

*A retórica da alteridade como enredo dos registros
sobre a conquista e a evangelização nos territórios
da América meridional (séculos XVI e XVII)*

Eliane Cristina Deckmann Fleck
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

ABSTRACT

This paper presents an analysis of the narratives produced by secular chroniclers and missionaries that circulated or acted in the Jesuitic Province of Paraguay, in the sixteenth and seventeenth centuries. We will focus on the effects of the experience – derived from the intercultural contact – in records about Guarani, during the sixteenth and seventeenth centuries. The analysis of these narratives reveals the concern that secular as well as religious people had in defining the favourable inclinations and the natural incompetence of the indigenous, and, also, in justifying their utilization or eradication for the success of the civilization and evangelization project.

Keywords: rethorics; alterity; conquest; evangelization; South America

Este artigo apresenta a análise das narrativas produzidas por cronistas leigos e missionários que circularam ou atuaram no território da Província Jesuítica do Paraguai, nos séculos XVI e XVII, privilegiando a identificação de evidências dos efeitos da experiência – decorrente do contato intercultural – nos registros feitos sobre as populações indígenas da América meridional, em especial, sobre os indígenas guaranis, nos séculos XVI e XVII. A análise destas narrativas revela a preocupação que tanto os leigos, quanto os religiosos tiveram em definir as inclinações favoráveis e as inaptidões naturais dos indígenas, e, também, em justificar sua utilização ou erradicação para o êxito do projeto de civilização e de evangelização.

Palavras-chave: retórica; alteridade; conquista; evangelização; América meridional

Sobre a complexidade dos contatos interculturais – os códigos de hostilidade e de cordialidade

A tensão e a violência constituíram uma constante durante os longos anos de implantação dos modelos de colonização, não sendo possível negar que as sociedades nativas de fato sofreram reveses monumentais diante do impacto do encontro. O historiador americano John Monteiro, contudo, nos adverte que “reduzir essa experiência à simples caracterização das sociedades indígenas como vítimas das iniquidades dos brancos é cometer mais uma injustiça”, já que “essa perspectiva oculta os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas” (Monteiro, 1999, p. 238). Estudos que têm se pautado por essa perspectiva vêm contribuindo significativamente para repensarmos a inserção dos indígenas na história nacional dos países da América, na medida em que os tomam não como vítimas passivas do processo colonial, mas como agentes de sua própria história.

Para o antropólogo brasileiro Carlos Fausto, “a colonização, apesar de toda a violência e disrupção, não excluiu processos de reconstrução e recriação cultural conduzidos pelos povos indígenas, constituindo-se em erro comum crer que a história da conquista representa, para os índios, uma sucessão linear de perdas em vidas, terras e distintividade cultural” (Fausto, 2000, p. 56-57). As relações que estabeleceram com os conquistadores e colonizadores foram significativamente determinadas pelos seus interesses na aproximação, no aprofundamento das relações de troca e no estabelecimento de alianças e de acordos de guerra e paz.

Em artigo recente, Fausto se filia à compreensão da dinâmica das relações inter-étnicas que foi esboçada pelo antropólogo francês Guillaume Boccara, ao reafirmar que os indivíduos e grupos não misturam as coisas pelo prazer de misturá-las, mas fazem-no por razões de sobrevivência física e social (FAUSTO 2001b). Boccara alerta, contudo, para a dificuldade de se pensar essas formas “no terreno pantanoso da relação interétnica, seja no presente, seja no passado”, já que há “um paradoxo no processo de apropriação dos recursos (simbólicos, materiais) dos outros com o objetivo de confrontá-los. Não se faz isso sem transformar-se e, em certo sentido, tornar-se Outro” (Fausto, 2001b).

Neste sentido, vale lembrar a noção de “abertura estrutural dos ameríndios ao Outro”, de Claude Lévi-Strauss (1991, p. 16) e que se configura como um movimento fundamental e ativo dos indígenas para a possibilidade de convivência entre diferentes grupos, quer sejam eles indígenas, quer sejam eles europeus. A historiadora brasileira Celestino de Almeida (2000) reforça essa percepção, ao afirmar que para os Tupi, grupo dominante na costa brasileira do século XVI, as relações com o Outro constituíam elemento básico em sua tradição cultural, daí a extrema abertura ao contato que tanto surpreendeu os europeus. A antropóloga Cristina Pompa, por sua vez, defende que os indígenas “tomaram e transformaram para si o que se apresentava ‘Outro’”, valendo-se de instrumentos e de escolhas que passam “na maioria das vezes, pela apropriação e pela utilização para si de modos alheios” empregados “no esforço constante de construir o sentido do mundo” (Pompa, 2003, p. 416-419) diante de situações de contato.

Essa noção de “abertura ao Outro” foi também observada pela crítica literária Leyla Perrone-Moisés que identificou nos registros feitos pelos

cronistas coloniais a aplicação do conceito aristotélico de reconhecimento feliz ou infeliz pelos conquistadores e colonizadores¹. É possível constatar, no entanto, a existência de uma dissimetria e de um contraste entre as avaliações que indígenas e europeus fizeram sobre o modo de vida uns dos outros em situações de extenso e efetivo contato e conhecimento mútuo. Todos os testemunhos que informam sobre a etapa inicial da conquista-colonização atestam a rejeição e o desdém dos indígenas pelos costumes, bens e religião dos civilizados, bem como – ao contrário – a poderosa sedução que exerciam sobre o europeu, os modos de viver e os usos dos índios americanos.

As descrições das manifestações de sensibilidade² dos indígenas e das práticas rituais que os missionários, em especial, pretenderam eliminar, expõem a dificuldade do “civilizado” em compreender “o que fazia o prazer e o contentamento do indígena” (Cardoso, 1999, p. 363)³. Neste sentido, os relatos, alternam descrições de “estados de paz e quietação” com “estados de guerra e inquietação”, informando que os indígenas eram “folgazões e muito alegres”, ao mesmo tempo em que eram hostis e belicosos.

Em seu mais denso e famoso estudo sobre a guerra entre os Tupinambá, o antropólogo Florestan Fernandes aborda a função da belicosidade, enfatizando que se dava em função da necessidade vital de conquista de novos espaços ecológicos, reconhecidos como mais bem dotados em recursos naturais, o que vem sendo comprovado por estudos recentes de outros antropólogos.

Para Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1986), o que movia os indígenas para a guerra contra seus inimigos era o imperativo da vingança que lhes proporciona prisioneiros a serem abatidos na praça da aldeia, com aquisição de nomes e renome, ou, em caso de derrota, colocando-os nas mãos de seus contrários, os únicos capazes de lhes dar a mais digna das mortes e o mais adequado dos ritos funerários: a antropofagia. Ao examinar as reações dos indígenas litorâneos às imposições, através das quais o colonizador alterava significativamente seu mundo, Viveiros de Castro afirma que para eles era mais fácil abandonar o canibalismo do que a vingança⁴. Nessa perspectiva, a

¹ Os encontros com os carijós, segundo Perrone-Moisés, foram apresentados como um reconhecimento feliz, enquanto os com os tupiniquins, um reconhecimento infeliz. Essa primeiras impressões, decorrentes do contato inicial entre europeus e americanos – índios dóceis, bondosos e bonitos –, viriam a determinar uma opinião favorável a respeito do indígena que “[...] ainda não é, então, o inimigo a vencer, o escravo a subjugar, o empecilho a eliminar”. A impressão favorável que estes cronistas terão dos índios os levará a ter boa opinião sobre si mesmos, “europeus abertos e generosos, que em nenhum momento usam de violência contra os nativos e, pelo contrário, convivem cordialmente com eles” (Perrone-Moisés, 1996, p. 94-95).

² Para o historiador uruguaio José Pedro Barran (1990) a sensibilidade se constitui na faculdade de sentir, de perceber prazer e dor, que cada cultura tem, e que se traduz nas impressões, nas imagens e nas representações, que tanto podem ser manifestas através do discurso, quanto das práticas sociais. Ao revelar “sus más escondidos presupuestos, el secreto de las conductas, de sus integrantes, las razones del corazón”, a sensibilidade nos coloca em contato com “la medula de esa época, a los rasgos colectivos y seguramente intransferibles de una forma de sentir” (Barran, 1990, p. 12 - 13).

³ Segundo Paula Montero (1999), diferentemente dos cronistas, os missionários – pelo domínio das línguas nativas – introduziram uma forma específica e mais eficaz de dizer o Outro e inscrevê-lo, dedicando-se à tradução do “modo de ser do Outro”.

