

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Rosângela Corrêa Alves

**Embate entre os *hechiceros indígenas* e os *hechiceros de burla* na *Ñeçuretangue*,
1626-1631.**

Porto Alegre
2019

Rosângela Corrêa Alves

**Embate entre os *hechiceros indígenas* e os *hechiceros de burla* na *Ñeçuretangue*,
1626-1631.**

Trabalho de Conclusão do Curso de graduação apresentado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciada em História.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana Schmidt Dias

Porto Alegre

2019

Rosângela Corrêa Alves

**Embate entre os *hechiceros indígenas* e os *hechiceros de burla* na *Ñeçuretangue*,
1626-1631.**

Trabalho de Conclusão do Curso de graduação apresentado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciada em História.

Porto Alegre, 20 de dezembro de 2019.

Resultado: _____

Banca examinadora:

Prof. Dra. Adriana S. Dias (UFRGS)- orientadora

Prof. Dr. Fábio Kuhn (UFRGS)

Prof. Dr. Pablo Quintero (UFRGS)

*Aguaraguazú, Araguirá, Aruperá,
Pablo Arayu, capitán Don Pablo Arepizandú,
Bairobá,
Caburé, capitán Don Francisco Calabuí,
Carupé, Chetihague,
Francisco Ñeçu,
Guarando, Guarepú, Guarerá,
Guiray, Guirapó,
Huaiti,
Imbacaba,
Maranguá, Mbarú,
Mirungá,
Don Manuel Nauvarací,
Ñeçu
Don Nicolás Ñeengirú
Oberá,
Pablo Arayu,
Pindó,
Potiravá,
Quaraibí, Quirabí, Quirendí,
Capitán Santiago Guarecupí,
Sogro de Carobay,
Tacandá, Don Santiago Tambacambí,
Tambalacarubí,
Yeguacabai,
Zaguacari*

Estão aqui presentes para que ao dizermos seus nomes, recordarmos que circularam por *Yvyrupa* e fazem parte da nossa história.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar quero agradecer minha família: meu pai, Inácio Alves (in memoriam), despertou meu interesse pela leitura e por história, repetia várias vezes que a herança que poderia nos deixar era a educação e fez de tudo para que meus irmãos e eu seguissemos estudando; meu marido Fábio e meus filhos Júlia e Rodrigo que me incentivaram a voltar a estudar, “realizar o sonho da adolescência de cursar História”. Seguido a eles não posso deixar de mencionar o apoio de minha mãe, meus irmãos e sobrinhos. Obrigada família, meu chão!

Na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que me acolhe pela segunda vez, quero agradecer: aos professores, colegas e funcionários. Entre os professores, os que participam da banca desse trabalho: Adriana Schmidt Dias, minha orientadora, que no primeiro ano da faculdade fisgou minha atenção e conscientização pela temática indígena, ao discutir a questão da demarcação de terras; ao prof. Pablo Quintero que me apresentou à Antropologia e; ao prof. Fábio Kuhn, que me instigou a trabalhar com as fontes históricas. Entre os colegas: aos que fizeram teatro grego comigo, os que foram à Praça da Matriz discutir democracia em pleno *impeachment* da presidenta, os que construíram as apostilas e livros, os que montaram juntos os seminários e estudaram para as provas, os que foram às ruas protestar e pedir melhorias na educação e gritar “ele não”. A turma de 2016 é inesquecível, adorei participar das aulas com vocês. Obrigada Ana Carolina Martinez, minha parceira nos estágios e obrigada Guilherme Camargo, que me incentivou a não desistir do meu tema numa hora tão crítica. Foi um prazer participar dessa jornada junto com vocês.

Por último, quero agradecer aos povos indígenas, guardiões da natureza, que com seu modo de “bem viver” tem muito a nos ensinar. Minha homenagem a memória de *Kwahu Tenetehar*, Paulo Paulino Guajajara, líder indígena e guardião da floresta, morto em primeiro de novembro no Maranhão, enquanto eu escrevia esse trabalho de conclusão de curso.

RESUMO

Esse trabalho trata de entender como se deu a agência indígena das lideranças Guarani no contato com os primeiros jesuítas que chegaram ao que hoje corresponde ao território do Rio Grande do Sul no século XVII. Para tal, busca reinterpretar nas fontes históricas, através de um olhar antropológico, os eventos que levaram à rebelião de Ñeçu, karáí principal da margem oriental do Uruguai e que resultou na morte dos padres: Roque Gonzalez, Alonso Rodriguez e Juan del Castillo. No complexo cenário do encontro de duas culturas diferentes, a alteridade Guarani deixa entrever a capacidade de apropriação, transformação, escolha e negociação das lideranças temporais e espirituais indígenas. Ao rechaçar a visão preconceituosa que se apresentava na historiografia tradicional, posiciona essas lideranças dentro das abordagens aplicadas na Nova História Indígena.

Palavras chave: Guarani, agência indígena, *karáí*, Nova História Indígena.

RESUMEN

Este documento tiene como objetivo comprender cómo la agencia de liderazgos indígenas guaraní se puso en contacto con los primeros jesuitas que llegaron a lo que hoy corresponde al territorio de Rio Grande do Sul en el siglo XVII. Con este fin, busca reinterpretar en fuentes históricas, a través de una mirada antropológica, los eventos que llevaron a la rebelión de Ñeçu, el principal *karái* de la orilla oriental de Uruguay, que resultó en la muerte de sacerdotes: Roque Gonzalez, Alonso Rodriguez y Juan del Castillo. En el complejo escenario del encuentro de dos culturas diferentes, la alteridad guaraní revela la capacidad de apropiación, transformación, elección y negociación de los líderes indígenas temporales y espirituales. Al rechazar la visión prejuiciosa presentada en la historiografía tradicional, posiciona a estos líderes dentro de los enfoques aplicados en la Nueva Historia Indígena.

Palabras clave: Guaraní; agencia indígena; *karái*; Nueva Historia Indígena.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	GUARANI NO SÉCULO XVII	19
2.1	<i>MBURIBIXÁ</i> OU O LÍDER TEMPORAL	26
2.2	<i>PAJÉ, KARAÍ</i> OU O LÍDER ESPIRITUAL	29
3	EMBATE ENTRE OS <i>HECHICEROS INDÍGENAS</i> E OS <i>HECHICEROS DE BURLA</i>	33
3.1	REINTERPRETANDO O EMBATE ENTRE OS FEITICEIROS	33
3.2	GUARANI MISSIONEIRO, OS INDÍGENAS QUE SE REDUZIRAM	38
3.3	MONTESSES, OS INDÍGENAS QUE NÃO ESCOLHERAM AS REDUÇÕES	41
3.4	RELIGIOSIDADE E O MODO DE SER GUARANI	43
3.5	PADRES JESUÍTAS OU FEITICEIROS CRISTÃOS	46
3.6	A CONVERSÃO E A INCONSTÂNCIA SELVAGEM	48
3.7	ÑE'E – PALAVRA OU FALA	51
3.8	A POLIGAMIA.....	55
3.9	A NOMINAÇÃO E O BATISMO	57
3.10	OS TESTEMUNHOS E OS RASTROS DE ÑEÇU.....	61
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
	FONTES	67
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	67

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu do interesse em entender quem estava no território hoje conhecido como Rio Grande do Sul nos primeiros contatos com os europeus. Ao chegar à história das missões orientais do Rio Uruguai e ao pioneirismo do padre jesuíta Roque González, encontramos rastros de um líder indígena que se opôs a instalação dos brancos e a alteração de sua cultura, *Ñeçu*, a Reverência (MONTROYA, 1639, p.160) ¹. Um poderoso *karaí*² que comandou a rebelião para destruir os símbolos da igreja e matar os missionários em 1628.

Nosso objetivo é a partir das fontes históricas fazer uma releitura desse embate buscando focar a perspectiva indígena. Para tal, utilizaremos o suporte do olhar antropológico, abordagem utilizada dentro da Nova História Indígena. Queremos entender quem era *Ñeçu* e seu papel dentro da comunidade, assim como o papel e agência das lideranças Guarani.

Na historiografia tradicional, a quase totalidade dos livros que se referem aos primeiros contatos foi escrita por padres e num período anterior a 1950: Montoya (1639), Techo (1673), Teschauer (1913), Blanco (1929), Jaeger (1940). Essas obras carregam a perspectiva do “cristão civilizado” que veio à América domesticar o “selvagem”. “Índio bom” era o que aceitava ser cristianizado, o “índio fiel”, que deixava sua cultura de lado para se submeter ao domínio europeu. Nos relatos é, por exemplo, Dom Nicolas Ñeenguirú, cacique guarani da redução de Conceição do Uruguai que, segundo Padre Romero³, ofereceu-se para liderar a perseguição à *Ñeçu* e seus seguidores após os assassinatos. Nessas obras os padres são tratados como heróis e mártires e o cacique como “o mal, demônio, arrogante, embusteiro, feiticeiro” ⁴.

¹ Montoya apresenta *Neçu* como o maior cacique conhecido daqueles países, seu nome quer dizer “reverência” Cabe observar que ele utilizou a grafia *Neçu*, enquanto outros autores utilizaram variações como *Ñezú*, *Nheçu*, *Nheçum*. OLIVEIRA (2010), optou por *Ñezú* por essa ser a grafia que Padre Blanco escolheu como única para os documentos que transcreveu e foram utilizadas como fonte para sua tese. Procuraremos manter a grafia, conforme cada autor/fonte.

² *Karaí* é um líder político e religioso, ou seja, cacique e pajé ao mesmo tempo. Segundo o Dicionário do Brasil Colonial, o termo foi utilizado pelos jesuítas para denominar os homens especiais da cultura tupi guarani capazes de se comunicar com o mundo dos mortos e os espíritos ancestrais. Os *karaís* percorriam as aldeias pregando, em meio a bailes inebriantes, narrativas míticas de sua cultura.

³ Padre Pedro Romero era o jesuíta espanhol responsável pela Redução de Candelária à época dos relatos que analisaremos. Ele também foi perseguido para ser morto na rebelião, mas conseguiu fugir.

⁴ Essas obras também servem para descrever a dedicação, sacrifício e missão de vida que levaram os três padres até o auge do martírio em nome da palavra de Deus, ou seja, trazem a perspectiva dos jesuítas, da religião e da posição oficial da Coroa Espanhola que dominava o território na época. Os relatos e obras ajudaram nos processos de beatificação e canonização dos três padres pela Igreja Católica. Os títulos das obras são bem sugestivos desse enfoque: “A conquista espiritual...”, “Os três mártires rio-grandenses”, “Os heróis do Caaró”, “Vida e obras...”.

Entre os escritos de não religiosos, a *História das Missões Orientais* de Aurélio Porto (1954) é considerada ‘a obra de referência’ para conhecermos a formação das reduções no século XVII. Esse é um trabalho detalhado de construção do cenário, dos personagens e eventos envolvidos a partir das ‘etnográficas’ fontes jesuíticas. Infelizmente, os relatos estão carregados de preconceito em relação aos indígenas, colocando-os na condição de inferiores.

Seguindo a reflexão de John Monteiro (2004), é duplo o papel do historiador ao tratar da temática indígena:

Por um lado, cabe ao historiador recuperar o papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente, revertendo o quadro hoje prevalecente, marcado pela omissão ou, na melhor das hipóteses, por uma visão simpática aos índios, mas que os enquadra como vítimas de poderosos processos externos à sua realidade. [...] Por outro, e muito mais complexo, faz-se necessário repensar o significado da história a partir da experiência e da memória de populações que não registraram – ou registraram pouco – seu passado através da escrita. (MONTEIRO, 2004, p.227)

Consideramos que essa monografia se justifica como uma contribuição para o entendimento da cultura indígena e para desfazer a imagem preconceituosa construída na historiografia tradicional, infelizmente ainda presente no entendimento de parte da sociedade brasileira.

Utilizaremos como fontes os relatos registrados no processo eclesiástico sobre a vida e martírio dos três padres jesuítas em 1628: Roque Gonzalez de Santa Cruz, Alonso Rodriguez e Juan del Castillo. O processo que serviu como base para a beatificação dos três mártires foi iniciado em 1639 e encontra-se descrito no livro do Padre José María Blanco (1929).⁵

A documentação do processo envolve dezoito depoimentos ligados aos eventos das mortes e do que se sucedeu: do capitão luso Manuel Cabral, de sete soldados espanhóis e três *vecinos*⁶ que acompanharam o grupo do capitão, além de sete indígenas, entre eles dois caciques. Também fazem parte desse conjunto de fontes: quatro cartas de padres jesuítas que estiveram próximos aos eventos, testemunhos sobre a vida dos padres, cartas anuais jesuíticas e trocas de cartas de autoridades espanholas.

Para esse estudo faremos um recorte utilizando os depoimentos das testemunhas indígenas, do capitão luso Manuel Cabral e as cartas de Diego de Boroa, reitor do Colégio de Buenos Aires ao Padre Julián Lopez, procurador geral das Índias (1629); de Padre Pedro

⁵ O processo de reconhecimento da vida e morte santa e dos milagres prodigiosos começou ainda no século XVII, em 23/03/1639 através do pedido feito pelo Padre Ferrufino, Reitor do Colégio da Companhia de Jesus em Buenos Aires (Blanco, 1929, p. 364-366). A beatificação ocorreu em 1934 pelo Papa Pio XI e o Papa João Paulo II declarou-os Santos em 16 de maio de 1988. (OLIVEIRA, 2010, p. 402-405).

⁶ *Vecino* no Dicionário Real da Academia Espanhola é aquele que mora em um mesmo povoado, ou que tem casa no lugar e contribui com os impostos do povoado.

Romero ao governador do Paraguai e do Prata Hernandarias (1629?); do Padre Vasques Trujillo, provincial da companhia de Jesus no Paraguai, ao Superior Geral da Companhia de Jesus(1629) e do Padre Geral da Província do Paraguai, Juan Bautista Ferrufino, ao rei Felipe IV.

Os registros dos testemunhos do processo encontram-se anexados ao livro *História Documentada* do Padre jesuíta José Maria Blanco (1929), entre as páginas 363 e 457. Esse livro foi considerado uma importante referência hagiográfica da História Argentina. Blanco conseguiu cópias legalizadas dos originais conservados no Arquivo Nacional de Buenos Aires. A transcrição paleográfica mantém o espanhol da época em que foram escritos.

Os martírios ocorreram em novembro de 1628, as prisões e mortes dos indígenas que se rebelaram foram realizadas em dezembro de 1628. Os testemunhos aqui a serem analisados foram registrados em San Juan de Vera, em 1630; em Corrientes, entre setembro e outubro de 1630; em Candelária em novembro de 1631 e em São Nicolau de Piratini, também em novembro de 1631.

As cópias das cartas estão entre as páginas 463 e 547 do livro de Blanco. A carta original de Padre Diogo encontra-se no arquivo da Companhia de Jesus da Província de Toledo, *legajo* 1137, no. 4. A carta original de Padre Pedro Romero encontra-se no Arquivo Geral da Companhia no Paraguai (livro 11, folhas 175-179). Ela não possui datação, mas foi escrita após os matadores dos padres terem sido capturados. A carta de Vazquez Trujillo encontra-se no Arquivo Geral da Companhia no Paraguai (livro 11, folhas 80-189 v.). A carta de Padre Ferrufino encontra-se no Arquivo Geral de la Postulación.

Além dessas fontes, o livro *A Conquista Espiritual* de Padre Antônio Ruiz de Montoya escrito ao Rei Felipe IV em 1639 será outra base para conhecermos a situação dos indígenas na Província do Paraguai quando da instituição das reduções, além do *Tesoro de la lengua guarani* e dos *Manuscritos da Coleção de Angelis III e IV* (MCA III e MCA IV).

Para a análise dessas fontes utilizaremos o método indicado na micro-história italiana, proposto inicialmente por Carlo Ginzburg e Giovanni Levi. Partindo dos depoimentos dos indígenas, de Cabral e das cartas, procuraremos observar em detalhes microscópicos, que outras leituras podemos ter dos indígenas que tanto lideraram o ataque aos padres, como dos que correram a busca dos seus matadores.

Ginzburg (2006) aponta que na impossibilidade de usarmos a história oral das classes subalternas que vamos analisar, devemos lançar mão das fontes escritas, mesmo que duplamente indiretas (por serem escritas e de autoria de indivíduos ligados a classe dominante). Ele ressalta a importância de considerarmos os filtros e intermediários que produzem esses

registros e que nos trazem o resultado de uma “cultura imposta às classes populares” (GINZBURG, 2006, p.12-13).

A antropóloga Paula Montero (2006) ao discutir o encontro intercultural missionário-indígena e suas consequências, também aborda a questão do tratamento desigual nas fontes. Nas relações de mediação, que envolveram relações simbólicas distintas e nas relações sociais, os registros que ficaram trazem a questão da limitação que deve ser observada para uma compreensão histórico-antropológica: “a perspectiva indígena aparece de maneira muito sutil, nas entrelinhas e sempre filtrada pela ótica dos interesses de quem a documenta” (MONTERO, 2006, p.13).

Ao fazermos a leitura dos documentos, precisamos ser críticos na análise, como nos indica Foucault (2013, p.60), e observar às formas de exclusão, limitações, as expressões de poder e de “verdades” embutidas nos discursos.

Também Gruzinski (2007, p. 65) chama a atenção para o discurso eurocêntrico do colonizador e nos convida a “dar prioridade à ‘visão dos vencidos’, o que permite descobrir a riqueza de formas de pensamento e de modos de expressão que se havia desenvolvido na América antes da invasão dos europeus”.

Há que se levar em conta que mesmo os testemunhos dos indígenas no processo de beatificação foram tomados através de perguntas dirigidas pelos jesuítas e registrados por um escrivão jesuíta. Nenhum deles pertencia ao grupo que se aliou a Ñeçu, todos faziam parte dos que haviam sido reduzidos nas aldeias cristãs. Consideramos, no entanto, que isso não invalida retomarmos esses documentos com um olhar antropológico para entender a cultura originária indígena e analisar de que outra forma se pode interpretar como se deu esse encontro, além do que foi apresentado na bibliografia existente.

Duas teses foram utilizadas no sentido de aguçar esse olhar, além de outras leituras clássicas: *Religión y Poder em las Misiones de Guaraníes* de Guillermo Wilde (2009) e *O Profeta e o Principal* de Renato Sztutman (2012).

Wilde (2009) fez uma análise das lideranças indígenas na fronteira colonial envolvendo as reduções jesuíticas na Província do Paraguai num longo período, cerca de 150 anos, do século XVII até meados do século XIX. Ele enfatizou as relações existentes entre a etnogenese da missão e a instituição da figura política dos líderes indígenas em posições de governo nesse novo espaço. O autor estava interessado no processo de transformação do poder nativo, na forma como este precisou atualizar suas práticas, se acomodar e reacomodar

em situações concretas a partir de um processo complexo de interações com o mundo colonial. Ele queria entender a agência indígena, reconhecendo que as lideranças não se limitaram a uma cultura tradicional ou a uma imposição totalmente externa, havendo situações intermediárias de negociação e apropriação, expondo situações bem mais complexas do que a visão dualística de aderência/passividade ou resistência ao regime missional (excluindo, através da exploração das diferentes escolhas feitas, a visão de simples submissão dos indígenas).

Esse autor embasou seu estudo em fontes documentais produzidas por jesuítas, cronistas de viagens e pela administração colonial. Além das conhecidas cartas ânuas que eram escritas com o intuito de uma ampla divulgação e por isso traziam conteúdo que valorizava e incentivava o trabalho missionário, ele obteve acesso a fontes inéditas, as *hijuelas*, correspondência interna, onde os jesuítas podiam incluir as dificuldades, as reclamações e outros pontos que não deveriam ser vistos fora da Companhia.

Sua obra está inserida na categoria de etnohistória ou antropologia histórica. Em sua tese, entre outros pontos, demonstrou que os vários caciques mantinham a liderança de seus grupos familiares mesmo dentro da redução. Além disso, podiam assumir novos postos como auxiliares dos padres ou como integrantes da estrutura política ou policial.

Já Sztutman (2012) considera sua obra inserida na antropologia política. Esse autor buscou entender a ação política ameríndia nas terras baixas sul-americanas nos séculos XVI e XVII. Para seu estudo propôs dois retornos: a) ao antigo Tupi da Costa brasileira e a relação entre o profetismo e suas modalidades de liderança política, considerando a articulação entre os domínios religioso e político; e b) um retorno as obras de Pierre e Hélène Clastres, utilizando as interpretações dos povos quinhentistas e seiscentistas desses autores em diálogo com etnografias de grupos indígenas atuais. (SZTUTMAN, 2012, p. 23).

Ambos os autores examinam as lideranças indígenas, tanto no papel de líder temporal como de líder espiritual, as características ou atributos desse líder, sua capacidade de agir e também de transformação (Wilde) ou metamorfose (Sztutman). Alinhados a eles, queremos entender a agência indígena Guarani nos eventos dos primeiros contatos do século XVII.

