

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
SOCIEDADES INDÍGENAS, CULTURA E MEMÓRIA

“SEÑORES DE LA PALABRA”:
HISTÓRIAS E REPRESENTAÇÕES NA OBRA DE ANTONIO
RUIZ DE MONTOYA (1612-1652)

GABRIELE RODRIGUES DE MOURA

São Leopoldo – Rio Grande do Sul
2013

GABRIELE RODRIGUES DE MOURA

“SEÑORES DE LA PALABRA”:
HISTÓRIAS E REPRESENTAÇÕES NA OBRA DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA
(1612-1652)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, S.J.

São Leopoldo – Rio Grande do Sul
2013

GABRIELE RODRIGUES DE MOURA

**“SEÑORES DE LA PALABRA”:
HISTÓRIAS E REPRESENTAÇÕES NA OBRA DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA
(1612-1652)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, S.J.

Aprovada em __ / __ / ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jean Tiago Baptista -Universidade Federal de Rio Grande (FURG)

Prof. Dr. Pedro Ignacio Schmitz, S.J. – Universidade do Rio dos Sinos (Unisinos)

Prof. Dr. Artur Henrique Franco Barcelos – Universidade Federal de Rio Grande (FURG)

Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, S.J. – Universidade do Rio dos Sinos (Unisinos)

São Leopoldo – Rio Grande do Sul
2013

Ficha catalográfica

M929s Moura, Gabriele Rodrigues de
“*Señores de la palabra*” : histórias e representações na
obra de Antonio Ruiz de Montoya (1612-1652) / por Gabriele
Rodrigues de Moura. – 2013.
273 f. : il., 30cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2013.
Orientação: Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues.

1. Ruiz de Montoya, Antonio, 1585-1652. 2. Escrita
montoyana. 3. Representações. I. Título.

CDU 98:271.5
929RUIZ DE MONTOYA

Catálogo na Fonte:
Bibliotecária Vanessa Borges Nunes - CRB 10/1556

Aos amores da minha vida, vizinha,
vizinho (*in memoriam*) e mani por
sempre estarem ao meu lado.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, pela orientação, os seus questionamentos sempre tão instigantes, as horas de conversas sempre esclarecedoras e o incentivo. Também o agradeço pelos “puxões de orelha”, amizade e confiança depositada. Muito obrigada pelos ensinamentos e parceria. Vou te agradecer para sempre pela paciência que tiveste nos momentos mais complicados da escrita desta dissertação.

A Prof^a. Dr^a. Marluza Marques Harres pela confiança e pela acolhida no meu primeiro semestre na Unisinos e, principalmente, pelo constante incentivo nas aulas de Teorias da História.

Ao Prof. Dr. Pedro Ignácio Schmitz pela colaboração na pesquisa com o empréstimo de bibliografias sobre o Guayra, que só são encontradas no Instituto Anchietano de Pesquisas, em sua grande maioria. Seu exemplo e seu enorme conhecimento, certamente, irão marcar a minha vida para sempre.

Agradeço a todos os meus outros professores do Programa de Pós-Graduação em História da Unisinos por todos os seus ensinamentos e debates sempre esclarecedores nas aulas.

Ao CAPES pelo financiamento da pesquisa de Pós-Graduação, pois sem ele a escrita da dissertação e a conclusão dos créditos não seriam possíveis.

Ao senhor Salvador Velarde que logo me autorizou a utilizar os esboços e o retrato de Antonio Ruiz de Montoya na dissertação.

Ao Raul Viana Novasco, meu colega de mestrado, que me auxiliou muito fazendo o mapa das *reducciones*.

A todos os amigos feitos ao longo dos anos na graduação e no mestrado, agradeço com muito carinho. Maitê Peixoto, Moacir Josué Dias Soares, Ione Castillo, Caroline Rippe de Mello Klein, Anna Paula Boneberg, Marina Barth, Liriana Zanon

Stefanello, Luiz Felipe Schervenski Pereira, Cristiano Brum, Ricardo Patzer, Deise Cristina Schell e Fernanda Giroto.

Ao meu avô, José dos Santos Rodrigues (*in memoriam*) por ter me incentivado tanto nos dias frios do vestibular de inverno da PUCRS, por ter sido o melhor historiador de Porto Alegre que eu conheci e, principalmente, porque sempre será o meu pai do coração e da alma. Onde quer que você esteja vizinho, cada página escrita foi dedicada a ti.

E, por último, as minhas duas “mães” Odete de Freitas Rodrigues, minha avó, e Margarete de Freitas Rodrigues, minha mãe, pelo incentivo, carinho, amor, apoio e força. Obrigada por terem entendido os meus períodos de ausência e viagens para congressos. Sem vocês, eu não seria nem metade do que eu sou.

Agradeço, infinitamente, a todos vocês! Saibam que cada acerto desta dissertação, eu devo infinitamente a cada um; os erros são unicamente meus.

Lembrai-vos, contudo, dos vossos primórdios: apenas haveis sido iluminados, suportastes um combate doloroso. Éreis às vezes apresentados como espetáculos, debaixo de injúrias e tribulações, outras vezes vos tornáveis solidários daqueles que tais coisas sofriam. Vós participastes, com efeito, do sofrimento dos prisioneiros e aceitastes com alegria e espoliação dos vossos bens, certos de possuir uma fortuna melhor e mais durável. Não percais, pois, a vossa segurança que tamanha recompensa merece. De fato, é de perseverança que tendes necessidade, para cumprirdes a vontade de Deus e alcançardes o que ele prometeu. *Porque ainda um pouco, muito pouco tempo, e aquele que vem, lá estará: ele não tarda. O meu justo viverá pela fé, mas se esmorecer, nele não encontro nenhuma satisfação.* Nós não somos desertores, para a perdição. Somos homens da fé, para conservação da alma (Hb, 10, 32-39).

RESUMO

A presente dissertação refletirá sobre o trabalho de Antonio Ruiz de Montoya, tanto como missionário dos índios, quanto a escrita da obra *Conquista Espiritual*, relato de grande importância para a construção dos conhecimentos e da memória missionária sobre os primeiros anos de evangelização na Província Jesuítica do Paraguai. A narrativa foi dividida em seis partes: descrição etnográfica e geográfica da Província; primeiros missionários na região; propagação da fé, a relação com a Província Jesuítica, a tradição relacionada ao apóstolo São Tomé, finalizando com a destruição e êxodo *guayreño*; caracterização geral das *reducciones*, fornecendo a descrição de cada uma, os impedimentos e hostilidades; e, os menológicos dos padres mártires da Companhia *paraguayense*. A estrutura de sua escrita, de forma geral, destaca-se pela sua qualidade em narrar os fatos, os quais Montoya se mostra um *señor de la palabra*, quando relata aquilo que testemunhou ou foi protagonista.

RESUMEN

En esta tesis de maestría se reflexiona sobre la obra de Antonio Ruiz de Montoya, tanto como misionero de los indios, como la escritura de la obra *Conquista Espiritual*, informe de gran importancia para la construcción del conocimiento y la memoria de los primeros años de la evangelización misionera de la Provincia Jesuítica del Paraguay. La narrativa se divide en seis partes: descripción geográfica y etnográfica de la Provincia; los primeros misioneros de la región, la difusión de la fe, la relación con la Provincia Jesuita, la tradición relacionada con el apóstol Santo Tomás, que termina con la destrucción y *guayreño* despoblación; la caracterización general de reducciones, proporcionando una descripción de cada uno de los obstáculos y hostilidades; y los menologios acerca de los sacerdotes mártires de la Compañía *paraguayense*. La estructura de su escritura, en general, sobresale por su calidad en la narración de los hechos, lo que demuestra que Montoya fue *Señor de la Palabra*, al informar lo que vieron o ha sido protagonista.

ABREVIATURAS OU SIGLAS

ARSI – *Arquivum Romanum Societatis Iesu*

ARSI, BRAS. 3(I) - *Arquivum Romanum Societatis Iesu, Brasilia, 3 (I), Epistolae Generalium 1550-1660.*

ARSI, PARAQ. 11 (I) - *Arquivum Romanum Societatis Iesu, Paraquaria, 11 (I), Historia 1600-1695.*

BAV - *Biblioteca Apostolica Vaticana.*

BNB - *Biblioteca Nacional do Brasil.*

BNE - *Biblioteca Nacional de España.*

BNF - *Bibliothèque Nationale de France.*

BNM - *Biblioteca Nacional de Maestros.*

BNPY - *Biblioteca Nacional del Paraguay.*

BNP - *Biblioteca Nacional de Portugal.*

BSF - *Biblioteca do Senado Federal.*

DCO - *Documenta Catholica Omnia.*

DHA - *Documentos para la Historia Argentina.*

DHCJ - *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús.*

DNB - *Deutsche National Bibliothek.*

HCJB - *História da Companhia de Jesus no Brasil.*

HS - *Historia Societatis.*

IAP - *Instituto Anchieta de Pesquisas.*

MCA - *Manuscritos da Coleção de Angelis.*

MHSI - *Monumenta Historica Societatis Iesu.*

MI Epp - *Monumenta Ignatiana ex autographis vil ex antiquioribus exemplis collecta.*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Antonio Ruiz de Montoya (pintura a óleo)	81
Mapa Etnográfico das <i>Reducciones</i> da Província Jesuítica do Paraguay (reduzido)....	82
<i>Lámina del Sílex inédito</i>	149
Evangelizando a Família Guarani	196
Brincando no rio	215
<i>Bocetos para um retrato de Antonio Ruiz de Montoya</i>	273
Mapa Etnográfico das <i>Reducciones</i> da Província Jesuítica do Paraguay (ampliado).	274

LISTA DE QUADROS

Quadro comparativo: Estrutura das <i>Litterae Anuae</i> (Cartas Ânuas) e <i>Relaciones</i> / Cartas e <i>Relaciones</i> de Antonio Ruiz de Montoya	119
Quadro comparativo: Estrutura das Petições ou Requerimentos/ <i>Memoriales</i> / <i>Memoriales</i> de Antonio Ruiz de Montoya	123
Quadro comparativo: Carta de Acquaviva / <i>Conqvista Espiritual</i>	129
Quadro comparativo: Opúsculos / Capítulos / Parágrafos / <i>Mansión(es)</i>	140
Quadro comparativo: <i>Gramatica castellana I e II</i> / <i>Societate lesv de Institvtione</i> <i>Grammatica</i> / <i>Arte de Grammatica da Lingoa mais vfada na cofta do Brafil</i> / <i>Arte, y</i> <i>Bocabvlario de la lengva gvarani</i>	158
Quadro comparativo: <i>Tesoro de la lengva castellana, o española</i> / <i>Tesoro de la</i> <i>lengva gvarani</i>	161
Quadro comparativo: Concílio de Trento / III Concílio de Lima / Ripalda / Ruiz de Montoya	166
Quadro comparativo: Descrição dos jesuítas	266
Quadro comparativo: O martírio do padre Espinosa	267
Quadro comparativo: Dedicção ao templo de Nuestra Señora de Loreto	270
Quadro comparativo: O índio Zaguacari	272

SUMÁRIO

Introdução	16
1. Antonio Ruiz de Montoya: uma vida em <i>missão</i>	46
1.1 A Companhia de Jesus	49
1.1.1 O dinamismo da Companhia de Jesus: a formação dos jesuítas	59
1.2 Antonio Ruiz de Montoya	64
1.2.1 “A entrada dos padres numa nova província de gentios”: as <i>reducciones</i> do Guayra no Paranapanema e Tibagi (1610 a 1625)	74
1.2.2 As <i>reducciones</i> como espaço de convivência étnica: as novas <i>reducciones</i> no Guayra entre 1622 a 1628	82
1.2.3 “A propósito da invasão hostil” e destruição das <i>reducciones</i>	90
1.2.4 “Fugindo do inimigo”: a transmigração das <i>reducciones</i> do Guayra	97
1.3 Em defesa dos guerreiros: Antonio Ruiz de Montoya diante do rei Felipe IV.....	103
1.4 O retorno do <i>xamã jesuíta</i> à América	108
2. Escrita cronológica ou escrita por categorias específicas?: as quatro formas de escritura <i>montoyana</i>	113
2.1 O relato e a descrição narrativa para a escrita de uma teologia mística	116
2.1.1 O Relato e a descrição da <i>conquista espiritual</i> do Guayra: <i>Cartas Ânua</i> s, <i>Relaciones e Memoriales</i>	117
2.1.2 A escrita de caráter narrativo: <i>Conquista Espiritual</i>	124
2.1.3 O manual de oração contemplativa na Teologia Mística: <i>Sílex de el el diuino amor</i>	135
2.2 A linguística catequético-apologética	150
2.2.1 A gramatização e a dicionarização da linguística indígena: <i>Tesoro e Arte, y Bocabulario de la lengua gvarani</i>	153
2.2.2 A pedagogia catequética bilíngue: <i>Catecismo de la lengua gvarani</i>	163
2.2.3 A apologética aos Catecismos franciscanos e jesuítas: <i>Apología en defensa de la doctrina christiana</i>	170

3. A história das missões na Província Jesuítica do Paraguay nos livros <i>montoyanos</i>	178
3.1 O <i>universo montoyano</i> : os cenários descritos na documentação	181
3.1.1 O <i>palco da missionação</i> : fauna e flora	182
3.2 O contexto <i>selvático</i> : a crença, a religião e a cultura dos índios	188
3.2.1 <i>Saber bien creer y obrar</i> : a tradução em língua indígena e a vida devota nas <i>reducciones</i>	194
3.3 Os personagens principais de uma história <i>montoyana</i>	200
3.3.1 <i>Illustres varones apostólicos y las coronas del martirio</i> : missionários exemplares e mártires na propagação da fé nas missões	202
3.3.1.1 A <i>dichosa muerte</i> de Pedro Espinosa	204
3.3.1.2 Os mártires de Caaró	206
3.3.1.3 A morte no Ibiá	209
3.3.1.4 O martírio de Pedro Romero e Mateo Fernández	212
3.3.2 <i>Los gentios</i> : os indígenas fiéis e os índios rebeldes <i>montoyanos</i>	213
3.3.2.1 Os índios predicadores e os defensores da antiga vida	217
3.3.2.2 Maus, inconstantes ou exemplares: os caciques e pajés <i>montoyanos</i>	219
3.3.2.2.1 Os <i>inconstantes</i>	220
3.3.2.2.2 Os <i>maus</i>	227
3.3.2.2.3 Os <i>exemplares</i>	229
3.3.3 <i>Los hereges</i> : os <i>encomenderos</i>	232
3.3.4 <i>Moros y alabardes</i> : os bandeirantes paulistas	233
Considerações finais	239
Fontes	244
Fontes arquivísticas	244
Referências bibliográficas	244
Mapa	264
Obra de arte	264
Anexos	266

Anexo 1: As mudanças na forma de escrita <i>montoyana</i>	266
Anexo 2: As imagens de Antonio Ruiz de Montoya.....	273
Anexo 3: Mapa	274

INTRODUÇÃO

La fuerça del Euangelio pretendo explicar, cuya eficacia fe ve en amanfar leones, domefticar tigres, y de montareces beftias hazer hombres, y aun Angeles: para efpliar el trabajo, y afán con que trabajan los operarios de aquella viña, y forman los pueblos, de que harè mención fimplemente, fuera neceffario poner aquí la letania de trabajos que pone el Apoftol en la fegunda epiftola a los Corintios, que como fue el mifmo empleo del Santo, tiene oy el mifmo precio, recopilare aquí los vfos, y costumbres que la predicación continua ha entablado, con otras aduertencias, para defobligrarme a repetirlas en cada reduccion¹¹².

A presente dissertação estuda a vida do padre limenho Antonio Ruiz de Montoya¹¹³, sua escrita e as representações¹¹⁴ a respeito dos indígenas, dos bandeirantes e dos seus companheiros de missão. Para tanto, o propósito deste trabalho é o de fazer um acurado estudo acerca das *reducciones*¹¹⁵ *guayreñas*,

¹¹² RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Conqvista espiritval hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vruguay y Tape**. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639, f. 63v [§ XLV].

¹¹³ Antonio Ruiz de Montoya nasceu em 13 de junho de 1585, na cidade de Lima (Perú); morreu em 11 de abril de 1652, em Lima (Perú). Ingressou na Companhia de Jesus, 11 de novembro de 1606, no Perú; enviado em 1607 para Santiago de Chile; foi ordenado em fevereiro de 1611, pelo bispo de Trejo y Sanabria, em Santiago del Estero (Argentina), fez os seus Votos Solenes, em 2 de fevereiro de 1620, na *reducción* de Loreto (Paraná, Brasil). Foi Superior de Guaranies (1636-1637), (STORNI, Hugo. **Catalogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cueca del Plata) 1585 – 1768**. Roma: Institutum Historicum S.I., 1980, p. 253).

¹¹⁴ O conceito de *representação* teve a sua primeira definição no século XVIII, colocada no *Diccionario de la Lengua Castellana*, como “el acto de representar, ó hacer una cosa (*Repræsentatio*). [...] Figura, imágen, ó idea, que sustituye las veces de la realidad (*Effigies, imago*)”, (**DICCIONARIO de la Lengua Castellana compuesto por La Real Academia Española**, 1780, p. 797). Sua definição como forma de perceber e descrever o mundo viria com a criação do conceito sociológico sobre as *representações religiosas ou coletivas*, criada por Marcel Mauss e por Émile Durkheim, no século XIX (DURKHEIM, Émile. **As regras do Método Sociológico**, 1999). O conceito foi abandonado pelas ciências humanas, até a década de 1980, quando Roger Chartier o retoma, consagrando-o como categoria analítica da visão de mundo individual de alguém inserido dentro de um grupo específico (CHARTIER, Roger. **História cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990).

¹¹⁵ A *Missão*, conforme Giuseppe Buono tem duas realidades: o envio de uma pessoa por alguém que tem o poder de enviar, e, a tarefa específica daquele que é enviado. No entanto, o conceito de missão, vai exprimir uma realidade diferente: a missão que é confiada ao enviado, o objetivo desta missão e os destinatários da mesma (BUONO, Giuseppe. **Il vocabulario della missione: Breve saggio di missiologia contemporanea**. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 2008, pp. 29-30. *Tradução nossa*). Há uma diferença entre os conceitos de *Missão* e *Reducción* é uma experiência de contato. Nesse caso, é o missionário que vai ao encontro do outro, com a finalidade de fazer com que esse outro conheça uma nova história da qual ainda não ouviu nada: a história de Jesus” (MELIÁ, Bartomeu. *Missão jesuítica, uma experiência de contato*. Entrevista [25 de outubro de 2010]. Entrevistadora: Patrícia Fachin. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, Edição 348, p. 7). Enquanto a *reducción*, segundo o que expressou Antonio Ruiz de Montoya: “llamamos reducciones a

através dos minuciosos relatos dos missionários que estiveram na região, durante a primeira metade do século XVII; sobretudo, o que foi descrito por Ruiz de Montoya. Nestas narrativas, percebemos a presença de dois grupos indígenas etno-linguisticamente distintos: os Tupi-Guarani e os Macro-Jê¹¹⁶.

los pueblos de Indios, que viuiendo a fu antigua vfança em montes, fierras, y valles, em efcondidos arroyos, en tres, quatro, o féis cafas folas, feparados a legua, dos, tres, y mas vnos de otros, los reduxo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes, y a vida política y humana” (RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritval ...**, 1639, f. 6r [§ V]). Dessa forma, “a missão por redução é um método e uma história, um modo de proceder e uma atuação do mundo colonial” (MELIÀ, Bartomeu. *Missão por redução*. **Estudos Leopoldenses**, v. 25, nº 110, maio/junho de 1989, p. 24). O *Diccionario da Lingua Portuguesa de Moraes* e o *Lexicon Totius Latinitatis* definem redução como: “O acto de reduzir; v.g. *redução da coisa de hum lugar para outro, de hum estado para outro*. Arraes, 8. 17 [...];-*redução do herege ao gremio da Igreja; redução dos rebellados á obediencia, da Prada á obediencia do Principe; do osso a seu lugar*” (MORAES E SILVA, Antonio de. **Diccionario da Lingua Portuguesa recopilado dos vocabularios impressos até agora, e nesta segunda edução novamente emendado, e muito accrescentado**. (Tomo Segundo). Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813, pp. 574-575). Segundo Forcellini, “*Reductio* (- õnis) viria da raiz *reduco*, i.e., levar ou trazer de volta; um restabelecer, restauração (muito rara): quoniam senatūs consultum nullum exstat, quo reductio regis Alexandrini tibi adempta sit, Cic. Fam. 1, 7, 4 (pouco depois: ut per te restituatur et sine multitudine reducatur): per cuius (clipei) reductiones et de missiones, a partir do surgimento da redução, Vitr. 5, 10 fin. [...] ê-dũco, xi, ctum; ou (rẽduco ou redduco, Lucr. 1, 228; 4, 992; 5, 133; antigo emprego: redduce, Ter. Hec. 4, 2, 29), v. a. [...] Para levar ou trazer de volta, para conduzir de volta (muito freq. e class.; syn redigo). No participio, Reducere aliquem domum (opp. Deducere), para conduzir ou acompanhar em casa Plaut. Merc. 5, 4, 19: ‘(P. Scipio) cum senatu dimisso domum reductus ad vesperum est a patribus conscriptis’, Cic. Lael. 3, 12; cf. Liv. 4, 24; cf.: ‘quos Elea domum reduct Palma’, Hor. C. 4, 2, 17. – Assim, sem domum: ‘in ludum (puellulam) ducere et reducere’, Ter Phorm. 1, 2, 36: ‘aliquem ad suam villam’, Cic. Ac. 1, 1, 1: ‘bene comitati per fórum reducuntur’, Quint. 12, 8, 3: ‘quantã reduci Regulus solet turbã’, Mart. 2, 74, 2: assurgi, deduci, reduci, Cic. Sem. 18, 36” (FORCELLINI, Aegidio. **Lexicon Totius Latinitatis**. (Volume Segundo). Londini: Sumptibus Baldwin el Cradock, Paternoster-Row; et Gulielmi Pickering, Chancery-Lane. 1828, p. 383). O que nos leva a optar pela grafia espanhola para designar a *missão por redução*. No entanto, utilizar o termo *redução* em português traz um problema, pois o seu significado, atualmente, vem de *reducere* (diminuir, restringir, limitar), enquanto o termo em espanhol, *reducción*, está intrinsecamente ligado a *reductio* (conduzir, levar a, acompanhar, trazer de volta para casa/civilização).

¹¹⁶ Na introdução de *El guaraní conquistado y reducido* Bartomeu Melià adverte que: “Hay que advertir también que sólo será estimada la población guaraní propiamente dicha, dejando de lado las tribus de otra filiación etnolingüística, generalmente conocidas como Guayana o Gualacho y pertenientes a la familia jê” (MELIÀ, Bartomeu. **El guaraní conquistado y reducido**: Ensayos de etnohistoria. Asunción: Universidad Católica, 1988, p. 61). Estes indígenas *Gualachos*, *Guayanas*, *Guañanas*, *Guayanases*, *Cabelludos* e *Coronados* pertenceriam “ao tronco linguístico Jê [o que pode ser percebido] a partir das distinções elaboradas pelos próprios jesuítas, não raro plenamente cientes das diferenças entre os grupos: os Gualacho, para Montoya, são ‘o contrário dos Guarani’; os Guañana, muito embora alguns apresentem traços de *guaranização*, são concebidos pelos jesuítas como ‘nação diferente e de diferente idioma’ quando comparados aos Guarani; já os Coroados, conforme o padre Nicolau Durán, denomina-se Camperos ou Cabeludos, e não apenas possuem um idioma distinto dos Guarani, como também se apresentam com uma tonsura ‘semelhante a dos freis’” (BAPTISTA, Jean T. **O Temporal**: sociedades e espaços missionais. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009, p. 110. *Grifo nosso*). Tratando da formação linguística de Ruiz de Montoya, Melià salienta, na introdução do *Tesoro de la lengva gvarani*, que o jesuíta: “Ayudado por una indiscutible facilidad en el aprendizaje de lenguas, como lo había sido del latín, hizo del estudio del guaraní una obligación y un placer, incursionando incluso en la lengua de los Yvyrayara, conocidos también entonces como *Guañana* o *Gualacho* y hoy como *Kaingang*, de la familia lingüística ye. En esa lengua confecciono un catecismo breve y confesionario y en una de sus cartas documenta la primera frase jamás conocida de esa lengua” (MELIÀ, Bartomeu. Montoya saca a luz su *Tesoro de la lengua guaraní*. In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Tesoro de la lengua guaraní**. Asunción de Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch/CEPAG, 2011, p. XIX).

A leitura dos escritos de Montoya nos levou a identificar várias formas de escrituras. Para bem distingui-las, faz-se necessário compreender a sua *forma mentis*, profundamente marcada pela sua formação de jesuíta.

Portanto, antes de adentrarmos na análise das representações presentes nos seus escritos, faremos uma breve exposição da formação típica de um jesuíta, buscando compreender a dinamicidade que, muitas vezes, fez as *estratégias* de evangelização sofrerem *adaptações*, na consecução de um maior êxito na evangelização com os grupos indígenas.

Para os indígenas, por ele catequizados, Antonio Ruiz de Montoya seria a reencarnação de um xamã poderosíssimo chamado *Quaracytî*; para os seus companheiros de missão, um jesuíta exemplar, que poderia ser provincial, caso houvesse concluído os estudos. Lembrava a figura dos fundadores da Companhia de Jesus; em especial, Francisco Javier (como missionário) e Ignacio de Loyola (em relação a sua conversão). Também refigurava aqueles missionários que lutaram pelos direitos indígenas como súditos da Coroa Espanhola: Huamán Poma de Ayala (1534- 1615), Bernardino de Sahagún (1499-1540), José de Anchieta (1534-1597), Bartolomé de Las Casas (1474- 1566), José de Acosta (1539-1600), pelos historiadores, antropólogos e linguistas¹¹⁷.

A ótica pela qual estudaremos Ruiz de Montoya excluirá os seus estereótipos. Buscaremos o missionário que vivenciou intensamente o ideal da Companhia de Jesus, “*Ad Majorem Dei Gloriam*”¹¹⁸ e o maior serviço das almas”, o que para muitos dos seus cronistas fez dele um homem extraordinário na sua missão. Contudo, era um homem de seu tempo. Não obstante a sua estatura apostólica, era filho do seu tempo. Pois, como afirma Roger Chartier, “não existe, não pode existir uma pessoa-modelo, exterior ao curso da história humana, com as suas vicissitudes, as suas

¹¹⁷ CHAMORRO, Graciela. Antonio Ruiz de Montoya: promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas. **História Unisinos**, v. 11, n.2, maio/agosto de 2007, p. 257.

¹¹⁸ Segundo Luiz Fernando Medeiros Rodrigues: “*Ad maiorem Dei gloriam* significa ‘para a maior glória de Deus’. A frase se encontra pela primeira vez nos *Diálogos* (1,2) de São Gregório Magno, se bem que na Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios já se achasse uma variação: *in gloriam Dei*. Inácio de Loyola adotou-a nos Exercícios Espirituais, na Fórmula do Instituto e nas Constituições da Companhia. Por essa razão, passou a expressar não somente um motivo da Companhia em si, mas uma síntese de toda a mística inaciana, segundo a qual todo jesuíta deve estar profundamente imbuído e tanto comprometido de fazer dela a razão da sua vida apostólica na Companhia” (RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. “A mis em Xpo. Muy amados padres y hermanos dela Compañía de Jesu”. A escrita jesuítica segundo Inácio de Loyola. **Revista Clio – Revista de Pesquisa História**, volume 28.2, 2010, p. 19 [nota de fim de página do artigo]).

variedades conforme os lugares, as suas transformações conforme o tempo”¹¹⁹. Ruiz de Montoya viveu entre os indígenas aproximadamente 25 anos, observando seus costumes cotidianos, religiosidade, características físicas e linguísticas, o que possibilitou um acurado registro das principais diferenças apresentadas pelas tribos por ele catequizadas.

O nosso recorte temporal abrange os anos de 1611 até 1652, como forma de analisar, além da sua vasta produção documental, elementos que foram fundamentais para a sua *forma mentis*. Em 1611, Ruiz de Montoya foi enviado pelos seus superiores à Província Jesuítica do Paraguai, mais especificamente à região do Guayra, onde já haviam sido fundadas as *reducciones* de Nuestra Señora de Loreto del Pirapó e San Ignacio Miní¹²⁰. A partir de sua chegada, o missionário passou a auxiliar os seus co-irmãos nos cuidados espirituais dos *guayreños*¹²¹ e dos indígenas catequizados. Durante os anos de 1615 até 1622, Ruiz de Montoya se dedicou à construção da igreja da *reducción* de Nuestra Señora de Loreto, ao mesmo tempo, seguiu o exemplo dos primeiros jesuítas que chegaram à Província do Paraguai, fazendo-se missionário volante para entrar em contato com os caciques¹²².

As missões volantes serviram de estratégia para reunir os indígenas, dando-lhe a oportunidade de observar as distinções existentes entre cada tribo contatada. Montoya, servindo-se de sua natural origem *criolla*, aliada à sua perspicaz capacidade de observação, captou até mesmo os traços culturais mais sutis das

¹¹⁹ CHARTIER, **História cultural**, 1990, p. 42.

¹²⁰ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...** 1639, f. 7v [§ VII]; AGUILAR, **Conquista Espiritual: A História da Evangelização na Província Guairá** na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S.I. (1585-1652). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002, p. 153; CHAMORRO, **Antonio Ruiz de Montoya**, maio/agosto de 2007, p. 253; REBES, Maria Isabel Artigas de. **Antônio Ruiz de Montoya: Testemunha de seu tempo**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2001, p. 26; JAEGER, Luís Gonzaga. **La Compañía de Jesús en el antiguo Guairá (1585-1631). Localización de sus trece reducciones. Pesquisas – Anuário do Instituto Anchieta de Pesquisas**, volume 1, 1957, p. 107; FURLONG, Guillermo. **Misiones y sus pueblos guaraníes**. Buenos Aires/Argentina: Impre. Balmes, 1962, p. 104; MAEDER, Ernesto J.A.; GUTIÉRREZ, Ramón. **Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes**. Argentina, Paraguay y Brasil. Sevilla: Consejería de Cultura, 2009, p. 21.

¹²¹ REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 28. Ao longo da dissertação chamaremos de *guayreños* os colonos espanhóis que estavam há muitos anos morando na região ou os *criollos* nascidos no Guayra.

¹²² REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 30; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 155; RABUSKE, Arthur. Antônio Ruiz de Montoya: vida e obra em geral. **Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários - Montoya e as reduções num tempo de fronteiras**. Santa Rosa: Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, p. 47; TORMO SANZ e ROMÁN BLANCO, **Montoya y su lucha por la libertad de los indios: Batalla de Mbororé**. São Paulo: Eveloart, 1989, p. 137; ROUILLON ARRÓSPIDE, José Luis. **Vida de Antonio Ruiz de Montoya**. Lima: Escuela Superior de Pedagogia, Filosofia y Letras Antonio R. de Montoya, 2001, p. 45.

tribos que conhecia. Desta forma, conseguiu relatar nos seus escritos, de maneira minuciosa, não apenas os hábitos dos nativos, mas também as formas de estabelecimento das relações sociais dos índios. E, justamente pela abundância de detalhes captados, estas observações representam um verdadeiro guia para a compreensão das diferenças entre os grupos indígenas e, sobretudo, para o modo como os missionários jesuítas poderiam e deveriam se aproximar deles. Este método estava calcado na compreensão das diferenças e no estabelecimento de maneiras para lidar com elas.

Isso o ajudou a ampliar os confins da “*Civitas Dei*”, cristianizando e “humanizando” os índios¹²³, protagonizando assim, junto aos padres Simón Mascetta, José Cataldini, Cristóbal de Mendoza, entre outros, os *tempos heróicos*¹²⁴ das missões feitas pelos companheiros de Jesus, na Província Jesuítica do Paraguay. Todo este conhecimento fez com que Ruiz de Montoya tivesse as condições humanas e pastorais para ser o principal responsável, entre os anos de 1622 até 1628, pelo impulso fundacional de novas *reducciones*¹²⁵ (San Javier, San José, Encarnación, San Miguel, San Pablo, San Antonio, Concepción de Nuestra Señora de los Gualachos ou Concepción de Nuestra Señora de los Guañanas, San Pedro, Los Angeles de Tayaoba, Arcangeles ou Siete Arcangeles, Santo Tomás Apostól ou Tomé, e, Jesús Maria)¹²⁶. Cabe salientar que estas novas *reducciones*, assim como Loreto e San Ignacio, possuíam *pueblos*, onde muitos dos indígenas mantinham as suas roças e casas. Pela circulação dos indígenas dentro das *reducciones* ser intensa durante todo este processo inicial de formação, optamos por incluir estes “povos anexos” como formadores participantes da construção de cada uma das *reducciones*. Consequentemente, utilizaremos o termo *reducción* como agregador da local onde se encontrava a igreja e os *pueblos* em seu entorno.

Para Ernesto Maeder e Ramón Gutiérrez, as *reducciones* “de ubicación y existencia incierta fueron las de San Pedro y de Concepción de Gualachos. También

¹²³ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula. **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 76; POMPA, Cristina. Para uma antropologia das missões. In: MONTERO, **Deus na aldeia**, 2006, p. 117.

¹²⁴ GÁLVEZ, Lucía. **Guaraníes y jesuítas: De la Tierra sin Mal al Paraíso**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995, p. 105.

¹²⁵ RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 47.

¹²⁶ FURLONG, **Misiones y sus pueblos...** 1962, p. 107; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 236-257; MAEDER e GUTIÉRREZ, **Atlas territorial y urbano...**, 2009, p. 21; REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 28; FLECK, Eliane Cristina Deckmann; BOHN MARTINS, Maria Cristina; RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. **Itinerário cultural da região das Missões Jesuítico-Guaranis (Síntese Histórica)**. São Leopoldo, 2010, p. 15 (não publicado).

corresponden a esa área la ermita de Nuestra Señora de Copacabana y el Tambo de las minas de hierro”¹²⁷.

Entre os anos de 1628 até 1631, ocorreram as invasões bandeirantes, chefiadas por Antônio Raposo Tavares e Manuel Preto, que destruíram as *reducciones* e aprisionaram um grande número de indígenas para o trabalho escravo nos engenhos de cana de açúcar. O envolvimento das autoridades coloniais, tanto *espanholas* quanto *portuguesas*, fez com que os jesuítas fossem abandonados junto com os *seus* índios diante da violência dos paulistas. A junta de caciques organizada por Montoya concluiu que a luta armada ou a resistência às invasões era praticamente inútil, uma vez que os paulistas tinham superioridade bélica com o uso dos arcabuzes sobre o “exército” indígena, armado apenas com arcos e flechas¹²⁸.

A solução foi abandonar o Guayra, escapando dos bandeirantes. Montoya organizou então um plano de fuga, reunindo cerca de 12 mil indígenas. A transmigração ocorreu em 1631, pelo rio Paranapanema, descendo o rio Paraná até às Sete Quedas. Como tática dispersiva, Montoya sugeriu, nas proximidades das cataratas, lançar as balsas ou canoas rio abaixo, com o intuito de enganar os bandeirantes. Isto fez com que o “povo Israelico”¹²⁹ seguisse o resto do trajeto a pé até a região entre os rios Paraná e Uruguay, onde já existiam *reducciones* estabelecidas¹³⁰.

¹²⁷ MAEDER e GUTIÉRREZ, **Atlas territorial y urbano...**, 2009, p. 21.

¹²⁸ RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 48.

¹²⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 49 [§ XXXVIII].

¹³⁰ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 49 [§ XXXVIII]; RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 48; BAPTISTA, **O Temporal**, 2009, p. 111; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 159-160; FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 107; KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 165; “Relação do Estado em que se encontravam as reduções do Paraná e Uruguai. C. 1 640”, *In*: CORTESÃO, Jaime. **Manuscritos da Coleção de Angelis III: Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 195 [MCA III]; KLAIBER, Jeffrey. **Los jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético**. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007, p. 98; GADELHA, Regina Maria d’Aquino Fonseca. **Montoya e as relações de produção nas missões. Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários - Montoya e as reduções num tempo de fronteiras**. Santa Rosa: Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, p. 127; FLORES, Moacyr. **Reduções jesuíticas dos guaranis**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 67; SCHMITZ, Pedro Ignacio. **Migrantes da Amazônia: A Tradição Tupiguarani**. *In*: KERN, Arno Alvarez (et al.). **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991, p. 317; BARCELOS, Artur H. F. **Espaço & arqueologia nas missões jesuíticas: O caso de São João Batista**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 90; TESCHAUER, Carlos. **História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002, p. 182; ROUILLON ARRÓSPIDE, José Luis. **Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1997, p. 272.

Do grupo que fugiu junto aos jesuítas, restou o número de 4 mil índios, que ajudaram a fundar as novas *reducciones* de Nuestra Señora de Loreto e San Ignacio del Yabebirí. Foram anos de crise, onde os jesuítas tiveram que assumir um papel de liderança junto aos caciques, demonstrando segurança e firmeza diante das situações de fome e epidemias, que ocorreram após a transmigração¹³¹. Nos anos seguintes, estas duas *reducciones*, e as outras que foram criadas posteriormente, se estabeleceram; enquanto as já existentes e as que estavam sendo fundadas nas regiões das *sierras* do Tape e *Itatines*¹³² sofreriam com o retorno dos bandeirantes.

Neste período, mais especificamente em 1636, Ruiz de Montoya foi nomeado *Superior de Todas as Missões*. Logo tratou de iniciar as visitas às *reducciones*, devido às ameaças de um iminente ataque por parte dos bandeirantes. Novamente, Ruiz de Montoya assumiu a organização da fuga dos indígenas para a região do Paraná e Uruguay, indo contra as ordens do Provincial Diego de Boroa, que não concordava com o abandono da região.

As autoridades coloniais, mais uma vez, nada fizeram para deter ou punir os bandeirantes. Tentando resolver o problema definitivamente, os jesuítas organizaram a Sexta Congregação Provincial, onde foi decidido que Ruiz de Montoya e Francisco Díaz Taño seriam enviados para Madrid e Roma, respectivamente, para denunciarem os crimes cometidos pelos bandeirantes e a

¹³¹ GADELHA, **Montoya e as relações...**, 1985, pp. 127-128; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 12; REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 36; ROCHA POMBO, João Francisco. **História do Brasil**. 9ª Ed. (Revista e atualizada por Hélio Vianna). São Paulo: Edições Melhoramentos, 1960, p. 81.

¹³² Nesse ponto podem ser incluídas as *reducciones* do Paraná e Uruguai, as da região do Tape e as do Itatines, a partir das considerações de Ernesto Maeder e Ramón Guitiérrez: “En el Paraná y Uruguay occidental se fundaron los siguientes pueblos: San Ignacio del Paraná o Guazú (1610), Encarnación de Itapúa (1615), Concepción de Nuestra Señora (1620), Corpus Chrsti (1622), Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú (1626) y San Francisco Javier (1629). En los afluentes del alto Paraná se ubicaron Nuestra Señora de la Natividad del Acaray (1624) y Santa María la Mayor del Iguazú (1626). [...] Las reducciones formadas al este del río Uruguay, fueron San Nicolás del Piratini (1626), Nuestra Señora de la Candelaria de Caazapamini (1627), Mártires del Caaró (1628), San Carlos del Caapí (1631), Apóstoles Pedro y Pablo, en Aricá (ex Natividad) (1632), Santo Tomás de Ibití (1632) y Nuestra Señora del Acaraguá o del Mbororé. De ubicación incierta resulta San Francisco Javier del Tabitiú, un sitio anterior del San Javier de 1629. Poco después, en camino a las serranías del Tape, se agregaron San Miguel (1632), San José (1633), Santa Ana del Igaí (1633), Jesús María del Ibiticaray (1633), San Joaquín (1633) y Santa Teresa del Curití (1633). Las últimas fundaciones fueron San Cristóbal (1634) y Santo Cosme y Damián de Ibitimirí (1634). Incierta es la ubicación de la misión de Nuestra Señora de la Visitación. En la región del Itatín, las misiones sufrieron traslados, concentraciones y divisiones sucesivas. De los cuatro poblados iniciales, Ángeles de Tacuaty, San José de Ycaray, San Benito de Yray y Natividad de Nuestra Señora de Taragüí (1632), se formó uno en Yatebó (1634), para después, entre 1635 y 1647 dividirse en dos: Nuestra Señora de Fe y San Ignacio de Caaguazú” (MAEDER e GUTIÉRREZ, **Atlas territorial y urbano ...**, 2009, p. 21).

convivência das autoridades coloniais, além de defenderem o armamento indígena, como também, para pedirem o envio de novos missionários¹³³.

Díaz Taño conseguiu retornar ao solo americano (primeiramente no Rio de Janeiro, e, depois para a região do Paraná e Uruguay) em 1640, trazendo consigo um grupo de novos missionários¹³⁴; todavia, Ruiz de Montoya prosseguia em Madrid acompanhando o processo movido contra os bandeirantes e o de defesa do armamento¹³⁵. O armamento chegou, às mãos indígenas, antes da resolução final do Conselho das Índias, pois em 1639 e 1640, o governador do Paraguay, Don Pedro de Lugo y Navarra, concedeu armas aos índios para que estes defendessem as *reducciones* do Paraná e Uruguay, nas batalhas de Caazapaguazú (1639) e M'bororé (1641)¹³⁶.

A vitória, nestas duas batalhas, auxiliou Montoya na argumentação de que os indígenas tinham o direito de defesa como súditos da Coroa Espanhola, possibilitando o seu retorno, em 1643, à cidade de Lima, onde entregaria as Cédulas

¹³³ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya ...**, 1997, pp. 279-280; FURLONG, Guillermo. **Misiones y sus pueblos ...**, 1962, p. 125; RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 48; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 161; 302; MELIÀ, Bartomeu. Un catecismo bilingüe en guaraní y castellano. *In*: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Catecismo de la lengua guarani (1640)**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” (CEPAG)/ Fondec, 2008, p. 6.

¹³⁴ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 164; 314. MELIÀ, **Un catecismo bilingüe...**, 2008, p. 8; FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 125; “Carta de retratação pelo Padre Francisco Dias Taño da desistência, imposta por ameaças, de publicar os Breves de Proteção aos índios contra os moradores de São Paulo. Rio de Janeiro, 22-VI-1 640”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 329-334; “Relação dos tumultos com que o povo do Rio de Janeiro se opôs à publicação dos Breves Pontifícios sôbre a questão dos índios. Rio de Janeiro, VI-I-1 640”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 335-343.

¹³⁵ KERN, **Missões**, 1982, p. 94; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 163; REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 36; MELIÀ, **Un catecismo bilingüe...**, 2008, p. 8.

¹³⁶ As Batalhas de Caazapaguazú e M'bororé foram muito importantes para o fim do ciclo de apresamento indígena por parte dos bandeirantes. Porque têm relevância pelo empenho das lideranças indígenas e dos jesuítas na defesa de suas *reducciones*. Segundo Kern, dentre os jesuítas, podemos colocar como um dos principais articuladores “o Irmão Domingos de Torres, que participou como ‘assistente técnico-militar’ na orientação do ainda emergente exército guarani, nos importantes combates de Caaçapaguaçu e M'bororé (1639 e 1641), o responsável pela orientação e organização da milícia das Reduções no momento mais importante da história do conflito entre jesuítas e bandeirantes. Militar de carreira, tornou-se membro da Companhia e terminou sendo o ‘mestre dos índios no manejo das armas de fogo’. Foi ele que feriu com um tiro na coxa o chefe paulista da Bandeira de Caaçapá-guaçu” (KERN, **Missões**, 1982, p. 188). Foi nessa mesma batalha de Caazapaguazú que o padre Diego de Alfaro morreu com um tiro no pescoço. Como essas batalhas não são o tema da presente pesquisa, consideramos oportuno indicar os estudos feitos por: TORMO SANZ e ROMÁN BLANCO, **Montoya y su lucha...**, 1989, pp. 220-225; KERN, **Missões**, 1982, pp. 149-207; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 287-351; dentre outros. O assunto também é tratado na documentação jesuítica: “Informe e justificação jurídica do uso de armas de fogo pelos índios, apresentados pelos jesuítas do Paraguai. 1 639”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 303-314; “Carta de retratação...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 329-334; “Relação da derrota sofrida pelos bandeirantes em Mbororé, escrita pelo Padre Cláudio Ruyer. São Nicolau, 6-IV-1 641”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 345-368.

Reais para o Vice-rei do Perú, Don Pedro de Toledo y Leiva¹³⁷. O missionário apenas conseguiu a autorização do Vice-rei, após a chegada do ex-governador do Paraguay, Lugo y Navarra, que o ajudou a convencer as autoridades a liberarem o armamento¹³⁸.

Ainda em Lima, Ruiz de Montoya envolveu-se na defesa da Companhia de Jesus diante das acusações feitas pelo bispo de Assumpción, Don Bernardino de Cárdenas¹³⁹; questão esta que se prolongou até o final da vida de Montoya. Em Lima, o missionário dedicou parte de seu tempo aos cuidados espirituais dos escravos negros, a ensinar língua Guarani, dar orientação espiritual, e, escrever.

Ao longo de sua vida, deixou muitos escritos e narrou detalhadamente os acontecimentos vivenciados por ele, pelos seus companheiros de missão e pelos seus “filhos” indígenas, na Província do Guayra. Através da sua visão e percepção de mundo, representava em suas narrativas, não apenas a si mesmo, mas aos outros, principalmente, os grandes personagens da sua “reconquista espiritual”: índios, bandeirantes, *encomenderos* e jesuítas.

Ampliou os confins da “Cidade de Deus”, até uma das regiões mais isoladas da Província Jesuítica do Paraguay (o Guayra), mostrando que esta “cidade” era aberta a todas as gentes, sobretudo, as que apresentavam “não poucos problemas teológicos para o trabalho de evangelização”¹⁴⁰. O *bem* (a figura do missionário) lutou contra o *mal* (pajés, bandeirantes...), e, conseqüentemente, os *verdadeiros cristãos* (os jesuítas e os indígenas) expulsaram os *mouros* (bandeirantes)¹⁴¹.

¹³⁷ FURLONG, Guillermo. **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 126; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 165.

¹³⁸ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 165-166; GADELHA, **Montoya e as relações...**, 1985, p. 129.

¹³⁹ O conflito entre o Frei Bernardino de Cárdenas e a Companhia de Jesus, no Paraguay, iniciou após a nomeação de Cárdenas como Bispo da diocese de Assumpción por Felipe IV. Nas primeiras cartas enviadas pelo bispo ao rei, o primeiro demonstrava simpatia pela Companhia, contudo, após se interessar por uma propriedade na cidade de Assumpción pertencente aos jesuítas, ameaçou-os de expulsão da Província do Paraguay. Para obter êxito na empreitada, aproveitou a nomeação de Diego Escobar y Osório, como novo governador do Paraguay, para influenciá-lo contra os jesuítas. As inúmeras acusações, feitas por Cárdenas contra os jesuítas, incluíam o uso *herético* de palavras escandalosas, oriundas de um catecismo todo escrito em Guarani. Seguindo com o seu plano, aproveitou a morte de Escobar y Osório, para assumir o governo da cidade. Este fato perdurou até a nomeação de Sebastián de León como governador interino de Assumpción, no mesmo ano da morte do governador, 1649. Como governante, Don León, restabeleceu a ordem, fazendo várias reparações aos danos sofridos pelos jesuítas e ordenou que o Bispo de Cárdenas fosse exilado à Chuquisaca, local onde o bispo faleceu em 1666 (AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 167-169; MELIÀ, **Un catecismo bilingüe...**, 2008, pp.10-11).

¹⁴⁰ GASBARRO, **Missões**, 2006, p. 79.

¹⁴¹ A palavra missão, nas cartas do Superior Geral Claudio Acquaviva (1581-1615), sempre é empregada no plural por estar estabelecida em várias partes do mundo e ser diversa. Pois, tanto as

Ao falecer, em 1652, Ruiz de Montoya não era mais apenas um missionário, ele havia se tornando um *padre santo*, um xamã poderosíssimo, vestido com uma *soitana* preta. Seus “filhos” foram buscá-lo em Lima para enterrar e manter o “Sol Resplandecente” (*Quaracytí*¹⁴²) perto deles, na *reducción* de Nuestra Señora de Loreto¹⁴³.

Esta temática, para muitos, pode não parecer nova, pois, a experiência de *missão por redução*, não apenas no Guayra, mas como um todo, já foi tratada por utopistas, jesuítas e anti-jesuítas, arqueólogos, antropólogos, historiadores, lingüistas e arquivistas¹⁴⁴. Sabemos que muitos destes estudiosos acabaram recorrendo a generalizações, ao tratarem dos indígenas, que foram catequizados na

missões *ad extra* Europa quanto *ad intra* estão englobadas sob a mesma espiritualidade, A missão seria uma luta travada pelo amor de Cristo, sendo destinadas àqueles que possuíssem um fervor particular e um grande zelo (DE ANGELIS, Bernardo (org). **Epistolæ præpositorum generalium ad patres et fratres Societatis Jesu**. Antverpiæ, 1635, pp. 266-283 [§ 4]). “Essa dimensão de combate revela uma forma de inquietação; o apelo à missão repousa sobre a constatação de uma situação religiosa muito grave frente à qual os jesuítas não podem permanecer inativos. Na carta [*De fervore & zelo miffionum, escrita por Acquaviva*] sobre o zelo, a descrição de um mundo desnaturado pelo Mal no qual só há pecados, trevas, fogueiras das vaidades, tem um valor universal, e todo jesuíta, onde quer que esteja, deve se sentir chamado e ser tomado de um ‘fervor’ e de um ‘zelo’ para as missões. Esse mundo do Mal lembra tanto as descrições heréticas da velha Europa quanto as dos pagãos e dos colonos desnaturados do Novo Mundo. A missão parece assim como um combate contra as forças do Mal, cuja origem não é evocada, como se o mais importante fosse não obter uma vitória, mas travar o combate” (CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru/SP: Edusc, 2006, p.307). Prossegue a autora afirmando que dentro da “visão binária do mundo que têm os jesuítas, na qual os ‘nossos’ se opõem aos ‘outros’, há a partir de então a ideia de que os ‘outros’ podem pôr os ‘nossos’ em perigo” (Idem, pp.309-310). No caso específico a autora está se referindo a questão de perigo da salvação das almas dos jesuítas, devido às várias acusações, que alguns que viviam dentro das aldeias no Brasil, acabaram sofrendo durante o século XVI e início do XVII. Contudo, o perigo na América espanhola, na primeira metade do século XVII, o perigo que viria dos “outros” estaria mais relacionado à questão de morte, ou pelas mãos de indígenas ou pelos bandeirantes, como aconteceu nos casos de Roque González de Santa Cruz, Juan del Castillo, Alonso Rodríguez, Cristóbal de Mendoza, Diego de Alfaro, Pedro Romero, entre outros.

¹⁴² A informação encontra-se dividida em duas partes: uma se encontra na “Relação incompleta sobre a fundação e trabalhos da redução de *San Pablo del Iniy* (Cerca de 1631)”, (CORTESÃO, MCA I, 1951, pp. 375-378); e o restante da *relación* encontra-se no capítulo “Llega al Tayaoba, y lo que hace para reducir al famoso hechiero Guiravera (JARQUE, Francisco. **Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)** [1662]. Volumen Segundo. Madrid: editado por Victoriano Suárez, 1900, pp. 290-304). Os autores que retomaram este assunto foram: CHAMORRO, Graciela. **Antonio Ruiz de Montoya**, maio/agosto de 2007, p. 259; ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 100; MELIÀ LITTERES, Bartomeu. Génesis del Guaraní jesuítico del Guairá. **Anais do Seminário Internacional Indígenas, Missionários e Espanhóis: O Paraná no Contexto da Bacia do Prata. Séculos XVI e XVII**. Curitiba, PR: Secretaria do Estado da Cultura, 2010, p. 72. Sobre esta questão, conforme Jean Tiago Baptista, “parece [*que*] um bom número de jesuítas realmente alcançou em vida o reconhecimento de importantes aspectos das lideranças espirituais autóctones sem se importar com os riscos heréticos de tal situação. Esse parece ser o caso de Montoya” (BAPTISTA, Jean. **O Eterno: crenças e práticas missionais**. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009, p. 137).

¹⁴³ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 355; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 169.

¹⁴⁴ KERN, Arno Alvarez. **Utopias e missões jesuíticas**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994, p. 9.

Província Jesuítica do Paraguai, como Guarani ou *guaranizados*¹⁴⁵. Entretanto, notamos que estes “outros índios” não são encontrados unicamente, na documentação jesuítica dos séculos XVII e XVIII, mas também nos estudos produzidos por historiadores nas décadas de 1950¹⁴⁶. Deste estão, há uma carência de novas abordagens que retomassem esse tema¹⁴⁷. A relevância está em, a partir do estudo da documentação produzida pelos jesuítas, principalmente, o que foi escrito por Ruiz de Montoya, não fazer uma nova história das Missões Jesuítico - Guarani, mas, uma história missionária e indígena, onde há espaço para percebermos a presença de outros grupos indígenas vivendo nas *reducciones*¹⁴⁸. A partir disto, podemos perceber outra forma de representação presente na obra deste jesuíta, isto é, como ele retratava nas suas narrativas os seus companheiros de missão, os *encomenderos*, os índios e os bandeirantes.

Conseqüentemente, surgem duas questões: de quê maneira os missionários, sobretudo, Antonio Ruiz de Montoya, adaptaram algumas normas da Companhia de Jesus para sanar os problemas que surgiam no processo de evangelização dos indígenas?; e, até que ponto a prática adquirida por Ruiz de Montoya mudaria as representações feitas por ele sobre os indígenas, os *encomenderos*, os jesuítas e os bandeirantes?

¹⁴⁵ Os autores que se utilizam deste conceito de *guaranização* são: KERN, Arno Alvarez. **Missões**, 1982; BARCELOS, **Espaço & arqueologia...**, 2000; REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001; KERN, Arno Alvarez. **Antecedentes indígenas**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/ UFRGS, 1994; HERBERTS, Ana Lucia. **Os Mbyá-Guaicurú: área, assentamento, subsistência e cultura material**, 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 1998; KERN, Arno Alvarez. Pré-história e ocupação humana. *In*: GOLIN, Tau; SANTOS, Maria Cristina dos; KERN, Arno Alvarez (dir.) **Povos Indígenas**. Passo Fundo: Livraria e Editora Méritos, 2009, pp. 15-61; NEUMANN, Eduardo. Os Guaranis e a razão gráfica: cultura escrita, memória e identidade indígena nas reduções – Séculos XVII & XVIII. *In*: GOLIN, SANTOS, e KERN (dir.) **Povos Indígenas**, 2009, pp. 229- 270; SCHALLENBERGER, Erneldo. **A integração do Prata no sistema colonial: colonialismo interno e missões jesuíticas do Guairá**. Toledo: Editora Toledo, 1997; dentre outros.

¹⁴⁶ JAEGER, **La Compañía de Jesús...**, 1957, pp. 93-121.

¹⁴⁷ O assunto começou a ser retomado em 2003, quando o historiador Jean Tiago Baptista iniciou as leituras dos manuscritos da Coleção de Angelis para a sua tese doutoral, defendida quatro anos depois, com o título de “Fome, pestes e guerras: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise”. Este aprofundado estudo voltou-se muito mais para a segunda metade do século XVII até a expulsão dos jesuítas, no século XVIII, do que propriamente ao início do processo de missão, na primeira metade do século XVII. Essa tese, acabou sendo dividida, nos anos de 2009 e 2010, sendo publicada em forma de três livros editados pelo Museu das Missões: BAPTISTA, Jean Tiago. **Fomes, pestes e guerras: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise (1610-1750)**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007; BAPTISTA, Jean; SANTOS, Maria Cristina dos. **As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno**. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2010; BAPTISTA, **O Temporal**, 2009; BAPTISTA, **O eterno**, 2009.

¹⁴⁸ BAPTISTA, **O Temporal**, 2009, p. 110.

Ao início da nossa pesquisa, tínhamos como objetivo analisar criticamente as representações etnográficas, que tratassem das relações travadas entre jesuítas e indígenas, através dos textos de Antonio Ruiz de Montoya. Objetivávamos, assim, entender e desvendar aspectos há pouco tempo (re)estudados, tais como a presença de indígenas do grupo étnico-linguístico Macro-Jê vivendo dentro das *reducciones* junto aos *Guaranis*. No entanto, à medida que a pesquisa foi se desenvolvendo, decidimos ampliar a documentação estudada, a partir da utilização de textos escritos por outros jesuítas que participaram do processo de missão na Província do Guayra. Isto oportunizou observarmos as estratégias que os missionários utilizaram com as diferentes tribos, algumas vezes inimigas, vivessem em um mesmo espaço físico, após alianças políticas firmadas pelos caciques.

A ideia original, de analisarmos as representações encontradas nos textos de Antonio Ruiz de Montoya permaneceu. Porém, estendemos a delimitação temporal de 1611 até 1652, ano de sua chegada à Província Jesuítica do Paraguai até a sua morte em Lima, respectivamente. Abrangendo toda a sua produção documental, teríamos a possibilidade de analisarmos as mudanças que as representações foram sofrendo com o passar dos anos. Cabe salientarmos que estas representações, não foram elaboradas intencionalmente nos textos *montoyanos*, mas são leituras nossas sobre como o autor percebia e descrevia o mundo que o cercava.

Da mesma forma, como objetivos secundários, pensávamos apresentar uma revisão historiográfica profunda sobre as *reducciones* na Província Jesuítica do Paraguai, mais especificamente, acerca das províncias do Guayra e Tape, citadas na documentação escrita pelo padre Ruiz de Montoya. Era nossa intenção situar geograficamente os grupos indígenas no território onde se encontravam quando se deram os primeiros contatos com os jesuítas. Isto daria, pensávamos, um melhor entendimento de quais grupos faziam parte das primeiras *reducciones*, desmistificando, assim, o *Guarani – missionado*, tão presente na historiografia. Através do que pesquisamos nas cartas de Antonio Ruiz de Montoya, encontramos elementos que catalisariam o pensamento da época. Como também, investigaríamos de que forma o “projeto global de catequese” foi realizado com diferentes ritmos, de acordo com as particularidades de cada tribo, enfatizando a resistência e a aceitação dos indígenas. A partir de então, pesquisariamos e analisariamos os memoriais e os textos “particulares” escritos pelo missionário, sob a perspectiva crítica, à medida que Montoya sempre apresentou soluções para

problemas vivenciados nas missões. Por último, compararíamos as informações da documentação citada com autores atuais, que, nos seus estudos, trataram sobre o período inicial das *reducciones* e etno-historiadores.

À medida que fomos percebendo a impossibilidade de fazermos simultaneamente uma análise através da etno-história e do campo das representações, procuramos fazer um histórico bastante acurado acerca das *reducciones*, desde as suas fundações até a destruição, com a invasão dos paulistas. Enfatizando a presença das tribos indígenas e a sua contribuição para o conhecimento das terras mais adequadas para a fundação das *reducciones*. Assim, limitamos o estudo, falando brevemente sobre o Tape, voltando o foco da pesquisa diretamente para as questões ligadas à Província do Guayra, onde Ruiz de Montoya produziu uma grande quantidade de documentos, no período em que ainda estava lá, como também, posteriormente. Pois, seria o cenário *guayreño* e os seus habitantes o foco principal do seu relato.

Depois desta reformulação, o primeiro objetivo passou a ser o de interligar a história das *reducciones guayreñas* com a biografia de Ruiz de Montoya, uma vez que foi um dos principais fundadores das *reducciones* nesse processo de missionação. Para melhor embasar esta intenção, nos deteremos em certas particularidades que outros missionários não abordam sobre algumas diferenças no contato entre os padres da Companhia com os indígenas, bem como das próprias tribos entre si.

Finalizamos a análise com a destruição das *reducciones*, fato que representaria o fim da história *guayreña*. A partir deste momento, a história se desenvolveria não em um espaço físico, mas nas memórias *montoyanas* sobre os fatos vivenciados naquele espaço¹⁴⁹.

O segundo objetivo será a análise das principais características narrativas de Ruiz de Montoya nas cartas, relações, testemunhos, memoriais, livros (linguísticos, religiosos e a crônica *Conquista Espiritual*). Esta produção documental, cuja raiz individualizamos nas recomendações diretas do Inácio de Loyola, principalmente nas *Constituições* da Companhia, reflete a cristalização de padrões estilísticos da sociedade daquela época em geral, que, aos poucos, foram incorporados como

¹⁴⁹ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, n. 10, pp. 7-28, dez. 1993.

próprios e típicos de uma escrita jesuítica. É dentro de um padrão estilístico típico da Companhia que podemos identificar a singularidade da escrita *montoyana*.

A partir da análise da documentação escrita por Ruiz de Montoya, o terceiro objetivo será o de examinar as representações inseridas nos textos. Desta forma, emergirão as diferenças entre as representações feitas a respeito das tribos que foram catequizadas, bem como as representações atribuídas, por Montoya, aos jesuítas, aos *encomenderos* e aos bandeirantes.

O processo de maturação, para a escrita da dissertação, levou-nos a evitar o risco de propormos uma leitura feita com generalizações, qual o de nos determos apenas sobre alguns aspectos da história das *reducciones guayreñas* com etnias diferentes. Nos fixamos, portanto, na análise da *visão de mundo*¹⁵⁰ apresentada por Ruiz de Montoya em seus textos. Fugimos, desta maneira, dos antigos paradigmas, que apresentavam as *reducciones* apenas como *guaraníticas* ou *guaranizadas*, sem considerar a presença de outros diferentes grupos etno-linguísticos.

Para alcançar os objetivos propostos, fizemos um longo levantamento bibliográfico sobre as missões jesuítas no Guayra e as *reducciones* fundadas junto às tribos indígenas, no decorrer da primeira metade do século XVII. Deste procedimento, resultou a seleção das bibliografias consideradas como as mais importantes para o tema abordado nesta dissertação.

Ao trabalhar com uma enorme bibliografia referente ao processo de missionação¹⁵¹, chamou-nos atenção que historiadores ou ignoram ou desconhecem a presença de outras etnias que conviviam com os *Guaranis*, sem necessariamente constituírem grupos *guaranizados*. O mais interessante foi percebermos este aspecto da história das *reducciones* está bem evidenciado nas cartas ânuas e já foi apresentado nos estudos de Luís Gonzaga Jaeger¹⁵².

O artigo de Jaeger, escrito em 1957, buscou identificar a exata localização geográfica das primeiras *reducciones* na Província do Guayra. Neste estudo, tratou sobre a presença de indígenas que habitavam nos campos e foram denominados pelos jesuítas como *Camperos* ou *Cabelludos*¹⁵³. Entre eles, estavam os *Coronados*,

¹⁵⁰ Por visão de mundo, entendemos uma percepção de mundo ampla; isto é, uma *Weltanschauung*, um quadro de ideias e crenças pelos quais um indivíduo interpreta o mundo e interage com ele (ABBAGNANO, Nicola. **Dizionario di Filosofia**. Torino: UTET, 1961, p. 1027. *Tradução nossa*).

¹⁵¹ MELIÀ, Bartomeu; NAGEL, Liane Maria. **Guaranies y jesuítas en tiempo de las Misiones**: una bibliografía didáctica. Santo Ângelo/RS: URI, Centro de Cultura Misioneira; Asunción: CEPAG, 1995.

¹⁵² JAEGER, **La Compañía de Jesús...**, 1957, pp. 93-121.

¹⁵³ Idem, p. 112.

que cortavam seus cabelos com um corte que lembrava aos missionários o modo usado pelos frades franciscanos¹⁵⁴, juntamente com os *Gualachos* (*Gualacos* ou *Guaianases*), que possuíam uma pele mais clara e andavam vestidos¹⁵⁵. Tribos indígenas que formariam os grupos catequizados pelos padres e que auxiliariam na construção das *reducciones*.

Como não era o foco principal do seu artigo tratar sobre a presença destes indígenas, Jaeger não se aprofundou as suas investigações, nem teceu considerações pertinentes a esta convivência de diferentes tribos. Estas informações, cruzadas com o estudo aprofundado feito por Jean Tiago Baptista, auxiliam muito a nossa análise sobre a presença destes índios na *reducciones* e no seu entorno.

Muito embora Bartomeu Melià¹⁵⁶ já tivesse identificado a presença destes grupos de fala Jê juntos aos Guaraní, desde a década de 1980, explicitamente declinou de abordar o tema. Preferiu dirigir a sua atenção para os *Guaranis*, e apenas estes, excluindo todos os demais. Em 2011, Melià voltou a citar estes indígenas (*Guañanas* o *Gualachos*), ao tratar da formação linguística do padre Antonio Ruiz de Montoya¹⁵⁷.

O tema acabou sendo retomado apenas na primeira década dos anos 2000, por Jean Tiago Baptista¹⁵⁸. No caso de Baptista, o estudo feito para a sua tese doutoral visava tratar sobre a fome, as pestes e a guerra; para analisar o aumento e diminuição populacional nas *reducciones* ao longo de toda a sua história, dando maior ênfase ao século XVIII¹⁵⁹. Entretanto, a sua pesquisa, teve o foco ampliado, a partir do momento que percebeu a presença de indígenas “não-Guarani” vivendo dentro das *reducciones* e participando das tarefas cotidianas como “bons cristãos”. Baptista fez um estudo bem embasado nas fontes e, ao abranger toda a Província Jesuítica do Paraguay, tratou sobre as tribos que participaram do processo de missionação. Encontramos, ao longo de sua tese¹⁶⁰, os grupos étnicos e as funções que cada tribo recebeu ao residirem nas *reducciones*.

¹⁵⁴ JAEGER, *La Compañía de Jesús...*, 1957, pp. 112-113.

¹⁵⁵ Idem, p. 117.

¹⁵⁶ MELIÀ, *El guaraní conquistado...*, 1988, p. 61.

¹⁵⁷ MELIÀ, *Montoya saca a luz...*, 2011, p. XIX.

¹⁵⁸ BAPTISTA, *Fomes, pestes e guerras*, 2007; BAPTISTA, *O Temporal*, 2009; BAPTISTA, *O eterno*, 2009; BAPTISTA e SANTOS, *As ruínas*, 2010.

¹⁵⁹ BAPTISTA, *Fomes, pestes e guerras*, 2007.