⁴ Enquanto nas trocas amistosas, a reciprocidade é desejada e as boas relações entre os envolvidos são reforçadas, o mesmo não ocorre quando está em jogo a vingança, p. o matador não quer ser pago nem está obrigado a receber o pagamento, que é sua própria morte. Diferentemente do que ocorre nas transações pacíficas, não há reciprocidade de perspectivas

principal característica da cultura dos Tupis litorâneos seria a necessidade do 'Outro' para se realizarem plenamente, fosse pela guerra aos inimigos nativos, fosse pelas relações conflitivas ou de aliança com os conquistadores europeus.

Se considerarmos como válida a máxima de Lévi-Strauss (1982, p. 99) de que na troca, há algo "mais do que coisas trocadas", contatos amistosos e guerras devem ser entendidos como formas de relação social que integram um mesmo sistema de comunicação, ao se constituírem em "expressões diferenciadas, mas no limite equivalentes, do princípio de reciprocidade", apesar de a guerra produzir "fenômenos políticos de ordem diversa daqueles que são instaurados pelo fluxo pacífico de bens e pessoas" (Fausto, 1999, p. 265).

Os textos clássicos de Radcliffe-Brown (1974) enfatizam a importância da cordialidade para o estabelecimento – de forma relativamente estável – de uma combinação de relações de associação entre grupos distintos que, todavia, mantêm relações de aliança entre si. Ele distingue relações de "amizade" de relações de "solidariedade" que são estabelecidas por parentesco ou pertencimento a uma linhagem ou clã. As relações de "amizade" seriam marcadas por certa "dose de oposição", um "antagonismo controlado", numa relação que enfatiza tanto a separação como a união. Para o antropólogo Marcel Mauss (1991, p. 145-171) a brincadeira, fundamental nos rituais marcados pela cordialidade, é vista como "fato social total", uma forma efetiva de canalizar e de gerar energia social; logo, o domínio sobre a "brincadeira" e suas modulações torna-se algo importante para aqueles que, como as lideranças têm interesse em mobilizar e transformar energia social.

Dentre os rituais coletivos que põem em funcionamento essas trocas amistosas destacam-se aqueles comumente marcados pelo consumo em excesso de bebidas fermentadas, pela dança e pela música e que congregam indivíduos de proveniências diversas, cujas relações tendem a oscilar entre códigos de hostilidade e de cordialidade. De forma geral, as festas são responsáveis pela abertura de um campo de sociabilidade, muitas vezes reduzido no cotidiano, e que expõe uma humanidade passível de ser compartilhada. As festas podem selar alianças, mas também podem inaugurar ou desencadear hostilidades, pois nela bebe-se tanto para comemorar, quanto para vingar.

Para a análise dos códigos de cordialidade e hostilidade indígenas registrados por cronistas e missionários devemos, primeiramente, considerar que esses atos de apreciação, conhecimento e reconhecimento foram determinados pelas concepções de barbárie e civilização vigentes nos séculos XVI e XVII. Nesse período, a Europa assistiu à definição de novos modelos comportamentais e à interiorização de elementos de autocontrole das condutas que determinaram não só a modificação de atitudes e valores, como a interiorização de padrões de nojo, vergonha e sentimento de culpa. Rituais religiosos, manifestações de sensibilidade⁵ e práticas indígenas profundamente

entre os movidos pela vingança, o que produz conseqüências políticas relevantes, na medida em que os conflitos constituem espaços de afirmação de legitimidade dos envolvidos.

⁵ Entendemos sensibilidade como o conjunto de sentimentos e de sensações e o modo como os experimentamos. Ela é a base, a via de acesso do nosso corpo ao mundo externo, o modo como se estabelecem nossas relações com as coisas. É o modo como olhamos para as coisas, como ouvimos, mas também como as pensamos. Gestos, expressões faciais, movimentos e posturas corporais e, ainda, tons de voz evidenciam e comportam mensagens sobre sentimentos e sensações.

marcadas por códigos de cordialidade e hostilidade serão consideradas inexistentes ou inadequadas, passando a ser desvalorizadas e compreendidas como parte do universo da barbárie.

Sobre a humanidade e a sensibilidade indígenas – os relatos quinhentistas como definidores da ausência de sentimentos

Se, em um primeiro momento, os estudos históricos se pautaram pela relativização das categorias de emoções, mais recentemente – a partir da escrita da história das sensibilidades – verifica-se um movimento que as analisa como prática discursiva com efeitos externos, para além da sua condição de experiência interna e subjetiva. Esta forma peculiar de fazer história determina “a necessidade de comprometer-se intelectual e sensivelmente com um tempo remoto para extrair-lhe os significados que reveste de forma quase confidencial” (Barbiero, 2006, p. 13).

Alain Corbin defende que o historiador das sensibilidades deve tomar como ponto de partida a maneira como as pessoas se representam, em distintos momentos da história, cabendo-lhe interpretar a coerência, as conexões dessas representações em seu universo. Para ele, cabe ao historiador “identificar a utilização dos sentidos que permitiu construir imagens do Outro”, “tentar entender a complexidade [...] a simultaneidade de atitudes muito diferentes segundo os indivíduos e segundo os grupos” e, especialmente, “buscar colocar-se na pele dos atores, e reconstituir a lógica de cada um deles [...] para melhor entender, em seguida, o enfrentamento e os resultados” (Corbin, 2005).

Dentre as formas de acesso às sensibilidades pelo historiador destacam-se sua capacidade mobilizadora – as reações que são capazes de provocar –, ou, então, sua exteriorização através de materializações “que se insinuam em discursos, práticas e imagens” (Pesavento, 2001).

Não podemos esquecer que tanto os cronistas quanto os missionários que estiveram em contato com grupos indígenas desde o final do século XV selecionaram percepções e informações, descrevendo “o desconhecido, como se tudo nele fosse ameaça, barbárie” e inserindo-o em “um universo de significação, capaz de sugerir re-conhecimentos” (Theodoro, 1992, p. 67-70). Em razão disso, as menções e descrições de manifestações de sensibilidade indígena foram alvo de uma avaliação que negava o profundo simbolismo que as envolvia. Isto pode ser constatado na afirmação de um missionário jesuíta do século XVII, para quem os indígenas de “ninguna cosa sienten mucho”, de “ninguna cosa tienen sentimiento mui sensible, ni que les dure” – evidenciando não só uma percepção cristã-ocidental de sensibilidade, mas determinando a inexistência ou a superficialidade de sentimentos e a inconstância da “alma selvagem”.

São recorrentes as referências a comportamentos tidos como bárbaros, especialmente, diante dos doentes, e a associação entre cantos, bailes e bebedeiras com violência, desregramento, antropofagia e superstições. Apresentadas como demonstrações emocionais excessivamente espontâneas, em flagrante desacordo com as formas convencionais que previam o autocontrole das paixões e dos impulsos afetivos, as manifestações de sensibilidade indígena acabaram ocupando a atenção de cronistas leigos e missionários empenhados na civilização e na conversão dos indígenas.

Dentre os cronistas que abordaram as primeiras expedições realizadas ao Rio da Prata e a conquista do Paraguai, “dois são os autores que merecem o título de verdadeiros etnógrafos dos Guarani: Ulrich Schmidl e Alvar Núñez Cabeza de Vaca”. Para ambos, “os Guarani foram parte essencial da aventura da própria vida, e são lembrados com simpatia e acuidade nas respectivas *Viagens* (Schmidl, 1567) e *Comentários* (Cabeza de Vaca, 1555)” (Melià, 1987, p. 21).

O aventureiro alemão Schmidl referindo-se à belicosidade e à crueldade dos Guarani, afirmou que “los carios tienen la costumbre de no dejar a nadie con vida y no tienen compasión alguna cuando y triunfan” (Schmidl; Federmann, 1985, p. 258). Ele os descreve, ainda, como insensíveis a ponto de “entre ellos el padre vende a su hija, el marido a su mujer, y a veces el hermano vende o trueca a su hermana. Una mujer puede costar una camisa, un cuchillo, una pequeña hacha o cosas parecidas” (Schmidl, 1986, p. 45). Apesar disso, não deixa de registrar gestos de compaixão, como na referência aos prisioneiros de guerra, “sean hombres o mujeres, sean jóvenes o viejos [...] pero si llega a vieja, la dejan vivir hasta que se muere de una muerte natural” (ibidem) e a afeição e apego aos familiares, como na situação em que “[...] no tardó en venir Tabaré y su gente y pidieron clemencia y nos rogaron que les devolviesemos a sus mujeres y niños, que él, Tabaré, y su pueblo se someterían y servirían a los cristianos” (ivi, p. 62).

