) inaugura a abolição do paganismo guarani e a introdução do cristianismo eurocêntrico, que compreendia a pregação e a catequese, a preparação para o batismo, o batismo, a penitência física, as confissões, a presença do Santíssimo Sacramento, a missa com cantos e música oriunda de instrumentos musicais, a comunhão. A consequência dessa prática foi o aumento da fé e a convocação de outras aldeias para que os padres pregassem a doutrina cristã à população local (MONTROYA, 1997, p. 139). Os padres exerciam pressão contra os costumes indígenas “pagãos”: selecionavam os participantes das cerimônias entre os que lhes eram mais fiéis, promoviam o castigo dos maus para semear o bem entre os índios (eram maus todos



os que não seguiam as orientações cristãs) e censuravam o comportamento dos que lhes resistiam.

O combate à poligamia foi o quarto item visado, sendo prioritário no esquema civilizador empreendido pelos jesuítas. A monogamia era uma imposição moral aos guarani, como condição para serem aceitos na comunidade cristã e nas reduções. Para José de Anchieta, por exemplo, a extirpação da poligamia, entre outros costumes, era condição necessária para a conversão dos indígenas. Pela catequese ele pretendia alterar as tradições da organização familiar indígena, particularmente aquelas embasadas na poligamia (FITZ, 1998), considerada uma característica animalésca: “[...] *el deseo de vivir á su brutal modo, cargados de mujeres, embarazo comum*”, (MONTROYA, 1892, p. 208) e por isso mesmo digna de ser banida. Admitindo que os guarani praticavam a lei do levirato e rechaçavam o incesto, Montoya relata a extensão da poligamia, dizendo que “*algunos de estos [caciques] tenían á 15, 20 y 30 mujeres*” (MONTROYA, 1892, p. 49), provavelmente referindo-se aos caciques apenas. De fato, afirma Meliá (1988), para quem a poligamia era um privilégio dos chefes guarani, que o número de esposas de um único guarani estava associado à sua posição na hierarquia e que a maioria dos guarani tinha apenas uma só mulher (SUSNIK, 1988; NECKER, 1983), que “*los misioneros de los pueblos de Loreto y San Ignacio, entre ellos el mismo Montoya, pensaban que a poligamia estaba tan arraigada entre los Guarani que era mejor no problematizala de entrada*” (MELIÁ, 1988, p. 110). Esta opinião é corroborada por Fausto (2005, p. 410) quando insiste que “ao menos aos olhos de Montoya, o grande impedimento à conversão não era a antropofagia, mas sim a poligamia, em particular, a dos chefes”. A sua explicação da poligamia, a qual não serviria como justificativa, seria (1) a inexistência do conceito de contrato matrimonial pelo qual o homem deve ter apenas uma única (“perpétua”) mulher e (2) o amor à liberdade, que exigia a não-vinculação a uma mulher só.

## 9 RESISTÊNCIA E DICOTOMIA DO SUJEITO COLONIAL

O ameríndio mostrou-se resistente aos jesuítas desde o primeiro contato, por eles representarem o invasor. Essa resistência, encabeçada principalmente pelos pajés ou xamãs, foi manifestada na forma de agressão à integridade física; mas verificam-se nas narrações de Montoya também outros exemplos de resistência, através da dissimulação como recurso da luta pelo poder. Um dos exemplos é o relato de Montoya sobre o ocorrido em Tayaoba, onde foi desafiado por um cacique, ao tratar da pena eterna