¹⁶⁰ Posteriormente publicada em forma de três livros: BAPTISTA, *O Temporal*, 2009; BAPTISTA, *O eterno*, 2009. 264 p; BAPTISTA e SANTOS, *As ruínas*, 2010.

O autor evita generalizações, dando exemplos como os *Guayaki* (Guarani), que durante muito tempo fugiram e/ou se esconderam dos missionários¹⁶¹; enquanto algumas tribos Jê e Charrua procuravam os jesuítas para serem convertidos. Tal diversidade étnica foi problemática para os missionários, os quais foram obrigados a aprender a língua destes índios e a fazer atenção às suas particularidades indentitárias¹⁶².

É intrigante pensar um espaço reducional que abrigasse tribos *inimigas*, vivendo e convivendo em relativa paz e alianças. O “espaço modelo” foi a convivência política entre *Guaranis* e *Gualachos*, tribos declaradamente inimigas após o início da colonização, na *reducción* de Los Angeles de Tayaoba. Podemos perceber que estas relações políticas, acordadas entre os caciques, perduraram até a expulsão dos jesuítas.

Os autores “clássicos”, como Serafim Leite¹⁶³ e Guillermo Furlong¹⁶⁴, fundados em fontes documentais, trataram da presença dos jesuítas na América portuguesa e espanhola, respectivamente. A obra de Serafim Leite, *A História da Companhia de Jesus no Brasil*, conta com 10 volumes, publicado entre os anos de 1932 até 1950. Nela, o autor trata desde a chegada dos primeiros jesuítas, em 1549, nas naus de Tomé de Souza, até 1759, data da expulsão definitiva da Ordem das colônias portuguesas. Em nossa pesquisa, utilizamos o tomo VI, no qual é relatada a catequese, a atividade no Brasil, as realizações intelectuais dos missionários no decorrer dos séculos XVII e XVIII. A utilização deste tomo serviu-nos pela documentação portuguesa a respeito da chegada do padre Francisco Díaz Taño, em 1640, no Rio de Janeiro, com o *Breve Commissum Nobis*¹⁶⁵, em que se confirmava a pena de excomunhão a quem escravizasse os indígenas. A partir dos relatos dados pelos padres Francisco Carneiro e Pedro de Moura (na condição de Visitador),

¹⁶¹ BAPTISTA, O *Temporal*, 2009, pp. 117-121.

¹⁶² Idem, pp. 122-131.

¹⁶³ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (V.2; T. IV, V e VI). São Paulo: Edições Loyola, 2004.

¹⁶⁴ FURLONG, *Misiones y sus pueblos...*, 1962.

¹⁶⁵ “*Commissum Nobis...*”. In: *Bullarium, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanum pontificum taurinensis editio: locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magno usque ad praesens cura et studio collegii adlecti Romae virorum s. theologiae et ss. canonum peritorum quam ss. d.n. Pius papa IX apostolica benedictione erexit auspicante emo ac rev.mo d.mo S.R.E. cardinal Francisco Gaude*. T. 14 (Urbanus VIII; 1628-1639), Augustae: Taurinorum: Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, 1868, ff. 712-714.

Serafim Leite descreve a crise gerada com o anúncio do breve e a consequente expulsão dos jesuítas da Vila de São Paulo de Piratininga¹⁶⁶.

No caso de Guillermo Furlong, deparamo-nos com uma história que trata desde a chegada dos jesuítas na Província do Paraguay (na época pertencente à Província do Perú), em 1585¹⁶⁷, até a expulsão definitiva da Companhia de Jesus das colônias espanholas, em 1767. Utilizamos a sua obra, pela acurada descrição e o nome original das *reducciones* e dos rios, o que nos auxiliou em nossa pesquisa.

A leitura destes autores nos impôs ressalvas críticas, uma vez que suas escritas estão relacionadas à historiografia vigente nos anos em que foram feitas e publicadas.

Como o nosso primeiro capítulo aborda a história das *reducciones* com a biografia de Antonio Ruiz de Montoya, buscamos utilizar as biografias que já haviam sido escritas sobre este missionário. A primeira biografia sobre Antonio Ruiz (como o jesuíta, normalmente assinava as suas cartas e livros) foi escrita por Francisco Jarque¹⁶⁸, em 1661.

No livro de Jarque, notamos que a biografia segue à ordem exata da carta ânua escrita em 1628, a narrativa da *Conquista Espiritual*, e, também, o que ele afirma estar nas *Memórias*¹⁶⁹ escritas por Ruiz de Montoya, antes de morrer. O distanciamento entre a publicação do livro e a morte de Ruiz de Montoya é muito curto, apenas 10 anos. O livro relata a vida de Ruiz de Montoya, desde o ano de 1608 até o final de sua vida, em 1652, a partir de uma perspectiva apologética, segundo a qual, Montoya manifesta virtudes incontestáveis, a exemplo de outros jesuítas tidos como modelos exemplares.

Jarque utiliza-se de trechos das cartas escritas por Ruiz de Montoya e acaba fazendo longas menções à conversão de indígenas das tribos *Gualachos*, *Cabelludos*, *Coronados*, *Campeiros*, *Guañanas* e *Chiquis*, o que faz com que cite este livro não apenas para falar sobre vida de Montoya, como também, para nos auxiliar a fazer a análise de algumas cartas que estão presentes na obra.

¹⁶⁶ LEITE, **HCJB**, 2004, p. 506.

¹⁶⁷ FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, pp. 28-30.

¹⁶⁸ JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...**, 1900 (4 volumes).

¹⁶⁹ Supomos que estas *Memórias* seja o Sílex ou o relato dado por Francisco del Castillo, que foi o responsável por relatar os últimos dias de vida de Antonio Ruiz de Montoya, em Lima.

A dissertação escrita por Maria Isabel de Rebes¹⁷⁰ visou reunir e sanar os problemas de dispersão da documentação escrita por Ruiz de Montoya, ao longo de sua vida, passando estes documentos para a ortografia espanhola moderna. A compilação feita pela autora nos auxiliou nas primeiras leituras para a separação das fontes documentais que seriam utilizadas em nossa dissertação.

Por último, analisamos o livro de Jurandir Coronado Aguilar¹⁷¹, muitas vezes utilizado ao longo de nossa dissertação, o que faz com que tenhamos que expô-lo mais detidamente. O autor fez um acurado estudo bibliográfico e biográfico, que se embasa na narrativa escrita por Antonio Ruiz de Montoya para traçar um panorama das *reducciones* entre os índios *Guaranis*, pois os *Gualachos* ao longo do livro não são muito trabalhados. Estes índios formadores das *comunidades guayreñas*, são descritos ao longo no quarto capítulo com as expressões com que os missionários os descreviam¹⁷². Eles são *bárbaros, rudes, selvagens, ignorantes, infiéis*¹⁷³, *naturais*... Os indígenas não se dividiram apenas entre aqueles que aceitariam a presença dos missionários ou não. Suas diferenças eram enfatizadas através das características físicas e sociais de cada grupo contatado.

Notamos que, apesar de Ruiz de Montoya ser o *protagonista* do livro de Aguilar, os indígenas não são meros coadjuvantes. Inúmeros caciques e pajés são citados, por exemplo: Pindoviyú, Guiravera, Tayaoba, Roque Maracanan, dentre outros. Além disso, Aguilar enfatiza a presença de *Gualachos* ou *Guaianases* nas *reducciones* de Concepción e San Pedro, demonstrando, dessa forma, que nem todos os *Gualachos* eram aliados dos bandeirantes.

Utilizamos, na pesquisa, fontes primárias, tais como alguns documentos publicados pelo Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI), muitos deles depositados no Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI) e os livros originais, publicados por Antonio Ruiz de Montoya. Usaremos do MHSI somente *Epistolae et*

¹⁷⁰ REBES, Antônio Ruiz de Montoya, 2001.

¹⁷¹ AGUILAR, Conquista espiritual, 2002.

¹⁷² Idem, pp. 213-286.

¹⁷³ “Anunciando a todos os núncios apostólicos o nascimento da nova Congregação *De Propaganda Fide*, a cada de 15 de janeiro de 1622 evidenciava uma clara distinção entre o tratamento dos ‘fieis’ e dos ‘infiéis’. Os primeiros eram súditos dos príncipes que estavam sujeitos à autoridade do papa. Os segundos, isto é, as populações não-cristãs da América, da Ásia e da África, assim como os súditos dos príncipes protestantes e os hebreus, não sendo católicos não podiam ser considerados heréticos” (AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé** no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 214).

*Instruktionen*¹⁷⁴ e *Monumenta paedagogica Societatis Iesu: 1540-1616*¹⁷⁵, para os *Exercitia Spiritvalia*¹⁷⁶ e as *Constitutiones et Regulae Soc. Iesu*¹⁷⁷ usamos edições de época. As fontes originais publicadas no MHSI e alguns documentos do ARSI nos auxiliam a percebermos as orientações pedagógicas, filosóficas e teológicas que faziam parte da formação dos missionários e, por conseguinte, da *forma mentis* de Montoya. No caso específico de nossa dissertação, utilizamos do ARSI os documentos pertencentes à Província Paraquaria¹⁷⁸, muitos dos quais, publicados em coletâneas de documentos da Companhia de Jesus¹⁷⁹. Documentação esta que nos auxilia a percebermos a descrição acurada sobre os indígenas que eram catequizados, seus hábitos alimentares e sociais, religiosidade, particularidades físicas e linguísticas, que na *Conquista Espiritval* não estão evidenciadas.

Junto a obra *Conquista Espiritval*, os livros *montoyanos* são de suma importância para a escrita da dissertação, principalmente, pelos aspectos gramaticais, testemunhais e catequéticos. O missionário escreveu seis livros, permanecendo dois como manuscritos: *Conquista spiritval hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vrugway y Tape*¹⁸⁰; *Tesoro de la lengva gvarani*¹⁸¹; *Arte, y bocabvlario de la lengva gvarani*¹⁸²;

¹⁷⁴ “Carta de Polanco a Canísio, *Epistolae Sociis in Germaniam Proficiscentibus*. Roma, 24 Setembris 1543” (LOYOLA, SANCTI Ignatii de. *Epistolae et Instrukiones*. In: Monumenta Ignatiana ex autographis vii ex antiquioribus exemplis collecta. Tomus 12. Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1911, pp. 239-247).

¹⁷⁵ *Ratio atque institutio studiorum, 1591; Ratio atque institutio studiorum S.I., 1599*. In: LUKÁCS, László (Ed.). *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*. V vol., (MHSI 129). Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1986, pp. 231-354; 357-454.

¹⁷⁶ LOYOLAE, Ignatii. *Exercitia Spiritvalia*. Antvepiae: apud Joannem Meursium, 1635.

¹⁷⁷ **CONSTITVTIONES Societatis Iesu et examen cvm declarationibvs**. Antverpiae: apud Joannem Meursium, 1635.

¹⁷⁸ Alguns documentos não foram publicados, o que nos fez utilizar os originais que estão localizados no Instituto Anchietano de Pesquisas e vêm sendo digitalizados para o uso dos pesquisadores.

¹⁷⁹ CORTESÃO, Jaime (org). **Manuscritos da Coleção de Angelis**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952 – 1969 [MCA I, II e III], VIANNA, Hélio (org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970 [MCA IV]; DE ANGELIS, Pedro (org). **Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata**. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836. (5 tomos); LEONHARDT, Carlos (org). **Cartas Ânua de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús**. Buenos Aires: Talleres, Casa Jacobo Peuser, 1927-1929 (Documentos para la Historia Argentina, Tomos XIX-XX) [DHA I e DHA II]; MAEDER, Ernesto. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay**. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura/ Academia Nacional de la Historia, 1984 e 1990 (2 volumes); PASTELLS, Pablo. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias**. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912-1949 (8 tomos); LOZANO, Pedro. **Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay**. Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernandez; y del Supremo Confejo de la Inquificion, 1755 (2 tomos).

¹⁸⁰ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista spiritval...**, 1639.

¹⁸¹ O *Tesoro de la lengva gvarani* foi impresso em duas partes, em ordem inversa. A última parte foi impressa em 1639 e, a sua primeira parte foi publicada somente em 1640, junto com *Arte y*

*Catecismo de la lengva gvarani*¹⁸³; *Sílex de el el (sic!) Diuino Amor y Rapto activo de el Aníma, en la Memoria, Entendímiento y Voluntad que se emprende el Divuino fuego mediante vn acto de Fé*¹⁸⁴; e, *Apología en defensa de la doctrina christiana que en la lengua guaraní tradujo el venerable padre fray Luís de Bolaños de la familia franciscana*¹⁸⁵.

O livro mais conhecido de Ruiz de Montoya, apresenta dois estilos diferentes para narrar a (re)*Conqvista Espiritval* feita pelos jesuítas na Província do Guayra, de forma bastante simples e preciosa. A *Conqvista* narra os grandes feitos missionários para que jovens jesuítas se interessassem em seguir para a região da Província Jesuítica do Paraguay. Sua escrita mostrava para as autoridades espanholas “la fuerça del Euangelio” que era capaz de “amanfar leones, domefticar tigres, y de montareces beftias hazer hombres, y aun Angeles”¹⁸⁶. Entre os anos de 1638 e 1639, a narrativa passou por uma reescrita, atendo os conselhos dados por importantes jesuítas de Madrid, “como Agustín Castro, Eusébio Nieremberg, Luis de la Palma, que reconheciam na sua publicação a possibilidade de elevar a estima em favor da Companhia de Jesus”¹⁸⁷. Sendo, finalmente publicado, pela *Imprenta del Reyno*, em 1639.

Além da *Conqvista*, outros três livros foram publicados em Madrid, durante os anos de 1639 e 1640: *Tesoro de la lengva gvarani*; *Arte, y bocabvlario de la lengva gvarani* e *Catecismo de la lengva gvarani*; todos dedicados à linguística de um mesmo idioma. Nestas obras, percebemos um meticuloso trabalho de gramática, fruto dos quase trinta anos que Ruiz de Montoya viveu entre os indígenas. Encontramos particularidades, profundas nuances de estilo da linguística indígena, que apenas um atento observador poderia descrever detalhadamente. O *Catecismo*

Bocabvlario de la lengva gvarani (RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Tesoro de la lengva gvarani**. Madrid: Iuan Sanchez, 1639; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Arte, y bocabvlario de la lengva gvarani**. Madrid: Iuan Sanchez, 1640). Metodologicamente optamos por citar estes dois volumes da seguinte forma: RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro I...**, 1640; e, RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro II...**, 1639.

¹⁸² RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Arte, y bocabvlario...**, 1640.

¹⁸³ RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Catecismo de la lengva gvarani**. Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1640.

¹⁸⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Sílex de el el Diuino Amor y Rapto activo de el Aníma, em la Memoria, Entendímiento y Voluntad que se emprende el Divuino fuego mediante vn acto de Fé, que es el fundamento de esta obra** [1648c]. Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouillon Arróspide. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1991.

¹⁸⁵ RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Apología en defensa de la doctrina cristiana que en la lengua guaraní tradujo el venerable padre fray Luís de Bolaños de la familia franciscana por el mismo Antonio Ruiz de Montoya (1651)**. Asunción: Fondec/CEPAG, 2008, pp. 405-472 (Transcrição feita por Bartomeu Melià e publicada junto à edição do *Catecismo*).

¹⁸⁶ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 63v [§ XLV].

¹⁸⁷ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 22-23.

é uma obra bilíngue, que segue rigorosamente as orientações franciscanas e jesuítas (III Concílio Limense, 1582-1583; e, Sínodo Río-platense, 1603) de traduzir o conteúdo da doutrina cristã para a língua Guarani.

Assim como o *Catecismo*, o *Sílex de el el Diuino Amor* auxilia na compreensão da “doutrina transmitida aos índios”¹⁸⁸. Trata-se de um diálogo espiritual entre um orientador (que busca na sua experiência de vida, exemplos vigorosos e inquebráveis de fé) e seu orientando (jovem de espírito inquieto e ansioso, desejoso por crescer espiritualmente nas práticas de oração). O diálogo, cheio de exemplos espirituais e que também é autobiográfico, indica uma obra escrita para atender ao pedido feito por Francisco del Castillo, aluno e amigo de Antonio Ruiz de Montoya. Por último, *Apología en defensa de la doctrina christiana* escrita, a partir do trabalho feito pelo frei Luis de Bolaños, trata não apenas de questões semânticas, mas de questões teológicas de suma importância.

Tratando de uma forma geral sobre a importância destas fontes primárias para a dissertação, elas serão utilizadas em nossa investigação como forma de percebermos as mudanças narrativas que transparecem nos diferentes estilos de escrita *montoyano*.

As pesquisas de Michel de Certeau¹⁸⁹, Roger Chartier¹⁹⁰, François Hartog¹⁹¹, Ítala Irene Basile Becker¹⁹² e Maria Regina Celestino de Almeida¹⁹³ nos servirão de base metodológica para a nossa dissertação.

Os estudos feitos por Ítala Becker, nas décadas de 1970 e 1980, são os primeiros a tratarem da ideia de *protagonismo indígena* na história colonial. O primeiro estudo, de 1976, trata sobre a história dos índios Kaingang no Rio Grande do Sul, entre os séculos XVI até o XIX¹⁹⁴. Segundo a autora, entre os séculos XVI, XVII e XVIII, o grupo viveria em estado de isolamento, tendo contatos esporádicos com os bandeirantes portugueses. Consequentemente, ao contrário dos indígenas

¹⁸⁸ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 25.

¹⁸⁹ CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

¹⁹⁰ CHARTIER, **História Cultural**, 1990.

¹⁹¹ HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

¹⁹² BASILE BECKER, Ítala Irene. O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul. **Pesquisas Antropologia – Instituto Anchieta de Pesquisas**, nº 29, pp. 11-325, 1976; BASILE BECKER, Ítala Irene. **Os índios charrua e minuano na antiga banda oriental do Uruguai**, 1982. 314 f. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1982.

¹⁹³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

¹⁹⁴ BASILE BECKER, **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**, 1976, pp. 11-325.

do mesmo grupo étnico, que habitavam a região *guayreña*, estes indígenas não estabeleceram contatos com os missionários da Companhia de Jesus, exceto no período em que foram feitas tentativas de missionaçãõ por Christóbal de Mendoza, no início do século XVII. No estudo sobre os índios Charrua e Minuano, o problema da quase inexistência de dados sobre o primeiro período de contato se repete. As informações históricas sobre os Kaingang, Charrua, Xokleng e Minuano, só apareceriam de forma explícita no início do século XVII, quando foram feitas as primeiras tentativas de *reducción* entre estes grupos¹⁹⁵. Estas tribos que receberiam os nomes de *Guaianá*, *Gualachos*, *Coronados*, *Yaros* e *Guenoas*, constituíram parte das populações habitantes de algumas *reducciones paraguayenses*¹⁹⁶ (nas regiões do Guayra e na *reducción* de Yapeyú, conforme a documentação)¹⁹⁷ e protagonizaram, junto aos índios *Guaranis*, a formação tanto das *reducciones* quanto dos *pueblos* que ficavam em seu entorno.

São estes os estudos que iniciam a análise dos indígenas que não se colocam em posições de “assimilados” ou “descaracterizados”. Apenas fariam parte de um sistema colonial, sem perder totalmente a sua identidade. Ao aceitar a presença dos jesuítas, na primeira metade do século XVII, os indígenas viam a possibilidade de preservar parte de sua cultura, tornando-se um índio *catequizado* e *súdito* do rei da Espanha. Com isso, podemos perceber o estabelecimento de relações entre os indígenas e com os missionários ou com os espanhóis.

Desta forma é possível fazer uma interessante releitura, onde se percebe a construção de complexas *negociações* estabelecidas entre as lideranças indígenas e os missionários, enfatizando a dupla colaboração para que o processo de missionaçãõ fosse possível. Ao considerar o cacique José Tiaraju (Sepé) como pertencente a tribo dos *Charruas*¹⁹⁸, devido ao uso das boleadeiras na Guerra Guaranítica (1754-1756), Ítala Becker nos faz repensar a identidade dos índios missionados. A identidade indígena não estaria perdida, o que ocorreria, ao longo

¹⁹⁵ BASILE BECKER, Ítala Irene. O que sobrou dos índios pré-históricos do Rio Grande do Sul. KERN, Arno Alvarez (et al.). **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991, p. 333.

¹⁹⁶ *Paraguayense* é um termo utilizado por Antonio Ruiz de Montoya em seus livros para se referir aos moradores da Província do Paraguay.

¹⁹⁷ “Ânuã do Padre Diogo Ferrer [*Jacques Ransonnier*] para o Provincial sôbre a gegografia e etnografia dos indígenas do Itatim. 21 – VIII- 1 633”, *In*: CORTESÃO, **MCA II**, 1952, pp. 29-49; Carta Ânua das Missões do Paraná e do Uruguai, relativa ao ano de 1633, pelo Padre Pedro Romero. São Nicolau, 16-V-634”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp.33-95.

¹⁹⁸ BASILE BECKER, **Os índios charrua e minuano...**, 1982, p. 233.

dos séculos XVII até a expulsão dos jesuítas, era uma inserção político-social *agregadora*: eram *catequizados*, o que acarretaria a manutenção da sobrevivência dos seus grupos.

Nos anos 2000, o estudo feito por Maria Regina Celestino de Almeida¹⁹⁹ retoma o conceito dos índios como protagonistas da sua própria história. A autora afirma que os indígenas *aldeados* passaram a desempenhar diversos papéis na sociedade colonial, na qual estavam sendo inseridos e que estava em processo de formação durante o século XVI. Porém, devemos objetar uma ressalva: os métodos de *reducción* espanhola são diferentes dos métodos de *aldeamentos* portugueses.

O interessante é a retomada desta análise inovadora que a autora apresenta ao tratar do tema, colocando os indígenas como protagonistas da história colonial, a partir do momento em que os descreve de forma bastante refinada e distante dos estereótipos que lhes foram atribuídos. O que se pode concluir de seu estudo é uma reelaboração da identidade indígena, com a inserção de aspectos culturais europeus dentro da sua cultura.

Os indígenas estariam lado a lado com os jesuítas e os bandeirantes, protagonizando uma história que pertencia também a eles. Os índios não eram passivos, foram sujeitos políticos dotados de um discernimento capaz de fazer com que analisassem as circunstâncias as quais estavam sendo inseridos como forma de sobrevivência. Possibilitando, dessa forma, uma nova perspectiva para os estudos sobre a presença indígena na história colonial. Destes estudos usamos a ideia de *protagonismo indígena*.

No caso de Michel de Certeau²⁰⁰, seu livro, *A escrita da história*, representou um marco na teorização acerca dos métodos historiográficos. Cada capítulo é destinado à identificação de etapas, que podem ser consideradas chave para a questão que envolve as diferentes formas de abordagens históricas que foram elaboradas ao longo do tempo. Consideramos para a nossa pesquisa como os mais importantes, os que tratam sobre a *produção do tempo*, como uma forma de *arqueologia religiosa*²⁰¹, e, *os sistemas de sentido: o escrito e o oral*²⁰². Nestes dois capítulos, Certeau, argumenta acerca de como era escrita a história durante o

¹⁹⁹ ALMEIDA, **Metamorfoses indígenas**, 2003.

²⁰⁰ CERTEAU, **A escrita da história**, 2000.

²⁰¹ CERTEAU, Michel. A produção do tempo: uma arqueologia religiosa. *In*: CERTEAU, **A escrita da história**, 2000, pp. 109-188.

²⁰² CERTEAU, Michel. Os sistemas de sentido: o escrito e o oral. *In*: CERTEAU, **A escrita da história**, 2000, pp. 189-255.

século XVII e a questão da *hermenêutica do outro*, a partir da visão, daquilo que é *visto e/ou escutado*²⁰³.

O olhar europeizado, como eram os relatos feitos pelos viajantes e pelos missionários, apresenta uma *representação cultural*²⁰⁴, uma “escrita em espelho”²⁰⁵, onde medos e anseios são projetados no *outro*. Com isso, os primeiros colonizadores projetaram na América tudo aquilo que conheciam, fazendo dela, uma *versão adaptada* da Europa. No caso que estamos estudando na presente dissertação, este olhar sobre o *outro* está baseado na *visão de mundo* de um *criollo*, educado numa cultura europeia na América espanhola, e como ele retratou as relações travadas entre jesuítas, grupo ao qual fazia parte, e indígenas, durante a fundação das primeiras *reducciones*.

Roger Chartier, nos seus estudos ressignifica o conceito sociológico de representação, em seu livro *História Cultural*, como categoria de *representação individual*²⁰⁶. François Hartog²⁰⁷ retoma este conceito, inserindo-o em sua particularidade textual, através da visão de mundo do autor que esta escrevendo. Tanto Chartier, quanto Hartog, enfatizam que as representações oriundas da percepção individual, não podem ser percebidas como *mentiras*.

Dessa forma, para explicar o conceito de representação, Chartier partiu do conceito original de *representação coletiva*, que se articularia a partir de

[...] três modalidades da relação com o mundo social: primeiro, o trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais 'representantes' (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade, da classe²⁰⁸.

²⁰³ CERTEAU, **A escrita da história**, 2000, p. 211.

²⁰⁴ O conceito de *representação cultural* é baseado em Roger Chartier. Compreendemos as representações como uma presença que aponta para algo/alguém ausente, prevalecendo uma relação entre exposição e ocultamento. Com isso, percebe-se que as representações são uma das formas de retratar as relações travadas entre jesuítas e indígenas durante a fundação das primeiras *reducciones*.

²⁰⁵ CERTEAU, **A escrita da história**, 2000, p. 48.

²⁰⁶ Ver referência 3.

²⁰⁷ HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

²⁰⁸ CHARTIER, **História Cultural**, 1990, p. 73.

O conceito deve ser considerado como o que permite ver uma “coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado”²⁰⁹. Representar é, fundamentalmente, estar no lugar de; é tornando presente aquilo que está ausente. A ideia central é a da substituição, que recoloca uma ausência e torna sensível uma presença. Sendo assim, o significado central do conceito de representação é de trazer para o presente o ausente vivido e, dessa forma, poder interpretá-lo. O estabelecimento de representações, a partir das afirmações de Durkheim, não pode ser considerado como pacífico, tampouco consensual. As representações tendem a apresentar características conflituosas, porque cada grupo ou indivíduo compreende a si mesmo e ao outro de uma determinada forma. Pois, a “construção consciente de um espírito individual, opõe-se, passo a passo, a mentalidade sempre coletiva que rege as representações e juízos dos sujeitos sociais, sem que estes o saibam”²¹⁰.

Portanto, a legitimação de uma identidade passa pela desqualificação de outra. A representação pressuporia uma separação entre imaginário e mundo material. Construir-se-ia, na vida cotidiana, nas *negociações* e nos conflitos diários. Tratando-se de uma narrativa, o texto se constitui de formulações feitas acerca das vivências do autor, do relato de outros *personagens*, que presenciaram os fatos, e de informações que foram dadas àquele que escreve. As representações acabariam criando uma perspectiva de que haveria uma trama envolvendo dois grupos distintos: *nós* e os *outros*. Contudo, dentro destes grupos, as particularidades e as percepções individuais se sobressaem. Consequentemente, Ruiz de Montoya ao escrever a história destes grupos se colocou na posição de um verdadeiro *transgressor* dessa fronteira. Mesmo que a análise dos *outros* fosse inexoravelmente interligada aos pressupostos que formariam o *nós* como um todo, ela poderia ser elaborada de uma maneira que atenuasse essas diferenças²¹¹.

A narrativa torna-se, passo a passo, uma maneira de reconstrução de lembranças dos envolvidos, através de um jogo de persuasão, dentro do processo narrado²¹². A isto, Chartier afirma ser “a história das idéias reposta numa exploração de conjunto mental colectivo, [*pertencente*] a consciência do grupo social de que

²⁰⁹ CHARTIER, *História Cultural*, 1990, p. 20.

²¹⁰ Idem, p. 41.

²¹¹ HARTOG, *O espelho de Heródoto*, 1999, p. 367.

²¹² Idem, 1999, p. 302.

fazem parte”²¹³. Sendo que a relação entre *práticas* e *representações*, segundo ele, podem ser mutáveis. Tanto as práticas podem ser indeterminadas, como as representações podem ser modificadas. Ou, nas inferências do próprio autor, as noções de práticas e representações, as quais são primordiais para o historiador da cultura, são explicitadas da seguinte maneira:

De acordo com este horizonte teórico, a Cultura (ou as mais diversas formações culturais) poderia ser examinada no âmbito produzido pela relação interativa entre estes dois pólos. Tanto os objetos culturais seriam produzidos entre práticas e representações, como os sujeitos produtores e receptores de cultura circulariam entre estes dois pólos, que de certo modo corresponderiam respectivamente aos ‘modos de fazer’ e aos ‘modos de ver’²¹⁴.

Toda a escrita tem uma lógica, porque a narrativa torna-se uma maneira de reconstrução das vivências dos envolvidos dentro do processo narrado. “A descrição [...] consiste bem em fazer-nos ver e em fazer saber; [...] o que importa é a presença e a ausência de marcas fortes de enunciação. De fato, segundo ela se organize ou não em torno de um ‘eu vi’ inicial, o efeito de estranheza que produz varia bastante”²¹⁵. Ou seja, a representação *montoyana* giraria em torno dos polos de quem *viu* e *ouve*, que constituiriam as suas enunciações. Os enunciados operariam como uma forma de *ritmar* a narrativa, impulsionando ou atenuando aquilo que estava sendo relatado. Ruiz de Montoya descreve os fatos de uma forma *inteligível* aos espanhóis e aos *criollos*. A criação de *personagens*, para a escrita de uma história *paraguayense*, era oriunda da sua percepção dos fatos que vivenciava e como eles poderiam ser descritos. As relações circunstanciadas, descritas durante os acontecimentos, ou pouco depois deles, dão um maior realismo para a compreensão dos fatos. Isto é percebido nos diferentes estilos de narração, encontrados, quando comparamos as cartas anuais com a *Conquista espiritual*²¹⁶ e o *Sílex*²¹⁷. As semelhanças e diferenças encontradas nas representações presentes na narrativa de Ruiz de Montoya podem ser encontradas na documentação por ele produzida durante a sua vida como jesuíta.

²¹³ CHARTIER, **História Cultural**, 1990, pp. 43-47 (*Grifo nosso*).

²¹⁴ *Idem*, p. 76.

²¹⁵ HARTOG, **O espelho de Heródoto**, 1999, p. 273.

²¹⁶ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual ...**, 1639.

²¹⁷ RUIZ DE MONTOYA, **Sílex ...**, 1991.

Quanto à metodologia, que utilizamos na nossa dissertação, caracterizou-se como analítico-descritiva. Pensamos que a forma para escrever uma História-ciência seja o emprego da descrição, da argumentação crítica, do cruzamento do maior número possível de documentos, da análise fundamentada das fontes. O método empregado na literatura, ou seja, aquele que privilegia uma leitura narrativa das fontes não pode aqui ser utilizado. Se assim o fizéssemos, correríamos o perigo de cairmos no equívoco de fazermos uma “literatura verídica”²¹⁸. Partimos do *velho* para o *novo*, do “tradicional” para escrevermos uma “nova história”. Os “antigos”, nesta pesquisa, dividem espaço com os “novos” historiadores e os novos métodos de escrever história.

Utilizamos autores antigos, reconhecendo que a forma de escrita possui características calcadas na historiografia vigente da época em que cada estudo foi elaborado. Consideramos que é nosso dever reconhecer que estes “antigos” historiadores tiveram acesso a um grande número de fontes. Informavam minuciosamente de onde foi tirado cada documento, transcrevendo de forma paleográfica, sem a preocupação de analisar criticamente o seu conteúdo. Essas citações completas e as informações sobre os documentos são fatores que enriquecem e auxiliam uma pesquisa histórica.

Para o desenvolvimento da nossa dissertação, consultamos o acervo da Biblioteca Central Irmão José Otão, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; o da Biblioteca do Centro de Espiritualidade Cristo Rei;

²¹⁸ KRAMER, Lloyd S. Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick La Capra. In: HUNT, Lynn. **A nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pp. 131-172. A História como mediadora entre passado e presente, apesar das suas diversas renovações, segundo François Furet, de certa forma nunca conseguiu abandonar o seu método principal. Como afirmaria o autor, a História, quando tem que se *defender*, ela retorna ao seu “berço metódico”, ou seja, aos ensinamentos de Charles Victor Langlois e Charles Seignobos. Em outras palavras, os historiadores propõem um conjunto de interpretações que não são obra de uma fértil imaginação, mas sim, provenientes de um trabalho árduo de elaboração a partir de documentos, com métodos comprovados de análise crítica. O historiador não pode se deixar levar pelos caminhos da imaginação, pois, sempre é submetido ao controle de seus pares. O texto é descritivo, a partir de exaustivos estudos da documentação, que por vezes é mais do que o dobro do que é utilizado para a elaboração de um livro. Essa descrição, longe de ser a narração sonhada por Hayden White, mostra a evolução da História como ciência, como também, nos apresenta o raciocínio do historiador que está por trás dela, no decorrer de suas argumentações (FURET, François. **Oficina da História**. Lisboa: Ed. Gradiva, 1986, pp. 41-57). Afinal, a exigência não é gratuita, tampouco arbitrária. Ela segue normas bastante precisas, que são definidas por uma prática científica, como bem salientou Michel de Certeau. Estas normas repousam sobre um conjunto importante de regras que controlam as operações de escrita e conduzem à produção deste conhecimento histórico e à construção de um saber. Servem à formação de uma consciência histórica e mesmo de uma memória dos seus contemporâneos (CERTEAU, A operação historiográfica. In: CERTEAU, **A escrita da história**, 1982, pp. 65-119).

principalmente, o da Biblioteca Central da Universidade do Vale do Rio dos Sinos e o do Instituto Anchietano de Pesquisas (IAP); vários bancos de dados: Biblioteca Nacional do Brasil (BNB), Biblioteca do Senado Federal (BSF), Biblioteca Nacional de España (BNE), Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Documenta Catholica Omnia (DCO), Biblioteca Nacional del Paraguay (BNPY), Bibliothèque Nationale de France (BNF), Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Deutsche National Bibliothek (DNB) e Biblioteca Nacional de Maestros (BNM).

Quanto aos procedimentos de investigação, a pesquisa teve caráter bibliográfico e documental, uma vez que a natureza das fontes investigadas é composta, em grande parte, de fontes primárias. Optamos por fazer a transcrição dos documentos e dos nomes dos jesuítas respeitando a ortografia original, mesmo que, num primeiro momento, apresente algumas dificuldades para a leitura. Os conceitos do século XVII foram buscados em dicionários de época, e, encontram-se todos citados em notas de rodapé. As citações foram feitas na língua original em que foram escritos nos dicionários: *Diccionario de la lengua castellana*²¹⁹, *Lexicon Totius Latinitatis*²²⁰, *Vocabulario Portuguez & Latino*²²¹ e, *Diccionario da Lingua Portugueza*²²².

Para uma transcrição paleográfica de algumas abreviações encontradas na documentação, utilizamos o cursivo para a inserção de sua estrutura completa. Contudo, no caso de títulos de capítulos que se encontram em cursivo, optamos por sublinhar as inserções que foram feitas. Esse procedimento metodológico permite uma análise crítica melhor fundamentada, tendo como vantagem a capacidade de apreensão das representações usadas por Ruiz de Montoya. Outro procedimento

²¹⁹ **Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza e calidad, con las frases ò modo de hablar, los proverbios ò refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua.** (Tomos Primero, Tercero, Quarto e Sexto). Madrid: En la Imprenta de la Real Acadèmia E Española/ Por los Herederos de Francisco del Hierro, 1726-1739.

²²⁰ FORCELLINI, Aegidio. **Lexicon Totius Latinitatis**, 1828.

²²¹ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario Portuguez & Latino, Aulico, Anatômico, Architectonico, Bellico, Botânico, Brafilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forenfe, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographyco, Homonymico, Hierologico, Ichtyologico, Indico, Ifagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Mufico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo, Rhetorico, Rufico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico.** Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu; Lisboa: na Officina de Pascoal da Sylva; Lisboa: Joseph Antonio da Sylva; Lisboa: na Patriarcal Officina da Musica, 1712-1728 (10 tomos).

²²² MORAES E SILVA, **Diccionario da Lingua Portugueza...**, 1813.

utilizado foi o de colocarmos o número dos capítulos da *Conquista* dentro de colchetes, devido à diferença existente entre os textos das edições de 1639 e 1892.

O último procedimento foi à adoção das palavras *índios* ou *indígenas*. Sabemos que são termos genéricos para definir as tribos e os grupos indígenas, o que em alguns momentos pode não significar absolutamente nada. No entanto, como, ao longo da dissertação, estaremos tratando de tribos pertencentes a grupos étnicos distintos. Optamos por estas duas designações quando se tratassem de medidas catequéticas ou de evangelização que serviriam para as tribos.

A presente dissertação foi dividida em três capítulos. O primeiro traça uma biografia de Antonio Ruiz de Montoya, desde o seu nascimento, em 1585, até a sua morte, em 1652. Neste capítulo, abordamos os aspectos fundamentais sobre a formação filosófico-teológico da Companhia de Jesus, fundamental para se compreender a sua escrita particular.

A atuação apostólica de Ruiz de Montoya, nos abre a possibilidade de estudarmos algumas diferenças de contato dos missionários com os indígenas, bem como das próprias tribos entre si. Para situarmos geograficamente, onde os grupos indígenas se encontravam em solo *guayreño*, utilizaremos uma sobreposição de dois mapas feitos, por Ernesto Maeder e Ramón Gutiérrez; visando uma melhor compreensão de quais tribos faziam parte das primeiras *reducciones guayreñas*. Como complemento aos mapas, nos servimos também de um considerável número de documentos jesuíticos da época, pelas suas informações adicionais.

O segundo capítulo é dedicado às quatro formas de escrita *montoyana*, compostas pelas cartas, *relaciones*, *memoriales* e livros. Para abarcar as variações percebidas, dividimos a escritura em duas categorias. A primeira, que intitulamos de “O relato e a descrição narrativa para a escrita de uma *teologia mística*”, trata das três formas de escrita que estariam interligadas entre si: o relato (cartas, *relaciones* e *memoriales*), a *Conquista Espiritual* e o *Sílex*. Pois, é através delas que podemos ver a mudança estrutural pela qual a narrativa passou ao longo dos anos, ao notarmos a repetição de alguns relatos nestes documentos. A segunda categoria seria “A linguística catequético-apologética”, subdividida em quatro partes: a primeira foi dedicada à dicionarização (*Tesoro de la lengua guaraní*); a segunda foi acerca da gramatização (*Arte, y Bocabulario*); a terceira trata sobre a catequese bilingue (*Catecismo de la lengua guaraní*); e, a quarta seria o discurso apologético em sua defesa dos catecismos e suas traduções para o Guaraní (*Apología en defensa de la*

doctrina christiana). Separando os livros por categorias e não pelas datas de escrita e publicação, temos podemos indicar as características que os ligavam uns aos outros, como também as suas diferenças narrativas.

Por último, o terceiro capítulo é dedicado às representações *montoyanas*. Suas representações faziam parte da elaboração da primeira História da Companhia de Jesus no Paraguay. Para tanto, a primeira parte deste capítulo é constituída pelo cenário onde a narrativa da *conquista espiritual* se desenrola. Com as descrições da fauna e da flora, tanto da selva *paraguayense*, quanto de oceanos e animais *peruanos*, podemos perceber que Ruiz de Montoya concebia o mundo onde vivia como uma criação divina. A segunda parte é dedicada ao contexto *selvático*, onde a história foi vivenciada. Nesta parte, procuramos observar os relatos feitos pelo missionário acerca dos costumes, crença e religião dos índios. A terceira e última parte trata dos *personagens* históricos: jesuítas, indígenas, bandeirantes e *encomenderos*, com as representações que constituiriam a narrativa sobre as particularidades de suas identidades grupais.

Temos plena consciência que a análise aqui proposta não esgotará o tema. A documentação consultada abriu novos horizontes e perspectivas de pesquisas, instigando-nos a percepções e ideias que podem gerar outros tantos estudos.

1 ANTONIO RUIZ DE MONTOYA: UMA VIDA EM MISSÃO

At multo maxima pars, eademque longe prudentior, nihil horum, sed unum quoddam numen putant, incognitum, aeternum, immensum, inexplicabile, quod supra mentis humanae captum sit, per mundum hunc uniuersum, uirtute non mole diffusum, hunc parentem uocant²²³.

O nome de Antonio Ruiz de Montoya está intrinsecamente ligado ao da história das primeiras *reducciones* da Companhia de Jesus na Província Jesuítica do Paraguay, especificamente, a Província do Guayra, região onde se tornou um “agente civilizador” ou um “sujeito protagonizador”²²⁴. Dessa maneira, visando tentar entendermos esse importante personagem histórico, o primeiro capítulo tratará sobre a fundação da Companhia de Jesus, formação dos jesuítas, como forma de compreendermos a *forma mentis* de Antonio Ruiz de Montoya.

Múltiplo e ao mesmo tempo *único*, Ruiz de Montoya teve uma vida repleta de momentos importantes, que o tornaram um homem bastante arguto. O menino órfão e adolescente de vida desregrada (que pretendia ser cavaleiro) se tornou um homem apostólico, um jesuíta observador e atento aos acontecimentos que ocorriam à sua volta, sendo o principal organizador das *reducciones*²²⁵ da Província do Guayra. Como missionário da Ordem de Santo Ignacio em solo *guayreño*, Montoya dedicou-se não apenas a aprender a falar a língua dos *Guaranis* ou *Gualachos*²²⁶,

²²³ MORUS, Thomas. **De optimo reipublicæ statu deque nova insula Utopia** (Liber II - De religionibus Utopiensiu). Antuérpia (Bélgica): Pierre Gilles, 1516. Disponível em: <http://la.wikisource.org/wiki/Utopia>. Acesso em: 10 de janeiro de 2012. Em português foi traduzido como: “A maioria, porém, e sobretudo os mais sábios, rejeitam essas crenças, mas reconhecem um Deus único, desconhecido, eterno, incomensurável, impenetrável, inacessível à razão humana, espalhado em nosso universo à maneira, não de um corpo, mas de uma força” (MORUS, Tomás. **Utopia**. Porto Alegre: L&PM, 2003, p. 145).

²²⁴ BRUM, Ceres Karam. Integração: uma categoria para estudar a atuação do padre Antônio Sepp nas missões. In: QUEVEDO, Júlio. **Historiadores do Novo Século**. São Paulo: Ed. Companhia Nacional, 2001, p. 41.

²²⁵ Ver referência 15.

²²⁶ Jean Tiago Baptista, afirma que os relatos dos jesuítas representam “um bom exemplo das múltiplas escamoteadas sob uma única apresentação étnica. Ali quatro povoaamentos são ocupados exclusivamente pelos *índigenas do grupo lingüístico Macro-JJê* de então, conhecidos entre os missionários como Gualachos, Guañanas (também grafado como Guayabás, Guanánas ou Gayanás) e Coroados, muitos inicialmente identificados apenas como ‘caras de macaco’” (BAPTISTA, O **Temporal**, 2009, p. 110. *Grifos nossos*).

mas lutar em favor do direito destes indígenas como súditos da Coroa Espanhola. O impulso de seus talentos, virtudes e sua extensa produção documental fez com que este jesuíta fosse comparado com o Francisco Javier²²⁷, pelos seus companheiros de missão; com um poderosíssimo xamã chamado *Quaracyti*²²⁸, pelos indígenas; com outros padres de grande relevância no apostolado em solo americano pela sua defesa aos indígenas e/ou pela sua escrita²²⁹: Felipe Huamán Poma de Ayala²³⁰, Bernardino de Sahagún²³¹, José de Anchieta²³², Bartolomé de Las Casas²³³, José de Acosta²³⁴.

Ruiz de Montoya, como muitos outros jesuítas, atenderia ao pedido do “padre Laínez, segundo provincial da Companhia, [que] repetia de bom grado: ‘Dai-me homens que tenham experiência de vida, pois estes são bons para nós!’”²³⁵. Cavaleiro, jesuíta, xamã e místico. Seguiu não apenas o exemplo de Francisco

²²⁷ “El siguiente provincial, Nicolás Mastrilli Durán, llegará a decir que, en el caso de Antonio, *varón perfecto, de mucha oración; en la conversión de la gentilidad acomete muchos trabajos con riesgo de la vida; de muy buen gobierno, fue pecado quitarle los estudios, porque pudiera ser provincial; imita los pasos de nuestro San Francisco Xavier en ánimo, trabajo y discreción*” (STORNI, Hugo. **Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652)**. Roma: ARSI, 1984, pp. 425-442).

²²⁸ Ver referência 31.

²²⁹ CHAMORRO, Graciela. Antonio Ruiz de Montoya: promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas. **História Unisinos**, v. 11, n.2, maio/agosto de 2007, p. 257.

²³⁰ Felipe Lázaro de Guaman Poma de Ayala (Huamán é assinado em seus livros) foi um dos principais cronistas peruanos. Nasceu em San Cristóbal de Sandondo (Peru), há controvérsias sobre o a data de seu nascimento: alguns autores colocam como data possível de seu nascimento o ano de 1534, outros em 1565; a sua morte ocorreu em 1615, após ser duas vezes desterrado (ADORNO, Rolena. Felipe Guaman Poma de Ayala: an andean view of the Peruvian Viceroyalty, 1565-1615. **Journal de la Société des Americanistes**, nº LXV, p. 121 1978, p. 121).

²³¹ Bernardino de Rivera nasceu em Sahagún (León, Espanha) no ano de 1499; morreu na Ciudad del Mexico, em 5 de fevereiro de 1590. Era frade franciscano que se dedicou a escrever documentos importantes que relatavam o período anterior a chegada dos espanhóis (RODRIGUEZ EGUIA, Carlos. Bernardino de Sahagún. *In: GRAN Enciclopedia Rialp*. Tomo IV. Madrid: Rialp, 1971, pp. 97-98)

²³² José de Anchieta nasceu em 19 de março de 1534, na cidade de San Cristóbal (Santa Cruz de Tenerife, Espanha); morreu em 9 de junho de 1597, em Anchieta (Espírito Santo, Brasil). Ingressou na Companhia de Jesus, no dia 1 de maio de 1551, em Coimbra (Portugal); foi ordenado em junho de 1556, em Salvador (Bahia, Brasil), fez os últimos votos em 8 de abril de 1577, em São Vicente (Rio Grande do Sul, Brasil), (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume I), 2001, p. 156).

²³³ Bartolomé de Las Casas nasceu em Sevilla, no ano de 1474; morreu na cidade de Madrid, em 17 (ou 18) de julho de 1566. Frade dominicano que se dedicou a defender a liberdade dos índios, se intitulando “protetor universal de todos os índios”. Devido a questão indígena foi eleito Bispo de Chiapas (Mexico), (BARBUY, Heraldo. Cronologia biográfica de Bartolomé de Las Casas. *In: LAS CASAS, Bartolomé. O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola*. 2ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2008, pp.157-160).

²³⁴ José de Acosta nasceu em outubro de 1540, na cidade de Medina del Campo (Valladolid, Espanha); morreu em 15 de fevereiro de 1600, em Salamanca (Espanha). Ingressou na Companhia de Jesus, no dia 10 de setembro de 1552, em Salamanca; foi ordenado em junho de 1566 ou 1567, em Alcalá de Henares (Madrid, Espanha), fez os últimos votos em 24 de setembro de 1570, em Alcalá de Henares, (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume I), 2001, p. 10).

²³⁵ NAZÉ, André. **Inácio, Francisco e outros santos jesuítas**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 61.

Javier, mas, o do Ignacio de Loyola. Ao analisarmos mais detidamente a biografia de Ruiz de Montoya, percebemos que a conversão dele estava muito mais próxima à de Ignacio de Loyola, enquanto, como missionário, pode lembrar Francisco Javier. Este era o homem que defendeu os seus indígenas, sem precisar de armadura e espada²³⁶. Havia descoberto em meio aos índios que a palavra era a arma mais forte que um homem poderia ter²³⁷.

Enviado como agente especial junto à Corte de Madrid, por seus superiores, com o intuito de advogar em defesa do armamento indígena no processo movido contra os bandeirantes²³⁸, arrumou tempo para relatar uma breve história dos acontecimentos dos quais fez parte, ou que soube através do relato de seus companheiros, sob o título de *Conquista espiritval hecha por los religiosos de la Compañía de Iefus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vrugway y Tape*²³⁹. Além dos livros dedicados à linguística indígena, intitulados: *Tesoro de la lengva gvarani*²⁴⁰, *Arte, y bocabvlario de la lengva gvarani*²⁴¹ e *Catecismo de la lengva gvarani*²⁴².

Voltando ao Vice-Reinado do Peru, em 1643, para a efetivação do armamento indígena, conseguiu o êxito de que o vice-rei concedesse de forma rápida. Ainda neste período, Montoya se envolveria na defesa da Companhia de Jesus diante às acusações formuladas pelo bispo de Cárdenas. Antes de sua morte, em 1652, ainda escreveria o manuscrito *Sílex de el el Diuino Amor y Rapto activo de el Aníma, en la Memoria, Entendímiento y Voluntad quese emprende el Divuino fuego mediante vn acto de Fé*²⁴³, onde mencionaria os ensinamentos místicos a ele ensinados pelo índio Inácio Pires de Floretas, como forma de explicar a um jovem jesuíta toda a sua

²³⁶ ELLIOT, J. H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHEL, Leslie (org) **História da América Latina**. A História da América Latina Colonial. Vol 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p. 335.

²³⁷ "Montoya é o único missionário que eu [Bartomeu Melià] conheço que fala: 'que seu mestre de vida espiritual, como padre jesuíta', assim fala ele, foi o Índio Inácio Pires de Floretas, que lhe ensinou uma espécie de exercício místico. E isso foi feito em pouco, como ele não tinha conseguido em anos e anos de prática religiosa jesuíta. Na verdade, ele aprendeu essa experiência desse índio, que por sua vez já era batizado. São estes os elementos que, como se vê, mostram a complexidade disso" (MELIÀ LITTERES, **Génesis del Guaraní...**, 2010, p.72).

²³⁸ CHAMORRO, **Antonio Ruiz de Montoya**, maio/agosto de 2007, p. 259.

²³⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritval...**, 1639.

²⁴⁰ RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro de la lengva gvarani**, 1639.

²⁴¹ RUIZ DE MONTOYA, **Arte, y bocabvlario...**, 1640.

²⁴² RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640.

²⁴³ RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991.

experiência contemplativa e de renúncias como missionário. E, começaria a escrita de outro, intitulado: *Apología en defensa de la doctrina christiana*²⁴⁴.

1.1 A Companhia de Jesus

Muito já se estudou sobre a Companhia de Jesus e a sua importância para a expansão do catolicismo pelo mundo, descrevendo os jesuítas como verdadeiros “soldados”²⁴⁵ que “lutam” para servir, não somente a Deus, a Jesus Cristo ou a Virgem Maria. Os jesuítas buscavam a *salvação das almas* daqueles que desconheciam o catolicismo, ou, daqueles que haviam se *distanciado* da Igreja Católica devido a Reforma Protestante, que se expandia na Europa²⁴⁶. Estes missionários foram além dos limites do mapa da Europa, indo até as regiões mais remotas, descobertas pelas novas rotas marítimas²⁴⁷. Conforme Raul Paiva, “Ignácio pensava, [...] em constituir uma comunidade de ‘Amigos no Senhor’, de ‘companheiros de Jesus’, que, como o Mestre, andassem por todas as partes do mundo anunciando a *Boa Nova*, levando uma vida semelhante à dos Apóstolos”²⁴⁸. Consequentemente, essa peregrinação *jesuítica* está intrinsecamente relacionada ao processo de fundação da Companhia. Para compreendermos esse ideal, que faria muitos jesuítas seguirem às regiões mais hostis, para difundir o Evangelho, é

²⁴⁴ RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, pp. 405-472.

²⁴⁵ Ignasi Salvat, afirma que “a imitación de los caballeros medievales Íñigo decide velar sus armas durante toda una noche, antes de entregarlas al monasterio Benedictino como signo del ofrecimiento de su vida a su nuevo Señor” e prossegue “en cualquier caso, es cierto que, después de la noche en Montserrat, los meses pasados en Manresa serán de una profunda peregrinación interior que comenzó en esta vela de armas ante María, la nueva Dama de su vida” (SALVAT, Ignasi. **Servir en Misión Universal**. Bilbao: Ediciones Mensajero S. A. U; Santander: Sal Terrae, 2002, p. 31). Esse serviço ofertório de si mesmo/oferecimento a Jesus Cristo, no princípio da conversão de Íñigo está mesclado a uma forma cavalheiresca de tipo vassálico, cujo cento é devotar a própria vida a serviço dos mais necessitados.

²⁴⁶ DELUMEAU, Jean. **De religiões e de homens**. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 232-256; ELTON, G. R. **A Europa durante a Reforma 1517 – 155**. Lisboa: Editorial Presença, 1982, pp. 69-82; DELUMEAU, Jean. **La Reforma**. Calabria; Barcelona: Editorial Labor, S.A., 1977, pp. 5-53; 181-200; entre outros.

²⁴⁷ BARROS, Mariana Leal de; MASSINI, Marina. Releituras da Indiferença: um estudo baseado em carta jesuítas dos séculos XVI e XVII. **Revista eletrônica quadrimestral Paidéia**- USP, vol. 15, n.31, agosto/2005, p. 199.

²⁴⁸ PAIVA, Raul. **São Francisco Xavier: Um jesuíta nos caminhos do Oriente**. São Paulo: Loyola, 1984, p. 17.

necessário fazermos rápidas considerações acerca da conversão de Íñigo²⁴⁹, em um período anterior a fundação da Companhia de Jesus.

No ano de 1521, Íñigo²⁵⁰ foi ferido gravemente durante o ataque a Pamplona. Ao longo dos meses de convalescência, dedicou-se a ler um grande número de literatura religiosa: hagiografias, Bíblia, etc. Ao que afirma Ignasi Salvat, “precisamente por esto, cuando Íñigo comienza su proceso de conversión el compromiso de servicio a Jesucristo estará mezclado con una manera ‘caballeresca’ de realizarlo”²⁵¹. Foi quando “lhe abrimam os olhos”, como, posteriormente, o próprio Ignacio de Loyola escreveria nos *Exercícios Espirituais*²⁵², afirmando que ninguém, além de Deus, teria força suficiente para conduzir e ajudar alguém a seguir o caminho.

O primeiro passo dado por Íñigo foi na cidade de Loyola, ao abrir mão de suas vestes de cavaleiro e vestir-se de peregrino, ir para Montserrat, trajado como tal. A noite passada na cidade de Montserrat e os meses subsequentes em Manresa foram significativos para a profunda conversão que estava ocorrendo dentro de Íñigo. Nessa total mudança de vida, na qual o desejo profundo de imitar e de seguir

²⁴⁹ DALMASES, Cândido. **Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus**. Porto: Livraria A.I., 1984; GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. **San Ignacio de Loyola: Nueva biografía**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1986; e, SALVAT, **Servir en Misión...**, 2002, 300 p. O ideal de peregrinação leva alguns historiadores como Jean Delumeau, a adjetivá-los como “exército do Papa” ou “cavalaria ligeira da Igreja” (DELUMEAU, **De religiões e de homens**, 2000, p. 232).

²⁵⁰ Íñigo de Loyola (San Ignacio de Loyola, Ignácio de Loyola, Inácio de Loiola) nasceu em 1491, Loyola (Guipúzcoa, Espanha); morreu em 31 de julho de 1556, em Roma (Itália). Foi o fundador da Companhia de Jesus; ordenado em 24 de junho de 1537, em Veneza (Itália); fez os últimos votos, no dia 22 de abril de 1541, em Roma. Foi Primeiro Padre Geral da Companhia de Jesus (1541 – 1556), (O’NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M^º. **Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: bibliográfico-temático** (Volume II). Madrid: Universidad Pontificia de Comillas; Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001, p. 1595).

²⁵¹ SALVAT, **Servir en Misión...**, 2002, p. 23.

²⁵² Conforme Jean Delumeau, os *Exercícios Espirituais* “trata-se de um método de oração e meditação dos mistérios da fé, distribuído por vários dias ou várias semanas, pelo qual o retirante se põe em ordem e escolhe seu estado de vida” (DELUMEAU, **De religiões e de homens**, 2000, p. 251). No que podemos ler no texto escrito por Raul Paiva, explicando sobre os *Exercícios Espirituais*, eles são “no seu conjunto orgânico, uma pedagogia espiritual, mediante a qual se dá espaço para que o Espírito Santo possa atuar, instruindo, movendo e rebustecendo o exercitante. É preciso que o Espírito Santo seja o mestre interior que orienta a pessoa: ora chamando a atenção para um aspecto do assunto proposto; ora despertando sua memória para algo já conhecido, relacionando com o que está tomando; ora iluminando ou propondo algo para sua vida através de moções espirituais...” (PAIVA, Raul. **Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola**. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 11 [nota de rodapé]). E, afirmam as autoras, Barros e Massini, que, “nos Exercícios Espirituais há a descrição de um caminho para a mais sincera incorporação do sujeito à realidade, exercitando seu espírito de maneira a vivenciar a amplitude de sua fé, pois, para ele, é através da ação que o sentido religioso da experiência humana se realiza de forma verdadeira e plena. E este profundo senso de apego à realidade para que o ser humano não se perca em suas ilusões, leva em conta a idéia aristotélico-tomista da ação voltada a um objetivo final, pois quando se incorpora um sentido último à vida, a ação é guiada numa direção tal que possibilita o reconhecimento do desejo como autêntico, o que realiza e satisfaz” (BARROS e MASSINI, **Releituras da Indiferença**, agosto/2005, p. 199).

o exemplo de Cristo, abandonando uma mentalidade “mundana”, através de uma imensa fé mobilizadora, fez com que a pobreza e a humildade entrassem desde o princípio em sua nova vida. Sua existência passava a ter uma nova concepção onde servir ao próximo e ao Senhor eram fundamentais.

Essa peregrinação e o auto-exame de consciência, pelos quais Íñigo passou em longas horas de oração, serviriam de base para a escrita dos *Exercícios Espirituais*²⁵³, que consiste numa síntese da vocação, do discernimento e da disposição para servir a Deus, passando pelas penitências mais duras para atender as chamadas de Jesus Cristo. Pois, “para responder a esta llamada, los Ejercicios presentan dos niveles de respuesta, uno para las personas que ‘tuvieren juicio y razón’ y otro, aquél por el cual Ignacio optó, para ‘los que más se querrán afectar u señalar en todo servicio de su rey eterno y señor universal’”²⁵⁴.

Após essa profunda conversão, Íñigo, que passou a assinar Ignacio²⁵⁵. Foi estudar na Universidade de Paris (Sorbonne), onde acabou reunindo diversos estudantes em torno de si, gerando “desconfianças a seu respeito, sendo inclusive denunciado ao Tribunal da Santa Inquisição por ministrar ‘estranhos’ métodos de orações chamados *Exercícios Espirituais*”²⁵⁶. Além disso, “a acusação também contava com o fato de que Ignacio de Loyola ‘roubava’ os alunos das discussões matinais de domingo para levá-los “à missa no convento dos cartuxos”²⁵⁷.

Foi em 15 de agosto de 1534²⁵⁸, que sobreveio a ideia da formação de uma ordem religiosa, após a reunião de Ignacio de Loyola, Pierre Favre²⁵⁹, Francisco

²⁵³ PAIVA, **Exercícios Espirituais...**, 2011.

²⁵⁴ SALVAT, **Servir en Misión...**, 2002, p. 21.

²⁵⁵ Conforme o Diccionario Histórico da Compañía de Jesús, “el nombre *Ignacio* aparece por primera vez en París en un documento oficial, las *Actas Rectoria* de 1531. Es posible que fuera así desde que se matriculó en 1528 ó 1529. Y como Ignacio aparecerá en sus títulos académicos y documentos posteriores. Pero consta que seguía usando en París el nombre de Íñigo a nível de no oficial. Primero, porque es el nombre que le da Pedro Fabro que era su compañero de cuarto, al escribir en español; segundo, porque Jerónimo Nadal le decía a Manuel Miona en París: ‘cur me vis facere ignigistam?’ (*Nadal [Epistolae P. Hieronymi Nadal. Commentarii de Instituto S.I.]* 1: 2) [...] A veces dorso de estos documentos oficiales en que se nombrada Ignacio, él escribía de su propia mano ‘Íñigo’ (*ib.* 534, 537, 624), lo que demuestra que el nombre de Ignacio era para él solamente un nombre oficial. En Roma simultaneaba en su correspondencia los dos nombres: el de Ignacio para los italianos, el de Íñigo para los españoles y portugueses. Pero poco a poco también con éstos fue usando el nombre de Ignacio; el nombre público, el General de la C.J., iba absorbiendo al nombre privado” (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume III), 2001, p. 2061. *Grifo nosso*).

²⁵⁶ PAIVA, **São Francisco Xavier**, 1984, p. 17.

²⁵⁷ Idem, p. 17.

²⁵⁸ DELUMEAU, **De religiões e de homens**, 2000, p. 249; PAIVA, **São Francisco Xavier**, 1984, pp. 13-20).

²⁵⁹ Pierre Favre (Pedro Fabro, Pierre Faber, Le Fèvre) nasceu em 13 de abril de 1506, Vallaret (Savoie, França); morreu em 1 de agosto de 1546, em Roma (Itália). Foi Co-fundador da Companhia

Javier²⁶⁰, Simão Rodrigues²⁶¹, Diego Laínez²⁶², Alfonso de Salmerón²⁶³ e Nicolás de Bobadilla²⁶⁴, todos alunos da Sorbonne. Essa reunião de Ignacio de Loyola, com os outros seis colegas de universidade, ocorreu pela “preocupação de reformar sua vida e viver a pobreza evangélica”²⁶⁵, iniciando suas transformações, sucessivamente, através dos *Exercícios Espirituais*, seguindo os conselhos que eram dados por Loyola.

O grupo dos sete fez os votos de pobreza e castidade, além da promessa de que seguiriam como peregrinos à Terra Santa. A ideia de “conquistar” a Terra Santa através da fé estava baseada no êxito obtido anteriormente por São Francisco de Assis, que conseguira com o “sultão do Cairo a residência dos franciscanos nos Lugares Santos de Jerusalém, Belém, Nazaré, e a possibilidade de peregrinações”²⁶⁶. No caso do grupo liderado por Ignacio, isso não foi possível, devido às inúmeras guerras religiosas que estavam ocorrendo na Europa²⁶⁷, fazendo com que essa possibilidade ficasse cada vez mais distante.

de Jesus; ordenado em 30 de maio de 1534, em Paris, (França); fez os últimos votos, no dia 9 de julho de 1541, em Ratisbona (Baviera, Alemanha), (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume II), 2001, p. 1369).

²⁶⁰ Francisco de Jaso y Azpilicueta (San Francisco Javier, Xavier) nasceu em 7 de abril de 1506, Javier (Navarra, Espanha); morreu em 3 de dezembro de 1552, em Shangchuan (Guangdong, China). Foi Co-fundador da Companhia de Jesus; ordenado em 24 de junho de 1537, em Veneza (Itália); fez os últimos votos, em dezembro de 1543, em Goa (Índia), (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume II), 2001, p. 2140).

²⁶¹ Simão R. de Azevedo Rodrigues (Simão Rodríguez) nasceu em 1510, Vouzela (Viseu, Portugal); morreu em 15 de julho de 1579, em Lisboa (Portugal). Foi Co-fundador da Companhia de Jesus; ordenado em 24 de junho de 1537, em Veneza (Itália); fez os últimos votos, em 25 de dezembro de 1544, em Évora (Portugal), (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume IV), 2001, p. 3390).

²⁶² Diego Laínez (Laynez), nasceu em 1512, Almazón (Soria, Espanha); morreu em 19 de janeiro de 1556, em Roma (Itália). Foi Co-fundador da Companhia de Jesus; ordenado em 24 de junho de 1537, em Veneza (Itália); fez os últimos votos, em 22 de abril de 1541, em Roma (Itália). Foi o Segundo Padre Geral da Companhia de Jesus (1558 – 1565), (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume II), 2001, p. 1601).

²⁶³ Alfonso Salmerón (Alonso de Salmerón) nasceu em 8 de setembro 1515, Toledo (Espanha); morreu em 13 de fevereiro de 1585, em Nápoles (Itália). Foi Co-fundador da Companhia de Jesus; ordenado em 8 de setembro de 1537, em Veneza (Itália); fez os últimos votos, em setembro de 1541, em Roma (Itália), (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume I), 2001, p. 463).

²⁶⁴ Nicolás Alonso (Nicolás de Bobadilla, Nicolau Bobadilha) nasceu em 1509, Bobadilla del Camino (Palencia, Espanha); morreu em 23 de setembro de 1590, em Loreto (Itália). Foi Co-fundador da Companhia de Jesus; ordenado em 24 de junho de 1537, em Veneza (Itália); fez os últimos votos, em setembro de 1541, em Roma (Itália), (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume I), 2001, p. 463).

²⁶⁵ DELUMEAU, **De religiões e de homens**, 2000, p. 251.

²⁶⁶ PAIVA, **São Francisco Xavier**, 1984, p. 19.

²⁶⁷ O conflito surgiu com a Guerra dos Camponeses, ou Anabatistas, liderados por Muntzer. Matinho Lutero, a princípio, reconheceu a validade das reivindicações dos camponeses. Mas, como o conflito tornava-se ainda mais violento, a medida em que ganhava força, Lutero por medo de perder o apoio dos príncipes e salvar a Reforma, opta pela defesa dos príncipes incitando-os a trucidar os cães raivosos (camponeses). Esse conflito “puso en evidencia la incompetencia política del reformador. Especialmente Le hizo perder la fe en el pueblo organizado en comunidades. Desde aquel momento tendió a pedir a los príncipes la institución del culto reformado. Al Lutero de la ‘libertad cristiana’

Foi nesse contexto que a decisão de se colocarem à disposição do Papa foi amadurecida. Desta maneira, o Pontífice poderia lhes confiar qualquer missão entre os povos cristãos ou não-cristãos²⁶⁸. A partir do momento em que foi pensada a criação de uma nova ordem religiosa, iniciaram os trabalhos jurídicos para a preparação de uma Bula de aprovação à Companhia e, também, a escrita de suas primeiras *Constituições*.