Schmidl acreditava que, apesar de levarem “una vida grosera y desenfrenada, que no puede describirse”, interessados que estavam em “guerrear continuamente, comer, beber y estar borracho día y noche y bailar” (ivi, p. 103-104)⁶, teriam sua inserção na Cristandade facilitada porque “los jóvenes no conocen, todavía las supersticiones de sus padres ni su religión y creencias diabólicas y los viejos que no son demasíadamente porfiados se convierten” (Schmidl, 1567; Federmann, 1985, p. 64).

O Adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca embora observe que os Guarani eram “gente muy amiga de guerra, y siempre las tienen y procuran, [...] comen carne humana así de indios sus enemigos, con quien tienen guerra [...]” (Cabeza de Vaca, 1984, p. 162) e que “de cualquier cosa se alteran y escandalizan” (ivi, p. 104)⁷, ressalta sua hospitalidade, pois recebiam a todos “tan alegres y contentes que de placer bailaban y cantaban” (Cabeza de Vaca, 1984, p. 104.).

A cordialidade e a boa acolhida dispensada aos conquistadores, colonizadores e missionários integravam as “normas de la hospitalidad indígena” e decorriam de “la curiosidad que despertaba su llegada” (Melià, 1986, p. 173). Também o Adelantado os descreverá como “gente muy doméstica y amiga de cristianos, y que con poco trabajo vernán [sic] en conocimiento de

⁶.A expressão “vida grosera y desenfrenada” evidencia a oposição entre barbárie e civilização, revelando a percepção de ausência de limitação e controle das manifestações emocionais, classificada como afrouxamento e transgressão.

⁷ Em se tratando dos Guarani que integravam os domínios coloniais luso-brasileiros, não são poucas as referências à sua docilidade e receptividade aos preceitos cristãos. Anchieta os refere como “outro gentio espalhado ao longe e ao largo, a que chamam Carijó, nada distinto destes (Tupi) quanto à alimentação, modo de viver e língua, mas muito mais manso e mais propenso às coisas de Deus, como ficamos sabendo claramente da experiência feita com alguns, que morreram aqui entre nós, bastante firmes e constantes na fé” [grifo nosso] (Anchieta, 1933, p. 47).

nuestra santa fé católica” (Cabeza de Vaca, 1984, p. 172), sugerindo a gradativa adoção dos padrões da civilização.

Em sua obra *Conquista Espiritual*, de 1639, o missionário jesuíta Antônio Ruiz de Montoya retomará a descrição da hospitalidade guarani, ao mencionar a prática da “saudação lacrimosa” destinada àqueles que retornavam de viagem e aos hóspedes, em que “las mujeres y rodeando al huésped, sin haberse hablado palabra levantan ellas un formado alarido, cuentan en este llanto dos deudos del que viene, sus muertes, sus hazañas y hechos que viviendo hicieron, la fortuna buena o mala que le corrió” (Montoya, 1989, p. 78). Montoya descreveu inúmeras manifestações da sensibilidade guarani, caracterizando-as como expressão excessivamente espontânea e pública de sentimentos, tais como as de dor e pesar das mulheres Guarani pela morte de seus maridos, ocasião em que “se arrojan de estado y medio de alto, dando gritos, y a veces suelen morir de aquestos golpes o quedar lisiadas” (*ivi*, p. 78).

Dentre os registros de religiosos que atuaram junto a eles à época da conquista do Paraguai, destacam-se os dos padres Francisco de Andrada e Martín González. O primeiro priorizou a caracterização dos “vícios” dos Guarani, informando que “[...] não têm religião gentílica nenhuma [...] não adoravam coisa nenhuma, porém, comiam carne humana dos inimigos”⁸. Já Martín González, os descreveu a partir da “notícia que entre os índios tem-se levantado um [movimento profético], com um menino que diz ser Deus ou filho de Deus, e que com essa invenção voltam para as suas cantorias passadas, a que são inclinados por natureza”⁹. Em 1594, o Pe. Alonso Barzana descreveria os Guarani como uma “nación muy inclinada a religión verdadera o falsa [...] y hasta hoy, los que sirven y los que no sirven tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles a que bailen, de día y de noche [...]” (Furlong, 1962, pp. 93-94).

Produzidas no espaço dos primeiros encontros coloniais, essas representações sobre os Guarani apontam não só para a sua barbárie e paganismo, como também para as estratégias a serem adotadas para reverter essa natural “inclinação para religião verdadeira ou falsa” em conversão.

Sobre a conversão dos Guarani – os relatos jesuíticos como definidores do êxito da experiência reducional

Se considerarmos, como Juan Estenssoro, que a conversão dos indígenas ao Cristianismo não deve ser percebida como “um processo linear de abandono progressivo de uma religião, substituída por outra”, mas que “qualquer passo rumo à aceitação só é dado quando se oferece uma resposta eficaz às

⁸ D. H. G., 1941, p. 415. Como bem observou Melià, “A imagem dos Guarani que se desprende dos escritos de alguns clérigos que estavam na conquista do Paraguai reproduz, em parte, a própria visão dos conquistadores, mas também dela se diferencia pela intenção específica que esses padres têm sobre os índios, que é a sua conversão” (Melià, 1987, p. 23).

⁹ Cartas de Índias, 1877, p. 632. A regulamentação do sistema de “encomiendas” se deu em 1556, determinando o início de uma série de rebeliões contra os cristãos espanhóis, entre as quais se destacou a de Oberá, por volta de 1579. A esse respeito Melià observou, p. “[...] muchos de los levantamientos eran liderados por ‘hechiceros’, hombres que se decían dioses o hijos de Dios. Eran los ‘payé’, aquellos chamanes inspirados que con sus cantos y danzas interminables, dinamizaban y encauzaban simbólicamente la desesperación de un pueblo que se ve amenazado en las tradiciones de sus antepasados [...]” (Melià, 1986, p. 170).

necessidades simbólicas equivalentes à do antigo rito, ou quando se cria a necessidade a que o novo rito responde” (Estenssoro, 1999, p. 188), poderíamos propor que também os Guaraní reformularam a doutrina cristã para adaptá-la a suas próprias necessidades psíquicas e a sua própria sensibilidade, marcada pela devoção, fervor emocional e exaltação ritual-religiosa.

Melià avança ainda mais nesta proposição, ao afirmar que o êxito das reduções jesuítico-guaranis não se deu “a pesar de lo que eran los Guaraníes, sino precisamente por lo que eran estos Guaraníes” (Melià, 1986, p. 209). Para ele, o missionário, “aunque no sea más que inconscientemente y por la via de la comprensión intuitiva de las estructuras fundamentales del modo de ser guaraní” (Melià, 1986, p. 209), promoveu nas reduções uma nova realidade marcada por uma “forte e complexa interação” (Estenssoro, 1999, p. 189). De acordo com o antropólogo, “el grado de creatividad y de interiorización que las formas de la vida católica han podido alcanzar entre los Guaraníes de las Reducciones” (Melià, 1986; Nagel, 1995, p. 197) deveria merecer maior atenção dos estudiosos, na medida em que pode esclarecer se “no habían sido más bien algunas de las estructuras y modo de ser guaraní las que aseguraron el éxito de la experiencia reduccional” (*ivi*, p. 78).

A historiografia produzida sobre a Conquista Espiritual dos Guaraní tem, segundo Melià, se limitado, em grande medida, “a repetir y comentar las descripciones de los cronistas de la época, sin profundizar las cuestiones” (Melià, 1986; Ángel, 1995, p. 107). Além disso, desconsidera que os missionários jesuítas que atuaram junto aos Guaraní, a partir do século XVII, encontravam-se atuando existencial e ideologicamente em um processo de “reducción a la vida política y humana del indio guaraní” (Melià, 1986, p. 98), o que levou-os a negar que “el máximo valor cultural de los Guaraníes es su religión, una religión de la palabra inspirada, ‘soñada’, por los chamanes y ‘rezada’ en prolongadas danzas rituales”, evidenciando a “mentalidad misionera de la época que no podía entender una religión ‘espiritual’ cual era en gran parte la de los Guaraníes” (*ivi*, p. 122).