Outro conceito a ser considerado na releitura das fontes é o de alteridade, um dos mais utilizados na interpretação antropológica nos estudos de outras culturas. Para tal, observaremos a questão do Outro proposta por Todorov (1993) ao analisar os escritos de Colombo sobre a América. Segundo esse autor, a que se levar em conta esse homem que considera natural e desejável a sua visão de mundo em oposição à encontrada, que tem dificuldade em reconhecer o Outro, que enxerga só a si mesmo. Para Todorov (1993) os

espanhóis conquistaram a América sem descobrir o seu povo, o imaginário europeu não reconheceu esse Outro tão diferente de seu Velho Mundo e atribuiu a ele significados dentro das suas limitações de conhecimento. Trazendo essa questão ao nosso estudo, os jesuítas estavam na América com a função de conquista através da evangelização, da catequese, da imposição da cultura européia, branca, cristã ao Outro que eles categorizaram como ‘selvagem’. Precisamos estar cientes dessa situação ao analisarmos os registros para que possamos encontrar as evidências da ação indígena.

Nossas limitações são muitas: as fontes são indiretas e ainda temos muito a aprender sobre a cultura e modo de ser indígena. No entanto, a exclusão e o silêncio que permanece sobre esse povo originário e a visão eurocêntrica e deturpada presente no senso comum nos faz ir em frente. Mesmo observando a complexidade exposta por Monteiro (2004) em repensar a história a partir da experiência e memórias indígenas, utilizaremos fragmentos da história oral que encontramos pelo caminho. A história que os *xeremoi* e as *xejarayi*⁷ contam nas aldeias. Essa inclusão faz parte de nossa tentativa de trazer a perspectiva indígena de historicidade, o máximo possível, dentro das restrições desse estudo.

A partir da década de 1990 começa a despontar um novo entendimento da participação dos povos nativos na historiografia. Os indígenas até então considerados dentro de uma categoria genérica criada a partir de uma visão tradicional começam a ser retirados da invisibilidade. Estudos passam a avaliar a capacidade dos povos nativos de serem agentes, de estabelecerem estratégias e alianças, de serem protagonistas e, passam a redimensionar o papel deles na história. Essa mudança passou a ser conhecida como a Nova História Indígena.

Essa compreensão mais atual é resultado de uma maior aproximação da antropologia e da história, por um lado e, da atuação cada vez maior dos movimentos indígenas de outro. Conforme observações do historiador Luis Rafael Araújo Corrêa (2017), desde o diálogo estabelecido entre essas duas disciplinas, a combinação de pressupostos teórico-metodológicos levou a expansão dos horizontes da análise histórica:

A compreensão tanto da cultura, quanto da identidade étnica como produtos históricos, somada a uma maior atenção da História às vivências e experiências das pessoas comuns [...] possibilitou um olhar sobre os índios que contempla tanto a sua

⁷ *Xeremoi* (para homens) e *xejarayi* (mulheres) são pessoas com mais tempo de vida e experiência na aldeia. É considerada uma pessoa muito sábia e tem o papel de aconselhar a todos/as. (Pindoty, Irapuá e Guapoy, 2018, p.4).

diversidade étnica e cultural, quanto o papel de sujeitos de sua própria história (CORRÊA, 2017).

Além disso, acrescenta Corrêa (2017), a questão indígena na contemporaneidade também influenciou essa nova reflexão. Essa também é uma visão compartilhada por Maria Regina Celestino de Almeida (2012, p. 1), que tratou da “invisibilidade do indígena enquanto sujeito histórico” no século XIX. A autora, com uma visão bastante otimista, considera que os mesmos passaram a ter um protagonismo crescente a partir da publicação de trabalhos surgidos após a década de 1990 e ressalta o papel importante dos líderes indígenas nos movimentos que conquistaram espaço na elaboração da Constituição Cidadã de 1988.

O gesto marcante de Ailton Krenak (1988) pintando o rosto de jenipapo em sinal de indignação e luto, pelo retrocesso nas discussões dos direitos indígenas durante a Assembléia Constituinte em janeiro de 1988 e a presença do deputado federal Mário Juruna no Congresso Nacional são dois exemplos que caracterizam um posicionamento forte na defesa dos povos originários desde no século XX. Gostaríamos de frisar que esse posicionamento sempre ocorreu, o que vem mudando é como enxergamos os povos indígenas e que visibilidade suas demandas estão tendo.

Wittmann (2013) aponta que, para a Nova História Indígena, foi fundamental a possibilidade de utilizar novas e diferentes formas de fontes (incluindo arte, rituais, símbolos, relatos orais e não só escritos) e do diálogo com outras disciplinas como a Antropologia, as Ciências Sociais, a Lingüística, a Psicanálise, que foram possibilitando novos olhares sobre a presença humana na história.

Dentro do contexto nacional, um marco é o livro organizado por Cunha (1992), *História do Índio no Brasil*, que traz estudiosos indigenistas contando sobre os povos das várias regiões do país, desde a pré-história brasileira até a luta pelos direitos no século XX. Nessa obra não houve a participação de historiadores que até então ainda consideravam a história indígena um tema para as ciências sociais.

Entre outros trabalhos importantes que surgem a partir dessa mesma década e que ressaltam o papel dos povos indígenas podemos citar: *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, de John Monteiro (1994); *A Heresia dos Índios* de Ronaldo Vainfas (1995), retratando o movimento das Santidades, baseado em processo de inquisição ocorrido na Bahia; *A Guerra dos Bárbaros* de Pedro Puntoni (2002), que descreve um período de quase 60 anos de guerra entre indígenas, colonos e governo, começando em São Paulo, mas que se instala principalmente na Bahia; *Metamorfozes Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, de Maria Celestino de Almeida (2003).

A partir principalmente de 2000, novos trabalhos também aparecem na historiografia referente ao território do Rio Grande do Sul. Neumann (2009) em *Os guaranis e a razão gráfica: cultura, escrita, memória e identidade indígena nas reduções – séculos XVII & XVIII* dedica uma parte especificamente para falar sobre a história dos Guarani na Província do Tape. O autor sinaliza que os eventos envolvendo a morte do Padre Roque Gonzalez estão associados a um tema que os historiadores dedicaram pouca atenção: “os movimentos de resistência e as manifestações de rechaço ao colonialismo”. No Tape havia uma “confederação de xamãs”, que despertavam temor dos jesuítas, entretanto, como já mencionado, os episódios haviam sido explorados apenas do ponto de vista do martírio.

Elisa Frühauf Garcia (2009), no livro *As Diversas Formas de Ser Índio*, trata como as políticas indígenas e indigenistas foram aplicadas no extremo sul da América portuguesa. Começa sua narrativa nos conflitos entre os guaranis e os exércitos ibéricos, nas tentativas de demarcação do Tratado de Madri, envolvendo a Guerra Guaranítica. Logo após passa pela inclusão na sociedade colonial portuguesa, os indígenas como súditos, registrando a formação da aldeia de Nossa Senhora dos Anjos; a conquista dos Sete Povos das Missões pelos portugueses em 1801; a situação de charruas e minuanos frente aos lusitanos. Enquanto discorre sobre os vários personagens nessa região da fronteira sul do Brasil, Garcia (2009) vai explicando as disputas dos interesses dos espanhóis e portugueses pelos indígenas, assim como os interesses dos indígenas nas alianças com um e outro reino. Demonstra como eles também souberam usar as políticas a seu favor, como se inseriram nas ordenanças e também galgaram postos administrativos.

Poucos são os textos acadêmicos recentes que pesquisaram especificamente sobre Ñeçu e as lideranças indígenas no encontro com os padres nas margens do rio Uruguai: na história, há a tese e artigo de Oliveira (2010, 2011) e em literatura, um artigo de Hammermuller e Kuiava (2017). O cacique aparece associado a movimentos de rebeldia ou resistência citado em vários outros autores contemporâneos: Meliá (1988), Monteiro (1994), Vainfas (1995), Chamorro (2008), Wilde (2009), porém sua menção está em uma breve referência ou em notas de rodapé⁸.

⁸ No contexto da literatura infanto-juvenil, o escritor tradicionalista Barbosa Lessa, lançou em 1999 um livro paradidático: “Ñeçu no corredor central”, onde procurou descrever a cultura indígena e os acontecimentos de 1628 de uma forma menos discriminatória, trazendo vários elementos da língua, dos ritos de passagem, da espiritualidade Guarani, mas acabou romantizando e transformando Ñeçu em um líder arrependido, que foi empurrado a fazer o que fez por uma situação circunstancial.

Dentro da categoria da Nova História Indígena, o historiador Paulo Rogério de Melo Oliveira desenvolveu a Tese: *O encontro entre os guaranis e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso martírio do venerável Padre Roque Gonzalez nas terras de Ñezú* defendida em 2010. Nela, Padre Roque Gonzalez e Ñezú são os personagens centrais da investigação, que passa por uma trajetória desde as tensões do século XVII até um período mais atual, onde Roque Gonzalez atinge a canonização e Nezu, o esquecimento.

Oliveira (2010) utiliza estudos etnográficos, as fontes jesuíticas, crônicas de viajantes, estudos da história indígena e da arqueologia como forma de “estabelecer pontes de acesso àquele mundo” (OLIVEIRA, 2010, p. 194). No capítulo *Margem Cristã* ele recupera a história da Companhia de Jesus; as estratégias utilizadas pelos missionários para realizar a conquista espiritual dos indígenas; a forma de produção das fontes jesuíticas; e, a vida missional de Padre Roque Gonzalez, procurando investigar sua morte no contexto do encontro com os Guarani. Por outro lado, no capítulo *Margem Indígena*, ele apresenta aspectos do ‘modo de ser’ Guarani; o papel dos caciques e pajés; como os índios eram descritos nas fontes; além de procurar destacar a visão dos indígenas sobre a chegada dos missionários. Dentro desse objetivo ele busca trazer à luz a perspectiva do cacique *Ñezu* ao realçar as suas ações de resistência em defesa ao seu ‘antigo modo de vida’ e cita também outros movimentos indígenas da época. Além de explorar a situação de conflito de poder entre os pajés e *karaís* com os jesuítas, Oliveira (2010) busca entender quais as vantagens dos que foram ‘convertidos’.

Num capítulo dedicado a ‘Virgem Conquistadora’, imagem que Padre Roque Gonzalez carregava e foi destruída no embate, o autor se propõe a fazer uma ponte entre as duas margens e com isso entender o papel da Virgem Maria na Conquista da América e na sua apropriação pelos Guarani. Nos dois últimos capítulos, ele analisa a vida póstuma de Roque Gonzalez, segue o seu “venerável coração” e a exploração turística associada aos mártires na região das missões. (OLIVEIRA, 2010, p. 30).

Em 2011, a partir de sua tese, publica o artigo *A rebelião de Ñezú: em defesa de ‘su antigo modo de vida’ (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628)*. Nela Oliveira (2011) abordou o protagonismo do cacique e procurou interpretar as razões que o levaram a planejar e mandar executar a morte dos padres jesuítas.

Num diálogo com os trabalhos de Oliveira (2010, 2011), além das obras relacionadas à antropologia mencionadas anteriormente é que organizamos a condução de nosso estudo. Unidos da intenção de aplicar o paradigma indiciário descrito por Ginzburg (1989), o objetivo é retomar as investigações de Oliveira (2010), porém destacando a perspectiva

indígena. Se para esse autor, Ñeçu é o contraponto, para nós ele é o sujeito principal para o qual dirigimos nosso foco.

A apresentação desse trabalho foi organizada em quatro capítulos. Após a introdução, no segundo capítulo apresentamos uma breve história da primeira fase das missões, a forma como estava organizado o povo Guarani no século XVII, sua liderança temporal e espiritual e alguns costumes, utilizando as descrições de Montoya e do suporte de outros autores. No terceiro capítulo, a partir dos depoimentos e cartas jesuíticas registrados no processo eclesiástico e das outras fontes citadas, procuramos colocar a perspectiva indígena na releitura dos eventos de 1628, buscando identificar e entender a agência das lideranças indígenas. Para tal, iniciamos com uma breve narrativa do embate entre as duas culturas, seguida de subcapítulos que foram criados a partir de questões que as fontes nos trouxeram. Assim temos, por exemplo, a questão da escolha da liderança indígena de ‘aderir’ a redução ou seguir nos ‘*montes*’; a importância da religiosidade Guarani; a disputa de poder entre os ‘feiticeiros’ cristãos e indígenas; a conversão e a inconstância; a importância da palavra e dos rituais; a poligamia; a nomeação e o batismo. Durante as análises vamos tecendo conexões principalmente com os trabalhos de Oliveira (2010), Wilde (2009) e Sztutman (2012). Após identificar alguns rastros de Ñeçu não sinalizados anteriormente, partimos para o último capítulo que é dedicado às considerações finais.

2. GUARANI NO SÉCULO XVII

Para a tradição Guarani, o tempo é eterno, não pára. Das quatro-forças-em-uma que regem o universo – *Tupá, Yara, Caapora e Ceucy* -, *Tupá* é quem rege o tempo; nem quer saber se os homens estão acompanhando com medidas a caminhada que pelo céu vai fazendo *Quarahy*, o Sol. Para o bom plantio de sementes e a correta colheita dos frutos, basta saber que existe um período de verão – *Quarahy-ara* tempo do Sol – e um período do frio – *ararói...* (LESSA, 1999, p. 8.)

A ocupação dos Guarani na região dos Rios Paraná, Paraguai e Uruguai é registrada por arqueólogos como tendo acontecido por volta de dois mil anos atrás, quando grupos saíram de um ponto da Amazônia e se dirigiram parte para a costa do Brasil e parte para as proximidades dos grandes rios mencionados (Monteiro (1992), Oliveira (2010)).

Segundo Oliveira (2010, p. 161), no início do século XVII, os territórios que compunham a província jesuítica do Paraguai contavam com poucas vilas esparsas. A ocupação dessa região foi tardia e lenta em função do pouco interesse até ali demonstrado pelos espanhóis, que concentraram a exploração colonial nas riquezas do que corresponde hoje ao Peru e a Bolívia.

Quando os europeus chegaram ao território correspondente ao que hoje se localiza o Rio Grande do Sul, ele já estava sendo ocupado há mais de onze mil anos e “entre os três grupos principais que existiam no momento do contato (guarani, povos ligados ao tronco jê e os pampeanos), os Guarani eram os mais numerosos”. (KUHN, 2004, p. 9-24). Eles eram também chamados de tapes, arachanes e carijós. Padre Roque Gonzalez estimou os Guarani em 100 mil indivíduos, enquanto Kuhn (2004) prefere a hipótese de algo em torno de 60 mil, considerando esse o número mais provável.

Se acompanharmos os registros jesuíticos nas cartas ânuas, podemos observar uma região bastante povoada para a época. Quando Padre Roque fundou Conceição, a primeira redução à margem direita do rio Uruguai, em oito de dezembro de 1619, contava com aproximadamente “2.500 almas”. Ao fundar São Nicolau, em três de maio de 1626, já à margem esquerda do Uruguai, no que corresponde ao atual estado do Rio Grande do Sul, a redução contava com cerca de 1.400 indígenas, sendo que na invasão dos paulistas em 1638 esse povoado tinha atingido “4.000 almas” (PORTO, 1954, p. 77; 82-84). Para se ter idéia da densidade demográfica para a época, Buenos Aires, fundada em 1536, passou o século XVII com uma população de não mais que 1.500 habitantes (CEBALLOS, 2008, p. 17).

O povoado serviu de base para a conquista de outros espaços, mas as lutas com os guaycuru e guarani eram impedimentos à implantação de uma colônia. A união poligâmica com as índias, recebidas pelos caciques em sinal de aliança ou através da captura nas guerras deu origem a uma enorme população mestiça. Os indígenas, inclusive os parentes passaram a ser utilizados como braços para a produção agrícola dos espanhóis. A aliança com os caciques não abrandou a tensão e os conflitos na resistência à colonização. Assim, Irala que tinha vários cunhados indígenas (*tobaya*) e filhas mestiças, instalou o serviço de *encomienda* em 1556. A partir daí, ocorreram várias revoltas indígenas, muitas delas, associadas a essa forma de trabalho colonial (OLIVEIRA, 2010, p. 163-168).

O Governador da Província do Rio da Prata e Paraguai, Hernando Arias de Saavedra, também chamado de Hernandarias, em 1603 efetuou alterações na legislação referente aos indígenas, eliminando a *encomienda*. O governador, que começou sua carreira como soldado atuando junto à pacificação dos indígenas, estava preocupado com a baixa demográfica dos nativos em função da violência dos *encomenderos*. O Rei Felipe III aprovou as reformas e propôs que fossem criadas as missões jesuíticas e franciscanas.

Em 1607 é criada a Província Jesuítica do Paraguai, que abriu caminho para a instalação das missões. Na cédula real de 1609, o rei isentava as reduções das *encomiendas* e enviava reforços de jesuítas para a Província do Paraguai. Todos os indígenas que se convertessem e aderissem às reduções ficariam desobrigados dos serviços pessoais por dez anos. Em 1611 são promulgadas as Ordenanças de Alfaro, um visitador real enviado para entender a situação em que se encontrava “os naturais”. O código de Alfaro perdurou por todo período colonial e representou a política de combate da coroa ao poder dos *encomenderos*, que foram substituídos pelos curas na interação com a sociedade nativa. Através da intercessão dos jesuítas, o período de supressão das *encomiendas* passou para vinte anos para os indígenas reduzidos (Wilde (2009) e Oliveira (2010)).⁹

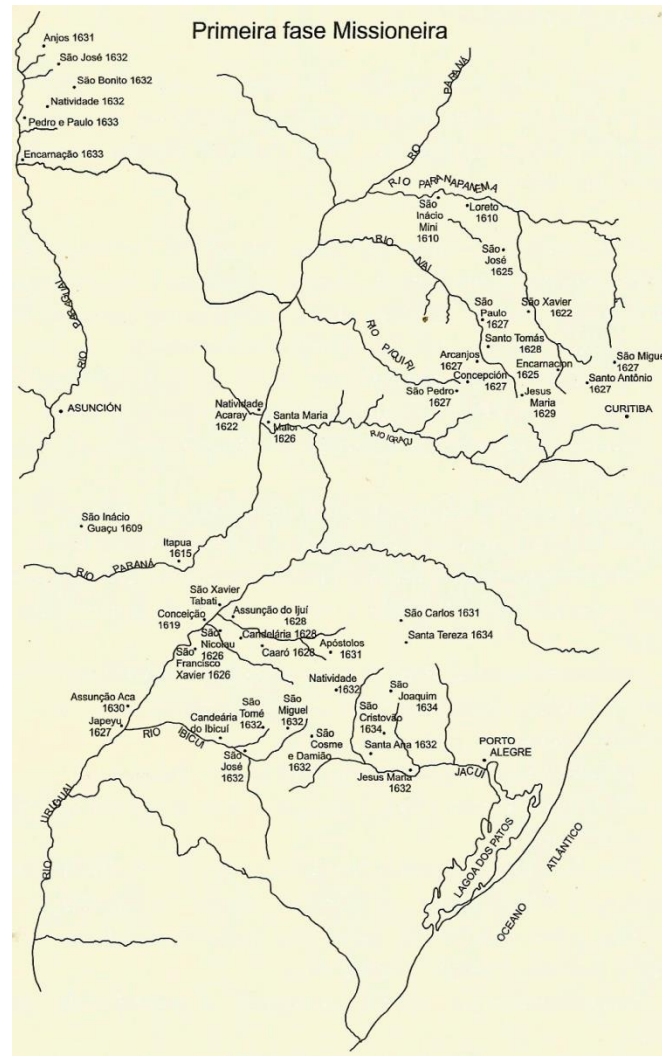
Durante o século XVII os jesuítas implantaram reduções em quatro regiões: bem diferenciadas: Guairá, Itati, Tape e Iguazú-Acarai. São Ignácio Guaçu foi a primeira, fundada em 1609, sendo que até 1634 elas chegaram a 40.

A partir de 1610, quase simultaneamente as fundações das reduções no Guairá, começaram os ataques dos bandeirantes provenientes de São Paulo, acompanhados de mamelucos e indígenas. As missões no Itati foram atingidas a partir de 1632 e em 1636 as do

⁹ Ambos os autores dão uma visão histórica mais detalhada do período das missões, sendo que Wilde abrange os 150 anos das missões, envolvendo as duas ondas missioneiras e Oliveira concentra o detalhamento no primeiro período até a formação das reduções envolvidas na Rebelião de Ñeçu.

Uruguai e Tape foram atacadas. Após a batalha de Mbororé, em 1641, onde os paulistas foram vencidos pelos Guarani, os ataques diminuíram. Wilde (2009) registra o último deles em 1676, próximo a Vila Rica, no Guairá. Esta fase é conhecida como primeira fase missioneira e vai de 1609 a 1682. Nesse tempo restavam 22 povoados, sendo que muitos migraram de uma missão para outra em função dos ataques dos bandeirantes.

Figura 2 - Mapa das reduções na primeira fase missioneira



Fonte - OLIVEIRA (2018, p. 57)

A segunda etapa missioneira começa com a fundação dos sete novos povos na margem oriental do Uruguai e vai até a expulsão dos jesuítas em 1768. Algumas missões ainda permaneceram ativas, mas não mais administradas por padres, sendo que outras ordens assumiram o trabalho religioso. Essa fase não faz parte do escopo desse estudo, visto que estamos concentrados na primeira fase, quando começa a expansão na região oriental do Uruguai.