A Companhia de Jesus surgiu num momento bastante complicado para a criação de novas ordens religiosas, porque

[...] existía en la Curia Pontificia de aquel tiempo una gran reticencia a la creación de nuevas Ordenes religiosas. Más aún, algunos influyentes consejos del Papa, como los cardenales Ginucci y Guidiccioni, eran partidarios de reducir todas las Instituciones a las reglas fundamentales de los cuatro grandes fundadores históricos: Benito, Agustín, Francisco de Asís y Domingo²⁶⁹.

As primeiras determinações nos fazem ver o crescimento que vai experimentando a Companhia daqueles sete estudantes de Paris. A *Deliberación* foi redigida em maio de 1539. Esta contém, em suas poucas páginas, algumas decisões importantes para entendermos o projeto dos primeiros missionários *jesuítas*. Mesmo diante das negativas recebidas, os *companheiros* não desistiram, pois estavam convencidos que o dom de Deus estava sendo manifestado nessa nova vocação, lutando assim pela aprovação pontifícia da Companhia através de três campos:

Primero, con la oración personal y con el ofrecimiento frecuente de la Eucaristía, pedido por Ignacio mismo a todos. Segundo, con la ayuda de amigos como el cardenal Contarini que le recordasen al Papa todo lo que él mismo ya sabía de la Compañía por sus contactos con

sucedió el Lutero de la ‘Iglesia del Estado’” (DELUMEAU, **La Reforma**, 1977, p. 45). Essa redefinição do luteranismo ocorreu através da Confissão de Augsburg (1530) que é tida como a carta da Reforma Luterana. Entre a morte de Lutero (1546) até o momento em que a Paz de Augsburg foi assinada, dois terços da Alemanha já havia se tornado luterana, bem como os países bálticos (parte da Áustria e a Escandinávia). Dentro desse contexto de guerra, segundo Paiva, ainda houve a de Veneza contra os turcos (PAIVA, **São Francisco Xavier**, 1984, p. 20). Além das guerras de religião, também, a Europa passou pelo conflito entre os reis Francisco I (França) e Carlos V (Espanha/ Sacro Império Romano-Germânico), que perdurou ao longo dos anos de 1522 até 1547, quando Carlos V foi derrotado pelo poderoso exército formado pela França e Saxônia, obrigando o “Imperador” a assinar o Tratado de Passau, favorável a Igreja Protestante, destruindo muitos anos de luta do imperador espanhol, que, depois de algum tempo, abdicou do trono do Sacro Império.

²⁶⁸ PAIVA, **São Francisco Xavier**, 1984, pp. 19-20; DELUMEAU, **De religiões e de homens**, 2000, p. 251.

²⁶⁹ SALVAT, **Servir en Misión...**, 2002, p. 89.

los compañeros. Y, tercero, con la redacción de una fórmula prudente y moderada, para que no hiriera las susceptibilidades de nadie en la Curia²⁷⁰.

Tais decisões estão presentes na *Fórmula do Instituto*, apresentada para a aprovação de Paulo III²⁷¹ e defendida pelo Cardeal Contarini, em 3 de novembro de 1539²⁷². Nessa *Fórmula* são encontrados os cinco pontos fundamentais da Companhia de Jesus, que seriam: voto de obediência ao Papa sobre as missões; ensinamento do catecismo às crianças²⁷³; as provas pelas quais os candidatos devem passar para serem aceitos na Companhia; decisão acerca do Padre Geral e da perpetuidade do cargo; o direito de propriedade sobre as casas e as igrejas; e, a decisão sobre a admissão e demissão dos candidatos.

Com tanto empenho, “la Bula de aprobación de la Compañía de Jesús, ‘Regimini militantes Ecclesiae’, será publicada solamente el año siguiente, el 27 de septiembre de 1540”²⁷⁴. Nessa época, contavam apenas com 10 membros, empenhados em espalhar a fé cristã pelo mundo²⁷⁵.

Meses antes da aprovação da Companhia, através da Bula Papal, os *jesuítas* já haviam sido solicitados pelo rei português para a cristianização das Índias. Ignacio de Loyola escolheu Simão Rodrigues e Nicolás de Bobadilha, descartando o segundo por motivos ligados aos seus trabalhos. Para substituí-lo, foi escolhido o secretário da Companhia de Jesus, Francisco Javier²⁷⁶. Atendendo a solicitação do rei D. João III, Ignacio de Loyola envia Francisco Javier e Simão Rodrigues para Lisboa. Meses depois, Simão Rodrigues permaneceria em Portugal, onde seria o responsável pela fundação do colégio de Coimbra (1542) e pela primeira “província

²⁷⁰ SALVAT, *Servir en Misión...*, 2002, p. 90.

²⁷¹ Alessandro Farnesio (Papa Paulo III) nasceu em 29 de fevereiro de 1468, Canino (Viterbo, Itália); morreu em 10 de novembro de 1549, em Roma (Itália). Foi eleito em 13 de outubro de 1534, em Roma (Itália), (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, *DHCJ* (Volume III), 2001, p. 2969).

²⁷² PAIVA, *São Francisco Xavier*, 1984, p. 20.

²⁷³ Um estudo elaborado sobre o ensino do catecismo às crianças nas *reducciones* jesuíticas do Paraguai foi feito por: BRIGIDI, Bianca Hennies. **Anjos rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das crianças Guarani (XVII)**, 2005. 166 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2005.

²⁷⁴ SALVAT, *Servir en Misión...*, 2002, p. 87.

²⁷⁵ FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. **Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640)**: um estudo comparativo. São Leopoldo: UNISINOS, 1999, p. 21.

²⁷⁶ PAIVA, *São Francisco Xavier*, 1984, pp. 20-21.

de jesuítas”²⁷⁷. Enquanto isso, Francisco Javier seguia às Índias. A separação dos dois possibilitou o início da dupla vocação que os jesuítas teriam ao longo de sua história: a educadora e a missionária²⁷⁸.

Começava assim uma nova forma de evangelização através do conhecimento das outras culturas. Pois, Francisco Javier, quando se depara com as novas culturas, percebe o *outro* como alguém que pode ser inserido nos interrogativos da fé²⁷⁹, através, não somente, dessa percepção, como também, uma busca pelo conhecimento dos costumes e hábitos alheios²⁸⁰. Desta maneira, como tantos jesuítas de sua época, e os outros jesuítas que vieram posteriormente, seguindo o

²⁷⁷ SOUSA, Jesus Maria. Os jesuítas e a Ratio Studiorum: as raízes da formação de professores na Madeira. *Isleña*, n.32, 2003, pp. 06; 30-31; CODINA, Gabriel. Pedagogía Ignacia ayer y hoy: reflexiones sobre la *Ratio Studiorum*. In: OSOWSKI, Cecilia. **Teologia e humanismo social cristão: Traçando rotas**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, pp. 21- 38.

²⁷⁸ Além de Francisco Xavier, outros jesuítas também seguiram para este “peregrinar geográfico”: “desde Javier em la lejanía de la India y el Japón, pasando por las misiones europeas de Fabro y Canisio, hasta las presencias teológicas en el Concilio de Trento de Laínez, Salmerón, Jayo y Bobadilla” (SALVAT, **Servir en Misión...**, 2002, p. 107).

²⁷⁹ LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas: Os conquistadores**. (Volume 1). Porto Alegre: L&PM, 1994, p. 183.

²⁸⁰ PAIVA, **São Francisco Xavier**, 1984, p. 45. Pregando o catecismo na língua nativa dos povos que vinha conhecendo durante sua longa viagem entre as Índias Orientais. Francisco Xavier também se caracterizou pela defesa desses povos, como no caso dos Paravás (pescadores de pérolas), diante da exploração que vinham sofrendo. Fossem os pobres Paravás, os sábios hindus (brâmanes) ou os sábios japoneses (bonzos budistas), todas as culturas para Xavier eram dignas de reconhecimento e respeito. A partir dessas breves considerações, pode-se levar em conta que é informado por Maria Massimi e Geisa Rodrigues de Freitas: “Dentre os conceitos-chave da prática retórica utilizada pelos jesuítas - que poderíamos rotular de interativa -, destacamos o conceito de “acomodação” (do latim *accomodatio*, derivada de *commodus* – *cum* + *modus*, sendo o mesmo que “*com modos, com medida*”), o qual remete ao sentido de adaptação, apropriação, de conciliação ou atitude mediadora” (MASSIMI, Maria; FREITAS, Geisa Rodrigues de. Acomodação retórica e adaptação psicológica na pregação popular dos jesuítas na Terra de Santa Cruz. **Mnemosine**, v.3, nº1, 2007, p. 114). As autoras prosseguem salientando que “‘acomodação’ - recurso retórico que implica o conhecimento psicológico do outro como base para o estabelecimento de novas relações sociais [...] Os relatos - cartas e documentos informativos contendo narrativas de pregadores e visitantes - mostram a função e o uso desse recurso para uma comunicação eficaz diante de uma população culturalmente diferente. Mostra-se que a partir da concepção de uso da palavra com função doutrinária e persuasiva ensinada e praticada pelos jesuítas, a pregação era considerada como meio de transmissão de doutrinas, valores e práticas, mediada pela diversidade cultural dos destinatários. Tal mediação permitiria estabelecer uma comunicação persuasiva e o menos coercitiva possível, a coerção não condizendo com a afirmação da liberdade pessoal, doutrina básica da teologia católica reafirmada na Modernidade diante dos abusos em nome de ideologias religiosas praticados pelas políticas coloniais. Nessa perspectiva, a norma retórica da acomodação proposta por Cícero no *De Oratore* foi utilizada pelos jesuítas como propiciadora da mediação: exemplo histórico da busca de métodos mais humanos de interação em contextos conflituais, baseados na adaptação e atenção à psicologia do outro” (Idem, p. 111). Após o Concílio do Vaticano II, esse conceito passa a ser cunhado pelo termo moderno de “inculturação”, que também pode ser utilizado para entender o processo de “acomodação” do tempo de Ignacio de Loyola. Segundo Jeffery Klaiber: “La palabra y el concepto han reemplazado otras palabras más tradicionales como ‘adaptación’ o ‘aculturación’ porque estas no acaban de expresar adecuadamente la nueva sensibilidad misionera respecto de las culturas cristianas”, assim sendo, “la evangelización que realmente practica la inculturación engendra una nueva cultura cristiana que hace aflorar lo mejor de la cultura no cristiana, sin destruirla ni anularla” (KLAIBER, **Los jesuitas en América Latina...**, 2007, pp. 2-3).

seu exemplo, Francisco Javier, mesmo não estando completamente livre de alguns preconceitos, analisava os *outros*²⁸¹, considerando os traços culturais *louváveis* ou *condenáveis*, antes de relatar os seus julgamentos.

Dentro desta ideia de respeito/crença²⁸² pelo ser humano e na prática apostólica, foi Francisco Javier um dos primeiros jesuítas enviados a colocá-las no terreno da prática através da *missão ad extra Europa*. Enquanto Francisco Javier viajava pela Ásia (Goa, Índia, Málaga, Japão, etc., entre os anos de 1542 até 1552, ano do seu falecimento) aprendendo idiomas locais, observando as culturas e pregando o Evangelho²⁸³, a Europa passava por um processo de “reelaboração” católica, cujo ápice foi a fixação dos cânones disciplinares e dos dogmas da Igreja Católica nos decretos do Concílio de Trento (1545-1563)²⁸⁴.

Durante o período do Concílio, Ignacio de Loyola, como o primeiro Padre Geral da Companhia de Jesus²⁸⁵, formulou e escreveu a primeira versão das *Constituições*. Foram escritas nos anos de 1547 a 1550²⁸⁶, com a ajuda do seu

²⁸¹ LACOUTURE, **Os Jesuítas**, 1994, p. 8; CERTEAU, **A escrita da história**, 2000, pp. 9-17; 46-53; 92-93; 124-136; 144-156.

²⁸² Esse conceito de respeito/crença significaria acreditar que todo e qualquer ser humano, ou seja, aquele que não é um *animal*, possui uma alma que precisa ser salva. Acreditar que nesta natureza inerente ao ser, fez com que muitos jesuítas respeitassem as culturas às quais se deparavam ao longo do processo de evangelização, em diversas partes do mundo. Respeitar, contudo, não significaria aceitar por completo as diferenças culturais existentes, mas, reconhecer o *outro* como alguém dotado de alma e capacidade de entendimento (ontologia), mesmo que esta compreensão não fosse *completa*, daquilo que estava sendo proposto pelos missionários.

²⁸³ NAZÉ, André. **Inácio, Francisco...**, 2008, p. 21; COSTA NETO, José Luiz. **O “modo de estar” guarani**: Miguel de Artiguaye, política fragmentária e volatilidade do ser. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008, p. 55; FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Sobre martírios e curas: medicina e edificação nas reduções jesuítico-guaranis (século XVII). **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, vol. XXXI, nº 1, junho/2005, p. 36; GADELHA, Regina Maria A. Fonseca. Lideranças negociadas: a construção retórica do milagre nas cartas jesuíticas do século XVII. **Anais da XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas**: “Interacciones y sentidos de la conversión”. Buenos Aires: Manzana de las Luces y Convento Meredário, 2008, p. 6.

²⁸⁴ DELUMEAU, **De religiões e de homens**, 2000, pp. 250-252.

²⁸⁵ SALVAT, **Servir en Misión...**, 2002, p. 95.

²⁸⁶ Pedro Ribadeneira escreveu uma carta que foi publicada como prólogo da primeira edição das *Constituições*. Todavia, foi omitida nas edições seguintes, porque alguns julgavam que não se deveria acrescentar às *Constituições* nada que não fosse da mão do próprio Ignacio. Mas a edição Florentina do Instituto, de 1863, voltou a publicá-la, e, efetivamente, na edição de 1893 em nosso possesso, a carta incia na p. IX e termina na p. XIII (**INSTITUTUM Societatis Iesu**. (Volume 2) Florentiae: Ex Typographia A SS. Conceptione, 1893). A parte do texto que abaixo reproduzimos nos interessa particularmente pois mostra que já nos documentos fundacionais da Companhia aparece com clareza a abertura de Ignacio e do grupo fundacional à adaptação do jesuíta ao “tempo e lugar”. “Assim, com grande esforço, elaborou [*Ignacio de Loyola*] as *Constituições* em todas as suas partes, até completá-las totalmente. Mas, com a admirável prudência e a singular humildade que o caracterizavam, o Padre compreendeu que, dada a diversidade dos costumes das diversas regiões, nem tudo seria conveniente para todos. Por outro lado, para que a feição e a imagem da Companhia fossem a mesma em toda a parte e as *Constituições* fossem aceitas e respeitadas permanentemente, era necessário que se ajustassem, quanto possível, aos costumes de todas as Províncias. Por isso,

secretário²⁸⁷ Juan de Polanco²⁸⁸, em língua castelhana, depois de tê-las submetido à apreciação de diversos religiosos que aprovaram-lhe²⁸⁹. Terminada essa primeira elaboração, em 1550, o Papa Júlio III²⁹⁰, além da declaração de indultos, confirma novamente a Companhia de Jesus²⁹¹ com a bula *Exposcit debitum*, pois:

En ella se explicita mucho más clara y valientemente el por qué del cuarto voto de la Compañía. La Compañía lleva una década de existencia y su finalidad, objetivos y medios son ya bien conocidos. La Bula de Julio III podrá expresar con libertad el verdadero sentido con que Ignacio y sus compañeros se entregaron al discernimiento propio del Romano Pontífice. El texto de Julio III mantiene la abnegación propia como motivación del cuarto voto de la Compañía, aunque se simplifica su redacción y pasa a segundo lugar. En cambio se añaden dos razones más. La que se pone en tercer lugar es la más antigua, la que refleja aquella primera ‘compañía’ formada por personas de diferentes culturas y opiniones, y que necesita el discernimiento del Romano Pontífice porque él sabe ‘lo que corresponde mejor al cristianismo universal’. Sin embargo, por delicadeza con el Papa, se pone en primer lugar ‘la devoción mayor a la obediencia a la Sede Apostólica’, en un momento en que, por la crisis luterana, la ruptura con Roma está proliferando en toda Europa, y conviene, por tanto, reafirmar el sentido de unidad con la Santa Sede²⁹².

não superestimando o seu próprio juízo, de modo que um assunto de tanta importância dependesse só de seu critério e maneira de ser, no ano jubilar de 1550 apresentou o texto das Constituições a quase todos os padres professos, ainda vivos, que tinham vindo a Roma, para que as discutissem. Tendo levado em conta as observações deles e muitas outras sugestões hauridas da experiência cotidiana, entregou, finalmente, no ano de 1553, as Constituições para sua promulgação na Espanha. O mesmo aconteceu em outras regiões, mas não em todas. Assim se iria verificando pouco a pouco a sua aplicabilidade às situações de cada Província, de modo que a prática confirmasse o que tinha sido estabelecido em teoria” (**CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e NORMAS Complementares**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 14. *Grifo nosso*).

²⁸⁷ LAMALLE, E. L’ archivo di un grande ordine religioso: quello della Compagnia di Gesù. **Archiva Ecclesiae**, anni XXIX a XXV, 1, 1981-1982, pp. 92-93.

²⁸⁸ Juan Alfonso de Polanco (Giovanni Polanco) nasceu em 24 de dezembro 1517, Burgos (Espanha); morreu em 20 de dezembro de 1576, em Roma (Itália). Ingressou na Companhia de Jesus no ano de 1541, em Roma; ordenado em 1546, em Pádua (Itália); fez os últimos votos, em 25 de março de 1549, em Roma. Foi secretário da Companhia de Jesus (1547-1573) (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume IV), 2001, p. 3168).

²⁸⁹ SOUSA, **Os jesuítas e a Ratio Studiorum**, 2003, p. 30.

²⁹⁰ Giovanni Maria Ciochi del Monte (Papa Julio III) nasceu em 10 de setembro de 1487, Roma (Itália); morreu em 23 de março de 1555, em Roma (Itália). Foi eleito em 7 de fevereiro de 1550, em Roma (Itália), (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume III), 2001, p. 2970).

²⁹¹ **Const.**, 1997, p. 34.

²⁹² SALVAT, **Servir en Misión...**, 2002, pp. 92-93.

Na *Exposcit debitum*, Julio III aprova a *Formula Instituti*²⁹³, a qual seria enviada às diversas comunidades onde os jesuítas se encontravam. Pois, somente em 1559, as *Constituições* foram promulgadas em sua versão final.

Além das *Constituições*, outro importante documento jesuítico seria um elaborado plano de estudos, que demorou cerca de 40 anos para ficar pronto. O *Ratio Studiorum*²⁹⁴ começou a ser elaborado no Colégio de Messina (1548), por Jerónimo Nadal²⁹⁵, tendo como inspiração o *modus parisiensis*²⁹⁶. Entre os anos de 1548 a 1550, com base nas elaborações de Jerónimo Nadal, Juan de Polanco elabora algumas *constituições* para os colégios. O *modus parisiensis* imperou no método pedagógico jesuítico até 1551, quando o modelo pedagógico para o *Ratio* passou a ser o modo de ensino empregado no Colégio Romano. Com isso, após

²⁹³ “Na Carta Apostólica ‘*Exposcit debitum*’, dada em 21 de julho de 1550: ‘...Foi-nos humildemente pedido quem nos dignássemos confirmar a Fórmula do Instituto da sobredita Companhia, expresso mais exata e claramente, como fruto das lições da experiência e do uso das coisas, embora com o mesmo espírito da Fórmula anterior” (**Const.**, 1997, p. 21).

²⁹⁴ “Los jesuitas del siglo XVII atribuyen unánimemente a *Ratio* el género masculino, cuando no hablan de ‘el orden de los estudios’. De igual modo se expresan los historiadores modernos, Astrain, Rodrigues, Fouqueray, Castellani o el anónimo colaborador de la Enciclopedia Espasa (28-2, 2748). Hoy se ha impuesto generalmente el femenino” (LABRADOR, Carmen; BERTRAN QUERA, M.; DIEZ ESCANCIANO, A. **La ratio studiorum de los jesuitas**. Madrid: Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, 1986, p. 9 [nota de rodapé]). Na presente dissertação será utilizado o artigo masculino quando for referido o *Ratio Studiorum*, pela tradução significar *plano de estudos*.

²⁹⁵ Jerónimo Nadal (Jerônimo) nasceu em 1 de agosto 1507, Palma de Mallorca (Baleares, Espanha); morreu em 3 de abril de 1580, em Roma (Itália). Ingressou na Companhia de Jesus, em 29 de novembro de 1545, em Roma; ordenado em 20 de abril de 1538, em Avignon (Vaucluse, França); fez os últimos votos, em 25 de março de 1552, em Roma. Foi o Promulgador das *Constituições* (1559), (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume III), 2001, p. 2793).

²⁹⁶ “El *Modus Parisiensis*, como método pedagógico, se caracteriza por el buen orden en estudios, dispuestos en forma sistemática y progresiva, la distribución de alumnos en clases de acuerdo a su capacidad y nivel de conocimientos, la separación y gradación en el estudio de las materias, la fijación de plazos y pruebas para el vencimiento de cada curso, la insistencia en sentar sólidas bases antes de proseguir adelante, y la emulación. Típico suyo es la gran abundancia y frecuencia de ejercicios (*quaestiones, disputationes, repetitiones, compositiones, loci comunes, themata, declamationes*, actos públicos, teatro), que hacen del *Modus Parisiensis* una pedagogía eminentemente activa, lo qual explica la preferencia de Ignacio. Una estricta reglamentación disciplinar legisla la vida escolar hasta en sus más mínimos detalles: calendario, horarios, costumbres, días de vacación, prácticas de piedad, faltas y sanciones, etc. Muchos de estos elementos, tomados de las usanzas de los Colegios de la Universidad de París, se incorporaron a la práctica pedagógica de la Compañía de Jesús y se reflejaron en su legislación estudiantil. En el último término, la escolástica configura al *MP* como método pedagógico en muchos de sus elementos; pero los contenidos sin ya netamente humanistas. Cuando Íñigo y sus compañeros estudiaban en París, el Renacimiento de Francisco I ya había entrado en los Colegios y ganado la batalla a la escolástica decadente de la Soborna. Tras su primer encuentro en Alcalá, los jesuitas se familiarizaron con el humanismo en París. Sobre estas huellas, los colegios de letras humanas de la Compañía de Jesús incluyen en sus programas a los autores clásicos (*optimi auctores*), adoptan a ejemplo de Mesina el trilinguismo (latín, griego, hebreo), y se insertan decididamente en el humanismo de tradición cristiana, siempre cuidando que la *pietas* acompañe a las letras” (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume III), 2001, p. 2714).

diversos debates e reelaborações, em 1599, o *Ratio Studiorum* tem sua versão final²⁹⁷.

Seriam os *Exercícios Espirituais*, as *Constituições*, o *Ratio Studiorum* e um forte aprendizado dos ensinamentos escolásticos, que constituiriam a formação espiritual e intelectual dos jesuítas. Quando o *trivium* e o *quadrivium* escolásticos uniam-se às práticas de servir em uma missão universal, que buscava levar o cristianismo a diversas culturas, havia uma reestruturação destas bases. Afinal, não se tratava de uma formação estática. A formação dos jesuítas era dinâmica e contínua.

Esta dinamicidade é uma característica que podemos notar em Antonio Ruiz de Montoya, quando ele se tornou um homem apostólico. Pois, é possível observarmos, que ao longo de sua curta formação como jesuíta, Montoya assimilou bem esta capacidade de dinamismo típico da Ordem de Santo Ignacio.

1.1.1 O dinamismo da Companhia de Jesus: A formação dos jesuítas

Para tornar-se jesuíta, o candidato passaria por uma formação espiritual e intelectual, onde deveria responder a chamada de Jesus Cristo, que é um dos momentos chave dos *Exercícios Espirituais*. Tal chamada apresenta dois níveis de resposta: uma delas é para o candidato que tem “juízo e razão”²⁹⁸; a outra é para aqueles que mais queiram se entregar ao “serviço de seu rei eterno e senhor universal”²⁹⁹. A diferença consiste na qualidade da resposta para estes dois níveis de exigência, que estão baseados na generosidade de cada pessoa. Ao que informa Sousa:

A ordem, a organização, a disciplina e o domínio da vontade são outras características de ordem pessoal [...] através de um exercício mental, físico e religioso intensivo, prescrito em detalhes nos Exercícios Espirituais de Loyola. Estes exercícios dão conta dum

²⁹⁷ CODINA, **Pedagogia Ignaciana ayer y hoy**, 2000, pp. 21-38; SOUZA, **Os jesuítas e o *Ratio Studiorum***, 2003; e, *Ratio Studiorum* Oficial 1599. In: VASQUEZ POSADA, Carlos; REMOLINA VARGAS, Gerardo; CUARTAS CHACON, Carlos Julio; ARANGO, Julio. **Compañía de Jesús Apostolado Educativo: Documentos Corporativos I**. Colombia: JavierSoft Direccion de Sistemas/Pontificia Universidad Javeriana, 1999, pp.13-135.

²⁹⁸ SALVAT, **Servir en Misión...**, 2002, p. 44.

²⁹⁹ Idem, p. 21.

conhecimento minucioso da natureza humana e das relações recíprocas entre os estados psíquicos e fisiológicos³⁰⁰.

Começaria então, ao que salienta Arthur Rabuske, a formação no Noviciado,

[...] que, desde logo, perfaz o tempo de um biênio, quando outras Congregações Religiosas se contentavam com um único ano. E, somente depois, de se haver colocado esta base religiosa sólida, inicia-se com a formação científica, a qual consiste em três cursos superiores: Humanidades ou Letras Clássicas, Filosofia Eclesiástica e Teologia, segundo o espírito tomista³⁰¹.

Com isso, o futuro jesuíta passa por um período de estudos de dez anos, dedicados a Escolástica, onde se estudava o *Trivium*: lingüística/gramática, dialética/lógica e retórica (para aprenderem à *arte do bem falar e do bem escrever* de Quintiliano³⁰²); e, o *Quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música³⁰³. Após o término, o jovem seguiria os chamados *Estudos Superiores*, no caso específico, para as já citadas Humanidades ou Letras Clássicas, Filosofia Eclesiástica (obtendo uma formação filosófica aristotélico-tomista³⁰⁴) e Teologia, obtendo assim as cinco virtudes intelectuais necessárias³⁰⁵, além dos princípios básicos do modelo inaciano: o romanismo (fidelidade incontestável ao papa), a polivalência (além de religiosos, teriam outras aptidões) e o ascetismo (uma vida moral plena)³⁰⁶.

Em meio a estes estudos escolásticos, importantes para uma formação intelectual bastante sólida, os candidatos ainda estudariam as vidas exemplares de

³⁰⁰ SOUSA, **Os jesuítas e a Ratio Studiorum**, 2003, p. 43. Na mesma página, o autor ainda afirma que: “O papel do Director dos exercícios era o de acompanhar e guiar o estudante apresentando-lhe o exercício à medida em que o estudante os executava”.

³⁰¹ RABUSKE, Arthur. **Pe. Antônio Sepp, Sj.:** O gênio das Reduções Guaranis. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 77.

³⁰² QUINTILIANO. **Instituições oratorias de M. Fabio Quintiliano escolhidas dos seus xii livros traduzidas em linguagem, e illustradas com notas criticas, historicas e rhetoricas, para uso dos que aprendem:** Ajuntão-se no fim as peças originaes de eloquencia, citadas por Quintiliano no corpo d'estas instituições. 2. ed. Paris: Aillaud, 1836. 2 v.

³⁰³ **Const.**, 1635, pp. 88-106. “*Quae ad eos dimittendos pertinet, qui admiffi, parùm apti in Probatione ad Societatem invenirentur*” [na ed. de 1997, ver §§ 205-242].

³⁰⁴ BARROS e MASSINI, **Releituras da Indiferença**, agosto/2005, pp. 201-202).

³⁰⁵ Tomás de Aquino seriam as cinco virtudes intelectuais: o intelecto, a ciência, a sabedoria, a prudência e a arte. O estudo de Tomás de Aquino, a partir de Aristóteles, encontram-se na Suma Teológica, (ST, Ia IIæ, q. 56, q. 57, q. 58, q. 61), pp. 102-139; 160-172. (volume IV); (ST, IIa IIæ, q. 58), pp. 54-76. (volume VI), (SÃO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Porto Alegre: Escola Superiore de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980).

³⁰⁶ SALVAT, **Servir en Misión...**, 2002, pp. 86-87; BARROS e MASSINI, **Releituras da Indiferença**, agosto/2005, p. 201; FURLONG, Guillermo. **Los jesuítas y la cultura rioplatense**. Buenos Aires: Unviersidad del Salvador, 1984.

Ignacio de Loyola e Francisco Javier, entre outros. Pois, estes conhecimentos, aliavam Teologia e Filosofia, colaborando, desta maneira, com a capacidade intelectual de discernir os fatores positivos ou negativos³⁰⁷. Conforme Jesus Maria Sousa, “a tudo isso é preciso acrescentar que os jesuítas cultivavam o *savoir-faire* do cortesão, as boas maneiras e a habilidade do bom diplomata”³⁰⁸.

A partir de tais considerações, segundo o que salienta Rabuske:

Numa boa média, o candidato jesuíta ao sacerdócio atingiu então uma idade próxima dos 31 a 33 anos. E, depois disso, ele volta mais uma vez a um tirocínio chamado de terceira provação, por mais uns dez meses, que recentemente se reduziram a três. A quem causar estranheza esse nome de terceira provação, lembramos que ela fora precedida da primeira provação ou candidatura e da segunda, que é o Noviciado propriamente dito³⁰⁹.

Havia também, entre os missionários, raros casos de uma formação *apressada* para o envio às missões. Entre os missionários, encontram-se os coadjutores espirituais que recebiam o mesmo tipo de formação, mas não eram professores, por não terem feito o quarto voto³¹⁰. Havia também o terceiro caso, os coadjutores temporais, que não eram ordenados padres, permanecendo apenas como “irmãos” ao longo de sua vida como jesuíta. Seriam os irmãos, os auxiliares na evangelização, se ocupando das coisas práticas (enfermeiros, cozinheiros, arquitetos, etc)³¹¹. Estas distinções devem ser bem compreendidas, pois constituem a estrutura hierarquizada da Companhia de Jesus³¹². Padres ou irmãos, estes homens de seu tempo, eles eram dotados de um espírito crítico, com uma mentalidade preparada para as dificuldades e os esforços³¹³, os quais teriam que enfrentar durante a sua *conquista espiritual*.

Essa “conquista” os levou a ser uma das principais ordens religiosas³¹⁴ responsáveis pelas missões nas áreas coloniais da conquista europeia. Desta maneira, fortaleceram a posição da Igreja dentro dos Estados europeus que

³⁰⁷ BARROS e MASSINI, **Releituras da Indiferença**, agosto/2005, p. 200.

³⁰⁸ SOUSA, **Os jesuítas e a Ratio Studiorum**, 2003, p. 44.

³⁰⁹ RABUSKE, **Pe. Antônio Sepp, Sj...**, 2003, p. 77.

³¹⁰ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 57 [nota de rodapé].

³¹¹ **Const.**, 1635, pp. 49-53. “*Examen generale*” [na ed. de 1997, ver §§ 114-119].

³¹² CASTELNAU-L’ESTOILE, **Operários de uma vinha estéril**, 2006, p. 51.

³¹³ FRANZEN, **Os jesuítas portugueses e espanhóis...**, 1999, pp. 21-22.

³¹⁴ KERN, **Missões**, 1982, p. 93.

permaneciam católicos, ou nos que haviam se *desvirtuado* pelo protestantismo, e levaram o cristianismo para lugares distantes³¹⁵.

Baseando-nos no estudo feito por Ana Luísa Janeira³¹⁶, os jesuítas visando a “maior glória de Deus e o maior serviço das almas”, utilizavam tudo aquilo que haviam aprendido durante anos de formação para aperfeiçoarem-se, alargando o seu conhecimento para uma dimensão global, a partir do momento em que passaram para o campo da prática de missionação³¹⁷. Dessa maneira, além dos sermões, os jesuítas voltaram, não apenas os seus olhos, mas, os seus olhares para a compreensão dos territórios aos quais chegavam, buscando, assim, uma sensata forma de adaptação e de evangelização.

Entendendo as diferenças existentes em cada cultura, poderiam atingir uma forma mais acertada de desenvolver diversos métodos para melhor catequizá-los. A formação, tanto nas universidades europeias ou coloniais, enriquecidas pelos relatos oriundos das *Litterae Anuae*, serviriam de base à evangelização que deveria ser feita, como forma de amenizar a fragilidade das relações entre jesuítas e os neófitos³¹⁸.

Para Jean Tiago Baptista, esses métodos significariam o emprego de uma

[...] maior arma interpretativa em tempos de modernidade e de encontro com religiosidades alheias: o racionalismo, calcado na emergente cientificidade com a qual os jesuítas tão bem estavam familiarizados, valendo-se desse recurso para melhor rejeitar e sobrepor-se a culturas alheias³¹⁹.

Entretanto, Erneldo Schallenberger, trata do mesmo assunto como uma encarnação social e política da religião, dentro da perspectiva da Contra-Reforma, onde a expansão para as colônias era vista como possibilidade de reafirmação da Igreja Católica e de afirmação do próprio Estado³²⁰. Como forma de tornar isso possível, os jesuítas procuraram sempre se manter “atualizados” em relação aos

³¹⁵ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 87-88.

³¹⁶ JANEIRA, Ana Luísa. Globalização Missioneira: a memória entre a Europa, a Ásia e as Américas. **Cadernos IHU**, ano 8, nº 33, 2010.

³¹⁷ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 230 [em nota de rodapé].

³¹⁸ RODRIGUES, “**A mis em Xpo...**”, 2010, p. 15; PAIVA, **São Francisco Xavier**, 1984, pp. 53-54.

³¹⁹ BAPTISTA, Jean T. **Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo: Variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650)**. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004, p. 113.

³²⁰ SCHALLENBERGER, **A integração do Prata...**, 1997, p. 23.

avanços que ocorriam na Europa³²¹ e, com isso, sentiam-se bastante cômodos quando começaram a *civilizar*³²² e *cristianizar*³²³ os povos do Mundo Novo, não apenas através de catecismos, mas também, através da música³²⁴, da arte³²⁵ e do teatro³²⁶.

Sobrepondo-se ou adaptando-se, o fato é que o início não foi fácil para ambos os lados. Nesse caso:

Tratando-se de tarefas que pressupunham a incorporação de saberes e de fazeres oriundos de conhecimentos distantes, pode imaginar-se quando o aprendizado exigiria a aquisição de hábitos num tempo especial de memorização com gestos e com ritmos a envolver sofrimentos de ambos os lados³²⁷.

Sabendo da possibilidade do processo de catequização ser bastante lento e, em alguns casos com sérios riscos de martírio, os jesuítas que seriam enviados às áreas coloniais eram aqueles que possuíam aptidões para algum tipo de construção e proliferação da *Boa Nova*. Esses jesuítas que seguiriam para as missões eram selecionados de forma muito cuidadosa³²⁸. O candidato deveria ter como característica, um bom cuidado com o corpo físico e com o espiritual, além de uma boa conduta moral.

Pois, o triunfo da cruz nas terras americanas, entre os povos indígenas, representaria o êxito da Igreja e do Estado³²⁹. Segundo Michel de Certeau, esse saber levado pelos jesuítas a essas áreas poderia ser chamado de *cruzada pedagógica da Igreja*, que, servia à instauração da ordem justificada ao longo desta *cruzada*³³⁰. Seria com esse espírito missionário e educador, que os jesuítas, peregrinariam por várias partes do mundo, inclusive na América. Alguns, como no

³²¹ KLAIBER, *Los jesuitas en América Latina...*, 2007, p. 5.

³²² KERN, *Missões*, 1982, p. 97.

³²³ KLAIBER, *Los jesuitas en América Latina...*, 2007, p. 23.

³²⁴ HOLLER, Marcos. *Os jesuítas e a música no Brasil colonial*. São Paulo: UNICAMP, 2011.

³²⁵ SOBRAL, Luís de Moura. *Espiritualidade e propaganda nos programas iconográficos dos Jesuítas Portugueses*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3567.pdf>. Acesso em 21 de julho de 2011.

³²⁶ ARNAUT DE TOLEDO, César; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins; RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariani. O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n.25, mar. 2007, p. 36.

³²⁷ JANEIRA, *Globalização Missionária*, 2010, p. 50.

³²⁸ BARROS e MASSINI, *Releituras da Indiferença*, agosto/2005, p. 202.

³²⁹ SCHALLENBERGER, *A integração do Prata...*, 1997, p. 27.

³³⁰ CERTEAU, *A escrita da história*, 2000, pp. 135-136.

caso de Antonio Ruiz de Montoya, nascidos na América Espanhola tiveram a oportunidade de missionar e catequizar em seu próprio continente.

1.2 Antonio Ruiz de Montoya

Antonio Ruiz nasceu, na Ciudad de los Reyes (Lima, Perú), no dia 13 de junho de 1585. Filho natural de Cristóbal Ruiz (natural de Sevilha) e, de Ana Vargas (limenha). Aos cinco anos, Antonio ficou órfão de mãe, sendo educado pelo pai que pretendia levá-lo para a Espanha, onde o menino seria educado de maneira cristã. Porém, isto não foi possível, devido ao fato de que o menino adoeceu, fazendo com que o pai desistisse da viagem e voltasse com ele para Lima. Perdendo o pai, aos oito anos, teve que resolver por si próprio os rumos de sua vida, quando foi entregue nas mãos de tutores³³¹. Desta forma, a única coisa que foi respeitada pelos tutores, foi desejo de seu pai de matriculá-lo no Real Colegio San Martín, fundado pelos jesuítas na cidade.

Depois da infância, passou a viver de maneira turbulenta durante a juventude, abandonando os estudos e seguindo o caminho de uma vida licenciosa, que serviu para gastar a herança que havia recebido³³². Tais fatos, ocorridos entre os seus 16 a 19 anos, tiveram como consequência as situações que o colocaram em perigo de vida e ameaças de prisão e a de ser desterrado. Esta vida desregrada, salvo as necessárias diferenças, lembra a vida de Ignacio de Loyola antes de sua conversão³³³.

Assim, pretendendo abandonar sua vida desregrada de um quase vagabundo, dirigiu-se ao Vice Rei do Peru (Conde de Monterrey), solicitando permissão para seguir ao Chile, por dois anos, num plano de lutar contra os araucanos, um grupo considerado indomável. Quando estava a ponto de partir, teve um sonho estranho que o fez desistir da idéia. Na segunda tentativa de abandonar a

³³¹ JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume I), 1900, pp. 54-55 (O autor é o único que afirma que Ana Vargas e Cristóbal Ruiz de Montoya foram casados); RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 51; ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 19; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 146.

³³² JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume I), 1900, pp. 61-65.

³³³ Idem, p. 83.

cidade de Lima e, conseqüentemente, a vida complicada que tinha, decidiu ir para o Panamá³³⁴.

Acreditamos que a sua formação em uma escola jesuíta, e por ter passado pelas vicissitudes da orfandade, ajudem-nos a entender os motivos que o levaram a querer ardentemente se confessar antes da viagem ao Panamá e a revolta que apresentou diante da negativa dada ao confessor que ele havia procurado para receber a absolvição³³⁵. Não se dando por vencido, Ruiz de Montoya foi, durante a noite, ao Colegio Máximo de San Pablo de la Compañía³³⁶ em busca de outro confessor. Assim:

Volvió Antonio sobre sus pasos y al pasar por la portería del Colegio Mayor de San Pablo, vecino a la iglesia, se encontró con el Padre que no lo había querido confesar; éste salía de casa, acompañado precisamente por el P. Domínguez. Ya no pudo escapar, como probablemente intentó. Abrió su conciencia al nuevo confesor, que lo absolvió sin demora³³⁷.

Após receber, do padre Juan Domínguez³³⁸, a absolvição que tanto procurava, acabou conhecendo o padre Gonzalo Suárez³³⁹, com quem fez uma

[...] grande amizade [*seria esse padre*], seu orientador e confidente, que procurou aproximar-se do jovem Ruiz de Montoya por perceber nele uma exemplar disciplina e perseverança. A Semana Santa de 1605 foi decisiva para resgatar as virtudes de Antônio e os valores que tinham sido deixados por muitos anos³⁴⁰.

³³⁴ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Vida de Antonio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 14.

³³⁵ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 148.

³³⁶ Durante a segunda metade do século XVI e primeira do século XVII, muitos candidatos ao sacerdócio, tanto espanhóis quanto *criollos*, ingressaram nos colégios da Companhia de Jesus na América. Alguns desses colégios se destacaram, como o “Colegio Máximo de San Pablo de la Compañía, que poseía cátedras de Artes, Teología y Lenguas del Incario”, e, como o Colegio de San Martín, fundado pelo vice-rei Martín Enríquez de Almansa com patrocínio real, “con muchos privilegios y con cátedras de Jurisprudencia, Teología y Artes, regentadas también por jesuitas”. (SARANYANA, Josep Ignasi. Teología sistemática jesuita en el virreinato del Perú (1568-1767). In: MARZAL, Manuel; BACIGALUPO, Luís (eds.). **Actes & Mémoires** - Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773. Volume 1, tomo 15, 2007, pp. 33; 49).

³³⁷ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 23.

³³⁸ Ioan Baptista Domingue morreu em Lima no dia 30 de março de 1645 (Historia Societatis 47, f. 42v. Perú. In: FEJÉR, Josephus. **Defuncti primi saeculi Societatis Jesu**, 1641-1740. Vol II D-H. Romae: Curia Generalitia SI/IHSI, 1986, p. 48).

³³⁹ Gundisalvus Suarez morreu no Peru entre 1618 e 1619 (HS 43a, f. 21v. In: FEJÉR, Josephus. **Defuncti primi saeculi Societatis Jesu, 1540-1640**. Pars II. Romae: Curia Generalitia SI/IHSI, 1982, p. 226).

³⁴⁰ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 149 (*Grifo nosso*).

Foi esta disciplina, que o fez no ano de 1605 decidir mudar de vida³⁴¹. Essa mudança, em parte, se deve ao fato de que o “tenía el P. Suárez un don especial para convertir a jóvenes de mala vida”³⁴². A sua conversão e a sua decisão de seguir a vida religiosa, fez com que, primeiramente, tivesse a ideia de ingressar na Ordem dos Frades Menores (franciscanos). Ao recomeçar os seus estudos em lingüística/gramática, dialética/lógica e retórica, foi aconselhado pelo seu diretor espiritual (Gonzalo Suárez) a seguir para a Companhia de Jesus. Seguindo este conselho entrou para a Ordem de Santo Ignacio, fazendo os *Exercícios Espirituais*, entre os dias 20 a 28 de maio de 1605, no Colegio Mayor de San Pablo, onde terminou os seus estudos e foi admitido, em seguida, para o noviciado³⁴³. Segundo afirma Rabuske, a respeito de Ruiz de Montoya, foi “a sua hora de conversão [...] através do retiro inaciano, dito ‘exercícios espirituais’, que dele fez de um Saulo um Paulo”³⁴⁴. Outra coisa que cabe salientarmos, é que o espírito aventureiro e a natural origem *criolla* de Antonio Ruiz de Montoya, o fez ver na Companhia de Jesus, uma possibilidade de tornar-se um *cavaleiro*³⁴⁵. Porém, com o propósito da salvação de almas gentílicas.

Assim, em 21 de novembro de 1606, após ter passado por uma profunda conversão, voltou ao Real Colegio de San Martín e iniciou os seus estudos superiores em Letras Clássicas, Humanidades (Literatura) e Retórica (modo de propor e meios de expressão)³⁴⁶. Caberia salientarmos que Ruiz de Montoya tinha como característica a teimosia, a “alegria pícara”, a ironia e, principalmente, uma impetuosidade latente, que o fazia ser bastante individualista em suas decisões. Esses traços de personalidade seriam muito presentes na forma de lidar com outros jesuítas e no trato com os índios³⁴⁷. Esses traços caracteriais próprios de Montoya

³⁴¹ REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 23.

³⁴² ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 24.

³⁴³ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 29; TORMO SANZ e ROMÁN BLANCO, **Montoya y su lucha...**, 1989, p. 75.

³⁴⁴ RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 47.

³⁴⁵ Remetemos a conversão de Ignacio de Loyola. Ver nota 134.

³⁴⁶ Segundo o Dicionário Histórico de la Compañía de Jesus: “En los estudios, há de integrar cada uno, en los que ya tenía antes de entrar en la Compañía de Jesús, las materias y cursos necesarios para prepararse a los estudios de filosofía y teología, si no puede todavía comenzarlos inmediatamente. Por lo general se trataba de lenguas clásicas (luego, también modernas), literatura (humanidades) y retórica (modo de proponer y medios de expresión), según el orden del *modus parisiensis*” (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume II), 2001, p. 1490).

³⁴⁷ “Tiene una alegría pícara, una gracia para contar, casi vena frustrada de novelista criollo. Cuando, presionado por los ‘padres graves’, jesuitas de la casa prefesa de Madrid, intentó poner cause al torrente narrativo de la *Conquista Espiritual*, no pudo impedir desbordes. ‘Divertídome he...’ ‘Aunque

não se anularam com a sua entrada na Companhia. Pelo contrário, o jesuíta os integra àqueles típicos da formação jesuítica.

Do Real Colegio de San Martín, seguiria com a expedição de Diego de Torres Bollo³⁴⁸ em direção ao Chile. Pois, o desejo e a ansiedade de se dedicar à conversão dos índios³⁴⁹, tornou possível que Montoya substituísse Gabriel Melgar, um noviço doente, no grupo de jesuítas que Diego estava levando às missões³⁵⁰. Para empreitada decidiu refazer os *Exercícios Espirituais* durante a viagem ao Chile. Acompanhou os seus companheiros para Santiago, onde permaneceram alguns dias. Prosseguiram para Córdoba de Tucumán, onde receberam orientação do padre Juan de Viana³⁵¹. Seria em Córdoba que Ruiz de Montoya daria prosseguimento aos seus estudos em Letras Clássicas e Humanidades³⁵². Segundo Rabuske

[...] os estudos superiores de Montoya – contra a tradição da Companhia! – tinham sido curtos, podendo dizer-se que não ultrapassaram em muito os dois anos inteiros. [...] Concedemos-lhe razões fundadas para o Estudo do Latim ou de Humanidades, tendo-lhe, contudo reservas quanto à Filosofia. Em todo o caso achamos que não fez um Curso regular nem de Filosofia Escolástica, nem de Teologia³⁵³.

Contudo, o que afirma Rouillon Arróspide, Antonio Ruiz de Montoya “recibió solo un curso de teologia moral antes de su ordenación”³⁵⁴. Consideramos como um fato importante, em meio a essa formação apressada, os exemplos da “sabedoria de Inácio, a inspiração de Javier, a amabilidade de Pedro Fabro, a ciência de Laínez, a

prometí referir un caso, diré otro...” (ROUILLON ARRÓSPIDE, José Luís. Introducción. In: RUIZ DE MONTROYA, *Sílex...*, 1991, p. LXV).

³⁴⁸ Diego de Torres Bollo (Diogo) nasceu em 1551, Villalpando (Zamora, Espanha); morreu em 8 de agosto de 1638, em Sucre (Chuquisaca, Bolívia). Ingressou na Companhia de Jesus em 16 de dezembro de 1571, Salamanca (Espanha); ordenado em 1580, em Sevilla (Espanha); fez os últimos votos, em 14 de agosto de 1588, em Lima (Perú). Foi Vice-Provincial do Novo Reino de Granada e Quito (1581-1599) e Primeiro Provincial da Província Jesuítica do Paraguai (1604/07-1615); foi Procurador Provincial nas cortes de Madrid e Roma (1601-1604), (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, *DHCJ* (Volume IV), 2001, p. 3824).

³⁴⁹ REBES, *Antônio Ruiz de Montoya*, 2001, p. 24.

³⁵⁰ AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 128.

³⁵¹ Juan de Viana nasceu em 18 de fevereiro de 1565, Viana (Navarra, Espanha); morreu em 28 de fevereiro de 1623, em Córdoba (Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 14 de abril de 1584, em Castilla (Espanha); enviado ao Paraguai em abril de 1593; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 15 de setembro de 1602, em Salta (Argentina). Foi Procurador na Europa (junho de 1614- 7 de fevereiro de 1617), (STORNI, *Catálogo de los jesuítas...*, 1980, pp. 302-303).

³⁵² JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias...*, (Volume I), 1900, pp. 163-164.

³⁵³ RABUSKE, *Antônio Ruiz de Montoya*, 1985, p. 51.

³⁵⁴ ROUILLON ARRÓSPIDE, *Antonio Ruiz de Montoya...*, 1997, p. 57. Segundo o Dicionário Histórico de la Compañía de Jesús, Ruiz de Montoya “estudió filosofía y teología (1608-1611) en Santiago de Chile” (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, *DHCJ* (Volume IV), 2001, p. 3436).

vida interior de Nadal”³⁵⁵, bem como as experiências de defesa dos indígenas feitas por José de Acosta³⁵⁶ e a do dominicano Bartolomé de Las Casas³⁵⁷.

Terminando seus estudos foi ordenado junto a outros três estudantes, em 02 de março de 1611³⁵⁸, na cidade de Santiago del Estero, por decisão do padre Diego de Torres, com quem foi no mesmo ano a Assumpción³⁵⁹. Enquanto esperava para entrar nas *reducciones* do Guayra, se dedicou ao estudo da língua Guarani, obtendo um grande aperfeiçoamento³⁶⁰. Mais tarde, Antonio Ruiz de Montoya citaria a língua Guarani, em sua obra *Conqvista Espiritval*, como uma língua muito bonita e com a melhor definição para Deus. Será também a língua Guarani o tema central de seus quatro livros, impressos muitos anos depois quando estava na Corte de Madrid. Há notícias de que ele tinha conhecimento da *Arte, y Bocabvlário*, além das traduções de catecismos e orações, escritas por Diego de Salazar³⁶¹, em língua Gualacho, que infelizmente, foram perdidas³⁶².

A chegada e “el inicio del trabajo misionero de Montoya coincide con la promulgación de las Ordenanzas de Alfaro, el 11 de octubre de 1611”³⁶³, em favor dos indígenas, na questão da proibição do serviço pessoal³⁶⁴. No ano seguinte,

³⁵⁵ NAZÉ, André. *Inácio, Francisco...*, 2008, p. 49.

³⁵⁶ ACOSTA, José de. *Historia Natvral y Moral de las Indias, en qve se tratan de las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los Indios*. Seuilla: Iuan de Leon, 1590. (2 volumes).

³⁵⁷ LAS CASAS, Bartolome *Breuiffima relacion dela deftruyción delas Indias*: colegida por el Obispo dõ fray Bartolome de las Cafas/ Cafaus dela orden de Sãcto Domíngo. Seuilla: Imprensa en la casa de Sebastian Trugillo, 1552.

³⁵⁸ JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume I), 1900, p. 208.

³⁵⁹ AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, pp. 152-153.

³⁶⁰ RABUSKE, *Antônio Ruiz de Montoya*, 1985, pp. 47-48; TORMO SANZ e ROMÁN BLANCO, *Montoya y su lucha...*, 1989, p. 81.

³⁶¹ Diego de Salazar (Diogo) nasceu em 1592, Jaén (Espanha); morreu em 25 de maio de 1659, em San Ignacio (Misiones, Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 24 de setembro de 1612, em Andalucía; enviado a Buenos Aires, em 15 de fevereiro de 1617; fez os Votos Solenes, no dia 1 de novembro de 1626, na *reducción* de Loreto (Paraná, Brasil), (STORNI, *Catalogo de los jesuitas...*, 1980, p. 256).

³⁶² BAPTISTA, *O Eterno*, 2009, p. 130.

³⁶³ CHAMORRO, *Antonio Ruiz de Montoya*, maio/agosto de 2007, p. 253.

³⁶⁴ Na “Ordem do Tenente Geral do Governador do Paraguai e Rio da Prata, D. Antônio de Añasco, ao Capitão Pero Garcia de Ciudad Real para que se dê todo o apoio e auxílio aos padres Cataldino e Masseta, que pretendem fundar reduções no Paranapanema e Tibajiba. Assunção, 26 – XI – 1 609”, consta a proibição da entrada de espanhóis na região do rio Paranapanema, pelo governador Pedro de Añasco, da seguinte forma: “Por el presente mando al *capitan* Pero garçia y outra qualquer Justícia de guayra, que em *ninguna* manera precisa ata que outra cosa se ordene y mande, no salgan ni embien a hacer malocas Jornadas ni entrada *ninguna* a la *Provincia* del yparanapane y Atibaxiba, ni outro ningun rio que cayga em el paranapane, porq.to de presente se pretende reducir a los naturales della por médio del Padre Joseph Cataldino y el *Padre* Simon Maseta de la compañía del nombre de Jesus a quien les esta cometida de dha reduçion, antes para ella les acudiran y haran acudir com todo el favor y ayuda que fuere neccessario por ser cosa tan del serviço de dios nuestro Señor y de su magestad y bien de la tierra, ni menos consientan que ningún soldado ni viçino entre a

Antonio Ruiz de Montoya seria enviado, junto ao padre Antonio Moranta³⁶⁵, à Província do Guayra para encontrar os padres José Cataldini³⁶⁶ e Simón Mascetta³⁶⁷, fundadores das primeiras *reducciones* na região. Moranta, por motivos

inquietar los indios con achaque de *que van por la mita* porque podría resultar alguna desorden, lo qual guarden y cumplan y manden pregonar con penas publicamente porque asi conviene como del servicio de ambas majestades, ques (*sic*) fecho en la assumption del Paraguay en veinte y seis días del mes de Nobiembre de mil y seiscientos y nueve años” (“Ordem do Tenente Geral do Governador do Paraguai e Rio da Prata, D. Antônio de Añasco, ao Capitão Pero Garcia de Ciudad Real para que se dê todo o apoio e auxílio aos padres Cataldino e Masseta, que pretendem fundar reduções no Paranapanema e Tibajiba. Assunção, 26 – XI – 1 609”, *In*: CORTESÃO, **Manuscritos da Coleção de Angelis I**: Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 137 [Doc. 20]). A proibição de nada adiantou, gerando uma situação problemática por parte dos jesuítas, que estavam no Paraguay, e *guayreños*, devido à excessiva exploração do trabalho indígena na extração da erva mate e as tentativas, por parte dos missionários de afastar os indígenas destes *guayreños*. “De modo que cuando Montoya llegó al Guairá, reinaba una gran insatisfacción en Ciudad Real y una hostilidad contra los ignacianos” (CHAMORRO, **Antonio Ruiz de Montoya**, maio/agosto de 2007, p. 253). Com isso, buscou-se como solução a presença do ouvidor do Conselho da Fazenda, Dr. Francisco de Alfaro. O ouvidor seguiu à Província do Paraguay para analisar o que estava ocorrendo na região, dado o fato de que as relações entre indígenas e *guayreños*, não estavam mais sendo cordiais, como ocorria no princípio da colonização. As relações foram evoluindo até chegar a insustentável exploração do trabalho indígena, sob o pretexto de que eles deveriam pagar tributos ao Rei sob forma de *encomienda*. Cabendo ao Visitador Real, Francisco de Alfaro, o estabelecimento de “leis”, que receberiam o nome de *Ordenanzas de Alfaro*, cuja função era regulamentar os princípios dos direitos indígenas. Evitando o acesso dos *guayreños* à comunidade indígena, afinal, estes estavam mais interessados em explorá-los. As leis foram aplicadas após o ano de 1611, entretanto, foram postas em prática de maneira bastante precária em diversos lugares, exceto onde estava sob a administração dos jesuítas. Isso se deve a uma significativa influência dos padres Diego de Torres e Marçal de Lorenzana. As Ordenanças acabaram de alguma forma ajudando para a melhoria da situação indígena, no que se refere às questões jurídicas, havendo, ao que parece, contribuições significativas por parte dos jesuítas. Isso demonstra que os missionários tinham “consciência de que o trabalho encomendado acirrava as relações entre brancos e índios e valia-se desse acirramento para constituir e legitimar o processo reducional” (QUEVEDO DOS SANTOS, Júlio Ricardo. As Missões Jesuítico-Guaranis. *In*: CAMARGO, Fernando; GUTFREIND, Ieda; REICHEL, Heloísa (dir.) **Colônia**. Passo Fundo: Livraria e Editora Méritos, 2006, p. 106). Outra proibição de Alfaro foi a questão do resgate dos índios, porém, devido as ineficiências do controle político, dos administradores espanhóis, muitas de suas Ordenanças, não foram aplicadas. Todavia, as Ordenanças não eram cumpridas em sua totalidade, passando a ter algumas limitações de algumas das ordens e, melhorias em outras tantas. Cabe lembrar que, contudo, as Ordenanças não proibiam a *encomienda*, que obrigava os indígenas a pagarem tributos ao Rei e ao encomendeiros. O regime de *encomienda* fez com que houvesse choques entre os *guayreños* e os jesuítas. Além dos já citados, autores como: ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, pp. 58-65; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 153-154; SCHALLENBERGER, **A integração do Prata...**, 1997; TORMO SANZ e ROMÁN BLANCO, **Montoya y su lucha...**, 1989, pp. 55-57; 71-75; MELIÀ, **El Guaraní conquistado ...**, 1988, pp. 123-124; RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, ff. 8r-11r [§§ VII-VIII]; dentre outros, tratam de maneira mais detalhada o assunto.

³⁶⁵ Antonio Moranta nasceu em 1579, na cidade de Palma (Malorca, Espanha); faleceu no dia 12 de maio de 1645 (Assumpción). Ingressou na Companhia de Jesus, em 25 de julho de 1596 (Aragón). Chegou a Buenos Aires, em 1 de maio de 1610; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, 21 de setembro de 1615, na cidade de Assumpción (STORNI, **Catálogo de los jesuítas...**, 1980, p. 192).

³⁶⁶ José Cataldini (Joseph Cataldini, José Cataldino) nasceu 1571, Fabriano (Ancona, Itália); morreu em 10 de junho de 1653, na *reducción* de San Ignacio (Misiones, Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 1 de março de 1602, em Roma; enviado ao Paraguay em 1605; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 1 de novembro de 1613, em Assumpción. Foi Superior das Missões de Guaraní (1644-1646), (STORNI, **Catálogo de los jesuítas...**, 1980, p. 61).

³⁶⁷ Hector Hercule Mascetta (mudou de nome para Simón Mascetta ao ingressar na Companhia de Jesus. Outras grafias que o nome pode ser encontrado são: Simão Maceta, Masseta, Massetta, Masetta) nasceu em 1577, na cidade de Castilenti (Teráno, Itália); morreu em 10 de outubro de 1658

de saúde, acabou regressando antes da chegada³⁶⁸ e, Ruiz de Montoya, deparando-se com a realidade que o esperava, sentiu curiosidade e cordialidade diante da acolhida que recebeu por parte dos indígenas. Ao que salienta Maria Isabel de Rebes:

Durante vários anos sua ação evangelizadora se desenvolveu como missionário itinerante, ao estilo dos primeiros padres na área; administrando batizados e celebrando missas chegou ao lugar que chamavam de Nossa Senhora de Copacabana, em memória do já então bem conhecido Santuário do Alto Peru [...] Neste recorrido visitou aos índios ‘Cabelludos’ ou ‘Coronados’, na região do Campo, continuando, depois, em Inheay seu trabalho³⁶⁹.

Nesse tempo foi enviado a Assumpción para defender os jesuítas das acusações de ociosidade³⁷⁰. Enquanto seguia viagem, decidiu visitar os companheiros na *reducción* de Ypané, onde encontrou o padre Vicente Griffi³⁷¹, com quem seguiu para a *reducción* de Guarambaré, ambas formadas por Guaycurús³⁷².

Chegando a Assumpción permaneceu dois meses, de setembro a novembro, tentando conseguir novos missionários para o Guayra. Quando regressou, foi nomeado Superior Interino das Missões (cerca de 1620), dado o fato de que o padre Cataldini, superior das mesmas, teria de viajar para Córdoba de Tucumán para os votos solenes³⁷³. Ao retornar, encontrou os Padres Maceta e Urtasum como únicos companheiros para atender as duas *reducciones* e as “colônias”, os povos de índios anexos (Itamaracá, Araraa e Maracaná)³⁷⁴. Seria nesse período que seu

na *reducción* de San Ignacio (Misiones, Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, em 1 de fevereiro de 1606, na cidade de Nápoles; enviado a Buenos Aires em março de 1608; fez a Profissão Solene dos 3 Votos, no dia 29 de setembro de 1619, na cidade de Assumpción (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 178).

³⁶⁸ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 7v [§ VII].

³⁶⁹ REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 28. “En aquella misión volante, Ruiz de Montoya, vino a segar la mies otros habían sembrado luengos años ha. Existía por aquellos lugares *un santuario dedicado a Nuestra Señora de Copacabana*. Allí se detuvo para decir un novenario de misas. Los indios acudían de todo el Guayrá, en emocionante peregrinación” (TORMO SANZ e ROMÁN BLANCO, **Montoya y su lucha...**, 1989, p. 137).

³⁷⁰ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 18r [§ XIII].

³⁷¹ Vicente Griffi nasceu 1575, Benevento (Itália). Ingressou na Companhia de Jesus, 23 de novembro de 1599, em Nápoles (Itália); enviado ao Paraguai em 29 de novembro de 1607; desligou-se da Companhia de Jesus e passou para a Ordem de São Francisco em 1621 (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 128).

³⁷² TORMO SANZ e ROMÁN BLANCO, **Montoya y su lucha...**, 1989, p. 129-130.

³⁷³ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, p. 155.

³⁷⁴ REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 28.

companheiro Martín Javier de Urtasum³⁷⁵ morreria enfraquecido pelo trabalho e pela fome³⁷⁶. Além disso, Ruiz de Montoya foi encarregado pelo padre Diego González Holguín³⁷⁷, o comissário da Inquisição no Paraguay,

[...] de fazer investigações sobre algumas pessoas suspeitas de heresias na região do Guairá. O resultado do seu trabalho foi remetido ao comissário através de um viajante espanhol que se encaminhava a Assunção. Este, porém, foi para São Paulo levando consigo os informes. Acusado de negligência, Ruiz de Montoya foi excomungado e impedido de celebrar missas pelo cônego Francisco Resquín, Visitador Geral de Assunção, sede vacante³⁷⁸.

Em conseqüência a esse fato, seguiu Ruiz de Montoya para Assumpción com uma comitiva de índios de San Ignacio para encaminhar rapidamente a sua defesa. Auxiliou nesta defesa o fato de que os documentos *desaparecidos* foram enviados para Assumpción, como também, o padre Marciel de Lorenzana³⁷⁹, reitor do colégio dos jesuítas de Assumpción, ter sido convocado no lugar de Holguín, como comissário da Inquisição³⁸⁰. Com o problema resolvido, pôde voltar ao Guayra acompanhado pelo padre Cataldini, levando muitos animais recebidos do padre

³⁷⁵ Martín Javier de Urtasum (Urtasun) nasceu em 1590, na cidade de Pamplona (Navarra, Espanha); morreu em 2 de fevereiro de 1614 na *reducción* de Loreto (Paraná, Brasil). Ingressou na Companhia de Jesus, em 1604, na cidade de Castilla; enviado a Buenos Aires em 1 de maio de 1610 (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 291).

³⁷⁶ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 19r [§ XIII].

³⁷⁷ Diego González Holguín nasceu em 1553, Cárceres (Espanha); morreu em 1617, em Mendoza (Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 22 de fevereiro de 1571, em Toledo (Espanha); enviado ao Paraguay em 1608; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 20 de novembro de 1588, em Quito (Equador). Foi Procurador na Europa (junho de 1614- 7 de fevereiro de 1617), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 122).

³⁷⁸ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 156. José Luiz Rouillon Arróspide, salienta a respeito do assunto que: “El Visitador General de la Sede Vacante de Asunción, el canónigo Francisco Resquín, conocido opositor de los jesuitas, recibió la comisión de proceder contra Antonio. Al día siguiente de su llegada a Loreto, ordenó a Antonio, bajo pena de excomunión, que entregara los documentos perdidos. No aceptó ninguna explicación. Al cuarto de hora lo excomulgó y fijó el acta en la puerta de la iglesia, ante el desconcierto de los indígenas. Le ordenó partir hacia Asunción en el plazo perentorio de cuatro horas, a rendir cuentas ante el Licenciado Trejo. Antonio no pudo obtener que Resquín le levantara la excomunión. [...] Divulgó el Visitador entre los indios la noticia de que desterraba excomulgado a Antonio y que lo haría reemplazar por clérigos” (ROUILLON ARRÓSPIDE, **Vida de Antonio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 45).

³⁷⁹ Marciel Lorenzana (Marçal) nasceu 1565, León (Espanha); morreu em 12 de setembro de 1632, em Assumpción. Ingressou na Companhia de Jesus, 18 de outubro de 1583, em Castilla; enviado ao Paraguay em abril de 1593; foi ordenado em 21 de dezembro de 1591, fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 30 de dezembro de 1602, em Córdoba (Argentina). Foi Superior das Missões de Guarani (1644-1646), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 166).

³⁸⁰ JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, pp. 280-283.

Lorenzana³⁸¹. Passaram-se assim os anos de 1615 a 1620 sem grandes sobressaltos, tampouco fortes acontecimentos como os ocorridos anteriormente.

Em Nuestra Señora del Loreto, Ruiz de Montoya fez a Profissão Solene dos Três Votos (como Coadjutor Espiritual³⁸²), no ano de 1620³⁸³. No mesmo ano, a pedido do padre provincial Pedro de Oñate³⁸⁴, voltou a Assumpción para tratar de assuntos referentes ao Guayra, acompanhado por um grupo de índios cantores e do mestre da capela³⁸⁵. De Assumpción seguiram para Buenos Aires, onde encontraram o padre provincial que lá estava para receber a nova expedição de jesuítas vindos da Espanha, acompanhados pelo padre Francisco Vázquez Trujillo³⁸⁶. Aproveitando a presença de Ruiz de Montoya em Buenos Aires, o provincial,

[...] lo nombró superior de las reducciones del Guairá, como sucesor del Cataldino, que llevaba once años en el cargo. Probablemente la profesión concedida era un paso previo para el nombramiento. [...] El entusiasmo juvenil de Antonio podía inyectar una nueva vitalidad a la obra creada por Cataldino e Mazeta. De hecho se iba a iniciar una larga serie de fundaciones en la región³⁸⁷.

³⁸¹ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 156.

³⁸² **Const.**, 1635, pp. 52-53. “*Examen generale*” [na ed. de 1997, ver § 119].