Autores como Guillermo Furlong, Antonio Astrain, Pablo Pastells valem-se dos registros dos Pes. Sepp, Cardiel, Peramás e Lozano para apresentar o êxito do processo reduccional como única e exclusivamente decorrente do esforço dos missionários em adaptar a liturgia cristã “à índole própria dos Guaraní”, devido “à notória mentalidade infantil dos índios Guaraní” (Jaeger, 1970, p. 203-204). Na verdade, os missionários jesuítas estariam, segundo esses autores, desenvolvendo “as predisposições naturais dos indígenas, mediante formação e exercício”, uma vez que “a primitiva civilização dos guaranis não possuía herança cultural” que pudesse ser agregada à liturgia cristã, já que estes “tão pouco eram talentos criativos” (*ivi*, p. 205).

Encontramos essa ideia na obra de Guillermo Furlong que afirma que os jesuítas “[...] começaram por penetrar na psicologia do índio e, longe de adaptar os indígenas aos métodos europeus, adaptaram os métodos, que haviam aprendido no velho mundo, à idiosincrasia dos índios” (Furlong, 1962, p. 308). Enfatiza, em razão disso, que os missionários teriam concluído acertadamente em valorizar a solenidade e a festividade que envolviam algumas celebrações litúrgicas, com a finalidade de servirem de honesto entretenimento e para que “não lhes venha a tentação de fugir” e “lhes entrem as coisas de Deus” (Furlong, 1962, p. 490), uma vez que entre “estes índios saídos dos bosques, esse culto externo era ainda mais necessário, por seu crasso

materialismo e apego às coisas visíveis e tangíveis” (*ivi*, p. 273). Assim, as condutas e manifestações da sensibilidade religiosa dos Guarani registradas na documentação jesuítica são consideradas como indícios da adesão aos valores cristãos-ocidentais ou, ainda, como resultantes do processo exitoso de aculturação promovido pela Companhia de Jesus.

Ao caracterizar as manifestações de devoção e de piedade religiosa nas reduções, os relatos enfatizam os excessos de fervor emocional e a disposição dos Guarani em perseverar nos novos padrões de sensibilidade e de conduta moral introduzidos pelos missionários. Gestos, tons de voz, expressões faciais, movimentos e posturas corporais são tomadas e apresentadas como indicativo de sua sujeição e passividade.

A tensão emocional, a atmosfera trágica e o ardor carismático que envolviam as missas, procissões, penitências e demais disciplinas que antecediam feriados religiosos ou calamidades anunciadas como as pestes são sempre associados a intercessões divinas benéficas que produziam o consolo e o apaziguamento das consciências dos indígenas. Apesar de resultarem de um “processo de construção de sentido”, a assistência às missas, a participação nas procissões e festas religiosas e as penitências e autoflagelações são apresentadas – no discurso jesuítico – como indícios da adesão aos valores cristãos e como demonstração pública da interiorização e assimilação da “civilização dos afetos e da conduta” pretendida pelos missionários.

Assumimos uma postura distinta da defendida por esses autores, ao entendermos as reduções jesuítico-guaranis como espaço de “mediação cultural”, como “jogo de relações e de processos de construção de sentido”. A ação missionária jesuítica constitui-se, nesta perspectiva, em objeto privilegiado para a compreensão histórico-antropológica dos mecanismos simbólicos empregados nos processos de mediação cultural. Pois, se, por um lado, o discurso missionário nos revela o universo simbólico jesuítico e sua difusão nas reduções jesuítico-guaranis, por outro, os sonhos, visões, batismos, confissões, curas milagrosas e ressurreições apontam para uma “convergência de horizontes simbólicos”.

Para desvendar a peculiar sensibilidade religiosa reducional, propusemo-nos a analisar a documentação jesuítica, valendo-nos daquilo que Michel de Certeau chamou de “falhas” ou “lapsos na sintaxe construída”, que ao retornar nas “franjas” revela “resistências”, “sobrevivências”, enfim, aquilo “que pode perturbar o consagrado sistema de interpretação” (De Certeau, 1982, p. 16).

Pudemos constatar que os Guarani não reagiram apenas de forma passiva às novas condutas morais e aos princípios da fé cristã introduzidos pelos missionários. As respostas criativas dos Guarani apontam para “a transformação criativa do que foi apropriado” (Burke, 1989, p. 87), resultante do “empenho constante da integração da novidade no tradicional” (Cunha, 1987, p. 101). Em razão disso, acreditamos que aquilo que o missionário apresentou como indicativo da absoluta conversão deva ser tomado como uma ressignificação da tradição cultural guarani¹⁰.

¹⁰ Cabe lembrar a pertinente observação feita por Michel de Certeau (1994), de que diferentes processos de recepção correspondem a diferentes leituras e usos de uma mesma representação cultural. Também Serge Gruzinski (1993) alerta para a habilidade dos sujeitos históricos em articular antigos legados e novos contextos, em prol da conquista de benefícios ou da simples necessidade de sobrevivência.

Na verdade, as concessões perceptíveis nas “falhas do discurso jesuítico” indicam que os missionários tiveram não somente a consciência de sua utilidade “para atraerlos mejor con estas novedades y prodigios al suave jugo de su ley evangelica y reformación de suas bárbaras costumbres” (D.G.R., 1996, p. 122), mas que também reconheceram “la particularidad que tiene esta nueva iglesia” (MAEDER, 1984, p. 74). Demonstram, igualmente, que os indígenas Guarani encontraram nas reduções um espaço privilegiado para continuarem sendo Guarani, o que parece ser admitido pelos próprios missionários jesuítas que registram que “[...] se les reciben con cariño [...] y se les libran de otro cautiverio peor, dándoles por la fe la libertad de los hijos de Dios” (Leonhardt, 1927, p. 33).

As Cartas Ânuas¹¹ que analisamos apontam para a possibilidade de compreendermos as reduções jesuítico-guaranis como espaço de acomodação de sensibilidades, desfazendo a percepção da sujeição absoluta dos indígenas aos valores cristãos e às condutas ocidentais. Além disso, apresentam elementos que nos permitem concluir que os Guarani buscaram o atendimento de sua espiritualidade e a expressão de sua sensibilidade, valendo-se de práticas e representações tradicionais, que foram resignificadas, como fica demonstrado no “chorar copioso”, nos lamentos fúnebres, nos sonhos e nas visões, bem como nas manifestações de alegria e júbilo por ocasião das missas e das festas religiosas com adornos e bailes, “a su usanza”. Análise que vem reforçar a afirmação de Melià, para quem o êxito das reduções jesuítico-guaranis não se dá “a pesar de lo que eran los Guaraníes, sino precisamente por lo que eran estos Guaraníes” (Melià, 1986, p. 209).

Sobre a conversão – entrelaçamento entre expectativa e experiência nas narrativas jesuíticas

François Hartog, em seu *O Espelho de Heródoto*, nos lembra que “o mundo que se conta encontra-se no mundo em que conta [...] na maneira como o texto faz crer, que não é tanto a quantidade de informação nova que se deve levar em conta, mas seu tratamento pelo narrador [...]” (1999, p. 372). Seu artigo parte dessa instigante formulação para desvendar o mundo que se conta e o mundo em que conta que se manifesta nas Cartas Ânuas da Província Jesuítica do Paraguai referentes ao século XVII.

Para Sandra Pesavento, deve-se, ainda, considerar que nestes dois mundos, “neste outro tempo, se encerram razões e sensibilidades, vivenciados por personagens que são uma alteridade para nós. Um outro tempo, um outro no tempo, eis o mistério e o enigma a decifrar” (Pesavento, 2006b).

Michel De Certeau, por sua vez, acentua a importância da subjetividade no processo do “fazer história”, já que nele se inscreve a realidade do sujeito que escreve, que ocupa um lugar social e cultural no mundo e que é portador de um saber e do horizonte de expectativas de sua época. Animados por este desafio, propomos a recuperação dessa sensibilidade como evidência do

¹¹ As “*Litterae Anuae*” consistem na correspondência periódica que os Padres Provinciais enviavam ao Padre Geral da Companhia de Jesus. Elas têm sua base nos relatórios anuais que o Provincial recebia dos superiores das Residências, Colégios, Universidades e Missões instaladas junto aos índios. As Cartas Ânuas relativas à Província Jesuítica do Paraguai cobrem o período que vai de 1609 a 1675 e, após um intervalo de cerca de 40 anos, o período de 1714 a 1762.

entrelaçamento entre experiência e expectativa que, acreditamos, interferiu nas narrativas dos missionários jesuítas sobre sua atuação junto aos Guarani da Província Jesuítica do Paraguai¹² no século XVII.