A partir das missões passamos a ter o registro dos padres jesuítas que nos ajudam a reconstruir o contexto que ocorreram os eventos que vamos analisar.

Montoya (1639, p.200) no *Tesoro de la lengua...* associou *guarani* a guerra, guerreiro e esse termo passou a ser usado para identificar esse povo na historiografia. Porém, numa releitura mais atual, Chamorro (2019), cuja língua materna é o guarani paraguaio e estudou profundamente a obra de Montoya, contradiz o jesuíta. Utilizando os recursos de lingüística, a teóloga, antropóloga e historiadora interpreta *guarani* como “grupo de gente que pertence a um lugar”, desdobrando-se de *guará*, que significa lugar, região.¹⁰

Oliveira (2010, p. 234) recuperou registros das crônicas de Cabeza de Vaca no século XVI contando sobre a ferocidade e disposição para a guerra desse povo, incluindo os rituais de antropofagia e nomeação. Na *Conquista Espiritual...*, Montoya (1985, p. 53) relata que numa cerimônia especial, o cativo de guerra era morto e cada um que o tocasse ou comesse alguma parte de seu corpo poderia obter o nome dele.

Outros rituais foram apresentados pelo padre, como o ritual para o homem quando a mulher desse a luz, o ritual do luto das viúvas, o do pranto e narração das memórias ao receber hóspedes ou na volta de alguém que estava em viagem. Sem dar maiores detalhes, o padre comenta que eles tinham uma espécie de batismo ou modo de por o nome nas crianças.

Montoya (1985) descreveu os índios Guarani vivendo em pequenos povoados, governados por seus caciques, com sua nobreza e seus vassalos. Conheciam sobre o tempo adequado de cultivo a partir da observação das estrelas. Além de caça e da pesca, cultivavam mandioca, feijão, milho, amendoim, algodão, batata doce. Segundo ele, não tinham ídolos, nem deuses, mas praticavam danças e cantos nas celebrações, onde não ocorria embriaguez, pois seus “vinhos eram fracos”. (MONTROYA, 1985, p. 169).

Os povoados indígenas estavam organizados socialmente de uma forma hierárquica. O primeiro nível era composto por famílias extensas ou linhagens chamadas *teyÿ*, que contavam com 40 a 90 homens, que residiam em pequenos grupos autônomos em grandes casas ou malocas. Cada casa tinha a influência de seu chefe. Cada *teyÿ* era uma unidade

¹⁰ Durante nossa pesquisa nos deparamos com uma versão muito interessante, referente à história oral de um grupo mbya-guarani: Conta, o grupo da Aldeia Itaty (SC), que na chegada dos europeus ao Brasil, as mulheres, ao encontrarem os *jurua* na praia, passaram a investigá-los. Pegaram nas roupas, nos cabelos e cheiraram todo corpo, dizendo “*aguarane’i*”, que quer dizer “graxaim fedido”. E os europeus, aos vê-las repetindo essa expressão passaram a chamar esse povo de Guarani (ITATY, 2014, p. 25).

econômica e política básica, que possuía um certo grau de autonomia. Em um nível superior a este, se encontrava a *amunda*, termo para a aldeia que continha uma ou várias famílias extensas (*teyy*). Num terceiro nível estava a *teko'a*, que podia ser uma aldeia ou um conjunto de aldeias. Por último, o *guara*, que seria uma unidade regional, constituída por um conjunto de *teko'a*, que Montoya traduziu por “pátria, país, província ou região” (WILDE, 2009, p. 101).

Wilde (2009) registra que é difícil distinguir nas fontes a diferença entre *amunda* e *teko'a*. Cada um dos níveis tinha um líder (*ruvicha* ou *mburuvicha*) que mantinha relações de aliança ou conflito com os demais. Os agrupamentos maiores seriam pouco freqüentes e só adquiriam relevância em situações específicas como as guerras intergrupais e as festas. O autor ressalta que há poucas evidências da legitimidade regional de uma liderança. Nosso parecer é de que esse ponto requer uma maior avaliação, talvez estudando as várias rebeliões indígenas do período. Se considerarmos apenas a obra de Montoya (1985), ele apresenta lideranças nesse nível, como Ñeçu, Tayobá, Ñeenguiru, Guiraverá entre outros.

As rebeliões violentas contestam a imagem do Guarani passivo, aceitando o domínio colonial retratado nas cartas ânuas dos jesuítas. Longe da imagem delineada nas fontes coloniais, o cenário era bem mais complexo, envolvendo além das alianças e conflitos entre grupos Guarani, as disputas deles com os guaycurus e paiaguás que compartilhavam o alto Paraguai; com os charruas e minuanos e com os kaingang e xokleng, mais a leste, próximo à costa. (MONTEIRO, 1992, p. 480).

Diferente da visão eurocêntrica de um povo ‘sem fé, sem lei e sem rei’, os Guarani viviam o *Nhanderekó*¹¹, seu modo de ser, com autonomia, prezando pela liberdade, a vida em comunidade, a completa interação e respeito com a natureza. Eles tinham sua religiosidade, guiados por *Nhanderu*, o Criador, assim como cultivavam a terra, cultivavam o respeito aos antepassados e aos mais velhos. Eles procuravam ‘o bem viver’ e não o ‘viver bem’ dos ocidentais, prática que seguem até os dias atuais. Montoya (1985) por não ter a abertura necessária para entender esse Outro, a cosmologia Guarani, não conseguiu identificar no que via a religiosidade e o modo de ser diferente do que estava acostumado a ver no Velho Mundo.

¹¹ Ao analisar as fontes e tentar recuperar os significados das expressões para o Guarani, Meliá(1988, p. 100-103) identifica *Ñande rekó*, “nosso modo de ser”, como uma categoria essencial do pensamento tanto dos Guarani históricos quanto dos atuais. Representa o modo de ser tradicional de viver a cultura dos indígenas em contraponto com o *teko pihahu*, o sistema novo proposto na conquista espiritual. Essa definição é corroborada em materiais produzidos pelos Guarani na Aldeia Itaty (2014, p. 20) e em Pindoty, Irapuã e Guapoy (2018, p. 7).

Yvirupa é o território tradicional de ocupação Guarani que eles conhecem desde sempre. Compreende partes do Brasil, da Bolívia, do Paraguai, da Argentina e do Uruguai. Este território foi revelado aos Guarani por *Nhanderu*, desde os primórdios. Os Guarani caminham constantemente por ele, plantando suas plantas sagradas para alimentação, rituais, medicina, e utilidades domésticas (PINDOTY, IRAPUÁ e GUAPOY, 2018, p. 7).

Figura 3 - Mapa do Território Guarani Continental, 2016.



Fonte: Pindoty, Irapuá e Guapoy (2018, p. 6). Extraído do Mapa Guarani Retã elaborado por ICSOH – CONICET – Universidad Nacional de Salta

De acordo com levantamentos feitos pelo *Instituto de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH)*, que elaborou o mapa *Guarani Retã*, os Guarani somavam em 2016 mais de 280.000 pessoas: 54.825 na Argentina, 83.019 na Bolívia, 85.255 no Brasil

e 61.701 no Paraguai. Este total constitui-se de vários grupos com diferentes denominações: *Mbyá* (Argentina, Brasil e Paraguai); *Ava-Guarani* (Paraguai), também conhecidos como *Ñandeva*, *Guarani* ou *Chiripá* (Brasil e Argentina); *Paï-Taviterã* (Paraguai) ou *Kaiová* (Brasil); *Ava-Guaraní e Ioseño* (Bolívia e Argentina), conhecidos como *Guaraní Occidental* (Paraguai), e também como *Chiriguanos* ou *Chahuancos* (Argentina); *Gwarayú* (Bolívia); *Sirionó*, *Mbía* ou *Yuki* (Bolívia); *Guarasug'we* (Bolívia), *Tapieté* ou *Guaraní-Ñandeva* (Bolívia, Argentina y Paraguai); e, *Aché* (Paraguai). (ICSOH, 2016, p. 10).

2.1 MBURUBIXÁ OU LÍDER TEMPORAL

Mburubixá, *tuvixá*, *ruvichá*, cacique, principal, chefe são as várias denominações que encontramos nas fontes e na historiografia para designar os líderes indígenas.

O termo cacique, explica-nos Fausto (2005), vem de *kasik*, palavra na língua arawak para denominar os chefes do povo Taino. Quando Colombo chegou às Antilhas encontrou-as amplamente povoadas pelos Taino e, os espanhóis passaram a utilizar o termo *cazicazgo* para designar a uma província subordinada a um cacique. “Cacicado é a rigor o sistema político taino” (FAUSTO, 2005, p. 36).

Principal é outra forma pelo qual são chamados os caciques mais poderosos, com maior prestígio e que exerciam influência sobre outros caciques, situando-se numa posição hierárquica superior em relação aos outros.

Sztutman (2012, p. 282-283) através dos relatos dos cronistas observou “três diferentes graus de principais”: o principal da maloca ou chefe da família extensa; o principal da expedição guerreira, uma posição temporária, onde um chefe de uma maloca poderia liderar uma aldeia (de quatro a oito malocas); e, o grande chefe de guerra, onde sua influência poderia abranger um conjunto de comunidades, ora relatadas como “províncias”, ora como “confederações”. Mas o autor observa que há cronistas como Staden (1557) que chamam a todos de “chefe” indistintamente.

Montoya relata que apesar dos Guarani viverem em povoações muito pequenas, cada qual tinha o seu cacique, que “muito se enobreciam com a arte de falar”. A eloqüência os fazia atrair vassalos para si e para sua descendência: “Servem-nos seus plebeus, fazendo-lhes roças, semeando e colhendo as safras, construindo-lhes casas e dando-lhes suas filhas, quando tem desejo delas [...] alguns caciques, que possuíam 15, 20 e 30 mulheres. As do irmão falecido toma-os por vezes o irmão vivo...” (MONTROYA, 1985, p. 52).

A poligamia registrada pelo jesuíta estava associada ao poder nativo, quanto mais mulheres um líder tinha, maior a rede de parentesco, tanto com a família das suas mulheres, quanto com a possibilidade de criar mais laços a partir do enlace dos filhos e filhas gerados.

Mburubichá (tuvichá) era como os indígenas chamavam a seus líderes temporais, enquanto que os membros de sua parcialidade eram chamados de *boya*. Esses eram identificados por serem seus parentes ou afins, sendo designados pelos jesuítas como “vasallos del cacicazgo” (MONTROYA, 1639, p. 83-84, 217).

As primeiras aproximações dos jesuítas foram estrategicamente feitas com esses líderes através da política de presentes (cunhas, anzóis, alfinetes, facas, num primeiro momento, depois lã, erva mate e carne de gado), o que numa leitura antropológica poderia se encaixar dentro das relações de reciprocidade indígenas. Ao selar o pacto com os missionários, os caciques recebiam varas de mando e, depois de preparados na doutrina, eram batizados e recebiam um nome cristão.

Wilde (2009, p. 100) identificou que as lideranças indígenas eram reconhecidas por sua oratória, generosidade, poligamia e destreza guerreira. As alianças eram estabelecidas a partir das relações de parentesco e de reciprocidade. Os caciques ofereceram mulheres aos padres para estabelecer essas relações, mas esses as evitaram, impedindo até que entrassem em suas casas. Os padres condenavam a poligamia, eles a enxergavam como um obstáculo à conversão. Durante todo o século XVII elas foram percebidas como um problema no mundo colonial. Conta-nos o autor que *As Leyes de Indias* ordenavam “castigar com a suspensão do cacicado e o desterro dos Caciques que recebessem em tributos as filhas de seus índios” (WILDE, 2009, p. 410, nota 40).

O “líder indígena missional” tinha legitimidade a partir de seu carisma e na sua destreza guerreira, por possuir um cargo no *cabildo* ou na igreja, exercer algum ofício ou escrever na língua guarani, espanhola ou em latim (WILDE, 2009, p.37). Segundo o autor, eles eram mobilizadores fundamentais da redução que regulavam a relação entre o “dentro e o fora” da sua aldeia, “*el pueblo y el monte*”, entre “ser cristão e ser infiel” (WILDE, 2009, p. 42).

Os jesuítas tentaram impor a herança do cargo do cacique, conforme o modelo patrilíneo espanhol, o que causou alguns problemas. Wilde (2009, p.138-144) entendeu que nem sempre o filho primogênito era a escolha para a sucessão, que poderia vir de um genro ou de um cunhado, ou sobrinho, considerando-se a família estendida. Isso sem levar em conta que também poderia surgir uma liderança a partir da construção do prestígio de um novo líder.

Esse autor observou que houve uma variação na atitude dos caciques em relação ao “regime missional”, assim como havia grupos dóceis e receptivos, havia os relutantes, sendo possível notar também uma boa quantidade de casos de ambivalência, onde os indígenas inicialmente aceitavam o batismo e depois de se apropriar de símbolos e ritos dos jesuítas, utilizavam-nos para sua própria pregação. Vários casos são citados, entre eles o do famoso cacique Juan Cuará do Guairá, que após ser “convertido” e batizado saiu viajando por várias regiões a pregar contra os religiosos, “inimigos jurados de los índios” (WILDE, 2009, p. 107-110).

Para os que não estavam em poder de liderança as estratégias eram bem menos persuasivas e podiam envolver o uso da força física. Wilde (2009, p. 96) exemplifica os casos dos charrua e minuano, que resistiram à redução e foram perseguidos, mortos ou capturados à força. O autor nos conta como o jesuíta Jarque descreveu três procedimentos comuns para conseguir neófitos entre os infieis: pagar resgate aos infieis em troca de índios prisioneiros, enviar indígenas cristianizados para pregar aos infieis e por último enviar um padre escoltado por militares guaranis, geralmente para converter figuras de prestígio e com isso atrair mais neófitos. Também havia envio de tropas militares indígenas para capturar ou afugentar os que fugiam ou os que viviam nos montes.

Sztutman (2012) ao estudar a posição de liderança nas sociedades ameríndias, em diálogo com Pierre Clastres (2013), observa que o chefe indígena age em função do coletivo, da comunidade. A todo o momento deve estar trabalhando o seu prestígio. Um chefe que não atende a comunidade pode ser substituído, sua posição pode esboroar-se. Aquele que tenta trabalhar em prol do seu benefício individual pode ser ignorado ou até morto pela comunidade.

Um exemplo dessa situação “frágil” da posição de liderança foi comentado por Wilde (2009) em cima dos registros do Padre Ruyer (1627). O padre afirma que “en tanto carentes de fe, de ley y de rey son incapaces de obedecer a sus próprios caciques o ‘señores naturales’, ni tampouco a los padres, sino ‘en aquello que les daba gusto’” e adiciona também o registro do jesuíta Van Suerck: “en cada casa hay un jefe, que los españoles llaman cacique y los índios llaman el grande. A pesar de su nombre, en él no existe grandeza alguna, pues su autoridad sobre sus súbditos es casi nula” (WILDE, 2009, p. 101).

Clastres (2013) descreveu as ‘sociedades primitivas’ como contra o Estado, tentando impedir a formação desse para manter sua autonomia e modo de viver, desassociado do mundo do trabalho que tentavam impor-lhes os ocidentais.

Podemos observar indícios da tese clastreniana nos Guarani atuais. Peruzzo (2018) entrevistou André Benites, cacique da Tekoá Ka'aguy Porã, Aldeia em Maquiné (RS) durante a construção de uma escola para a comunidade. Benites idealizou a escola Tekó Jeapó, que quer dizer cultura em ação, de forma totalmente independente do Estado. O cacique buscava tanto a autonomia nas práticas escolares, como nas questões de manutenção financeira. Para ele a escola Guarani é todo aprendizado que envolve desde sair para aprender a pescar, conhecer os tipos de plantas, as sementes originárias e ouvir os mais velhos sobre os costumes do seu povo. Ele estava construindo a escola com o intuito de poder modelá-la no bem viver Guarani e usá-la como um local de encontro para as famílias Guarani e para os *juruá* que quiserem interagir com eles.

2.2 PAJÉ, KARAÍ OU O LÍDER ESPIRITUAL

Pajé, feiticeiro, mago, *karai*, caraíba, profeta, xamã são alguns dos termos que encontramos nas fontes e na historiografia para designar os líderes espirituais indígenas.

Wilde (2009, p. 409) chama a atenção que devemos observar que há uma diferença terminológica entre a categoria de feiticeiro e xamã. Feitiçaria seria a categoria descritiva com inscrição histórica específica ligada a perseguição do regime colonial contra o que foi considerado idolatria e superstições, enquanto a categoria do xamanismo é uma categoria analítica que tem recebido aportes teóricos da etnologia americana contemporânea.

Nas fontes em geral utilizadas nesse trabalho, encontramos os jesuítas utilizando os termos '*mago o hechicero*'. Já no *Tesoro de la lengua Guarani* há pelo menos três termos para designar o líder espiritual: *pai*, alguém de respeito: padre, os anciões ou feiticeiros; *paye*, índio feiticeiro e *guayupιά*, também colocado como feiticeiro por Montoya (1639, p. 128 e 261).

Montoya (1985) descreve as ações desses líderes como superstições e atos associados ao demônio:

As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tinha tirado aquilo que lhe causava a doença, assim como uma espinha de peixe, um carvão ou semelhante (MONTROYA, 1985, p. 54).

E conta que os piores são os “enterradores”, cujo ofício é matar. Esses enterram algo na casa da vítima e essas, sem outro acidente, morrem (MONTROYA, 1985, p. 54-55).

Métraux (1979) relatou que o pajé tupinambá era investido de grande ambigüidade moral, pois era responsável tanto por êxitos, como por infortúnios. Ele comenta que os indígenas atribuíam aos feiticeiros todos os eventos desagradáveis, importantes ou não, por exemplo, uma caça mal sucedida. Além disso, um pajé tanto era responsável pela cura das doenças, como pela morte. Eles atribuíam a morte como sendo um feitiço provocado por um pajé de um grupo inimigo (METRAUX apud SZTUTMAN, 2012, p. 416 e METRAUX apud OLIVEIRA, 2010, p. 270-271).

A associação com o demônio feita pelos jesuítas carrega a projeção do imaginário europeu, que desde o período medieval estava voltada à luta contra a magia e superstição, com caça às bruxas e a inquisição. Os padres estabeleceram uma verdadeira campanha de perseguição, humilhação e supressão da liderança espiritual na sociedade ameríndia. Encontramos indícios dessa ‘guerra espiritual’ nas instruções recebidas pelos jesuítas.

No catecismo aprovado no III Concílio Provincial de Lima em 1583 identificamos referências aos ‘feiticeiros’ entre as perguntas associadas aos mandamentos:

- P. Quem transgride o mandamento de honrar a Deus?
 R. Aquele que adora qualquer criatura ou tem ídolos, guacas, falsas seitas, heresias ou sonhos e agouros, que são vaidade e engano do demônio.
 P. Segundo isso, **todas as cerimônias que os índios velhos e feiticeiros ensinam contra a lei dos cristãos são vaidade e engano do demônio?**
 S. Sim, sem dúvida alguma, e **os que a usam serão condenados com o demônio** (SUESS, 1992, p. 361).

E entre os decretos publicados que tratam da doutrina e dos sacramentos:

Cap. 42 – Que **os índios feiticeiros sejam separados dos demais**: Para desterrar totalmente a peste da fé e da religião cristão que **os feiticeiros e ministros abomináveis do demônio** não cessam de causar continuamente à tenra grei de Cristo, sendo sua maldade e embustes tais que **num dia destroem tudo quanto os sacerdotes de Deus edificaram em um ano**, determinou unanimemente o concílio passado que todos esses velhos feiticeiros fossem reunidos num lugar e ficassem ali encerrados de modo **que não pudessem com seu trato e comunicação contagiar os demais índios**, e que ali se providenciasse o necessário para suas almas e para seus corpos (SUESS, 1992, p. 381).

O decreto segue pedindo imediata execução das instruções por todos os padres, visto que a experiência já havia demonstrado o quanto de dano os feiticeiros poderiam causar a ‘obra tão santa’ da evangelização cristã.

A resistência indígena à conversão era associada à ação dos feiticeiros, assim como a causa da inconstância na fé. Montoya (1985) dedica grande parte da *Conquista Espiritual* ao combate aos ‘feiticeiros e magos’. Entre os episódios narrados chamou-nos especial atenção o processo de humilhação pública a Zaguacari. Esse indígena tinha um defeito físico e apesar de

sua fragilidade, conta o padre, ele tinha o dom da oratória. Montoya armou toda uma encenação para destruir o prestígio do pajé e conseguir sua conversão. A conversão de um “feiticeiro” tinha um extremo valor como exemplo aos demais (MONTROYA, p. 146-147).

Trujillo relatou o empenho de Padre Roque conquistar Ñeçu, o que seria um feito importante, pois o feiticeiro tinha com ele mais de 400 indígenas e tendo eles ao seu lado teria segurança para as reduções vizinhas e a possibilidade de aumentar os convertidos (BLANCO, 1929, p. 485-486).