³⁸³ “Na redução de Nossa Senhora de Loreto o padre Ruiz de Montoya fez a Profissão Solene dos Três Votos, a 2 de fevereiro de 1620” (AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 156).

³⁸⁴ Pedro de Oñate nasceu em 7 de janeiro de 1567, Valladolid (Espanha); morreu em 31 de dezembro de 1646, em Lima (Perú). Ingressou na Companhia de Jesus, 12 de março de 1586, no Villarejo de Fuentes (Cuenca, Espanha); ordenado em 1591, em Alcalá de Henares (Madrid, Espanha); fez os últimos votos, no dia 18 de outubro de 1604, em Juli (Puno, Perú). Foi Provincial da Companhia de Jesus no Paraguai (1615-1624), (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume III), 2001, p. 2870).

³⁸⁵ “Quedó profundamente impresionado el provincial por la personalidad y virtud de Antonio y por la maestría del coro de niños indios, que parecían elegidos *de varias capillas de Europa*. Se le ocurrió ofrecer a la expedición de misioneros, a cuyo encuentro iba, esa demostración tan fina de los logros culturales de las reducciones. Empezó, pues, Antonio con el coro otras doscientas leguas más de viaje hasta Buenos Aires” (ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 200). Prossegue o autor: “Fueron invitadas las personalidades de la ciudad, presididas por el obispo, Fray Pedro de Carranza, y el gobernador, Don Diego de Góngora. [...] Se detuvo Antonio en Buenos Aires toda la cuaresma y partió hacia el Guairá con el coro de niños, más un nuevo misionero, Bernardino Tello, una hermosa imagen de Nuestra Señora de Loreto y muchas alhajas para las iglesias” (ROUILLON ARRÓSPIDE, **Vida de Antonio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 49).

³⁸⁶ Francisco Vázquez Trujillo nasceu em 8 de outubro de 1571, Trujillo (Cárceles, Espanha); morreu em 2 de agosto de 1652, em Córdoba (Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 22 de maio de 1588, no Perú; enviado a Santiago de Chile, em 29 de novembro de 1607; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 11 de março de 1608, em Santiago de Chile. Foi Procurador na Europa (1620-1622) e Provincial (1629-1633), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 298).

³⁸⁷ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Vida de Antonio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 49.

Retornando ao Guayra, como Superior das Missões do Guayra, levou como companheiro o padre Cristóbal de Mendoza³⁸⁸ e outros missionários. Com isso, Ruiz de Montoya, procurou consolidar a *reducción* de Nuestra Señora del Loreto, organizando a sua base econômica através da introdução gado trazido de Assumpción. Afirma Rouillon Arróspide:

Erigió una iglesia, escribió un libro [*Tesoro de la lengua guaraní, e, provavelmente, o esboço de Arte e vocabulario de la lengua guaraní*], plantó múltiples árboles, crio ganado, enseñó a los niños y desterró los principales vicios de que adolecía la comunidad a su cargo [...] Ahora que se encontraban libres de toda perturbación y miedo de invasiones enemigas decidió aprovechar la paz para levantar el templo de su pueblo y cubrirlo de tejas [*para que isso fosse possível*], hizo de maestro de obras, enseñando a los indios a cortar madera, a levantar pilares, amasar barro, cocer tejas y sus alumnos salieron tan diestros como si hubiesen aprendido aquellas artes de consumados artesanos. A continuación del templo levantaron la escuela, Colegio, e iglesia iban a absorber su principal actividad en este período³⁸⁹.

Além disso, aproveitou para contatar caciques e reconhecer outros *pueblos* indígenas, como *las tierras* do cacique Taubici, no Paranapanema; *el país* do cacique Tayaoba; *la gran aldea* do cacique Pindoviyú; *los vasallos del valiente y respetado* cacique Roque Maracanã; *los indios del arrogante* cacique Miguel Atiguayé; dentre tantos outros, que acabariam aceitando formar novas *reducciones* jesuíticas. Deixou os padres Jean Vaisseau³⁹⁰ e Diego Salazar encarregados da *reducción* de Nuestra Señora del Loreto³⁹¹, enquanto fazia missões volantes. Antonio Ruiz de Montoya assumiu os riscos e os perigos³⁹², diante dos desafios que eram encontrados: enfrentar selvas e *tigres*, como o próprio missionário relataria; contatar diversos grupos indígenas, receptivos ou hostis; lidar com os inúmeros adversários que surgiam, fossem eles pajés, bandeirantes ou os *guayrenhos*; e

³⁸⁸ Rodrigo de Mendoza y Orellano (mudou o nome ao ingressar na Companhia de Jesus para Cristóbal de Mendoza) nasceu em 1589, na cidade de Santa Cruz de la Sierra (Bolívia); morreu em 25 de abril de 1635, no Ibiá (Rio Grande do Sul, Brasil). Ingressou na Companhia de Jesus, 18 de maio de 1616, no Paraguai; fez os seus Votos Solenes, em 19 de abril de 1629, na *reducción* de San Pablo (Paraná, Brasil), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 184).

³⁸⁹ REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 31 (*Grifos nossos*).

³⁹⁰ Jean Vaisseau (Juan Vaisseau, Juan Mazeo, Vasseau, Vaseo, Baseo, Vases) nasceu em 1583, Tournai (Bélgica); morreu em 23 de junho de 1623, na *missão* de Loreto (Paraná, Brasil). Ingressou na Companhia de Jesus, 19 de maio de 1606 [depois em 24 de dezembro de 1612], em Galo-belga; enviado a Buenos Aires, em 15 de fevereiro de 1617; ordenado em 1607, pelo bispo Gondi, em Paris; demitido da Companhia em 31 de agosto de 1606 (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 292).

³⁹¹ REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 31.

³⁹² FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 107.

empenhar-se na defesa dos indígenas diante dos representantes do Estado espanhol³⁹³. Consequentemente, as *reducciones* acabaram assumindo o caráter de defesa da liberdade indígena e uma instiuição fronteiriça dentro do sistema colonial³⁹⁴.

1.2.1 “A entrada dos padres numa nova província de gentios”³⁹⁵: As *reducciones* do Guayra no Paranapanema e Tibagi (1610 a 1625)

Em novembro 1609³⁹⁶, enquanto Antonio Ruiz de Montoya ainda era estudante, os padres José Cataldini e Simón Mascetta seguiram de Assumpción para Ciudad Real no Guayra, onde se dedicaram durante meses a ministrar “cuidados espirituais” aos *guayreños*³⁹⁷. Das cidades de Villa Rica del Espíritu Santo e Ciudad Real foram, no mês de junho de 1610, rumo à região do rio Paranapanema³⁹⁸, onde fundaram as *reducciones* de Nuestra Señora del Loreto del Pirapó (1611) e San Ignacio Mini³⁹⁹ ou Ypaunbuzú⁴⁰⁰ (nas terras do cacique Miguel Atiguaye⁴⁰¹, em 1612)⁴⁰². Estas duas *reducciones* constituiriam o “núcleo” que iniciou a fase dos *tempos heróicos* e de onde saíram diversos jesuítas para fundarem novas *reducciones* em solo *guayreño*⁴⁰³.

Após a fundação dessas duas *reducciones*, começaram os requerimentos para que fossem enviados novos missionários para a região. O Provincial,

³⁹³“*Capita adversariorum, si qui sint, et eos, qui inter hereticos vez suspectos momentum habent maiu, nec omnino obstinanti videntvr, curent amicos reddere, et cum dexteritate et amoris significatione ab errore retrahere, ad quod aliquae regule alibi scribuntvr*” (“Carta de Polanco a Canísio, *Epistolae Socii in Germaniam Proficiscentibus*. Roma, 24 Setembris 1543”, In: MI Epp XII, p. 243, 8).

³⁹⁴ SCHALLENBERGER, **A integração do Prata...**, 1997, p. 194.

³⁹⁵ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista Espiritual...**, 1997, p. 94.

³⁹⁶ CHARLEVOIX, P. F. J. **História del Paraguay** (Tomo II). Traducida al castellano por el P. Pablo Hernández. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912, p. 32.

³⁹⁷ CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 80; FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 102.

³⁹⁸ CHARLEVOIX, **História del Paraguay**, 1912, p. 35.

³⁹⁹ FLECK, BOHN MARTINS e RODRIGUES, **Itinerário cultural...**, 2010, p. 13; MAEDER e GUTIÉRREZ, **Atlas territorial y urbano...**, 2009, p. 21.

⁴⁰⁰ JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, p. 226.

⁴⁰¹ JAEGER, **La Compañía de Jesús...**, 1957, p. 107. Sobre este cacique há uma dissertação defendida pelo curso de Pós-Graduação em História, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, onde há diversos relatos dos jesuítas sobre os diversos problemas trazidos para a *reducción*, devido a conduta deste cacique: COSTA NETO, **O “modo de estar” Guarani**, 2008.

⁴⁰² FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 104). Ver também em: AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 217; MAEDER e GUTIÉRREZ, **Atlas territorial y urbano...**, 2009, p. 21; RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 6v [§ VI].

⁴⁰³ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 237.

atendendo a esta solicitação, enviou os dois jovens missionários Antonio Ruiz de Montoya e Antonio Moranta, que acabou regressando antes de chegar ao Guayra, sendo substituído por Martín Javier de Urtasum. Segundo Rebes, o padre Ruiz de Montoya

[...] em 1612 é enviado como Procurador da missão do Guairá à Asunción para informar pessoalmente aos superiores sobre a situação das reduções. Tinha sofrido o drama guairenho sob as pressões dos interesses dos portugueses e espanhóis. Sua presença na cidade foi fundamental para dissipar as múltiplas versões sobre os acontecimentos. Os resultados desta gestão não significaram um passo positivo para o projeto missionário; pesaroso e fatigado, regressa aos conflitos cotidianos do Guairá, com uma tropa de gado vacun que seria a origem da pecuária do lugar. No momento de sua chegada, por iniciativa dos moradores de Ciudad Real, mantém uma reunião para conciliar propostas sobre a atitude a assumir ante as Ordenanças de Alfaro e o serviço pessoal⁴⁰⁴.

Ao regressar de Assumpción, os missionários retomaram a ideia de expansão, contudo, este plano acabou encontrando algumas dificuldades no confronto com os grandes caciques Taubici⁴⁰⁵ e Roque Maracanan⁴⁰⁶. “Posteriormente, foram fundadas três outras reduções nas proximidades destas primeiras, que acabaram sendo abandonadas pela carência de sacerdotes, obrigando a migração de seus integrantes para aquelas mais antigas”⁴⁰⁷. Conforme o padre Ruiz de Montoya,

[...] tenía el Padre Ioseph, y Padre Martin, demas de el pueblo de fan Ignacio a fu cargo otros dos, como colonias, a que acudían quando era neceffario: en Loreto el Padre Simon, y yo teníamos vna tres quartos lexos de Loreto, cuyo Cazique era vn valiente, y refpetado Indio, llamado Roque Maracana, a quien toda la tierra beneraua, ivamos alternatiuamente todos los Domingos a doctrinar efte pueblo⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ REBES, *Antônio Ruiz de Montoya*, 2001, p. 27.

⁴⁰⁵ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritval...*, 1639, f. 11v [§ IX].

⁴⁰⁶ ROUILLON ARRÓSPIDE, *Antonio Ruiz de Montoya...*, 1997, pp. 102-108; 115-118.

⁴⁰⁷ FLECK, BOHN MARTINS e RODRIGUES, *Itinerário cultural...*, 2010, p. 13. Segundo Furlong “en las Anuas, suscritas por Diego de Torres, en febrero de 1613, mientras que en las que suscribió a 8 de abril de 1614, o sea un año más tarde, refiere no sólo los trabajos apostólicos de los cuatro misioneros [*Ruiz de Montoya, Cataldini, Mascetta e Urtasum*], sino también las persecuciones de que eran objeto, así de parte de los españoles, de las ciudades del Guairá, como de parte de los portugueses, para quienes esas Reducciones constituían un óbice a sus insidiosas conquistas de las tierras españolas y le ofrecían un centro de indígenas, donde ir a hacer esclavos, llevándolos a sus factorías, en calidad de tales” (FURLONG, *Misiones y sus pueblos...*, 1962, p. 106. *Grifo nosso*).

⁴⁰⁸ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritval...*, 1639, f. 15r [§ XI].

De 1615 até 1622, a fundação de novas *reducciones* no Guayra passou por um período de pausa devido à espera de nova autorização do governador, Manuel de Frías⁴⁰⁹, para o envio de novos religiosos e expansão do processo missional. Neste ínterim, os jesuítas se mantiveram nas *reducciones* de Loreto, Simón Mascetta e Ruiz de Montoya, e, em San Ignacio, Martín Javier de Urtasum e José Cataldini. Além de se dedicarem as duas *reducciones* tiveram de se revezar com a morte de Urtasum⁴¹⁰. Ainda nestes anos, Montoya se dedicaria a fazer algumas missões volantes para contatar caciques que estavam nas proximidades das *reducciones*.

A personalidade *criolla* e a arguta percepção dos hábitos indígenas adquirida nestes contatos com os caciques, possibilitou que Ruiz de Montoya fosse nomeado Superior das *Reducciones* do Guayra (1620-1636)⁴¹¹, no lugar de Cataldini. Tal fato possibilitou que a Companhia recebesse a autorização do governador para entrar na Província dos Tayaobas⁴¹². Além do fato, de que “creció el numero de Padres y obreros de aquella viña”⁴¹³ (Guayra), iniciou-se uma larga série de fundações de *reducciones* em toda a região da Província Jesuítica do Paraguai⁴¹⁴. Entre 1622 até 1628, Ruiz de Montoya foi responsável por impulsionar a fundação das seguintes *reducciones*:

San Javier, na comarca de Tayatí ou Ibitirimbetá [*região do médio Tibagi*]; em 1625, a de San José, em Tucutí, entre os rios Ivahí e Tigagí, e a de Encarnación, no território de Nautingui e nas terras do cacique Pesido [*no alto Tibagi*]; em 1626, a de San Miguel em Ibitiruzú ou Ibiangui; e a de San Pablo, às margens do rio Iñeay [*no Ivai*], entre as terras de Tayatí e as de Tayaobá. Em 1627, a de San Antonio no Ibiticoí; a de Concepción [*Concepción de Nuestra Señora de los Gualachos ou Concepción de Nuestra Señora de los Guañanas*], na região dos Gualacos ou Gayanas, e a de San Pedro, na mesma região [*ou seja, nas cabeceiras do Iguaçu*]. Em 1628, foi fundada a redução dos Siete Arcángeles [*Los Angeles de Tayaoba, Arcangeles ou Siete Arcangeles*], na terra de Tayaobá [*na região do alto Ivai*], e a de Santo Tomás [*ou Tomé*], entre as reduções de San

⁴⁰⁹ Foi governador do Paraguai entre os anos de 1619 a 1625 (GUEVARA. História del Paraguay, Rio del Plata y Tucumán, por el P. Guevara de la Compañía de Jesús, *In*: DE ANGELIS, Pedro (org.) **Colección de obras y documentos...** Volume II. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836, p. 195).

⁴¹⁰ FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 107.

⁴¹¹ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 274; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 161; FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 359; TORMO SANZ e ROMÁN BLANCO, **Montoya y su lucha...**, 1989, pp. 138-139.

⁴¹² AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 242.

⁴¹³ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritval...**, 1639, f. 28r [§ XX].

⁴¹⁴ Ver referência 21.

Pablo e a de Arcángeles, e a de Jesús Maria, nas terras do cacique Guiraverá [no alto Ivaí]⁴¹⁵.

Com a autorização do governador e do provincial, os padres Ruiz de Montoya, José Cataldini e Diego de Salazar seguiram para as “terras de Ybitirembetá”, onde foram aconselhados pelos índios que “embiaffemos delante eploradores de la tierra, para que ofreciéndole ocañon dieffenronfe dos de fer los precurfores, con animo de fer participes en nueftra emprefa, el vno era de ya madura edad, y aduenedizo, el otro era moço, criado en nueftra efcuela, ambos cañados”⁴¹⁶.

Ambos os índios foram aprisionados e assassinados. O mais jovem, morreu primeiro, ao se negar em aceitar uma moça que estava lhe sendo oferecida; enquanto, o mais velho, viveu por algum tempo amancebado, para depois ser morto e ter seu corpo comido “com muita solenidade” na celebre festa do batismo. Ao saberem da morte do jovem, os padres Cataldini, Ruiz de Montoya e Salazar, se apressaram para chegarem ao local. Chegaram em “vn pequeño pueblo”⁴¹⁷, onde foram bem recebidos pelos indígenas.

Com a chegada dos padres, uma grande perturbação [vinda das indígenas que haviam assassinado os dois índios] espalhou-se pelo povoado, mas o espírito determinado do padre Cataldino em enfrentar os obstáculos e a acolhida de um cacique principal, muito estimado ‘por ser noble y eloquente’, influenciaram terminantemente em acalmar os ânimos contrários, dando-se assim, início a Redução de São Francisco Xavier, domesticando-se os índios da região, inclusive os mais hostis⁴¹⁸.

⁴¹⁵ FLECK, BOHN MARTINS e RODRIGUES, **Itinerário cultural...**, 2010, p. 15 (*Grifos nossos*); FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 107. Em algumas dessas áreas, onde se localizavam as antigas *reducciones* de San Ignacio, Nuestra Señora de Loreto e San Pablo, houve pesquisas arqueológicas de Oldemar Blasi (1963), Igor Chmyz (1983, 1985, 1990 e 2001) e Claudia Parellada (1997). Nestas escavações foram observadas que algumas *reducciones* existiram por um período de no máximo dois anos, o que fazia com que os seus vestígios arqueológicos fossem similares, para alguns pesquisadores, com os encontrados nas grandes aldeias. Contudo, enfatiza Claudia Parellada, que ao fazer uma análise mais acurada do material arqueológico encontrado: cerâmica, estruturas de taipa de pilão e alvenarias em pedra, associando-os com a documentação escrita pelos missionários, pode-se caracterizar estas áreas de forma definitiva (PARELLADA, Claudia Inês. *Indígenas, jesuítas, espanhóis e bandeirantes: as fronteiras étnicas na Província del Guairá (1609-1631)*. **Anais da XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas: “Interacciones y sentidos de la conversión**. Buenos Aires: Manzana de las Luces y Convento Meredário, 2008, p. 6)

⁴¹⁶ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 28r [§ XX].

⁴¹⁷ Idem, f. 28v [§ XX].

⁴¹⁸ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 243.

A *reducción* de San Francisco Javier ficou sob os cuidados do padre Francisco Díaz Taño⁴¹⁹, enquanto Ruiz de Montoya e Cristóbal de Mendoza⁴²⁰, seguiram para a Província de Tayati, onde encontraram oposição dos caciques Curubá e Pindoviyú⁴²¹. Interveio na questão o cacique Tayaoba, impedindo o assassinato dos padres, matando Curubá e auxiliando na conversão de Pindoviyú. “O cacique Pindoviyú foi batizado pelo provincial”, na época o padre Nicolás Durán Mastrilli⁴²², passando a se chamar Antonio⁴²³.

Desta maneira, Ruiz de Montoya e Mendoza deram início a *reducción* de Nuestra Señora de la Encarnacion, formada por “los camperos cavelludos que tanto deseo hemos de conquistar”⁴²⁴, em 1625. Pouco tempo depois, esta *reducción* foi transferida para outro local com melhores condições de segurança e fertilidade do solo. Tal fato possibilitou uma maior adesão por parte dos indígenas “Camperos, Coronados e Cabelludos”⁴²⁵, aumentando o número de indivíduos no local. Ficando a *reducción* sob os cuidados do padre Pedro Espinosa⁴²⁶, auxiliado pelo padre Mendoza.

Ainda no ano de 1625, os padres Simón Mascetta e Ruiz de Montoya foram para a Província de Tucutí, onde fundaram a *reducción* de San José “con algunas contradicciones”⁴²⁷. Esta *reducción* se localizava em um ponto estratégico que assegurava a comunicação entre as *reducciones* do Tibagi e do Paranapanema. A

⁴¹⁹ Francisco Díaz Taño (Dias Tanho) nasceu em 27 de maio de 1593, Las Palmas (Espanha); morreu em 8 de abril de 1677, em Córdoba (Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 13 de julho de 1614, em Andalúcia; enviado a Buenos Aires, em 12 de março de 1622; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 23 de março de 1629, na *reducción* de Santo Tomé (Paraná, Brasil). Foi Procurador na Europa (20 de julho de 1637 – 28 de novembro de 1640; 1658 – 28 de julho de 1663) e Superior das Missões Guarani (1646-1649; 1657-1658), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 82).

⁴²⁰ JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, p. 74.

⁴²¹ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán em que dá conta do estado das reduções da Província do Paraguai durante os anos de 1 626 e 1 627”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 235-236.

⁴²² Nicolás Durán Mastrilli (Mastrillo) nasceu em 1568, Nola (Nápoles, Itália); morreu em 14 de fevereiro de 1653, em Lima (Perú). Ingressou na Companhia de Jesus, 10 de novembro de 1583, em Nápoles; enviado a Província do Paraguai, em 1623; foi ordenado em 23 de setembro de 1595 e fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 18 de outubro de 1604, em Juli (Puno, Perú). Foi Provincial del Paraguay (1623-29), do Perú (1630-1634; 1639-44) e Procurador na Europa da Província do Perú (1618-21), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 179).

⁴²³ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 238.

⁴²⁴ *Idem*, pp. 239-242.

⁴²⁵ Estes indígenas tinham como caciques os índios Guarayrú, Zohé e Curitú (ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, pp. 102-108; 148-156).

⁴²⁶ Pedro Espinosa nasceu em 17 de setembro de 1596, Baeza (Jaén, Espanha); morreu em 3 de julho de 1634, entre Santa Fe e Yapeyú (San Juan de las Siete Corrientes, Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 9 de junho de 1614, em Andalúcia; enviado a Buenos Aires, em 12 de março de 1622; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 18 de abril de 1632, na *reducción* de Loreto (Misiones, Argentina), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 92).

⁴²⁷ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz, Superior da Missão do Guairá, dirigida em 1 628 ao Padre Nicolau Durán, Provincial da Companhia de Jesus”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 261.

busca por um local adequado para a implantação da *reducción* foi bastante incômoda e trabalhosa. No meio do caminho, os dois jesuítas encontraram um cacique junto ao filho, que os auxiliaram a encontrar um lugar onde estabelecer a nova *reducción*. Conforme Aguilar, a *reducción* foi estabelecida perto de “um riacho (rio Abóbora) afluente do rio Tibagi, reunindo a princípio poucos índios”⁴²⁸.

Devido a questão da localização, “algunos de los padres estaban descontentos de esta de S. Joseph por no ser muchos los índios y propuseran se llevasen los índios que qui avia a las otras”⁴²⁹. Ao perceberem o assunto que era tratado pelos padres, os indígenas pediram ao provincial, Durán Mastrilli, que não permitisse que os tirassem de suas terras⁴³⁰. A princípio, a *reducción* ficou sob os cuidados do padre Francisco de Ortega⁴³¹. Com a ida de Ruiz de Montoya para San Javier, a *reducción* de San José, Ortega foi substituído⁴³² pelo padre Mascetta que ficou responsável pelos cuidados espirituais dos indígenas.

Quanto à *reducción* de San Miguel, sabemos que ela era constituída por índios campeiros ou “coronados [...] porque usan a abrirse las coronas como los frayles”⁴³³, reunidos pelos padres Ruiz de Montoya e Cristóbal de Mendoza. A *reducción* foi possível, pois, os indígenas solicitavam a presença dos padres como forma de proteção⁴³⁴ diante das ameaças e seqüestros promovidos pelos *Tupis*. Outro fator relevante para a reunião dos índios em San Miguel foi motivado pelo “buen exemplo de Nicolas Taiaova”, o que fez com que fossem enviados mensageiros de “10 caziques de los mas nombrados entre los camperos”⁴³⁵. Para se

⁴²⁸ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 245.

⁴²⁹ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 230.

⁴³⁰ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 245.

⁴³¹ Francisco de Ortega nasceu em 1583, Azuaga (Badajoz, Espanha); morreu em 6 de janeiro de 1664, em Encarnación (Itapúa, Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 2 de abril de 1611, em Toledo; enviado a Buenos Aires, em 15 de fevereiro de 1617; fez a Profissão Solene dos Votos, no dia 29 de maio de 1622, na *reducción* de Loreto (Paraná, Brasil), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 208).

⁴³² JAEGER, **La Compañía de Jesús...**, 1957, p. 111.

⁴³³ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 242.

⁴³⁴ Segundo o que relatou o padre Ruiz de Montoya ao provincial Durán Mastrilli, “los Tupijs (nacion de las tierras del Brasil de, cuya ferocidad escribe en nuestras historias el P. Orlandino, que dieron gloriosa muerte e casi 200 indios que Ivan del Paraguay en busca del P. Nobrega para hazerles christianos) dieron en un poblecillo de estos camperos y cogieron algunos. Supolo el P. Christoval y fue al rancho de los Tupijs dondo avian dexado su atillo, y alli los estuvo esperando con su gente y el capitán Pindoviiú. Los Tupijs bien descuidados del caso entraron muy contentos con la presa, pero el Padre los cogió y ato a todos y dexo libres a los camperos que llevaban presos los Tupijs” (“Carta Ânua do P. Nicolau Durán...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 243-244).

⁴³⁵ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 244.

dedicar aos cuidados dos campeiros foi solicitada a vinda de padres que estavam no Paraná: Pedro Mola⁴³⁶ e José Doménech⁴³⁷.

Cabe salientarmos, que a partir da *reducción* de Encarnación, iniciou um período de adesão às *reducciones* por parte dos indígenas de fala Macro-Jê, conforme as cartas ânuas que os descreviam como “muito diferentes dos *Guaranis*”, como no caso dos *Coronados*, *Cabelludos*, além dos *Guayanás*, *Guayanases* ou *Gualachos*. Tais informações podem ser confirmadas pela descrição minuciosa feita pelos jesuítas acerca desses povos, seguindo o exemplo dado por Francisco Javier⁴³⁸.

As descrições iam desde os hábitos alimentares, costumes diários, rituais, relações familiares até diferenças lingüísticas, onde enfatizariam quais as “tribos eram mais dóceis e capazes ao ensino”, “sua inclinação” a se tornarem *civilizados* e *crístãos*, como também, “o gênio dominante de cada uma das nações gentias”⁴³⁹. Com isso, os indígenas por eles missionados apresentam nestes relatos as suas identidades étnicas diferentes. Em tais registros jesuíticos foram percebidos quais seriam os elementos fundamentais para que este *projeto* missional fosse concretizado entre os indígenas. Estas descrições *jesuíticas* apontam para a presença de grupos de fala Jê.

As quatro *reducciones* de população de fala Macro-Jê seriam: Nuestra Señora de la Concepción de los Gualachos, San Pedro, San Miguel e Encarnación⁴⁴⁰. “Mas foi no principal povoado do Guairá que uma legítima experiência de convívio entre etnias distintas se realizou: em Los Angeles de los Tayobá, reúnem-se aproximadamente 30 caciques tanto Guarani quanto Jê”⁴⁴¹.

⁴³⁶ Pedro Mola nasceu em 17 de janeiro de 1602, Barbastro (Huesca, Espanha); morreu em 4 de julho de 1660, em Apóstoles (Misiones, Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 31 de agosto de 1619, em Aragón; enviado a Buenos Aires, em 12 de março de 1622; fez a Profissão Solene dos Votos, no dia 30 de maio de 1632, na *reducción* de San Carlos (San Juan de las Siete Corrientes, Argentina), (STORNI, **Catálogo de los jesuítas...**, 1980, p. 187).

⁴³⁷ José Doménech (Doménech) nasceu em 28 de abril de 1602, Alicante (Espanha); morreu em 4 de março de 1642, em Candelária (Misiones, Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 1 de maio de 1617, em Aragón; enviado a Buenos Aires, em 12 de março de 1622; fez a Profissão Solene dos Votos, no dia 10 de outubro de 1637, na *reducción* de Encarnación (Itapúa, Paraguay). Foi Procurador na Europa (20 de julho de 1637 – 28 de novembro de 1640; 1658 – 28 de julho de 1663) e Superior das Missões Guarani (1646-1649; 1657-1658), (STORNI, **Catálogo de los jesuítas...**, 1980, p. 85).

⁴³⁸ Ver referência 116.

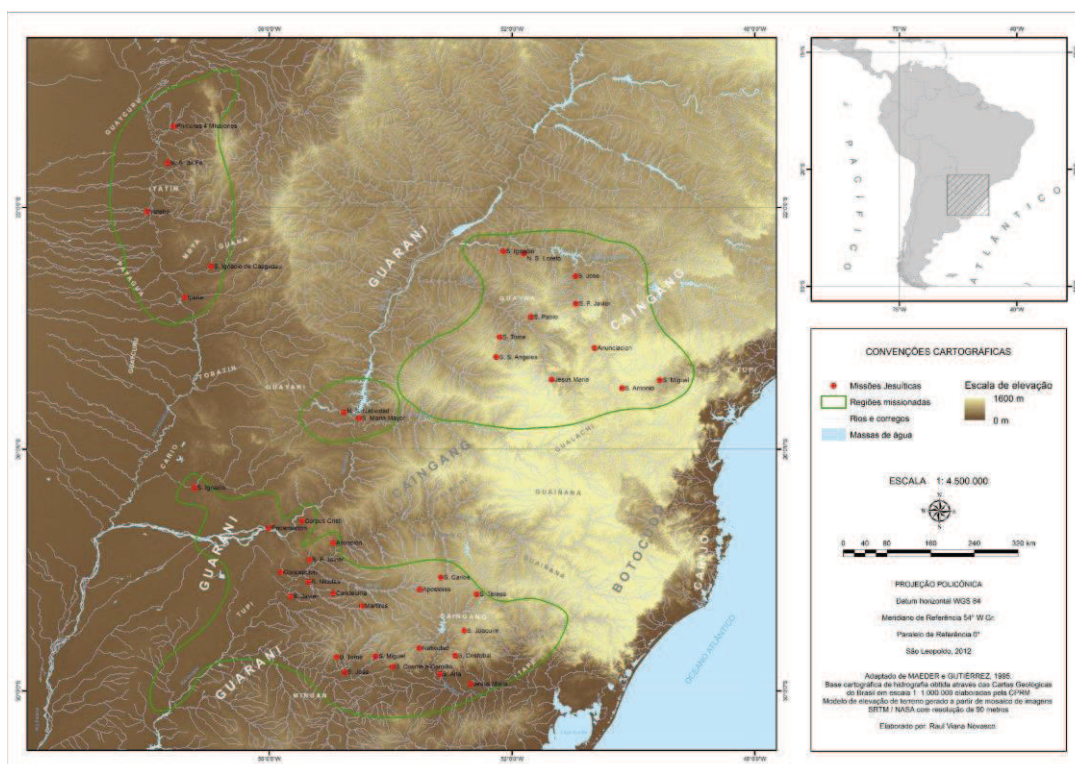
⁴³⁹ RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. As reformas político-econômicas pombalinas para a Amazônia. **Cadernos IHU Ideias**, ano 9, nº 151, 2011, p. 30.

⁴⁴⁰ BAPTISTA, **O Temporal**, 2009, pp. 110-111.

⁴⁴¹ Idem, p. 111.



Imagem 1: *Antonio Ruiz de Montoya*. Pintura a óleo feita por Salvador Velarde para a universidade que leva o nome do jesuíta.



Mapa 1: *Mapa Etnográfico das Reduções da Província Jesuítica do Paraguai* (Créditos de Raul Viana Novasco, adaptado dos mapas feitos, originalmente em 1995, por Ernesto Maeder e Ramón Gutiérrez. MAEDER e GUTIÉRREZ, **Atlas territorial y urbano...**, 2009, pp.14; 20).

1.2.2 As *reducciones* como um espaço de convivência étnica: as novas *reducciones* no Guayra entre 1622 a 1628

Com as *reducciones* do rio Tibagi formadas e com a assistência de padres em cada uma, começou a organização de novas expedições para as terras de Tayaoba e Guiravera⁸⁷⁵. Estas *novas entradas* em regiões mais longínquas do rio Ivaí, foram relatadas com riqueza de detalhes por Antonio Ruiz de Montoya, na *Conquista espiritual*⁸⁷⁶ e na carta anual de 1628, destinada ao provincial Nicolás Durán Mastrilli⁸⁷⁷.

Foram necessárias três tentativas para entrar na Província de Tayaoba, “feitas por Ruiz de Montoya no início do ano de 1626, acompanhado de 15 pessoas

⁸⁷⁵ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 38v [§ XXX].

⁸⁷⁶ Idem, ff. 38v-45v [§§ XXX-XXXIV].

⁸⁷⁷ “Carta Anua do Padre Antônio Ruiz...”, In: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 282-293.

(índios cristãos)⁸⁷⁸. A Província de Tayaoba era repleta de *feiticeiros e superstições*, como também, de “gente tan cruel y guerrera, comedora de carne humana y que tan en el coraçon tenian la venganza”⁸⁷⁹.

Siguiendo mi viagen, lleguè a vna aldea [*Itacurú*⁸⁸⁰], o pueblo bien pequeño, *que* apenas tenia fefenta vecinos que me recibieron con amor, que paguè con obras de predicación del Euangelio, y fe baptizaron todos. Detuueme en efte pueblo dos mefes, informándome de las cofumbres de los de aquella Prouincia, y procurãdo defde allí darles cuenta de mi venida y intentos⁸⁸¹.

Ruiz de Montoya conseguiu atrair algumas pessoas para anunciar-lhes a vida eterna, tendo, inclusive, sinais de boa recepção por parte destes indígenas que iam visitá-lo⁸⁸². Seguiu para a região acompanhado pelos índios cristãos e, chegando a um outro *pueblo* passou a noite em oração, recebendo pela manhã a visita de “um grupo de nove caciques”⁸⁸³. Após explicar sua intenção de levar o Evangelho para aquele *pueblo*, houve uma série de injúrias e ameaças por parte dos indígenas, que haviam entrado na choça onde Ruiz de Montoya se encontrava, com a intenção de matá-lo. O jesuíta foi atacado a flechadas e foi obrigado, pelas insistências dos seus índios que o acompanhavam, a fugir. Nessa fuga, morreram sete dos quinze indígenas que o acompanhavam⁸⁸⁴.

Dauanme priefa a que caminaffe teniendo por fin duda que nos fueguian los enemigos; pero iva ya tan canfado, y atrauefado el coraçon con las fiete muertes de mis compañeros, y inftimulado del deffeo de imitarlos, que roguè a los que ivan conmigo que fe fueffen, y efcapaffen las vidas, para que fus hijos tuuiffen padres, y fus mujeres maridos, y no quedaffen con fu muerte viudas, y guerfanos: y ellos con vn varonil animo dixeron, que ni mujeres, ni hijos eftimauan, que mas bien les eftaua morir a mi lado en tan honrofa empreffa, que viuir con infamia de auerme dexado entre Gentiles⁸⁸⁵.

⁸⁷⁸ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 248.

⁸⁷⁹ “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles, Jesus Maria e Conceição dos Gualachos 1630”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 343; RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritval...**, 1639, f. 38v [§ XXX].

⁸⁸⁰ “A primeira jornada para a conversão...”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, p. 78 (*Grifo nosso*).

⁸⁸¹ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, ff. 38r-38v [§ XXX].

⁸⁸² *Idem*, f. 38v [§ XXX].

⁸⁸³ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 248.

⁸⁸⁴ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 39r [§ XXX].

⁸⁸⁵ *Idem*, f. 40r [§ XXX].

Mesmo com os acontecimentos, Ruiz de Montoya e os índios cristãos não desistiram e começaram a se preparar para uma nova tentativa de entrar na província. O jesuíta e seus companheiros “foram surpreendidos com a visita de um grande cacique acompanhado da mulher e de seus dois filhos”⁸⁸⁶, o que era um sinal de amizade. Este cacique prometeu ao missionário que levaria para conhecê-lo o próprio cacique Tayaoba. A promessa foi cumprida, em poucos dias, o cacique foi visitar o missionário, levando consigo sua esposa e quatro filhos. O resultado da visita foi o convite de Tayaoba para que o padre, com os seus índios cristãos, seguissem para as suas terras, onde logo fizeram um grande povoado. A entrada nas terras de Tayaoba trouxe uma enorme revolta por parte dos pajés, que invadiram e ocasionaram uma nova fuga da região. Com a fuga, Ruiz de Montoya acabou perdendo a imagem da Virgem, que sempre o acompanhara. O menino que o acompanhava, voltou para recuperar a imagem, foi reconhecido pelos “infiéis”, amarrado e não mais regressou⁸⁸⁷.

Os *guayreños* de Villa Rica ao serem informados da tentativa de assassinato, seguiram para invadir a região e vingar o desacato que havia sido feito aos padres. Ruiz de Montoya e Salazar tentaram impedir os *guayreños* de guerrearem contra os indígenas, contudo, o tenente do exército, certo da vitória, não deu ouvidos aos apelos dos missionários. A reação dos indígenas foi a de que saíram “como unos leones”⁸⁸⁸ contra os *guayreños* de Villa Rica. Para não serem mortos pelos índios, os *guayreños* construíram uma paliçada. Eles decidiram lutar até o fim, enquanto os índios amigos pararam de atirar flechas para que a munição dos *infiéis* acabasse antes da que eles obtinham. Os jesuítas ao conseguirem encerrar a batalha, com a fuga dos *infiéis*, finalmente entraram na província, impedindo a morte dos *guayreños* e defendendo os índios amigos que podiam ser capturados. “Montoya entra na aldeia dos *infiéis* já evacuada. Um cadeirão com carne cozida com milho ainda fervia e os conquistadores se põem a degustar o manjar [...] O sabor da carne humana, a duras penas infantis, enfim chegara à boca de um jesuíta”⁸⁸⁹.

Os índios que haviam fugido, seguindo os conselhos dados por Ruiz de Montoya retornaram e com “el auxilio de los fiete Arcangeles, Principes de la milícia

⁸⁸⁶ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 249.

⁸⁸⁷ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, ff. 41r-42v [§ XXXI].

⁸⁸⁸ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 284.

⁸⁸⁹ BAPTISTA, **O Temporal**, 2009, p. 110.

celeste⁸⁹⁰, começaram a fundação da *reducción* de Siete Arcangeles ou Los Angeles de Tayaoba. O grande cacique aceitou o batismo e passou a chamar-se Nicolás⁸⁹¹. A conversão de Tayaoba foi importante por dois motivos: primeiro porque a guerra dos Tayaobas contra os *Gualachos* foi encerrada; segundo, os indígenas da região que levavam o seu nome passaram a conviver bem com os seus inimigos, os *Gualachos*.

Os jesuítas tiveram que garantir aos Gualacho que eles ao saírem da sua *reducción*, Nuestra Señora de los Gualachos, não seriam atacados ao chegarem a Los Angeles⁸⁹². Logo, “se mudaron los gualachos del lugar donde solian estar haciendo sus casas y pueblo junto a los yerbales del tayaoba [...] dandose sus donecillos de una parte y de otra en señal de amor y paz”⁸⁹³. Com isso, alguns *Gualachos*, da *reducción* acabariam por reunir-se com os Tayaoba para formarem a *reducción* de Los Angeles, o que fez com que esta se tornasse uma das principais do Guayra, devido ao enorme número de indígenas que foram habitá-la.

A existência dessa *reducción* comprova que era possível uma convivência étnica pacífica entre grupos até então *inimigos*⁸⁹⁴, quando estes visavam um objetivo comum. No caso dos *Guaranis*, seria fugir da escravidão imposta pelas frentes de colonização luso-espanhola; para os *Gualachos*, seria uma forma de se protegerem dos *Tupis*. Mesmo que as *reducciones* representassem um espaço diferente daquele em que estavam acostumados a viver até então, elas poderiam ser percebidas como uma boa alternativa para os indígenas continuarem existindo etnicamente.

Essa pacificação de povos inimigos, cabe salientarmos, não era estranha aos jesuítas, sendo tratadas nas instruções de Ignacio de Loyola a Pedro de Ribadeneira. Contudo, não afirmamos que haja uma especificidade para as questões envolvendo indígenas, mas, que os padres, poderiam aplicar de forma

⁸⁹⁰ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritval...*, 1639, f. 44r [§ XXXIII].

⁸⁹¹ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritval...*, 1639, f. 42v [§ XXXI].

⁸⁹² Como descreve Ruiz de Montoya: “[...] llegue a un pueblo donde rara vez a entrado español por ser apartado y los Indios algo fieros guerros (*sic*) y valientes. Cuadrome el sitio y mucho mal el Casique principal el qual tiene cinco hijos todos Casiques con pueblo aparte dada uno, el qual como supe que yo avia puesto al Tayaoba en paz con sus enemigos y que avian hecho pueblo grande me rogo que si venia a hacer pueblo me quedasse alli que le juntaria mucha gente porque deseaba tener paz con Tayaoba cuyo enemigo avia sido mucho tempo avia” (“Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 294).

⁸⁹³ “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 343.

⁸⁹⁴ As inimidades tribais foram iniciadas após a chegada dos *conquistadores* na América. Pela busca de territórios e luta pela sobrevivência tribal, os grupos indígenas acabaram entrando em conflitos, muitas vezes, criados por portugueses e espanhóis.

conveniente ao meio, onde estava sendo desenvolvida a *reducción*, uma instrução visando sanar um problema concreto. Isso se deve ao conhecimento, prévio, de que havia dois grupos indígenas “muito diferentes”, o que fazia com que fossem elaboradas formas específicas para que ambos os grupos convivessem pacificamente em um mesmo espaço⁸⁹⁵.

Para tanto, os jesuítas envolvidos na criação de Los Angeles acabaram fazendo uma transformação dessa instrução da Companhia; através da evangelização dos dois grupos e da ênfase na “ideia de integração, bem como para o domínio de idiomas ‘mais difíceis’ que o Guaraní, conforme considerações da época”⁸⁹⁶, como também da questão do perdão que deveria ser dado ao inimigo e do abandono das mútuas vinganças.

Dessa forma, criou-se “uma legítima experiência de convívio entre etnias distintas”, onde “reuniram-se aproximadamente 30 caciques Guaraní e Jê”⁸⁹⁷. Pois,

[...] agora despues *que* han recebido el *Sancto* evangelio assi estos como aquellos ya no como enemigos capitales, pero como unos muy grandes amigos se tratan todos ellos, viniendo los gualachos al tayaoba y estos yendo a la tierra y pueblos de los gualachos. Hicieronse estas amistades agora año y medio o cerca de dos años⁸⁹⁸.

Tal fato, fez com que Los Angeles de los Tayaoba, chegasse a ter “mas de mil y sieteçientos indios, aunque a los *Padres* les parece *que* tiene dos mil, por la mucha gente *que* le ha entrado después de *que* se hiço la matricula en *que* se hallaba de la primera vez *que* se matricularon 2.400. y tener experiencia de *que* nunca se descubren todos de la 1.^a vez”⁸⁹⁹. Essa grande adesão, comprovaria as “alianças estabelecidas entre grupos distintos ou aparentados”, sobretudo, devido a importante liderança dos caciques envolvidos⁹⁰⁰. Ficando a *reducción* sob os cuidados do padre Pedro Espinosa⁹⁰¹.

⁸⁹⁵ Ver referência 282.

⁸⁹⁶ BAPTISTA, **O Temporal**, 2009, p. 122.

⁸⁹⁷ BAPTISTA, Jean T. A visibilidade étnica nos registros coloniais: Missões Guaranis ou Missões Indígenas? *In*: GOLIN, SANTOS e KERN (dir.), **Povos Indígenas**, 2009, p. 201.

⁸⁹⁸ “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 343.

⁸⁹⁹ *Idem*, p. 344.

⁹⁰⁰ BAPTISTA, **O Temporal**, 2009, pp. 38-39.

⁹⁰¹ Pedro Espinosa nasceu em 17 de setembro de 1596, Baeza (Jaén, Espanha); morreu em 3 de julho de 1634, entre Santa Fe e Yapeyú (San Juan de las Siete Corrientes, Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 9 de junho de 1614, em Andalúcia; enviado a Buenos Aires, em 12 de março

A *reducción* de San Pablo do Iñeay⁹⁰² foi fundada pelos padres Simón Mascetta e Ruiz de Montoya, onde foram instalados “docientos Indios que aviamos apalabrado en la Incarnación, los cuales no podían asistir en el pueblo por yr la a buscar (su comida) a sus antiguas chacaras”⁹⁰³. O padre Mascetta ao perceber o perigo que rondava aquela *reducción*, pela proximidade com as terras de Guiravera, achou necessário a construção de uma paliçada no entorno para auxiliar na defesa do local onde os indígenas habitariam.

Os *encomenderos*, premeditando seqüestrarem os indígenas das *reducciones*, passaram a enviar os seus índios *encomendados* à *reducción* de San Pablo “donde serían doctrinados”⁹⁰⁴. O padre Pablo de Benavides⁹⁰⁵, acreditando nas boas intenções dos *guayreños*, aceitou a presença dos indígenas *encomendados* na *reducción*. Com isso, os *encomenderos* inventaram a mentira de que a *reducción* havia sido queimada e abandonada, o que, conseqüentemente, possibilitaria a eles invadirem a *reducción* e capturarem os indígenas que lá habitavam.

Os caciques das outras *reducciones*, sendo informados dos acontecimentos, fizeram uma junta de guerra e foram pedir permissão aos padres para defenderem San Pablo. “Na defesa desta redução agiram, conjuntamente, os padres Pablo de Benavides, responsável pela redução, José Cataldino, Francisco Díaz Taño e Antônio Ruiz de Montoya, conseguindo a liberdade dos índios aprisionados”⁹⁰⁶.

Com o retorno dos indígenas à *reducción*, “se han reducido a este pueblo 27 Caziques de los mas vallentes que, por qualquiera alboroto se convocaron y daban en que entender como 400 familias [*matriculadas*]”⁹⁰⁷, além de que, “cada dia van entrando de los de la Comarca que son muchos. Esta reducción es de Indios de Tayaoba los cuales y los de la reducción de los angeles [...] vienen a ver y

de 1622; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 18 de abril de 1632, na *reducción* de Loreto (Misiones, Argentina), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 92).

⁹⁰² JAEGER, **La Compañía de Jesús...**, 1957, p. 113.

⁹⁰³ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 280.

⁹⁰⁴ *Idem*, p. 280.

⁹⁰⁵ Pablo de Benavides nasceu em 8 de janeiro de 1596, San Miguel (Azores, Portugal); morreu em 25 de janeiro de 1657, em Santa Fe (Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 25 de maio de 1617, no Paraguai; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 25 de outubro de 1637, na *reducción* de Concepción (Misiones, Argentina), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 35).

⁹⁰⁶ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 252.

⁹⁰⁷ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 255.

reconocer dándoles en cara con sus matansas, sus enemistades, sus inquietudes, y su comerse”⁹⁰⁸.

Após a conversão dos Tayaoba, a outra *difícil tarefa* dos missionários seria converter o cacique-feiticeiro Guiravera⁹⁰⁹, que tinha intenções de matar o padre Ruiz de Montoya⁹¹⁰. Reiniciaram as tentativas de aproximação com Guiravera, que prosseguia mostrando-se irredutível em aceitar a presença dos padres em suas terras. Conforme Ruiz de Montoya:

Tubo principio esta rreduccion con este yndio despues de aver buelto de las rreducciones de Nuestra Señora y San Ignacio, adonde le avia embiado para *que* viese aquel los pueblos y de buelta lo vesti y lo embie a que hablase a la gente *que* avia quedado y luego fuese a los angeles a llevar un P.e a su tierra para dar principio a la rreduccion [*de Jesús María*]⁹¹¹.

Jesús María foi fundada pelo padre Mascetta, atendendo a determinação de Ruiz de Montoya, nas terras de Guiravera, onde descreve que estava inscrevendo na *reducción* “hasta 50 caciques [...] y todos estan muy cerca, y han entrado muchos dellos haziendo sus caçillas para empezar luego a rozar”⁹¹². A *reducción* acabou tendo alguns problemas como a falta de ferramentas para os indígenas trabalharem em suas roças, além da ameaça iminente de uma invasão por parte dos bandeirantes. Infelizmente, Jesús María, assim como as *reducciones* de San Antonio e San Tomás Apostól [*ou Tomé*], contam com poucas informações nas cartas ânuas.

Sobre San Antonio, o que sabemos é que ela foi fundada pelo padre Ruiz de Montoya, no ano de 1627, às margens do rio Ivaí. A *reducción* contava com a presença de índios Camperos⁹¹³. Enquanto, San Tomás Apostól, também chamada de San Tomé na documentação, foi fundada no ano seguinte também pelo jesuíta, nas proximidades de Villa Rica del Espíritu Santo, apresentando “una linda vista de

⁹⁰⁸ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 282.

⁹⁰⁹ O cacique-feiticeiro Guiravera acabou se convertendo e foi batizado com o nome Pablo, após ver a defesa dos indígenas feita pelos jesuítas, principalmente, por parte do padre Mascetta (“Carta do Padre Simão Masseta para o Provincial Nicolau Duran, dando-lhe conta da fundação da redução de Jesus Maria, na terra dos Taiaobas e os trabalhos sofridos. Jesus Maria, 25- I – 1 629”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 300; “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 344).

⁹¹⁰ “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 344.

⁹¹¹ *Idem*, p. 345 (*Grifos nossos*).

⁹¹² “Carta do Padre Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 300.

⁹¹³ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 252.

Campos y montes alrededor⁹¹⁴, como a de Concepción de Nuestra Señora de los Gualachos. Na descrição feita por Mascetta, “en este Campo se podran criar vacas, obejas, puercos, etc⁹¹⁵. Foi atendida espiritualmente pelo padre Mola⁹¹⁶.

Outras duas *reducciones* foram feitas entre os indígenas *Gualachos*⁹¹⁷: Concepción de Nuestra Señora de los Gualachos, ou de los Guañanas, e San Pedro. Estas duas *reducciones* às margens do rio Piquirí foram fundadas pelos padres Ruiz de Montoya e Díaz Taño entre os anos de 1627 e 1628.

A *reducción* de Concepción de los Gualachos se localizava nos domínios do cacique Coën⁹¹⁸. Ficou por um período sob os cuidados do padre Díaz Taño, que logo foi substituído por Diego de Salazar. Salazar percebeu que “es esta Reduccion de diversa lengua de la guarani, aunque no muy dificultosa a los que saben la guarani⁹¹⁹. Segundo Luís Gonzaga Jaeger, a possibilidade de aproximação com estes indígenas foi estabelecida “gracias a un indio guarani tullido, que desde largos años se vió forzado a morar con los gualachos, el padre halló un buen maestro, que le enseñó el gualacho⁹²⁰. Com esse auxílio “hiço el *Padre* arte y vocabulário de ella y traduçieronse las oraciones y cathecismo⁹²¹.

Estes indígenas apresentavam uma religiosidade diferente da que os jesuítas tinham percebido nos grupos *Guaranis*⁹²². Eram um grupo muito guerreiro e com um vício em bebedeira (uma bebida forte feita com mel de abelhas). A *borracheira*, segundo o relato de Ruiz de Montoya, os fazia perder os sentidos a ponto de agirem como *tigres ferozes*⁹²³. A *reducción* de San Pedro, o que sabemos pelas cartas ânuas é a que ficou sob os cuidados do padre Díaz Taño⁹²⁴.

Formada também por índios *Gualachos* e *Chiquis* (“jentilidad de Gualachos⁹²⁵), e localizada na mesma região das *reducciones* de Concepción de

⁹¹⁴ “Carta do Padre Simão Masseta...”, In: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 303.

⁹¹⁵ “Carta do Padre Simão Masseta...”, In: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 303.

⁹¹⁶ JAEGER, **La Compañía de Jesús...**, 1957, p. 117.

⁹¹⁷ “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...”, In: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 346.

⁹¹⁸ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 254.

⁹¹⁹ “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...”, In: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 345.

⁹²⁰ JAEGER, **La Compañía de Jesús...**, 1957, p. 117.

⁹²¹ “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...”, In: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 346.

⁹²² “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...”, In: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 346-347.

⁹²³ Idem, p. 348.

⁹²⁴ JAEGER, **La Compañía de Jesús...**, 1957, p. 117.

⁹²⁵ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, In: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 295.

los Gualachos e San Pedro, ficava a Ermita de Nuestra Señora de Copacabana⁹²⁶. Os jesuítas não chegaram a fazer uma *reducción*, contudo, deram uma atenção especial a estes indígenas, principalmente, quando ocorreu uma peste⁹²⁷.

A ida para estas *reducciones* no Guayra não mudou somente a vida dos indígenas, mas significou uma mudança para ambos os lados, pois tiveram que entrar em um consenso para que este espaço de convivência se tornasse possível. Os jesuítas reformularam suas formas de aproximação dos indígenas, percebendo a diversidade étnica que se apresentava diante deles, aprendendo a língua e percebendo os costumes desses povos. Já os indígenas passaram a conviver *cordialmente*, após os seus caciques firmarem acordos políticos entre si, dentro de uma *reducción* com grupos indígenas de línguas e costumes diversos.

Conforme a carta ânua de 1628, Ruiz de Montoya relatava o aumento no número de batizados entre os índios “infiéis”, que iam morar nas *reducciones* e apresentavam bons exemplos de retidão nos costumes, com raras exceções⁹²⁸. Contudo, neste mesmo ano, “llegó el juicio final de aqueftas reducciones, y de las eferanças que auia de hazer otras, por médio de los vezinos de fan Pablo”⁹²⁹.

Durante muito tempo, os problemas para a criação das *reducciones* seriam as negativas dos *guayreños*, em relação à expansão destas, visando obter, através de poucas *reducciones*, uma considerável mão de obra para a extração da erva mate, tão importante para a economia *paraguayense* do século XVII. Porém, quando estas questões começaram a se “acalmar” surgiriam os problemas com os bandeirantes, chefiados por Antônio Raposo Tavares, Fernão Dias Paes e Manuel Preto, auxiliados pelos moradores de Ciudad Real e Villa Rica del Espíritu Santo⁹³⁰.

1.2.3 “A propósito da invasão hostil”⁹³¹ e destruição das *reducciones*

Foi no território português, em São Paulo de Piratininga, onde se formaram as chamadas *bandeiras*⁹³², que poderiam ser consideradas um exército formado por

⁹²⁶ JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, p. 248.

⁹²⁷ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 294.

⁹²⁸ *Idem*, pp. 259-298.

⁹²⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritval...**, 1639, f. 45v [§ XXXVIII].

⁹³⁰ JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume III), 1900, p. 304.

⁹³¹ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1997, p. 141.

⁹³² AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 157.

“Castellanos, Portuguefes, y Italianos, y de otras naciones, que el defeo de viuir con libertad, y defahogo, y fina premio de iufticia los ha alli agregado”, cujo maior “inftituto es deftruir el gênero humano”⁹³³. Conforme Serafim Leite

[...] escravagistas ou ‘pombeiros’, como os chama P. Francisco Carneiro, iam buscar homens, aonde os achavam, quer fossem nas terras de Castela quer nas terras de Portugal. Não iam a esses sertões para os ocupar e povoar; iam buscar homens, ‘descer todo o gentio para as suas vilas’, e deixavam as terras ao abandono. [...] No princípio, durante o ciclo ainda da caça ao índio, sem preocupações territoriais, o conflito agudo surgiu no momento em que os caçadores de homens acharam que era naus fácil trazê-los das aldeias ou povos, onde eles já se achavam agrupados a caminho da civilização, do que dos sertões incertos⁹³⁴.

Ao contrário do que afirma Serafim Leite, a questão de fronteiras neste período tornou-se bastante complexa, visto que, o cenário que se travaram os embates entre jesuítas e bandeirantes estava localizada em um território pertencente às Coroas Ibéricas unificadas nas figuras dos reis da dinastia filipina, tornando as *reducciones* jesuíticas, neste território, uma “barreira” aos interesses coloniais. Sendo assim, as invasões não foram apenas uma caçada humana para os engenhos de cana de açúcar, mas, um avanço fronteiriço português para a região de domínio espanhol delimitado pelo Tratado de Tordesilhas⁹³⁵.

Para os bandeirantes, segundo Moacyr Flores, este tipo de comércio escravagista, era bastante rentável, posto que, com a invasão holandesa (na região Nordeste do Brasil), o comércio do tráfico negreiro estava sendo controlado pelos holandeses. Desta maneira, os indígenas seriam usados como mão de obra nos engenhos baianos e fluminenses⁹³⁶. Conforme Baptista, “ironicamente, a reunião de grupos indígenas até então encontrados em populações dispersas e menos diversificadas só veio a chamar ainda mais a atenção de outros inimigos, notadamente os portugueses de São Paulo em busca de mão de obra indígena”⁹³⁷. Pois, eram vistos como uma possibilidade de obter mão de obra especializada, pelo fato de serem conhecedores de técnicas agrícolas, e, estavam aprendendo com os jesuítas algumas profissões, como a carpintaria entre outras. Porque

⁹³³ RUIZ DE MONTROYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 45v [§ XXXV].

⁹³⁴ LEITE, **HCJB**, 2004, p. 506.

⁹³⁵ FLORES, **Reduções jesuíticas dos guaranis**, 1997, p. 21.

⁹³⁶ *Idem*, p. 24.

⁹³⁷ BAPTISTA, **O Temporal**, 2009, p. 111.

[...] se por um lado o apoio dos *encomenderos* aos bandeirantes e a convivência do governador do Paraguai significou diminuir a influência dos missionários e a resistência dos índios, por outro, acelerou a própria destruição do sistema de encomiendas no Guairá, pois perderam os *encomenderos* a única base de sustentação, que foi a mão de obra indígena⁹³⁸.

Desta maneira, podemos ver as investidas bandeirantes como consequência do abandono dos indígenas pelas autoridades espanholas, pois, estas queriam ter seus *encomendados* de volta⁹³⁹. Visto que, muitos jesuítas haviam se tornado um *empecilho* aos seus planos. Por outro lado, os *guayreños*, como algumas autoridades coloniais, viram nestas invasões de bandeirantes a oportunidade de voltarem a usufruir da mão de obra indígena. Assim, “a ação impetuosa e devastadora dos paulistas atingira um duplo resultado: devastaram as reduções jesuíticas na Província Guairá e expulsaram os castelhanos para além do rio Paraná”⁹⁴⁰.

Por sua vez, para os missionários, os indígenas eram “compañeros en el trabajo, y fentimiento”⁹⁴¹, além de serem o “tesouro mais precioso daquela nova cristandade”⁹⁴² ou “la mejor joya”⁹⁴³ da Coroa Real. Por isso, deveriam ser defendidos dos maiores inimigos: espanhóis e portugueses. Pois, os espanhóis não acudiriam com nenhum tipo de ajuda⁹⁴⁴; e os portugueses eram pessoas “desalmadas” que matavam indígenas como se estes fossem “bestias”⁹⁴⁵.

As maiores denúncias contra as ações dos bandeirantes, a ajuda dos moradores de Ciudad Real e Villa Rica del Espíritu Santo, além da cumplicidade incontestada do governador do Paraguay, Don Luis de Céspedes y Xéria⁹⁴⁶, são encontradas nos testemunhos de Josse Van Suerk⁹⁴⁷ e Mascetta⁹⁴⁸, como também,

⁹³⁸ SCHALLENBERGER, **A integração do Prata...**, 1997, p. 213.

⁹³⁹ FLORES, **Reduções jesuíticas dos guaranis**, 1997, p. 24.

⁹⁴⁰ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 269.

⁹⁴¹ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritval...**, 1639, f. 91v [§ LXXVIII].

⁹⁴² AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 261.

⁹⁴³ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritval...**, 1639, f. 2r [§ I].

⁹⁴⁴ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 287.

⁹⁴⁵ *Idem*, p. 270.

⁹⁴⁶ Governador do Paraguay entre os anos de 1625-1631 (GUEVARA. História del Paraguay, Rio del Plata y Tucumán., *In*: DE ANGELIS, **Colección de obras y documentos...**, 1836, p. 196).

⁹⁴⁷ Josse Van Suerk (Justo Mansilla ou Ranciur) nasceu em 2 de janeiro de 1600, Amberes (Bélgica); morreu em 21 de abril de 1666, em Santa María de Fe (Misiones, Paraguay). Ingressou na Companhia de Jesus, 19 de novembro de 1616, Fraco-belga; enviado a Buenos Aires, em 29 de abril de 1628; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 25 de abril de 1641, na *reducción* de San Ignacio itatines (Paraguay), (STORNI, **Catalogo de los jesuitas...**, 1980, pp. 171; 296-297).

na *Conquista espiritual*⁹⁴⁹. Os jesuítas não tiveram dúvidas em apontar Céspedes y Xéria como principal aliado dos interesses econômicos locais, indo de encontro aos objetivos dos *guayreños*.

Com seus interesses pessoais, aliados aos dos bandeirantes, o governador permitiu que as *reducciones* fossem invadidas e que a experiência evangelizadora *guayreña* fosse destruída por completo⁹⁵⁰. Para tanto, proibiu que os indígenas se armassem⁹⁵¹. O governador foi acusado, pelo provincial da Companhia de Jesus, Francisco Vázquez Trujillo, de ter se casado com uma portuguesa, ter se aliado à bandeira de Raposo Tavares, ajudar na entrada de lusos na região do Guayra, e, capturar indígenas para os seus engenhos no Rio de Janeiro⁹⁵². Além disso, também nas acusações contra Céspedes y Xéria, constava o fato de ele ter doado *encomiendas paraguayenses* “aos parentes de sua mulher, e a saída de navios carregados com prata do porto de Buenos Aires”⁹⁵³.

Mesmo com as tentativas de impedimento destes ataques pelos jesuítas, a situação se tornou insustentável, a ponto destes perceberem-se abandonados junto

⁹⁴⁸ “Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta, quer ao Rei, quer ao Provincial Francisco Vazques de Trujillo, sôbre os estragos causados pela grande bandeira de Rapôso Tavares às missões do Guairá nos anos de 1 628 – 1 629. Cidade de Salvador, Bahia de Todos os Santos, 10 – X – 1 629”, *In: CORTESÃO, MCA I*, 1951, pp. 310-339.

⁹⁴⁹ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, ff. 45v-48r [§ XXV – XXXVII].

⁹⁵⁰ Ao que afirma Moacyr Flores: “Quando Antônio Raposo Tavares organizava sua grande expedição em bandeira para acometer Guairá, a portou no Rio de Janeiro o novo governador do Paraguai, D. Luís de Céspedes Xeria, que casou em maio de 1628 com Dona Vitória de Sá, da família Correia de Sá, recebendo engenhos como dote” (FLORES, *Reduções jesuíticas dos guaranis*, 1997, p. 24).

⁹⁵¹ WACHOWICZ, *História do Paraná*, 2001, pp. 37-39.

⁹⁵² FLORES, *Reduções jesuíticas dos guaranis*, 1997, p. 33. “Os relatórios feitos pelos jesuítas e pelas autoridades civis não visavam apenas acusar o governador do Paraguai da sua cumplicidade na invasão dos bandeirantes paulistas, mas pretendiam também sugerir às autoridades reais os *remédios* recomendados para evitar a continuação dos ataques às reduções. Os documentos, na realidade, eram minuciosos quanto à ação selvagem e homicida dos invasores e pouco explícito quanto às sugestões” (AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 296). Alguns destes documentos podem ser encontrados nos Manuscritos da Coleção de Angelis, organizado por Jaime Cortesão: “Memorial em de direito apresentado pelo Padre Francisco Dias Taño da Companhia de Jesus contra o Governador D. Luis de Céspedes Xeria na causa que se lhe move pelos delitos cometidos no seu govêrno. 1 631”, *In: CORTESÃO, MCA I*, 1951, pp. 399-408; “Três memoriais: 1) Capítulos provados na Sumária feita contra o Governador Luis de Céspedes Xeria; 2) Pontos do processo que lá existiam antes de se enviar juiz ao Paraguai; 3) Informações e autos, feitos pelo Governador Luis de Céspedes Xeria contra os religiosos da Companhia – 1 631”, *In: CORTESÃO, MCA I*, 1951, pp. 409-424; “Representação do Governador de Buenos Aires, D. Pedro Estevão Davila, a Felipe IV em que denuncia os graves danos causados pelos paulistas À Província do Paraguai e propõe os meios para remediá-los. 12-X-1 637”, *In: CORTESÃO, Jaime. Manuscritos da Coleção de Angelis II: Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, pp. 61-63; “Informe do Bispo do Paraguai, D. Frei Cristóbal de Aresti, dirigido ao Rei da Espanha, sôbre os danos causados pelos portugueses nos índios daquela Província. Buenos Aires, 30-IX-1 637”, *In: CORTESÃO, MCA III*, 1969, pp. 283-284.

⁹⁵³ FLORES, *Reduções jesuíticas dos guaranis*, 1997, p. 33.

aos indígenas contra a ambição dos paulistas⁹⁵⁴. As invasões bandeirantes trouxeram terror e destruição para as *reducciones* jesuíticas *guayañas*. Em 1628, sob o comando de Antônio Raposo Tavares⁹⁵⁵, ocorreu a invasão, de modo sistemático e progressivo⁹⁵⁶, cativaram indígenas da *reducción* de Encarnación. Enquanto os outros indígenas das *reducciones* mais próximas estavam sendo reunidos, cerca de 1.200, pelos padres Doménech e Mendoza para levantarem uma “palisada o *fuerte de palos*”, Ruiz de Montoya tentou em vão recuperar os “hijos *que tenían captivos*”⁹⁵⁷. Os paulistas reagiram violentamente, acusando os padres de traidores e

[...] dispararon algunos arcabuços, cõ *que* hicieron ocho, o nueue Indios, que nos acompañauan, vno quedò luego alli muerto de vn valaço que le dieron en vn muslo: el Padre Chriftoval de Mendoza falió herido de vn flechaço. Tuuieron al Padre Jofeph Domenl preffo, diciendonos palabras, como al fin falidas de fus facrilegas bocas, que no eranos Sacerdotes, fino demônios, herejes, enemigos de Dios, y que predicauamos mentiras a los Indios; apuntome vno de ellos com fu efcopeta al pecho, abri la ropa, para que fin ninguna refittencia entrafte la pelota⁹⁵⁸.

Através de uma enorme resistência enérgica, os jesuítas, conseguiram recuperar os seus neófitos. Porém, não puderam afastar os bandeirantes, que permaneceram quatro meses naquele local⁹⁵⁹, “captivando con mucha crueldad a los gentiles que aun no estaban reducidos por falta de Padres, heriendo, matando, y despedazando a muchos caciques viejos y niños sin baptismo”⁹⁶⁰. Assim que ocorreu, efetivamente, a invasão dos bandeirantes, os jesuítas tiveram de enfrentá-los sozinhos, para conseguir defender os indígenas da ambição paulista e *paraguayense*⁹⁶¹.