dos maus. O episódio mostra o revide do guarani colonizado, disposto a reagir a uma ameaça às suas tradições e a sua própria liberdade, através da eliminação do agente. Os caciques viam nos padres uma ameaça ao seu poder junto aos demais da tribo e de forma dissimulada espalhavam boatos, visando minar a influência que exerciam, ou, quando não, recorriam ao extremo, como aconteceu com o padre Pedro de Espinoza, cuja morte aconteceu “*a manos de infieles*” (MONTROYA, 1892, p. 192). O mesmo aconteceu com relação aos padres Roque Gonzalez de Santa Cruz, João del Castillo e Afonso Rodriguez, mortos com requintes bárbaros, por vingança do cacique Neçu. Essa violência foi uma reação contra as alterações promovidas pelos jesuítas na vida dos ameríndios – sociais, culturais e religiosas – que eles tanto insistiam em preservar como seus valores naturais. Na violência dos atos, os guarani mostravam ter retomado a condição de sujeitos coloniais, afirmando-se como indivíduos e donos de seu território. Os requintes animais das mortes dos padres tinham um significado instintivo: representavam a eliminação do poder do “Outro”, com todas as suas implicações, mas também da alma, cuja imortalidade era pregada pelos cristãos. A morte da alma foi reiterada pelos matadores do padre Cristóbal de Mendoza ao retrucarem: “*Veamos si su alma muere ahora*” (MONTROYA, 1892, p. 269). Fausto (2005) refere-se à semelhança entre certos mitos guarani e a tentativa inútil de reduzir o corpo e a alma a nada. Pode ser que essa crença seja compartilhada por Montoya quando mostra a “sobrevivência” das relíquias dos mártires. A eliminação do colonizador-religioso não significava matar apenas o homem, mas também aquilo que ele ensinava e mudava na vida do ameríndio. A outremização do padre é mostrada na resposta do guarani: “*Aqui há de morir; perro hechicero*” (MONTROYA, 1892, p. 233), depois de se referir ao padre como “má semente”, com o interesse de eliminar qualquer vestígio seu.

A violência do guarani contra os jesuítas era também discursiva. Esta pode ser dividida em (1) contradiscurso, pelo qual o sujeito colonizado, recuperando a voz, subverte o discurso hegemônico; (2) mímica, pela qual o sujeito colonizado parodia os gestos e as atividades dos colonizadores e subverte a ideologia dominante; (3) dissimulação ou cortesia dissimulada, pela qual o sujeito colonizado aparentemente aceita o discurso hegemônico, mas, paralelamente, o subverte por atividades ambivalentes.

Encontra-se o contradiscurso em todas as “falas” dos guarani que Montoya reproduz em seu texto, as quais retrucam o discurso colonizador dos jesuítas. Embora essas “falas” em *Conquista Espiritual*, atribuídas aos indígenas, não possam ser tomadas *ipsis litteris*, são discursos de

diferentes mediadores culturais, religiosos, eurocêntricos e hierarquizantes no contexto da construção da “civilização” e da cristianização. Apesar de que a voz de milhares de guarani reduzidos jamais foi recuperada, o discurso do cacique Miguel Artiguaye, convertido ao cristianismo, mostra a sua rebeldia diante da objetificação da civilização européia.

*Los demonios nos han traído á estos hombres, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos de antiguo y buen modo de vivir de nuestros pasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas á su gusto, y ahora quieren que nos atemos á una mujer sola. No es razón que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, ó les quitemos las vidas (MONTROYA, 1892, p. 57).*

Em vários momentos se verifica a recuperação da subjetividade indígena, como na apropriação de termos frequentemente usados por Montoya para se referir aos caciques, como “demônio”. A voz de Artiguaye subverte o discurso hegemônico de Montoya. Sem querer, o texto que relata os discursos indígenas, embora mediado e hierarquizado, testemunha a resistência dos guarani e o processo de recuperação de voz e subjetividade.

A mímica e a paródia são estratégias pelas quais o sujeito colonial imita o colonizador. Como o processo resulta numa condição igual e, ao mesmo tempo, não exatamente igual, a centralidade do colonizador é questionada e subvertida. Bhabha (1998) diz que a mímica produz uma quebra na certeza imperial referente ao domínio absoluto sobre o colonizado.

*Tenían los padres em San Ignacio un principal cacique que habia corrido varias fortunas em varias partes onde se bautizó y casó. [...] Pasó este pobre adelante con sus embustes, y para acreditarse más con los suyos se fingió sacerdote; vestíase em su retrete de una alba, y adornándose con una muceta de vistosas plumas y otros arreos, fingía decir Misa; ponía sobre una mesa unos manteles, y sobre ellos una torta de mandioca y un vaso muy pintado de vino de maíz, y hablando entre dientes hacia muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino al modo que los sacerdotes, y al fin el comía y bebía todo, con que le veneraban sus vasallos como á sacerdote (MONTROYA, 1892, p. 57).*