Sztutman (2012), diferente de Wilde (2009) e, apesar de estar também analisando um período colonial em comparação ao presente, usa o termo xamanismo para se referir à liderança espiritual ameríndia. A partir das fontes quinhentistas e seiscentistas interpreta que há três graus ou intensidades de xamanismo:

1. Os pajés propriamente ditos: aqueles que participavam ativamente das reuniões dos velhos, predizendo fatos relacionados à guerra e servindo como curadores – eram eles os exemplos mais certos de uma “ambigüidade moral” e também aqueles cuja credibilidade estava a todo momento para ser testada;
2. Os assim chamados profetas ou caraíbas, que se proclamavam “homens-deus” e mantinham uma vida apartada da coletividade, percorrendo diferentes territórios e conformando massas migratórias – diferentes dos demais, eles revelam afincos a uma moralidade especial buscando propagá-la para seus seguidores;
3. Os intrigantes chefes-xamãs ou chefes-profetas que ocupavam, sobretudo no Maranhão dos seiscentos, posições políticas importantes, muitas vezes de caráter supralocal – eles já tinham conseguido provar suficientemente as suas faculdades, gozando do respeito e do respaldo de sua população. (SZTUTMAN, 2012, p. 412-413).

Segundo Metraux (1979), uma das fontes de Sztutman (2012), para tornar-se xamã era necessária haver alguma comprovação da eficácia de seus atos: um doente devia curar-se, a chuva prometida tinha que cair, um acontecimento previsto deveria realizar-se.

Identificamos Ñeçu dentro da terceira categoria apresentada por Sztutman (2012), seu poder de influência não era só na sua aldeia em Pirapó (local), mas sobre toda uma grande região na margem oriental do Uruguai, além de ser reconhecido e respeitado por líderes e comunidades também na região do outro lado do rio (supralocal). Através dos depoimentos, encontramos vestígios desse poder que envolvia tanto ações de ligação com o sobrenatural, como alianças de reciprocidade e parentesco.

Oliveira (2010) também o classifica como dentro de uma categoria diferenciada de grandes chefes, comparando-o a Taubici, Guiravera e Artiguaye, porém utilizando como referência Necker (1990). Segundo esse, a concentração de poderes temporal e espiritual nas mãos de um único homem foi entendida como uma categoria distinta: os “jefes-chamanes”,

com poderes mágicos e religiosos que se impunham a frente de outros grupos suplantando os chefes hereditários: “Pela extensão de poderes que os padres lhe atribuíram e a influência que exercia sobre um grande número de povos, Ñezú pode ser inserido na categoria desses grandes chefes”. (OLIVEIRA, 2010, p. 313). Além disso, o autor situa o líder indígena também na categoria de homens-deuses descrita por Lozano. Esse seria um grupo de pajés que persuadiam os outros a cerca de sua filiação e poderes divinos, sendo respeitados por suas artes mágicas e prestígio. (OLIVEIRA, 2010, p. 314)

Monteiro (1994, p.24-25) os descreve como os “guardiões das tradições”, que na função de mediadores entre o sobrenatural e o cotidiano exerciam diversas funções essenciais, entre elas a proteção de ameaças externas, como a exercida por espíritos malévolos.

3 EMBATE ENTRE OS *HECHICEROS INDÍGENAS* E OS *HECHICEROS DE BURLA*

O objetivo desse capítulo é revisitar os relatos dos primeiros contatos entre jesuítas e indígenas no atual território do Rio Grande do Sul, mais especificamente os eventos que levaram Ñeçu a planejar e ordenar a morte dos padres jesuítas: Roque González, Alonso Rodrigues e Juan del Castillo nas reduções de Assunção de Ijuí e Caaró em 1628. As reduções foram estabelecidas dentro da região conhecida como *Ñeçuretangué*, Terras de Ñeçu, que iam da margem oriental do Rio Uruguai ao entorno dos Rios Ijuí e Piratini, assim aparecendo inclusive em mapas feitos pelos jesuítas (anexo no capítulo 3.10). A partir de uma releitura das fontes jesuíticas, com ajuda da antropologia, arriscaremos entender de que outra forma pode-se interpretar as interações e transformações resultantes desse contato, que colocou frente a frente duas visões de mundo diferentes, com tensões e disputas de poder.

3.1 REINTERPRETANDO O EMBATE ENTRE OS FEITICEIROS

A Companhia de Jesus recebeu autorização do governador da Província do Rio da Prata, Francisco de Céspedes, para explorar a margem oriental do Rio Uruguai em 1619.

Na instalação das reduções, os padres adentravam os territórios indígenas e buscavam negociar com os caciques antes de se estabelecerem. Havia um reconhecimento da posição política e social do líder indígena. Imediatamente após erguer uma capela, começavam o trabalho de catequização e batismo. Para atrair mais indígenas para a missão eram distribuídas cunhas, anzóis e alfinetes. Além disso, a terra era preparada e sementes distribuídas. Com a tecnologia das cunhas de ferro, os padres atraíam grupos que fugiam da fome¹². Montoya (1985) relata a importância dessas ferramentas na estratégia da redução e conversão:

Compramos-lhe a vontade ao preço de uma cunha ou machado, que vem a ser uma libra de ferro e importa na ferramenta com que vivem. É que antigamente as cunhas eram de pedra, com que cortavam os arbustos de sua lavoura. Mostrada a um cacique uma cunha [...] ele sai dos matos e montes e das partes ocultas em que vive, e se “reduz” ao povoado ele e seus vassallos. Junto com a “chusma” (de mulheres e crianças) estes costumam atingir de 100 a 200 almas que, depois de bem catequizadas, recebem o batismo. Os interesses, a que aspiramos demais, vêm a ser anzóis, agulhas e alfinetes, contas de vidro e miçangas (MONTTOYA, 1985, p. 168).

¹² Segundo Jaime Cortesão (1969), a fome aparece constantemente em relatos dos jesuítas. Ao avaliar parte da Coleção de Angelis (MCA III, 1969, p. 9) descobriu indicações de que algumas vezes os próprios jesuítas destruíam as plantações dos indígenas forçando que esses procurassem as reduções atrás de alimentos. Essa informação não foi analisada nesse trabalho.

A redução também representou, por algum tempo, um espaço mais protegido em função dos apresamentos feitos pelos bandeirantes paulistas e também um local com uma forma de fugir do trabalho por encomendas, visto que, nas reduções, os jesuítas é que intermediavam a distribuição dos indígenas nas atividades. A partir dessas observações, alguns caciques, por sua iniciativa, entendendo que essa era uma alternativa, procuravam os padres para que esses criassem reduções nas suas regiões. Wilde (2009, p. 93) observa também a isenção de tributos e a possibilidade do porte de armas de fogo como benefícios que os jesuítas obtiveram da coroa para que os caciques levassem em consideração a mudança para a missão.

Durante cerca de sete anos Padre Roque Gonzalez negociou com os líderes indígenas do outro lado do rio Uruguai no intuito de criar novas reduções e atrair os povos originários a ‘messe do Senhor’. Entre os líderes principais estava Ñeçu. Em 1626 o jesuíta fundou a redução de São Nicolau, junto ao Rio Piratini, já dentro das Terras de Ñeçu. Para lá levou Padre Alonso Rodriguez, nobre espanhol, que veio para a América atraído pela missão de ‘catequizar os selvagens’. Em algum momento entre 1626 e 1628 Padre Roque convidou Ñeçu a conhecer a nova redução. O cacique fez a visita e no retorno a sua aldeia em Pirapó, próximo ao rio Ijuí, mandou erigir uma capela e uma casa de padres para receber os missionários. A partir do contato amistoso com o cacique, Padre Roque fundou a redução de Assunção de Ijuí, em agosto de 1628, onde ficava a casa de Ñeçu. Enquanto Padre Roque se dirigia a visitar outras missões e preparar uma nova no Caaró, próxima a redução de Candelária, Padre Juan del Castillo ficou estabelecido no local e chegou a batizar uma das filhas do cacique.

Após dois anos de um aparente convívio pacífico desde 1626, Ñeçu convocou uma junta com vários caciques da região. Reuniu cerca de 500 índios e os conclamou a matarem os padres das reduções, destruírem suas igrejas e símbolos, a fim de retornarem a seu ‘antigo modo de vida e aos costumes dos antepassados’. Ñeçu ameaçou quem não o seguisse na empreitada.

Em 15 de novembro de 1628, após rezar missa, Padre Roque Gonzalez enviou um bilhete a Padre Romero contando o sucesso da redução a ponto que se tivesse mais cunhas poderia ter reduzido até 500 indígenas (BLANCO, 1929, p. 470). Logo após, enquanto preparava um sino para colocar no local escolhido para erigir a nova redução de Caaró foi atacado por um grupo liderado pelo Cacique Carupé e morto com um golpe certeiro de *itaizá* na cabeça deferido pelo cativo ou escravo Marangá. Padre Alonso, que estava com ele na

ocasião, também foi morto com golpe na cabeça e partido ao meio por uma espada. Os corpos dos dois foram jogados ao fogo que os rebeldes já haviam ateado à Igreja.

Enquanto o corpo de Padre Roque estava sendo queimado, relatou o capitão Santiago Guarecupy que os indígenas “ouviram ele falar”. Mesmo tendo arreventado sua boca com uma pedra, eles escutaram as palavras do padre e chegaram à conclusão de que “era seu coração que falava”. Então decidiram abrir seu peito e flechar o coração, jogando-o ao fogo novamente (BLANCO, 1929, p. 438). Um velho cacique, sogro de Carobay, tentou intervir, perguntando por que matavam os padres e também foi morto pelos rebeldes.¹³

Pablo Arayu depois que Ñeçu não estava no local, ele aguardava notícias no Cerro Innhacurutum junto a suas mulheres e filhos. Para lá os indígenas correram a relatar os fatos. Ñeçu celebrou as mortes e convocou os tigres para matar Padre Juan del Castillo. Como isso não ocorreu, ele ordenou que os seus seguidores fossem matar o padre. Em 17 de novembro de 1628, os caciques Quaraíbi, sogro de Ñeçu, e Araguirá, irmão de Carupé, lideraram o ataque à Assunção de Ijuí. Padre Castillo foi despido e arrastado por um terreno pedregoso. Enquanto seu corpo era ferido pelas pedras, levava estocadas com os arcos até que finalmente bateram em sua cabeça. Seus ossos foram quebrados e seus restos jogados ao fogo (BLANCO, 1929, p. 448-451).

Os planos do *karai* eram para acabar com todas as reduções do Uruguai e incentivar os caciques do Paraná a fazerem o mesmo. Logo após o massacre no Caaró, quase 300 indígenas dos que participavam da rebelião, de lá foram para Candelária, missão onde se encontrava Padre Pedro Romero. O padre diz que conseguiu espantá-los, pois estando ele montado em um cavalo foi como se tivessem visto um “exército de mil homens” e os que o acompanhavam conseguiram matar e ferir alguns dos outros. Os rebeldes chamaram ao cacique Aguaraguazú tentando que ele se aliasse e ajudasse a matar os padres, pois não estavam ali para lutar, mas para matar “*su abuela*”, mas foram rechaçados e retiraram-se (BLANCO, 1929, p. 473-474).

No dia 18 de novembro, os rebeldes do povoado de Ñeçu em Assunção de Ijuí, chegaram a São Nicolau, onde estavam Padre Alonso de Aragón e Padre Francisco Clavijo, que se esconderam nas matas e depois fugiram para Conceição, do outro lado do Uruguai. Não encontrando os padres, os rebelados tentaram incendiar a Igreja, mas dezesseis deles foram mortos pelos indígenas da redução e os outros acabaram recuando.

¹³ Na carta de Ferrufino aparece a referência de que “esse velho que era sogro do cacique Carobay” (BLANCO, 1929, p. 530). A carta de Padre Pedro Romero também faz menção à morte desse cacique, que ao protestar pelas mortes dos padres foi lhe quebrada a cabeça com “raiva e coragem” (BLANCO, 1929, p.471).. Trujillo também comenta a morte do “velho cacique infiel” (BLANCO, 1929, p. 489).

O martírio dos três padres foi retratado por artistas europeus no século XVII. Escolhemos uma das obras para ilustrar:

Figura 4 - Gravura de 1667 do pintor holandês A. Diepenbeke (1596-1675)



Fonte - JAEGER (1940, entre as páginas 48 e 49), originalmente publicada no livro *Kerkelyke Historie* de C. Hazart (1667)

No mesmo dia 18, cerca de 100 indígenas armados foram ao Caaró recolher os restos mortais dos Padres Roque e Alonso. Padre Romero conta a expressão de reverência, devoção e ternura dos indígenas ao chegarem a Candelária carregando as relíquias. Ele acrescenta que homens, mulheres e crianças acompanhavam a situação com lágrimas, gritos e soluços como se houvesse morrido seus próprios pais.

Após o dia 15 de novembro, os indígenas cristianizados, avisaram as outras reduções sobre o ocorrido. Em Conceição, Dom Nicolás Ñenguiru com cerca de 200 índios saiu à captura dos assassinos e jurou não voltar para casa, enquanto não vingasse as mortes dos padres. Juntou-se a ele Dom Manuel Cabral, um luso que servia de capitão para a Coroa

Espanhola e mais sete soldados espanhóis, três *vecinos*, além de muitos outros indígenas vindos das outras reduções de ambos os lados do Uruguai e até alguns vindos do Paraná.

Quinze dias após a morte de Padre Roque, uma grande guarnição tinha se formado em São Nicolau, contando com cerca de 700 soldados indígenas. Esse exército com Ñeenguirú num dos postos de comando saiu atrás de Ñeçu que já havia fugido fazia quatro dias. Ao achar os rastros no mato, identificaram que eles se dividiram em dois grupos. Eles seguiram o caminho mais trilhado e dois dias depois se defrontaram em uma batalha que resultou em mais de 100 mortos, cerca de 100 aprisionados e um número indefinido que fugiu ou se escondeu. Pela outra trilha seguia Ñeçu, Potyравá e mais dois indígenas que se foram rio Uruguai acima atrás das terras dos parentes e amigos. Ao cruzarem por território dos yanaiguarás foram denunciados e Potyравá e um dos acompanhantes acabaram presos.

Mais tarde, em 20 de dezembro o último grande embate acontece. Padre Romero conta que chegaram a Candelária no dia anterior mais de 1000 indígenas acompanhados do capitão Manuel Cabral, dos dez espanhóis vindos de todas as reduções do Uruguai já mencionadas, além de Iguacu, Acaray, Iutí, Caçaapá e Itatí. Às seis horas do dia 20 apareceram os inimigos matadores dos padres, um exército de 400 indígenas, que vinham confiantes da vitória que lhes haviam prometido seus feiticeiros. Quando esses se depararam com os ‘índios amigos’ se deslocaram para duas ilhas de mato próximas a redução. A uma delas se dirigiu Manuel Cabral e os dez soldados espanhóis, que com seus arcabuzes feriram e mataram muitos. O capitão Cabral resultou ferido por duas flechadas. A outra ilha foi cercada por Don Nicolás Ñeenguirú, o cacique Tambacambi e suas gentes.

Terminada a rebelião, cinqüenta e cinco ‘infiéis’ foram capturados e imediatamente julgados por Manuel Cabral. Cinco padres e muitos indígenas presenciaram o evento. Por decisão dos jesuítas, somente os líderes ou os diretamente envolvidos nas mortes dos padres foram enforcados, totalizando doze.

Ñeçu não foi aprisionado, mesmo saindo 800 indígenas em perseguição aos que fugiram, logo após o julgamento. A rebelião contou com cerca de 2000 combatentes dos dois lados da contenda. Oliveira (2011) considerou uma das mais impactantes reações contra a presença de missionários cristãos na América do Sul.

Nesse estudo achamos alguns rastros do *karai*, posteriores ao martírio, além das informações de Montoya (1985) sinalizadas por Oliveira (2010): na Carta Ânua de 1633 de Padre Romero (MCA III, 1969, p. 33-95); na Carta “Relação Estado em que se encontram as reduções do Paraná e Uruguai” de 1640 (MCA III, 1969, p.182-185), que Jaime Cortesão atribuiu a Padre Diogo Boroa; e, outras referências dentro de um processo de disputa de

terras, que indica que ele foi capturado por uma bandeira paulista em 1644 próximo a redução de São Xavier (MCA IV, 1970, p. 34).

Desses registros, que comentaremos adiante, podemos interpretar que mesmo nos matos, fugido como sinalizou Montoya (1985), querendo diminuir o prestígio do *karai*, Ñeçu continuou a utilizar seus atributos de liderança, influenciando os demais indígenas a manter seus costumes e atrapalhando os planos dos missionários. Ao considerarmos, por um lado a porosidade das reduções, ou seja, a não rigidez de seus limites, que possibilitava tanto aos indígenas convertidos, como aos não, transitarem entre *el pueblo y el monte*, sinalizados por Wilde (2009) e, por outro lado, a ‘inconstância’ dos Guaraní na fé cristã, relatada muitas vezes por Montoya (1985) e por outras fontes, deduzimos que o risco da não conversão ou da ‘desconversão’ por influência de Ñeçu foi uma realidade presente por muito tempo após os eventos de 1628.

3.2. GUARANI MISSIONEIRO, OS INDÍGENAS QUE SE REDUZIRAM

Nos eventos do Uruguai em 1628, na perseguição aos rebeldes, havia caciques das reduções mais antigas, da margem ocidental do Uruguai que tinham postos de capitão, de capitão geral e também de principal, respondendo a organização hierárquica da Província. É essa a situação de Don Nicolás Ñeñguirú. Esse cacique principal, segundo Padre Boroa (ânua de 1619), visitou-o na Redução de Nossa Senhora da Encarnação (Itapua) e solicitou que “recebesse seu povo como filhos e os ajudassem” (PORTO, 1954, p. 76). Padre Roque Gonzalez, que já havia sugerido ao Provincial do Paraguai que estendesse a missão à vasta região junto ao Rio Uruguai, foi designado para o trabalho. Ele fundou Conceição, à margem direita do rio, em dezembro de 1619 e a redução contava com 500 famílias, em torno de 2500 indivíduos. Padre Roque entendia que adentrar nessa região poderia abrir caminho para o Oceano Atlântico (PORTO, 1954, p.77). Entendemos aqui uma iniciativa de aliança que partiu dos líderes indígenas, portanto, não só os padres abriam as negociações. Caracterizamos essa atitude de Ñeñguirú como uma das decisões estratégicas dos caciques, uma escolha e ação, a ação indígena identificada por Wilde (2009) ou a ação política buscada por Sztutman (2012).

Wilde (2009) levanta a hipótese de que esses líderes indígenas e seus seguidores foram a base da organização política das missões, eles passaram a chamar-se caciques com o título de *Don*. Alguns ocuparam posições no cabildo, uma instituição colonial implementada para

administração em todas as reduções. Os jesuítas também mantiveram a divisão dos grupos familiares com a chefia de seus caciques na distribuição das casas dos índios. O autor identificou nas fontes a indicação de que seus seguidores passaram a ser tratados como membros do cacicado ou vassalos.

Francisco Vasquez Trujillo, provincial do Paraguai ao visitar as reduções em 1629 tinha a companhia de vários desses líderes e registrou no seu relatório a importância de Ñeenguirú: “Aqui les habló Nenguirú y los demás caciques que iban conmigo, com las veras y elocuencia que en las demás partes, que para los infieles es grande verbo y más las palabras de Nenguirú a quien estiman sobremanera todos los índios del Uruguay” (BLANCO, 1929, p. 655). Nesse mesmo relato Trujillo menciona outros caciques que foram vê-lo para “pedirme Padres”, entre eles, Quirabí que se fez acompanhar de 130 indígenas de sua aldeia (BLANCO, 1929, p. 654).

Don Nicolás Ñeenguirú teve papel fundamental na batalha de Mbororé em 1641. O Padre Claudio Ruyer, que relatou a guerra e a vitória dos indígenas contra os bandeirantes paulistas, destacou o quanto o cacique foi incansável. O capitão, mesmo ferido, seguiu lutando até que os poucos portugueses restantes pediram que ele os deixassem ir, pois já havia matado todos os brancos. (MCA III, 1969, p. 362). Wilde (2009, p. 128) menciona que encontrou em documentos a indicação de um cacique Ñeenguirú que foi designado como “capitão geral de todas as Missões” e que houve pelo menos três gerações de Ñeenguirú até 1770. Seu nome aparece vinculado com as atividades de milícia nas missões, sendo o último deles um dos principais líderes indígenas, junto a Sepé Tiaraju, na Guerra Guaranítica.

No sistema missional, além de manter uma posição de prestígio, os caciques participavam ativamente da escolha do local da redução e elegiam seus sucessores nos cargos. No processo são despojados de sua autoridade e legitimidade tradicional para serem transformados em “funcionários coloniais”, mantendo autoridade e legitimidade, mas dentro desse novo regime (WILDE, 2009, p. 23-24, p. 88).

Na primeira metade do século XVIII a “burocracia indígena instalada” tornou-se bastante extensa envolvendo vários cargos entre “os que mandam e os que conhecem”, entre os que controlam as tarefas coletivas e os que trabalham nas oficinas. (WILDE, 2009, p. 73-77).