⁹⁵⁴ GADELHA, **Montoya e as relações...**, 1985, p. 127.

⁹⁵⁵ ROCHA POMBO, **História do Brasil**, 1960, p. 215.

⁹⁵⁶ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 263.

⁹⁵⁷ “Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 312-313.

⁹⁵⁸ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 46r [§ XXXV].

⁹⁵⁹ WACHOWICZ, **História do Paraná**, 2001, p. 39.

⁹⁶⁰ “Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 314.

⁹⁶¹ FLORES, **Reduções jesuíticas dos guaranis**, 1997, p. 33.

A invasão de 1629 foi de extrema violência⁹⁶², “entraron a fon de caxa, y orden de milicia en las dos reducciones de fan Antonio, y San Miguel deftroçando Indios a machetaços”⁹⁶³. Os bandeirantes mataram, feriram e cativaram indígenas, “como locos frenéticos”, agindo “peores que alarbes”⁹⁶⁴ ao despojarem os altares e “saquear nuestras aldeas y destruirlas”⁹⁶⁵. “Mais de dois mil indígenas foram aprisionados”⁹⁶⁶, outros tantos foram mortos e feridos, “hechas pedaços por las calles”. Os “pocos que venturosos auian escapado” foram recolhidos pelo padre Mola que os transferiu para San Miguel⁹⁶⁷.

Os bandeirantes não apresentavam medo da justiça colonial, invadiam as *reducciones* confiantes, pois sabiam que nada seria feito pelas autoridades espanholas e portuguesas⁹⁶⁸. Em consequência, muitos indígenas se revoltaram contras os missionários ao serem instigados pelos pajés, em vista das atitudes dos “cristãos portugueses”. Possibilitando que os bandeirantes conseguissem capturar 18 mil índios⁹⁶⁹.

As destruições citadas ocorreram da seguinte maneira: em 20 de março de 1628, foi destruída a *reducción* de Jesús Maria; em 23, San Miguel; posteriormente, Encarnación e San Pablo, Arcangeles e San Tomás Apóstol⁹⁷⁰. Essas invasões eram motivadas pela facilidade de aprisionarem os índios cristãos, uma vez que, os *gentios* ofereciam maior resistência⁹⁷¹. Ao que informa João Francisco Rocha Pombo, “os padres, com os seus catecúmenos, iam fugindo à medida que os paulistas se aproximavam. Ainda assim, não era pequeno o número de ‘prisioneiros

⁹⁶² “Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 310.

⁹⁶³ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 46r [§ XXXV].

⁹⁶⁴ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 45v [§ XXXV]. “*Alarbe*”, segundo o Dicionario de língua castellana: “ALARBE. f.m. Vale tanto como hombre bárbaro, rudo, afpero, beftial, ò fumamente ignorante. Dicefe por comparación à la brutalidad y fiereza que fe experimentó en los Arabes ò Alárabes que poffeyeron à Efpaña, de fuerte que Alarbe es una fyncopa de Alarabe. Lat. *Homo agreftis immanfuetus afperæ faræ indolis olanè rudis*. QEV. Zahurd. Es gente que apénas fe conoce de que ley fon, porque fon los penfamientos de Alarbes, y las palabras de Gentíles. LOP. Peregr. Fol. 102. Mas *alarbe* que los alarbes, y mas bruto que los mifmos brutos” (**Diccionario de la lengua castellana...**, 1734, p. 158).

⁹⁶⁵ “Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 312.

⁹⁶⁶ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 264.

⁹⁶⁷ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 46r [§ XXXV].

⁹⁶⁸ “Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 311-312.

⁹⁶⁹ FLORES, Moacyr. **História do Rio Grande do Sul**. 8ª edição. Porto Alegre: Ediplat, 2006, p. 24.

⁹⁷⁰ “Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 317-322; RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, § ff. 46r-46v [XXXV].

⁹⁷¹ “Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 318-319; WACHOWICZ, **História do Paraná**, 2001, p. 39.

de guerra' que se faziam, e que iam sendo remetidos para São Paulo, onde eram vendidos⁹⁷². Os padres Mascetta e Van Suerk seguiram os bandeirantes, recolhendo as crianças, os velhos e os feridos que eram abandonados pelo caminho⁹⁷³. Conseguiram salvar alguns outros indígenas que haviam sido aprisionados⁹⁷⁴.

Nesse trajeto, os missionários foram ofendidos pelos bandeirantes e pelos moradores de São Paulo⁹⁷⁵. Enquanto Van Suerk e Mascetta estavam tentando obter o auxílio das autoridades coloniais, outras invasões ocorreram no Guayra, onde os jesuítas estavam começando a reorganizar os indígenas das *reducciones* que haviam sido destruídas⁹⁷⁶. Os bandeirantes regressaram “con mano hostil”, o que fez com que muitos indígenas

[...] bien informados de las crueldades defftos alarues muchos fe metieron por los bofques com fus mugeres y hijos de donde falian fus mifmos fembrados a bufcar fu comida, pero alli topauan com fus enemigos que los prendian, y atormentauan para que declaraffen a donde auian dexado fu chufma, em bufca de la qual Ivan, y la leuauan a fu palenque⁹⁷⁷.

Outros indígenas foram aprisionados na *reducción* de San Francisco Javier. Ruiz de Montoya reconhecia o quanto era inútil tentar resistir com flechas diante das armas de fogo⁹⁷⁸, além do fato de que “con vn alfange les derriban la cabeça, o lo abren por medio, com que amedrentan a los demas”⁹⁷⁹. Os paulistas agiam com calma; os jesuítas com pressa, reunindo o maior número de indígenas, com “buena diligencia”, enviando-os às *reducciones* de Loreto e San Ignacio, “pueblos que folo de treze auian quedado”⁹⁸⁰.

Ao regressarem a São Paulo, em 1630, os padres Mascetta e Van Suerk perceberam a preparação de novas expedições contra as *reducciones*. Com isso,

⁹⁷² ROCHA POMBO, **História do Brasil**, 1960, p. 215.

⁹⁷³ “Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 327; RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espirital...**, 1639, f. 46v [§ XXXV].

⁹⁷⁴ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espirital...**, 1639, ff. 46v-47r [§ XXXV].

⁹⁷⁵ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espirital...**, 1639, f. 47r [§ XXXV]. De São Paulo seguiram os padres Van Suerk e Mascetta para a Bahia em busca de justiça, contudo nada obtiveram.

⁹⁷⁶ “SCHMITZ, **Migrantes da Amazônia**, 1991, p. 317.

⁹⁷⁷ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espirital...**, 1639, ff. 47-47v [§ XXXVI].

⁹⁷⁸ RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 48.

⁹⁷⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espirital...**, 1639, f. 47v [§ XXXVI].

⁹⁸⁰ *Idem*, f. 48r [§ XXXVI].

decidiram enviar uma carta avisando do perigo da aproximação dos bandeirantes, e regressaram ao Guayra.

1.2.4 “Fugindo do inimigo”⁹⁸¹: a transmigração das *reducciones* do Guayra

Antonio Ruiz de Montoya, ao ser informado da nova ameaça de invasão das bandeiras paulistas, teve que assumir o papel de organizar os indígenas sobreviventes nas *reducciones* de Loreto e San Ignacio, para uma fuga do Guayra⁹⁸². Contudo, quando começaram os planos de transmigração das *reducciones guayreñas*, muitos indígenas não aceitaram fugir junto com os padres.

Sob o comando de Ruiz de Montoya, “con fequidad y defahogo”⁹⁸³, realizaram, em 1631, o êxodo *guayreño*. Uma das mais dramáticas e extraordinárias fugas⁹⁸⁴. Cerca de 12 mil sobreviventes das *reducciones*, contando com 700 balsas ou canoas⁹⁸⁵, fugiram das duas *reducciones* que ainda estavam intactas (Loreto e San Ignacio). Ao que afirma Baptista, “quando se deram os ataques ao Guairá, especialmente até 1632, os paulistas deixaram para trás um rastro de destruição ao sequestrarem milhares de cativos levando muitos Jê consigo. Essa diáspora, portanto, não foi apenas Guarani, conforme consensos, mas também Jê”⁹⁸⁶.

Jesuítas e indígenas transmigraram ao longo do rio Paranapanema, descendo pelo rio Paraná até próximo às Sete Quedas⁹⁸⁷, onde, a população encontrou os inimigos espanhóis⁹⁸⁸ que tinham construído uma fortaleza junto ao Salto del Guayra, com o objetivo de impedir-lhes a passagem e aprisioná-los.

Conforme Ruiz de Montoya,

⁹⁸¹ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1997, p. 150.

⁹⁸² RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 48; GADELHA, **Montoya e as relações...**, 1985, p. 127.

⁹⁸³ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 48v [§ XXXVIII].

⁹⁸⁴ KERN, **Missões**, 1982, p. 165.

⁹⁸⁵ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 49r [§ XXXVIII]; “Relação do Estado...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, p. 195; RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 48; KERN, **Missões**, 1982, p. 165; KLAIBER, **Los jesuitas en América Latina...**, 2007, p. 98; GADELHA, **Montoya e as relações...**, 1985, p. 127; “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 344.

⁹⁸⁶ BAPTISTA, **O Temporal**, 2009, p. 111.

⁹⁸⁷ FLORES, **Reduções jesuíticas dos guaranis**, 1997, p. 67.

⁹⁸⁸ CHAMORRO, **Antonio Ruiz de Montoya**, maio/agosto de 2007, p. 255.

[...] y afsi valiendome de maña dondo faltaua fuerça, moftre animo de paffar a fu defecho, y llegándome a vn hombre que allí tenia fu mujer, le auisè, que la apartaffe de allí: porque no fe contaiffe aquel dia muerta entre hombres muertos vna mujer: boluimonos con efto a deliberaren el cafo. Los Efpañoles picados de lo que oyeron, recelaron fu dureza, ya no fe vian fequros en el fuerte, ya les parecia verfe confumidos; y quando la conciencia apriera los cordeles aparcela verdad muy clara, juzgaron fu acción por muy injufta, y afsi embiandonos menfageros nos pidieron, que les dieffemos termino, y fequero para falir de aquel palenque, diofeles con mucha humanidad, y cortefia, y falieron, creo mas corridos de auer intentado tal traición, que de que la prefa, que a fu juicio tenían fequera, fe les huueffe desluciado de las manos⁹⁸⁹.

Com o problema resolvido, pela intervenção do padre Ruiz de Montoya⁹⁹⁰, os jesuítas seguiram adiante, até depararem-se com barreiras naturais. Ali, para despistar os bandeirantes⁹⁹¹, jogaram as canoas rio abaixo⁹⁹², “seguindo por terra e depois navegando para o sul, com nove missionários dirigidos pelo padre Ruiz de Montoya, recuando até a região entre os rios Paraná e Uruguay, onde já havia índios cristãos”⁹⁹³. Neste percurso, outros indígenas acompanhados pelo padre Pedro de Espinosa foram inseridos no grupo⁹⁹⁴. Espinosa trazia consigo “alguna gente de la reducion de los Anjeles de Tayaoba”⁹⁹⁵ e outros padres, o que “dio fin a toda la mission del Guayra”⁹⁹⁶. Durante oito dias, jesuítas e indígenas sofreriam com as dificuldades e a fome⁹⁹⁷.

Os jesuítas responsáveis pelas *reducciones* do Paraná e Uruguay, ao serem informados do êxodo *guayreño*, foram em socorro a bordo de canoas⁹⁹⁸. A partir

⁹⁸⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval....**, 1639, f. 50v [§ XXXVIII].

⁹⁹⁰ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 160.

⁹⁹¹ “Inquérito aberto a instância do Padre Antônio Ruiz para saber se os índios do Guairá possuíam armas de fogo antes de abandonar as suas reduções e no momento de baixar o Salto, como os espanhóis afirmavam. 1632”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 427; RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval....**, 1639, ff. 49r-49v [§ XXXVIII].

⁹⁹² RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval....**, 1639, f. 50v [§ XXXVIII].

⁹⁹³ FLORES, **Reduções jesuíticas dos guaranis**, 1997, p. 67;

⁹⁹⁴ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 282.

⁹⁹⁵ “Relação do Estado...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, p. 196.

⁹⁹⁶ *Idem*, p. 196.

⁹⁹⁷ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval....**, 1639, ff. 51r-51v [§§XXXVIII-XXXIX]; “Relação do Estado...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, p. 197.

⁹⁹⁸ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval....**, 1639, f. 52r [§ XXXIX]. As dificuldades enfrentadas foram minuciosamente relatadas, a pedido do provincial, através de uma “información juridica”, tendo como principais testemunhas: os índios Blas Aruama e Andrés Tamay; e, os jesuítas, Pablo de Benavides e Antonio Ruiz de Montoya (“Informação tomada por D. Fernando Tinoco, Alcaide Ordinário do Provincial da Companhia de Jesus, na Província do Paraguai, sobre a mudança que se fez das reduções do Loreto e S. Inácio, com temor aos portugueses. Córdova, 22-1-1 632”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 378-386).

desse momento, iniciaria uma etapa de reorganização das *reducciones*⁹⁹⁹. A região do Yabebirí era percebida como segura diante das invasões bandeirantes.

Ao final da viagem, cerca de 4 mil índios sobreviventes chegaram às *reducciones* da região do Yabebirí¹⁰⁰⁰. Neste local fundaram as novas *reducciones* de Loreto e San Ignacio¹⁰⁰¹. Através do relato de Ruiz Montoya, temos uma visão geral da crise em que tanto jesuítas quanto indígenas se depararam depois da transmigração. Os jesuítas vendiam seus “librillos, fofanas, y manteos, ornamentos, calizes, y arreos de Iglefias, embiandolos a la ciudad de Affumpcion por femillas”¹⁰⁰². Ruiz de Montoya ainda salienta que

[...] en ambas reducciones de Loreto, y fan Ignacio fe matauan cada dia doze, y catorze vacas al principio, de que a cada vno fe le daua vna tan limitada porción, que no fernia de mas que entrener la vida, y dilatar la muerte. Comían los cueros viejos, los laços, las maneas de los caualllos; y de vn cerco que teníamos de palos en nueftra cafa quitaron de noche las correas, que eran de cuero de vaca; fapos, culebras, y toda fabandija que fus ojos vian no fe efcapauan de fus bocas¹⁰⁰³.

A transmigração trouxe inúmeros problemas para o missionário, pois, os *guayreños* o acusaram de ter sido responsável pelo sequestro levando os indígenas a estranhas regiões, e também de assassinato que ocorreram ao longo do caminho¹⁰⁰⁴. Outros jesuítas diriam que Montoya agiu por precipitação, porque:

⁹⁹⁹ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 160.

¹⁰⁰⁰ Segundo as informações dadas pelo padre Francisco Díaz Taño, cinco *pueblos* da região do Yabebirí contavam com as povoações de *Gualachos* e *Guañanas* transmigrados do Guayra: San Ignacio Guazu, Anunciación, Nuestra Señora de Loreto, San Ignacio del Yabebirí e Corpus (este último, conta com uma grande maioria de *Guañanas*, pela localização junto a pinhais e ervais). Estes indígenas não assumiram uma identidade Guaraní, mas, aprendiam a língua deste grupo como forma de comunicação com os jesuítas recém-chegados e aceitaram ser classificados como pertencentes ao grupo dos *Guaranis* para serem considerados *menos perigosos*. Contudo, mantém as suas identidades “separadas” no interior das *reducciones*, através do surgimento dos bairros, como forma de manutenção da sua identidade tribal (“Informações sobre as reduções do Paraná, Itatim e Uruguai. Dadas pelo padre Francisco Diaz Taño. Assunção, 30-IV-1657”, *In: VIANNA, MCA IV*, 1970, pp. 334-341). Podemos dizer que houve um processo de etnogênese na esfera pública, como forma de autopreservação étnica. Ser um Guaraní significaria ser um *Índio manso* para as autoridades coloniais. O autor que estuda detalhadamente a distribuição das *nações* indígenas nos bairros missionais é Jean Tiago Baptista (BAPTISTA, **O Temporal**, 2010, pp.106-132).

¹⁰⁰¹ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 272; BAPTISTA, **O eterno**, 2009, p. 24; SCHMITZ, **Migrantes da Amazônia**, 1991, p. 317; BARCELOS, **Espaço & arqueologia...**, 2000, p. 90; TESCHAUER, **História do Rio Grande do Sul...**, 2002, p. 182.

¹⁰⁰² RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 52r [§ XXXIX].

¹⁰⁰³ Idem, f. 52v [§ XXXIX].

¹⁰⁰⁴ Idem, f. 62r [§ XLIII].

Pensaban algunos que Antonio no debía Haber renunciado al Guairá, abandonando las reducciones fundadas con tanto esfuerzo, y a los gentiles de los alrededores, que podían haber sido convertidos paulatinamente; que la gran cantidad de neófitos hubiera podido hacer frente exitosamente a los bandeirantes. Quedaba incluso ahora más expuesto el Paraná a sus acometidas¹⁰⁰⁵.

Salienta Rocha Pombo, que “felizmente nestas condições que, ao laço do poder político, vem entrar em cena, no drama da conquista, a figura do missionário”¹⁰⁰⁶. Pois, nessa situação de caos, os jesuítas assumiram o importante papel de liderança junto aos caciques, pelo fato de não se desanimarem diante dos inúmeros sacrifícios que teriam de ser feitos¹⁰⁰⁷. Deste modo, os missionários passaram a ter grande autoridade diante dos indígenas, demonstrando firmeza perante as situações de fome, epidemias, etc.

Os missionários rapidamente entenderam que a transmigração não seria a solução para término das invasões bandeirantes. Pois, apesar das suplicas de Mascetta e Van Suerk, o Vice-Rei do Brasil, Don Diego Luis de Oliveira, “não adotou nenhuma medida para resolver a situação”¹⁰⁰⁸. Diante da negativa, não restou aos dois missionários, senão recorrer diretamente à autoridade real de Felipe IV, rei das Coroas Ibéricas.

As inúmeras acusações contra Ruiz de Montoya, por parte dos *guayreños* e as duras críticas que recebeu de outros companheiros de missão, contrários a transmigração, motivaram diversas cartas de defesa do seu operado, remetidas ao Geral, pelos padres Mascetta, Cataldini, Pedro Romero¹⁰⁰⁹, Juan Pastor¹⁰¹⁰ e Pablo de Benavides. Nas cartas ao Geral, os companheiros justificavam a urgência da transmigração, uma vez que, a demora das resoluções vindas da Real Audiência de

¹⁰⁰⁵ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 270.

¹⁰⁰⁶ ROCHA POMBO, **História do Brasil**, 1960, p. 81.

¹⁰⁰⁷ GADELHA, **Montoya e as relações...**, 1985, pp. 127-128.

¹⁰⁰⁸ REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 36.

¹⁰⁰⁹ Pedro Romero nasceu em 1585, Sevilla (Espanha); morreu em 22 de março de 1645, no Itatín (Paraguay). Ingressou na Companhia de Jesus, 7 de março de 1607, no Paraguay; enviado a Santiago do Chile, em 1607; ordenado pelo bispo de Trejo, em Santiago del Estero, em fevereiro de 1611; fez a Profissão Solene dos 3 Votos, no dia 20 de outubro de 1619, na *reducción* de Encarnación (Misiones, Argentina). Foi Superior de Guarani (1631-1636), (STORNI, **Catalogo de los jesuitas...**, 1980, p. 249).

¹⁰¹⁰ Juan Pastor nasceu em 18 de outubro de 1580, Fuentespalda (Teruel, Espanha); morreu em 1658, em Córdoba (Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 23 de setembro de 1596, em Aragón; enviado a San Salvador de Jujuy (Argentina), em 29 de novembro de 1607; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 13 de abril de 1614, em Santiago do Chile. Foi Procurador na Europa (1644-48) e Provincial (1651-1654), (STORNI, **Catalogo de los jesuitas...**, 1980, p. 214).

Chuquisaca¹⁰¹¹, deixaria os indígenas a mercê de novas incursões dos bandeirantes. Além disto, explicavam detalhadamente, que o Provincial já tinha sido avisado da iminente invasão bandeirante e autorizado transladar as *reducciones*¹⁰¹². Demorou algum tempo, para que os superiores reconhecessem todo o trabalho e o esforço feito por Ruiz de Montoya com os seus companheiros para salvar os indígenas¹⁰¹³.

Na região do Paraná-Uruguay há um “reflorescimento” das *reducciones*, com plantações, auxílio aos indígenas, de forma que, “boluio la Primauera depues del rigurofo Eftio”¹⁰¹⁴. Foram construídas novas igrejas e oficinas de instrumentos musicais. Houve uma enorme “deuocion que fe entablo de que todos oyeffen Miffa todos los dias” e fizessem grandes comemorações “con pobreza; pero con deuocion, y affeo”¹⁰¹⁵.

Devido a este fato, em 18 de julho de 1636, a Real Audiência de La Plata nomeou os jesuítas como protetores dos indígenas, atendendo “às cédulas reais que pediam que os índios fossem amparados e defendidos”¹⁰¹⁶. Com isso, Ruiz de Montoya foi nomeado, no mesmo ano, Superior de Todas as Missões (Paraná, Tape e Uruguay)¹⁰¹⁷. Era o reconhecimento, tão esperado da sua grande capacidade organizadora¹⁰¹⁸. Como Superior, logo tratou de visitar as *reducciones* do Tape, uma vez que novas invasões bandeirantes eram iminentes na região.

O estopim foi a ameaça de destruição das *reducciones* do Tape, que ocorreria entre os anos de 1637 – 1638¹⁰¹⁹. Ao que afirma Rouillon Arróspide:

Entre tanto había noticias de su llegada a las riberas del Tibiquari y su acuartelamiento en la cercanía de las reducciones. Antonio ordenó la retirada de las poblaciones del Tape y del Uruguay a la

¹⁰¹¹ “Tratado el asunto en la Audiencia de Chuquisaca, alegó el Fiscal las muchas nulidades y violencias cometidas por el Gobernador en la instrucción del informe; y pidió que se suspendiese la resolución hasta que fuera a visitar la provincia algún Oidor” (FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 132). Os documentos que tratam deste assunto são os seguintes: “Inquérito aberto a instância...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 425-430; “Relação do Estado...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 174-229.

¹⁰¹² “Sôbre os motivos que levaram os padres da Companhia de Jesus a mudar as reduções do Guairá e aprovação oficial dessa mudança. (Cêrca de 1 666)”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 396.

¹⁰¹³ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, pp. 270-271.

¹⁰¹⁴ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espirital...**, 1639, f. 53r [§ XXXIX].

¹⁰¹⁵ *Idem*, f. 53v [§ XXXIX].

¹⁰¹⁶ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 299.

¹⁰¹⁷ RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 48.

¹⁰¹⁸ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 274.

¹⁰¹⁹ “O padre Diego de Boroa, provincial da Companhia de Jesus no Paraguai (1634-1640), havia, terminado a visita oficial ao Colégio de Assunção quando recebeu notícias das novas invasões dos portugueses nas reduções” (AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 300).

margem direita de los ríos Paraná y Uruguay. Algunas fueron sorprendidas por el enemigo antes de poder huir¹⁰²⁰.

Nesta invasão, os bandeirantes encontraram paliçadas em construção junto à igreja, na *reducción* de Jesús María¹⁰²¹, onde os indígenas ofereceram alguma resistência à invasão dos paulistas. Contudo, após uma rápida batalha, a *reducción* foi destruída e muitos indígenas foram aprisionados ou mortos. Das catorze *reducciones*¹⁰²² que haviam sido fundadas na região, só restavam seis; além de um enorme rastro de destruição e horror, relatado minuciosamente nas cartas ânuas e na *Conquista Espiritual*¹⁰²³. Pode-se considerar que a violência extrema dos bandeirantes na região do Tape era proveniente da impunidade de suas ações. Bem como, a demora na organização da fuga, pode ter sido outro fator importante para a compreensão do enorme aprisionamento dos indígenas e o grande número de mortes¹⁰²⁴.

Diego de Boroa¹⁰²⁵ tentou deter a nova transmigração, por não concordar com Ruiz de Montoya que esta seria a melhor solução para o problema. Chegando à região do Tape, o Provincial deparou-se com as *reducciones* destruídas, muitos mortos (trucidados e queimados), além de indígenas aterrorizados em fuga. Em meio ao caos, Antonio Ruiz de Montoya, sem o total consentimento de Boroa, conseguiu organizar um novo êxodo para a região entre os rios Paraná e Uruguay, seguindo para as regiões do Yabebirí, “não distante da redução de Encarnação de

¹⁰²⁰ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 274.

¹⁰²¹ Pedro Augusto Mentz Ribeiro escavou a *reducción* de Jesús-Maria, encontrando vestígios da construção dessa paliçada feita pelos indígenas, na tentativa de se defenderem da invasão dos bandeirantes. Esta é uma das poucas *reducciones* do período inicial de missão, na região central do Rio Grande do Sul, que se têm notícias da localização exata. O estudo detalhado dos vestígios arqueológicos encontrados em Jesús-Maria encontra-se em: RIBEIRO, Pedro Augusto Mentz. **A redução de Jesus Maria, Candelária, RS – Nota Prévia – 1976**. Santa Cruz do Sul: Museu do Colégio Mauá, 1976.

¹⁰²² “El tercer núcleo de Reducciones forzadas a trasladarse, fueron las del Tape, esto es, las establecidas al Oriente del Río Uruguay. Catorce en número eran los pueblos que allí hubo: Santa Teresa, Visitación, Santo Angel, San Joaquín, Jesús María, San Cosme y Damián, San Cristóbal, San Luis, San Lorenzo, San Miguel, San Juan, Santa Ana de Yacuy, Natividad y San José, aunque al tiempo de la mudanza sólo subsistían seis. Los paulistas habían deshecho los demás” (FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 132).

¹⁰²³ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 95r [§ LXXVII].

¹⁰²⁴ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 276.

¹⁰²⁵ Diego de Boroa nasceu em 25 de julho de 1585, Trujillo (Cárceles, Espanha); morreu em 19 de abril de 1657, em San Miguel (Rio Grande do Sul, Brasil). Ingressou na Companhia de Jesus, 4 de abril de 1605, em Toledo; enviado a Buenos Aires, em 1 de maio de 1610; ordenado pelo Obispo de Trejo, 15 de setembro de 1610, em Santiago del Estero (Argentina); fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 18 de outubro de 1619, em Encarnación (Misiones, Argentina). Foi Provincial (1634-1640), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 42).

Itapuá¹⁰²⁶, onde existiam *reducciones* estabelecidas. As autoridades coloniais espanholas e portuguesas, novamente nada fizeram. Diante da ausência de auxílio por parte das autoridades coloniais, os jesuítas buscaram obter ajuda diretamente na Corte de Madrid, e do Papa, em Roma.

1.3 Em defesa dos guerreiros: Antonio Ruiz de Montoya diante do rei Felipe IV

Na Sexta Congregação Provincial, reunida na cidade de Córdoba de Tucumán, entre os dias 18 de julho e 4 de agosto de 1637¹⁰²⁷, os congregados elegeram o padre Francisco Díaz Taño como procurador¹⁰²⁸ da Província junto ao Geral e ao papa Urbano VIII¹⁰²⁹, em Roma. O padre Ruiz de Montoya acompanharia o procurador na qualidade de agente especial da Província junto à Corte de Madrid. Sua missão era a de relatar os acontecimentos e obter uma proteção eficaz para os indígenas¹⁰³⁰, “bem como, a concessão do direito de usar armas de fogo na defesa”¹⁰³¹ das *reducciones* contra as invasões bandeirantes. A Congregação também o encarregava de promover vocações e captar novos *operários* para as *reducciones*.

A questão das armas de fogo foi sendo, aos poucos, analisada pelo Padre Geral Mucio Vitelleschi¹⁰³², que via a “posibilidad de la defensa armada y a que los

¹⁰²⁶ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 289.

¹⁰²⁷ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, pp. 279-280; FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 125; RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 48; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 161; 302.

¹⁰²⁸ “O padre Francisco Díaz Taño, a 15 de maio de 1635, tinha sido nomeado Superior das Reduções do Uruguai; acumulava um grande conhecimento das missões jesuíticas quando foi nomeado procurador pela Companhia de Jesus” (AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 305).

¹⁰²⁹ Maffeo Barberini (Papa Urbano VIII) nasceu em 5 de abril de 1568 (data do batismo), Florença (Itália); morreu em 29 de julho de 1644, em Roma (Itália). Foi eleito em 6 de agosto de 1623, em Roma (Itália), (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume III), 2001, p. 2983).

¹⁰³⁰ KERN, **Missões**, 1982, p. 151; SALVAT, **Servir en Misión...**, 2002, p. 238; FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 125; MELIÀ, **Un catecismo bilingüe...**, 2008, p. 6; KLAIBER, **Los jesuítas en América Latina...**, 2007, p. 98; CHAMORRO, **Antonio Ruiz de Montoya**, maio/agosto de 2007, p. 255; BERTO, Carla. **Milagres constantes e inconstantes: variações no discurso jesuítico (1610-1640)**. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006, p. 21.

¹⁰³¹ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 161; 303.

¹⁰³² Mucio Vitelleschi (Muzio) nasceu em 2 de dezembro de 1563, Roma (Itália); morreu em 9 de fevereiro de 1645, em Roma. Ingressou na Companhia de Jesus, 15 de agosto de 1583, em Roma; ordenado em 1590, em Roma; fez os últimos votos, no dia 27 de abril de 1597, em Nápoles (Itália). Foi Reitor do Colegio Ingles (1592-1594, 1597-1598) e do Colegio de Nápoles (1594-1597); Provincial da Província Napolitana (1602-1605) e da Província Romana (1606-1608); Sexto Padre Geral da Companhia de Jesus (1615-1645) (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume II), 2001, p. 1621).

mismos jesuitas preparasen en el empleo de armas de fuego y en tácticas bélicas a los indígenas”¹⁰³³. Contudo, enfatizava Vitelleschi que, “los jefes fuesen elegidos entre los mismos indios ladinos o soldados españoles y no los Padres”¹⁰³⁴. Com as recomendações e decisões da Congregação Provincial, Ruiz de Montoya seguiu para Madrid, assumindo em seu lugar a função de Padre Geral das Missões¹⁰³⁵ o padre Diego de Alfaro¹⁰³⁶. Com Díaz Taño, Ruiz de Montoya partiu de Córdoba, passando por Buenos Aires rumo ao Rio de Janeiro, onde permaneceriam seis meses, conforme a carta enviada ao padre Juan Bautista Hornos¹⁰³⁷. Enquanto ficaram no colégio dos jesuítas na cidade, local este onde tiveram a oportunidade de presenciarem o comércio que se fazia com os indígenas seqüestrados das *reducciones*. Escandalizado Ruiz de Montoya denunciou a cumplicidade entre os freis carmelitas e os bandeirantes¹⁰³⁸.

Em 1638, seguiram para Lisboa, aonde chegaram no dia 17 de agosto. Logo se separaram; Francisco Díaz Taño seguiu para Sevilha e depois para Roma¹⁰³⁹. Montoya foi para Madrid. Na cidade madrileña, ficou hospedado no Colégio Imperial dos jesuítas. Ali, enquanto esteve enfermo, aproveitou para “receber orientações sobre a burocracia palaciana”¹⁰⁴⁰. Estas indicações foram-lhe bastante úteis para o sucesso de sua missão. Para tanto, preparou e editou dois memoriais sobre as *reducciones* jesuíticas, que haviam sido fundadas entre os indígenas, como também, sobre os ataques paulistas, que as destruíram. Nestes memoriais, através de

¹⁰³³ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 278.

¹⁰³⁴ Idem, p. 278.

¹⁰³⁵ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 161.

¹⁰³⁶ Diego de Alfaro (Diogo) nasceu em 1596, Panamá (Espanha); morreu em 17 de janeiro de 1639, em Caazapaguazú (Rio Grande do Sul, Brasil). Ingressou na Companhia de Jesus, 28 de março de 1614, em Castilla; enviado a Buenos Aires, em 15 de fevereiro de 1617; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 19 de março de 1632, na *reducción* de Santo Tomé (Paraná, Brasil). Foi Superior das Missões Guarani (1637-1639), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 6).

¹⁰³⁷ Juan Bautista Hornos nasceu em 16 de agosto de 1597, Ventosa (Logroño, Espanha); morreu em 6 de março de 1648, na *reducción* de Loreto (Misiones, Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 24 de março de 1614, em Castilla; enviado a Buenos Aires, em 15 de fevereiro de 1617; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 1 de outubro de 1634, na *reducción* de Loreto (Misiones, Argentina), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 143).

¹⁰³⁸ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 161-162; ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, pp. 282-283; “Carta do Padre Antônio Ruiz de Montoya ao Padre João de Hornos dando-lhe notícias do Rio de Janeiro e do que ali soube em relação às bandeiras paulistas”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 291-293.

¹⁰³⁹ Em Roma, Díaz Taño entregou um memorial pedindo a inclusão dos nomes de Roque González de Santa Cruz, Juan de Castillo, Alonso Rodríguez e Cristóbal de Mendoza no Martiriológico (ou Catálogo dos Homens Insignes), escrito pelo padre Boroa, ao Padre Geral Muzio Vitteleschi. Além de repassar os assuntos tratados durante a Sexta Congregação (“Memorial do Padre Diogo de Boroa, Provincial do Paraguai, com vários pedidos ao Geral Múcio Vitteleschi, em nome de sua Província”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 285-289).

¹⁰⁴⁰ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 163.

algumas propostas, solicitava ao rei Felipe IV que fossem tomadas medidas urgentes, para que fossem sanados os problemas e houvesse a possibilidade de um futuro favorável aos indígenas¹⁰⁴¹.

O encontro com o monarca e com o Conselho das Índias resultou na sensibilização destas autoridades ao problema que lhes era apresentado. Isto ajudou a determinação real das medidas que seriam tomadas em socorro dos indígenas. Uma delas foi a constituição, por ordem do rei, de uma Junta Especial para o estudo da situação das *reducciones*¹⁰⁴². Ao que afirma Furlong, “esta junta, después de varios meses de estudio, y habiendo escuchado algunas veces al mismo Padre Montoya, aconsejó varias gracias, entre ellas la devolución de los cautivos, pero no se concedía lo único que de veras se deseaba”¹⁰⁴³, isto é, o armamento dos índios.

Ruiz de Montoya suplicava à Coroa atitudes eficazes e imediatas. A mera declaração de excomunhão, dos bandeirantes envolvidos e do governador do Paraguay (Céspedes y Xeria), mostrava-se ineficiente, uma vez que não sanava a raiz do problema¹⁰⁴⁴. Após tratar com o Conde-duque de Olivares, Gaspar de Guzmán, primeiro Ministro espanhol, e com uma junta formada por portugueses e espanhóis, em 1638, minutou-se a primeira determinação sobre o armamento indígena¹⁰⁴⁵.

Mesmo com a saúde debilitada, empenhou-se em enfatizar a necessidade de armar os indígenas. Após um ano de estada em Madrid, em 1639, o rei Felipe IV assinou cinco Cédulas Reais dirigidas ao Vice-Rei do Peru, ao presidente da Real Audiência de Charcas e aos governadores do Rio da Prata, Paraguay e Tucumán. Pelas cédulas o monarca autorizava o uso de armas de fogo pelos indígenas. Todavia, as discussões sobre o armamento dos indígenas não cessaram ao longo dos seis anos de permanência de Montoya na Espanha¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴¹ FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 126.

¹⁰⁴² AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 163; 326-328.

¹⁰⁴³ FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 126. O assunto também é relatado: “Representação do Governador de Buenos Aires...”, *In*: CORTESÃO, **MCA II**, 1952, pp. 61-63; “Informe do Bispo do Paraguai...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 283-284; RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, ff. 97v; 98v-99v [§§ LXXIX-LXXX]: Anexos do testemunho do Bispo de Tucumán, Melchior de Maldonado, e, carta do Governador de Buenos Aires, Pedro Esteban Dávila).

¹⁰⁴⁴ REBES, **Antônio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 36; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 330.

¹⁰⁴⁵ FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 126.

¹⁰⁴⁶ MELIÀ, **Un catecismo bilingüe...**, 2008, p. 8.

Contudo, antes de receberem efetivamente a autorização do armamento dos indígenas, os jesuítas que se encontravam na Província Jesuítica do Paraguay conseguiram uma medida provisória com o governador do Paraguay, Pedro de Lugo y Navarra¹⁰⁴⁷, para a obtenção de arcabuzes e munição. Seria com o auxílio de Lugo y Navarra que, em 1639 eles venceriam a batalha de Caazapaguazú e, dois anos depois (em 1641), a batalha de Mbororé¹⁰⁴⁸.

Foi decidido, na Corte de Madrid, que o Rio de Janeiro seria elevado a sede diocesana. Ali se reuniria a junta do Santo Ofício encarregada de julgar as transgressões de todas as partes envolvidas na escravização dos indígenas (bandeirantes, *guayreños*, carmelitas e o ex-governador do Paraguay). A resolução real, contudo, nunca foi executada porque a conjuntura política portuguesa mudou.

Enquanto aguardava o término das reuniões da Comissão Especial e do Conselho das Índias, além das resoluções finais que seriam firmadas pelo rei Felipe IV, Antonio Ruiz de Montoya aproveitou este tempo para a publicação de quatro livros. Estas publicações podem ser separadas da seguinte maneira: duas são de cunho puramente lingüístico, *Tesoro de la lengva gvarani*, publicado em 1639, e, *Arte, y bocabulario de la lengva gvaraní*, publicado em 1640; ambos impressos na oficina de Juan Sanchez; uma de caráter lingüístico-religioso, *Catecismo de la lengva gvaraní*, publicada em 1640, impressa por Diego Díaz de la Carrera, que auxiliaria os novos jesuítas que seguiriam ao Paraguay na catequese dos indígenas; e, finalmente, um relato minucioso em forma de *relación* e crônica, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vrugway y Tape*, publicada em 1639, impressa pela *Imprenta del Reyno*, que acabou sendo utilizada no processo contra os bandeirantes e, principalmente, com o intuito de que a Companhia de Jesus conseguisse novos candidatos à missão na Província Jesuítica do Paraguay.

Enquanto isso, em Roma, Díaz Taño não perdeu tempo e entregou na sua os documentos que a Congregação Provincial lhe confiara ao padre geral Muzio Vitteleschi e ao papa Urbano VIII. Apresentou-lhes os desmandes dos bandeirantes

¹⁰⁴⁷ Governador do Paraguay os anos de 1636 a 1640 (GUEVARA. História del Paraguay, Rio del Plata y Tucumán., In: DE ANGELIS, **Colección de obras y documentos...**, 1836, p. 196).

¹⁰⁴⁸ TORMO SANZ e ROMÁN BLANCO, **Montoya y su lucha...**, 1989, pp. 220-225; KERN, **Missões**, 1982, pp. 149-207; AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 287-351; "Informe e justificação jurídica do uso de armas de fogo pelos índios, apresentados pelos jesuítas do Paraguai. 1 639", In: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 303-314; "Carta de retratação...", In: CORTESÃO, Jaime. **MCA III**, 1969, pp. 329-334; "Relação da derrota...", In: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 345-368; dentre outros.

contra as *reducciones*. O papa se escandalizou com a crueldade que estava sendo relatada. Como resultado das instâncias de Díaz Taño foi publicado “o breve *Commissum Nobis*, no dia 22 de abril de 1639”¹⁰⁴⁹. Por ele, Urbano VIII confirmava a pena de excomunhão *latae sententiae eo ipso incurrienda*, já publicada por Paulo III (Breve *Pastorale officium*, de 29 de maio de 1537), a todos os que escravizassem índios, proibindo o comércio, a privação da liberdade e a desintegração da família indígena.

Ao desembarcar no Rio de Janeiro com mais outros 30 missionários, Francisco Díaz Taño tornou pública pena de *excommunicatio* do Breve de Urbano VIII¹⁰⁵⁰. O Breve foi publicado na Vila de Santos, em 13 de maio de 1640; no Rio de Janeiro, no dia 20; em São Paulo em dia incerto¹⁰⁵¹. Rocha Pombo transcreveu as reações que estas publicações provocaram:

No Rio, ao publicar-se a bula, já houve tumultos, e até o Colégio do Castelo foi investido; mas a intervenção de autoridades afinal arranhou tudo sem lamentáveis excessos. [...] Em São Vicente, porém, onde havia muito maior número daqueles índios de Raposo, assim que teve notícia do que se passara no Rio alarmaram-se os colonos; e reunindo logo uma junta de Câmaras resolveram que era preciso tomar uma medida decisiva contra os jesuítas¹⁰⁵².

Essas notícias sobre o problema em São Paulo foram dadas pelo Padre Visitador Pedro de Moura, no dia 25 de junho de 1640¹⁰⁵³, onde consta que a crise produzida com a publicação do Breve Papal, aumentou quando chegaram as notícias àquela vila. Onde os *camaristas* e o povo, revoltados, dirigiram-se ao Colégio da Companhia (2 de julho de 1640), intimando os jesuítas para que, entre seis dias, deixassem a vila e a capitania”¹⁰⁵⁴. No dia 13 de julho, oito padres foram

¹⁰⁴⁹ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, pp. 164; 311-312.

¹⁰⁵⁰ “Carta de retratação...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 329-334; “Relação dos tumultos...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 335-343; MELIÀ, **Un catecismo bilingüe...**, 2008, p. 8; FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 125.

¹⁰⁵¹ LEITE, **HCJB**, 2004. p. 506; “Relação dos tumultos...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 335-336.

¹⁰⁵² ROCHA POMBO, **História do Brasil**, 1960, p. 205.

¹⁰⁵³ “Carta do Padre Visitador Pedro de Moura ao Padre Provincial Francisco Carneiro. Rio de Janeiro, 25 de junho de 1640”, *In*: *ARSI, Bras*, 3 (I), ff. 210r-211v.

¹⁰⁵⁴ ROCHA POMBO, **História do Brasil**, 1960, p. 205; FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. 1640: identidades e alteridades em representações jesuíticas. **Anais da XII Jornadas Internacionais sobre las Misiones Jesuíticas**: “Interacciones y sentidos de la conversión. Buenos Aires: Manzana de las Luces y Convento Meredário, 2008, pp. 2-3; “Relação dos tumultos...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, pp. 336-337; 340-343.

retirados do Colégio à força¹⁰⁵⁵. No Rio de Janeiro, o problema logo foi sanado com as tentativas do governador Salvador Correia de Sá e Benevides em renovar seu empenho com os padres¹⁰⁵⁶.

1.4 O retorno final do *xamã jesuíta* à América

Após os seis anos residindo na Espanha e esperando as resoluções reais, Montoya partiu de Cádiz em 1643, chegando a Lima no final do mesmo ano. Em Lima, continuou a defesa da causa pretendida a qual, exigia toda a sua atenção. Depois de tantos anos contato com a vida da corte, Montoya sentia falta da sua antiga vida apostólica de missionário rústico junto aos indígenas¹⁰⁵⁷.

Com a experiência adquirida na Corte de Madrid, Montoya, arrecadou uma grande quantidade de documentos reais. Com esta documentação, pode seguir com os trâmites junto ao vice-rei do Perú, Don Pedro de Toledo y Leiva (Marquês de Mancera)¹⁰⁵⁸, para que permitisse que os índios fossem armados. Desta forma, o vice-rei do Perú ficou minuciosamente informado sobre as últimas iniciativas tomadas por Montoya em defesa dos indígenas perante os ataques bandeirantes nas *reducciones* do Paraguay (especialmente, sobre as batalhas de Caazapaguazú e M'bororé¹⁰⁵⁹).

A chegada do ex-governador do Paraguay, Don Pedro de Lugo y Navarra, a cidade de Lima, possibilitou a liberação das armas aos indígenas. Lugo y Navarra não apenas testemunho em favor dos índios, como também, garantiu ao vice-rei do Perú que os indígenas armados não se revoltariam contra as cidades coloniais espanholas¹⁰⁶⁰. Isto se deve ao fato de que o ex-governador fora responsável pelo armamento indígena nas batalhas de Caazapaguazú e M'bororé, reforçando o convencimento das autoridades limenses em favor da liberação do armamento.

¹⁰⁵⁵ ROCHA POMBO, *História do Brasil*, 1960, pp. 205-206.

¹⁰⁵⁶ LEITE, *HCJB*, 2004, pp. 427-430.

¹⁰⁵⁷ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritval...*, 1639, f. 1v [§ I]; FURLONG, *Misiones y sus pueblos...*, 1962, p. 126.

¹⁰⁵⁸ FURLONG, *Misiones y sus pueblos...*, 1962, p. 126.

¹⁰⁵⁹ BOHN MARTINS, Maria Cristina. Acerca da guerra e da paz nas crônicas das reduções: o caso da conquista espiritual de Montoya. *Revista de Estudos Ibero-Americanos*, v. XXXIII, n. 1, junho/2007, p. 143.

¹⁰⁶⁰ AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, pp. 165-166; GADELHA, *Montoya e as relações...*, 1985, p. 129.

No entanto, no Paraguai, o governador Diego Escobar Osorio¹⁰⁶¹, manifestou-se contra a medida que era tomada em favor das *reducciones*¹⁰⁶². Entretanto, a sua contrariedade não teve proveito, porque em 1646, a Provisão do Governo de Lima já autorizara o uso de armas pelos indígenas nas *reducciones*. Com essa decisão, Antonio Ruiz de Montoya teve a possibilidade de voltar ao Paraguai¹⁰⁶³. Quando chegou a Salta,

[...] ya en territorio de su Provincia, después de mil doscientas leguas de recorrido, con una carta de su superior, el P. Juan Pastor, que le ordenaba volver sin más trámite a Lima. Se ha buscado qué pudo mover a su provincial a dar esta orden a Antonio, por la que debería desandar el largo y difícil camino hecho desde Lima a Salta, impidiéndole la vuelta tan ansiada a las reducciones¹⁰⁶⁴.

A ordem do Provincial para que retornasse a Lima, seria para a defesa da Companhia de Jesus diante das acusações de Don Bernardino de Cárdenas¹⁰⁶⁵, bispo da diocese de Assumpción. Essa defesa dos jesuítas e os esclarecimentos dos incidentes que sucediam no Paraguai ocuparam os últimos seis anos de sua vida. Pois:

Defender os jesuítas era defender as reduções e, conseqüentemente, assegurar todos os direitos outorgados pela coroa espanhola aos índios; incansável trabalho de todos os seus anos de apostolado. Por um acordo com o vice-rei, García Sarmiento de Sotomayor (1648-1655), de 25 de junho de 1649, Ruiz de Montoya conseguiu que os [*indios*] cristãos fossem admitidos como vassallos do rei e pertencentes à coroa real da Espanha, o que livrava os indígenas do *servicio personal*. Ao mesmo tempo recomendou a guarnição das fronteiras entre os domínios das monarquias ibéricas¹⁰⁶⁶.

Nesses últimos anos de vida, continuou Montoya com o seu trabalho junto ao tribunal da Inquisição e à Corte. Dedicou boa parte de seu tempo às práticas de penitência e oração. Também se voltou, ao ensino de língua Guarani, dar orientação

¹⁰⁶¹ Governador do Paraguai no ano de 1645 (GUEVARA. *História del Paraguay, Rio del Plata y Tucumán...*, In: DE ANGELIS, *Colección de obras y documentos...*, 1836, p. 196).

¹⁰⁶² FURLONG, *Misiones y sus pueblos...*, 1962, p. 126.

¹⁰⁶³ JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume IV), 1900, pp. 214-215

¹⁰⁶⁴ ROUILLON ARRÓSPIDE, *Antonio Ruiz de Montoya...*, 1997, p. 324.

¹⁰⁶⁵ Bispo da diocese de Assumpción, entre 1640 a 1651, e, governador do Paraguai no ano de 1649 (ASTRAIN, Antonio de. *História de La Compañía de Jesús en La Asistencia de España: Vitellesch, Carrafa, Piccolomini* (1615-1652). Tomo V. Madrid: Administración de Razón y Fé, 1916, pp. 592-624).

¹⁰⁶⁶ AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 169 (*Grifo nosso*).

espiritual, das confissões e dos escritos. Escreveu o autobiográfico e místico, *Sílex de el el Diuino Amor*¹⁰⁶⁷, entre os anos de 1648-1650. Este livro foi dedicado a duas pessoas: ao jovem jesuíta Francisco del Castillo¹⁰⁶⁸, de quem foi diretor espiritual, o qual conheceu e fez amizade durante as aulas de Guarani; e, a Luisa de Soto Melgarejo, uma devota mulher de quem Montoya foi o último confessor, testemunha e confidente das altas graças divinas¹⁰⁶⁹.

Com a saúde cada vez mais debilitada, Ruiz de Montoya, começou a escrever outro livro, de cunho religioso, intitulado *Apología en defensa de la doctrina christiana*¹⁰⁷⁰. Para refugiar-se da vida cortesã, passou a dedicar os seus momentos aos cuidados espirituais dos negros escravos, no fundo do *Bocanegra*¹⁰⁷¹. Seria Castillo, em 1652, que daria a extremaunção a Montoya, que se encontrava gravemente doente no Colegio Máximo de San Pablo, em Lima. No mesmo ano, em 11 de abril, faleceu. Com isso, Francisco del Castillo ficou responsável por relatar os últimos momentos de vida do missionário¹⁰⁷².

Hubo gran concurso de gente en el entierro. Unos besaban el cuerpo, otros tocaban sus rosarios y reclamaban alguna reliquia. Asistieron el Virrey, Conde de Salvatierra, y los Oidores, que transportaron el féretro desde la capilla fúnebre hasta la bóveda de la iglesia. Tuvieron que acelerar el entierro porque la gente se arremolinaba en torno al cadáver cortando fragmentos del vestido para guardarlos como reliquia¹⁰⁷³.

¹⁰⁶⁷ GONZÁLEZ, Carlos Alberto. El Sílex del divino amor, de Antonio Ruiz de Montoya: el testimonio místico de un misionero entre los guaraníes. **Teología**: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, n.º. 75, 2000, p. 30.

¹⁰⁶⁸ Francisco Rico y Morales del Castillo nasceu em 9 de fevereiro 1615, Lima (Perú); morreu em 11 de abril de 1673, em Lima. Ingressou na Companhia de Jesus em 31 de dezembro de 1632, em Lima; ordenado em 19 de abril de 1642, em Lima; fez os últimos votos, em 6 de fevereiro de 1650, em Lima (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume I), 2001, p. 703).

¹⁰⁶⁹ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, pp. 350-352.

¹⁰⁷⁰ Este sob forma de manuscrito, que foi publicado por Bartomeu Meliá, em 2008, junto ao Catecismo de Antonio Ruiz de Montoya. Segundo informa Meliá “esta *Apología en defensa de la doctrina christiana...*, que según un bibliógrafo como Hugo Storni debía estar en el Archivo Nacional, de Santiago de Chile. Pues bien, éste es el manuscrito que tuve la oportunidad de ver en julio de 1990, en el Archivo Nacional de Santiago de Chile, y sobre cuya copia he trabajado. Su sigla: *Jesuitas. Argentina. 187 (Pieza 6)*. Y se presenta en forma de cuadernillo de 32 fojas, de 21X15 cms” (MELIÁ, Bartomeu. *La Apología de Montoya lingüística, etnología e historia. In: RUIZ DE MONTOYA, Apología en defensa...*, 2008, p. 391).

¹⁰⁷¹ “A comienzos de abril de 1652 empeoró bruscamente la salud del Padre Antonio. Fue llevado desde el fundo Bocanegra al Colegio de San Pablo en una litera” (ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 354).

¹⁰⁷² JARQUE, **Montoya en Indias...** (Volume IV), 1900, pp. 234-235.

¹⁰⁷³ Prossegue o autor: “Tres o cuatro meses después los Padres Francisco del Castillo, Gabriel de España y Juan del Portillo hicieron un reconocimiento del cadáver y se encontraron con que los pies se mantenían incorruptos” (ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 355). Caso parecido aconteceu na cidade de Cartagena com o padre Pedro Claver, em 1654. Conforme

A presença popular no seu funeral foi bastante grande, e na mesma medida, inúmeros foram os relatos feitos acerca de sua santidade¹⁰⁷⁴. Os indígenas, ao serem informados da morte de Montoya, reclamaram a sua presença entre eles. Tendo o pedido atendido pelos superiores, foram buscar o corpo do jesuíta em Potosí, em uma jornada de 11 mil quilômetros, entre ida e volta¹⁰⁷⁵. Segundo Rouillon Arróspide,

[...] un grupo de indios guaraníes vino a recuperar un cuerpo que realmente les pertenecía. Hacia sus queridas reducciones partió, en hombros de sus hijos. Ni muerto dejó de viajar este misionero incansable, hasta perderse en la selva paraguaya, a la que llamaba su patria. Fue recibido con grandes muestras de veneración en Potosí. Siguió a Córdoba, en Tucumán, donde se encontraba reunida la Congregación Provincial. El P. Comental, párroco de Loreto, lo transportó solemnemente en una balsa por el gran río Paraná entre muchas canoas¹⁰⁷⁶.

Os indígenas seguiram com o padre Pedro Comentali¹⁰⁷⁷, para Assumpción. De lá partiram para a região das *reducciones*, levando o corpo de Antonio Ruiz de Montoya para enterrá-lo na sacristia de Nuestra Señora del Loreto¹⁰⁷⁸. Com isto, o seu desejo de permanecer entre seus irmãos de religião e os indígenas foi atendido¹⁰⁷⁹. Para os jesuítas *sus hermanos en Cristo*, como também para os moradores de Lima e Assumpción, Montoya foi venerado como um *padre santo* e homem virtuoso; para os indígenas *sus hijos*, por quem tanto lutou durante anos, Montoya foi o seu maior xamã, um verdadeiro “Sol Resplandecente” (*Quaracytí*).

Jaime Humberto Borja Gómez: “La documentación que existe sobre este acontecimiento coincide en afirmar el impacto que causó su muerte: gente se arremolinó frente al lugar donde era velado para tomar como reliquia algún objeto que hubiese estado en contacto con él y hubo que montar guardia para evitar que el cuerpo fuese destrozado. [...] Estos casos, que no eran aislados, revelan la importancia de ciertos personajes coloniales cuyas vidas se han perdido para los intereses de la reciente historiografía, pero que en su momento tenían el estatuto de ‘héroes’ y eran reverenciador como tales” (BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. *Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada. Fronteras de la historia*, año/vol. 012, p. 54).

¹⁰⁷⁴ JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume IV), 1900, p. 239.

¹⁰⁷⁵ MAEDER, *Estudio preliminar*, 1989, p. 20.

¹⁰⁷⁶ ROUILLON ARRÓSPIDE, *Antonio Ruiz de Montoya...*, 1997, p. 356.

¹⁰⁷⁷ Pedro Comentali nasceu em 19 de julho de 1595, Nápoles (Itália); morreu em 13 de maio de 1664, em San Ignacio (Misiones, Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus, 10 de março de 1611, em Nápoles; enviado a Buenos Aires, em 15 de fevereiro de 1617; fez a Profissão Solene dos 4 Votos, no dia 3 de outubro de 1628, na *reducción* de San Ignacio (Misiones, Argentina), (STORNI, *Catálogo de los jesuitas...*, 1980, p. 67).

¹⁰⁷⁸ AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 169.

¹⁰⁷⁹ MAEDER, *Estudio preliminar*, 1989, p. 20.

As explicações sobre o abandono das *reducciones* do Guayra e do Tape, chefiadas por Ruiz de Montoya, prosseguiram mesmo depois de sua morte. Através de inúmeras cartas ânuas, testemunhos, memoriais e relações. A *conquista espiritual* foi narrada, desde os seus primórdios com os primeiros contatos com os indígenas (dificuldades, êxitos, fundação de *reducciones* em *pueblos*), até a invasão bandeirante e o êxodo *guayreño*.

Esta *conquista* possibilitou aos jesuítas um intenso convívio com os indígenas, proporcionando-lhes um profundo conhecimento lingüístico, geográfico, antropológico e histórico destes povos. Desta maneira, foi possível a escrita de dicionários, catecismos, apologias, livros místicos, como também, uma *crônica* (que deveria se chamar *relación*) chamada de *Conqvista Espiritval*.

Para analisar essa escrita *jesuítica*, o segundo capítulo visa, portanto, refletir a respeito da escrita do padre Antonio Ruiz de Montoya, tendo como objetivo mostrar as singularidades estilísticas presentes em sua narrativa. Cabe lembrarmos, que tais características particulares estão presentes dentro de uma estrutura estilística típica da documentação oficial da Companhia de Jesus.

2. ESCRITA CRONOLÓGICA OU ESCRITA POR CATEGORIAS ESPECÍFICAS? AS QUATRO FORMAS DE ESCRITURA *MONTOYANA*

Nvulli Alteri quam tibi, Auguftiffima Cœli Regina laborem hunc confecrare, aut licuit, aut decuit. Non licuit: Cum enim à meo in Societati ingreffu, quodcunque opus vnquan à me profifceretur, peculiari tibi voto adftrixerim: nefas omnino fuit rapinam in holocausto committere¹⁰⁸⁰.

Antonio Ruiz de Montoya, entre os anos de 1611 até 1652, escreveu cerca de 90 documentos, entre cartas anuais, *relaciones*, *memoriales* e livros. Neste contexto de uma grande produção literária, podemos perceber as mudanças de narrativa, de pensamento, o crescimento espiritual e intelectual pelos quais Ruiz de Montoya passou ao longo dos anos. Como personagem de sua própria história, interiorizou e transmitiu as riquezas de uma cultura que começou a considerar, praticamente, como sua. Os índios faziam parte da *sua pátria* e foram eles que o ensinaram a enfrentar os perigos de vida e ter paciência no exercício da caridade apostólica. Ao lado de Cristóbal de Mendoza, Simón Mascetta, José Cataldini e Francisco Díaz Taño, confrontou as contrariedades do processo reducional na Província Jesuítica do Paraguay.

Imbuído pelo pensamento e espírito da Ordem de Ignacio de Loyola conseguiu estabelecer uma complementação entre o jovem, de espírito aventureiro, com o de um homem maduro e místico. Os princípios irreversíveis de sua personalidade, encontraram nos exemplos dos fundadores da Companhia de Jesus, as expressões necessárias de como viver de modo *heroico* de exercer as suas virtudes teologais. Aprendeu também, com os seus companheiros de missão, os métodos de evangelização dos índios.

¹⁰⁸⁰ RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Beatissimæ Virgini Mariæ sine labe conceptæ* (RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro II...**, 1639). Segundo a tradução feita por Bartomeu Melià, incluída no facsímile do *Tesoro de la lengva gvarani*: “No a otra sino a ti, augustísima Reina de los cielos, se puede ni está bien que se consagre este trabajo. No se puede: pues desde mi entrada en la Compañía, cualquier obra que de mí haya salido jamás, a ti la até con un voto peculiar; y de modo alguno fue nunca permitido hacer rapiña en un holocausto” (RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro...**, 2011).

Este capítulo poderia ser ordenado cronologicamente, como já foi feito por Jurandir Coronado Aguilar em sua tese de doutorado sobre Antonio Ruiz de Montoya¹⁰⁸¹. Contudo, colocar a produção literária *montoyana*, isolada nas datas de publicação de cada escritura, seria como desconsiderar completamente o diálogo e as relações que existem entre eles. Os livros transpõem essas barreiras de tempo e espaço, se complementam e se completam, formando partes do mesmo movimento de defesa de uma causa, tanto indígena quanto missionária.

Para tentar sanar este problema, buscamos analisar os escritos através da perspectiva proposta por José Luis Rouillón Arróspide, que considerava a escrita *montoyana* sob três formas: Cartas, *Conqvista* e *Sílex*¹⁰⁸². Mas, esta divisão também traz o problema de desconsiderar os outros livros escritos e publicados por Montoya. Assim, propomos usar o modelo de Rouillón Arróspide ampliando, isto é, acrescido de quatro formas de escrita, que conseguem abranger toda a escritura de um modo mais homogênea, dentro das suas heterogeneidades. As quatro formas seriam: relato/descrição (Cartas, *Relaciones* e *Memoriales*), narrativa (*Conqvista*), teologia mística (*Sílex*) e a linguística catequético-apologética (*Tesoro*; *Arte*, y *Bocabulario*; *Catecismo*; e, *Apología*).

Nas cartas, *relaciones* e *memoriales*, Ruiz de Montoya descreveu a *conquista* da alma dos indígenas e os feitos *heroicos* da Companhia de Jesus não somente em solo *guayreño*, mas, também nas margens dos rios Uruguay e Paraná. Tratou das experiências que os seus companheiros vivenciaram na formação das *reducciones* do Paraguai, nas serras do Tape e o horror vivido com as invasões dos bandeirantes.

Na *Conqvista espiritual*, esses assuntos são retomados. Os relatos e o que foi testemunhado durante 25 anos passados junto com os indígenas são os caminhos por onde Montoya transita para narrar a história da Ordem de Santo Ignacio nas províncias *paraguayenses*. A história foi relatada em meio à beleza do ambiente *selvático*; as descrições breves dos hábitos tribais; os martírios de cinco jesuítas; o medo e o terror causado pelas invasões paulistas, em meio a uma luta permanente pela liberdade indígena.

¹⁰⁸¹ AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002.

¹⁰⁸² ROUILLON ARRÓSPIDE, *Introducción*, 1991, pp. LXXI-LXXXVIII.

No *Sílex* a beleza da selva é abundante. O Guayra ressurgiu como o cenário por onde Ruiz de Montoya transita. As memórias dele foram transmitidas como ensinamentos sobre oração a Francisco del Castillo. A mística e os métodos de oração *montoyanos* vêm dos anos em que ele foi missionário em solo *guayreño*, quando se tornou aprendiz de um indígena, que o ensinou a sentir a presença de Deus permanentemente ao seu lado.

Se a linguística dos *Gualachos* se perdeu, a dos *Guaranis* ganhou luz nos catecismos, gramáticas e dicionários. *Tesoro, Arte, y Bocabulario* e *Catecismo de la lengua guarani* demonstram o aprendizado linguístico e a arguta percepção das pequenas mudanças idiomáticas de cada tribo pertencente ao mesmo tronco linguístico. A *Apología* defende a doutrina cristã das acusações de heresia vindas do bispo de Assumpción, D. Bernardino Cárdenas. Jesuítas e franciscanos são defendidos por Ruiz de Montoya no debate teológico sobre a tradução do catecismo para a língua indígena. Nesta produção bibliográfica *montoyana*, ainda faria parte um livro intitulado *Sermones de las Dominicas del año, y Fiestas de los Indios*, que ligaria diretamente a *Conquista* com os livros de linguística, ao tratar das festas nas *reducciones* e de como os sermões eram elaborados em língua nativa. Infelizmente, este livro encontra-se desaparecido, restando apenas referências sobre a sua existência¹⁰⁸³.

Montoya fez com que a sua escrita fosse toda voltada a demonstrar o aprendizado obtido ao conviver com os padres, os *encomenderos*, os bandeirantes, os índios, os membros do Conselho das Índias e o próprio rei Felipe IV. Para ele, estes homens foram os motivadores e incentivadores do aprendizado, do cultivo da ascese e da mística cristã. Segundo Bartomeu Melià, Montoya foi um *aprendiz de conceptismo*¹⁰⁸⁴ na *Conquista espiritual*, criando o seu próprio estilo de ser e escrever como um jesuíta. Sabendo jogar com as palavras e fazendo com que elas explicitassem bem o seu pensamento místico no *Sílex*, ou em meio a uma defesa

¹⁰⁸³ SOMMERVOGEL, Carlos. **Bibliothèque de la Compagnie de Jésus**. Première Partie: bibliographie. Tome VII. Bruxelles: Oscar Schepens, 1896, p. 323.

¹⁰⁸⁴ O *Conceptismo* foi uma tendência da literatura barroca, no século XVII. Tinha como suas principais características o jogo de palavras e conceitos, através do uso do raciocínio lógico, racionalista e a utilização de uma retórica elaborada. Para tanto, os autores, místicos e devotos, que se utilizaram deste estilo de escrita recorriam a um conjunto de artifícios estilísticos com metáforas, comparações, hipérboles, sinédoques, que conduziriam o leitor a acompanhar a conceitualidade que obscureceria o seu conteúdo (FILLLOL, José V. **Sumario de las lecciones de un curso de literatura general**. Tomo II. Valencia: Imprenta de La Opinion, á cargo de José Domenech, 1865, pp.398-401; SISMONDI, Jean Charles Leonard Simonde de. **História de la Literatura Española**. Tomo Segundo. Sevilla: Imprenta de Alvarez y Compañía, 1842, pp. 392-393).

apaixonada na polêmica sobre os catecismos tratada na *Apología*. Narrou a História através das suas observações pessoais e daquilo que lhe foi contado (o que viu e ouviu), fazendo com que suas ideias, em frases mordazes, acertassem diretamente o alvo, com a perícia de um *bom espadachim*¹⁰⁸⁵.

2.1 O relato e a descrição narrativa para a escrita de uma *teologia mística*

O universo *montoyano* é rico em imagens, sons e cores. Em sua narrativa, a variedade da selva *paraguayense* são fontes inesgotáveis de símbolos que representavam o mundo maravilhoso criado por Deus. Há também menções aos métodos de navegação da época, com a utilização de bússolas, velas e os astros. Ensinaria a utilidade de uma luneta para a supressão das distâncias; algumas lições de astronomia (medidas do centro até a superfície da Terra, localização de cada planeta através do sistema da Grécia antiga) e os seus *onze céus*¹⁰⁸⁶. A diversidade de assuntos narrados seria oriunda de uma observação atenta e memória fiel aos fatos transcorridos em diferentes regiões e mares¹⁰⁸⁷. Nos documentos e livros, percebemos a erudição adquirida por Ruiz de Montoya ao longo dos anos, e como este crescimento influenciou na sua escrita. As três formas de escrita convergem nos relatos nas cartas e *relaciones*, na narrativa da *Conquista* e no misticismo do *Sílex*.

Montoya era muito direto nas suas cartas e *relaciones*, não medindo palavras para descrever determinadas situações ou denominações que lhe eram apresentadas. No entanto, a insistência dele em transformar estes relatos em um livro acerca da história *heroica* da Companhia de Jesus na Província Jesuítica do

¹⁰⁸⁵ MELIÁ, *La Apología de Montoya...*, 2008, p. 396.