Imitando os jesuítas na celebração da missa, inclusive com o uso do altar, paramentos litúrgicos, hóstias e cálice e idioma incompreensível, Artiguaye se apropria do imaginário da cerimônia central do catolicismo e subverte a unicidade e a centralidade do padre. Guirabera. Ademais, à sua visita, chega em procissão, vestido de paramentos suntuosos, acompanhado de um cortejo que carrega vasos e outros apetrechos. Um tapete de panos é posto no chão pelos “fiéis” e ele “*continuamente iba echando bendiciones al modo obispal*” (MONTROYA, 1892, p. 140). Semelhante atividade realizou Neçu quando “*vistió los ornamentos sacerdotales, com que se mostró al pueblo*” (MONTROYA, 1892, p. 234). Os seguidores de Yeguacaporu também construíram igrejas e púlpitos de onde proferiam sermões, como faziam os padres (MONTROYA, 1997, p. 267). Embora Montoya considere paródicas essas “celebrações” e a elas se refira com escárnio, ele não percebe a profunda desagregação que o cacique guarani realiza no monolitismo reducional e no colonialismo cristão através dessa mímica. De fato, a subversão torna-se mais profunda diante do fato que o autor do texto caracteriza de “maior crédito”, ou seja, a importância que o cacique imitador adquire diante de seus súditos. Além disso, Fausto (2005, p. 395) insiste que a imitação torna-se mais profunda porque no imaginário do guarani o uso das vestimentas e de outros apetrechos litúrgicos era como “as máscaras utilizadas nos rituais indígenas para tornar presente um espírito ou como as peles do jaguar com que os xamãs se vestem em sonho para fazerem-se felinos”.

A terceira estratégia é a dissimulação, na qual há o discurso hegemônico subvertido por atividades ambivalentes. Bhabha (1985) salienta os excessos que a presença do discurso deixa de satisfazer e a recusa do indígena a atender à demanda da narrativa do colonizador. Esse tipo de resistência é, portanto, um esforço para a representação contraditória da autoridade colonial e uma apropriação das estratégias ambivalentes do poder. Montoya (1892) menciona dois episódios em que os guarani furtam a narrativa dos jesuítas e, às escondidas, praticam seus ritos primordiais como afirmação de poder e de subjetividade. Nos capítulos 28 e 29 Montoya (1892) mostra dois lugares de culto, ou seja, duas “igrejas” nas quais havia relíquias de caciques e pajés guarani reverenciadas pelo povo indígena. Construídas às escondidas em lugares ermos e de difícil acesso, os ritos “pagão-cristãos” eram praticados com tanto fervor que afastavam os fiéis dos serviços religiosos de certa redução, ou seja, “[en] los domingos cuando á voz de muchas campanadas queríamos juntar el pueblo al sermon y Misa,

*desaparecian todos*” (MONTROYA, 1892, p. 115). As investigações de quatro jesuítas mostraram dois “templos” com bancos para o povo se acomodar, os ossos dos caciques e pajés, os ajudantes que serviam aos templos, os utensílios, as oferendas, o lugar de hospedagem e outras acomodações para o culto, o qual era celebrado à semelhança da Missa, com grande congregação de guarani. Constitui-se “cortesia dissimulada” devido ao fato que praticamente todos os participantes eram cristãos, os quais aparentemente se submetiam à disciplina da Igreja eurocêntrica dos conquistadores, mas, longe de seus olhos, em lugares ermos, se convocavam para praticar o xamanismo, como seus ancestrais.

O segundo episódio mencionado por Montoya refere-se às atividades do cacique Neçu para descristianizar os povos das reduções, ou seja, tentar tirar a cultura eurocêntrica que permeou os guarani e seus relacionamentos durante os poucos anos de influência jesuítica. Neçu

*hizo traer á su presencia los infantes, en quienes procuró borrar con ceremonias bárbaras el carácter endeble que el bautismo tenían impresos en sus almas; rayóles las lenguas con que gustaron la sal del espíritu de sabiduría, los pechos y espaldas rayó para borrar los oleos santos, con que para la lucha estaban prevenidos (MONTROYA, 1892, p. 234).*

Na região outrora chefiada por Yeguacaporu a descristianização é assim relatada:

*La forma de su bautismo era esta: Yo te desbautizo, lavándoles todo el cuerpo; las pláticas eran enderezadas al descrédito de la fe y Religión cristiana, amenazando á los que la recibiesen e á los que recibida no la detestasen, á que serian comidos de los tigres (MONTROYA, 1892, p. 271).*

A voz rechaçadora dos guarani é um testemunho de que, para os colonizadores da conquista espiritual, esta não aconteceu sem resistência. Os atos contrários da lavagem do corpo, da raspagem da língua, a limpeza do peito e das costas e as palavras da forma batismal para anular os efeitos do batismo e com eles qualquer vestígio da cultura eurocêntrica, revelam que realmente o embate entre os guarani e os jesuítas mostrava que “*no es tiempo de carta sino de que honremos el modo de vivir de nuestros*