Ângela de Castro Gomes, apesar de focar a escrita epistolar ou autobiográfica, nos coloca uma questão relevante para a prática mais ampla de escrever Cartas: o tempo necessário – extraído da rotina diária – para que sejam redigidas; o domínio sobre o tempo narrado, em grande medida determinado pelos objetivos e pela sensibilidade do narrador; e, por fim, o lugar institucional ocupado por quem redige e que determina não só as razões, mas também os padrões discursivos – os códigos da escrita – que deverão ser observados (Gomes, 2004).

As Cartas Ânua apresentam-se como corpus documental orientado por prescrições institucionais¹³, o que não impede, contudo, que as reconstituamos a partir de três tempos de sua elaboração. Assim, temos um 1º tempo, marcado pela interpretação imediata e utópica dos fatos que se traduz na realidade que se quer ver; um 2º tempo, em que a realidade se impõe e questiona o afirmado, criando crises de paradigmas e, ainda, um 3º tempo, que se caracteriza pelo processo de reelaboração para a afirmação de um novo paradigma que, simultaneamente, dê espaço à visão utópica e absorva a desordem criada pela ruptura imposta pela realidade.

Como bem nos mostra Marshall Sahlins, os significados, ao serem atualizados, são colocados em risco na ação, tanto pela conjuntura histórico-cultural presente, quanto pelo valor intencional subjetivo de seu uso pelos sujeitos ativos, o que evidencia a tensão produtiva das dinâmicas de inovação e recriação na ação simbólica (1990, p. 189). Para Paul Ricoeur, o que está em jogo nesta trama da existência narrada é a tensão permanente entre as forças organizadoras da ordem e da concordância e as forças da discordância, do caos, da surpresa, do inesperado e arbitrário do destino (1994, p. 76-77). Este mesmo autor propõe que através da categoria de identidade narrativa se alcance uma interessante compreensão das relações entre indivíduo, sociedade e historicidade, que nos permite reconhecer que a fronteira existente entre estes campos não deve ser entendida como indicador de oposição e diferença, mas como uma área de negociação e de trânsito entre esferas (1997, p. 429) que desvela o quão estratégica é a tarefa do contar, do narrar.

¹² A antiga *Província del Paraguay* abrangia, na época colonial, limites bastante mais extensos que os da moderna República Paraguaia. Recebendo o nome do rio que a banhava, compreendia uma imensa região que se estendia entre o Brasil e o Peru, até o Prata e o Oceano Atlântico.

¹³ Ao serem contadas, as experiências são transpostas para o registro da narrativa, transformando-se em *textos* que são regulados por regras e convenções que regem esse domínio e que são próprias do ambiente sócio-histórico que as criou. No caso das Ânua, as prescrições que orientam o registro das experiências vividas pelos missionários foram sistematizadas pelo fundador da Companhia de Jesus, Santo Inácio de Loyola, no século XVI. Cabe ressaltar que a Companhia de Jesus, inserida no ambiente humanista renascentista, construiu seu conhecimento retoricamente, além de atribuir significativa importância à disciplina de retórica no seu sistema pedagógico. De acordo com Fernando Torres Londoño, o registro dos avanços e das dificuldades encontradas pelos missionários jesuítas era uma exigência da Companhia de Jesus, enquanto Ordem de letrados que nasceu e se espalhou pelos quatro continentes sob o domínio da escrita, constituindo-se em “base de um sistema de informações que envolvia toda uma estrutura de registros [...] em função de assegurar a comunicação e fornecer ao Superior Geral e outros superiores os elementos para suas decisões naquele delicado equilíbrio entre o centralismo e a autonomia [...]” (Londoño, 2002, p. 21).

Considerando o objetivo de desvendá-las nesta perspectiva, recorreremos às reflexões propostas por Reinhardt Koselleck (1993) sobre os conceitos de experiência e de expectativa, que, segundo ele, se constituem em categorias adequadas para se obter um indicador da temporalidade exatamente por entrecruzarem o passado e o futuro. Para este autor, a experiência, por encontrar-se saturada de realidade, elabora os acontecimentos passados vinculando-os às possibilidades cumpridas ou fracassadas. É, em razão disso, que ela consiste na referência única para as expectativas. Já o futuro, se constitui em “horizonte”, em um espaço de experiência apenas projetado.

É exatamente esta relação complexa entre experiência e expectativa que suscita as diferentes soluções discursivas, pois mesmo que os acontecimentos passados tenham sucedido de maneira definitiva, as experiências baseadas sobre eles podem se modificar com o passar do tempo¹⁴. As experiências se superpõem, impregnando-se umas das outras, exatamente porque as novas esperanças ou as frustrações abrem brechas e repercutem sobre elas. A estrutura temporal da expectativa pressupõe necessariamente a experiência. Quando, entretanto, sucede aquilo que não se esperava, isto é, quando se estabelece uma ruptura do horizonte de expectativa, apresenta-se, então, uma nova experiência. Estas considerações sobre o tempo histórico, nos permitem resgatar outra reflexão proposta por François Hartog, a de que “as histórias devem ser lidas uma em relação com a outra, mesmo que a cronologia as separe” (1999, p. 372)¹⁵.

A evocação negativa do passado – simultaneamente tomado como presente, como a realidade na qual estavam atuando os missionários – foi um dos instrumentos mais utilizados para a evocação positiva de um futuro, no qual reinariam a civilização e os princípios cristãos. É a partir dessa perspectiva de análise do tempo das cartas e do tempo das experiências – e que considera tanto a sobreposição dos horizontes de expectativas e dos horizontes de temores, quanto a evocação negativa do passado e a evocação positiva do futuro – que se devem resgatar as orientações relativas à atividade epistolar, bem como as primeiras instruções dadas aos jesuítas destinados ao trabalho missionário na Província Jesuítica do Paraguai.

Fernando Torres Londoño lembra-nos que a Companhia de Jesus surgiu e estendeu sua atuação sobre os quatro continentes no século XVI, “sob o domínio da escrita”, que “cumpriu um papel estratégico na construção da missão” (2002, p. 13). A atividade epistolar foi concebida como uma resposta ao desafio da dispersão e da necessidade de estabelecer canais e formas de comunicação, bem como um meio de cuidar da circulação de informações. As próprias Constituições da Companhia de Jesus estabeleceram “responsabilidades para a geração das informações e destinatários destas”, fixaram prazos, determinaram a produção de cópias e definiram sua circulação,

¹⁴ Esta profunda ligação entre narrativa e experiência é reiterada por Walter Benjamin, na medida em que a última se constitui em fonte e possibilidade de narrativa (Benjamin, 1987, p. 198).

¹⁵ Desta forma, o espaço de experiência e o horizonte de expectativa entrelaçam cada um, o passado e o futuro de maneira desigual, determinando uma concepção de tempo histórico não linear e evolutivo, já que sua referência é o ritmo das experiências vividas e das expectativas dos indivíduos que agem e sofrem.

“consideradas as línguas e apontados os temas a serem tratados nas cartas” (*ivi*, p. 15)¹⁶.

A decisão do Superior Geral da Companhia de Jesus de reunir, em 1601, as regiões do Rio da Prata, Tucumã e Chile, numa Província independente e denominada Paraguay, determinou a realização do 1º Concílio do Rio da Prata, em Assunção, no ano de 1603. As determinações resultantes desse Concílio tornaram-se um referencial para o trabalho missionário, refletindo-se nas duas Instruções formuladas pelo Pe. Diego de Torres Bollo, em 1609 e 1610. Essas Instruções estabeleceram as metas a serem alcançadas pelos missionários e os meios a serem empregados tanto para o ensino da doutrina aos índios quanto para a reforma dos costumes dos espanhóis (Mateos, 1969, p. 321), enfatizando a necessidade de “tirar-lhes os pecados públicos e pô-los sob policiamento” (Rabuske, 1978, p. 25), bem como de afastá-los dos “perniciosos feiticeiros” que incitavam os índios a permanecerem em suas superstições.