¹⁰⁸⁶ “Revuelve la grandeza de la tierra con la vista. Mide sus espacios, cuales los doctos matemáticos y geógrafos, desde el punto y centro hasta la planicie que pisas, miden 1,164 leguas y media; de diámetro, 2,349; de circuito, 7,500. Desde esta superficie hasta el cielo lunar, miden 35,128. El primer cielo, que es el de la Luna, tiene 66,336 leguas. El segundo, que es el de Mercurio tiene 222,086 leguas. El tercero, que es el Sol, tiene 216,666 leguas y 2 millas. El quinto, que es el de Marte tiene 1,6000'588,000 leguas. El sexto, que es el de Júpiter, tiene 1,100'979,500 leguas. El séptimo, de Saturno tiene 1,200'360,827 leguas y una milla. Cada leguas de tres millas y cada milla de dos mil pasos. El octavo cielo no se puede medir por no poder coger ángulos a las estrellas, perlo colígese ser más su corpulencia que la de los otros. El noveno es cristalino y no tiene estrellas; y así no es mensurable. El décimo es el primer móvil, que arrebatá y mueve los demás y los hace volver en venticuatro horas. El oncenno y último de toda cosa criada es inmóvil, casa de Dios y es inmendurable” (RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, pp. 15-16).

¹⁰⁸⁷ ROUILLON ARRÓSPIDE, *Introduccion*, 1991, pp. LXVI- LXVIII.

Paraguay fez com que este *corto estilo*, presente até então na sua escrita, fosse refinado. Na *Conqvista*, notamos o esforço e a aplicação em melhorar o seu estilo de escritura. Para tanto, procurou, na literatura espanhola, autores que o “ajudassem” a escrever. As frases, antes concisas, passam a ter uma força impactante em volteios idiomáticos.

Todavia, a diferença maior entre as formas de escrita histórico-literária *montoyana* transparece quando observamos os mesmos assuntos tratados na *Conqvista* sendo retomados no *Sílex*. Se na *Conqvista*, a escrita deveria agradar aos Superiores, no *Sílex*, a exigência passou a ser interior. A escrita *montoyana* foi de um tom mais informal (*Conqvista*) para uma forma mais séria, intensa e profunda (*Sílex*). Ao tratar da presença de Deus, as palavras faltam, pois as palavras não obedecem àquele que as escreve. Essa mudança de tema e a distância entre os anos de escrita de cada livro faz com que as diferenças sejam vertiginosas em versões de um mesmo assunto¹⁰⁸⁸. Os toques de ironia e os paradoxos continuaram, contudo, foram perdendo a sua frequência dentro das frases.

2.1.1 O Relato e a descrição da *conquista espiritual* do Guayra: *Cartas Ânuas, Relaciones e Memoriales*

Desde a fundação da Companhia de Jesus, no século XVI, a dispersão e mobilidade dos poucos companheiros de Ordem que existiam fizeram com que surgisse a necessidade de que os jesuítas dessem conta do que estava ocorrendo nas suas missões tanto na Europa, quanto em outras regiões. Uma das formas mais eficazes de unir o corpo com a cabeça e entre si aqueles que estavam dispersos¹⁰⁸⁹ foi à troca regular de correspondências entre os *súditos* e o seu Superior¹⁰⁹⁰, que manteria em circulação notícias informativas sobre os trabalhos que eram realizados pelos operários na *seara do Senhor*¹⁰⁹¹. A reunião dos seus membros e os relatos das experiências construiria uma nova forma de Congregação religiosa, fazendo com que um constante discernimento dos trabalhos apostólicos

¹⁰⁸⁸ ROUILLON ARRÓSPIDE, *Introduccion*, 1991, pp. LXXV-LXXVIII.

¹⁰⁸⁹ *Const.*, 1635, pp. 88-106. “*Quae ad eos dimittendos pertinet...*” [na ed. de 1997, ver §§ 204-242].

¹⁰⁹⁰ *Const.*, 1635, p. 101. “*Quae ad eos dimittendos pertinet...*” [na ed. de 1997, ver § 673].

¹⁰⁹¹ LAMALLE, E. L’archivio di un grande ordine religioso: quello della Compagnia di Gesù. *Archiva Ecclesiae*, anni XXIX a XXV, 1, 1981-1982, p. 94.

levasse a novas formas de ação, mais em consonância com as situações particulares de cada processo vivido nas diferentes missões da Companhia¹⁰⁹².

Além das cartas e seus anexos, contendo assuntos mais administrativos, Ignacio de Loyola e Juan de Polanco haviam contemplado o envio periódico para Roma de outra classe de escritos: a *Relación*, que seria uma forma de carta cujo caráter seria mais narrativo que o apresentado em uma *Litterae Anuae*. A *Relación* tinha a intenção de que houvesse conhecimento e edificação mútua dos membros, a defesa de suas ações contra qualquer controvérsia e visava lançar as bases de uma história de grande escala¹⁰⁹³. Como a cultura epistolar da época exigia, as *Litterae Anuae* e as *Relaciones* seguiam como referência a disposição feita por Cícero, onde uma carta deveria ser dividida em partes que se articulariam entre si¹⁰⁹⁴.

A frequência da escrita e envio dessas correspondências, à medida que se expandiam o número de jesuítas e de regiões missionadas, foi alterada. Os requisitos iniciais deram lugar a uma prática, na instrução do Padre Geral Everardo Mercuriano¹⁰⁹⁵, chamada *Formula Scribendi*. A *Formula* foi incluída na *Regulae Societatis Iesu* (1580), sendo alterada em suas edições posteriores¹⁰⁹⁶. O desenvolvimento foi estabelecido com várias ordens e instruções do Padre Geral, especialmente de Claudio Acquaviva¹⁰⁹⁷, para certas categorias de informações¹⁰⁹⁸. Essas instruções de Acquaviva serviriam de base para uma escrita da história da

¹⁰⁹² RODRIGUES, “A mis em Xpo...”, 2010, p. 2.

¹⁰⁹³ LAMALLE, E. L’ archivo di un grande ordine religioso: quello della Compagnia di Gesù. *Archiva Ecclesiae*, anni XXIX a XXV, 1, 1981-1982, p. 103.

¹⁰⁹⁴ BETTIOL, Maria Regina Barcelos. **A escritura do intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira**. Tese (Doutorado em Letras) Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008, p. 42.

¹⁰⁹⁵ Everard Lardinois (Everardo Mercuriano) nasceu em 1514, Marcourt (Luxemburgo, Bélgica); morreu em 1 de agosto de 1580, em Roma (Itália). Ingressou na Companhia de Jesus em 8 de setembro de 1548, em Paris (França); sendo ordenado no ano de 1546, em Lieja (Bélgica). Fez os últimos votos, no dia 25 de fevereiro de 1553, em Perugia (Itália). Foi o Quarto Padre Geral da Companhia de Jesus (1573-1580), (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume II), 2001, p. 1611).

¹⁰⁹⁶ A *Formula Scribendi* foi uma instrução do Padre Geral Everardo Mercuriano, enviada em 1580 a Companhia de Jesus, encomendado pela III Congregação Geral (1573), sobre a aplicação das *Constituições* [§§ 629; 673-676], em relação a correspondência oficial. A *Formula* é constituída de três partes: a primeira, sem título, trata das cartas dos Superiores (1-25); a segunda, é sobre as “cartas anuais” (26-31); a terceira, regulariza os “Catálogos e informes anuais”; os números 12, 26 e 31 foram adicionados pelo Geral Claudio Acquaviva (Institutum S.I 3: 41-45), (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume I), 2001, p. 966)

¹⁰⁹⁷ Claudio Acquaviva d’Aragona (Cláudio Aquaviva) nasceu em 14 de setembro de 1543, Atri (Teramo, Itália); morreu em 31 de janeiro de 1615, em Roma (Itália). Ingressou na Companhia de Jesus em 22 de julho de 1567, em Roma; sendo ordenado no ano de 1574, em Roma. Fez os últimos votos, no dia 25 de fevereiro de 1553, em Perugia (Itália). Foi o Quinto Padre Geral da Companhia de Jesus (1581-1615), (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume II), 2001, p. 1614).

¹⁰⁹⁸ LAMALLE, E. L’ archivo di un grande ordine religioso: quello della Compagnia di Gesù. *Archiva Ecclesiae*, anni XXIX a XXV, 1, 1981-1982, p. 95.

Companhia de Jesus. O primeiro quadro ilustra a estrutura das cartas e das *relaciones*:

<i>Estrutura das Litterae Anuae (Cartas Ânuas) e Relaciones</i>		<i>Cartas e Relaciones de Antonio Ruiz de Montoya</i>
1. <i>Salutatio</i> (saudação breve)	Poderia ser uma expressão em terceira pessoa, apresentando uma manifestação de sentimento amistoso em relação ao seu destinatário. Em uma fórmula piedosa, a saudação poderia variar segundo a posição hierárquica do seu destinatário (inferior, igual ou superior).	No fim da vida, as cartas iniciam com <i>Pax Christi, etc.</i>
2. <i>Endereço</i>	Onde se encontra quem é destinatário da carta.	<i>Vuestra Reverencia</i> (quando destinada a um Superior ou Provincial).
3. <i>Captatio benevolentiae</i> (captação de benevolência)	Contém certa ordenação das palavras, que podem influir de maneira positiva na mente do seu receptor. A <i>captatio</i> faz parte do <i>exórdium</i> (discurso, prefácio), reunindo os procedimentos que buscariam uma disposição favorável. Para tanto, quem escreve deveria se apresentar como humilde, conquistando a estima e o respeito daquele que lê a sua causa. Contudo, não são todas as cartas que vão apresentar este resumo.	“ <i>Con algun recelo</i> ” é a frase mais recorrente no início das cartas ou das <i>relaciones</i> destinadas aos Superiores ou Provinciais.
4. <i>Narratio</i> (narração)	Onde se informa à matéria que está em discussão, expondo as circunstâncias dos fatos que antecederam o contexto histórico. Pode ser simples e narrando apenas um assunto ou complexo, abarcando vários temas. É a construção de um relato para alguém que está ausente, estabelecendo o “estado das coisas” e mostrando como ocorreu a intervenção do jesuíta na situação e como o tema foi transformado.	Narra minuciosamente cada passo da formação de cada uma das <i>reducciones</i> , desde os primeiros contatos até a sua reorganização ou destruição.
5. <i>Conclusio</i> (conclusão)	É um resumo da narração, onde constam as obrigações e as últimas resoluções tomadas pelos padres em relação aos acontecimentos que foram relatados.	Relata sempre quais foram as medidas tomadas para tentar resolver o problema que se apresentou.
6. <i>Subscriptio</i> (assinatura)	Vem após o local, a data e da qualificação do remetente como amigo e servçal do destinatário.	Assina como: <i>Indigno siervo, Vuestro Capellan</i> ou <i>Vuestro humilde capellan</i> , Antonio Ruiz

Pragmáticas e sem formalidades estilísticas, as cartas e *relaciones* escritas por Antonio Ruiz de Montoya exploravam os assuntos e temas relevantes de forma direta e objetiva. Em seus relatos, eram apresentados os aspectos sócio-econômicos e políticos referentes à instalação da Província Jesuítica do Paraguai e à fundação das *reducciones*. Há também temas como localização de onde os indígenas se encontravam; organização social através do sistema de parentesco e, posteriormente, sua (re)organização dentro das *reducciones*, quando possível; as crenças dos *Guaranis* e dos *Gualachos*, demonstrando as suas particularidades e diferenças; os rituais funerários e antropofágicos; como eram os xamãs e quais eram os seus *artifícios*. Havia também as descrições de como eram os contatos com essas tribos e como iniciavam o processo de fundação e implantação de uma *reducción* com a escolha do local mais adequado, a construção das casas, a convivência de tribos distintas e as práticas da religião cristã (com os seus desvios e retorno as crenças ancestrais) ou as práticas culturais cotidianas¹⁰⁹⁹.

Outros temas muito explorados estavam relacionados à atividade individual ou coletiva dos seus companheiros de missão e sua busca incansável pela *maior Glória de Deus*, que resultariam ou em martírios¹¹⁰⁰, ou na propagação da *Boa Nova* entre grupos *inconquistáveis pelas armas*. Há também referências à presença de São Tomé (*Pay Sumé*) em terras americanas¹¹⁰¹; à ação das autoridades

¹⁰⁹⁹ “Instrucción para la reducción de San Javier (1627?)”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume III), 1900, pp. 72-73; “A primeira jornada para a conversão do cacique Tayaoba (1627?)”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, pp. 77-78; “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, *In*: CORTESÃO, **MCAI**, 1951, pp. 203-258; “Carta Ânua do Padre Antonio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCAI**, 1951, pp. 259-298; “Relação da origem e estado ...”, *In*: CORTESÃO, **MCAI**, 1951, pp. 342-351; “Dedicação ao templo de Nuestra Señora de Loreto (1622?)”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume I), 1900, pp. 313-315; “As dificuldades encontradas pelos padres Cristóbal de Mendoza e Antonio Ruiz de Montoya com os feiticeiros”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume III), 1900, pp. 77-82; “Amenaza de invasion de los hechiceros, fundacion de la reducción de San Francisco Xavier (1627?)”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, pp. 67-71; “Conversão e batismo de um feiticeiro (1632)”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume III), 1900, pp. 102-104; “Carta ânua do Padre Antonio Ruiz de Montoya (1612)”, *In*: PASTELLS, **Historia de la Compañía de Jesús...** (Tomo I), 1912, pp. 153-155, 157-172.

¹¹⁰⁰ “Relação do Estado...”, *In*: CORTESÃO, **MCA III**, 1969, p. 211; “Carta do Padre Antônio Ruiz de Montoya ao Irmão Diogo Chaves sobre o martírio do Padre Pedro Romero e do Irmão Mateus. Lima, 17 – XI-1 645”, *In*: CORTESÃO, **MCAII**, 1952, pp. 68-70; “Advertências para a defesa das fronteiras do Paraguai pelos índios das missões do Itatim. C. 1 645”, *In*: CORTESÃO, **MCAII**, 1952, pp. 70-72.

¹¹⁰¹ “*Relación* manuscrita onde é relatada a presença de São Tomé nas terras americanas, destinada ao Padre Pedro de Oñate (1617?)”, *In*: LOZANO, **Historia de la Compañía de Jesús...** (Tomo II), 1755, p. 719; “*Relación* sobre o caminho feito pelo Apóstolo São Tomé, escrita pelo Padre Antonio Ruiz de Montoya, em 1628, aos Padres missionários”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, pp. 93-94; “Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 310-339; “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 259-298.

coloniais¹¹⁰² e dos bandeirantes (neste caso a destruição, a transmigração e as ações de defesa das *reducciones*)¹¹⁰³.

Montoya tentava sempre mostrar aos seus leitores (no caso, principalmente a outros jesuítas) quais foram às soluções encontradas para transpor os obstáculos que surgiam e que acarretavam em uma suspensão temporária do processo de Evangelização. Muitas vezes, a melhor estratégia seria a de recuar, até perceber quais eram as melhores alternativas para sanar as necessidades dos indígenas de cada uma das tribos contatadas. Nestes relatos, podemos perceber a realidade quase sinistra em que se encontravam os indígenas na situação de encomendados ou de prováveis escravos dos bandeirantes.

¹¹⁰² “*Relación* manuscrita pelo Padre Antonio Ruiz de Montoya, onde relata ao Provincial Diego de Torres Bollo sobre a visita de um eclesiástico (1614)”, *In*: LOZANO, **Historia de la Compañía de Jesús...** (Tomo II), 1755, p. 734; “*Relación* acerca da morte de um *maloquero* com raras circunstâncias, destinada ao Provincial Diego de Torres (1622?)”, *In*: LOZANO, **Historia de la Compañía de Jesús...** (Tomo II), 1755, p. 358; “Resposta que os índios de San Inácio deram aos padres Joseph Cataldino e Cristoval de Mendiola, quando êstes lhes comunicaram as Provisões Reais em que manda aos índios das reduções não sirvam mais que dois meses nem sejam levados à Maracaju na estação doentia. Acompanhado do testemunho de vários padres da Companhia. Santo Inácio, 14- VIII- 1 630”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 352-361; “Información que hizo el Padre Francisco Vázquez Trujillo, Provincial de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay, para dar aviso à *Su Magestad* de los graves daños que han hecho los portugueses de San Pablo, estos três últimos años, en seis reducciones de Guairá. Villa Rica del Espíritu Santo, 25 de Febrero de 1631”, *In*: PASTELLS, **Historia de la Compañía de Jesús...** (Tomo I), 1912, pp. 456-457; “Requerimentos feitos pelas autoridades e moradores de Ciudad Real de Guairá sôbre a mudança dos índios das reduções do Loreto e Santo Inácio, ameaçadas de próxima destruição pelos portugueses. Respostas dadas pelos padres Antônio Ruiz e Juan Agustin de Contreras. 24 – V-1 631. Certificado em 1 657 e 1 659, em Assunção e Buenos Aires”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 363-369; “Inquérito aberto a instância do Padre Antônio Ruiz para saber se os índios do Guairá possuíam armas de fogo antes de abandonar as suas reduções e no momento de baixar o Salto, como os espanhóis afirmavam. 1 632”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 425-430; “Documento redigido pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, como Procurador Geral da Província do Paraguay, para fundamentar as suas proposições ante Sua Magestade e o Conselho das Indias. Córdoba de Tucumán, 11 de setembro de 1639”, *In*: PASTELLS, **Historia de la Compañía de Jesús...** (Tomo II), 1915, pp. 68-71.

¹¹⁰³ “*Relación* escrita pelo Padre Antonio Ruiz de Montoya aos seus superiores, em 1632(?), onde informa sobre a invasão bandeirante e o incêndio de uma igreja”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume III), 1900, pp. 165-167; “Información que hizo el Padre Francisco Vázquez Trujillo...”, *In*: PASTELLS, **Historia de la Compañía de Jesús...** (Tomo I), 1912, pp. 456-457; “Requerimentos feitos pelas autoridades e moradores de Ciudad Real de Guairá...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 363-369; “Informação sobre a invasão dos mamelucos (1628?)”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume III), 1900, pp. 47-52; “Papel en que dice como habian de venir los paulistas sobre la Provincia del Uruguay. ?”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume III), 1900, pp. 262-263; “Informação tomada por Don Fernando Tinoco. Alcaide ordinário da Cidade de Córdoba, a pedido do Provincial da Companhia de Jesus, na Província do Paraguai, sôbre a mudança que se fêz das reduções do Loreto e Santo Inácio, com temor aos portugueses. Córdoba, 22 – 1 – 1 632” *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 378-386; “Informação sôbre a retirada das reduções do Guairá, devido às invasões dos ‘portugueses de São Paulo’. Córdoba, 22 – 1 -1 652”, *In*: VIANNA, **MCA IV**, 1970, pp. 317-324; “Transmigração das *reducciones* de Loreto e San Ignacio (1631?)”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume III), 1900, pp. 201-211; “Carta do Padre Simão Masseta...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 303.

Nos anos que passou longe das *reducciones*, na corte de Madrid ou em Lima, Ruiz de Montoya passou por um processo de *inculturação*, tendo que abandonar o seu linguajar *rústico* e agir de forma adequada aos padrões espanhóis. As cartas, neste período, transparecem esta mudança em sua *forma mentis*. A sua escrita passa a ter frases mais refinadas para descrever o que estava ocorrendo na corte *madrileña* e na vice-província do Peru. Contudo, o Guayra não está ausente dessas cartas. As referências diretas ou indiretas surgem, principalmente, quando ocorre o martírio de Pedro Romero na região dos *Itatines* ou no momento em que Montoya pede para que seja enterrado em *sua pátria*¹¹⁰⁴.

Os *memoriales* eram representações diplomáticas perante as autoridades. Estes documentos seguiam a estrutura de uma *petição* ou um *requerimento civil*, onde eram tratados assuntos de suma importância individual ou coletiva, e eram solicitadas resoluções para as tensões em pauta. O segundo quadro sintético compara a estrutura das petições com a escrita dos *memoriales montoyanos*:

¹¹⁰⁴ “La carta de *Vuestra Reverencia* recibí con muy grande gusto y con no poca envidia de ver á *Vuestra Reverencia* partirse para mi patria. (Llama patria suya á la provincia del Paraguay, y á las *reducciones* donde vivió lo mejor de su vida) y quedarme yo en este destierro. (Destierro llama á la Lisboa, á la corte de Madrid y á toda España, que por desterrado se tenía en ella). [...] Finalmente mi Padre, quedo desterrado, y no hay día que para mi consuelo no finja que ya me llevan al navío; pero quiere Dios que sean no más que pensamientos por agora, para que cuando después vuelva por ella, estime más el humilde empleo con mis indios, ajeno de embarazos, libre de emulaciones y cuidados inútiles” (“Carta a un jesuita”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume IV), 1900, pp. 46-47).

Estrutura das Petições ou Requerimentos/Memoriales		Memoriales de Antonio Ruiz de Montoya
1. Tipologia	1. É utilizada por qualquer tipo de pessoa, individual ou coletivo, no qual se pede uma graça a uma autoridade.	1. No caso específico eles eram direcionados ao Rei Felipe IV, com cópias que deveriam ser distribuídas entre os membros da Junta de Guerra. Os últimos, a partir de 1644, são destinados o Vice-Rei do Peru.
2. Endereço	<i>Senhor, Senhora, Sua Magestade, Vossa Alteza, etc.</i>	São iniciados sempre com a palavra <i>Señor</i> ou <i>Excelentísimo Señor</i> .
3. Narratio (narração ou exposição)	Onde se informa à matéria que está em discussão, expondo as circunstâncias dos fatos que antecederam o contexto histórico. Pode ser simples e narrando apenas um assunto ou complexo, abarcando vários temas. É a construção de um relato para alguém que está ausente, estabelecendo o “estado das coisas” e mostrando como ocorreu a intervenção do jesuíta na situação e como o tema foi transformado.	Abarcam assuntos anteriores a invasão dos bandeirantes, expondo as causas e os motivos que acarretaram na destruição.
4. Petitio (pedido ou solicitação)	O discurso demonstra requerer algo, através de um pedido ou de uma solicitação de providencias ou medidas que devem ser tomadas pelas autoridades competentes ao caso que foi narrado.	Essas representações foram ditas para um oficial que colocou as solicitações feitas (no caso armamento dos índios e mandatos contra o governador Céspedes de Xeria e os bandeirantes envolvidos na destruição das <i>reducciones</i>) dentro dos termos jurídicos mais adequados para o caso.
5. Subscriptio (assinatura)	Vem após o local, a data e da qualificação do remetente como amigo e serviçal do destinatário.	Sempre assina como Antonio Ruiz de Montoya

No caso específico dos *memoriales* escritos por Antonio Ruiz de Montoya, eles eram constituídos de temas relacionados com os fatos da vida cotidiana das *reducciones* do Guayra e Tape. Ao relatar os conflitos na região *paraguayense*, Montoya visava obter a autorização do armento indígena e a punição dos acusados de conivência a destruição das *reducciones* e apresamento dos indígenas, protagonizada pelos bandeirantes.

Estes *memoriales* foram apresentados pessoalmente por Montoya ao rei Felipe IV e tiveram cópias distribuídas ao Conselho das Índias e à Junta de Guerra formada pelo rei. Dividiam-se em 10 ou 12 pontos, nos quais se tratavam os temas

diretamente relacionados ao Paraguay e às acusações que eram feitas contra os jesuítas de armarem os indígenas. Nesta época (cerca de 1642), os índios já haviam vencido as batalhas de Caazapaguazú e M'bororé, e as notícias da vitória da *milícia indígena* foram enviadas para auxiliar Montoya na sua defesa ao uso de armas de fogo¹¹⁰⁵. Após o seu retorno à América, os *memoriales* foram endereçados ao Vice-rei do Peru. Neles, o missionário escrevia sobre praticamente os mesmos temas, todavia, agora com as resoluções reais que deveriam ser acatadas pelo Vice-rei¹¹⁰⁶.

2.1.2 A escrita de caráter narrativo: *Conquista Espiritual*

O livro *Conquista Espiritual* é considerado por muitos estudiosos como uma das obras mais importantes da historiografia sobre as missões. Trata do processo inicial das missões indígena-jesuítas na Província Jesuítica do Paraguay¹¹⁰⁷. Ao

¹¹⁰⁵ “Memorial de los agravios (1638)”, *In: ARSI, Parag. 11 (I)*, ff. 133r-134v; “Memorial con los remedios eficazes a tan encarcerada llaga (1639)”, *In: ARSI, Parag. 11 (I)*, ff. 135r-141r; “Previo Memorial al Rey (1639)”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume III), 1900, pp. 350-353; “Cópia de um memorial apresentado por Antônio Ruiz de Montoya na Côrte de Espanha em que expõe as razões que levaram os paulistas à atacar às reduções e cidades de Guairá e a êle a defendê-las com mão armada. Pede se visitem às reduções dos índios e se lhes ponha tributo. Madri, 1 639”, *In: CORTESÃO, MCAI*, 1951, pp. 430-433; “Cópia de petição do Padre Antônio Ruiz de Montoya a sua Majestade relatando os estragos dos índios infieis e dos paulistas nas reduções da Companhia de Jesus e pedindo-lhe licença para que as ditas reduções possam ter armas de fogo e assim defender-se das invasões dos paulistas”, *In: CORTESÃO, MCAI*, 1951, pp. 433-434; “Petição do Padre Antônio Ruiz de Montoya a Felipe IV pedindo remédio contra as invasões e danos causados pelos portugueses do Brasil nas reduções do Paraná e Uruguai. Madri, 1 639”, *In: CORTESÃO, MCAIII*, 1969, pp. 295-297.

¹¹⁰⁶ “Memorial al Virrey (1644)”, *In: PASTELLS, Historia de la Compañía de Jesús...* (Tomo II), 1915, pp. 108-111; “Memorial al Virrey (1646)”, *In: PASTELLS, Historia de la Compañía de Jesús...* (Tomo II), 1915, pp. 111-112; “Memorial al Virrey (1649)”, *In: PASTELLS, Historia de la Compañía de Jesús...* (Tomo II), 1915, pp. 201-202.

¹¹⁰⁷ SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 1896, p. 320; PRÓLOGO de la nueva edición, *In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. Conquista Espiritual hecha por los padres de la Compañía de Jesus en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesus, 1892, pp. 5-11; CARDOZO, Efraín. *Historia paraguaya (Vol. 1 - Paraguay indígena, español y jesuita)*. Mexico: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1959, pp. 233-234; BRUXEL, Arnaldo; RABUSKE, Arthur. Apresentação do texto vernáculo luso-brasileiro, *In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. 2ª ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1997, pp. 9-10; RABUSKE, Arthur. Subsídios para a leitura da “Conquista Espiritual” de Montoya. *Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários - Montoya e as reduções num tempo de fronteiras*. Santa Rosa: Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, pp. 73-83; MAEDER, Ernesto J. A. Estudio preliminar, *In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*. Rosário: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, pp. 9-37; AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 218, entre outros.

contrário dos livros *lingüísticos*¹¹⁰⁸ de Montoya, a *Conqvista* não foi o resultado de um trabalho lento e elaborado do seu autor. A *Relación*, que se tornaria a *Conqvista*, foi escrita, às pressas, durante a viagem que Antonio Ruiz de Montoya fez para a corte madrileña¹¹⁰⁹. Escrita entre os anos de 1638 e 1639, no calor dos fatos ocorridos no Guayra e Tape, teve que ser revisada por seu *corto estilo*¹¹¹⁰. Após muitas recusas, por parte dos padres que tinham um bom estilo narrativo, Ruiz de Montoya teve que escrever o livro com a ajuda de um escrivão contratado. Para embasar o seu relato, Montoya teve acesso a uma enorme quantidade de cartas ânuas e *relaciones* escritas pelos seus companheiros de missão¹¹¹¹; além de utilizar

¹¹⁰⁸ RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro de la lengva gvarani*, 1639; RUIZ DE MONTOYA, *Arte, y vocabulario...*, 1640; RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo...*, 1640.

¹¹⁰⁹ RABUSKE, *Antônio Ruiz de Montoya*, 1985, p. 49.

¹¹¹⁰ “El señor Don Juan de Palafox, con ser electo y publicado Obispo de la Puebla de los Ángeles, y hasta ahora Oidor de Indias, me pidió escribiese algo de esa Provincia [del Paraguay]. En casa [en la casa profesa] se leía entonces el Anua, edificados todos de la materia, pero ofendidos del estilo, pues como se hizo por el camino, no salió con el estilo que para casa profesa. Los Padres graves me pidieron que la imprimiese: que fueron, el Padre Agustín de Castro, predicador famoso del Rey, el cual me dijo que si se imprimiese tendrían los seglares estima de nuestra Compañía, la cual por acá se iba perdiendo con el fervor, y que sería bueno darla impresa al Rey. El Padre Provincial me lo dijo; el Padre Ensebio [Nieremberg], Padre Andrés de Montoya, Padre Aguado, Padre Palma [P. Luis de la Palma], y, finalmente, toda esta casa, así Padres como Hermanos. Y excusándome de mi corto estilo, me aconsejaron lo encomendase al Padre Eusebio. Diéronme batería muchos días sobre ello; y hablo verdad, como es razón en lo que digo. El P. Eusebio se excusó con un Catecismo que hace. Otros dos Padres, que dicen tienen buen estilo, se excusaron con sus sermones. Finalmente, yo me excusé con mi enfermedad y poca vista para escribir; pero ofrecieronme un escribiente pagado, con el cual puse [es decir, ordené ó dispuse] el libro que envió á V. R., ó por mejor decir, dos cuerpos en uno, uno dedicado al Rey, y otro á mi bienhechor, el Marqués de Monesterio. Pedí licencia al P. Rector de este Colegio para imprimirlo (si bien el P. Poza trató de imprimirlo sin ella), porque me instó muchísimo á que lo imprimiese. El Padre Rector remitió su examen al Padre Eusebio, Padre Agustín de Castro y Padre Andrés Montoya, los cuales dieron sus aprobaciones, con que acudí al Ordinario, el cual dio grata licencia. El Consejo me pidió licen-[Aquí se acaba, ó mejor dicho, queda trunca la carta que se conserva en el Archivo de Buenos Aires]”, (“Carta para o Provincial Diego de Boroa. Madrid, 1640”, *In: HERNANDEZ, Pablo. Un jesuita misionario del Paraguay e no Tribunal de Felipe IV, Razón y Fe*, nº 33, 1912, p. 216. *Grifos de Pablo Hernandez*).

¹¹¹¹ RABUSKE, *Subsídios para a leitura...*, 1985, p. 81. Em nossas pesquisas, comparando a *Conqvista espirítval* com a documentação publicada, tivemos a oportunidade de perceber as semelhanças da narrativa dos fatos nas seguintes cartas e *relaciones*: “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”; “Carta Ânua do Padre Antonio Ruiz...”; “Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...” (*In: CORTESÃO, MCAI*, 1951, pp. 203-258, 259-298, 342-351). “Representação do Governador de Buenos Aires...”; “Carta Ânua das missões do Paraná e do Uruguai, relativa ao ano de 1633, pelo Padre Pedro Romero. São Nicolau, 16-V-634” (*In: CORTESÃO, MCA II*, 1952, pp. 61-63; 68-70). “Carta do Padre Francisco Ximenes para um Superior, dando-lhe conta de uma entrada ao rio Tebicuari. Santa Teresa, 4-II- 1 635”; “Relação do martírio e morte do Padre Cristóval de Mendoza, a 26 de abril de 1635. Redigida pelo Padre Francisco Ximenez. Natividad, 26-V-1635”; “Carta do Padre Francisco Dias Taño para o Superior do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas reduções. Jesus Maria, 26-IX-1 635”; “Carta do Padre Pedro Mola, ao Superior da Missão do Tape, Padre Pedro Romero sôbre o que se passara na redução de Jesus Maria. Jesus Maria, 22-X-1 635”; “Carta do Provincial Padre Diogo de Boroa ao Rei dando-lhe conta da invasão do Tape pela bandeira de Antônio Rapôso Tavares e pedindo amparo para os índios e castigo para os bandeirantes. Serra do Uruguai, 28-I-1 637”; “Relação do estado...”. (*In: CORTESÃO, MCA III*, 1969, pp. 33-95, 97-100, 101-104, 105-113, 115-119, 139-141; 175-229). “Declaração do Padre Diogo de Boroa, sôbre a fundação de reduções de indígenas. Assunção, 26-VIII-1634”; “Declaração do Padre Diogo de Alfaro sôbre as

a sua memória para relatar os fatos que viveu, presenciou e/ou lhe foi comunicado nos quase 30 anos em que foi missionário na Província Jesuítica do Paraguay¹¹¹². Como forma de auxílio para melhorar a elaboração da história da Companhia no Paraguay, Ruiz de Montoya se inspirou no modelo de literatura conceptista, servindo-se de autores eruditos para melhorar o seu estilo de narrativa¹¹¹³. Neste sentido, serviu-se do *argumentum ad verecundiam* ou *argumentum magister dixit* (argumento da autoridade): passagens bíblicas (tanto do Velho, quanto do Novo Testamento); cartas paulinas; santos padres, como São Gregório Magno¹¹¹⁴ e São Eusébio de Vercelli¹¹¹⁵; referências aos cronistas indianos, Antonio Rodríguez de León Pinelo¹¹¹⁶, Garcilaso de la Vega¹¹¹⁷, Alonso Ramos Gavilán¹¹¹⁸ e José de Acosta; doutores em Direito Canônico e Teologia; e, a bula *Sublimis Deus*, do Papa Paulo III¹¹¹⁹. Este recurso estilístico possibilitou aprimorar a sua forma de escritura e o vocabulário para relatar a história dos sucessos e fracassos da Ordem de Ignacio de Loyola em solo *paraguayense*. Para que fosse aprovada e não apresentasse mais nenhum deslize narrativo, a história *montoyana* foi ditada para um escrivão contratado e reescrita para a publicação. Após a leitura e aprovação dos padres

fundações das reduções do Paraná e Uruguai. Assunção, 30-VIII-1635” (In: VIANNA, **MCA IV**, 1970, pp.15-18, 18-22). “A primeira jornada para a conversão...”; “*Relación* sobre o caminho feito pelo Apóstolo São Tomé...” (In: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, pp. 77-78, 93-94). “Informação sobre a invasão...”; “As dificuldades encontradas pelos padres Cristóbal de Mendoza e Antonio Ruiz de Montoya com os feiticeiros”; “Conversão e batismo...”; “*Relación* escrita pelo Padre Antonio Ruiz...”; “Transmigração das *reducciones* de Loreto e San Ignacio (1631?)” (In: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume III), 1900, pp. 47-52, 77-82, 02-104, 165-167, 201-211). “*Relación* manuscrita pelo Padre Antonio Ruiz de Montoya...” In: LOZANO, **Historia de la Compañía de Jesús...** (Tomo II), 1755, p. 734.

¹¹¹² HERNANDEZ, **Un jesuita misionario...**, 1912, p. 215.

¹¹¹³ Ao contrário das cartas, os exemplos de autores e livros, não tem grande expressividade estilística.

¹¹¹⁴ Gregório I nasceu pelos anos de 540, em Roma; e morreu em 12 de março de 604. Era monge beneditino e foi eleito papa em 3 de setembro de 590 (COBERLLINI, Vital. **A Missão na Igreja Antiga**. Brasília: Pontifícias Obras Missionárias (POM-Brasil), 2008, pp. 103-108)

¹¹¹⁵ Eusebius nasceu no ano de 283, na Sardenha (Itália); morreu em 1 de agosto de 371, em Vercelli (Itália). Presbítero foi consagrado como primeiro bispo da diocese de Vercelli (OTT, Michael. Saint Eusebius, In: **THE CATHOLIC Encyclopedia**. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/05614b.htm>. Acesso em 20 de setembro de 2012).

¹¹¹⁶ Antonio Rodríguez de León Pinelo nasceu em 1595, na cidade de Valladolid (Espanha) e morreu no ano de 1660, em Madrid (Espanha). Foi historiador e jurista espanhol. (LÓPEZ CASTILLO, José. **Antonio de León Pinelo: Estudio crítico documental u bibliográfico de su obra “El Gran Canciller de las Indias”**. Tesis Doctoral (Doutorado em História) Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002, p. 54).

¹¹¹⁷ Garcilaso de la Veja, conhecido como *El Inca*, nasceu em 1539, na cidade de Cuzco (Peru) e morreu no ano de 1616, em Córdoba (Espanha). Foi historiador e escritor (EL INCA Garcilaso de la Veja, In: LA VEGA, Inca Garcilaso de. **Comentarios Reales de los Incas**. Lima: Editorial Universo S. A., 1991, s.p).

¹¹¹⁸ Frade agostiniano que missionou na América durante a segunda metade do século XVI.

¹¹¹⁹ MAEDER, **Estudio preliminar**, 1989, p. 28.

Eusebio de Nieremberg¹¹²⁰, Agustín de Castro¹¹²¹ e Andrés de Montoya¹¹²², o livro foi enviado para a impressão¹¹²³.

Originalmente intitulado *Relación de la Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vruaguay y Tape*¹¹²⁴, o livro teve o início do título supresso no momento da impressão, na *Imprenta del Reyno*. Essa alteração no título original acabou acarretando que o nome passasse a ter um duplo sentido: a *conquista* das almas e a uma nova guerra de *reconquista*¹¹²⁵. De fato, podemos perceber que as duas *conquistas* estão lado a lado ao longo da narrativa. É um livro sobre a guerra de combate aos demônios, contra a exploração e as atrocidades cometidas contra os indígenas¹¹²⁶. Também é um forte testemunho sobre uma história na qual os índios e os jesuítas protagonizam *fantásticos* embates e fugas, não perdendo a fé em meio ao caos e a fome¹¹²⁷. O relato cativa, despertando uma simpatia e um interesse pelo futuro das missões jesuíticas, pois, a realidade que esta narrativa traz, faz com que o leitor leigo passe a ser um aliado da Companhia na conquista das almas¹¹²⁸.

¹¹²⁰ Juan Eusebio Nieremberg y Otin nasceu em 9 de setembro de 1595, Madrid (Espanha); morreu em 2 de abril de 1658, em Madrid. Ingressou na Companhia de Jesus em 31 de março de 1614, em Salamanca (Espanha); ordenado em 1623; fez os últimos votos, em 3 de julho de 1633, em Madrid (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume III), 2001, p. 2819).

¹¹²¹ Agustín de Castro nasceu em 1589, Ávila (Espanha); morreu em 8 de abril de 1671, em Madrid (Espanha). Ingressou na Companhia de Jesus em 1605, em Villagarcía de Campos (Valladolid, Espanha); ordenado em 1613, Salamanca (Espanha); fez os últimos votos, em 14 de agosto de 1622, em Burgos (Espanha), (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume IV), 2001, p. 3168).

¹¹²² Pertencia a Ordem dos Frades Menores, por isso, não consta a sua biografia nos catálogos da Companhia de Jesus.

¹¹²³ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 220.

¹¹²⁴ O nome de *Relación de la Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vruaguay y Tape*, aparece na aprovação dada pelo Prelado do Rio de Janeiro, Doutor Lorenço Hurtado de Mendonça ("Aprovacion del myv ilvustre señor el Doctor Lorenço de Mendonça, Prelado del Rio Genero", In: RUIZ DE MONTOYA, **Conquista Espiritual...**, 1639).

¹¹²⁵ Conforme Arthur Rabuske, "devemos reconhecer que a sua [a escolha feita por Montoya] foi muito própria e acertada, até concisa, a começar com as duas palavras principais ou primeiras. É que, no mundo cultural hispano-americano, o termo 'conquista', como, aliás, o de 'reconquista' era como que uma palavra 'chave' ou 'força', precisamente para expressar a tomada de boa parte do Continente Americano à força de armas a valentia. No Novo Mundo todo o espanhol que se prezava, tinha de ser 'conquistador' ou descendente de conquistadores, sendo isso seu máximo orgulho. Também o missionário queria ser um conquistador na América Espanhola, embora 'diferente' ou seja no campo espiritual, pela ampliação das fronteiras de Cristo. Daí o qualitativo 'espiritual' que logo segue ao substantivo, para dizer desde logo que se trata de conquista, sim, mas, de uma conquista não ocorrida a ferro e fogo e, sim, apenas pelas armas pacíficas de pregação do evangelho e da mensagem amorosa do Cristianismo" (RABUSKE, **Subsídios para a leitura...**, 1985, p. 75).

¹¹²⁶ BOHN MARTINS, **Acerca da guerra e da paz...**, junho/2007, p. 140.

¹¹²⁷ MAEDER, **Estudio preliminar**, 1989, p. 20.

¹¹²⁸ AGUILAR, **Conquista Espiritual**, 2002, p. 223.

Em tom vibrante, a *Conqvista* é o testemunho de uma vida apostólica. O relato *montoyano*, sobre os trabalhos da Companhia de Jesus em solo *paraguayense*, se divide por 81 capítulos, na edição de 1639¹¹²⁹. A divisão da *Conqvista* segue basicamente as instruções de Claudio Acquaviva que se tornariam, posteriormente, a base estrutural da *escritura histórica* na Companhia de Jesus¹¹³⁰. Neste terceiro quadro, fazemos uma comparação entre as instruções do Padre Geral e a *Conqvista Espiritval*:

¹¹²⁹ MAEDER, **Estudio preliminar**, 1989, p. 23.

¹¹³⁰ Desde o século XVII, os livros históricos da Companhia de Jesus acabam seguindo a mesma ordem de narrativa, onde podemos ler os feitos memoráveis dos jesuítas em cada região missionada. São exemplos do início e permanência desta forma de escrita: ASTRAIN, **História de La Compañía de Jesús...**, 1902-1916; HERNANDEZ, Pablo. **Historia del Paraguay**. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1910-1916 (6 tomos); JAEGER, Luiz Gonzaga. Vida e obras do padre Roque González de Santa Cruz. **Revista do Instituto Histórico e Geographico do Rio Grande do Sul**, IV semestre, anno VIII, pp. 1-472, 1928; JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...**, 1900 (4 volumes); LOZANO, Pedro. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernandez, y del Supremo Confejo de la Inquificion, 1754 (2 tomos); TESCHAUER, Carlos. **Vida e obras do venerável Roque González de Santa Cruz**: Primeiro apóstolo do Rio Grande do Sul. 2ª edição. Rio Grande: Livraria Americana, 1918; TESCHAUER, Carlos. **História do Rio Grande do Sul dos dous primeiros séculos [1918-1922]**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002, dentre outros. O assunto é tratado no artigo escrito por Paulo Rogério Melo de Oliveira (OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. **História da Historiografia**, número 7, pp. 266-278, nov./dez. 2011).

Carta de Acquaviva	Conquista Espiritual
1. Pede aos provinciais informações sobre os acontecimentos relevantes sobre a província, indo do mais antigo ao mais recente. Narração com o uso de fontes confiáveis (dentro e fora da Companhia) e utilização de fontes escritas, respeitando tempo, lugares e pessoas.	1. Inicia tratando brevemente sobre os primeiros jesuítas que chegaram a Província do Paraguay (Primeira e segunda parte do livro).
2. Assuntos diversos sobre as atividades dos jesuítas: fundações e progressos dos colégios e casas; nomes dos fundadores; aprovação dada nas cidades e consenso sobre o recebimento e permanência dos jesuítas; quem foram os benfeitores.	2. Trata da fundação do colégio de Assumpción; recepção e acolhida dos missionários na região do Guayra; cita nomes como o do governador Hernando Arias de Saavedra e de Manuel Cabral (Primeira e segunda parte).
3. Falar dos sucessos prósperos e adversos.	3. Fundação das <i>reducciones</i> (descrição e características); os impedimentos e as hostilidades sofridas (Terceira parte).
4. Tratar das virtudes e ações especiais dos jesuítas mortos (ênfase na vida e morte honrosa).	4. Martirios de Roque González, Pedro Espinosa, Alonso Rodríguez e Juan del Castillo e Cristóbal de Mendoza (Quarta parte).
5. Conversão dos hereges e infiéis.	5. Casos como a província dos Tayaobas; caciques e pajés que após oferecerem oposição a presença dos padres acabam se convertendo (Segunda e Terceira parte).
6. Calamidades sucedidas aos que abandonaram a Ordem de Santo Ignacio.	6. Na <i>Conquista</i> não há nenhum relato que aponte sobre o caso de missionários que abandonaram as <i>reducciones</i> . Todavia, abundam os casos de indígenas convertidos (ou não), que ao saírem das <i>reducciones</i> acabam vitimados por ataques de todo o tipo (desde animas até demoníacos), (Segunda, terceira e quarta parte).

A primeira parte foi dedicada à descrição etnográfica e geográfica da Província¹¹³¹. A segunda inicia tratando dos primeiros missionários na região¹¹³²; prossegue narrando como foi a propagação da fé¹¹³³, a relação com a Província

¹¹³¹ *Defcriuefe la Prouincia del Paraguay, De algunos animales e Ritos de los Indios Guaranis* (RUIZ DE MONTROYA, **Conquista Espiritual...**, 1639, 2r-2v, 2v-4v, 12v-14v [§§ II-III, X]).

¹¹³² *Como los de la Compañia entrarõ a la Prouincia del Paraguay; Fundafe la Prouincia del Paraguay; Entrada que hizo la Compañia de Iefus a la Prouincia de Guaira; Ida a aquella mifision del Padre Antonio Ruiz, y trata de la yerua que llaman del Paraguay; e, Llega el Padre Antonio Ruiz a la reduccion de Loreto, donde eftauan el Padre Iofeph Cataldi, y Padre Simon Mafceta* (RUIZ DE MONTROYA, **Conquista Espiritual...**, 1639, 4v-5v, 6r, 6v-7v, 7v-9v, 11r-12v [§§ IIII, V, VI, VII, IX]).

¹¹³³ *Efectos dela defcuido que fe tiene en no tratar bien los Indios; Modo que tuuimos para quitar eftos ebufos, y predicar la Fè; Salida que haze efte Cazique de fu pueblo, a confultar fu mal intento con Roque Maracana, y lo que le fucedio; Conuerfiones que fe hizieron. Cuentafe cafos particulares; De*

Jesuítica¹¹³⁴, a tradição relacionada ao apóstolo São Tomé (*Pay Sumé*)¹¹³⁵, finalizando com a destruição e êxodo *guayreño*¹¹³⁶. A terceira parte, seguindo os moldes de uma carta ânua, faz uma caracterização geral das *reducciones*, fornecendo a descrição de cada uma¹¹³⁷, os impedimentos e hostilidades¹¹³⁸. A

*vn alboroto que vn Sacerdote Clerigo causò en Loreto, y como procurò deferrar de allí a los Padres; Profieguete a la mifma materia, de cafos particulares fucedidos en efa mifma reduccion de Loreto; De otras cofas que fucedieron; Refierefe cafos que muesfran la cuenta en que el demonio tiene con nueftras acciones, por menudas que fean; Entrada que hizieron los Padres a nueva Prouincia de Gentiles, y martirio de vn Indio; Demoftraciones que hizo el demonio por vn Indio Chriftiano que dexaua de oír Mifsa las Fieftas; De quatro cuerpos muertos de Indios que eran reuerenciados en fus Iglefias; De lo que fe hizo con eftos huefos; Entrada que hicimos a la Prouincia del Tayaoba; Entrada fegunda, que hize a efa Prouincia; Entrada que hizieron vnos Epañoles a vn pueblo pequeño de infieles, y lo que les fucedio; Procura la Compañía boluer tercera vez a aquella conquista; Como fueron defamparando a aquel gran Mago llamado Guirabera, y el fe rindió también a la verdad; De algunas cofas que fucedieron de edificación; Profigue otro fueffo femejante; Cuentanfe otros cafos particulares; e, Profigue la mifma materia de cofas particulares (RUIZ DE MONTOYA, **Conquista Espiritual...**, 1639, 9v-11r, 15r-16r, 16v-17v, 20r-21v, 21v-22r, 22r-24r, 24r-25v, 26r-27v, 28r-29r, 35r-40r(36r?), 40r(36r?)-37v, 37v-38r, 38v-40r, 40v-43r(42r?), 43r(42r?)- 43v, 43v-44v, 44v-45v, 53v-57r, 57v-59r, 59v-60r, 60v-62v [§§ VIII, XI, XII, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXVII, XXVIII, XXIX,XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIII, XL, XLI, XXXXII, XLIII]).*

¹¹³⁴ *Embían los Padres al Padre Antonio Ruiz a la ciudad de la Affumpcion, y cafos que le fucedieron e De mi llegada al Paraguay, y buelta a las mifiones, y muerte del Padre Martin Vrtaçum (RUIZ DE MONTOYA, **Conquista Espiritual...**, 1639, 18r-18v, 19r-19v [§§ XIII-XLIII]).*

¹¹³⁵ *Entrada que hizimos por aquellas tierras, y raftros que hallamos del Apftol Fanto Tomè; De otros raftros que dexò Fanto Tomè en las Indias Occidentales; De otros raftros que del Santo fe hallan en el Pirù; Como efte dicipulo de Chrifto nueffro Señor fue Fanto Tomas, y las conjeturas que ay defto; Que es muy probable, que el Fanto Apftol fe acompañò de la Cruz en Occidente; e, Como el Fanto Apoftol colocò efa fragrada Cruz en Carabuco, fu inuencion, y efetos que hizo contra los demonios (RUIZ DE MONTOYA, **Conquista Espiritual...**, 1639, 29r-30r, 30r-30v, 30v-32r, 32r-33v, 33v-34v, 34v-35r [§§ XXI, XXII, XXIII, XXIII, XXV, XXVI]).* Um autor que estuda profundamente a questão do mito de São Tomé é Thiago Cavalcante, que escreveu um livro baseado em sua dissertação de mestrado onde aborda o tema (CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Tomé: o apóstolo da América**. Índios e Jesuitas em uma história de apropriações e ressignificações. Dourados: UFGD, 2009). Outro autor que trata sobre este tema, contudo, relacionado apenas a aparição do apóstolo no Brasil é Sergio Buarque de Holanda (HOLANDA, Sergio Buarque. **Visões do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1969).

¹¹³⁶ *De la inuafion hostil que los vezinos de la villa de Fan Pablo hizieron a eftas reducciones; Profiegue la mifma inuafion por los de Fan Pablo; Como los de Fan Pablo deftruyeron vna población de Epañoles, y muchos pueblos de Indios que les feruia; Salida que hizieron los Indios de Loreto, y Fan Inacio de fus tierras huyendo del enemigo; e, Profigue lo mifmo (RUIZ DE MONTOYA, **Conquista Espiritual...**, 1639, 45v-47r, 47r-48r, 48r, 48v-51r, 51v-53v [§§ XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX]).*

¹¹³⁷ *Advertencias generales; De las reducciones que tienen oy la Compañía en aquella Prouincia, tratafe dellas aquí [Itatines]; Reduccion de Fan Ignacio del Parana [Paraná]; Reduccion de la Encarnacion, en el pueblo que llaman Itapuã [Paraná]; Reduccion del Corpus Chrifti [Paraná]; Reduccion della Concepcion de nuestra Señora [Uruguay]; Reduccion de nueffra Señora de los Reyes [Uruguay]; Reduccion de Fanta Maria la Mayor [Uruguay]; Reduccion de Fan Francifco Xauier [Uruguay]; Reduccion de la Affumpcion [Uruguay]; Reduccion de Fan Nicolas [Uruguay]; Reduccion de la Candelaria [Uruguay]; Profigue el mifmo intento, y la mifma Reduccion del Carò [Tape]; Reduccion de Fan Carlos [Tape]; Reduccion de fan Padre y fan Pablo [Tape]; Reduccion de Fanto Tome [Tape]; Reduccion de fan Iofeph [Tape]; Reduccion de Fan Miguel [Tape]; Reduccion de Fan Cofme, y fan Damian [Tape]; Reduccion de Fanta Terefa [Tape]; Reduccion de la Natiuidad de nueffra Señora [Tape]; Reduccion de fanta Ana [Tape]; Reduccion de fan Chriftoual [Tape]; e, Reduccion de Iefus Maria [Tape] (RUIZ DE MONTOYA, **Conquista Espiritual...**, 1639, 63r-66r, 66r-66v, 66v-67v, 67v-69r, 69r, 69v-70r, 70r-71r, 71r-71v, 71v-72v, 72v-73r, 73r, 73v, 77v-78v, 79r-79v, 79v, 79v-80r, 80v-81r, 81r-82r, 82r-82v, 83r, 83r-83v, 83v-84v, 85r-85v, 86r-87v [§§ XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX, L,*

quarta parte¹¹³⁹ corresponde aos menológicos¹¹⁴⁰ dos missionários Cristóbal de Mendoza, Pedro Espinosa, Roque González de Santa Cruz¹¹⁴¹, Alonso Rodríguez¹¹⁴² e Juan del Castillo¹¹⁴³. Ainda conta com uma introdução¹¹⁴⁴, apêndices¹¹⁴⁵, licença e privilégio¹¹⁴⁶, taxa¹¹⁴⁷, erratas¹¹⁴⁸, aprovação eclesiástica¹¹⁴⁹, dedicatória a Octavio Centurión¹¹⁵⁰ e *tabla de las cosas mas notables deste libro*¹¹⁵¹.

LI, LII, LIII, LIIII, LV, LVI, LIX, LX, LXI, LXII, LXIII, LXIII, LXV, LXVI, LVII, LVIII, LXIX, LXX]. *Grifos nossos*).

¹¹³⁸ *De los impedimentos que los Magos pufieron al Euangelio, y muerte de mas de 300 infantes en odio de la Fé; Cofas que antecederon a la hostil mano con que los de fan Pablo de nueuo entraron en la Prouincia del Tape; Entrada de los de fan Pablo en Iefus Maria; Entrada que hizieron eftos en la reduccion de fan Chriftoual; e, Retirofe la reduccion de Fanta Ana a la dela Natiuidad, y crueldades del enemigo* (RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista Spiritval...**, 1639, 89v-90v, 91r-92v, 92v-94r, 94r-94v, 94v-96r [§§ LXXIII, LXXIII, LXXV, LXXVI, LXXVII]).

¹¹³⁹ *Muerte del Padre Pedro de Efpinofa a manos de infieles; Martirio de tres Religiofos de la Compañia de Iefus; Trata Necù, de matar a los Padres; Profigue el mifmo intento, y la mifma Reducion del Carò; Marrtirio del padre Chriftoual de Mendoza; e, Castigo que fe hizo en eftos parricidas* (RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista Spiritval...**, 1639, 62v-63r, 74r-75r, 75r-77r, 77v-78v, 87v-89r, 89r-89v [§§ XLIII, LVII, LVIII, LIX, LXXI, LXXII]).

¹¹⁴⁰ “A palavra “Menológico” pertence ao vocabulário da Igreja Oriental. Na sua origem, os Menológicos eram as coleções de ‘ménaia’ (mensais), ou coleções (uma por volume) que continham os ofícios das festas do rito bizantino. Estes Menológicos diferiam dos Martirológicos latinos quanto ao tamanho das referências: no primeiro embora fossem em menor número, eram mais desenvolvidas que as do segundo, mas em ambos os casos se destinavam ao culto litúrgico. Os historiadores, influenciados por uma leitura positivista da história, nos sécs. XIX e XX, ao escolherem as crônicas como quase que únicas representantes da escritura histórica, praticamente excluíram outros textos, especialmente aqueles como as ‘vidas exemplares’, porque as consideravam carregadas de altas doses de relatos ‘prodigiosos’ e, portanto, fictícios e não históricos. O presente artigo busca desenvolver a história da produção das coleções de biografias ou elogios fúnebres de personagens jesuítas considerados insígnies, seja pelas virtudes religiosas, seja pelo ardor apostólico e missionário, propostos como *exempla vitae*, apresentando-as como um gênero próprio da historiografia jesuítica” (RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. *Ad ommium solatium et aedificationem*. Os Menológicos na Companhia de Jesus: gênese, desenvolvimento e reforma. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo: ANPUH/SP, 2011, p. 1).

¹¹⁴¹ Roque González de Santa Cruz nasceu em 1576, na cidade de Assumpción (Paraguay); faleceu no dia 15 de novembro de 1628, em Caaró (Rio Grande do Sul). Foi ordenado, pelo Bispo de Trejo, em dezembro de 1598; ingressando na Companhia de Jesus, em 9 de maio de 1609 (Paraguay); fez a Profissão Solene dos 3 Votos, 20 de outubro de 1619, em Encarnación (Misiones, Argentina), (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 126).

¹¹⁴² Alonso Rodríguez nasceu em 10 de março de 1599, na cidade de Zamora (Espanha); faleceu no dia 15 de novembro de 1628, em Caaró (Rio Grande do Sul). Ingressou na Companhia de Jesus, em 25 de março de 1614, na cidade de Castilla; enviado a Buenos Aires em 15 de fevereiro de 1617 (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 244).

¹¹⁴³ Juan del Castillo nasceu em 14 de setembro de 1596, na cidade de Belmonte (Cuenca, Espanha); faleceu no dia 17 de novembro de 1628, em Yjuhí (Rio Grande do Sul). Ingressou na Companhia de Jesus, em 21 de março de 1614, em Toledo; enviado a Buenos Aires em 15 de fevereiro de 1617; foi ordenado em novembro de 1625 (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 126).

¹¹⁴⁴ *Introduccion* (RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista Spiritval...**, 1639, 1r-2r [§ I]).

¹¹⁴⁵ *Exortatorio que hizo el Iluftrifsimo feñor Obifpo de Tucuman a nueftra Congregacion; Carta que efcriuio el mifmo feñor Obifpo a fu Mageftad; Ponente dos capitulos de vna carta de don Pedro Efteuan Dauila, Governador de Buenosaires, para fu Mageftad; e, Ponente aqui vna cedula Real* (RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista Spiritval...**, 1639, 96r-97r; 97r-98v; 98v-99v; 99v-100v [§§ LXXIII, LXXIX, LXXX, LXXXI]).

¹¹⁴⁶ *Suma de la licencia, y priuilegio*, despachado no ofício de Martin de Segura, escrivão de Câmara. Consta como data de entrega, em Madrid, 5 de junho de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista Spiritval...**, 1639).

É importante ressaltar essa divisão da publicação original¹¹⁵², pois na edição impressa pela Imprenta del Corazón de Jesús (1892)¹¹⁵³, em Bilbao¹¹⁵⁴, podemos notar uma série de omissões e supressões textuais, tais como: o caso de violação sexual de uma índia por um peixe monstruoso [§ III]; uma frase de complemento sobre o respeito dos caciques pelas mulheres [§ X]; a preparação da mulher

¹¹⁴⁷ *Tassa*, despachada ante Martin de Segura em 11 de julho de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista Espiritval...**, 1639).

¹¹⁴⁸ *Erratas* foram feitas pelo Licenciado Murcio de la Llana, correspondendo ao original, que foi entregue em Madrid (28 de junho de 1639), (RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista Espiritval...**, 1639).

¹¹⁴⁹ *Aprovacion del mvy ilvustre señor el Doctor Lorenzo de Mendoça, Prelado del Rio Genero*. A aprovação para a impressão do livro data de 16 de maio de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista Espiritval...**, 1639).

¹¹⁵⁰ *A Octavio Centvrión, Marqves de Monasterio*, onde Montoya assina como “humilde capellan” (RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista Espiritval...**, 1639).

¹¹⁵¹ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista Espiritval...**, 1639, 101r-103r.

¹¹⁵² As edições do livro foram as seguintes: A primeira edição de *Conqvista Espiritval* foi escrita e publicada em 1639. Quase cem anos depois, foi transcrita uma segunda edição, com o título de *Aba reta caray eyñ Baecue Tupã upe ynemboaguiye uca hague Pay de la Compañía de IHS poromboeramo ara cae Padre Antronio Ruiz Icaray eyñ baé mongetainpiñ hare oiquatia Caray ñeê rupi ynma cara mbohe hae Pay ambuae Ogueroba Aba ñeê rupi*. Trata-se de um manuscrito de 1733, em Guaraní, possivelmente feito por Paolo Restivo, responsável por outras transcrições de livros escritos por Montoya. Foi traduzido e intitulado, *Primeva Catechese dos índios selvagens feitas pelos padres da Companhia de Jesus*, por Baptista Caetano de Almeida Nogueira e publicado pela Biblioteca Nacional do Brasil, em 1879 (RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Primeva catechese dos índios selvagens feita pelos padres da Companhia de Jesus*. **Annaes da Bibiotheca Nacional do Rio de Janeiro**, nº1, volume VI, pp. 91-366, 1878-1879). A publicação conta com uma apresentação ao leitor, feita por Benjamin Franklin Ramiz Galvão (*Ao leitor*. In: **Annaes da Bibiotheca Nacional do Rio de Janeiro**, nº1, volume VI, 1878-1879, pp VII-X), agradecimentos ao bibliotecário (*Illustrissimo Señor Doutor Benjamin Franklin Ramiz Galvão*. **Annaes da Bibiotheca Nacional do Rio de Janeiro**, nº1, volume VI, 1878-1879, pp. XI-XIV), dedicatória ao imperador Dom Pedro II seguida de uma página escrita em Guaraní, e, um esboço gramatical (*Esbôço grammatical do Abãñeê ou Língua Guarani chamada também no Brazil Língua Tupi ou Língua Geral, propriamente Abãñeêga*. **Annaes da Bibiotheca Nacional do Rio de Janeiro**, nº1, volume VI, 1878-1879, pp. 1-90). A terceira edição é a de 1892, impressa pela Imprenta del Corazón de Jesús, apresentando diversas supressões do texto original. Em 1985, foi publicada a edição em português *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Impressa pela editora Martins Livreiro, a tradução feita por Arnaldo Bruxel, seguiu a edição de 1892. Além da tradução, o livro conta com uma apresentação, revisão e notas explicativas de Arthur Rabuske livro conta com uma apresentação, revisão e notas explicativas de Arthur Rabuske¹¹⁵². Teve mais duas edições no ano de 1997. A nova edição espanhola, seguindo o original de 1639, foi impressa pela Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, em 1989. Essa edição de *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*, conta com notas e um estudo preliminar feito por Ernesto Maeder. Mesmo com a atualização ortográfica, os giros idiomáticos e expressões originais foram mantidos. Entre as novas edições, ainda podemos contar com a sua primeira versão em inglês. *The Spiritual Conquest accomplished by the Religious of the Society of Jesus in the Provinces of Paraguay, Parana, Uruguay, and Tape*, foi impressa em 1993 pelo Institute of Jesuit Sources, tendo a tradução feita a partir da edição de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **The Spiritual Conquest accomplished by the Religious of the Society of Jesus in the Provinces of Paraguay, Parana, Uruguay, and Tape**. Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1993) O livro conta com uma longa apresentação que nos dá o panorama histórico da época em que ocorreu e foi escrita a *conquista*, as notas são provenientes das edições em português e espanhol. Assim como a edição brasileira e a edição argentina, conta na capa com o mapa feito, em 1632, pelo padre Luis Ernot.

¹¹⁵³ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista Espiritual...**, 1892.

¹¹⁵⁴ Ambas as edições, 1639 e 1892, atualmente são raras em suas versões impressas, todavia, podem ser encontradas por meio digital.

indígena para o trabalho e vida conjugal, após a primeira menstruação [§ X]; identificação dos livros de batismo queimados pelos bandeirantes [§ XXXVIII] e menção ao pranto do cavalo de Roque González [§ LIV].

Nesta edição, podemos constatar as pouquíssimas notas explicativas. O prólogo da nova edição nos dá uma pequena biografia do autor e o contexto da edição, ressaltando que se tratava de um relato sobre as primeiras missões jesuíticas no Paraguai. Os breves apontamentos, prometidos aos leitores da revista *El Mensajero de Jesus*, seriam de interesse vivo e original¹¹⁵⁵. O livro, pela sua qualidade tipográfica, excelente ortografia atualizada e certos volteios idiomáticos, tornou-se a fonte mais utilizada pelos historiadores.

A estrutura da *Conquista* se destaca pela sua qualidade em narrar os fatos. Ao relatar aquilo que testemunhou ou foi protagonista¹¹⁵⁶, Montoya se mostra um *señor de la palabra (ñe'ë jára)*¹¹⁵⁷ pela elaboração de frases estruturalmente bem formuladas. Nesta narração, mesmo com tantas correções, podemos observar alguns defeitos formais literários, no uso frequente de expressões *rústicas* do *corto estilo* típico de Montoya, tais como: *de quien ya dije; como queda ya advertido; ya dijimos*; e assim *con razón*; os idosos *que [...] suelen ser muy duros*; uma longa história *que saldrá algún día*, etc¹¹⁵⁸. Os sucessos dos missionários e da Divina Providência¹¹⁵⁹, e as intervenções do demônio, são largamente descritos. Eles estão por toda a parte: o mundo natural cerca o autor, com sua extraordinária beleza e perigos, fazendo com que a descrição apresente certos exageros. É uma batalha cristã, na qual Montoya se coloca como testemunha e como protagonista¹¹⁶⁰. Há uma aparente falta de cronologia e um estilo descuidado, com passagens autobiográficas e as excessivas aparições divinas ou demoníacas¹¹⁶¹. Estas aparições estão calcadas em uma forma de narrar os fatos, a partir da percepção de que se trata de uma batalha entre aqueles que estavam “dentro da *Civitas Dei*” (as forças celestes) contra todos os “de fora” e que almejavam destruí-la (as forças demoníacas). Ideias que povoavam o pensamento dos missionários europeus e *criollos* por muito tempo: a disputa pelo território privilegiado, onde haveria a

¹¹⁵⁵ PRÓLOGO de la nueva edición, 1892, pp. 5-11.

¹¹⁵⁶ BOGONI, *O Discurso de Resistência...*, 2008, p. 17.

¹¹⁵⁷ MELIÁ, *La Apología de Montoya...*, 2008, p. 396.

¹¹⁵⁸ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista Espiritual...*, 1639 [§§ LVII, LVIII, LXII, LXIX, etc.]

¹¹⁵⁹ BOHN MARTINS, *Acerca da guerra e da paz...*, junho/2007, p. 145.

¹¹⁶⁰ RABUSKE, *Subsídios para a leitura...*, 1985, p. 81.

¹¹⁶¹ KLAIBER, *Los jesuitas en América Latina...*, 2007, pp. 115-116.

extirpação do joio, semeado entre o trigo. A constante utilização das palavras *demônios* e *demoníacos* estava muito mais calcada no sentido de *inimigos do Éden* ou da *Cidade de Deus*, do que na figura maligna. Da mesma forma que o *divino* toma o sentido de *defensor* deste espaço cristão. O que torna esse relato uma narrativa bastante razoável e de leitura fácil, que não foge da mentalidade dos homens de fé daquele tempo e da cosmovisão do século XVII¹¹⁶².