Entre os indígenas depoentes no processo eclesiástico encontramos representantes dos dois grupos da burocracia identificada por Wilde (2009). No grupo dos que mandam situamos Santiago Guarecupí, que além de cacique principal da Redução de Conceição exercia a função de capitão de guerra. Ele participou das investigações e julgamento feito por Manuel Cabral,

assistiu as declarações e confissões dos presos. No outro encontramos: Felipe Yeguacabai, carpinteiro de São Nicolau que estava em Assunção de Ijuí para construir a porta e as janelas da Igreja e; Francisco Ñezu, também de São Nicolau, que estava em Assunção de Ijuí para servir as refeições do Padre Castillo.

Colocando em destaque a ação de Don Nicolás Ñenguirú de solicitar a criação de uma redução em suas terras, acessamos a versão da história dos narradores mbyá-guarany que conta a criação das reduções sob a ótica indígena. Na história oral contada pelos *xeremõi kuery* (os avós) dos mbya-guarani contemporâneos da Aldeia Itati (2014, p. 24), os nativos acreditavam que os jesuítas eram enviados de *Nhanderu Kuery* (dos deuses) e por isso os seguiram.¹⁴

Também Catafesto e cacique Cirillo (2009) nos apresentam que os Guarani não aceitam que se diga que foram os jesuítas os fundadores da redução ou de qualquer outra das aldeias antigas feitas de pedra (ruínas dos povoados na segunda fase das missões). Eles dizem “sentir vergonha cada vez que um historiador vem a público dizer que os missionários chegaram para ensinar os Guarani a viver de forma correta” (CATAFESTO e MORINICO, 2009, p. 312)

No documentário Tava, a Casa de Pedra (2012) podemos observar traços da história oral indígena sobre os jesuítas e a dinâmica da relação com a missão e a cristianização. Segue diálogo entre um ancião e um jovem da Aldeia Varzinha (Caará-RS) sobre essas memórias:

- Ancião: Os que estavam nas ruínas foram nossos avós, tinha uma de nossas rezadoras *karai* por lá; E quem construíram as ruínas eram os trabalhadores Mbyá. Até os brancos ajudaram, por isso dizem que foi feito por eles. Morava lá um casal de rezadores *karai*. Mas a Tava deles ficava lá no céu. E essas Tavas que ficam no céu, nem o vento atinge.
- Jovem: É que na história dos brancos está escrito que os padres vieram para ensinar aos Guarani a crença em Jesus. Como se não soubéssemos da existência de Nhanderú, o nosso Deus.
- Ancião: Sim, eles vieram e quase nos enganaram, até hoje tentam nos enganar! Eles vieram para nos enganar mesmo, como se não soubéssemos de nada. Mas, no final, até os padres morreram (risos). E eles nem foram para a morada de Nhanderú.
- Jovem: Ele vieram porque pensavam que a gente não tinha Nhanderú. E muitos Mbyá-Guarani aprenderam com os padres.
- Ancião: Eles aprenderam com os padres sabendo que estavam sendo enganados. Eles aprenderam com eles só para fingir que eram aprendizes, como vocês na escola dos brancos (TAVA, 2012, min. 8).

¹⁴ Na Escola Indígena de Ensino Fundamental e Ensino Médio da Aldeia Itaty (SC) foram produzidos textos, a partir da história oral, pelos alunos do primeiro ano do Ensino Médio sobre a supervisão dos professores da escola: Eunice Antunes –cacique da Aldeia Itaty e Adão Karai Tataendy Antunes. Os alunos, a partir do sexto ano aprendem a história guarani e a história portuguesa, nas duas línguas. O livro da escola foi obtido nas Ruínas de São Miguel diretamente de uma indígena idosa que não fala português, pertencente à Aldeia do Alvorecer (Tekoa Koenju) situada a 30 quilômetros das ruínas.

Na fala do ancião constatamos a abertura indígena que ao mesmo tempo se apropria do conhecimento do Outro, “aprender com os padres ou na escola dos brancos”, porém sem deixar de ser Guarani, de acreditar em *Nhanderú*. Também é interessante observar a clareza do entendimento do que vieram fazer os jesuítas, da observação e leitura do contexto pelos *xeremõi kuery*.

Já o cacique da Aldeia Koenju, próxima as ruínas de São Miguel pondera: “teve os que acreditaram e os que fugiram para as matas. Muitos caciques acreditaram, todos os que acreditaram foram escravizados” (TAVA, 2012, min. 6).

3.3 MONTESES, OS INDÍGENAS QUE NÃO ESCOLHERAM AS REDUÇÕES

Em oposição a Ñeenguirú temos os caciques que não haviam aceitado a conversão ao cristianismo e a redução nas missões, como é o caso de Ñeçu. Ou os que aparentemente aceitaram, foram batizados e depois rechaçaram como Juan Cuará (Wilde, 2009).

Bocara (2005, p. 6) chama a atenção para a complexidade existente dentro das sociedades ameríndias, que foram muitas vezes retratadas como homogêneas ou estáticas. Numa mesma sociedade, no nosso estudo, os Guarani, observamos coexistir duas lógicas diferentes em relação à cristianização e ao processo de redução. A tensão política gerada a partir dessas diferenças levou ao contexto de termos indígenas Guarani ocupando os dois lados da rebelião.

Os indígenas que não aceitaram ir para as reduções eram chamados de infiéis pelos padres. Também encontramos a denominação de ‘índios monteses’. A palavra *monte* aqui vem do espanhol e significa mata, floresta. Wilde (2009, p. 68) observa que os montes representavam o refúgio da infidelidade e do “antigo modo de vida”.

Neçu foi apontado por Padre Roque como um dos dois principais da margem Oriental do Uruguai e descrito por Montoya como cacique e ‘hechicero’, o maior desses países, conhecido por “Neçu, a Reverência” (MONTROYA, 1985, p. 160). Ele também o descreveu como ‘mestre dos embustes y magias’, enquanto Padre Boroa o chama de ‘cacique hechicero y falso dios’ e Padre Romero como ‘um ministro de Satanás... grandíssimo hechicero’.

Ñeçu era um dos principais líderes carismáticos¹⁵ dos Guaraní do Uruguai. Os seus poderes de contato com os ancestrais, com o sobrenatural e a sua grande eloquência o tornaram poderoso. Os outros caciques o respeitavam e tinham medo do que sua ira poderia provocar. Segundo o depoimento do cacique e capitão Santiago Guarecupí, Ñeçu, ao convocar a junta avisou que não temessem por suas vidas, pois ele “sendo deus os favoreceria”:

um indio hechicero llamado ñezú, que era tenido por dios y le temían mucho los demás índios caciques y hechiceros, hizo junta em el pueblo del Iyuí, adonde el asistía y estaba el Padre Juan del Castillo doctrinando a los índios de el: y allí dijo a los demás índios que convenia que matasen aquellos Padres todos, y quemasen todas las Iglesias que había hecho em el Uruguay, y consumisen aquellas cruces y imágenes que traían: y los que se habían bautizado se volvieron a su ser antigo y gentilidad [...] Y mandó que todos se aperciesen para poner em ejecución lo que el mandaba que era matar a todos los padres y destruir el nombre cristiano em la dicha provincia... (BLANCO, 1929, 437).

Porém aos que pretendiam defender os padres ameaçava: “ los haría a comer a tigres, y enviaria um dilúvio de águas que los anegase, y criaria cerros sobre sus pueblos y se subiria al cielo, y volveria la tierra lo de abajo arriba. Com que todos los índios creyeron y temieron, como le temían siempre “ (BLANCO, 1929, 437).

Ñeçu convoca a junta e é seguido por 500 indígenas. Ele declara a guerra ao cristianismo e quer varrer qualquer vestígio desse novo modo de ser que tentava apagar o modo de ser indígena. Para Clastres (2011, p.253-254) a guerra pertence à essência da “sociedade primitiva”. A violência guerreira aparece no universo dos “selvagens” como o principal meio de manter a comunidade indivisa, autônoma, livre e cada homem dentro dessa comunidade executa a função da atividade guerreira. Mas alerta que o líder guerreiro não tem condições de impor sua vontade, aquele que tenta, sem considerar o coletivo, ou lhe viram as costas, ou na pior das hipóteses, o matam.

Nosso entendimento é de que Ñeçu, reconhecido líder guerreiro, ao convocar a junta e propor à guerra aos padres, está exercendo a função de líder que expressa àquela comunidade. Aqueles 500 indígenas que o seguiram, entre eles vários caciques (Quaraibí, Carupé, Araguirá), também queriam manter seus velhos costumes, ter a opção de escolher o que se apropriar ou não de outra cultura. Ñeçu representava a comunidade que optou por seguir seu modo de vida em contraposição aos que escolheram fazer aliança com os missionários.

¹⁵ Montoya (1985) aponta a eloquência como uma das características tanto dos principais, como dos grandes magos. Wilde (2009) e Sztutman (2012) também a incluem como um dos fatores que geram carisma e prestígio aos líderes indígenas.

Ñeenguirú representa essa outra opção. Eles todos, 2000 indígenas, fizeram essa guerra. A participação dos colonizadores se restringiu a dez espanhóis e um luso.

Wilde traz a resistência indígena à conversão associada à ação dos *hechiceros* no primeiro período de contato. Cita o trabalho de Rípodas Ardanáz (1987) que pesquisou 50 movimentos ocorridos entre 1537 e 1735 e classificou 24 como sendo de “ordem xamânica”:

Tais movimentos foram conduzidos por homens que se diziam deuses, ou filho de deuses, criadores do céu e da terra, senhores dos astros, que podiam exercer domínio sobre os tigres ou se converter neles. Utilizavam adornos que às vezes combinavam com ornamentos eclesiásticos. Em alguns casos iam de povoado em povoado para difundir sua palavra, desautorizando os sacramentos, o batismo, o matrimônio cristão e a confissão. Em alguns casos induziam os índios a não freqüentar as igrejas e destruí-las junto com todas as imagens, as cruzes e os exortavam ao canto e a dança. (ARDANÁZ(1987) apud WILDE, 2009, p. 409).

Identificamos muitas falas do discurso de Ñeçu nos movimentos descritos acima. Para Oliveira (2010) que também analisou o trabalho de Rípodas de Adarnaz (1987), a resistência indígena à cristianização foi uma forma de manter a sua liberdade. Quando se proclamava a “volta aos antigos costumes e aos montes”, significava a volta à liberdade e autonomia indígena, a não submissão a um regime colonial de *encomiendas* e das missões. Porém, observa esse autor, que também houve resistência naqueles que aderiram, ou negociaram a inclusão na missão para fugir da interferência espanhola. Ele chamou de “resistência defensiva” a entrada na missão, o que significava abandonar seu antigo modo de vida, mas achar formas de inserção nas fendas da sociedade colonial. Ele viu essa posição como uma negociação intermediária entre a aceitação da escravidão e a ruptura pelo conflito. (OLIVEIRA, 2010, p. 232).

Concordamos com Wilde (2009) ao identificar que as relações que se deram foram complexas e não podemos dizer que as ações foram homogêneas, nem mesmo as que se deram dentro do ambiente missional. Exemplificamos e posicionamos duas lideranças em oposição, mas essas não representam todos os cenários que ocorreram, elas estão dispostas aqui assim de forma bipolar por envolverem a situação específica dos eventos do encontro e embate ocorrido em 1628 na formação das primeiras reduções na banda oriental do Uruguai.

3.4 RELIGIOSIDADE E O MODO DE SER GUARANI

Podemos observar no depoimento de Guarepú (Blanco, 1929, P. 445) e também de outros indígenas que os padres, além da poligamia, haviam proibido outros elementos da

cultura guarani: o culto aos seus ancestrais, as danças, os cantos e os instrumentos musicais. Quando perguntados sobre o porquê achavam que Ñeçu havia provocado a rebelião referiam-se ao fato dos padres pregarem contra “o modo de ser antigo e de seus antepassados”. O mesmo foi testemunhado pelo capitão Manuel Cabral que interrogou os matadores durante o julgamento (BLANCO, 1929, p. 384).

A religiosidade Guarani foi entendida pelos missionários como uma superstição demoníaca, enquanto estudiosos mais contemporâneos consideram esse povo como os “teólogos da América” (FREIRE, 2002). A forma de viver, incluindo suas atividades como a caça e a agricultura são cercadas de rituais e rezas, envolvendo cantos, danças e instrumentos musicais utilizados até hoje, sendo uma das permanências identificadas nos seus costumes. *Opy*, a casa de reza, é uma das primeiras construções ao formar uma *Tekoá*. Identificamos traços dessas construções nos registros de Montoya, que inclusive nos conta como destruiu algumas delas (MONTTOYA, 1985, p. 104-106).

Freire (2002) resgata que Hélène Clastres identificou a religião como fator determinante para a sobrevivência Guarani, relacionando-a ao ensino do convívio com os outros e aos princípios de generosidade e tolerância. Um conjunto de práticas que fazem parte da sua estratégia de vida. O autor comenta que os Guarany Mbya de hoje “mantém fidelidade à religião tradicional, resistindo às investidas de grupos evangélicos e de outras religiões” e cita a fala do cacique Verá Mirim, sobre a casa de reza: “aqui é pra nossa reza, é pra se lembrar de Deus. Nós rezamos diretos com nosso Deus, Ñanderú; católico já tem santo. Esse é o nome de nosso Deus, Ñanderú” (FREIRE, 2002, p. 8).

Porto (1954, p. 57) concluiu que “os feiticeiros foram sempre os mais encarniçados inimigos dos jesuítas espanhóis”. Santiago Guarecupí em seu depoimento relata:

los índios hechiceros que se habían dioses entre aquellos índios, siempre tuvieron odio mortal a los dichos Padres, por ver que se le quitaban el ser adorados y sus muchas mujeres y vicios carnales, y que los predicaban, eran tan contrario a sus malas costumbres, diciendo que no era bien dejar el ser de su pasados y el dios que ellos sabían ser verdadero, por el que los Padres predicaban, que era dios de los españoles no más: y que siempre procuraban estorbar que se extendiese la predicación evangélica (BLANCO, 1929, p.436-437).

Por outro lado, os jesuítas foram inimigos dos líderes espirituais indígenas também. Vimos através do catecismo e do capítulo 42 dos decretos referentes à doutrina aprovados no Concílio de Lima, que os jesuítas tinham a intenção bem clara de eliminar a influência dos feiticeiros. Essa permanente luta contra os líderes espirituais indígenas aparece de forma intensa na obra *Conquista Espiritual...* de Montoya (1985).

Essa oposição entre as duas visões de mundo foi tão grande que não bastou ao cacique mandar matar os padres, eles foram trucidados e queimados. Suas cabeças foram quebradas com pedras. Os símbolos e objetos, assim como as igrejas também foram quebrados e queimados.

Oliveira (2011) ressalta que os índios rebeldes nos seus depoimentos contaram que o coração de Padre Roque falou que “eles podiam matar seu corpo, mas não sua alma, que iria para o céu”. Além disso, avisou que “outros viriam trazer o castigo por sua morte”. O historiador explora a hipótese de Carlos Fausto (2005 apud OLIVEIRA, 2011, p. 110-111) de que “a danificação e incineração dos corpos era uma forma de evitar uma vingança xamânica”.

Após a perseguição no Uruguai em 1628, entre os rebeldes capturados, muitos mostraram arrependimento e o ‘milagre do coração falante’ parece tê-los influenciado à conversão cristã. Consta no processo que de todos capturados, somente um dos que foi condenado à morte não demonstrou arrependimento, não confessou e nem foi batizado: o cacique Carupé.

Padre Romero conta que três dias após as mortes no Caaró, cem índios foram buscar os ossos e restos dos dois padres, por iniciativa deles mesmos (BLANCO, 1929, p. 474). Entendemos essa iniciativa a partir do registro que Montoya fez sobre o culto aos corpos e ossos dos pajés. O padre comparou o rito dos indígenas à veneração às relíquias feitas na religião cristã. Oliveira (2010) adiciona que os indígenas relatavam o “coração que fala” assim como acreditavam nos pajés mortos que se comunicavam por oráculos (OLIVEIRA, 2010, p. 325).

São vários os simbolismos apresentados entre os dois mundos. Outro fato que nos chamou atenção é de que os indígenas observaram a roupa diferenciada dos religiosos. Ao matarem Padre Roque e Padre Alonso, destruíram suas vestes em muitos pedaços. Já ao Padre Castillo eles despiram e entregaram a roupa a Ñeçu, que a vestiu. Por outro lado, Padre Trujillo conta em carta que ficou com a capa de plumas do *karaí* para enviá-la à Roma, junto com os *itaizás* que causaram a morte dos padres (BLANCO, 1929, p. 491). Cada um dos lados se apoderando de símbolos de poder do outro.

Através desses eventos vimos à apropriação e a transformação de rituais em função da interação entre as duas culturas. Esse tipo de situação é referenciado por Stewart Schwartz (1988) ao descrever os movimentos das santidades no Brasil Colonial e também por Ronaldo Vainfas (1995) no livro “A Heresia dos Índios”, um estudo aprofundado sobre a Santidade de Jaguaribe (Bahia). Mesmo os jesuítas também se apropriaram de elementos da cultura

indígena para atrair os nativos. Monteiro observou que Anchieta adaptou seus discursos de conversão para atrair os indígenas na região de Piratininga. Acordava na madrugada e pregava em voz alta como faziam os pajés carismáticos que tanto desprezava, referenciava recompensas de abundância de mantimentos, saúde e vitória contra os inimigos, assim como o líder indígena. (MONTEIRO, 1994, p. 48-49).

3.5 PADRES JESUÍTAS OU FEITICEIROS CRISTÃOS

Entre os jesuítas, os ‘feiticeiros cristãos’, o Padre Roque Gonzalez era reconhecido também como um líder carismático, um herói, que enfrentando perigos, a morte, a fome, epidemias, restrições, foi capaz de apaziguar os temidos guaicurus e fundou mais de doze reduções junto ao Paraná e Uruguai. Tinha 19 anos de experiência contando o trabalho entre os guaicurus e a fundação de mais de 12 reduções. Com isso adquiriu uma virtude sólida e desenvolveu a prudência necessária para o trabalho de missionário¹⁶.

Montoya descreveu as missões jesuíticas como cruzadas em terras longínquas, uma conquista espiritual dos territórios ocupados por infiéis, onde o padre deveria libertar as almas presas nas garras do demônio (SUESS, 1992, p. 15). Roque era visto pela companhia como um grande missionário, com as características necessárias para a missão (caridade, humildade e também eloquência). Ele era reconhecido por seus esforços em ajudar de todas as formas possíveis aos indígenas, as cartas de seus companheiros estão cheias de traços de sua caridade e pelo dom da fala ao pregar o evangelho:

Multiplicado por el amor, se le via por todas as partes se haciendo de madre, de medico, de consolador, y de Padre de las almas. Entonces, sus lábios se iluminaban com la luz evangélica, mostrando a los que estaban a punto de partir las esperanzas del cielo, haciendoles sentir deseos de las águas regeneradoras del Bautismo, y sus manos se convertían em verdaderas fuentes de inmortalidad (BLANCO, 1929, p. 71-72).

Blanco (1929, p. 312) explica que Roque havia sido criado entre os Guarani que serviam sua casa e com isso, além de dominar a língua, conhecia os recursos da eloquência indígena para promover prestígio aos caciques e feiticeiros.

¹⁶ Roque Gonzalez foi indicado para apaziguar os guaicurus, grupo de índios nômades que aterrorizavam os moradores de Assunção, isso antes de fundar as reduções junto ao Rio Paraná e Uruguai. (BLANCO, 1929, p. 312).

Diante de dois líderes carismáticos prestigiados, que aparentemente tem um contato ‘amistoso’ por dois anos, ficamos a refletir o que levou ao embate? Porque Ñeçu convocou a rebelião?

Os dois disputaram o campo de poder religioso. O padre, assim como um profeta, apresentou uma nova visão de mundo para os indígenas. Nesse novo mundo eles viram um diferencial, o acesso a novas ferramentas que lhes ajudam no cotidiano (as cunhas de ferro), além da proteção em relação aos espanhóis. Outros elementos poderiam ser considerados como semelhantes à visão de mundo que eles já possuíam como o acesso ao sobrenatural, a um Deus através da mediação do líder espiritual. O ‘feiticeiro indígena’ os ameaçava com tigres e dilúvios, enquanto o ‘feiticeiro cristão’ ameaçava com o diabo e o fogo do inferno.

Wilde (2009, p. 88) observa de que no momento da consolidação do espaço missional há a separação do poder político e religioso. O poder religioso passa para os sacerdotes jesuítas, “administradores exclusivos do sagrado”. Os pajés e *karais* perdem seu espaço e prestígio.

Os padres também assumiram a função de cura. Montoya (1985) descreve atentamente como buscava conhecer as ervas medicinais utilizadas pelos indígenas, ao mesmo tempo que procurava desqualificar as atividades dos pajés, chamando-os de ‘embusteiros’.

Sob a perspectiva indígena, os padres também foram identificados como feiticeiros, como podemos observar nos testemunhos. No depoimento do índio Ambrósio Guarepú da redução de Candelária, encontramos:

que al tiempo de prender al dicho padre oyó decir al dicho hechicero Quaraibí, alentando a la gente: matemos noramala este **hechicero de burla o fantasma**: echémosle de nosotros: tengamos solamente el ser de nuestro Padre y de nuestros hijos a Ñezú: tengamos el ser de nuestros abuelos: **oigánse no más em nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras**[...] (BLANCO, 1929, p. 444-446).