Os membros da Companhia de Jesus tinham sua atuação como missionários também orientada pelas Constituições, nas quais Inácio de Loyola, partidário da concepção tomista de que o conhecimento penetrava no intelecto pela via dos sentidos¹⁷, recomendava um cuidado especial para com eles. Este “disciplinamento dos sentidos” é expresso desta forma nas Constituições: “Todos tengan especial cuidado em guardar com mucha diligencia los ojos y oídos y la lengua, de todo desorden” (Iparraguirre, 1952, p. 427- 428).

Nos registros produzidos por esses missionários mereceram especial destaque os casos edificantes ou sucessos notáveis por apontarem para a conversão e para a almejada mudança de conduta dos indígenas¹⁸. Para Walter Benjamin, o narrador suprime alguns aspectos e faz realçar outros, tendo como critério a harmonização do enredo da narrativa com o conjunto de

¹⁶ A Oitava Parte das Constituições trata dos “meios de unir com a cabeça entre si aqueles que estão dispersos” e refere a importância da correspondência entre súditos e superiores com “o intercâmbio freqüente de informações entre uns e outros e o conhecimento das notícias e comunicações vindas de diversas partes” para a “união dos espíritos” e para o governo da Companhia (Loyola, 2004, p. 85). Segundo Londoño, “aparece aqui a consciência clara de que nas cartas se produza a imagem da Companhia para provocar edificação e apoio”, pois “a gestação da escrita” era “encarada como uma montagem definida pelos seus fins e destinatários” (Londoño, 2002, p. 19).

¹⁷ Para Loyola, os sentidos deveriam obedecer à razão. A mortificação das paixões e o controle dos sentidos tinham a função explícita de robustecer o espírito, impedindo que dificultassem a salvação da alma e o apostolado. O intelecto, em um ato de vontade, deveria subjugar-los, ordenando os afetos e restringindo os prazeres considerados inferiores. Evidencia-se aqui, além das prescrições para a atividade epistolar, as Constituições estabeleceram também rígidas orientações sobre a expressão de sentimentos pelos missionários, as quais, inevitavelmente, se refletiriam em seus registros.

¹⁸ Considerando as orientações fixadas por Inácio de Loyola e, posteriormente pelo Pe. Polanco, foi estabelecido o que deveria ser comunicado nas cartas e como isto deveria ser feito. Determinou-se, então, quais informações poderiam atingir um público externo e quais seriam de uso interno e exclusivo da Companhia. Assim, a carta passou a ser composta de duas partes, p. a carta principal ou edificante, e a que circulava em âmbito estritamente institucional ou *hijuela*, na qual caberia “tudo o que pudesses não edificar, o emocional, o primário, o espontâneo ou sem elaboração e por isso não deveria ser mostrado ou dado a público. (Londoño, 2002, p. 19) A produção de “uma imagem da Companhia através das letras” é também ressaltada por Londoño que alerta que “sendo este o objetivo, a missiva não poderia ser deixada ao acaso das impertinências cotidianas dos padres ou à intensidade de seus sentimentos espirituais”, devendo os padres “ter a consciência de que estavam produzindo um texto para ser interpretado e lembrado” (*ivi*, p. 18)

acontecimentos mais amplos. Hartog, por sua vez, nos adverte de que “o narrador diz, mas o faz dizendo de certo modo, dizendo o que é notável” (1999, p. 372).

Trata-se, portanto, de considerar as implicações da ênfase dada aos registros edificantes e da omissão de outros, como observado na Carta Anua de 1637-1639, em que o Pe. Zurbano as justifica por não atenderem à fórmula prescrita pelo padre Geral da Companhia e que previa o registro somente do realizado para “gloria de Deus e para a salvação das almas” (Maeder, 1984, p. 107). A observância da fórmula levaria à predominância quase absoluta desses registros, reiterados de forma retórica e monótona, o que foi atestado – pelo mesmo padre – na Anua correspondente ao período de 1641-1643, e na qual informa que “havia ocorrido casos de edificação que por serem comuns, não os registrava” (D. G. R., 1996, p. 119).

Observando a fórmula prescrita pela própria Companhia de Jesus, as Anuas apresentam diferentes razões para o enaltecimento dos feitos dos missionários e que vão desde a necessidade de afirmação do apostolado da Companhia de Jesus, até a preocupação com a proteção política e o amparo financeiro do Estado Espanhol, o despertar de novas vocações e, ainda, as campanhas de difamação perpetradas pelos inimigos da Companhia na Europa. Segundo Paul Ricoeur, para compreender as relações entre o mundo do texto e o do leitor é necessário considerar a existência de três momentos distintos: “(1) a estratégia fomentada pelo autor e dirigida para o leitor; (2) a inscrição dessa estratégia na configuração literária; (3) a resposta do leitor, considerado quer como sujeito que lê, quer como público receptor” (Ricoeur, 1997, p. 277). Já Hartog, ao ressaltar que “um texto não é uma coisa inerte, mas inscreve-se entre um narrador e um destinatário”, aponta para as relações entre o texto e o “saber compartilhado” de uma época, “um conjunto de saberes semântico, enciclopédico e simbólico que lhes é comum” que torna possível a comunicação (Hartog, 1999, pp. 39, 49).

Essas razões definiram, de certa forma, a apresentação dos relatos dos missionários ao padre Provincial e deste ao padre Geral da Companhia de Jesus, radicado em Roma, nos quais constatamos a existência de padrões discursivos que apontam para a identificação de três momentos condicionados ao contexto político americano e até europeu. Os registros que caracterizam as duas primeiras décadas são marcados pela insistente negação da sensibilidade indígena e pela diabolização da cultura guarani. Neles são enfatizadas as ações nocivas dos feiticeiros; os movimentos de resistência xamanística; as dificuldades encontradas pelos missionários tanto em relação à garantia da sua própria sobrevivência, quanto em relação à continuidade e ao êxito do trabalho missionário. A experiência determina que o presente-passado seja alvo de evocações negativas, reforçando e conformando as evocações positivas do futuro¹⁹.

¹⁹ Deve-se, ainda, considerar que o termo *experiência* tinha um sentido específico para os membros da Companhia de Jesus, o que, com certeza, orientou sua atuação e influenciou a narrativa de sua atuação. De acordo com Pacheco, “tal como é empregado entre os jesuítas, o termo *experiência* deve ser entendido a partir de um complexo feixe de influências, além da assumida posição filosófica aristotélico-tomista, é preciso dizer que parece existir também uma influência agostiniana. E, para além do aspecto puramente filosófico, quando se fala de *experiência* na Companhia de Jesus se está tratando com uma categoria que também pertence ao universo da regulação tanto espiritual e corporal quanto jurídica e institucional. [...] é preciso a

As pestes e os períodos de fome, ainda que referidos no período anterior e posterior, ocupam de forma significativa os relatos do período compreendido entre as décadas de 30 e 50, na medida em que passaram a ser as razões potenciais do fracasso da ação missionária entre os Guarani. Aqui a experiência se impõe de tal forma, a ponto de implicar a mencionada crise de paradigmas tanto em relação ao presente, quanto em relação ao futuro. O horizonte de temores se sobrepõe ao horizonte de esperanças, determinando uma concomitância de estados de euforia e de pessimismo em relação aos resultados alcançados ou por alcançar.

A marca incontestada da experiência sobre os missionários não impede, contudo, que a documentação das décadas de 60 e 70 mantenha a ênfase nos relatos edificantes. Os missionários-narradores, no entanto, o fazem com a intenção de ressaltar o estado de perfeição atingido pelas reduções, com a finalidade de obter reforços através do envio de jovens missionários e, principalmente, de desfazer intrigas contra a Companhia de Jesus, decorrentes de sua opção pela proteção aos indígenas. A retomada das expectativas no futuro parece sinalizar para a superação do passado, contudo, o que se observa é que os missionários se vêem forçados – e de forma contundente – a registrar o retorno insidioso do passado no presente.

Optando por um corte diacrônico da documentação, constata-se que as Cartas dos anos de 1610-1613, período que se refere à implantação do modelo reducional, por exemplo, enfatizam as demonstrações de temor dos indígenas de morrerem infiéis e de irem para o inferno em razão disso (Pastells, 1912). Os missionários não descuidam de valorizar que a assimilação – pelos indígenas – de que castigos se abatiam sobre os infiéis e pecadores, os levava a procederem de acordo com suas recomendações, rompendo com suas pautas tradicionais; isto é, com o passado evocado negativamente pelos missionários (Maeder, 1990, p. 91). Considerando-se que a experiência dos missionários – dado o seu caráter inaugural – é ainda marcada pela projeção no futuro, nos horizontes de expectativa, são, no mínimo, surpreendentes as referências à conversão instantânea mediante a administração do sacramento do batismo a velhos e a moribundos e sua vinculação com a garantia da salvação (D. H. A., 1929, p. 77 e 289).