A narrativa é um relato parcial, misto e apaixonado sobre a ação dos jesuítas. As opiniões de Montoya, ao longo da *Conquista*, abrangem a todos: jesuítas, indígenas, *encomenderos guayreños*, autoridades coloniais e bandeirantes paulistas. As acusações e denúncias não foram anti-lusitanas ou anti-hispânicas, elas abarcavam àqueles que iam contra o *Éden da criação*, mesmo que estes fossem eclesiásticos. A visão se inverte, mostrando que há uma independência de juízo sobre aquilo que estava sendo relatado. O jesuíta *criollo* clamava por justiça e demonstrava respeito por *sus hijos*, os indígenas. Descreveu os seus trabalhos missionários e os de seus companheiros, finalizando com a destruição de *sua pátria*¹¹⁶³ pelos *estrangeiros*.

A *Conquista* teve como seu objetivo primeiro promover vocações e levar jovens missionários para o Paraguai, através dos inúmeros casos de edificação; e, o segundo, defender os indígenas e denunciar os abusos dos *encomenderos guayreños* de Ciudad Real e Villa Rica del Espiritu Santo¹¹⁶⁴, e o envolvimento das autoridades luso-espanholas nas invasões e atrocidades feitas pelos bandeirantes¹¹⁶⁵. A memória do autor está presente em toda a narrativa, é ela quem dita a ordem do relato e a presença ou ausência de personagens ao longo da história. O leitor é levado a acompanhar os sucessos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, mais especificamente nos rios citados em seu título (Paraguay, Paraná e Uruguay) e na região do Tape.

O leitor, ao longo do livro, consegue *visualizar* os cenários *selváticos* e os personagens descritos por Ruiz de Montoya. É uma narrativa viva, as *tintas* da escritura *vibram* nos momentos de *tensão*, de *conversão* ou de martírios. Os *tons*

¹¹⁶² MAEDER, *Estudio preliminar*, 1989, p. 26.

¹¹⁶³ Idem, p. 35.

¹¹⁶⁴ BOGONI, Saul. *O Discurso de Resistência e Revide em Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya: Ação e Reação Jesuítica e Indígena na Colonização Ibérica da Região do Guairá*. Dissertação (Mestrado em Letras) Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2008, p. 17.

¹¹⁶⁵ SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 1896, p. 320.

podem ser *brancos, verdes e vermelhos*¹¹⁶⁶, dependendo do que está sendo relatado pelo missionário. Não estamos lidando com um tratado teológico dogmático, trata-se de um relato que mistura crônica¹¹⁶⁷ com o estilo das *relaciones* de forma simples, que demonstrava a sua gratidão e devoção à Virgem de Loreto¹¹⁶⁸.

2.1.3 O manual de oração contemplativa na Teologia Mística: *Sílex de el el diuino amor*

O *Sílex de el el diuino amor* foi, durante muitos anos, considerado como um livro perdido e inédito, sendo apenas encontradas algumas referências sobre ele nas biografias de Francisco del Castillo e na do próprio Antonio Ruiz de Montoya¹¹⁶⁹. No final dos anos 1980 e início da década de 1990, este manuscrito foi encontrado por José Luis Rouillon Arróspide, no Archivo do Arzobispal de Lima, tendo a sua primeira edição impressa em 1991. Através da profunda experiência contemplativa da presença divina, Montoya descreveu um verdadeiro magistério espiritual para auxiliar Francisco del Castillo¹¹⁷⁰ nas práticas de oração, fervor da devoção e,

¹¹⁶⁶ Essa menção as cores *verde* e *vermelha*, está baseada em Certeau, quando ele trata sobre como as “imagens” transitam nos livros e a forma que o leitor percebe os *selvagens* relatados ao longo de qualquer narrativa histórica do período colonial (CERTEAU, **A Escrita da história**, 1982, p.230).

¹¹⁶⁷ “O sentido tradicional do termo decorre da sua etimologia grega (*khronos* = tempo): é o relato dos acontecimentos em ordem cronológica. [...] Foi o feito que assumiu a historiografia particularmente na Idade Média e Renascimento, em tôdas as partes da Europa, a principio em latim e depois nas diversas línguas vulgares. [...] Foi êsse o sentido que prevaleceu nos vários idiomas europeus modernos, menos o português, até hoje. Em inglês, espanhol, francês, italiano, a palavra só tem êsse sentido: *crônica* é um gênero histórico” (COUTINHO, Afrânio. **Antologia brasileira de literatura**. Volume III. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Letras e Artes Ltda, 1967, p. 95).

¹¹⁶⁸ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista Espiritual...**, 1639, 24v [§ XVIII].

¹¹⁶⁹ SOMMERVOGEL, **Bibliothèque...** (Tome VII), 1896, p. 322. De fato, Carlos Sommervogel tinha razão ao dizer que se tratava de um livro inédito, tanto que a edição publicada por José Luis Rouillon Arróspide se trata do “livro de borrão”, pois, a versão final do *Sílex* teria sido jogada no mar da Espanha. Existem outras duas versões manuscritas: uma se encontra na Lilly Library (Indiana University, United States of America) e outra que estava sob a posse da senhora Inés Urioste de Ceriani de Montevideo, que coincide com o manuscrito utilizado por Rouillon Arróspide (ROUILLON ARRÓSPIDE, **Introducción**, 1991, p. CXV). A única edição impressa do *Sílex* é a de 1991 que utilizamos na dissertação.

¹¹⁷⁰ “Pidióme esta persona Le diese unos ejercicios de oración y devoción para crecer en virtud. Díselos y dejélo bien instruído. Rogóme más, que ya que volvia á esa provincia, le dejase algunos saludables documentos para el mismo fin. Hallábame entonces en una chácara bien retirada, donde no taltaba que hacer en doctrinar á los indios y negros y en decir misa y sacramentar á los hermanos. Desde aqui se acudió, ni sin algún trabajo, á solicitar los negocios. Pensé escribir algún pliego de papel destes puntos; pero hallándome con la pluma en la mano y con el espíritu delante del Santísimo Sacramento de la iglesia del Callao, que dista de la chácara dos leguas, pirdiendo á Nuestro Señor luz para acertar, se me ofrecieron algunos opúsculos, enderezados á entablar su divina presencia, no ya fundada en fuerza de imaginación ó consideraciones, sino en un acto de viva fe. A este librito llamé *Sílex del divino amor*, dedicado á la incompreensible Majestad de Dios Trino y Uno, criador del

principalmente, no crescimento das virtudes evangelicas¹¹⁷¹. A faísca do fogo ardente, oriundo da presença contínua de Deus, luz viva que orientava a sua vida apostólica, lhe foi ensinada pelo índio Ignacio de Pirayci, da *reducción* de Nuestra Señora de Loreto, e pela senhora Luisa de Melgarejo, de quem foi confessor.

Ruiz de Montoya escreveu o *Sílex* em uma chácara perto do Porto de Callao, aproximadamente no ano de 1650, utilizando-se do método de diálogo entre mestre e discípulo. Podemos observar, neste debate espiritual, frases que enfatizam a meditação e a contemplação destes homens de fé¹¹⁷². Desta forma, trilham juntos o árduo caminho em busca de Deus, que é a Primeira Causa e é o “divino y celestial Padre”¹¹⁷³. Para tanto, Montoya se utiliza de passagens autobiográficas, presentes também na *Conquista* e nas cartas, onde demonstra todo o conhecimento teológico-filosófico adquirido enquanto estava em Madrid. Este amadurecimento pessoal e intelectual transparece quando o missionário trata sobre a presença de Deus através da filosofia tardo-medieval, embasando o seu argumento com a utilização de autores como: Juan Eusébio de Nieremberg; Diego Alvarez de Paz¹¹⁷⁴; Seudo-Dionísio Areopagita¹¹⁷⁵; Hugo de San Víctor¹¹⁷⁶; os místicos renano-flamencos; San Juan de la Cruz¹¹⁷⁷; Fray Luis de Granada¹¹⁷⁸; San Juan de Avila¹¹⁷⁹; Juan de Alloza¹¹⁸⁰;

Universo” (“Carta do Padre Antonio Ruiz de Montoya ao Padre Provincial”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias... (Volume IV)*, 1900, pp. 152-153).

¹¹⁷¹ AGUILAR, *Conquista Espiritual...*, 2002, p. 404.

¹¹⁷² ROUILLON ARRÓSPIDE, *Introducción*, 1991, p. LV.

¹¹⁷³ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, pp. 6-7.

¹¹⁷⁴ Diego Alvarez de Paz nasceu em 1561, na cidade de Toledo (Espanha); morreu em 17 de janeiro de 1620, em Potosí (Bolívia). Ingressou na Companhia de Jesus, no dia 24 de janeiro de 1578, em Toledo; foi ordenado em 1585, em Lima (Perú), fez os últimos votos em 5 de junho de 1594, em Lima (O’NEILL e DOMÍNGUEZ, *DHCJ (Volume I)*, 2001, p. 94).

¹¹⁷⁵ Foi convertido ao cristianismo por São Paulo e, de acordo com Dionísio de Corinto, ele foi bispo de Atenas (STIGLMAYR, Joseph. Dionysius the Pseudo-Areopagite, *In: THE CATHOLIC Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/05013a.htm>. Acesso em 20 de setembro de 2012).

¹¹⁷⁶ Hugo de San Victor nasceu no ano de 1096, em Hartingham (Saxônia); morreu em 11 de março de 1141. Foi filósofo medieval, teólogo e escritor (MYERS, Edward. Hugh of Saint Victor, *In: THE CATHOLIC Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/07521c.htm>. Acesso em 20 de setembro de 2012).

¹¹⁷⁷ San Juan de la Cruz nasceu em 24 de junho de 1542, em Hontoveros (Castela, Espanha); morreu em 14 de dezembro de 1591, em Ubeda (Andaluzia, Espanha). Místico fundador junto com Santa Teresa da Ordem dos Carmelitas Descalços ZIMMERMAN, Bento. Saint John of the Cross, *In: THE CATHOLIC Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/08480a.htm>. Acesso em 24 de setembro de 2012).

¹¹⁷⁸ Luis de Granada nasceu em 1505, em Granada (Espanha); morreu em 31 de dezembro de 1588, em Lisboa (Portugal). Ingressou na *Ordo Prædicatorum* (Ordem Dominicana), no convento de Santa Cruz (O’CONNOR. Venerable Louis of Granada, *In: THE CATHOLIC Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/09385b.htm>. Acesso em 24 de setembro de 2012).

¹¹⁷⁹ Juan de Avila nasceu em 06 de janeiro de 1500, em Almodóvar del Campo (Toledo, Espanha); morreu em 10 de maio de 1569, em Montilla (Espanha), (SMITH, Ignatius. Bl. John of Avila, *In: THE*

Santa Teresa¹¹⁸¹; Casiano¹¹⁸²; San Agustín¹¹⁸³; San Bernardo¹¹⁸⁴; Francisco de Osuna¹¹⁸⁵, Marina Escobar¹¹⁸⁶ e Luis de la Puente¹¹⁸⁷ (todos por influência de Nieremberg); Leonardo Lesio¹¹⁸⁸; Gregório López¹¹⁸⁹; Fray Juan de los Angeles¹¹⁹⁰;

CATHOLIC Encyclopedia. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/08469a.htm>. Acesso em 24 de setembro de 2012)

¹¹⁸⁰ Juan de Alloza nasceu em maio de 1597, na cidade de Lima (Perú); morreu em 6 de novembro de 1666, em Lima. Ingressou na Companhia de Jesus, no dia 15 de abril de 1618, em Lima; foi ordenado em 1626, na cidade de Trujillo (La Libertad, Perú), fez os últimos votos em 27 de setembro de 1636, em Ayacucho (Perú), (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume I), 2001, p. 79).

¹¹⁸¹ Teresa Sanchez Cepeda Davila y Ahumada nasceu em 28 de março de 1515, em Ávila (Castela, Espanha); morreu em 4 de outubro de 1582, em Alba de Tormes (Espanha), (ZIMMERMAN, Benedict. Saint Teresa of Avila, *In: THE CATHOLIC Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/14515b.htm>. Acesso em 24 de setembro de 2012)

¹¹⁸² João Cassiano nasceu em 360 e morreu no ano de 435. Cassiano foi um dos teólogos católicos que iniciaram o monarquismo ocidental. Passou vários anos entre os monges do Egito, até seguir para a Itália, onde foi ordenado presbítero em Roma. Após a sua ordenação, Cassiano se mudou para a região da Marselha, em 415, onde permaneceu até a sua morte. Graças à sua atividade o monarquismo se difundiu na Gália e na Espanha (SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. **Líderes Religiosos da Humanidade**. Tomo I. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p. 279).

¹¹⁸³ Aurelius Augustinus nasceu em 13 de novembro de 354, em Tagaste (Numídia); morreu em 29 de agosto de 430, em Hipona. Ao abandonar o maniqueísmo passou a viver uma vida monástica; foi ordenado sacerdote e, posteriormente, bispo de Hipona, no ano de 396 (SOUSA, Mauro Araujo. Perfil biográfico: Santo Agostinho (354-430), *In: SANTO AGOSTINHO. Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2008, pp. 411-425)

¹¹⁸⁴ Bernard de Clairvaux (ou de Fontaine) nasceu em 1090, na cidade de Fontaine-lès-Dijon (Borgonha, França); morreu em 20 de agosto de 1153, em Clairvaux (Aube, França). Foi monge cisterciense e abade de Claraval (GILDAS, Marie. Saint Bernard of Clairvaux, *In: THE CATHOLIC Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/02498d.htm>. Acesso em 24 de setembro de 2012)

¹¹⁸⁵ Francisco de Osuna foi religioso da Ordem dos Frades Menores. Este padre espanhol era especialista na escrita de obras com a temática ascético-mística (SCHLESINGER e PORTO, **Líderes Religiosos da Humanidade**, Tomo II, 1986, p. 1032).

¹¹⁸⁶ Marina Escobar nasceu em 8 de fevereiro de 1554, na cidade de Valladolid (Espanha); morreu em 9 de junho de 1633, em Valladolid. Foi mística e fundadora da Ordem do Santíssimo Salvador (conhecida como Ordem de Santa Brígida), (GRAHAM, Edward. *Venerable Marina de Escobar*, *In: THE CATHOLIC Encyclopedia*. Disponível em: http://www.newadvent.org/cathen/055_34a.htm. Acesso em 24 de setembro de 2012)

¹¹⁸⁷ Luis de la Puente nasceu em 11 novembro de 1534, na cidade de Valladolid (Espanha); morreu em 16 de fevereiro de 1624, em Valladolid. Ingressou na Companhia de Jesus, no dia 2 de dezembro de 1574, em Medina del Campo (Valladolid, Espanha); foi ordenado 19 de março de 1580, em Valladolid, fez os últimos votos em 24 de janeiro de 1593, em Medina del Campo (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume III), 2001, p. 2244).

¹¹⁸⁸ Leanert Leys (Leonardus Lessius ou Leonardo Lessio) nasceu em 1 de outubro de 1554, Brecht (Amberes, Bélgica); morreu em 15 de janeiro de 1623, em Lovaina (Brabante, Bélgica). Ingressou na Companhia de Jesus em 26 de junho de 1572, em Lovaina; ordenado em 15 de abril de 1582, provavelmente em Lovaina; fez os últimos votos, em 10 de abril de 1590, em Lovaina (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume III), 2001, p. 2336).

¹¹⁸⁹ Gregório Lopes nasceu no ano de 1552, na cidade de Linhares (Celorico da Beira, Portugal); morreu em 1596. Sem ser sacerdote, este anacoreta, foi diretor espiritual de clérigos e leigos. A sua reconhecida espiritualidade é vista como um dos princípios que auxiliou no quietismo (SCHLESINGER e PORTO, **Líderes Religiosos da Humanidade**, Tomo II, 1986, p. 815).

¹¹⁹⁰ Juan Martinez nasceu no ano de 1536, em Corchuela (Toledo, Espanha) e morreu no ano de 1609, em Madrid (Espanha). Foi escritor místico e frade franciscano (CASTRO, Manuel. Juan de los Angeles, *In: ALDEA VAQUERO, Quintín; MARTÍNEZ MARÍN, Tomás; VIVES, José (dir.). Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Tomo II. Madrid: Instituto Enrique Flórez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, pp. 1244-1245).

San Boaventura¹¹⁹¹; San Gregório Magno; San Tomás de Aquino¹¹⁹²; San Ignacio de Loyola; além de inúmeras citações bíblicas¹¹⁹³. Estes diferentes textos, “muchas veces no citados, crecen o se concentran, creando más uma atmosfera conocida que presencias concretas”¹¹⁹⁴. Ao ser finalizado o manuscrito foi remetido ao provincial de Lima, padre Francisco de Contreras¹¹⁹⁵, e aos mestres em Teologia. Considerado como um trabalho digno de publicação foi enviado para a obtenção da do *Nihil obstat quominus imprimatur* do Padre Geral. Ao adquirir também esta aprovação, o manuscrito foi remetido a Sevilla, onde deveria ser impresso¹¹⁹⁶. Todavia, isso não ocorreu¹¹⁹⁷.

¹¹⁹¹ São Boaventura nasceu no ano de 1221, em Bagnorea (Viterbo, Itália); morreu em 16 de julho de 1274, em Lyon (França). Foi Ministro Geral dos Frades Menores e Cardeal-Bispo de Albano (ROBINSON, Paschal. Saint Bonaventure, *In: THE CATHOLIC Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/02648c.htm>. Acesso em 24 de setembro de 2012)

¹¹⁹² São Tomás de Aquino nasceu no ano de 1225, em Rocca Secca (Reino de Nápoles); morreu em 7 de março de 1274, em Fossa Nova. Ficou conhecido como *Doutor Angélico*, era filósofo e teólogo. Sua filosofia influenciou a Companhia de Jesus (KENNEDY, Daniel. Saint Thomas Aquinas, *In: THE CATHOLIC Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm>. Acesso em 24 de setembro de 2012).

¹¹⁹³ Como não é o foco da nossa pesquisa discutir as influências de cada um destes autores na escrita do *Sílex*, remetemos ao artigo escrito por Carlos Alberto González e a introdução escrita para o *Sílex* por José Luis Rouillón Arróspide (GONZÁLEZ, Carlos Alberto. *El Sílex del divino amor*, de Antonio Ruiz de Montoya: el testimonio místico de un misionero entre los guaraníes. *Teología*, 75, 2000/1, pp. 32-43; ROUILLON ARRÓSPIDE, *Introducción*, 1991, pp. LXXXIX-CXIII). Ambos os autores fazem estudos acurados sobre as obras destes autores e como elas se inserem na narrativa mística *montoyana*.

¹¹⁹⁴ ROUILLON ARRÓSPIDE, *Introducción*, 1991, pp. XCIII.

¹¹⁹⁵ Francisco de Contreras Ulloa nasceu em 1577, La Paz (Bolívia); morreu em 9 de julho de 1654, em Lima (Perú). Ingressou na Companhia de Jesus em 2 de fevereiro de 1595, na cidade de Lima; ordenado em 1603, em Lima; fez os últimos votos, no dia 4 de março de 1612, em Lima. Foi Superior da Companhia de Jesus na Vice-Província do Perú (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, *DHCJ* (Volume I), 2001, p. 936).

¹¹⁹⁶ “Prosegú y acabe la obrilla con algún provecho mío; pero como yo soy la misma ignorancia en abstracto y concreto, antes de entregarla á la persona que me la pidió, la dí al Padre Francisco de Contreras, y otros maestros de Teología, para que con toda llaneza me dijessen su sentir y enmendasen los yerros que había en ella. Dijéronme que en todo o caso tratase de darla á la estampa, que sería muy fructuosa para los que tratan almas. Instóme mucho el Padre Contreras, y se ofreció alcanzar la licencia de nuestro Padre general, sin la cual ningún libro en la Compañía puede salir á la luz. Replíqueme que no tenía con qué hacer la costa. [...] Fuime á mi celda confuso, porque ni primer ofrecimiento había tenido de que fuese obra digna de salir á tanta luz. Estándolo tratando con Nuestro Señor entró en mi celda el criado de un clérigo santo que aquí vive, diciendo que su amo me enviaba aquellos dos mil pesos para la impresión de aquel libro, y que daría más si más fuese necesario. Quedé maravillado, porque desta materia solamente había hablado hasta entonces con la persona para quien lo escribí, con el Padre Francisco de Contreras y Padre Francisco de Soria, catedrático de prima. El primero escribió sobre la licencia á nuestro Padre general, y respondió que acá se mirase, y que si pareciese bien la daba con mucho gusto. Aquí no se puede imprimir por las láminas que se han de hacer. Algunas personas se han aprovechado de los traslados. Uno se remetiò á Sevilla y la plata para el gasto de la impresión. Con que he respondido y satisfecho á la carta de *Vuestra Reverencia*” (“Carta do Padre Antonio Ruiz de Montoya ao Padre Provincial”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume IV), 1900, pp. 153-155).

¹¹⁹⁷ AGUILAR, *Conquista Espiritual...*, 2002, p. 406. Segundo Francisco del Castillo essa obra ser perdeu por “ocasión de la gran peste que había”. Sem desconsiderar que de fato isso tenha ocorrido, e por não haver fatos concretos que confirmem a afirmação, pode-se considerar que a peste seja um

O *Sílex*, entre todos os livros *montoyanos*, pode ser considerado o mais autoral, pelas indecisões e pequenos erros gramaticais na formulação das frases, como era perceptível também nas suas cartas. Se a estrutura, desta forma, torna-se falha, o refinamento de seu *corto estilo* emerge das frases¹¹⁹⁸. Neste livro, transparece a faceta mística de Montoya, que esteve presente em toda a sua vida, mas que ganhou força ao final dela. Ruiz de Montoya era um místico, um verdadeiro “homem de Deus”, capacitado a enxergar os fatos através da luz divina e de interpretar os “sinais dos tempos”¹¹⁹⁹. Todos os seres, na visão de mundo *montoyana*, são considerados como divinos. Eles são tudo e nada, pois, são partes de Deus e, conseqüentemente, criaturas únicas e de inigualável beleza, mesmo na sua condição criatural. O Éden, antes quase *anchietano* e de *cores vermelhas e verdes*¹²⁰⁰ da *Conqvista*, se transforma em nada diante da presença divina. A narrativa continua apresentando uma beleza poética, penetrante e arguta ao perceber os detalhes mais sutis dos ensinamentos que os autores lidos transmitiram e as percepções trazidas da sua própria experiência pessoal de meditação¹²⁰¹.

Este livro apresenta uma estrutura baseada nos *Exercícios Espirituais* (purgação, iluminação e contemplação), para encontrar o caminho da contemplação divina, onde a realidade da pessoa se entrelaçaria com a transcendência de Deus¹²⁰². A primeira vez em que a experiência ascético-mística *montoyana* seria mencionada, foi ao longo da narração de sua primeira viagem da *reducción* de Loreto à Assumpción¹²⁰³, quando Montoya relata que se sentiu acompanhado pela figura de Ignacio de Loyola e fortalecido pelo seu ideal.

Para compreender o *universo interior* de Antonio Ruiz de Montoya, se faz necessário seguir simplesmente o fio condutor e doutrinal exposto ao longo de sua

eufemismo para falar sobre a inquisição e a vigilância em relação aos livros *suspeitos* que tratavam sobre mística. Um fator que nos leva a acreditar nesta possibilidade é o elogio feito a Luisa Melgarejo, no momento em que esta era denunciada a Inquisição. Questão que justificaria o desaparecimento do livro antes do desembarque em Sevilla, evitando que o mesmo caísse nas mãos dos inquisidores e proteger a fama de virtude inabalável que Montoya havia alcançado (ROUILLON ARRÓSPIDE, *Introducción*, 1991, p. LIV; GONZÁLEZ, *El Sílex del divino amor...*, 2000/1, p. 32 [o autor trata sobre o assunto em nota de rodapé]).

¹¹⁹⁸ No *Sílex* podem ser observadas várias repetições e digressões, que o tornam difícil de compreender em que ponto a narrativa quer chegar. Contudo, não podemos esquecer que o livro é fruto das práticas de oração e dos ensinamentos passados de Montoya para Castillo. Não havia grandes pretensões de organização dos ensinamentos, que provavelmente em sua grande maioria, estavam apenas sendo lembrados (GONZÁLEZ, *El Sílex del divino amor...*, 2000/1, p.43)

¹¹⁹⁹ RABUSKE, *Antônio Ruiz de Montoya*, 1985, p. 53.

¹²⁰⁰ Ver referência 631.

¹²⁰¹ AGUILAR, *Conquista Espiritual...*, 2002, p. 408.

¹²⁰² *EE*, 1635, f. 22r [§21]

¹²⁰³ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista Espiritual...*, 1639, f. 18v [§ XIII]

narrativa. Montoya escreveu um verdadeiro tratado de como organizar sistematicamente as ideias para conseguirmos submeter o nosso próprio itinerário interior, alcançando uma plena vida de atitudes contemplativas.

O *Sílex* é dividido em quatro opúsculos: o primeiro opúsculo é dedicado ao conhecimento especulativo de Deus através das criaturas, através da busca da Primeira Causa em sua essência, presença e força¹²⁰⁴. No opúsculo segundo, expõe as suas observações sobre a pureza da alma na memória, entendimento e vontade, que seriam necessárias para a contemplação divina¹²⁰⁵. O terceiro opúsculo¹²⁰⁶, trata sobre as potências da memória, entendimento e vontade. O quarto opúsculo¹²⁰⁷, explica o entendimento e a vontade. Para melhor visualizar conjuntamente os desdobramentos de cada um dos opúsculos (subdivididos em capítulos, ou parágrafos, ou *mansión*¹²⁰⁸), recorreremos à utilização do quadro a seguir:

Opúsculos	Capítulos	Parágrafos	Mansión(es)
Primeiro opúsculo ¹²⁰⁹	Divide-se em dois capítulos.	O primeiro capítulo apresenta quatro parágrafos; e, o segundo, contem doze parágrafos, onde o tema do primeiro opúsculo é desenvolvido.	Não possui.
Segundo opúsculo ¹²¹⁰	Divide-se em cinco capítulos.	O primeiro capítulo apresenta nove parágrafos; o segundo possui dez; o terceiro contém sete; o quarto apresenta vinte e dois; e o quinto tem vinte e um parágrafos.	Não possui.
Terceiro opúsculo ¹²¹¹	Não possui.	Divide-se em quarenta e seis parágrafos.	Não possui.
Quarto opúsculo ¹²¹²	Não possui.	Não possui.	Divide-se em treze

¹²⁰⁴ *Del conocimiento de Dios especulativo por las criaturas* (RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp.3-7).

¹²⁰⁵ *Contiene la pureza del alma en la memoria, entendimiento y voluntad, necesaria para la divina contemplación* (RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp.45-46).

¹²⁰⁶ *Sílex del divino amor y rpto activo del alma ya purgada en sus potencias memoria, entendimiento y voluntad* (RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp. 111-205).

¹²⁰⁷ *Sílex pasivo del divino amor en el entendimiento y voluntad* (RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp. 207-250).

¹²⁰⁸ *Mansión* segundo o Dicionario de la lengua castellana: "MANSION. s.f. La detencion ó parada que se hace en alguna parte. *Mansio* (**Diccionario de la lengua castellana...**, 1817, p. 552). Outra definição para esta palavra é dada por Bluteau: "Mansaõ. He palavra Latina de *Manfio, onis. Fem.* (As diferentes manfoes, que ha na cafa de Deos. Macedo, Domin. fobre a Fortuna, 106) *Vid.* Apofento (BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario Portuguez & Latino...**, Tomo V, 1716, p. 297).

¹²⁰⁹ *Del conocimiento de Dios especulativo por las criaturas*, In: RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp.3-7.

¹²¹⁰ *Contiene la pureza del alma en la memoria, entendimiento y voluntad, necesaria para la divina contemplación* (RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp. 45-46).

¹²¹¹ *Sílex del divino amor y rpto activo del alma ya purgada en sus potencias memoria, entendimiento y voluntad* (RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp. 111-205).

			<i>mansiones.</i>
Epílogo ¹²¹³	Não possui.	Sete parágrafos.	Não possui.

O primeiro opúsculo trata de dois problemas, os quais, a primeira vista, não mostram uma ligação com os demais e, tampouco, entre os seus dois capítulos.

Este capítulo¹²¹⁴ apresenta um caráter explicativo de algumas das ideias centrais que circundam o pensamento místico *montoyano*. Montoya descreve a ânsia aflorada pela constante busca da Primeira Causa. Essa incessante procura por Deus, cuja paternidade criadora (de todos e de tudo) é o que ilumina todo o mistério da nossa filiação e a grande necessidade de procurar o conhecimento sobre o *poderoso e divino Pai*¹²¹⁵. A procura é regida por uma fé inabalável e pelo afeto amoroso. Os sentidos externos são insignificantes. Para dispor-se à contemplação, seria importante despir-se de si e das obras criadas¹²¹⁶. São os raios de fé que conduzem à Essência Divina¹²¹⁷

O segundo capítulo se inicia com a explicação da presença Divina e como seria o procedimento para a separação dos sentimentos exteriores. Afastando-se das realidades sensíveis ficaria mais fácil a observação da presença divina entre as criaturas e dentro da própria essência humana¹²¹⁸. Muito mais do que um ponto a ser alcançado, Deus é o ponto de partida para a verdadeira compreensão e para que se consiga atingir uma reflexão contemplativa. A asseidade¹²¹⁹, a eternidade, a causalidade nas criaturas criadas por Deus são como vínculos infinitos com a divina perfeição. Nada que fosse fruto da imaginação teria força suficiente para atingir uma pequena parcela do real significado desta ligação¹²²⁰. Baseado nas ideias expostas

¹²¹² *Sílex pasivo del divino amor en el entendimiento y voluntad* (RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp. 207-250).

¹²¹³ *Nobleza y descendência del varón perfecto. Devoción con los Santos. Introducción para la oración y avisos para ella y breve resumen de los opúsculos pasados* (RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp. 251-265).

¹²¹⁴ *Del conocimiento de Dios especulativo por las criaturas* (RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp.3-7).

¹²¹⁵ RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp.3-4.

¹²¹⁶ AGUILAR, **Conquista Espiritual...**, 2002, p. 410.

¹²¹⁷ GONZÁLEZ, **El Sílex del divino amor...**, 2000/1, p. 44.

¹²¹⁸ AGUILAR, **Conquista Espiritual...**, 2002, p. 411.

¹²¹⁹ Termo para indicar que Deus existe em si e *per se* (por si), de si e para si, sem fundar-se em ninguém, e que, portanto, nele essência e existência se identificam (plenitude da existência). Com explicação mais particularizada, os tomistas entendia o ser de Deus como um ato puro (ser puro, como sua realidade fundamental precedente a dualidade da essência [*esse tale*] e da existência [ser, existir]: *ipsum esse = actus purus*); os não tomistas, como essência [*esse tale*] que, dada a perfeição de Deus, é ao mesmo tempo realidade (*essentia subsistens = a se existem*), (RANER, Karl; VOLGRIMLER, Herbert. **Dizionario di Teologia**. Brescia: Herder Morceliana, 1968, p. 53. *Tradução nossa*).

¹²²⁰ RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, p. 10.

no tratado escrito por Juan Eusebio de Nieremberg¹²²¹, Montoya explica que Deus tem mensurado os caminhos do ar (mais sutis), empregando às estrelas movimento (sabendo quantas existem) e dando ao fogo suas leis. Deus conhece o número dos anjos e de bem-aventurados¹²²². Deus não é teor, mas sim, *continens* (contém em si mesmo toda a sua criatura). Deus deposita todos os seus tesouros no *nada*, que se encontram presentes nos espaços de infinidade infinita¹²²³.

A vida da Santíssima Trindade parece ser narrada confortavelmente, ao longo deste capítulo. Esta vida interior é tratada a partir de considerações sobre as particularidades das criaturas irracionais, as distâncias estelares, na diversidade dos ofícios e na ordem imperante nas hierarquias e coros angelicais. Dentro deste contexto, Montoya trata sobre a força de Deus presente nos anjos, principalmente nos *sete príncipes*, exemplificando com San Gabriel, San Rafael e San Uriel. Prossegue, argumentando dentro do mesmo tema, sobre as maravilhas atingidas na união hipostática ou a presença real de Cristo na Eucaristia. Disserta sobre a constituição complexa da anatomia humana, utilizando-se de analogias entre Deus e a alma dos homens. Desta maneira, inicia suas ponderações sobre a beleza da alma quando está em estado de graça, onde o ser consegue plenamente exaltar a onipotência divina capaz de “criar mil mundos”¹²²⁴. Mesmo que a criação fosse o gigantesco espelho onde tudo pode ser refletido (sabedoria, poder e amor divinos), ainda não é suficiente para penetrar no conhecimento empírico de Deus.

O opúsculo segundo, as grandezas feitas por Deus na criação exterior, são voltadas para as maravilhas do nosso mundo interior¹²²⁵, parte mais profunda da alma¹²²⁶. Neste opúsculo, Montoya seguindo os ensinamentos de San Juan de la Cruz¹²²⁷, expõe as suas observações sobre a pureza da alma na memória, entendimento e vontade, que seriam necessárias para a contemplação divina. A narrativa perde a sua vivacidade, recebendo um tom mais sério que destacaria a matéria desenvolvida em todo o opúsculo: o caminho percorrido pelas potências da

¹²²¹ NIEREMBERG, Juan Eusebio. **De la hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del ser divino**. Madrid: En la Oficina de la Viuda de Manuel Fernandez, Impreffora del Supremo Confejo de la Inquificion, 1758 (publicado, originalmente, em 1641).

¹²²² RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, p. 7.

¹²²³ GONZÁLEZ, **El Sílex del divino amor...**, 2000/1, p. 45.

¹²²⁴ RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, pp. 24; 43.

¹²²⁵ Como os cinco capítulos se interligam, optamos por não separá-los um a um, mas relatar o que o opúsculo como um todo trata.

¹²²⁶ AGUILAR, **Conquista Espiritual...**, 2002, p. 412.

¹²²⁷ SAN JUAN DE LA CRUZ. **Obras completas**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.

alma para a sua purificação. Nesta estrada, se deve submeter a memória, o entendimento e a vontade à mortificação e, assim, chegar ao “castillo de la hermosísima contemplación”¹²²⁸.

O homem, como criatura, se deixa ser levado pelas suas fantasias e imagens, padecendo com os efeitos das vãs representações e das paixões, que o tornam incapaz de centrar-se em um ponto fixo¹²²⁹. Esses danos oriundos da *má* memória ecoam no entendimento e na vontade. O homem se vê perdido em distrações, que o impedem de fazer orações mentais que o aproximem de Deus. Para atingir o fundo da sua própria alma e ter “uma sincera vista de Dios y de las cosas divinas”¹²³⁰, seria necessário evitar o perigo de se perder, fazendo um rigoroso veto à imaginação, afastando-se das curiosidades e impertinências. Com o afastamento das *ficções* e *pinturas* mentais, seria possível alcançar a presença divina, que a vontade ama e o entendimento conhece¹²³¹.

A partir desta consideração, Ruiz de Montoya disserta acerca de dois tipos de cogitação distintos. O primeiro tipo seja a cogitação imprevista, que viria do próprio Deus de forma inesperada. A segunda é a cogitação como resultada do *exercício espiritual*, através de bons pensamentos, que serviriam de porta para a meditação e à contemplação. Deste modo, escreve uma relação de vinte e um avisos, sem um esquema fixo, sobre a importância da oração de forma prática e sem a expectativa de obter experiências extraordinárias. Imitando as virtudes de Cristo, mais próxima à alma se encontraria da pureza do seu próprio amor¹²³², e, assim, se alcançaria uma vida plena. O exemplo vivo de Cristo que, ao morrer pelo homem, despojou-se de suas vontades e se fundiu em seu eterno Pai seria o maior legado que poderia ser deixado.

A “oficina da alma” seria a vontade colocada na mais estreita mortificação e cercada de boas obras. A boa vontade é responsável pela entrega plena aos desígnios de Deus, sem esperar nada em troca. Este ato voluntário e virtuoso viria através do trabalho nos tempos de desolações e desamparos, onde a virtude se aprimoraria. Renunciando qualquer consolo, e sujeito a um padecer passivo, o empenho de atingir o verdadeiro estado de amor e união possibilita alcançar um

¹²²⁸ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, p. 46.

¹²²⁹ GONZÁLEZ, *El Sílex del divino amor...*, 2000/1, p. 46.

¹²³⁰ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, pp. 66-67.

¹²³¹ *Idem*, p. 60.

¹²³² GONZÁLEZ, *El Sílex del divino amor...*, 2000/1, pp. 47-49.

estado próximo ao êxtase místico. Absorto dos sentidos, o homem não compreende o que entende. Deus apodera-se das vontades, fazendo com que se ame aquilo que não se vê e não se conhece. Esse fogo divino deve ser preservado, com atos fervorosos de amor, de renúncia de tudo o que é visível e de glorificação do próprio Deus.

O terceiro opúsculo forma o eixo do *Sílex*. A discussão sobre como dominar a memória, o entendimento e a vontade se volta para a explicação dos três graus de contemplação. O primeiro grau seria sobre o discurso ou a meditação, que teria o seu lugar na contemplação das divinas perfeições ou nos seus atributos. O segundo viria através da mais simples inteligência, quando o juízo se fixa na Primeira Causa e na sua essência, sem dar lugar a distrações ou o uso da imaginação. O terceiro, e último, seria mais sublime do que a compreensão é capaz de alcançar ativamente. Este último grau de contemplação só pode ser alcançado quando se atinge um conhecimento elevado sobre Deus¹²³³.

A Primeira Causa, através de um verdadeiro ato de fé¹²³⁴, é de fundamental importância ao longo do opúsculo. A meditação e o discurso são coisas santas e proveitosas, mesmo que os seus frutos fossem escassos. Contrariando opiniões de renomadas autoridades, Ruiz de Montoya sustenta a afirmação que, em sua santíssima humanidade, Cristo encerraria em si a sua materialidade, e seria o caminho para a entrada no paraíso.

A única condição imposta para que fosse possível se fixar na Primeira Causa, era a purificação humana de suas faltas e redução de si mesmo a nada. O aprofundamento da fé faria com que a humanidade fosse apta às obras de Deus. As considerações sobre como atingir o “centro da alma” (ou *apex*) nem sempre são muito claras. O *apex* constituiria a unidade das três potências da alma e, através dele, se poderia chegar a Deus¹²³⁵, através dos sentimentos espirituais suscitados nas ternuras e afetos dados pelo Senhor, sem se deixar levar por eles.

Após essas proposições e advertências, Ruiz de Montoya trata de um “trono” que se projeta desde as cavernas mais íntimas da alma até os extremos dos sentidos exteriores. A vista deve estar voltada para o divino Ente, não devendo deter-se a refletir sobre a forma como se amou ou o gosto que esse amor nos deu.

¹²³³ GONZÁLEZ, *El Sílex del divino amor...*, 2000/1, p. 50.

¹²³⁴ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, p. 126.

¹²³⁵ GONZÁLEZ, *El Sílex del divino amor...*, 2000/1, p. 52.

Essas seriam as recomendações que Montoya passa a Castillo, sobre como seguir o itinerário espiritual¹²³⁶. Nesta ocasião, a alma atinge o movimento da “mística metamorfose”: “cuando esta unión en dos voluntades divididas vengán, como dos ceras, a derretirse en una vengá a formarse un deogéneo, no por naturaleza ni por la unión sola de la gracia común, que esa es unión común a todo justo”¹²³⁷.

A discussão, desta maneira, centra-se em três aspectos fundamentais: o primeiro seria o que toca as ações exteriores e o trato com o próximo. A alma despojada da luz pelos maus atos deveria esforçar-se para reparar os danos causados e não nas ações alheias. O segundo seria relativo aos deveres do próprio estado, onde o homem deveria confiar na Divina Providência os sucessos obtidos. Sendo assim, conservaria no espírito a paz independente do resultado alcançado. O terceiro, apresenta as ações e coisas únicas, onde, com a mente livre, poderia aproveitar-se de tudo, seguindo a glória de Deus. Todos os atos diários deveriam ser voltados a Deus, não apenas uma única vez, mas em todos os momentos possíveis.

Os atos de renúncia trariam enorme benefício à contemplação como também auxiliariam na defesa das tentações de qualquer gênero, que pudessem, por ventura, impedir a união com Deus. Nada é excluído do que se pode chamar de tentação, fazendo com que o exercício de renúncia fosse permanente. Atingindo a plena contemplação, a alma chegaria ao ápice espiritual, onde o homem, auxiliado pela graça divina, conseguiria trabalhar com os tesouros dados por Deus a sua alma¹²³⁸.

No quarto e último opúsculo, o caminho percorrido pela alma, descritos ao longo dos opúsculos anteriores é analogicamente comparado e configurado em *treze mansiones* de um imenso castelo. Ao atingir a morada do celestial Esposo, se celebra os divinos depositórios para o qual foi dado o consentimento de usufruí-los¹²³⁹. Não existiria uma chave humana capaz de abrir este castelo, apenas pela vontade de seu Dono seria possível entrar nele.

A originalidade apresentada, durante todo o livro, aqui se perde um pouco com a ordenação e distribuição das *mansiones*. Para escrever sobre cada *mansión*,

¹²³⁶ AGUILAR, **Conquista Espiritual...**, 2002, p. 412.

¹²³⁷ RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, p. 195.

¹²³⁸ GONZÁLEZ, **El Sílex del divino amor...**, 2000/1, p. 54.

¹²³⁹ Idem, p. 55.

Antonio Ruiz de Montoya se inspira no livro de Diego Álvarez de Paz¹²⁴⁰. Os quinze graus de contemplação se reduzem a treze *mansiones*¹²⁴¹, onde este itinerário dos movimentos internos da alma é levado gradualmente para as moradas de Deus. Lugar de recolhimento e preservação do silêncio interior, cada vez mais profundo e direcionado a Deus. Nestas moradas do Senhor estariam o conhecimento e a visão da verdade; a fuga do visível; o silêncio, a quietude; a união; escutar as palavras divinas; os sonhos espirituais; o êxtase da alma; o raptó; a aparição de Jesus Cristo, da Virgem Maria e dos Santos; a visão intelectual; a visão de Deus *in caligine*; e, a manifestação de Deus dentro da alma.

O discurso e raciocínio se relacionariam e se uniriam às potências da alma, cada vez mais perfeitas, para a sua união indissolúvel com Deus e a inclinação à vontade divina. A alma, conscientizada de sua pobreza é enriquecida pelos infinitos bens que não lhe pertencem. Assim, cada vez mais “perdida de si mesma”¹²⁴² e entregue ao louvor divino, se desilude com o visível e se firma no amor do invisível. O desejo de praticar a virtude cresce na medida em que o amor a Deus se torna mais forte nela. As virtudes crescem, o temor da penitência desaparece, aumentando o zelo pelas almas e pela glória de Deus¹²⁴³.

Nos estados mais elevados, a alma aquiesce na visão intelectual sobre a obscuridade de Deus, através do entendimento recebido com torpor. Deixada a semelhança entre as criaturas, a alma percebe que não há trevas em Deus, mas que a sua luz obscurece os olhos da alma. Resta o entendimento voltado a compreender a ignorância, ao ver que se descobre mais sobre o que não é Deus, do que o que Ele realmente é. A luz sobrenatural, que aperfeiçoa a fé e o dom da sabedoria, será responsável pela alma “ver” Deus e a sua divina grandeza com uma inexplicável paz. Deus apareceria dentro da alma e com apenas uma só vista, observando os divinos cotejos, como as pessoas divinas formam uma única substância, um único Criador e como todos habitam essa mesma essência. Essa

¹²⁴⁰ ALVAREZ DE PAZ, Iacobo. **De inquisitione pacis**. Lugduni: Horativm Cardon, 1617.

¹²⁴¹ *Mansión I* - Conocimiento y vista de la verdad; *Mansión II* – Fuga de lo visible; *Mansión III* – Silencio; *Mansión IV* – Quietud; *Mansión V* – Unión; *Mansión VI* – Oír las hablas divinas; *Mansión VII* – Sueño espiritual; *Mansión VIII* – Extasis; *Mansión IX* – Raptó; *Mansión X* – Aparición de Cristo, nuestro Señor, su Santísima Madre y santos; *Mansión XI* – Visión intelectual; *Mansión XII* – Visión de Dios *in caligine*; e, *Mansión XIII* – Admirable manifestación de Dios.

¹²⁴² RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, p. 215.

¹²⁴³ GONZÁLEZ, **El Sílex del divino amor...**, 2000/1, p. 56.

visão pode variar em intensidade e duração. Às vezes, se dá *per modum habitus*, para que a alma recorra a Deus quando quiser¹²⁴⁴.

Montoya ainda trata amplamente sobre algumas manifestações acidentais e extraordinárias, como os raptos, as aparições, os maravilhosos consolos e alegrias¹²⁴⁵. A comunicação com um prudente e experimentado mestre¹²⁴⁶ seria imprescindível para um adequado discernimento e os afetos derivariam da graça divina e da experiência. Deus recolhe os sentidos, pacifica os afetos, enche o coração de um puríssimo deleite, faz com que a alma se esqueça de todas as coisas e de si mesma. O homem padece por Cristo, fonte de todos os bens e onde tudo se encontra. Não existem palavras capazes de explicar as maravilhas que Deus faz na alma ou um conceito que possam expressá-las. Ao atingir este estágio contemplativo é que se chega a última *mansi6n* do castelo¹²⁴⁷.

O *Sílex* foi concluído com alguns avisos sobre a inexorável necessidade da oraç6o cont6nua¹²⁴⁸. Junto com alguns temas nevrálgicos, s6o ressaltados os conjuntos práticos dos métodos de oraç6o, onde percebemos o testamento deixado pelo velho missionário para seu jovem discípulo. A insistência sobre o tema da desnudez da alma, sobre a vaidade trazida pelas honras e riquezas deste mundo, trouxe à tona toda a experiência de vida de Antonio Ruiz de Montoya e o seu caminho espiritual até aquele momento. Ressalta que a verdadeira nobreza estaria em aceitar Deus como verdadeiro Pai; o seu Filho, Jesus, em seu lado humano, como um irmão; a Santíssima Virgem, como mãe, que oferta todo o amor e sua bênção. O homem deve seguir o seu exemplo de pureza, humildade, pobreza e desprendimento; todos os bem-aventurados devem ser vistos como irmãos que rezam pela superaç6o espiritual; os anjos como os mais sinceros amigos; e, a sua casa como um lar ancestral.

Depois destas proposiç6es místicas, voltas as suas reflex6es sobre a quest6o do tempo, o lugar e o modo de fazer oraç6o. Outro elemento a ser considerado na leitura do tratado místico de Montoya é a experiência negativa da linguagem. Isto é, fala sem falar, o tempo “sem tempo”, o lugar “sem lugar”, transformando express6es normais em volatilizadas, até a sua desaparecerem no mundo nadificado. Estas

¹²⁴⁴ Idem, p. 56.

¹²⁴⁵ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, p. 250.

¹²⁴⁶ Idem, p. 240.

¹²⁴⁷ GONZÁLEZ, *El Sílex del divino amor...*, 2000/1, p. 57.

¹²⁴⁸ AGUILAR, *Conquista Espiritual...*, 2002, p. 415.

expressões traduzem o espaço mais abstrato, ao qual ele chega ou por negações ou por refinamento das matérias e substância («color deidade divina»). Este mesmo recurso ele o usará para definir o ato da contemplação o modo de oração.

Nestes métodos contemplativos, Francisco de Castillo é descrito como alguém hábil em seu próprio espírito, com liberdade de buscar dentro de si mesmo ou fora, a sua essência mais pura para a ascensão da sua alma. Nestes modos de oração existiriam três “linguagens”: a primeira seria a vocal; a segunda, intelectual (onde o entendimento e o espírito discorrem com trabalho); e, a terceira, a mental. A mental teria três variantes: as palavras mentais articuladas (por meio das quais os desígnios de Deus estão representados); o sutil e simples silêncio de olhar para o Amado¹²⁴⁹. Para, finalmente, tratar sobre a linguagem da alma, reduzidas às três palavras que deveriam ser levadas impressas no afeto: renunciar, imitar, entregar.

A primeira seria a renúncia firme e absoluta de todas as criaturas. A segunda exigiria que todos os trabalhos tivessem como modelo Jesus Cristo, Salvador e Mestre. A terceira faria alusão à entrega feita para Cristo das chaves do próprio coração. Essa amistosa intimidade com Jesus aumentaria através das comunhões espirituais e as visitas ao Santíssimo. Nas orações, deve-se ser generoso em tudo aquilo que for pedido, pois, a riqueza e a generosidade deste Amigo divino são infinitas. Sua advertência final é um retrato fiel de sua experiência, da sua consciência de limitação para descrever o inexplicável.

¹²⁴⁹ GONZÁLEZ, *El Sílex del divino amor...*, 2000/1, p. 58.

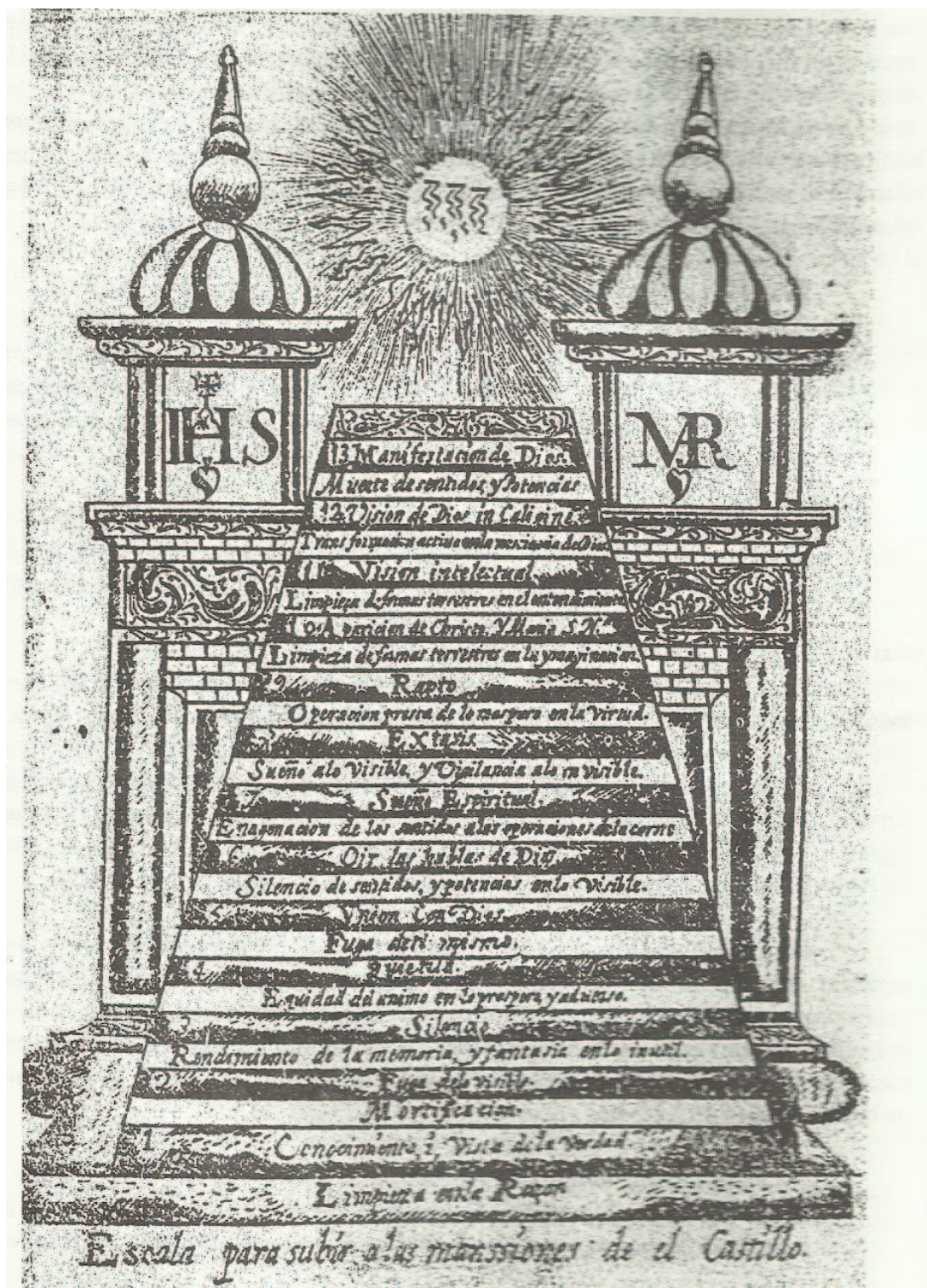


Imagem 2: Lámina del Sílex inédito A (fol. 132b)¹²⁵⁰.

¹²⁵⁰ ROUILLON ARRÓSPIDE, Antonio Ruiz de Montoya..., 1997, p. 347.

2.2 A linguística catequético-apologética

A última forma de escrita *montoyana* é voltada à linguística. Ela se subdivide em três partes: *dicionarização*¹²⁵¹ (*Tesoro de la lengva gvarani*) e *gramatização* (*Arte, y Bocabvlario*); catequese bilíngue (*Catecismo de la lengva guaraní*); e, discurso apologético em sua defesa dos catecismos e suas traduções para o Guaraní (*Apología en defensa de la doctrina christiana*). Antonio Ruiz de Montoya descobriu uma forma de defender e preservar o *seu povo* de um genocídio étnico e cultural completo¹²⁵².

As duas obras linguísticas de Montoya, *Tesoro de la lengva gvarani* e *Arte, y Bocabvlario de la lengva gvarani*, as duas obras linguísticas de Ruiz de Montoya foram resultado de um intenso trabalho de aprendizado da língua indígena, iniciado antes de sua chegada as *reducciones* do Paraguay. Durante os dois anos em que ficou esperando para ser enviado em missão, ele se dedicou ao estudo dos trabalhos dos padres Diego González de Holguín, Francisco de San Martín¹²⁵³ e frei Luis Bolaños¹²⁵⁴, onde haviam regras básicas de teoria, normas e regras gramaticais¹²⁵⁵. Posteriormente, sendo um ouvinte e observador arguto, percebeu as múltiplas variações da língua indígena, suas diferenças e particularidades. Utilizou o domínio adquirido com a prática cotidiana entre os indígenas e a mudança dos hábitos que eram considerados condenáveis¹²⁵⁶.

¹²⁵¹ Termo *dicionarização* utilizado por Adone Agnolin (AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi** (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007).

¹²⁵² CHAMORRO, **Antonio Ruiz de Montoya**, maio/agosto de 2007, p. 259.

¹²⁵³ Francisco de San Martín nasceu em 1581, Novés (Toledo, Espanha). Ingressou na Companhia de Jesus, 27 de março de 1599, em Toledo; foi ordenado em 1607, Sevilla (Espanha). Enviado a Buenos Aires, em março de 1608; deixou a Companhia de Jesus em 1616, passando ao clero secular (STORNI, **Catálogo de los jesuitas...**, 1980, p. 261).

¹²⁵⁴ Luis Bolaños foi missionário espanhol, pertencente à Ordem dos Frades Menores. Evangelizou os indígenas de Tucumán, no Paraguay, onde fundou várias *reducciones* entre os indígenas. Com anos de experiência de apostolado entre os índios de idioma Guaraní, foi o frei Bolaños quem auxiliou os primeiros jesuítas que chegaram à região do Paraguay no aprendizado do idioma. Luis de Bolaños faleceu em 1629 (SCHLESINGER e PORTO, **Líderes Religiosos da Humandade**, Tomo I, 1986, p. 203).

¹²⁵⁵ No ano de 1576, em Lima, a Companhia de Jesus debateu na Primeira Congregação Provincial a questão do uso de catecismos, gramáticas e vocabulários nas línguas indígenas do Peru (aymara e quechua). Entre os anos de 1582-1583, o Terceiro Concílio de Lima estabeleceu as normas necessárias para o exame doutrinal e linguístico dos curas. Estas questões debatidas na América, já estavam sendo debatidas na Europa, desde os anos de 1567 e 1568, quando a Igreja ordenou o aprendizado das línguas estrangeiras (YBOT LEÓN, Antonio. **La Iglesia y los eclesíasticos españoles em la empresa de Indias**. (Volume I). Barcelona: Salvat, 1954, pp. 535-537)

¹²⁵⁶ MASSIMI e FREITAS, **Acomodação retórica e adaptação...**, 2007, p. 113.

Ambas foram resultado de um meticuloso trabalho e paciência, iniciado em cerca da década de 1610 no Guayrá. O início da escrita e composição de *Arte, y Bocabulario* foi referido pelo padre Pedro de Oñate na sua carta ânua de 1616¹²⁵⁷. No ano seguinte, Montoya enviou uma carta ao provincial Pedro de Oñate¹²⁵⁸, relatando o seu esforço para a escritura de uma gramática em Guarani¹²⁵⁹. A impressão do catecismo breve, vocabulário e gramática na língua Guarani¹²⁶⁰ escritos por Montoya, foi deliberada na III Congregação Provincial (1620), como forma de facilitar o aprendizado na língua indígena¹²⁶¹. Em carta ânua de 1628, Antonio Ruiz de Montoya cita o seu procedimento de aprendizado da língua indígena ao se tornar *aluno* de um índio natural do rio Paranapanema, compondo com esta ajuda um breve catecismo, um confessionário e, depois, fazendo uma arte curta¹²⁶². Nesta mesma carta, consta que foi Montoya quem incentivou o padre Espinosa a se tornar aprendiz deste indígena que falava a língua dos *Gualachos*¹²⁶³.

O Padre Geral Muzio Vitteleschi deu a autorização para que os livros fossem impressos em Lima, contudo, a impressão não ocorreu. Durante a V Congregação Provincial (1632), novamente, o assunto da impressão voltou à pauta dos debates, sendo defendida a criação de uma tipografia no Paraguay¹²⁶⁴. O problema começou a ser resolvido quando Montoya foi eleito procurador na VI Congregação Provincial (1637). O missionário demonstrou um enorme interesse e dedicação à empresa¹²⁶⁵ de ensinar e pregar, após aprender a língua indígena.

O aprendizado para a utilização do idioma indígena na atividade missionária foi a melhor forma de aproximação e salvação do próximo, através da conversão¹²⁶⁶.

¹²⁵⁷ “Carta del Padre Antonio Ruiz de Montoya en la novena carta anua del Padre Provincial Pedro de Oñate en la que se relaciona lo acaecido durante en año de 1.616”, *In*: LEONHARDT, **DHA II**, 1929, p. 97.

¹²⁵⁸ “Carta del Padre Antonio Ruiz de Montoya en la decima carta anua del Padre Provincial Pedro de Oñate en la que se relaciona lo acaecido durante en año de 1.617”, *In*: LEONHARDT, **DHA II**, 1929, p. 156.

¹²⁵⁹ AGUILAR, **Conquista Espiritual...**, 2002, pp. 355-356.

¹²⁶⁰ Conforme Michel de Certeau, os catecismos, gramáticas, vocabulários e dicionários serviriam como instrumentos primordiais para a propagação teológica do cristianismo em terras *americanas* (CERTEAU, **A escrita da história**, 2000, p. 213).

¹²⁶¹ “Memorial do Padre Procurador, Padre Francisco Vázquez Trujillo, para el M. Reverendisimo Padre General”, *In*: HERNANDEZ, **Un jesuita misionario...**, 1912, p. 77.

¹²⁶² AGUILAR, **Conquista Espiritual...**, 2002, p. 356.

¹²⁶³ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, pp. 293-296.

¹²⁶⁴ “Memorial do Padre Procurador Juan Bautista Ferrufino ao Padre Geral”, *In*: HERNANDEZ, **Un jesuita misionario...**, 1912, p. 78.

¹²⁶⁵ “Memorial de 1643”. , *In*: HERNANDEZ, **Un jesuita misionario...**, 1912, p. 78.

¹²⁶⁶ A importância do aprendizado da língua indígena começou a ser debatido na segunda metade do século XVI pelos jesuítas. A aplicação prática das línguas estrangeiras para a conversão, já estava

Antonio Ruiz de Montoya, com sua experiência de quase 30 anos entre os indígenas, teve tempo para compor, sistematizar gramaticalmente e publicar as suas duas obras linguísticas: *Tesoro e Arte, y Bocabulario de la lengua guarani*.

Mais do que um incansável apóstolo entre os indígenas, Montoya se imbuíu dos ensinamentos de Francisco Javier, indo mais além pela sua ascendência *criolla*, ao incorporar alguns aspectos da cultura indígena e perceber este como o “seu povo”. Esta inserção na cultura do *outro* fez com que aflorasse o seu carisma de missionário e obtivesse um crescimento místico, que modificou toda a sua atividade cotidiana como jesuíta¹²⁶⁷.

A catequese bilíngue do *Catecismo de la lengua guarani* foi amplamente utilizada pelos missionários na Província Jesuítica do Paraguai, o que acarretou em um conflito entre os jesuítas com o bispo de Assumpción, frei Bernardino de Cárdenas. Para defender a Companhia de Jesus *paraguayense* das acusações da utilização de um catecismo herético, Antonio Ruiz de Montoya escreveu a *Apología en defensa de la doctrina christiana*. Neste livro apologético aos trabalhos e elaboração dos catecismos por franciscanos e jesuítas, Montoya defende as traduções feitas em seu dicionário hispanho-Guarani (*Tesoro*) e, principalmente, o catecismo escrito pelo frei Luis Bolaños. É uma defesa vigorosa, onde responde a um *libelo anônimo*, escrito por Agustín de Carmona. A resposta dada por Montoya demonstra que a erudição adquirida nos anos em que viveu em Madrid. Utiliza-se de filósofos, poetas, Bíblia, além de algumas alusões aos reis da Espanha (Felipe III e Felipe IV) e nas bulas papais, para fundamentar os seus argumentos contra às falsas acusações¹²⁶⁸.

Tanto no *Catecismo* quanto na *Apología*, podemos observar a preocupação que Montoya tinha em transmitir os conteúdos da fé cristã, de forma compreensível e acessível às percepções indígenas, além de defender os trabalhos de seus companheiros de missão (franciscanos ou jesuítas) e o trabalho da Igreja em traduzir a *Boa Nova* para a língua dos gentios.

presente nas *Constituições*, como “línguas do apostolado” que não fazem parte das línguas da Sagrada Escritura (**Const.**, 1635, p. 191. “*De iis, qui in Societate retinentur, instruendis in litteris et aliis, quæ ad proximos juvandos conferunt*” [na ed. de 1997, ver §449]).

¹²⁶⁷ AGUILAR, **Conquista Espiritual...**, 2002, p. 357.

¹²⁶⁸ Idem, pp. 369-370.

2.2.1 A gramatização e a dicionarização da linguística indígena: *Tesoro e Arte, y Bocabulario de la lengva gvarani*

Pelo reconhecimento da beleza da língua Guarani, veio através das publicações do *Tesoro* e de *Arte, y Bocabulario de la lengva gvarani*, que tinham como gênese o zelo *montoyano* pela conversão dos *gentios* e, também, em sanar as chagas destas tribos¹²⁶⁹. A defesa da cultura e da integridade física do indígena estava além da *Conquista*. Junto com o *Tesoro de la lengva gvarani, Arte, y Bocabulario* são um elogio à linguística dessas tribos contatadas e ouvidas pelo missionário. Da mesma maneira que José de Anchieta, Montoya se mostrou ao longo de seu dicionário um mestre na língua dos seus catecúmenos.

Nesta obra, o trabalho gramatical e linguístico oriundos da sua formação linguística de base bastante sólida, Ruiz de Montoya teve acesso às gramáticas mais utilizadas no século XVII: a *Gramatica castellana* (1492)¹²⁷⁰, de Elio Antonio de Nebrija¹²⁷¹; *Grammatica da lingoagem portuguesa* (1536)¹²⁷², de Padre Fernão de Oliveira¹²⁷³; *Grammatica da língua Portuguefa* (1540)¹²⁷⁴, de João de Barros¹²⁷⁵; *Societate lesv de Institvtione Grammatica* (1572)¹²⁷⁶, de Manuel Alvares¹²⁷⁷; *Arte de*

¹²⁶⁹ A los padres religiosos, y Clerigos, Curas, y Predicadores del Euangelio à los Indios de la Prouincia del Paraguay, y Paranà, *etc* (sic!). *Salud en el Señor* (RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro II...**, 1639).

¹²⁷⁰ NEBRIJA, Elio Antonio. **Gramatica castellana**. Salamanca: Typ. Nebrigenis, 1492.

¹²⁷¹ Antonio Martínez de Cala (Elio Antonio de Nebrija) nasceu no ano de 1444, em Lebrija (Sevilla, Alcalá de Henares, Espanha); morreu em 5 de julho de 1522. (**THE Encyclopædia Britannica**: a dictionary of arts, sciences, literature and general information (Eleventh Edition). Volume XVI. Cambridge, England: University Press, 1911 p. 351).

¹²⁷² OLIVEIRA, Fernão. **Grammatica da lingoagem portuguesa**. Lixboa: em casa de Don Germão Galharde, 1536.

¹²⁷³ O frade dominicano Fernão ou Fernando de Oliveira nasceu em Aveiro em 1507 e morreu em 1581. Foi responsável pela primeira gramática de língua portuguesa e construtor bélico-naval. Pelas suas posições heterodoxas foi preso várias vezes pelo Tribunal da Santa Inquisição (QUADROS, Rangel de. **Aveirenses Notáveis**. Aveiro, Portugal: Câmara Municipal de Aveiro, 2000, pp. 8-13).

¹²⁷⁴ BARROS, João de. **Grammatica da língua Portuguefa**. Olyssippone: Lodouicum Rotorigiun Typographum, 1540.

¹²⁷⁵ João de Barros nasceu em Viseu (Portugal), no ano de 1496; morreu na cidade de Pombal (Ribeira de Alitém, Portugal), em 20 de outubro de 1570. Ficou conhecido como *o Grande* ou *Tito Lívio Português*, por ter escrito a segunda gramática de língua portuguesa (CANTARINO, Nelson. O idioma nosso de cada dia. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, ano 1, nº 8, março de 2006, p.90)

¹²⁷⁶ ALVARI, Emmanvelis. **Societate lesv de Institvtione Grammatica**. Olyssippone: Excudebat Ioannes Barrerius Typographus Regius, 1572.