Enquanto Pablo Arayu relata que outro índio, Guarerá, encarregado de dar a notícia a Ñeçu das mortes já ocorridas no Caaró teria dito, referindo-se ao Padre Castillo:

Maten los indios a este hechicero, apártenlo de ti: porque si el está entre nosotros, **no tendrás más tu mujeres: y aunque no quieres, há de bautizar tus hijos**: y que respondió el dicho Ñezú: Así és: y mando al dicho Quaraibi que fuesen a matar presto al dicho Padre, para que com eso sacase sus hijos y mancebas del monte donde los tenia escondidos de Padre dicho y los trajese a su casa...(BLANCO, 1929, p. 448-450).

Na cultura indígena da época, assim como os indígenas reconheciam os bons feiticeiros, também entendiam que havia os que não serviam para sua comunidade e acabavam por rechaçá-los.

Para Oliveira (2010, p. 288), o triunfo dos jesuítas passava por demonstrar que “seus feitiços eram mais eficazes e poderosos” que os dos líderes espirituais indígenas.

3.6. A CONVERSÃO E A INCONSTÂNCIA SELVAGEM

Nas fontes encontramos as várias dificuldades apontadas pelos jesuítas para a conversão: a poligamia, a guerra, os ‘maus costumes’. Montoya (1985, p. 56) nos conta no capítulo “XI. nosso modo de tirar tais abusos e de pregar a fé” como os padres tiveram que ser mais flexíveis nos primeiros anos para possibilitar a aproximação: “quanto ao sexto mandamento por ora guardamos silêncio em público. Era para que não murchassem aquelas plantas tenras e para que não fosse tornado odioso o Evangelho...”. O sexto mandamento é o que se refere a ‘não pecar contra a castidade’.

Padre Trujillo em sua carta discorre sobre a conversão de Ñeçu. Ele relata que os índios de Ijuí exigiam cuidados, que juntos com alguns fugidos da redução de São Francisco Xavier foram atraídos pelo principal do povoado. O *karaí* com ameaças e grande eloquência atraía aquela gente e esses lhe davam crédito, sendo que os padres temiam o mal que pudessem causar às reduções. Após várias tentativas de chamar Ñeçu para conversão, Padre Roque decide ir pessoalmente convencê-lo, o que resulta na aproximação e no estabelecimento da missão de Assunção de Ijuí. Também Montoya registra os fatos e a mudança de planos do líder indígena:

Ganhou-lhe as boas graças o Pe. Roque, e ele, com o desejo de ter em suas terras os padres – fosse verdadeiro ou não tal desejo – construiu uma igreja para Deus e uma casa para eles [...] Ñeçu, porém, **após troca de sua constância**, tratava o padre Castilho com desdém [...] e encheu-se de uma ira raivosa e tratou de dar a morte não somente aos três padres, senão a todos quantos havia no Uruguai (MONTROYA, 1985, p. 197-199).

A outra dificuldade na conversão é a constância na fé ou a facilidade com que os indígenas poderiam largá-la e voltar aos antigos costumes. Os casos mais graves são dos apóstatas que além de terem renunciado a religião cristã, incitam os outros a fazerem o mesmo. Oliveira (2010, p. 435-438) apresentou os apóstatas que enfrentaram Padre Roque

Gonzalez no Paraná tentando impedir sua entrada naquela região, entre eles o cacique Tabacambí.

Essa troca de constância, ou a inconstância dos indígenas na conversão também é um tema recorrente nas cartas e relatos jesuíticos, sendo atribuída principalmente à “ação dos feiticeiros”, como vimos nas instruções do capítulo 42 do III Concílio de Lima: “num dia destroem tudo quanto os sacerdotes de Deus edificaram em um ano” (SUESS, 1992, p. 381).

A antropologia tem interpretado essa inconstância como parte da forma de ser indígena, que envolve uma abertura ao Outro, alteridade, e foi abordada primeiramente por Viveiro de Castros (2002). Partindo do discurso de Padre Vieira sobre a inconstância dos indígenas na conversão, onde este fez analogia ao trabalho de moldar o mármore e a murta, Viveiros de Castro (2002) analisa o que chamou de inconstância selvagem. O desejo de ser o Outro, mas segundo os próprios termos foi trabalhado pelo autor ao analisar o misto de abertura e teimosia, de docilidade e inconstância, entusiasmo e indiferença dos Tupinambá no processo de cristianização no Brasil Colonial.

Monteiro (1992) já havia registrado que os Guarani desenvolveram estratégias próprias não só com o intuito de sobreviver, mas também como forma de recriar sua identidade e de seu ‘modo de ser’, frente as condições adversas desse mesmo período.

Fausto (2005, p. 386), em diálogo com Viveiros de Castro (2002), analisou e reforçou a leitura da alteridade Guarani. Ele relembra que a docilidade e propensão dos Guarani para receber a catequese foi por muito tempo a imagem retratada das missões jesuíticas. Aponta que Egon Schaden, na década de 1950, apresentou um reforço dessa imagem ao afirmar que “toda vida mental do Guarani converge para o Além”. A antropologia contrapôs, colocando essa inclinação “para o Além” como forma de resistência, tradição e memória e não de motivo de conversão. De um lado “o milagre da conversão e de outro a tenaz resistência da crença como fundamento de uma identidade impermeável à mudança e à alteridade”. Fausto (2005) chama a atenção que, entre esses dois pólos, passividade e resistência, temos um terreno de dúvida e inquietude, mais produtivo que os extremos e que vem sendo abordado mais recentemente.

O autor atribui à alteridade o destaque de uma característica chave da sociedade Guarani, sendo que ao se apropriarem de características do Outro, eles não perdem a sua identidade, mas transformam-na, descaracterizando a idéia de impermeabilidade. Ele supôs a alteridade associada a um mecanismo sociocultural de apropriação de forma que o que era característica do Outro e foi apropriado, passa a ser parte dele, como se dele mesmo fosse desde sempre. Na relação com o estudo de Santos-Granero: “Uma combinação de mimetismo

e esquecimento cuja função seria reverter ou neutralizar assimetrias relacionais por meio da apropriação do poder do outro como se esse fosse desde sempre próprio” (FAUSTO, 2005, p. 402).

Também Wilde (2009) em diálogo com Viveiros de Castro (2002) e Fausto(2005) observa a abertura estrutural dos indígenas com respeito a alteridade. “Os ameríndios incorporam atributos do outro (humano ou não), desde ornamentos até nomes pessoais, por meio de vias tais como antropofagia, a imitação, ou o parentesco.” (WILDE, 2009, p. 113).

A inconstância selvagem ficou registrada na preocupação dos padres em relação aos apóstatas, especialmente aqueles que de indígenas convertidos passam a liderar movimentos de contestação à cristianização. Entre eles, nem todos eram caciques ou *karais*. Padre Ferrufino, em carta ao Rei Felipe IV da Espanha, conta que Ñeçu foi influenciado por outro indígena com o poder das palavras, um “apóstata” da Redução de São Xavier. O discurso de Potyravá transposto na carta traz uma leitura clara de como esses líderes estavam enxergando os padres:

... por que consentes que nosso exemplo sujeite nossos índios e, o que é pior, nossos sucessores, a este dissimulado cativo de reduções de que nos desobrigou a natureza? Não temes que estes que se chamam Padres dissimulem com esse título sua ambição e façam logo escravos vis aos que chamam agora de filhos queridos? Porventura faltam exemplos no Paraguai de quem são os espanhóis, dos estragos que fizeram em nós [...] Quem duvida de que os que nos introduzem agora deidades não conhecidas, amanhã, com o secreto império que dá o magistério dos homens, não introduzam novas leis ou nos vendam infamemente, onde um intolerável cativo será o castigo de nossa incredulidade? (SUESS, 1992, p. 95-99).¹⁷

Oliveira (2010) trabalha com a hipótese desse discurso não ser de Potyravá e, sim, do próprio Ferrufino, utilizado como recurso para sensibilizar a coroa contra os problemas do colonialismo espanhol. Ele baseia sua posição na desconfiança da capacidade do indígena gerar tal discurso e por ter achado poucos rastros dele nas fontes. Ele prefere referendar sua hipótese através de um estudo que Ginzburg fez da obra de um jesuíta, que incorporou um famoso discurso (A conjuração de Catilina de Salústio) em sua história como “ornamento retórico” (OLIVEIRA, 2010, p. 340-345).

Segundo Meliá (1988), analisado também por Oliveira(2010), o discurso de Potyravá tem fundamentação política, diferente do discurso de Ñeçu que apresentava mais características religiosas e é similar ao discurso de outros apóstatas. Nós preferimos seguir a linha de Meliá (1988). Há vários outros registros que poderíamos reunir para defender essa posição, como o discurso de Oberá na rebelião de 1579, as falas dos apóstatas do Paraná, de

¹⁷ Utilizamos aqui parte do discurso na tradução de Suess (1992). O discurso completo se encontra na carta de Padre Ferrufino ao Rei Felipe IV (BLANCO, 1929, p. 525-526).

Juán Cuará registrado por Montoya, de Tambacá que recusou as varas de mando. Chamorro (2008) fez um levantamento dos discursos dos que se levantaram contra a pregação cristã nos séculos XVI e XVII, incluindo Potyrvá. Mesmo esses sendo registrados pelo conquistador, a autora considera que os “discursos revelam o outro silenciado pela prepotência de uma religião e uma cultura que se autocompreendiam como universais” (CHAMORRO, 2008, p. 69).

Outra questão é sobre o quanto Oliveira (2010) escrutinou as fontes atrás de rastros de Potyrvá. Ele mesmo cita que além de Ferrufino, Romero e Montoya, Padre Techo relatou que o indígena teria tentado contra a morte de Padre Alonso de Aragón no ano anterior aos martírios, em 1627. Todos supõem que ele vinha fugido de São Xavier (OLIVEIRA, 2010, p. 343). Nós começaríamos a procurar pelos relatórios e as *hijuelas* dos padres dessas reduções, mas não nos limitaríamos ai. Padre Romero conta que Ñeçu, Potyrvá e mais dois índios, seguindo uma trilha diferente dos demais fugitivos: “se fueron el Uruguay arriba a las tierras de parientes y amigos” (BLANCO, 1929, p. 478). Potyrvá acabou preso, mas Ñeçu não. Encontramos o rastro dele em Assunção de Acaraguá, em relatos de 1633 a 1636. Há que se procurar também por essa região.

Outro ponto que nos chamou atenção nesse episódio da interação e fuga de Ñeçu e Potyrvá é a caracterização da mobilidade Guarani na *Yvyrupa* em diálogo com apontamentos de Catafesto (2016) e Ladeira (2009) sobre os Guarani atuais.

3.7 ÑE’E – PALAVRA OU FALA

A importância da ‘palavra’ na cultura Guarani está expressa na sua cosmologia. Clastres (1990) utilizando material de estudo próprio e agregando o trabalho de León Cadogan e Curt Nimuendajú elaborou o livro *A Fala Sagrada – mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. As *ñe’ë porä*, Belas Palavras, foram entregues pelos deuses para os *Ava*, homens, se comunicarem com eles. O líder espiritual, que Clastres (1990) chamou de sacerdote, ficou como responsável por ouvi-las dos deuses e transmiti-las em toda sua beleza aos homens e mulheres, enquanto esses a escutam com “embriaguez de sua grandeza no coração”. *Ayvu*, a linguagem humana, foi criada antes dos homens no mito de criação Guarani.

Ñeçu percorria as aldeias como um profeta, nas palavras de Montoya, e era ouvido, sua fama era reconhecida até mesmo pelos jesuítas e indígenas do outro lado do rio Uruguai.

Ele também era cacique, líder temporal. Para Clastres (2013, p. 169-170), nas sociedades “primitivas americanas”, o chefe – o homem de poder – detém também o monopólio da palavra e não se poderia pensar isoladamente o poder e a palavra, pois esses mantêm um elo. As sociedades exigem que o líder prove seu domínio sobre as palavras e seu uso é feito de forma ritualizada, quase sempre de forma cotidiana.

Também entre os atributos de um líder identificados por Wilde (2009) estão ‘os dotes oratórios’. A liderança apelava a seus seguidores através do seu carisma, expresso pelo reconhecimento das falas do cacique. Ele exemplifica citando a Nicolás Ñeenguirú, cuja palavra era muito respeitada, como já referenciamos anteriormente e, acrescenta outros, como Tambalacarabú e Bairobá. O autor faz uma importante observação de que, não casualmente, os nomes de Ñeenguirú e de Ñezú, carregam a partícula *ñe’e*, que quer dizer “palavra, fala” em Guaraní, o que atribui a uma alusão à capacidade oratória desses caciques (WILDE, 2009, p. 106).

Montoya (1985, p. 146) conta o encontro com o líder espiritual Zaguacari, que apesar da “disformidade de seu corpo, muito se parecia ao diabo”, tinha a fortuna de ter boa cabeça e “eloquência rara [...] sua natural retórica mantinha presos a todos quantos o ouvissem”.

O prestígio alcançado pela eloquência, adicionado a habilidade de se comunicar com os deuses, nos faz entender que esse foi um atributo da liderança que muito influenciou aos indígenas seguirem ao Padre Roque. Descrito por Montoya (1985, p. 183): “a voz daquele insigne Padre e Santo Mártir Roque González, a qual, à guisa de uma trombeta sonora, reboava naqueles matos cheios de gentios, com a sua pregação e eloquência em falar na língua indígena”.

A eloquência de Potyравá, indígena apóstata, foi sinalizada por Ferrufino como fator determinante na decisão de Ñeçu a se voltar contra os padres. Potyравá não era cacique nem pajé, mas um índio que sabia usar as palavras, palavras essas que repercutiram em Ñeçu, que “já lutava com sua inconstância”. Logo após citar em sua carta, o discurso de Potyравá, conclui Ferrufino: “Palabras fueram estas que ayudadas de infernal elocuencia sacaram vitorioso el demônio del recato com que hasta entonces Ñezú encubría sus sacrílegos deseos. En estos soplos creció la llama en el lascivo hechicero...” (BLANCO, 1929, p. 526).

Na história da rebelião de Ñeçu, relatadas até agora, não havia um lugar de fala das mulheres. Elas apareceram nos depoimentos que indicam que Ñeçu havia escondido suas

mulheres no monte para evitar a cobrança do Padre Castillo. Já na obra de Montoya há alguns registros principalmente referentes às anciãs.

Qual nossa surpresa ao analisar a carta de Padre Vazquez Trujillo e encontrar uma cerimônia realizada pelas mulheres, com cantos e danças, a *Ñeengavai*? Quando cerca de 500 indígenas voltaram a atacar pela segunda vez Calendária para matar Padre Romero, foram surpreendidos e encontraram mais de 1000 homens com Manuel Cabral. Conta Trujillo que vinham fazendo tanto alarido, como se desse a vitória como certa. Após a batalha foi encontrada em suas terras grande quantidade de vinho em grandes cântaros e em uma canoa para a festa da vitória. Estavam preparando uma celebração, supondo que iam trazer Padre Romero vivo ou morto. Trujillo comenta da festa como a cerimônia associada à antropofagia e troca de nomes “em senãl de valentia”. E adiciona:

a esta fiesta precede outra que llaman Ñeengavai que es un baile que hacen las mujeres vestidas de plumería muy galanas y danzan alrededor de sus casas com gran contento. El cual no tuvieron aquel dia cuando estaban bailando si supieran la muerte y cautiverio que en el aquel tiempo daban nuestros índios a sus maridos (BLANCO, 1929, p. 510).

Esse achado nos despertou a vontade de estender nossa pesquisa ao tema das cerimônias, que além de envolver as mulheres, envolvem canto, dança e o ato de se enfeitar, adicionar adereços. Clastres (1990, p. 9) referencia os homens verdadeiros, eleitos pelos deuses, também conhecidos como *Jeguakava*, os “adornados”, que se enfeitam com plumas, que ornando suas cabeças “murmuram ao ritmo das danças celebradas em homenagem aos deuses”.¹⁸

Encontramos o termo *ñeengarai* descrito por Montoya (1639, p. 249) como “canto de mugeres. Oñeêngarai cuñã oqûapa, están las mugeres cantando”.

Meliá (1988) observou que a documentação missioneira pouco registrou sobre a dança ritual e a tradição como elementos que também contribuíram para a oposição à cristianização, sendo mais explícita quanto à dificuldade de conversão em relação à poligamia. Ele entende a dança ritual como uma expressão do modo de ser e da religiosidade Guarani. Ela envolve também o canto e os instrumentos musicais: o *mbaraka* ou *el calabazo*, utilizado pelos homens e a *takua*, *takuapa* ou *tacuara*, bastão de ritmo utilizado pelas mulheres.

¹⁸ Essas plumas representariam a cabeleira do grande deus *Ñamandu*. *Ñamandu* nos mitos escritos por Clastres (1990) corresponde ao deus que criou o mundo, mas em outros momentos ele é descrito como o próprio sol. Os mbya atuais referenciam *Ñanderu* como o deus criador e tem outro nome para o deus sol, *Quarahy*. Também encontramos *Ñamandu* no dicionário tupi-guarani como Deus sol.

Nos depoimentos encontramos repetidas menções a proibição dos jesuítas ao uso dos instrumentos, entre eles, o do cacique Guirayú, de Candelária, que ao explicar a causa de matar Padre Castillo, disse referindo-se a fala de Quaraibi: “Oiganse no más em nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos: oigan las índias el sonido de nuestras tacuaras. Estos padres son causa de que escondamos nuestros calabazos e tacuaras.” (BLANCO, 1929, p. 452).

Meliá (198, p. 118-119) observou a reivindicação da volta aos ritos e cerimônias, aos costumes dos antepassados associada ao discurso de líderes das rebeliões indígenas, entre eles Oberá, Juan Cuará e Potyravá. Para ele a dança ritual é uma prática religiosa que auxiliou como causa simbólica e emocional, os movimentos de luta anticolonial.

Nos estudos dos Guarani atuais achamos registros do *ñeengarai* em Nimuendajú (1987), Montardo (2002) e Chamorro (2008). Em todos esses autores o termo aparece como um canto ritual envolvendo homens e mulheres. Nimuendajú (1987) descreve-o em três momentos do cotidiano dos Apapocúva: na cerimônia de nomeação das crianças, puxado pelo pajé, acompanhado das mulheres; num rito de reverência ao sol, utilizando os maracás e as taquaras; e, na lenda do dilúvio de Guyrapoty, que usou o canto para se elevar aos céus.

Montardo (2002, p.11) abre sua tese afirmando que “não há possibilidade de vida na Terra se os Guarani não estiverem cantando e dançando”, crença expressa por vários indígenas que ela entrevistou. Em seu estudo, ela fez uma leitura etnomusiológica do *Tesoro de la lengua* de Montoya (1639), além de etnografias contemporâneas, inclusive Nimuendaju(1987), para interpretar os significados da música Guarani. A própria autora conviveu por oito meses em aldeias de Kaiová, Nhandeva e Mbyá entre o Mato Grosso do Sul e Santa Catarina. Desses estudos ela presenciou rituais com canto e música similares aos que aparecem em Montoya (1639) o que levou a autora a constatar “uma perspectiva de longa duração no aspecto voco-sonoro” desses grupos (MONTARDO, 2002, p. 14). Ela classifica dois gêneros de músicas guarani: as ligeiras, para a caça e a guerra e as lentas, para as rezas para cura e proteção, sendo que associou o *ñeengarai* as músicas do segundo gênero (MONTARDO, 2002, 133).

Retornando a questão da palavra, Chamorro (2008, p. 235-239) identifica a religião Guarani dentro do que se poderia “chamar de ‘experiência mística’, onde a palavra não é só dita e ouvida, mas também é ‘vista’, acontece. O canto é a suma essência dessa palavra”, é a palavra ritualizada. Nas fontes jesuíticas ela identificou que os missionários registraram os ritos indígenas muitas vezes considerando-os como práticas selvagens e demoníacas. A admiração dos conquistadores pela língua indígena levou a adoção do guarani como língua oficial dentro das reduções, porém quando constataram que os cantos indígenas transmitiam

seus ‘maus costumes’, procuraram erradicá-los. A autora sinaliza que os indígenas que se estabeleceram ou nasceram nas reduções durante os 150 anos de sua permanência, tiveram uma compensação da supressão de seus ritos através das celebrações cristãs.

Chamorro (2008) também identificou continuidades no canto guarani atual: o *guahu*, lamento, que apareceu em Montoya associado às grandes festas coletivas indígenas com bebidas (*aguahu*, cantar nas bebidas); o *mborahé ou porahé*, cantos mais melódicos; o *ñeengarai*, que ela entende como relato, discurso, a palavra sendo mais declamada, do que cantada e associa a esse gênero, os textos clássicos registrados por Nimuendaju e Cadogan; o *kotyhu*, cantos de caráter lúdico que podem ser cantados por qualquer um a qualquer hora; e, o *nemboé*, traduzido por reza, que envolve pronunciar palavras sagradas, uma espécie de “mitologia condensada”. (CHAMORRO, 2008, p. 243- 253).