As referências à conversão bem sucedida – expressa na urgência com que os indígenas buscavam a confissão ficam evidentes como elemento estruturador do enredo das *Ânuas*, podendo ser também encontradas na Carta *Ânu*a de 1637 – 39. Neste registro constata-se – decorridos já 30 anos – a marca da experiência interferindo na narrativa, na medida em que o missionário observa que os indígenas nem sempre tinham o que confessar e que o faziam “para ganhar mais graças sacramentais” (Maeder, 1984, p. 96). Mais adiante – e na mesma Carta –, chega a informar que apesar de serem muito apegados à confissão, são também muito inclinados a fazer más confissões. O que mais nos chama a atenção é que o passado-presente se impõe de tal forma que o missionário não deixa de explicitar seu horizonte de temores, comprometendo sua esperança no futuro, ao afirmar que “tal comportamento se compreendia devido à rudeza e à incapacidade dos indígenas de se aprofundarem nos conhecimentos religiosos” (Maeder, 1984, p. 34).

experiência imediata, é preciso o conhecimento direto proporcionado pelos sentidos e pela consciência de si mesmo, é preciso a *experiência* das coisas percebidas [...]” (Pacheco, 2004).

Aqui se constata a sobreposição que queremos explorar – a do tempo da narração das Cartas – que obedece às prescrições – e a do tempo da experiência que confunde e confronta, interferindo no registro. Esta sobreposição se explicita numa operação discursiva que não pode deixar de contemplar o que deve ser narrado – observando criteriosamente o que deve ser omitido – mas que acaba revelando o próprio narrador.

Decorridos dez anos, o Pe. Juan Ferrufino deixa entrever em suas observações, na *Ânua* de 1647-49 que a tarefa da conversão não estava concluída e que as adversidades continuavam tendo uma função “educativa”, devendo-se, por isso, perseverar nas mesmas estratégias de conversão (*Cartas Ânua*s, 1928, p. 155). A necessidade de constantemente fazê-los sentir remorsos, além de indicar a freqüência com que ocorriam desvios de conduta ou transgressões, atestam para a concomitância de tempos, passado-presente, e apontam para um horizonte de esperanças construído sobre a superação dos temores e da idéia de um futuro promissor.

O passado condenado, evocado negativamente, se manifesta tão vivamente no presente a ponto de as transgressões continuarem a se constituir em preocupação recorrente dos missionários, como pode ser observado na *Ânua* de 1668 (*Cartas Ânua*s, 1928, p. 20), ano que se insere na etapa tradicionalmente associada à consolidação das reduções jesuítico-guaranis como já referido. Nesta mesma Carta, apesar de informar sobre a freqüência com que ocorriam as confissões, o missionário confere importância e registra as experiências subjetivas dos indígenas, sugerindo que a vergonha e a humilhação que sentiam – ao se confessarem com vários confessores – os levassem a abandonar as condutas indesejáveis, evitando a repetição da situação de constrangimento (*ivi*, p. 20-21). Deve-se ter em conta, no entanto, que o tempo das Cartas reteve e consagrou a percepção de que os indígenas buscavam o batismo e a confissão atraídos pela promessa da absolvição dos pecados e da garantia das bênçãos divinas.

Os registros feitos pelos missionários parecem indicar, realmente, uma alteração significativa nas atitudes dos indígenas. A moderação das emoções, a normatização de ações e a eliminação de comportamentos inconvenientes aparecem vinculadas à prática do jejum, à penitência e à autoflagelação, assumindo a função de elemento estruturador para o enredo das *Ânuas*. Apesar de, por vezes, as considerarem exageradas, os missionários não escondiam sua satisfação, na medida em que as interpretavam como indício da conversão dos indígenas, levando-os a ratificar a evocação negativa do passado e a evocação positiva do futuro (In Maeder, 1984, p. 129).

O espaço da experiência confrontado com o horizonte de expectativas fica bastante evidente também em registros que referem as causas e os efeitos das epidemias, e nos quais os missionários admitem que as doenças se deviam às condições de assentamento, à transmigração e às mudanças climáticas e reconhecem os experimentalismos nas terapêuticas curativas com “remédios do campo daquela região” (*ivi*, 1984, p. 88). O tempo das Cartas, contudo, se sobrepõe ao tempo da experiência, mantendo a percepção negativa sobre as práticas curativas indígenas ao informar que os feiticeiros eram vigiados por manterem suas antigas superstições e terapêuticas.

O senso de observação prática dos missionários e a relação que estabeleceram entre as doenças e as condições de assentamento das populações indígenas podem ser constatados nos registros que as vinculam às terras

úmidas, pantanosas e cheias de mosquitos e víboras, na constatação de que a escassez do sólido alimento produzia toda a sorte de enfermidades e nos registros bastante detalhados sobre o processo das doenças (o contágio, as tentativas de cura — empíricas ou exorcistas — ou então a morte), bem como as principais enfermidades (gripe, disenteria, lepra, sarampo, tifo, varíola) que se abatiam sobre os indígenas reduzidos e os colonos espanhóis instalados nos *pueblos*.

Este embate entre racionalismo e misticismo fica também evidenciado na *Ânuas* de 1637 – 39 (Maeder, 1984), em que o Pe. Zurbano, ao relatar a punição de indígenas que roubam e carneiam um boi, a atribui, primeiramente, à justiça divina e, logo após, ao consumo em demasia de carne – sem descuidar, no entanto, de ressaltar os desdobramentos do ocorrido, em termos de conduta dos indígenas.

Uma situação similar nos é apresentada, em 1663, pelo Pe. Andrés de Rada, no relato que faz sobre as imagens que vertiam lágrimas e para o que apresenta duas interpretações, a da decomposição dos ingredientes usados na pintura, situação muito comum em quadros a óleo e a da intervenção milagrosa da divina Providência (*Cartas Ânua*s, 1927, p. 103). À semelhança de Zurbano, Rada sugere que, em termos de explicação, prevaleça sempre aquela que promove reforma de costumes, já que produz efeito moral.

Por outro lado, as marcas das experiências dos missionários nos padrões discursivos não parecem ter se limitado, exclusivamente, à ratificação da evocação negativa do passado e da evocação positiva do futuro. Em razão disso, as recorrentes informações sobre igrejas adornadas, altares erguidos e decorados, caminhos limpos, demonstrações de alegria e bailes conforme seu costume, não parecem – apesar de vinculados ao passado condenado –, comprometer, no entendimento dos missionários, a devoção e a piedade expressas nas missas, procissões, festas religiosas e penitências (Maeder, 1984, p. 93-94). Afinal, “ali onde antes havia apenas feras, eram encontrados anjos em forma humana” (*Cartas Ânua*s, 1927, p. 107) que “havia abraçado a verdadeira fé, e se encontravam domesticados e reduzidos” (D. G. R., 1996, p. 79).

Também na *Ânuas* de 1672-1675, a experiência parece se impor no tempo das *Cartas*, como evidenciado no registro de que “baixaram de ali os pobres índios em massa, com manifestações de grande alegria, celebrando a chegada dos missionários com bailes e música à sua maneira” (*Cartas Ânua*s, 1927, p. 25-26.). Situações semelhantes a esta podem ser encontradas na *Ânuas* de 1641-1643, como a que refere que o indígena ‘varrem e adornam as ruas com ramos e flores, levando velas de cera silvestre e se fazendo acompanhar de música de chirimías’ (D. G. R., 1996, p. 77).

Segundo Hartog, “a alteridade que é assim reduzida, canalizada e conjurada pode, todavia, operar no texto no e pelo jogo da polissemia, como no sentido dado à expressão ‘à sua maneira’” (1999, p. 133-135). No caso das *Ânuas*, ainda que esta alteridade permaneça abominável e condenável para o missionário, passa a fazer sentido para ele, dando início àquilo que denominamos de exegese, de interpretação da experiência.

Neste sentido, as experiências vividas pelos missionários jesuítas nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai e registradas nas *Cartas Ânua*s foram alvo – simultaneamente – da evocação do passado e do futuro, do horizonte de esperanças e do horizonte de temores, definindo – em grande

medida – o tratamento dados pelos missionários-narradores ao tema da conversão, ora exitoso, ora comprometido pelo retorno insistente do passado no presente.