*pasados, y acabemos ya com estos padres, y gocemos de nuestras mujeres y de nuestra libertad*” (MONTROYA, 1892, p. 61). Os discursos dos chefes guarani, pajés ou caciques, mostram que o texto etnográfico de Montoya, embora eurocêntrico, é transparente para o sujeito colonial guarani, supostamente subalterno e escondido. Talvez se devesse ao fato de Montoya ser, em parte, latino-americano, que o sujeito colonial, analfabeto e “inculto”, não fosse ofuscado completamente. Pelo contrário, o autor o deixa transparecer nas suas falas subversivas aos ouvidos europeus não altamente subjetivas no contexto americano da subjugação européia. A *Conquista Espiritual* revela a resistência constante do guarani que luta para permanecer com suas tradições e sua cultura. Embora um discurso mediado, a voz do guarani no texto de Montoya, manifestando violência física e revide discursivo, deve ser interpretada não como um subterfúgio, mas como realmente é: um discurso que denuncia a conquista cultural, que rechaça a invasão territorial e condena a substituição da cultura indígena pela cultura européia. A voz do guarani no texto de Montoya é de profunda subjetificação, porque afasta o conceito do guarani como “manso cordeiro” que aceita as transformações de seus elementos culturais e as regras europeizantes impostas pela colonização e pela cristianização, ao mesmo tempo em que expõe a dicotomia do sujeito colonial, dividido ou subdividido em dois pela desculturação: o sujeito natural e o que o jesuíta visava construir com a sua doutrina, como dividir um conceito em dois outros conceitos, em geral contrários, pelo mesmo princípio que afirma a existência única, no ser humano, de corpo e alma.

## REFERÊNCIAS

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

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

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

AZARA, F. **Voyage dans l'Amérique méridionale**. Paris: Walckenaer, 1809.

BHABHA, H. Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817. **Critical Inquiry**, v. 12, n. 1, p. 144-165, 1985.

\_\_\_\_\_. **The location of culture**. London: Routledge, 1998.

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

CHARLEVOIX, P. F. X. **Histoire du Paraguay**. Paris: Didot-Giffort-Nyon, 1754.

CHMYZ, I. Arqueologia e história na vila espanhola de Ciudad Real del Guairá. **Cadernos de Arqueologia**, v. 1, n. 1, p. 7-103, 1976.

CUNNINGHAME-GRAHAM, R. **A Vanished Arcadia**. London: Heinemann, 1924.

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

FAUSTO, C. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

FITZ, R. A. Trabalho missionário e desorganização social: uma leitura das cartas de Anchieta entre os índios brasileiros. In: PINHO, S. T. de (Org.). **Programa do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra 450 anos**. Coimbra: Colégio das Artes da Universidade, 1998. p. 82.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

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

LAFARGUE, P. **Der Jesuitenstaat in Paraguay**. Stuttgart: Teil, 1895.

LAROUSSE. **Grande Enciclopédia Delta**. Rio de Janeiro: Delta S. A, 1998.

LOZANO, P. **História de la Conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán**. Buenos Aires: Imprenta Popular, 1912.

LUGON, C. **A república comunista cristã dos guaranis (1610-1768)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

MELIÁ, B. **El guarani conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. Asunción: Editora da Universidade Católica, 1988.

MELIÁ, B. O guarani reduzido. In: HOORNAERT, E. (Org.). **Das reduções latino-americanas às lutes indígenas atuais**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 228-241.

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

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

MURATORI, L. A. **Il cristianesimo felice nel Paraguay**. Venezia: Giambattista Pasquali, 1749.

NECKER, L. La reacción de los guaraníes frente a la conquista española de Paraguay: movimientos de resistencia indígena. **Suplemento Antropológico**, Asunción, v. 18, n. 1, p. 7-29, 1983.

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

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



SPIVAK, G. C. The Rani of Simur. In: BAKER, F. (Org.). **Europe and its others**. Colchester: University of Essex Press, 1985. p. 128-151.

SUSNIK, B. Etnohistoria del Paraguay: Etnohistoria de los Chaqueños y de los Guaraníes – bosquejo sintético. **Suplemento Antropológico**, Asunción, v. 23, n. 2, p. 7-50, 1988.

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

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