Nossa intenção é prosseguir pesquisando sobre esse tema, talvez vasculhando outros registros do Padre Trujillo, como as *hijuelas*. Ele nos parece mais interessado em descrever rituais e adereços que os outros padres que relataram os eventos. Além disso, vamos tentar acessar mais informações através da história da arte e cultura Guarani no Paraguai.

3.8 A POLIGAMIA

Nossa hipótese é de que o estopim para a rebelião foi a aproximação do jesuíta da aldeia onde morava Ñeçu. A Redução de Assunção de Ijuí era no coração de seu território. A partir dali, Padre Castillo passou a interferir diretamente no modo de vida de Ñeçu, a cobrar que o cacique abandonasse suas diversas mulheres e assumisse a que estava com ele há mais tempo. Ñeçu mandou suas mulheres esconderem-se no Cerro Inhacurutum, junto com os filhos, mas Padre Castillo descobriu o fato e o pressionou para regularizar a situação segundo as regras cristãs.

Figura 5 – Foto da Vista do alto do Cerro do Inhacurutum



Fonte - Rosângela Alves (acervo pessoal, agosto/2019).

Hammermuller e Kuiava (2017, p. 275) identificaram no *Catalogus Secundus Secretus de 1620* que o padre Juan del Castillo tinha “natural temperamento colérico” e supõem um tratamento intempestivo desse para com o cacique. Em nossas pesquisas encontramos referências à natureza colérica do jesuíta nos catálogos trienais de 1623: “*naturalis complexio cholericus*” e novamente em 1626: “*cholericus pro hispanis et india*” (BLANCO, 1929, p. 461-462). Além disso, Blanco (1929) ressalta que tanto Padre Alonso Rodriguez como Padre Juan del Castillo eram inexperientes nas lutas do apostolado para carregar nos ombros a Redução de Assunção de Ijuí, dominada pelo “terrível feiticeiro” e a do Caaró, um complexo de caciques subordinados àquele poderoso *karaí* (BLANCO, 1929, p. 188).

Para os indígenas que não estavam em posição de liderança, talvez não fosse tão crítica a exigência da monogamia, mas para um chefe prestigiado, referenciado, que mantinha várias mulheres e famílias a história era diferente. Na estrutura de poder estabelecida entre os indígenas, o tamanho da família de um cacique era proporcional a sua importância e determinava também o poder de influência que poderia ter sobre outros chefes e aldeias.

Na carta de Padre Trujillo, ele mencionou que enquanto Ñeçu fugia, “se contentaron los nuestros com talarle sus chacras y comidas que tenía él solo cuantas mujeres tenía...” (BLANCO, 1929, p. 508). Anteriormente, na mesma carta ele havia contado que o líder indígena tinha mais de 20 mulheres.

Stutzman (2012) coloca a poliginia e as relações de parentesco como parte da magnificação de um líder indígena. Essa magnificação, que entendemos como empoderamento, prestígio, seria tão maior quanto a sua quantidade de mulheres e de genros o servindo, o que significava uma grande rede de parentesco e reciprocidade. Analisando os Tupi da costa, ele aponta que os caciques davam as filhas em casamento para estabelecer alianças e os genros deveriam servir a casa do chefe-sogro, vivendo no seu povoado, seguindo a regra uxorilocal. Também suas irmãs eram utilizadas nas alianças, o chamado cunhadaço. Os *tobojara*, *tabajara*, como diziam os Tupi, eram os cunhados que tanto podiam ser constituídos por amigos, como por inimigos.

Wilde (2009) observa que a prática da poligamia estava generalizada entre os caciques na chegada dos jesuítas e que eles tinham clareza que representava uma prática de construção do poder nativo. Cada casa comunal indígena tinha seu principal, que reunia em torno de si a família extensa. Ele atribui a regra da uxorilocalidade aos Guarani a partir da literatura etnográfica e dialoga com Viveiros de Castro (2002) para sinalizar que seria possível escapar

a regra através de “estratégias matrimoniais e da fama guerreira”. Ele também referencia Fausto (1992: 390) para reforçar a ideia da construção da liderança a partir do processo de construção política do chefe, onde a guerra e casamentos faziam parte da política da aldeia. (WILDE, 2009, p. 132-134).

Um chefe poderia atingir uma maior magnificação, caso pudesse manter seus filhos e as esposas desses sob sua rede, quebrando a regra uxorilocal. Não sabemos se Neçu já era um chefe-sogro. O que podemos entender é que Neçu havia atingido um grau de prestígio, que o desobrigou de servir a seu sogro. O sogro de Neçu, Quaraibi participou da junta convocada pelo *karaí*. A partir de seu prestígio, de seu poder-palavra, ele comandou vários caciques, inclusive Quaraibi nessa guerra contra os jesuítas.

3.9 A NOMINAÇÃO E O BATISMO

Padre Castillo queria obrigar o batismo dos filhos de Ñeçu como depuseram Pablo Arayu, Felipe Yeguacabai e Francisco Ñezú (BLANCO, 1929, p.448-456). Eles apontam ser esse um dos motivos do cacique ter ordenado a morte desse padre. Francisco tinha dezoito anos, era original da missão de São Nicolau e estava em Assunção de Ijuí servindo diretamente a Castillo. Encontrava-se junto ao padre no dia 17 de novembro, auxiliando-o a distribuir cunhas, quando Araguirá agarrou Castillo por trás. Em seguida Francisco foi preso e levado para a casa de Ñeçu, onde o encontrou com suas várias mulheres e filhos, que até então estavam escondidos nos montes, para que o padre não os visse, nem os batizassem:

y muchas veces oyó este testigo que el dicho Padre Juan Del Castillo pedia ao dicho cacique hechicero Ñezú que le trajese sus hijos para bautizarlos: y que solamente le trajo uma hija, diciendo que no tenía más. Y que **el dicho Padre Juan del Castillo no estaba gustoso, porque el dicho índio Ñezú, y los demás índios de su pueblo no querían que bautizase sus hijos, nin aun que los viese, ni entrase em sus casas.** Y que esta entiende que fué la causa porque le mataron... (BLANCO, 1929, p. 456).

E o que fez Ñeçu após a morte dos padres? Ele chamou a todos batizados como cristãos para realizar o ‘desbatismo’. O ritual do ‘desbatismo’, presente no testemunho de Manuel Cabral, envolvia raspar a língua do índio cristianizado, lavar os locais que haviam sido unguídos com um líquido que trazia abaixo de suas nádegas e dar-lhes um nome indígena novamente. Os índios recebiam um nome europeu ao serem batizados pelos padres, os quais o cacique quis também apagar (BLANCO, 1929, p. 383-391).

Pensando nos rituais de nomeação dos Guarani que encontramos nas fontes trabalhadas, identificamos dois momentos: a escolha do nome após o nascimento - “usam eles uma espécie de batismo ou modo de por nome” - e a aquisição de nomes no ritual da antropofagia, ambas referenciadas por Montoya (1985, p. 53). Essa segunda forma foi também comentada na carta de Padre Trujillo, que abordaremos em seguida.

Sztutman (2012, p. 223-241) dedica dois subcapítulos ao entendimento de nomes e marcas e descreve a nomeação das crianças tupinambás, a partir de Metraux, onde um conselho se reunia para determinar “um nome capaz de exprimir a personalidade psicológica e mística de seu portador”. Nas suas fontes do XVI e XVII não encontra como esse processo se dava para os Guarani, no entanto, ele recupera o trabalho de Nimuendajú no século XX e aponta que a nomeação das crianças pelos Guarani atuais é feita pelo xamã em um grande ritual, o *nimongaraí*, que ao mesmo tempo celebra a colheita do milho. Em outros povos contemporâneos, a nomeação da criança varia, podendo ser feita por um parente próximo e ter a escolha de dois nomes, um espiritual e que não deve ser falado e outro não, podendo ser associado a algum antepassado ou não, optando, inclusive, por envolver o Outro, um nome estrangeiro. Enfim, nota-se que é um processo importante e exige um estudo cuidadoso que ajuda no entendimento do porquê Ñeçu não queira seus filhos batizados pelos jesuítas.

Oliveira (2010, p. 329) trabalha a questão da imposição do nome como uma questão central na disputa de poder entre os padres e os líderes indígenas: “se o batismo era a porta de entrada dos indígenas para o cristianismo, o desbatismo era uma inversão do rito para desfazer o feitiço do padre [...] o feitiço contra o feiticeiro”. O autor faz uma observação de que se pudermos aplicar a etnografia dos Guarani do século XX, construídas por Nimuendajú e Cadogan, ao processo de nomeação nos séculos XVI e XVII, poderíamos supor que, aos padres batizarem, eles estariam fazendo um seqüestro da alma, da palavra-habitante do indígena, sendo que o desbatismo e a nova nomeação estaria devolvendo essa alma ao indígena (OLIVEIRA, 2010, p. 337).

Nossa hipótese alinhada com esse autor, também pressupõe que no século XVII a nomeação das crianças Guarani era feita pelo pajé, e o padre ao realizar o batismo e dar um nome europeu estava assumindo mais essa função do líder espiritual indígena. No depoimento de Manuel Cabral sobre as falas atribuídas a Ñeçu, encontramos um leve indício para referendar essa suposição: “... y que a los que estaban bautizados, el los desbautizaría e los lavaria y borraría el bautismo, y **los tornaria gentiles a su ser antigo**, com otros disparates: diciendo que siendo el dios, **a el solo pertenecía el bautizar**” (BLANCO, 1929, p. 384).

Padre Romero também referencia a fala do cacique: “porque su bautismo era el verdadero y falso y de burla el que administraban los padres” (BLANCO, 1929, p. 479).

Assim como Ñeçu nesse ritual quis apagar o nome cristão, os jesuítas, a partir do III Concílio de Lima, tinham orientações de apagar “o costume dos nomes de sua gentilidade e idolatria”, no ritual do batismo dos indígenas (SUESS, 1992, p. 370). Os padres costumavam utilizar nomes de santos ou figuras importantes na sociedade colonial. A diferenciação dos nomes era importante também para os jesuítas evitarem realizar casamentos incestuosos.

Pensando nos adultos que eram batizados ao se converterem, Sztutman (2012) atenta para o fato de o nome recebido ser de um estrangeiro, do Outro, similar ao que ocorria no ritual onde se tomava um nome a partir de um guerreiro cativo. Ele acrescenta que os nomes tomados pelos líderes eram muitas vezes de homens importantes europeus, como Tibiriçá, que passou a se chamar Martim Afonso Tibiriçá (SZTUTMAN, 2012, p. 355).

Por outro lado, chamou-nos atenção o nome de Francisco Ñezú. Teria ele algum parentesco com o *karai*? As fontes não nos respondem essa questão, mas considerando que ele era natural das Terras de Ñeçu essa é uma possibilidade plausível. Wilde (2009) sinaliza que nas listas de administrados das reduções os indígenas ficavam agrupados aos seus caciques, numa associação tipo senhor-vassallos, mas não há uma referência de associação por nome. Sztutman (2012) comenta que alguns povos costumam homenagear antepassados ou parentes na nomeação das crianças.¹⁹

Quanto à segunda forma de nomeação, através do ritual de antropofagia, observamos o relato de Padre Trujillo. Ele conta que, após as mortes dos três mártires, cerca de 500 rebeldes se dirigiram à Candelária para levar Padre Romero vivo ou morto. Enquanto isso, os indígenas deixaram em suas terras uma grande quantidade de vinho para a festa da vitória que eles fazem quando matam um cativo: “la fiesta que es cuando matan algún cativo, todos chicos, y grandes le dan algún golpe com palos, o cuñas, y junto con esta acción **se mudam el nombre antigo como em señal de valentia**” (BLANCO, 1929, p. 483-516).

Sztutman (2012) destaca a nomeação como um elemento crucial para a formação da pessoa masculina, sendo que os nomes adquiridos a partir do ritual de antropofagia dos

¹⁹ Em Sztutman (2012) a nomeação é tratada em dois capítulos: 3.3.4. Sobre Nomes e Marcas e 3.3.5. Excurso sobre nomes e marcas. (p. 223-241). Além dos nomes o autor trabalha as marcas, escarificações e tatuagens que os guerreiros utilizam na construção de sua magnitude e identidade.

antigos Tupi eram mais uma forma de adquirir magnitude. Não só os matadores podiam receber nomes, mas outros que estavam envolvidos na captura, assim como os guerreiros que subjogavam o cativo na fuga simbólica durante a cerimônia na aldeia. O autor observa que o inimigo era ‘um doador de nomes’, apesar de que o nome adquirido poderia não ter nada a ver com o nome do morto.

Ele também sinaliza que a partir do cerceamento dos missionários cristãos e outros pacificadores à questão do canibalismo, a aquisição de nomes passou a ser obtida pelo esfacelamento do crânio dos inimigos já mortos. Nos eventos que estamos analisando, os indígenas esfacelaram os crânios dos três padres, antes de jogar os corpos na fogueira. Se juntarmos esse fato ao registro de Trujillo, nós poderíamos considerar que em primeiro lugar, essa prática estava ocorrendo entre os Guarani e, em segundo, seguindo a linha de pensamento de Sztutman (2012), essa prática era uma forma do matador e outros envolvidos adquirirem prestígio.

Em diálogo com Viveiros de Castro (2002), a apropriação do Outro pelos Tupi-guarani também seria uma forma de antropofagia, a assimilação da subjetividade do Outro em uma fusão ritual. O guerreiro absorve o Outro para adquirir os seus poderes e os nomes são sempre de outros, podendo ser de inimigos, de animais e de deuses.

Além dos inimigos, o Tupi da costa executava jaguares, pois estes conferiam potência predatória a seus executores. No caso desses animais, para evitar a vingança, esses jamais eram devorados, sua carne devia ser queimada e seus ossos eram utilizados para fabricar instrumentos musicais (SZTUTMAN, 2012, p. 223-241). Será que o motivo dos padres não terem sido devorados estaria associado à possibilidade deles possuírem a potência de um jaguar e o medo de ao serem comidos, sobreporem-se ao guerreiro e vingarem-se?

Oliveira (2010, p. 221) também registrou esse ritual de nomeação entre os Guarani, a partir de Cabeça de Vaca no século XVI, mas observando que no XVII, são raros os casos de antropofagia do corpo físico.

Tomando como objeto de estudo a “religião guarani” desde o século XVI, Fausto (2005, p. 387) levanta a hipótese de que os contatos, com o cristianismo missionário e a experiência colonial, conduziram a uma crescente negação do canibalismo como fundamento do poder xamânico e da reprodução social, processo que ele deu o nome de “desjaguarização”. Especificamente referenciando os mártires da Companhia de Jesus do século XVII, Fausto (2005, p. 395) entende que foi preciso “nadificá-los” através da destruição dos corpos de forma a “evitar uma vingança xamânica ou para negar-lhes a

imortalidade que tanto falavam”. Ele associou a forma dessas mortes como à maneira que se tenta “dar cabo de um demiurgo ou xamã” nos mitos indígenas.

3.10. OS TESTEMUNHOS E OS RASTROS DE ÑEÇU

Os depoimentos dos indígenas foram fundamentais no processo eclesiástico. Oliveira (2010) registra na sua tese:

Os testemunhos são peças fundamentais de um processo legal de canonização. A tradição vem de Roma Antiga dos relatórios dos proconsules sobre os interrogatórios feitos por eles próprios dos primeiros mártires cristãos. Destes relatórios desenvolveu-se um modelo jurídico para a criação dos santos mártires da igreja (OLIVEIRA, 2010, p. 392-393).

Seis deles testemunharam sobre a morte de Padre Castillo, vários estavam presentes no momento em que ele foi preso e/ou no momento que foi morto. Guirayú, catecúmeno de Candelária e que recém havia mudado para a redução de Assunção de Ijuí registra a fala do jesuíta ao ser amarrado: “Por qué me queréis matar sin culpa, habendo yo venido por vuestro amor?” (BLANCO, 1929, p. 451).

Dullo (2003, p.86) coloca o testemunho como uma das práticas mais antigas do cristianismo, assim como a exemplaridade. Era exatamente isso que Padre Ferrufino buscava ao abrir o processo eclesiástico em 1639. Ele queria validar juridicamente os testemunhos para serem usados como exemplos aos padres e para conversão dos índios:

información jurídica y verdadera de las cosas mais illustres y notables q em semejante ocasion vuieren sucedido, y de las demas virtudes y gloriosos hechos de los tales varones para que se consten y se comuniquen a los demas fieles, y **con su exemplos se edifiquen y se alimenten a ymitarlos** y a encomendarse a llos padres alcançar o remedio de sus necessidaddes com su intercession y fauor [...] y los demas obreros de la Viña del Sr se esfuerce mas em su gloriosos trabajos de **la Conversion** de la Gentilidad. (grifos nossos). (BLANCO, 1929, p. 364-365).

Nenhum dos indígenas que depuseram estava presente às mortes de Padre Roque e Alonso, porém o capitão e cacique principal de Conceição, Santiago Guarecupí, participou da captura e do julgamento dos ‘índios infiéis’. Ele testemunhou os relatos que depois reproduziu sobre o milagre do coração do morto que pregava:

y del pecho Del santo Padre Roque oyeron los índios después de su muerte algunas profecias: que les dijo, abriendóle para ver lo que era; y hallando que era él corazón, le sacaron fuera; y com uma flecha atravesado, volvieron al fuego el corazón, conociendo que era él que les hablaba, y predicaba todavia (BLANCO, 1929, p. 438).

Guarecupí conhecia Padre Roque das missões do Paraná e testemunhou seus sacrifícios. A dedicação e amor à redução, que poderia ser interpretada pelos indígenas, como a generosidade esperada pela coletividade, a fé que poderia ser traduzida pela convicção de suas palavras na interação com o sobrenatural, além da sua eloquência resultaram no alcance da conversão de indígenas nas outras reduções.

O capitão indígena ouviu e reproduziu os testemunhos no julgamento feito por Manuel Cabral. Ele contou que os principais matadores confessaram as mortes e disseram que a captura era “o mal que o coração do padre havia anunciado que viria”. Que antes eles estavam “sãos e bem” e, após serem presos, “suas mãos incharam e ficaram emboladas, como se tivessem sido queimadas com fogo” e, que isso só ocorreu aos que haviam participado da execução dos padres (BLANCO, 1929, p. 438-439).

Aqui outras perguntas nos surgem: Será que os indígenas aos se prepararem para essa guerra não se utilizaram do cauim ou do tabaco e estavam alterados? O coração estava entre as cinzas, talvez o fogo já havia apagado, mas o órgão poderia estar quente e eles ao pegarem, queimaram as mãos. Assim como a consciência alterada poderia tê-los feito ouvir as vozes.

Os depoimentos de Manuel Cabral, dos soldados espanhóis e dos demais que acompanharam o julgamento reproduzem os testemunhos dos capturados que contaram a experiência do milagre, de ouvir o coração do padre morto. O ciclo testemunhal (DULLO, 2003, p. 102-103) se apresenta nos testemunhos do milagre que são repetidos e no coração que é venerado quatrocentos anos depois. Assim como na narrativa de novas graças alcançadas pela intercessão dos três mártires.

Montoya (1985, p. 203) diz que Ñeçu não foi preso, mas “o seu castigo não foi pouco, passou a viver fugindo aos bosques, cercado de povos de gentios”. Ele ainda relata que tentou convertê-lo para “não perder sua alma”, mas não obteve sucesso. No entanto, conseguiu converter seus “vassalos” e reduzi-los em São Xavier.

Ao pensarmos a situação de Ñeçu após as prisões e enforcamentos em 1628, voltamos a Clastres ([1974]2013) e Sztutman (2012) que alertaram para a volatilidade da posição de chefia indígena. Ñeçu conseguiu levantar uma rebelião em defesa a seu modo de viver antigo, porém o inimigo nessa guerra foi em maior número. Durante as perseguições 200 índios foram mortos, 55 presos, os líderes enforcados, Ñeçu voltou para os *montes*. Os *montes* que

eram considerados o lugar dos infiéis pelos jesuítas, mas que vemos como o lugar dos indígenas que não quiseram se submeter ou se apropriar da cultura européia.

Fausto (2005, p. 385) nos explica que *Kaaguá*, significa “habitantes da mata” e é “o termo genérico pelo qual ficaram conhecidas as populações Guarani que se teriam mantidas irredutíveis ao sistema colonial”.

Mas a separação redução e *monte* é algo construído pelos jesuítas, que ao mesmo tempo separava ‘índios fiéis e infiéis’. Para o indígena os *montes* faziam parte da terra, assim como os rios, as casas, ou as missões. Wilde (2009) demonstra que havia um trânsito intenso entre esses espaços, que inclusive envolvia outros povos além dos Guarani.

Oliveira (2010, p. 337) diz que Ñeçu desapareceu sem deixar rastros, usando como último registro a carta de Padre Romero, que envolveu as prisões ainda em 1628. Nós o encontramos anos depois, nos *montes*, próximo a Nossa Senhora de Acaraguá, última redução rio Uruguai acima, atrapalhando os planos de conversão dos missionários, ainda usando de sua eloquência e prestígio incitando os indígenas a manter o modo de ser Guarani.