A observância da fórmula prescrita para a redação das *Ânuas* determina – numa análise diacrônica – a percepção de uma progressão linear, de uma normalização do processo de conversão dos Guarani, na medida em que os três tempos das Cartas apontam para o estado de perfeição atingido pelas reduções. Uma análise sincrônica, contudo, nos revela a existência concomitante de tempos marcados pelas experiências, que alternam o passado e o futuro, a esperança e o temor, e que, embora apontem para a manutenção do tema da conversão como enredo, reforçam a dimensão humana do relator-narrador.

Uma dimensão que se expressa naquilo que tão sugestivamente Michel de Certeau denominou de franjas do discurso, que perturba o “consagrado sistema de interpretação” (De Certeau, 1982, p. 16) e desfaz a “construção utilitária do relato” (*ivi*, p. 227), desvelando as visões de mundo e a cultura sensível dos indivíduos e de uma época.

Bibliografia

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “O nativo torna-se índio”, *Jornal do Brasil*. <http://jbonline.terra.com.br/destaques/500anos/id2ms2.html>. [05/09/2003].
- ANCHIETA, José de. *Cartas Jesuíticas. Cartas, Informações, Fragmentos históricos e sermões (1554 – 1594)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933.
- BARBIERO, Alan. “Prefácio”, Marina H Ertzogue, Themis G. Parente (coords.), *História e Sensibilidade*, Brasília, Paralelo 15, 2006. (pp. 11-16).
- BARRAN, José Pedro. *História de la sensibilidad en el Uruguay*, Tomo 1, La Cultura Bárbara: 1800 – 1860, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1990.
- BENJAMIN, Walter, *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*, São Paulo, Brasiliense, 1987.
- CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez, *Naufraios y Comentarios*, Madrid, História 16, 1984.
- CARDOSO, Sérgio, “Variações em torno da felicidade dos selvagens”, Novaes, Adauto (coord.), *A Outra Margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999. (pp. 359 – 371).
- Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay*, Traducción de Carlos Leonhardt S. J., Buenos Aires, 1927. (Mimeo)
- Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (año 1668)*. Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. (Mimeo)
- Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (año de 1668)*, Traducción de Carlos Leonhardt S. J., Buenos Aires, 1984. (Mimeo)
- Cartas de Indias*, Tomo II, Madrid, 1877.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil. Mito. História, Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DE CERTEAU, Michel, *A Escrita da História*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982.

- Documentos de Geohistoria Regional* (D. G. R.), Cartas Ânuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1641 – 1643), Resistencia, Chaco, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1996.
- Documentos de Geohistoria Regional*, N. 11, Cartas Ânuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay de 1641 a 1643, Resistência, Chaco, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1996.
- Documentos Historicos y Geográficos Relativos a La Conquista y Colonización Rioplatense* (D. H. G.), Tomo II, Buenos Aires, 1941.
- Documentos para la Historia Argentina* (D. H. A.), Tomos XIX, XX, Iglesia, Buenos Aires, Talleres Casa Jacobo Peuser, 1927-29.
- ESTENSORRO, Juan Carlos. “O Símio de Deus”, em NOVAES, Adauto (coord.). *A outra margem do Ocidente*, São Paulo, Cia. das Letras, 1999. (pp. 181-200).
- FAUSTO, Carlos, “Comentários de Carlos Fausto”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n. 1, 2001b. http://nuevomundo.revues.org/document_517.html. [10/05/2005]
- FAUSTO, Carlos, “Da inimizade – forma e simbolismo da guerra indígena”, em NOVAES, Adauto (coord.). *A outra margem do Ocidente*, São Paulo, Cia. das Letras, 1999. (pp. 251 – 282).
- FAUSTO, Carlos, *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, EDUSP, 2001a.
- FAUSTO, Carlos, *Os Índios antes do Brasil*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2000.
- FURLONG, Guillermo, S.J., *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1962.
- GOMES, Ângela de Castro. (org.). *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- GRUZINSKI, Serge, *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16Th-18th Centuries*, Cambridge, UK and Oxford, UK and Cambridge, MA, USA, 1993.
- HARTOG, François, *O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*, Belo Horizonte, Ed. da UFMG, 1999.
- IPARRAGUIRRE, Ignacio, *Obras Completas de Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- JAEGER, Odilon S.J., “A liturgia nas reduções dos Guaranis”, *Perspectiva Teológica*, n. 3, ano II, (São Leopoldo, 1970). (pp. 203 – 214).
- KOSELLECK, Reinhardt, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *A História do lince*, São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *As estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis, Vozes, 1982.
- LONDOÑO, Fernando Torres, “Escrevendo Cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI”, *Revista Brasileira de História*, v. 1/22, n. 43, São Paulo, 2002. (pp. 11-32).
- MAEDER, Ernesto J. A., *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, 1637 – 1639*, Buenos Aires, FECIC, 1984.
- MAEDER, Ernesto J. A., *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, 1632 – 1634*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1990.
- MATEOS, Francisco, “El Primer Concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)”, *Misionalia Hispánica*, n. 78, Madrid, 1969. (pp. 257-359).

- MAUSS, Marcel, "Essai sur le Don. Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaiques", *Sociologie et Anthropologie* (Paris, 1991).
- MELIA, Bartomeu et al., *O Guaraní – uma bibliografia etnológica*, Santo Ângelo, Fundames, 1987.
- MELIA, Bartomeu, NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y jesuítas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica*, Santo Ângelo, URI – Centro de Cultura Misionais, Asunción, CEPAG, 1995.
- MELIA, Bartomeu. *El Guaraní Conquistado y Reducido*, Asunción, Biblioteca de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1986.
- MONTEIRO, John. "Armas e Armadilhas", NOVAES Aduato, (coord.), *A Outra Margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999: 237 – 249.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de, *Conquista Espiritual*, Rosário, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.
- PACHECO, Paulo Roberto de Andrada. "Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII)", *Memorandum*, n. 7, 2004. (pp. 58-87).
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/pacheco01.htm>
[10/05/2005].
- PASTELLS, R. P. Pablo, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Tomo I, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1912.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla, *Vinte Luas*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy, "Palavras para crer. Imaginários de sentido que falam do passado", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n. 6, 2006b. <http://nuevomundo.revues.org/document1499.html>. [23/11/2006].
- PESAVENTO, Sandra Jatahy, "Ressentimentos e Ufanismo: sensibilidades do Sul profundo", Stella Bresciani, Márcia Naxara, (coord.), *Memória (re)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível*, Campinas/SP, Editora da UNICAMP, 2001. (pp. 223 – 238).
- POMPA, Cristina. *Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*, Bauru/SP, EDUSC, 2003.
- RABUSKE, Arthur S.J., "A Carta Magna das Reduções Jesuíticas Guaranis", *Estudos Leopoldenses*, v. 14, n. 47 (São Leopoldo, 1978).
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, *Sobre las relaciones burlescas. Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Ediciones Península, 1974.
- RICOEUR, Paul, *Tempo e narrativa*, Tomo I, Campinas/SP, Papirus, 1994.
- RICOEUR, Paul, *Tempo e narrativa*, Tomo III, Campinas/SP, Papirus, 1997.
- SAHLINS, Marshall, *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- SCHMIDL, Ulrico, Nikolaus, FEDERMANN, *Alemanes en America*, Madrid, *História* 16, 1985.
- SCHMIDL, Ulrico, *Relatos de la Conquista del Rio de la Plata y Paraguay (1534 – 1554)*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- THEODORO, Janice, *América Barroca. Tema e Variações*, São Paulo, EDUSP/Nova Fronteira, 1992.
- VIDAL, Laurent. "Alain Corbin: o prazer do historiador", *Revista Brasileira de História*, v. 25, n. 49, 2005. (pp. 11-31).

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882005000100002&lng=en&nrm=isso. [29/11/2006].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Zahar/ANPOCS, 1986.

Eliane Cristina Deckmann Fleck é Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do sul – PUCRS. Professora Titular do Curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Rio dos Sinos – UNISINOS. É pesquisadora do CNPq e integrante dos Grupos de Pesquisa “*Jesuítas nas Américas*”, “*História das Religiões e das Religiosidades*”, “*Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano*”.

Contato: ecdfleck@terra.com.br