Na ânuia de 1633, Padre Romero conta que Padre Cristóval de Altamirando e Padre Matheo Perez haviam batizado 450 adultos e 550 crianças em Acaraguá, mas que eles estavam enfrentando dificuldades na conversão em função de Ñeçu: “que an trabajado en ella gloriosamente y procurado muy de veras la conversion destes y de otros muchos que ay el rio arriba, a los **quales estorba mucho ell maldito hechizero Nezu**, conbocandolos con sus embustes y mentiras...” (MCA III, 1969, p. 69-70).

Padre Romero pede a Deus que chegue à hora de Neçu, pois acredita que assim poderá ter uma messe mais copiosa como em outros lugares.

Sete, oito anos depois da rebelião, Ñeçu segue próximo a redução de Acaraguá, também conhecida como *Bororé*, usando seu poder e prestígio tanto nos *montes* como nas missões, como observamos pela preocupação registrada pelos padres. Na carta atribuída a Padre Boroa sobre o estado que se encontravam as reduções do Paraná e do Uruguai, o missionário relata, entre outros eventos, duas epidemias que ocorreram em Acaraguá em 1635 e 1636. São informadas 1.800 mortes, o que mesmo tendo sido uma tragédia, abriu espaço para os indígenas que se retiraram de Jesus Maria, que havia sido atacada pelos inimigos, os bandeirantes, sob o comando de Antônio Tavares. Boroa acrescenta que essa redução tem fronteira com muitos “índios infiéis” e lhe preocupa o fato de Ñeçu, “aquele grande feiticeiro

que martirizou os três padres do Caaró” andar por ali. Ele teme que “sob influência do feiticeiro, as portas do Santo Evangelho sejam fechadas” (MCA III, 1969, p. 185).

Numa cena do documentário Terra Sem Mal (2015), Ana Gorosito Kramer da *Universidade Nacional de Misiones* coloca que todo período jesuítico foi um período de grande negociação entre as duas culturas. “O jesuíta vai representar a maior força, vai impor coisas, mas nem sempre vai conseguir impor tudo que quer”. A tentativa de converter e reduzir todos os Guarani foi uma das imposições que não conseguiram implementar totalmente, eles não conseguiram acabar com os “*montes*” (TERRA..., 2015, min. 14:40).

A antropóloga está junto a Vherá Poty, liderança Mbyá-Guarani da Tekoá Pindó Mirim (Terra Indígena de Itapuã), que, em seguida, conta o que ouviu algumas vezes de seus avôs de 110 anos:

Que poderia ter sido uma dominação, mas para vários era uma estratégia apenas. Muitos historiadores, mesmo sendo historiadores, talvez não conheçam o lado da estratégia Guarani. Que puxa... onde havia uma comunidade, uma aldeia, vamos supor que tem 300 pessoas, o coletivo decidia que ia mandar 30. Iam com eles para não voltar mais. Só que o ‘não voltar mais’ é que garantiu a nossa existência hoje (TERRA..., 2015, 14:40 min).

E Kramer (TERRA..., 2015) complementa que “no mundo acadêmico hoje, essa tal “dominação massiva” e essa tal “subordinação singela” é um conto de fadas. Que os Guarani sigam nesse mundo sendo Guarani foi por esta estratégia sua, que os manteve por 500 anos, o que não é pouca coisa.”

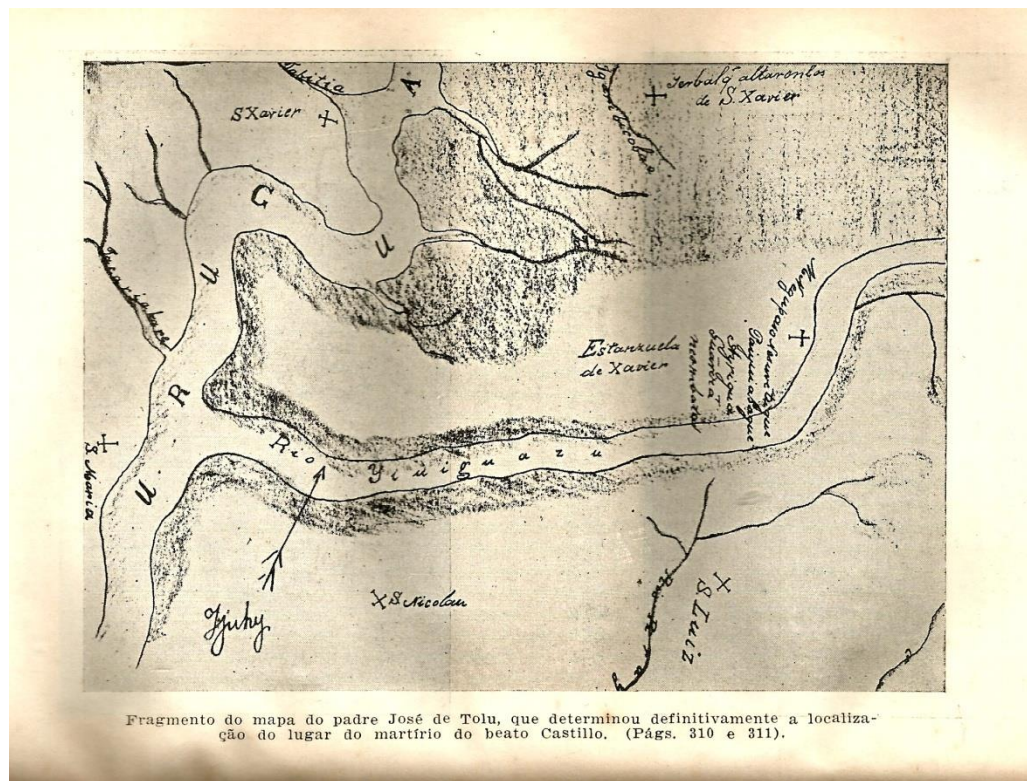
Esse diálogo nos coloca a pensar na importância dos *monteses* que não se submeteram, nos caciques como Ñeçu. Mas também nos ‘guarani missioneiros’, que como esclarece Wilde (2009) não se submeteram e sim se transformaram, a partir de sua abertura, sua alteridade dentro do sistema missional.

E, para fecharmos, vamos comentar um último rastro encontrado: documentos de uma disputa de terras entre a redução de Conceição e de São Xavier em 1697-1699²⁰. Ambas as reduções estavam disputando as ‘Terras de Ñeçu’, que iam do Rio Uruguai ao Rio Ijuí, para estabelecer estâncias de gado. Setenta anos depois de Ñeçu ‘sair de cena fugido’ para os jesuítas, os mesmos padres ainda reconheciam as terras pertencentes a ele e a sua parcialidade, tanto que o parecer de um dos padres aponta que as terras devem ficar com São Xavier, pois foi para lá que se deslocaram “os vassalos de Ñeçu” (MCA IV, 1970, p. 34;37-38).

²⁰ Cópia de Títulos de Terras do Uruguai. Série de documentos recolhidos em 1699 referentes a disputa de terras entre as reduções de Conceição e São Xavier. Troca de cartas entre padres e alguns leigos. Pleito da redução de Conceição pelas terras localizadas entre o Rio Uruguai e o Rio Ijuí para estabelecer estâncias de gado, o que recebe como uma mercê.. Podemos ver em alguns documentos a referência a Ñeçu. Documentos encontram-se na MCA IV (p. 31-58).

Dentre os documentos recolhidos há um bilhete de Padre Christóval de Altamirano a Padre Francisco Benzonio em dois de novembro de 1697 que menciona que Ñeçu se colocou rio Uruguai acima, após o primeiro salto, onde o apresaram os portugueses no ano de 1644 (MCA IV, p. 34). Essa é uma pista que tentamos seguir, mas que até o momento não se mostrou frutífera.

Figura 6 – Fragmento do Mapa do Padre Joseph Tolu, 1698.



Fonte - JAEGER (1940, entre página 256 e 257)

A figura 6 é um fragmento do mapa feito pelo Padre Joseph Tolu, onde aparece “Estanzuela de Xavier” corresponde as Terras de Ñeçu, que ficaram para a Redução de São Xavier localizada do outro lado do Rio Uruguai. Entre as palavras escritas perpendicularmente, à direita entre o nome da estância e à cruz as margens do Rio Ijuí, lê-se *Nesuretangue*. Padre Tolu declara em 1698 que a região deveria ficar com São Xavier: “yo poble de vacas la Estancia de Neçu retangue... y ninguno mejor que el P. Pedro de Orduna ...direcho que tiene a S. Xavier a todo lo dicho” (MCA IV, 1970, p. 38).

Setenta anos depois Ñeçu era lembrado e seu nome registrado nos documentos coloniais, sendo o último rastro do líder indígena e seu impacto que registramos nessa pesquisa.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vasculhando e reinterpretando as fontes encontramos esses líderes indígenas prestigiados, magnificados, que agem, que decidem fazer alianças com os jesuítas para garantir sua sobrevivência, que assumem novos postos de liderança, que adaptam seu modo de vida, e também aqueles que têm capacidade de resistir e decidir não se converter, mas lutar ou até mesmo morrer, como cacique Carupé, sem mudar seu modo de ser. Contestamos a imagem do índio sem iniciativa e inferior, como o descrito por Porto (1954) e nos alinhamos a Gruzinski (2007), que através do suporte da antropologia histórica resgatou o papel do índio mexicano, não só passivo, que passa pelo martírio da conquista, mas também o do líder que negocia, que se apropria de técnicas e, inclusive as aprimora.

No caso dos caciques-feiticeiros esse contato envolveu além de uma disputa no campo político, uma disputa pelo poder no campo religioso. Os jesuítas viam os líderes espirituais indígenas, que não aceitavam a conversão, como pessoas ligadas ao demônio, discípulos de Satanás. No momento da rebelião convocada por Ñeçu, muitos caciques já haviam aderido às missões cristãs. Ele, porém, ainda era um dos líderes em oposição, seu poder de guerreiro levantou 500 índios para o seu lado. No entanto, a conexão entre os líderes das reduções trouxe nativos da outra margem do Rio Uruguai e aí os números do lado dos cristãos foram muito maiores.

O resultado dessa batalha e das outras que vieram depois levam a crer que o poder dos líderes espirituais da Província Jesuítica do Paraguai caiu cada vez mais. Até seu distinto poder militar para a guerra, que não encontrava equivalente no líder religioso jesuíta, foi diminuído a partir do momento que Montoya conseguiu autorização da corte espanhola para armar os índios reduzidos na luta contra os bandeirantes.

Wilde (2011, p.21) interpreta que o poder nativo se acomoda ou reacomoda frente a situações concretas. A partir dele e da visão de Asad (2010), também entendemos que a situação entre jesuítas e indígenas no século XVII no Uruguai representou uma nova experiência temporal e histórica, dentro da qual os indígenas nem estavam totalmente fechados na sua cultura, nem simplesmente recebendo a imposição da visão de mundo jesuítica. A cultura e também a religião não é estática, ela se transforma nas diferentes relações. Há que se entender a complexa interação entre esses atores, a disputa de espaços de poder, códigos e valores em um novo cenário colonial.

A história que tentamos contar é do líder prestigioso Ñeçu, entre tantos outros líderes Guarani que circularam na *Yvipura* no século XVII. Ñeçu foi um *karai* importante na margem

oriental do Rio Uruguai, seu nome e os povos sobre sua influência eram conhecidos na outra margem do rio por habitarem as Terras de Ñeçu. Terras estas que eram vastas e numerosas, assim como eram numerosas as suas mulheres. Principal dos principais, circulava entre esses povos, atraindo, sob seu carisma e eloquência, os indígenas para ouvir sobre os antepassados, a cosmologia e o modo de viver dos Guarani. Dentro da abertura natural, da receptividade ao Outro dessa sociedade, por um tempo, ele recebeu e conviveu com os jesuítas, até o momento onde considerou que a proposta da cristianização feria os seus costumes. A partir disso, decidiu lutar e exterminar essa má influência. No século XVII ele perdeu a batalha, mas analisando os Guarani hoje, identificamos várias continuidades na sua cultura, que preservam o senso de liberdade e autonomia, o culto aos antepassados, as danças, o canto, a música com os chocalhos e taquaras, a espiritualidade, a agricultura com sementes tradicionais, a cosmologia e o bem viver que fazem parte do *Nhanderekó*.

FONTES

BLANCO, José Maria. *História documentada de La vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de La Compañia de Jesús Mártires Del Caaró e Yjuhí*. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929.

MANUSCRITO DA COLEÇÃO DE ANGELIS III. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Introdução, notas e sumário de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

MANUSCRITO DA COLEÇÃO DE ANGELIS IV. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Introdução, notas e sumário de Helio Vianna. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista Espiritual hecha por religiosos de La Compañia de Jesus em La Províncias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid, Imprenta Del Reyno, 1639. Cópia digitalizada da Biblioteca Curt Niemuendaju. Disponível em: <http://www.etnolingustica.org/biblio:montoya-1639-conquista>. Acesso em: 14/03/2019.

_____. *Tesoros de la lengua Guarani*. Madrid, 1639. Cópia digitalizada da coleção José Mindlin na Biblioteca Curt Niemuendaju. Disponível em: <http://www.etnolingustica.org/biblio:montoya-1639-tesoro>. Acesso em: 25/09/2019.

REFERÊNCIAS

ALDEIA ITATY. *Modo de Vida: Mbya Guarani*. Florianópolis: Epagri; Morro dos Cavalos, SC: Escola Indígena de Ensino Fundamental e Ensino Médio, Itaty, 2014.

ALMEIDA, Maria Celestino de Almeida. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *Revista História Hoje*, v.1, no. 2, p.21-39, 2012.

ASAD, Talal. A construção da religião como categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 2010, n° 19, p. 263-284.

BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats, publicado em 08 fevereiro de 2005, 39 páginas. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/426>. Acesso em: 22/10/ 2019.

CATAFESTO de Souza, José Otávio e MORINICO, José Cirilo Pires. Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: Mbyá-Guaranis relatam sua versão sobre as missões e depois delas In *Povos Indígenas*, coordenação geral Tao Golin, Nelson Boeira; diretores do volume Arno A. Kern, Maria Cristina dos Santos, Tao Golin. Passo Fundo: Méritos, 2009. V. 5 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul).

CATAFESTO de Souza, José Otávio. Os mbyá-guarani: Impasses das políticas indigenistas no sul do Brasil In *Missões: Reflexões e Questionamentos* – Júlio Quevedo org. Caxias do Sul: Santa Maria Edi. e Gráfica, 2016.

CEBALLOS, Rodrigo. *Arribadas Portuguesas: a participação luso-brasileira na constituição social de Buenos Aires*. Tese (Doutorado em História) na Universidade Federal Fluminense, 2008.

CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

_____. Fuentes clásicas para el estudio de la lengua guaraní y del modo de vida de sus hablantes históricos y contemporáneos in Seminário Internacional “Plurilinguismo y expresiones interculturales en el Paraguay”, 08 y 09 de Octubre de 2019, Bordeaux. *Anais Eletrônicos...* Bordeaux: Université Bordeaux Montaigne, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-hwc6U5hbg0>. Acesso em: 20/11/2019.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *A fala Sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas, SP: Papirus, 1990.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. Nova História Indígena: o protagonismo dos índios. Portal de divulgação científica: *Café História*, 17 de abril 2017. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/nova-historia-indigena-recuperando-o-protagonismo-dos-indios/>. Acesso em 13/06/2019.

CUNHA, Manuela Carneiro (organizadora). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992.

DULLO, Eduardo. Testemunho: Cristão e Secular. *Religião e sociedade*, 36(2): 85-106, 2016.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (século XVI-XX). *Revista MANA*, 11 (2): 385-418, 2005.

FOUCAULT, Michael. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2013.

FREIRE, J.R. Bessa. *Cinco idéias equivocadas sobre o índio*. Palestra proferida no dia 22 de abril de 2002 no curso de extensão de gestores de cultura dos municípios do Rio de Janeiro, organizado pelo Departamento Cultural. Parte dela havia sido tema de uma conferência em 22 de março de 2000, gravada e transcrita pelo Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH), de Manaus (AM). Disponível em: Site da Secretaria da Educação do Paraná: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/cinco_ideias_equivocadas_jose_ri_bamar.pdf. Acesso em 22/10/2019.

GARCIA, Elisa Frühauf. *As Diversas Formas de Ser Índio. Políticas Indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2009.

- GINZBURG, Carlo. *Mito, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GRUSINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo: cultura ameríndia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós Iberica, 2007.
- HAMMERMULLER, Genaro Luiz e KUIAVA, José. O Cacique Nheçu as vistas da literatura e da história. UNIOESTE, *Revista Travessias*, Cascavel, Vol. 11, no. 03, p.261-283, set-dez/2017.
- HOFFMANN, Nelson. *Terra de Nheçu*. Santo Ângelo: EDIURI, 2006.
- ICSOH. *Caderno Mapa Continental Guarani*. 2016. Instituto de Investigación em Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH), 2016. Ebook. Disponível em: <http://www.icsoh.unsa.edu.ar/mapa-continental-guarani-reta/>. Acesso em 07/12/2019.
- JAEGER, P. Luiz Gonzaga Jaeger, S.J. *Os heróis do Caaró e Pirapó*. Porto Alegre: Globo, 1940.
- KRENAK, Ailton. Discurso in *Diário da Assembléia Nacional Constituinte*, Suplemento “B”, Quarta-feira, 27, Janeiro de 1988, p. 572. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissao-de-sistematizacao/COMSist23ext27011988.pdf. Acesso em: 14/10/2019.
- KUHN, Fábio. *Breve História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004.
- LADEIRA, Maria Inês. *Espaço Geográfico Guarany-Mbya: Significado, Constituição e Uso*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- LESSA, Barbosa. *Nheçu: no Corredor Central*. São Paulo: Editora do Brasil, 1999. (Coleção texto e contexto, livro paradidático).
- MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní Conquistado e Reducido: Ensaio de Etnohistória*. Assunção: Biblioteca Paraguaya de Antropologia; Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1988.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.
- MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil In *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º. E 2º. Graus*, organização de SILVA, Aracy Lopes e GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. São Paulo: Global : Brasilia : MEC : MARI : UNESCO, 2004.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. Os Guaraní e a História do Brasil Meridional – séculos XV – XVII In *História dos Índios no Brasil*, organização Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992. P. 475-498.

MONTERO, Paula. *Deus na Aldeia – Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MONTOYA, Pe. Antônio Ruiz de Montoya. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

NEUMANN, Eduardo. Os guaranis e a razão gráfica: cultura, escrita, memória e identidade indígena nas reduções – séculos XVII & XVIII In *Povos Indígenas*, coordenação geral Tao Golin, Nelson Boeira; diretores do volume Arno A. Kern, Maria Cristina dos Santos, Tao Golin. Passo Fundo: Méritos, 2009. V. 5 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul).

NIMUENDAJU, Curt, 1883-1945. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Editora HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira e FREIRE, Carlos Augusto da Rocha Freire. *A Presença Indígena na Formação do Brasil* – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, José Roberto de. *Pedido de Perdão ao Triunfo da Humanidade: a importância dos 160 anos das Missões Jesuítico-Guarani*. Porto Alegre: Martins Livreiro-Editora, 2018.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. A rebelião de Ñezú: em defesa de “su antigo modo de vida” (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628) in Dossiê da História Indígena na América. *Anos 90*. Revista do Programa de Pós-Graduação em História. V.18 n.34, dezembro de 2011. Porto Alegre, PPGH, dez.2011.

_____. *O encontro entre os guaranis e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso martírio do venerável Padre Roque Gonzales nas terras de Ñezú*. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2010.

PERUZZO, Gustavo. *Cultura, paisagem e educação no contexto da retomada Mbyá Guarani em Maquiné*, Rio Grande do Sul. Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em Ciências Biológicas na UFRGS. Porto Alegre, dezembro 2018.

PINDOTY, IRAPUÁ e GUAPOY: *Três comunidades Guarany Mbya lutando pela Terra*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2018.

PORTO, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Porto Alegre: Selbach, 1954. Segunda edição revista e melhorada pelo Pe. Luiz Gonzaga Jaeger.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão do Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: HUCITEC, 2002.

SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos – Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

STADEN. Hans, ca.1524-ca.1576. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre,RS: LP&M, 2013.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: Editora da USP, FABESP, 2012.

TAVA, a casa de pedra. Direção: Vicent Carelli, Patrícia Ferreira Keretxu, Ariel Duarte Ortega, Ernesto Ignacio de Carvalho. Edição: Tita (Tatiana Soares de Almeida). Brasil, Argentina. Video nas Aldeias, 2012. 78 minutos.

TERRA sem Males. Produtora: Câmara Clara. Realização: TV Escola. Diretora: Claudia Dreyer. Brasil, 2015. 52 minutos.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes. São Paulo: 1993.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Dicionário do Brasil Colonial. 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1992, v.35, p.21-74.

WILDE, Guillermo. Entre las tipologias políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis de los liderazgos indígenas in Dossiê da História Indígena na América. *Anos 90*. Revista do Programa de Pós-Graduação em História. V.18 n.34, dezembro de 2011. Porto Alegre, PPGH, dez.2011.

_____. *Religión y Poder em las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.

WITTMANN, Luisa Tombini. *História Indígena: uma abordagem teórico-metodológica nas pesquisas com/dos indígenas*. XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH Brasil, Natal, julho de 2013.