¹²⁷⁷ Manuel Alvares nasceu em 1526, Ribeira Brava (Madeira, Portugal); morreu em 30 de dezembro de 1583, Évora (Portugal). Ingressou na Companhia de Jesus, 4 de junho 1546, em Coimbra (Portugal); foi ordenado em 1552, Lisboa (Portugal), fez os últimos votos em 9 de junho de 1560, Coimbra (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume I), 2001, p. 91).

Grammatica da Lingoa mais vfada na cofta do Brafil (1595)¹²⁷⁸, de José de Anchieta; *Rhetoris Christiani* (1619)¹²⁷⁹, de José de Arriaga¹²⁸⁰. O acesso a estas gramáticas, além do intenso convívio com os jesuítas já envolvidos com as missões entre os índios¹²⁸¹, auxiliou a embasar a sua capacidade ao abordar aspectos teóricos da linguística¹²⁸², e, principalmente, os anos em que foi missionário entre indígenas pode ser observado no estabelecimento das normas e composição do idioma indígena.

Assim como a gramática, o dicionário foi o fruto da formação de seu autor no Colegio de San Martín, quando Montoya teve que retornar “como niño a los rudimientos de la gramática”¹²⁸³. Provavelmente, o seu aprendizado de gramática latina teve como método de ensino gramatical exposto pelo jesuíta Manuel Alvares. Em menos de dois anos, concluiu os estudos de Letras Humanas, Gramática e Retórica e ingressou na Companhia de Jesus¹²⁸⁴. Após a sua ordenação como sacerdote, em 1612, iniciou os estudos de Guarani em Assumpción, onde os jesuítas já contavam com uma rica e recente tradição no ensino da língua indígena. Utilizavam, para tanto, a gramática de José de Anchieta, além dos ensinamentos vindos do frei Luis Bolaños que “ha sido el maestro de todos en la lengua Guarani”¹²⁸⁵.

Durante os anos de 1608 até 1612, o jesuíta responsável pelo ensino de Guarani foi Marciel de Lorenzana, único *lenguaraz* entre os jesuítas que se encontravam no Paraguai. Enquanto o reitor do colégio de Assumpción e comissário da Inquisição, Diego González Holguín, estudava o idioma com afinco,

¹²⁷⁸ ANCHIETA, Joseph de. **Arte de Grammatica da Lingoa mais vfada na cofta do Brafil**. Coimbra: por Antonio de Mariz, 1595.

¹²⁷⁹ ARRIAGA, Pablo José. **Rhetoris Christiani Partes setem. Exemplis cum sacris. tum Philosophis illustratae**. Lugduni, 1619.

¹²⁸⁰ Pablo José de Arriaga nasceu em 1564, Vergara (Vizcaya, Espanha); morreu em 6 de setembro de 1662, no mar em frente a La Habana (Cuba). Ingressou na Companhia de Jesus, 24 de fevereiro de 1579, em Ocaña (Toledo, Espanha); foi ordenado em 1586, Lima (Peru), fez os últimos votos em 19 de março de 1594, Lima (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume I), 2001, p. 195).

¹²⁸¹ O convívio com pessoas como o padre Diego de Torres Bollo, Diego González Holguín e as influências de outros jesuítas como Alonso de Barzana, Diego de Torres Rubio e Ludovico Bertonio, teve bastante relevância nos estudos linguísticos de Antonio Ruiz de Montoya. Existe a possibilidade que Montoya conhecesse o estudo sobre a língua Guarani feito pelo padre Alonso D'Aragona, que é considerado a primeira gramática escrita sobre a língua dos Guarani estabelecidos no sul do continente americano (MELIÀ, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 2011, pp. 15-25).

¹²⁸² MELIÀ, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 2011, p. 16.

¹²⁸³ JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume I), 1900, p. 142.

¹²⁸⁴ Idem, p. 163.

¹²⁸⁵ “Certificación del Padre Juan Romero, profeso de la Compañía de Jesús”, *In: PASTELLS, Historia de la Compañía de Jesús...* (Tomo I), 1912, p.181.

para escrever uma *Arte e Vocabulario*. As influências de sua arte e vocabulário em Quechua¹²⁸⁶, não são evidentes em uma primeira leitura do *Tesoro*. As duas obras são análogas. Ambas correspondem às necessidades e preocupações em relação aos métodos utilizados, além de trabalharem com novas possibilidades na seleção de palavras que auxiliariam no aumento do caudal de expressões e vozes. Porém, a semelhança se encerra nesta questão, pois Ruiz Montoya não possuía uma tradição linguística na escrita de dicionários. Contudo, mesmo não estando em meio às culturas “imperiais”, Montoya, escutava muito a pronúncia dos indígenas, inclusive as palavras que pertenciam à língua dos *Guañanas* ou *Gualachos*. Se fosse possível, vivia as situações correspondentes àquelas palavras, buscando discernir da melhor forma para o seu significado e que possibilitariam a maior fidelidade à interpretação semântica. O jesuíta percebia que as palavras não poderiam ser analisadas de forma separada, mas dentro das suas relações¹²⁸⁷.

Possuindo as noções fundamentais das categorias gramaticais e o conhecimento dos modos de como elaborar os métodos necessários de análise de uma palavra, Montoya buscou na companhia dos índios e mestiços de Assumpción, *donos da língua*, a compreensão que lhe faltava. A pronúncia diária da língua, como princípio e o fundamento para o seu verdadeiro entendimento, foi contínuo e serviria para as situações onde a regra gramatical ou o sentido de uma palavra gerassem dúvidas. Em seus anos como missionário, anotava tudo o que escutava e, quando não compreendia bem o significado do que estava sendo dito, questionava insistentemente até entender a essência daquela palavra em questão. Suas anotações foram sempre guardadas em um baú que o acompanhava em suas viagens. Nestes papéis, constavam os símbolos fonéticos que denominavam aquela imensa selva e os seus rios¹²⁸⁸.

Quando às suas anotações, escritas no calor dos trópicos, saíram do baú para serem impressas no frio de Madrid¹²⁸⁹, praticamente depois de 27 anos do início de sua escrita (1612), teve que passar por um longo trabalho de estruturação. Ruiz de Montoya, em meio aos trâmites legais no processo movido contra os bandeirantes e a defesa do armamento indígena, recompôs e arrumou algumas

¹²⁸⁶ GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. **Vocabulario de la lengua general de todo el Perv, llamada leengua Qquichua o del Inca**. Ciudad de los Reyes, Lima: Imprenta de Francisco del Canto, 1608 (2 tomos).

¹²⁸⁷ MELIÀ, **Montoya saca a luz...**, 2011, pp. XVI-XVII.

¹²⁸⁸ Idem, pp. IX-X.

¹²⁸⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro I...**, 1640.

definições que não estavam muito claras, ou que haviam tido alguma alteração de sentido ao longo dos anos. *Arte, y Bocabvlario* e *Tesoro* tiveram que ser impressos com muita paciência pela necessidade da criação de matrizes especiais e caracteres novos para a edição da gramática e do dicionário¹²⁹⁰, para imprimir a “língua tão desconhecida”¹²⁹¹. Para a impressão, a gramática teve que passar por uma séria revisão que resultou em muitas páginas de erratas, que dificilmente uma obra pronta desde 1616, não poderia deixar de ter¹²⁹². *Arte, y Bocabvlario* conta com licença e privilégio¹²⁹³, taxa¹²⁹⁴, erratas¹²⁹⁵, a aprovação eclesiástica¹²⁹⁶, dedicatória à Virgem Maria¹²⁹⁷, introdução¹²⁹⁸, 23 capítulos dedicados a conjunções e estruturas verbais¹²⁹⁹, além de advertências para a leitura da primeira parte do *Tesoro*¹³⁰⁰ e para a compreensão do *Bocabvlario*.

O trabalho de sistematizar os aspectos gramaticais e lexicográficos do Guaraní, em um processo dificultoso de *dicionarização* e *gramatização* do idioma, ocorreu pelos problemas encontrados em transformar sons em sinais fonéticos¹³⁰¹. Montoya buscou fazer um cruzamento entre as palavras cotidianas e as palavras bíblicas com aquelas que analogicamente as representassem nos idiomas indígenas. Quando não era possível, pela inexistência da palavra, houve a preocupação de que fossem criados neologismos, a partir de novos verbetes. Essa busca por meios, "para construir una equivalencia relativa, jugando con los

¹²⁹⁰ JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume IV), 1900, p. 43.

¹²⁹¹ MELIÀ, **Montoya saca a luz...**, 2011, pp. IX-X.

¹²⁹² RABUSKE, **Antônio Ruiz de Montoya**, 1985, p. 48.

¹²⁹³ *Suma del Priuilegio* dada por Martin de Segura, escrivão de Camara, em 25 de março de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, **Arte, y Bocabvlario...**, 1640).

¹²⁹⁴ *Suma de la Taffa* despachada pelo escrivão de Camara, Martin de Segura, em 5 de dezembro de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, **Arte, y Bocabvlario...**, 1640).

¹²⁹⁵ *Erratas* (RUIZ DE MONTOYA, **Arte, y Bocabvlario...**, 1640).

¹²⁹⁶ *Licencia del Ordinario* Lorenzo de Iturrizarra; *Aprovacion del Padre Diego de Boroa*, *Prouincial de la Prouincia del Paraguay*, *de la Compañía de Iesvs*; *Aprovacion del Licenciado Gabriel de Peralta*, *Canonigo de la Fanta Iglefia de Buenos Ayres*, *y Comiffario de la Santa Cruzada*; e, *Aprovacion del myv iluftre Doctor D. Lorenzo Hurtado de Mendoza*, *Prelado del Rio de Janeiro* (RUIZ DE MONTOYA, **Arte, y Bocabvlario...**, 1640).

¹²⁹⁷ *Beatissimæ Virgni Mariæ sine labe conceptæ* (RUIZ DE MONTOYA, **Arte, y Bocabvlario...**, 1640).

¹²⁹⁸ *Arte de la lengva gvarani. Preludio* (RUIZ DE MONTOYA, **Arte, y Bocabvlario...**, 1640, ff. 1r-2r).

¹²⁹⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Arte, y Bocabvlario...**, 1640, ff. 2r-100r

¹³⁰⁰ *Advertencias para la inteligência defta primera parte del Vocabulario Guaraní* (RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro I...**, 1640, ff. 101r-102r).

¹³⁰¹ MELIÀ, Bartomeu. Etimología y semántica en un manuscrito inédito de Antonio Ruiz de Montoya (1651). **Actes Du Colloque International: La “découverte” des langues des écritures d’Amérique**. Paris: Association d’Ethnolinguistique Amérindienne, 1995, p. 331.

elementos denotativos y connotativos”¹³⁰², visou encontrar as possibilidades de extensão e de compreensão, necessárias à interpretação dos códigos. No entanto, dependendo da tribo e do grau de conhecimento linguístico do missionário que a empregaria, poderiam causar percepções e interpretações confusas. Essa ressignificação do idioma seria capaz de fortalecer ou colocar em crise as “percepções espirituais de ambos os lados, colaborando, com isso, na geração de verbetes com significados específicos no processo missional”¹³⁰³.

Montoya não seguiu o padrão de escrever livros bidimensionais, tendo como base a *língua de partida* para traduzir a *língua de chegada*, como aconteciam com as gramáticas e os dicionários bilíngues da época¹³⁰⁴. O missionário percebe que a gramática deve ser escrita do Castellano (*língua de partida*) para o Guaraní (*língua de chegada*); enquanto o dicionário deveria ter a ordem inversa: *língua de chegada* como forma de “traduzir” a *língua de partida*. Por isso, a organização hierárquica dos campos semânticos e suas relações etmológicas, nem sempre foram corretas dentro de uma terminologia científica¹³⁰⁵. Com isso, o dicionário e a gramática apresentam alguns lapsos de impressão que podem ser percebidos ao longo da leitura. O conjunto de frases e expressões tomou a forma com que Montoya observava e ouvia o modo de falar dos indígenas. Esta constante presença é reconhecida pelo missionário, ao descrever, aos padres e religiosos, como os livros foram elaborados.

Arte, y Bocabulario foi estruturado segundo o modelo das gramáticas (castellana, *brasílica* e latina), que leu, transformando algumas estruturas para que a gramática conseguisse abacar devidamente as particularidades do idioma indígena em dois livros separados. No entanto, como os recursos financeiros na época de sua impressão eram escassos, Montoya optou em juntar os dois volumes em um. Por isso, se fez necessária a utilização de uma vírgula no seu título, para que o leitor observasse que se tratava de dois volumes impressos conjuntamente. A gramática divide a oração em oito partes básicas: nome, pronome, verbo, particípio, preposição ou posposição, advérbio, interjeição e conjunção. A partir disso, Montoya explica as quatro formas de pronúncia do Guaraní: nasal, gutural, naso-gutural e gutural

¹³⁰² ACERO DURÁNTEZ, Isabel. La técnica lexicográfica empleada por el franciscano Maturino Gilberti en su Vocabulario en lengua Michoacán (1559), *In*: BUENO GARCÍA, Antonio; VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. **Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani**. Perugia: Università per Stranieri di Perugia, 2011, p. 654.

¹³⁰³ BAPTISTA, O eterno, 2009, p. 132.

¹³⁰⁴ ACERO DURÁNTEZ, **La técnica lexicográfica...**, 2011, pp. 653-654.

¹³⁰⁵ Idem, p. 654.

contraído. Para uma visualização conjunta sobre as gramáticas utilizadas por Montoya para a elaboração de *Arte, y Bocabulario de la lengua guarani* recorreremos à utilização do quadro abaixo:

Gramatica castellana I	Gramatica castellana II	Societate lesv de Institvtione Grammatica	Arte de Grammatica da Lingoa mais vfada na cofta do Brazil	Arte, y Bocabvlario de la lengva gvarani
<p>Libro primero en que trata de ia orthographia: I. Gramatica en partes II. De la primera invencion de las letras.e de donde vinieron primero a nueftra epaña III. De cómo las letras fueron halladas para reprentar las bozes IIII. De las letras e pronunciaciones de la lengua latina V. De las letras e pronunciaciones de la lengua caftellana VI. Del remedio que fe puede tener para efcrivir puramente el caftellano VII. Del parentefco e vecindad que las letras entre fi tienen VIII. De la orden de las vocales quando fe cogen en diphthongo IX. De la orden de las confonantes entre fi X. En que pone reglas generales del orthographia del caftellano</p> <p>Libro fegundo en que trata de la profodia e filaba: I. De los accidentes de la filaba II. De los acentos que tiene</p>	<p>Libro tercero, que es de laetimologia e dicion: I. De las diez partes de la oración que tiene la lengua caftellana II. Del nombre III. De las efpecies del nombre III. De las efpecies del nombre IIII. De los nombres denominativos V. De los nombres verbales VI. De la figura.genero.numero.declina cion e cafos del nombre VII. De los nombres que tienen plural o fingular VIII. Del pronombre IX. Del articulo X. Del verbo XI. De los circunloquios del verbo XII. Del gerundio del caftellano XIII. Del participio XIIII. Del nombre participial infinito XV. De la prepoficion XVI. Del adverbio XVII. De la conjuncion</p> <p>Libro cuarto que es de fintaxi e orden de las doze partes de la oracion:</p>	<p><i>Prima nominum declinatio</i> <i>De pronominum</i> <i>De pronominum primitivorum declinatione</i> <i>De verborum conjugatione Rudimenta, seu de octo partibus orationis</i> <i>De octo partium orationis conftructione liber II</i> <i>Gramatica institutione liber III</i> <i>Ad lectorem admonitio</i> <i>Index totius artis</i></p>	<p>I. Das letras II. Da orthographia ou pronunçiação III. De acentu IIII. Dos nomes V. Dos pronomes VI. Dos verbos VII. Anotações, na Conjugção VIII. Da construção dos verbos actiuos IX. Dalgunas maneiras de verbos em que esta alyphologia (sic!) fe tira X. Das praeoifções II [XI]. De fum, es, fui XII. Dos verbo[s] neutros feitos actiuos XIII. Dos actiuos feitos neutros XIIII. Da compofição dos verbos XV. Da repetição dos verbos XVI De alguns verbo[s] irregulares de Aé</p>	<p>Arte de la lengva: I. Declinacion de los nombres II. Declinacion de los pronombres III. Del nombre comparatiuo, superlatiuo, diminutiuo, numeral, ordinario, diftributiuo, y partitiuo IV. De los relatiuos, y reciprocos, y primero del relatiuo H. y reciproco Gu V. De la conyugación de los verbos VI. De la tranficion del verbo actiuo VII. Explicacion de los reciprocos G. O.y relatiuos H.Y. VIII. Del verbo pafsiuo IX. Del verbo neutro X. De la formacion de los verbos neutros em actiuos com la partícula (Mo) vel (Mbo) (Ro) I. (No.) XI. Del verbo fubftantiuo fum, ef, fui, y de las negaciones XII. De la frequentacion, y repetición de los verbos, y nombres XIII. De la compoficion de los verbos XIIII. De algunos verbos irregulares XV. De los verbos defectiuos</p>

<p>la lengua castellana III. En que pone reglas particulares del acento del verbo IIII. En que pone reglas particulares de las otras partes de la oración V. De los pies que miden los versos VI. De los consonantes e cual e que cofa es consonante en la copla VII. De la finalepha e apretamiento de las vocales VIII. De los generos de los versos que estan en el ufo de la lengua castellana: e primero de los versos jambicos IX. De los versos adonicos X. De las coplas del castellano.e como fe componen de los versos</p>	<p>I. De los preceptos naturales de la gramatica II. De la orden de las partes de la oracion III. De la conftucion de los verbos despues de fi IIII. De la conftucion de los nombres despues de fi V. Del barbarifmo e folecifmo VI. Del metaplafmo VII. De las otras figuras</p> <p>Libro quinto. De las introducciones de la lengua castellana para los que de eftraña lengua querrán deprender: I. De las letras filabas e diciones II. De la declinacion del nombre III. De la declinacion del pronombre IIII. De la conjugación del verbo V. De la fomacion del verbo reglas generales VI. De la formacion del indicativo VII. Del imperativo VIII. Del optativo IX. Del fubjunctivo X. Del infinitivo XI. Del gerúndio participio e nombre infinito</p>			<p>XVI. De las interrogaciones XVII. De las pofpoficiones XVIII. Del aduerbio XIX. De la interjeccion XX. De la conjuncion XXI. De la naturaleza de los verbos XXII. De las letras, que faltan en esta lengua, y mudança de algunas XXIII. De la ortografía, y del accento</p> <p>Vocabulario Guarani: Parte primera: Vfos, y modos de fraffes Parte fegunda: Lo qye fe dize del hombre</p>
--	---	--	--	---

O *Tesoro*, seguindo a tradição latina dos *Thesaurus*, foi o primeiro grande dicionário escrito em língua Guaraní. Teve como influência para o seu título o *Tesoro de la lengva castellana, o española*⁷⁶², por sugestão de Luis de la Palma⁷⁶³ e Eusebio de Nieremberg. A ideia do uso do título vinha das semelhanças, quase *ficcional*, onde as palavras necessitam de muitos exemplos para serem compreendidas⁷⁶⁴. Dicionário feito por uma mão e muitas vozes, sobretudo femininas, tornou-se um livro *vivo* e de *ação*⁷⁶⁵. Como se descrevesse um *teatro da vida*, as palavras se enchem de significado com exemplos quase cênicos, para explicar as coisas e as suas relações entre si e com as pessoas. A língua indígena, para Montoya é o *corpo*⁷⁶⁶, o *palácio* ou uma *fronteira viva*⁷⁶⁷, em suas múltiplas expressões (aproximadamente duas mil).

O honesto reconhecimento da contribuição dada pelos indígenas na elaboração do *Tesoro* tornou esta obra uma das mais ricas dedicada ao léxico Guaraní. Os indígenas, como Ticú Yeguariyá e Juan Cumbá, participaram do processo de elaboração ao pronunciarem as palavras de forma pausada ou sendo interpretes na comunicação com índios de outras tribos. O resultado deste esforço e colaboração de várias pessoas contribuiu para a escritura e impressão de um rico dicionário no idioma dos nativos⁷⁶⁸. Ruiz de Montoya percebeu, como poucos, as pequenas diferenças na pronúncia e no sentido das palavras, dependendo da região e da tribo contatada. As tribos pertencentes ao mesmo grupo linguístico poderiam apresentar diferenças na pronúncia e no significado de determinadas frases.

Para o *Tesoro de la lengva gvarani*, fizemos igualmente um quadro comparativo para uma visualização melhor do *Tesoro de la lengva castellana*, na sua composição:

⁷⁶² COBARRUIAS OROZCO, Sebastian de. *Tesoro de la lengva castellana, o española*. Madrid: Luis Sanchez, 1611.

⁷⁶³ Luis de la Palma nasceu em 1560, na cidade de Toledo (Espanha); morreu em 20 de abril de 1641, em Madrid (Espanha). Ingressou na Companhia de Jesus, no dia 19 de maio de 1575, em Alcalá de Henares (Madrid, Espanha); foi ordenado em 1584, em Alcalá de Henares, fez os últimos votos em 2 de fevereiro de 1595, em Toledo, (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume III), 2001, p. 2960).

⁷⁶⁴ MELIÀ, **Montoya saca a luz...**, 2011, p. XXI.

⁷⁶⁵ CHAMORRO, Graciela. Sentidos da conversão de indígenas nas terras baixas sul-americanas. Uma aproximação linguística. In: SUESS, Paulo; MELIÀ, Bartomeu; BEOZZO, José Oscar; PREZIA, Benedito; CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protássio. **Conversão dos cativos: povos indígenas e missão jesuítica**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

⁷⁶⁶ "O corpo é um código à espera de ser decifrado. [...] Uma mutação análoga se produz quando a tradição, corpo vivido se desdobra diante da curiosidade erudita em um *corpus* de textos" (CERTEAU, **A escrita da história**, 2000, p. 15).

⁷⁶⁷ RUIZ DE MONTROYA, **Apología...**, 2008, p. 410.

⁷⁶⁸ FURLONG, **Misiones y sus pueblos...**, 1962, p. 80.

<i>Tesoro de la lengva castellana, o española</i>	<i>Tesoro de la lengva gvarani</i>
<p>Composto de duas colunas, contando a história de cada letra e seu uso em diversos idiomas. De la A a la B De la C a la F De la G a la Z Contém cerca de mil expressões da língua Castellana</p>	<p>Composto em duas colunas e dividido em duas partes (faz referência ao seu uso no Guarani e no Castellano) I. De la M a la Z II De la A a la L Contém cerca de duas mil expressões da língua Guarani</p>

O *Tesoro* junto com *Arte, y Bocabulario* formam um conjunto ricamente composto de palavras, verbetes, sinais fonéticos, estruturas gramaticais e frases, onde podemos perceber traços etno-históricos e etnográficos da cultura destes indígenas⁷⁶⁹. Transforma o idioma índico em caracteres fonéticos, expressões e propriedades⁷⁷⁰, que ao *gramatiza* e *dicionarizar*, fizeram-no *conquistar* um dos aspectos mais fundamentais da cultura Guarani: a palavra. *Catequizou* e *civilizou* a linguagem e a língua, conquistando o povo dos *Guaranis*⁷⁷¹.

O léxico se reflete na estrutura do pensamento e na transmissão dos saberes remetido pelos vocábulos. A honra outorgada na elaboração de uma gramática em língua castellana foi concedida, por Montoya, à língua Guarani⁷⁷². Era um dicionário para o uso contínuo, contendo o significado das palavras que eram utilizadas nas relações cotidianas e algumas de cunho religioso para o uso nos sermões. Impresso, em Madrid entre os anos de 1639 e 1640⁷⁷³, por Juan Sanchez, o *Tesoro de la lengva gvarani* se divide em páginas de duas colunas, como os outros dicionários do século XVII⁷⁷⁴.

Todavia, são poucas as semelhanças com os outros dicionários. Ruiz de Montoya não dependia de qualquer outro modelo dos dicionários já existentes na época. Poderia se inspirar em um título, em um método ou como explicar o significado das palavras, mas as suas *autoridades* e *colaboradores* na linguística foram os próprios indígenas. Nas páginas preliminares, o dicionário conta com

⁷⁶⁹ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sentir, adoecer e morrer – Sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVIII**. (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999, pp. 144-145.

⁷⁷⁰ AGUILAR, **Conquista Espiritual...**, 2002, p. 360.

⁷⁷¹ MELIÀ, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 2011, p. 21.

⁷⁷² MELIÀ, **Montoya saca a luz...**, 2011, pp. X-XI.

⁷⁷³ RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro I...**, 1640, ff. 103r-234r.

⁷⁷⁴ *Segvnda parte* (RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro II...**, 1639, ff. 3r-407v).

licença e privilégio⁷⁷⁵, taxa⁷⁷⁶, errata⁷⁷⁷, aprovação eclesiástica⁷⁷⁸, dedicatória a Virgem Maria⁷⁷⁹, introdução⁷⁸⁰ e advertências para a leitura da segunda parte do *Tesoro*⁷⁸¹.

O *Tesoro* junto com *Arte, y Bocabulario* e o *Catecismo*, após as suas impressões, passaram a ter a sua própria história. A metade das edições impressas, enviadas pela rota de Lisboa, se perderam em decorrência da Guerra de Restauração pela independência portuguesa⁷⁸². As edições que chegaram ao Paraguai foram distribuídas diretamente para os colégios e *reducciones*. Como livro de ação e com destinação pedagógica, a gramática e o dicionário *montoyanos* são manuais práticos para quem necessitasse estudar a língua Guarani, destinada mais especificamente aos missionários⁷⁸³.

No entanto, um exemplar do *Tesoro* teve o *azar* de cair nas mãos do bispo de Cárdenas e do seu secretário, Agustín de Carmona, recebendo uma interpretação

⁷⁷⁵ *Suma del Priuilegio* dada por Martin de Segura, escrivão de Camara, em 25 de março de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro II...*, 1639).

⁷⁷⁶ *Suma de la Taffa* despachada pelo escrivão de Camara, Martin de Segura, em 25 de dezembro de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro II...*, 1639).

⁷⁷⁷ *Fee de Erratas*, que correspondem ao seu original impresso em Madrid em 22 de Novembro de 639 (RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro II...*, 1639).

⁷⁷⁸ *Aprovacion del Padre Diego de Boroa, Prouincial de la Prouincia del Paraguay, de la Compañia de Iesvs; Aprovacion del Licenciado Gabriel de Peralta, Canonigo de la Fanta Iglefia de Buenos Ayres, y Comiffario de la Santa Cruzada; Aprovacion del mvy iluftre Doctor D. Lorenço Hurtado de Mendoza, Prelado del Rio de laneiro; e, Licencia del Ordinario Lorenço de Iturrizarra* (RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro II...*, 1639).

⁷⁷⁹ *Beatissimæ Virgni Mariæ sine labe conceptæ* (RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro II...*, 1639).

⁷⁸⁰ *A los Padres religiosos, y Clerigos, Curas, y Predicadores del Euangelio à los Indios de la Prouincia del Paraguay, y Paranà, etc* (sic!). *Salud en el Señor* (RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro II...*, 1639).

⁷⁸¹ *Advertencias para la inteligencia de la segunda parte de la lengua Guarani* (RUIZ DE MONTOYA, *Tesoro II...*, 1639, ff. 1r-2r).

⁷⁸² Rompimento da União das Coroas Ibéricas, com a aclamação de Dom Joao IV como o novo rei de Portugal.

⁷⁸³ Além da edição de 1640, *Arte y Bocabulario* teve as seguintes edições posteriores: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Arte de la lengua guaraní**. Pveblo de S. Maria la Mayor, 1724; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Gramatica y diccionarios (Arte, Vocabulario y Tesoro) de la lengua Tupi ó Guarani**. Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve y Cia, 1876; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Arte de la lengua Guarani**. Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni, 1876; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. Esboço gramatical do Abáñee ou lingua guaraní, chamada também no Brasil lingua Tupi ou lingua geral, propriamente Abañeenga. In: **Annaes da Bibiotheca Nacional do Rio de Janeiro**, nº1, volume VII, pp. 13-603, 1879. RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Lexicon Hispano-Guaranicum "Vocabulario de la lengua Guarani"**. Stuttgartiae: Guilielmi Kohlhammer, 1893; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Der Sprachstoff der Guaranischen Grammatik des Antonio Ruiz**. Leipzig: B. G. Teubner, 1898; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Arte y Vocabulario de la lengua guaraní**. Asunción: CEPAG, 1993; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Vocabulario de la lengua guaraní (1640)**. Asunción: CEPAG, 2002; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Arte de la lengua guaraní**. Asunción: CEPAG, 2011. As edições de 1640 até 1898 estão todas disponíveis em versões digitalizadas.

caluniosa⁷⁸⁴. Esta interpretação fez com que o bispo e seu secretário acusassem os jesuítas de se utilizarem de catecismos heréticos e desonestos. A questão chegou a ser tratada pela Audiência de Charcas, obrigando Montoya a escrever a sua *Apología*. Neste livro, o velho missionário defende não apenas a Companhia de Jesus, como também a Ordem dos Frades Menores, das acusações de heresia que se ampliaram para o catecismo escrito pelo frei Luis Bolaños.

2.2.2 A pedagogia catequética bilíngue: *Catecismo de la lengva gvarani*

Chegando ao solo *guayreño*, Antonio Ruiz de Montoya se dispôs a pregar e ensinar o catecismo na língua dos *Guaranis*. Neste exercício diário de catequizar e de confessar, iniciou a elaboração de um catecismo próprio para a pregação dos indígenas, concluindo-o antes da sua viagem para Madrid. Ele percebeu que os indígenas necessitavam de um ensino catequético mais amplo e avançado do que o empreendido pelo *Catecismo*⁷⁸⁵ de Jerónimo de Ripalda⁷⁸⁶, além de defender a existência de uma variedade e novidade nos textos dos catecismos que os índios deveriam repetir todos os dias⁷⁸⁷. Se o ensino era feito para tribos diferentes, não

⁷⁸⁴ O livro permaneceu nas bibliotecas dos jesuítas nas *reducciones* até a expulsão da Companhia de Jesus das colônias espanholas (1767). A sua edição original, dividida em dois volumes (1639 e 1640) é tida como rara em sua versão impressa, assim como as edições de Paolo Restivo (1724), Francisco Adolfo de Varnhagen (Visconde de Porto Seguro, em 1876) e Julius Platzmann (1898). Contudo, todas podem ser encontradas em versões digitais nas bibliotecas da Espanha (BNE), do Brasil (BNB) e da Alemanha (DNB). As edições posteriores foram: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Vocabulario de la lengva gvarani**. Pveblo de S. Maria la Mayor, 1722; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Gramatica y diccionarios (Arte, Vocabulario y Tesoro) de la lengua Tupi ó Guaraní**. Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve y Cia, 1876; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Lexicon Hispano-Guaranicum "Vocabulario de la lengua Guaraní"**. Stuttgart: Guilielmi Kohlhammer, 1893; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Der Sprachstoff der Guaranischen Grammatik des Antonio Ruiz**. Leipzig: B. G. Teubner, 1898; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Tesoro de la lengua guaraní (1639)**. Asunción: CEPAG, 2011.

⁷⁸⁵ RIPALDA, Geronimo. **Catecismo y Exposicion breue, de la Doctrina Christiana**. Madrid: Iuan de la Cuesfta, 1604.

⁷⁸⁶ Jerónimo de Ripalda nasceu em 1535, Teruel (Espanha); morreu em 21 de abril de 1618, em Toledo (Espanha). Ingressou na Companhia de Jesus em 1551, em Alcalá de Henares (Madrid, Espanha); ordenado em 1559, provavelmente em Alcalá; fez os últimos votos, em 25 de março de 1566, em Medina del Campo (Valladolid, Espanha), (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume IV), 2001, p. 3364).

⁷⁸⁷ "La falfa opinion en que eftàn los Indios de incapaces, ha dado fingida efcufa de auentajarlos en la Doctrina Chiftiana a los que por officio tienen obligacion de enfeñarfela, fi bien la experiencia muefta lo contrario en los pueblos donde el zelofo cura cuidadoso de llenar fu minifterio, fe defvela en fu enfeñança, con que fe defcubre la capacidad no mediana de los Indios, de que fomos teftigos de los buenos lucimientos defte trabajo. El que he tenido en treinta años que he gaftado en fu enfeñança, y cultiuo, me ha hecho facar a luz efte Catecifmo, que es el que corre en toda Efpaña, en cuya interpretacion he procurado quanto he podidoa juftar a la propiedad del texto, el idioma Indico. Mi intento ha fido dar materia a los que por fu officio deuen enfeñarles, para que en las doctrinas que cada

haveria lógica para a existência de um catecismo único⁷⁸⁸. A linguagem viva e de ação, próprias da sua escrita, reaparecem no texto escrito em forma de prosa no *Catecismo*⁷⁸⁹.

Os catecismos serviram como compêndios da doutrina cristã, utilizados para a educação na fé cristã para as crianças e à renovação da Igreja e correção dos costumes. Este esforço, em vista de um novo povo cristão, recebeu uma grande difusão e uso com os catecismos de Gaspar de Astete⁷⁹⁰ e Jerónimo de Ripalda⁷⁹¹. Os catecismos, baseados na tradução do conteúdo fundamental da doutrina cristã, conforme o acordado no Concílio de Trento⁷⁹² apresentam os ensinamentos de forma sistemática e clara, se adequando às circunstâncias em que eram empregados. Contudo, na época em que os catecismos começaram a se difundir nas colônias, existia a carência de um elaborado em Guaraní, percebida pelos missionários como uma *língua geral*⁷⁹³. O catecismo de do frei Luis Bolaños⁷⁹⁴, aprovado e oficializado pelo Sínodo de Assumpción (1603) foi o primeiro que ficou acessível a todos os missionários da Província do Paraguai⁷⁹⁵. Contudo, as suas cópias, que deveriam circular pelas mãos dos missionários⁷⁹⁶ deveriam ser manuscritas ou as orações e o catecismo eram mais conhecidos à memória do que por escrito. Um indício claro de que o catecismo era mais conhecido oralmente do

dia fe les hacen tengan materia de cofas nuevas: fin verfe obligados à repetir continuamente vna mifma cofa, que no es de poco enfado al maeftro, y al dicipulo, quedandofe fiempre efte en atafcadero, fin paffar a hazerfe docto en cosa tan importante (RUIZ DE MONTOYA, *AI lector*. In: RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo...*, 1640).

⁷⁸⁸ MELIÀ, *Un catecismo bilíngüe...*, 2008, p.11.

⁷⁸⁹ MELIÀ, *Etimología y semántica...*, 1995, p. 331.

⁷⁹⁰ ASTETE, Gaspar de. *Institucion y guía de la juventud christiana*. Madrid: Philippe de Iunta, 1592. Gaspar de Astete nasceu em 1537, na cidade de Coca de Alba (Salamanca, Espanha); morreu em 30 de agosto de 1601, em Burgos (Espanha). Ingressou na Companhia de Jesus, no dia 1 de julho de 1555, em Salamanca; foi ordenado em 1566, Salamanca, fez os últimos votos em 1 de agosto de 1571, em Valladolid (Espanha), (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, *DHCJ* (Volume I), 2001, p. 257).

⁷⁹¹ AGUILAR, *Conquista Espiritual...*, 2002, pp. 365-366.

⁷⁹² O *Catecismo Romano* (que deveria se chamar *Catecismo Tridentino*) foi publicado em 1566, ficando conhecido como *Catecismo de São Pio V* ou *Catecismo para os párocos* (**CATECHISMUS ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, Pii Quinti Pontifex Maximus iussu editus**, Romae: in aedibus Populi Romani, apud Paulum Manutium, 1566).

⁷⁹³ AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e linguista do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula. **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 159.

⁷⁹⁴ O chamado Catecismo de Luis Bolaños foi publicado pelo frei Luis Jerónimo de Oré: ORÉ, Luis Jerónimo. **Rituale sev manvale pervanvm**. Napoli: Jac. Carlinvs, 1607.

⁷⁹⁵ AGNOLIN, *Catequese e tradução...*, 2006, p. 159.

⁷⁹⁶ ZAMORA RAMÍREZ, Elena Irene. Los problemas de traducción del catecismo en América en el siglo XVI. In: BUENO GARCÍA, Antonio; VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. **Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani**. Perugia: Università per Stranieri di Perugia, 2011, p. 560.

que textualmente. Outro sinal evidente foram as acusações feitas pelo Bispo de Cárdenas e o seu secretário que ao acusarem as palavras heréticas utilizadas pelos jesuítas, sequer sabiam da sua utilização e da existência no catecismo de Bolaños⁷⁹⁷.

Esse mal-entendido não seria uma característica apenas do frei Bernardino de Cárdenas e Agustín de Carmona. Os contrassensos poderiam também vir da parte dos indígenas, pois, não havia como determinar o que eles entendiam e nem como eles entendiam a doutrina que lhes estava sendo ensinada⁷⁹⁸. A catequese detinada à instrução como prática de erudição reservada à memorização dos conteúdos doutrinários não previa a sua manipulação direta por parte dos novos cristãos, os índios⁷⁹⁹.

Os índios eram aptos, conforme Montoya, a entender os ensinamentos cristãos, pois falar sobre Deus para eles não era uma tarefa difícil. Ao receberem a doutrina, eles contextualizavam e reestruturavam a doutrina cristã, para construir a sua compreensão do que lhes estava sendo ensinado⁸⁰⁰. Desta forma, os missionários deveriam doutrinar os indígenas, a partir das orientações práticas: *saber bien creer, saber bien pedir, saber bien obrar e saber bien recibir*⁸⁰¹. Esta divisão pode ser percebida no catecismo feito por Astete, sendo adaptada por Ruiz de Montoya para a realidade prática da missão junto aos indígenas⁸⁰². Utilizamos o quadro sinótico, feito por Aguilar, que ilustra os catecismos que eram utilizados na época e a sua influência, direta ou indireta, na escrita do *Catecismo* de Montoya⁸⁰³.

⁷⁹⁷ MELIÁ, *Un catecismo bilíngüe...*, 2008, p.11.

⁷⁹⁸ ZAMORA RAMÍREZ, *Los problemas de traducción...*, 2011, p. 570.

⁷⁹⁹ AGNOLIN, *Catequese e tradução...*, 2006, p. 171.

⁸⁰⁰ Idem, p. 206..

⁸⁰¹ "Carta do padre Pedro Villalba ao Padre Geral Claudio Acquaviva, 28 de julho de 1586". In: ASTRAIN, *História de La Compañía de Jesús...*, (Tomo IV). Madrid: Administración de Razón y Fé, 1913, pp. 77-78.

⁸⁰² AGUILAR, *Conquista Espiritual...*, 2002, pp. 374.

⁸⁰³ Quadro sinótico feito por Jurandir Coronado Aguilar (AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 372).

Concílio de Trento	III Concílio de Lima	Ripalda	Ruiz de Montoya
I. <i>De Fide et Symbolo Fidei</i>	Doctrina Cristiana y Catecismo para Instrucción de los indios	Principios Doctrina Cristiana Obligaciones del cristiano El Credo Los Artículos El <i>Pater Noster</i> Otras oraciones El Ave María La Salve Regina	Texto de la Doctrina Christiana Doctrina Christiana Del nombre y señal del christiano A que esta obligado el hombre El Credo Los Articulos El Padre Nuestro De otras oraciones Ave María y la Salve <i>Mandamientos de la Ley de Dios</i> <i>Mandamientos de la Ley de Dios</i> Los Sacramentos Las Indulgencias <i>Obras de Misericordia</i> Los Sacramentos Las Indulgencias <i>Obras de Misericordia</i> Enemigos del alma Pecados y virtudes Virtudes teologales y cardinales Potencias del alma Sentidos corporales Dones del <i>Espíritu Santo</i> Frutos del <i>Espíritu Santo</i> Bienaventuranzas Catecismo del <i>Santísimo Sacramento</i> Catecismo Breve para los rudos y viejos Tratado para alcanzar la virtud Admoniciones
II. <i>De Sacramentis in genere</i>	Catecismo Breve para los rudos y ocupados Catecismo Mayor para los que son mas capaces	<i>Mandamientos de la Ley de Dios</i> <i>Mandamientos de la Iglesia</i> Los Sacramentos Las Indulgencias <i>Obras de Misericordia</i> Enemigos del alma Pecados mortales Virtudes contrarias Pecado venial Pecados y virtudes Pecados capitales Virtudes teologales Virtudes cardinales Potencias del alma Sentidos corporales Dones del <i>Espíritu Santo</i> Frutos del <i>Espíritu Santo</i> Bienaventuranzas Para ayudar a misa Los 15 misterios del <i>Rosario de Nuestra Señora</i> Lo que debe hacer el cristiano cada mañana	
III. <i>De Decálogo divinisque legibus</i>	I. De la Doctrina Cristiana II. Del Simbolo III. De los Sacramentos IV. De los Mandamientos		
IV. <i>De Oratione De oratione ejusque imprimis necessitate De utilitate orationis De partibus et gradibus orationis De iis quae petenda sunt Pro quibus orandum sit Quis orandus sit De praeparatione adhibenda Quae ratio in orando requiratur Pater Noster</i>	V. De la Oración del Padre Nuestro		

Estes três catecismos chegaram às mãos e aos ouvidos de Antonio Ruiz de Montoya, quando ainda era estudante. Para elaborar o seu próprio catecismo, ele seguiu o modelo de Ripalda⁸⁰⁴, fazendo a sua versão em Guarani. A utilização deste catecismo se deu porque era o que estava em uso corrente na Espanha, o que facilitaria a sua aprovação para o seu uso no ensino dos indígenas. A preocupação e

⁸⁰⁴ Jerónimo Ripalda já havia copiado e reordenado o catecismo feito por Gaspar de Astete, ficando o seu catecismo mais conhecido que o de Astete (RESINES, Luis. **Catecismos de Astete y Ripalda**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, pp. 236-237)

o empenho em elencar aspectos importantes da doutrina aos indígenas demonstra que o missionário estava imbuído pelo pensamento jesuítico⁸⁰⁵. Catequizar os *puerorum ac rudium hominum*⁸⁰⁶ é um ministério profundamente vinculado ao carisma jesuítico desde a ordenação do *grupo dos sete* em Roma⁸⁰⁷.

Ruiz de Montoya segue a risca o catecismo de Ripalda, contudo podemos notar algumas variantes. Ele *conserta* este catecismo, com um texto em língua castellana que parece uma tradução feita a partir do texto em Guarani. No catecismo *montoyano*, a tradução não foi uma traição, mas um diálogo entre duas línguas entre si, onde ambas saem transformadas⁸⁰⁸. As suas adaptações não afetam o conteúdo e a ordem do texto original. Os primeiros vinte capítulos do *Catecismo* seguem exatamente a estrutura e o conteúdo elaborados por Ripalda, onde a doutrina cristã era dividida em quatro partes: credo, orações, mandamentos e sacramentos⁸⁰⁹.

Os primeiros capítulos do catecismo *montoyano* a divisão inicia sendo a mesma, excluído os sacramentos⁸¹⁰. Nestes capítulos, o crescimento teológico e místico, demonstrado por Montoya no *Sílex*, ainda não transpareceria. As respostas “teológicas” para o *Catecismo* são simplificadas e adaptadas, ou no caso da resposta sobre o cumprimento dos votos, ela é omitida. O livro apresenta inflexões em sua formulação e estilo, respondendo de forma que se contextualizem as mais diversas situações, locais e circunstâncias.

As diferenças culturais são notoriamente percebidas entre os dois textos, na formulação das explicações sobre os mandamentos da Igreja. Há também a necessidade de que Montoya se detenha mais na explicação dos sacramentos e nas ações litúrgicas do que acompanham a sua administração: o batismo, a confirmação, a extrema-unção e o matrimônio⁸¹¹. Nestas explicações é que o *Catecismo* se torna *montoyano* de fato, libertando-se do padrão seguido desde o início. Nos últimos capítulos breves⁸¹², trata das questões relacionadas aos “meios

⁸⁰⁵ **Const.**, 1635, p. 183. “*De iis, qui in Societate retinentur...*” [na ed. de 1997, ver §410].

⁸⁰⁶ **Const.**, 1635, p. 233 [na ed. de 1997, ver §528].

⁸⁰⁷ AGUILAR, **Conquista Espiritual...**, 2002, pp. 371.

⁸⁰⁸ AGNOLIN, **Catequese e tradução...**, 2006, p. 171.

⁸⁰⁹ MELIÀ, **Un catecismo bilíngüe...**, 2008, p.14.

⁸¹⁰ *Cap. I. Del nombre, y fenãl de Christiano; Cap. II. A que eftar el hombre obligado; Cap. III. Sobre el Credo; Cap. IIII. Sobre los Articulos; Cap. V. Sobre el Padre nueftro; Cap. VI. De otras Oraciones; Cap. VII. De la Oracion del Aue Maria, y Salve; Cap. VIII. Sobre los Mandamientos; Cap. IX. Sobre los Mandamientos de la Iglefia* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640, pp. 37-111).

⁸¹¹ *Cap. X. Sobre los Sacramentos* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640, pp. 112-146).

⁸¹² *Cap. XII. Sobre las Obras de Mifericordia; Cap. XIII. Sobre los enemigos del alma; Cap. XIV. Sobre los pecados, y virtudes; Cap. XV. De las Virtudes Teologales, y Cardinales; Cap. XVI. Sobre las*

de santificação cristã”, derivadas da revelação cristã e apoiadas na ética racional: misericórdia, pecados, virtudes, potências da alma, sentidos corporais, dons e frutos do Espírito Santo, e as bem-aventuranças evangélicas⁸¹³. Os capítulos finais⁸¹⁴, novamente, se distanciam de Ripalda e voltam a pertencer somente a Ruiz de Montoya. Estes dois últimos capítulos são como dois pequenos catecismos: *Catecismo do Santíssimo Sacramento* e o *Catecismo breve para os rudes e velhos*⁸¹⁵. O livro é finalizado com os *quatro tratados para alcançar a virtude*⁸¹⁶, com variações onde se explicam as práticas da vida religiosa de forma compreensível para a mentalidade indígena, segundo o ponto de vista de Montoya.

A partir desta parte, o *Catecismo* se torna quase que completamente independente do seu modelo. O destinatário para quem está sendo escrito, passa a ser mais óbvio. O texto foi escrito em Guaraní e traduzido para o castelhano nas cinco admoestações⁸¹⁷. A primeira admoestação é a *Admonición para antes de la comunión*, é uma versão catequética, e pode ter sido composta por Montoya e seus companheiros, seguindo um modelo da doutrina tridentina sobre a eucaristia. Seguem mais três admoestações: *Admonición para los defpofados*; *Admonición para adminiftrar el Viatico*; e, *Admonición para antes de la extrema vncion*; *Admonición para defpues de vngido*, destinadas a explicar o sentido do sacramento e aumentar a fé daqueles que o recebessem⁸¹⁸.

Após as admoestações, Ruiz de Montoya escreve sobre o *Confessionário*⁸¹⁹, onde notamos os conselhos para afrontar os pecados gerais, principalmente aqueles que poderiam ocorrer entre os *Guaranis* e como perguntar sobre eles. Aconselha sobre a exortação ao penitente⁸²⁰, os atos de contrição⁸²¹ e para aqueles que se

Potencias del alma; Cap. XVII. *Sobre los fentidos Corporales*; Cap. XVIII. *Sobre los Dones del Efpiritu Santo*; Cap. XIX. *Sobre los frutos del Efpiritu Santo*; Cap. XX. *Sobre las Bienaventuranças* (RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo...*, 1640, pp. 148-187).

⁸¹³ MELIÀ, *Un catecismo bilíngue...*, 2008, p.15.

⁸¹⁴ Cap. XXI. *Catecifmo del Fantifismo Sacramento*; Cap. XXII. *Catecifmo breue para rudos, y viejos* (RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo...*, 1640, pp. 188-199).

⁸¹⁵ Este catecismo possuía 13 perguntas, onde eram dirigidas a palavra à pessoa para questionar sobre o conhecimento do mistério de Deus (Uno e Trino) e a missão de Jesus (RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo...*, 1640, pp. 196-198).

⁸¹⁶ *Lo que contienen quatro tratados: 1. Como deue el Chriftiano gaftar el tiempo*; 2. *Como ha de oyr Miffa, y otras cofas*; 3. *Como fe ha de confeffar, y comulgar*; 4. *Como fe ha de rezar el Rofario* (RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo...*, 1640, pp. 200-261).

⁸¹⁷ *Admonición para antes de la comunión*; *Admonición para los defpofados*; *Admonición para adminiftrar el Viatico*; *Admonición para antes de la extrema vncion*; *Admonición para defpues de vngido* (RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo...*, 1640, pp. 262-285).

⁸¹⁸ MELIÀ, *Un catecismo bilíngue...*, 2008, p.16.

⁸¹⁹ *Confessionario* (RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo...*, 1640, pp. 306-308).

⁸²⁰ *Exortacion al penitente* (RUIZ DE MONTOYA, *Catecismo...*, 1640, pp. 302-303).

confessam frequentemente⁸²². Nos *exercícios de devoção*⁸²³, há a descrição da vida nos *pueblos* e suas condutas habituais, como entrar na igreja, visitar o Santíssimo Sacramento, e, especialmente, recitar a *Ladainha de Nossa Senhora*⁸²⁴. Ao traduzir o texto da ladainha para o Guarani, percebemos a arte de traduzir e remontar, até onde é possível, a gênese da expressão e a construção de uma nova palavra. Montoya encerra com duas orações conhecidas na Espanha: *Saudação à Nossa Senhora* e *Oração ao Santo Sudário*⁸²⁵.

Prossegue com os costumes indígenas e as formas dadas aos nomes de parentesco, que constituem a parte mais original do *Catecismo*⁸²⁶. O cristianismo, como religião da vida, não poderia desconsiderar as relações sociais, sendo tarefa de o missionário observar e mediar situações onde poderiam ocorrer conflitos⁸²⁷. O *Catecismo* é encerrado com os *atos de contrição*⁸²⁸, nos quais Montoya finaliza afirmando o que deve fazer o cristão a cada manhã e o modo com o qual a consciência deve ser examinada ao fim do dia⁸²⁹.

Com o seu *Catecismo*, o missionário sofreu acusações de ter plagiado o catecismo de Bolaños. Um paralelo entre os dois textos nos permite notar a diferença de composição e conteúdo entre eles, os quais se fundamentam em fontes e, até mesmo, com uma ordem propositiva diferente. Na tradução, feita do catecismo de Ripalda, Montoya utiliza algumas traduções feitas nos tempos de Bolaños e os aportes posteriores de Roque González, que traduziu *Salve Rainha* e alguns artigos de fé. Estas traduções já haviam sido aprovadas e oficializadas pelos Sínodos de 1603 e 1631, e, nos casos de livros de orações não havia a necessidade de mencionar o nome dos seus autores. Com as acusações caluniosas do bispo de Cárdenas, Montoya colocou no título de sua *Apología* o nome do frei Bolaños como primeiro autor de um catecismo em língua indígena⁸³⁰.

⁸²¹ *Acto de contricion* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640, p. 304).

⁸²² *Para los que fe confieffan à menudo* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640, p. 305).

⁸²³ *Exercícios de deuocion* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640, pp. 286-301).

⁸²⁴ *Letania de nueftra Señora* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640, pp. 309-313).

⁸²⁵ *Salutacion à nueftra Señora; Oracion al fanto Sudario* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640, pp. 313-315).

⁸²⁶ *Fieftas de los Indios; Ayunos de los Indios; Nombres de parentefco* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640, pp. 316-323).

⁸²⁷ MELIÀ, **Un catecismo bilíngue...**, 2008, p.16.

⁸²⁸ *Acto de contricion* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640, pp. 335-336).

⁸²⁹ RESINES, Luis. **Catecismos de Astete y Ripalda**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, pp. 398-399.

⁸³⁰ MELIÀ, **Un catecismo bilíngue...**, 2008, pp.18-19.

O *Catecismo* foi impresso por Diego Díaz de la Carrera, em 1640, com uma diagramação clara e didática, isto se evidencia no cuidado dado ao modelo de impressão do livro⁸³¹. A obra bilíngue conta com privilégio⁸³² (que se repete duas vezes), taxa⁸³³, erratas⁸³⁴, aprovação eclesiástica⁸³⁵, licença⁸³⁶, dedicatória a Virgem Maria⁸³⁷, introdução⁸³⁸, e índice⁸³⁹. Pela complexidade e exigência que requer uma tradução, o *Catecismo*, ao contrário dos outros, apresenta um número de erratas mais numeroso, o que demonstra a falta de tempo para correções e revisões textuais. A doutrina, no catecismo *montoyano*, era resultado dos quase trinta anos entre os indígenas. Seu livro além de catequético e teológico era um exercício linguístico, que serviria de instrumento sobre a prática do apostolado missionário⁸⁴⁰, onde Montoya tornava explícito o objetivo alimentado na sua vida espiritual: *vencer a si mesmo e ordenar a própria vida*⁸⁴¹.

2.2.3 A apologética aos *Catecismos* franciscanos e jesuítas: *Apología en defensa de la doctrina christiana*

Junto ao *Sílex*, a *Apología* foi, durante muitos anos, considerada como uma obra perdida, permanecendo sob a forma de manuscrito no Archivo Nacional de

⁸³¹ As outras edições do *Catecismo de la lengua guarani* foram: RUIZ DE MONTOYA, Antonio.

Explicacion de el catechismo en lengua guarani por Nicolas Yapuguai con la direccion del P. Paulo Restivo de la Compahia de Iesus. Pueblo de S. Maria La Mayor, 1724; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Arte Bocabulario, Tesoro y Catecismo de la Lengva Gvarani.** Leipzig: B. G. Teubner, 1876; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Catecismo de la lengua guarani (1640).** Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” (CEPAG)/ Fondec, 2008.

⁸³² *Suma del priuilegio*, despachado no ofício de Martin de Segura, escrivão de Câmara. Consta como data de entrega, em Madrid, 5 de março de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640).

⁸³³ *Tassa*, despachada ante Martin de Segura em 5 de dezembro de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640).

⁸³⁴ *Erratas* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640).

⁸³⁵ *Aprovacion del Padre Diego de Boroa, Prouincial de la Prouincia del Paraguay, de la Compañia de Iesus; Aprovacion del Licenciado Gabriel de Peralta, Canonigo de la Fanta Iglefia de Buenos Ayres, y Comiffario de la Santa Cruzada; e, Aprovacion del myv iluftre Doctor D. Lorenço Hurtado de Mendoza, Prelado del Rio de Ianeiro.* A aprovação para a impressão do livro data de 7 de março de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640).

⁸³⁶ *Licencia del Ordinario* Lorenço de Iturrizarra, em 14 de fevereiro de 1639 (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640).

⁸³⁷ *Avgvstissimæ cælorvm Reginæ Matri Virginiqve abfque originali labe conceptæ Mariæ*, onde Montoya assina como “humilde capellan” (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640).

⁸³⁸ *Al lector* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640).

⁸³⁹ *Lo qve contiene effe catecifmo* (RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640).

⁸⁴⁰ REVUELTA GUERRERO, Rufina Clara. La orientación didáctica em las traducciones franciscanas. In: BUENO GARCÍA, Antonio; VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. **Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani.** Perugia: Università per Stranieri di Perugia, 2011, p. 46.

⁸⁴¹ *EE*, 1635, f. 22r [S21]

Santiago de Chile até 1990⁸⁴². Bartomeu Melià comenta, na sua introdução da *Apología*⁸⁴³, que Hugo Storni, na biografia que escreveu sobre Montoya, indicava a localização do manuscrito, contudo, Storni não o utilizou. Este é um livro destinado a declarar uma *guerra teológica* para defender aos catecismos escritos pelos franciscanos e pelos jesuítas em língua nativa.

A *Apología* pode ser lida sob diversos ângulos e está carregada de influências exteriores. A motivação para a sua escrita, foram às acusações feitas por D. Bernardino de Cárdenas, através do seu secretário Agustín de Carmona. O manuscrito *anónimo*, escrito por Carmona, era baseado no raciocínio linguístico de seu autor, onde uma palavra composta significaria o mesmo que as suas partes separadamente; e a palavra em seu próprio som, teria que ser escrita através do seu significante, fazendo com que a linguagem tivesse um significado único. O escrito de Carmona foi estruturado com uma visão bastante peculiar do seu autor sobre as considerações feitas pelo autor sobre o *Tesoro*⁸⁴⁴. A influência para a escrita da *Apología* veio com o texto escrito por Francisco Díaz Taño⁸⁴⁵, onde aparecem às citações textuais do texto de Carmona. Este texto que deve ter chegado às mãos de Montoya antes mesmo do original⁸⁴⁶.

Estes seriam os dois documentos principais que giram em torno da produção do processo de combate pela doutrina cristã. Esse combate, carregado pela paixão

⁸⁴² Sua catalogação é: *Jesuitas. Argentina. 187 (Pieza 6)*, contendo 32 folhas em forma de livreto (21X15 cm), (MELIÀ, **La Apología de Montoya...**, 2008, pp. 391). Há duas edições impressas da *Apología en defensa de la doctrina cristiana*: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita em lengua guarani**. Lima: CAAAP; Asunción: CEPAG, 1996; RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Apología en defensa de la doctrina cristiana que en la lengua guaraní tradujo el venerable padre fray Luís de Bolaños de la familia franciscana por el mismo Antonio Ruiz de Montoya (1651)**. Introducción y transcripción de Bartomeu Melià. Asunción: Fondec/CEPAG, 2008.

⁸⁴³ Dividida em duas edições 1995 (MELIÀ, **Etimología y semántica...**, 1995, pp. 331-340) e 2008 (em uma versão com mais informações sobre o manuscrito, na edição do *Catecismo junto a Apología*: MELIÀ, **La Apología de Montoya...**, 2008, pp. 391-404).

⁸⁴⁴ MELIÀ, **Etimología y semántica...**, 1995, p. 336.

⁸⁴⁵ DÍAZ TAÑO, Francisco. *Ad maiorem gloriam Dei* – Demonstración clara y evidente respuesta a las calumnias falsas nuevamente inventadas contra los religiosos de la Compañía de Jesús de las Provincias del Paraguay, sobre el Catecismo, oraciones y doctrina cristiana de la lengua guaraní, que se publicaron en la ciudad de las Corrientes en seis cuardenos sin nombre de autor, escritos de letra y mano de Agustín de Carmona, familiar y criado del señor obispo don fray Bernardino de Cárdenas, con título y en nombre de un humilde hijo de la Iglesia y en servicio de la dignidad episcopal (c. 1648). In: TRELLES, Manuel Ricardo. *Catecismos en guaraní*. **Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires**, tomo IV, pp. 17-80, 1882.

⁸⁴⁶ Segundo Bartomeu Melià, não se pode “establecer de um modo definitivo si Montoya conoció textualmente los seis cuadernos de Agustín de Carmona. Por una parte los refiere circunstaciadamente, pero nunca transcribe textualmente un trecho, como hará el escrito del padre Díaz Taño. Tal vez había llegado a sus manos un informe bastante fiel, a modo de resumen de las principales cuestiones tratadas, pero no el texto tal cual” (MELIÀ, **La Apología de Montoya...**, 2008, p. 395).

argumentativa de Ruiz de Montoya, teve como cenários as cidades de San Juan de las Siete Corrientes, Assumpción, Madrid, Charcas e Lima. Nesta época, o missionário estava mais envolvido com os argumentos místicos do que com os debates e com as polêmicas eclesásticas. Contudo, não foge do debate quando este se apresenta e a discussão o estimula a expor o motivo que o fazia retornar à guerra.

Montoya defende a fidelidade e a propriedade com que os catecismos foram traduzidos para a língua Guaraní desde os tempos do frei Luis Bolaños⁸⁴⁷. Este é o primeiro objetivo de sua obra. A defesa dos catecismos vem do seu conhecimento etimológico e semântico, além da sua característica de esgrimir com as palavras. A erudição, percebida no *Sílex*, é ainda mais perceptível e explícita nas suas citações oriundas dos livros lidos em Madrid ou na biblioteca do Colegio de San Martín, onde vivia⁸⁴⁸. Além de Seudo-Dionísio Areopagita, San Agustín e San Tomás de Aquino, outras autoridades da Igreja e da filosofia são utilizadas: San Jerónimo⁸⁴⁹, San Juan Crisóstomo⁸⁵⁰, Lactancio⁸⁵¹, Aristóteles⁸⁵², Cicerón⁸⁵³, Ovídio⁸⁵⁴, Juvenal⁸⁵⁵. Há

⁸⁴⁷ RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, 2008, pp. 408-409.

⁸⁴⁸ MELIÁ, *La Apología de Montoya...*, 2008, p. 397.

⁸⁴⁹ Nasceu no ano de 342, em Stridon (confins da Dalmácia e Panônia); morreu em 30 de setembro de 420, na cidade de Belém (Palestina), (SALTET, Louis. Saint Jerome. *In: THE Catholic Encyclopedia*. Disponível em <http://www.newadvent.org/cathen/08341a.htm>. Acesso em 24 de setembro de 2012).

⁸⁵⁰ San Juan Crisóstomo (João Crisóstomo) morreu em 14 de setembro de 407, em Comana (província do Ponto). Foi evangelizador nas cidades de Antioquia e Constantinopla. Foi eleito Bispo de Constantinopla (397-404). Perseguido pelas autoridades imperiais foi exilado para Comana, onde veio a falecer (COBERLLINI, *A Missão na Igreja Antiga*, 2008, p. 92).

⁸⁵¹ Lucius Caelius Firmianus Lactantius nasceu em 240, na África; morreu em 320, na cidade de Augusta Treverorum (Trier, na atual Alemanha). Foi um dos primeiros cristãos e se tornou conselheiro do imperador romano Constantino I (HEALY, Patrick. Lucius Caecilus Firmianus Lactantius. *In: THE Catholic Encyclopedia*. Disponível em <http://www.newadvent.org/cathen/08736a.htm>. Acesso em 24 de setembro de 2012).

⁸⁵² Aristotélês nasceu em 384 a.C., em Estagira (Macedônia) e morreu em 322 a.C., na cidade de Atenas (Grécia). Foi aluno de Platão e professor de Alexandre IV (Alexandre, o Grande), sendo considerado um dos fundadores da filosofia ocidental. Seu método filosófico inspirou São Tomás de Aquino (ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Volume I. 2ª ed. Lisboa: Presença Editorial, 1976, pp.233-310).

⁸⁵³ Marcus Tullius Cicero nasceu em 3 de janeiro de 106 a.C., em Arpino (região do Lácio, Itália) e morreu em 7 de dezembro de 43 a.C., em Formia (região do Lácio). Considerado um dos pensadores mais importantes do Império Romano, Cícero foi filósofo, orador, escritor, advogado e político (PLUTARCO. *The Parallel Lives*. Vol VII. Cambridge: Loeb Classical Library, 1919, pp. 85-209).

⁸⁵⁴ Publius Ovidius Naso nasceu em 20 de março de 43 a.C., em Sulmo (região de Abruzos, Áquila) e morreu no ano de 18 d.C., em Tomis (região da atual Romênia). Foi poeta e autor de pequenas peças teatrais em Roma (MORFORD, Mark P. O.; LENARDON. Robert J. *Classical Mythology*. Lakewood: Oxford University Press, 1999, p. 25)

⁸⁵⁵ Juvenal foi patriarca da Igreja oriental com sede na cidade de Jerusalém, a qual incluiu em seu nome. Antes de sua eleição para a sede patriarcal, Juvenal levava uma vida eremítica. Morreu após o ano de 429 na cidade de Jerusalém (SCHLESINGER e PORTO, *Líderes Religiosos da Humandade*, Tomo I, 1986, pp. 751-752).

também citações curiosas de autores como: Claudiano⁸⁵⁶ e Eliano⁸⁵⁷. Citações essas exigem que o leitor seja obrigado a trabalhar as questões propostas em um alto nível de raciocínio.

Montoya constrói suas argumentações sobre quatro conclusões ou posições fundamentais. A primeira é uma história do texto como gerador de significados aceitos por escritores e estudantes da língua:

El *Catecismo* que por nuevo calumnia el autor del libelo ha corrido en el Paraguay, en el Brasil y el Marañón desde su primer descubrimiento. Y se imprimió en el Brasil con orden, examen y aprobación de los prelados y de la Santa Inquisición muchos años ha, con aprobación universal de todo aquel estado y hasta hoy corre limpio⁸⁵⁸.

A segunda é uma indagação sobre as palavras *Ta'y* (filho do homem) e *Memby* (filho da mulher):

Los nombres, ta'y y memby, son muy limpios y naturales, porque la y de que se Forman no significa sêmen, fornicación, ni las demás torpezas que el autor del libelo con maliciosa ignorancia finge. Significan producción de vegetativos, sensitivos y racionales, partes homogéneas y heterogéneas, con semejanza de materia y forma viva sin relación a semen ni torpezas⁸⁵⁹.

Enquanto, a terceira, trata sobre a palavra *Tupã*, através da semântica e da etimologia:

Este nombre Tupã, Dios, no significa piques, pulgas ni las sanbadijas asquerosas que el anónimo dice, antes es muy limpio y acomodado nombre, que como propio acomodaron a Dios, y es muy propable

⁸⁵⁶ Cláudio Claudiano foi um poeta pagão que escrevia sobre mitologia romana. Claudiano nasceu no Egito, mas se considerava um "semi-grego", pois havia escrito todos os seus poemas em língua grega. Ao viajar para Roma, o poeta passou a viver na corte de imperador Honório como favorito do ministro Estilício. Claudiano, mesmo permanecendo pagão, acabou cedendo à corrente cristã reinante na corte. Como forma de agradar ao imperador, o poeta escreveu alguns poemas com a temática cristã, onde podemos notar um testemunho típico do caráter sincrético existente nesta época de transição religiosa. Não há dados precisos sobre a sua morte, que pode ter ocorrido após o ano de 404 (SCHLESINGER e PORTO, **Líderes Religiosos da Humanidade**, Tomo I, 1986, p. 314).

⁸⁵⁷ Giovanni Battista Eliano (Romano) nasceu em 1530, em Roma (Itália); morreu em 3 de março de 1589, em Roma. Ingressou na Companhia de Jesus em 1551, na cidade de Veneza (Itália); ordenado em 1 de março de 1561, em Roma; fez os últimos votos, no dia 15 de agosto de 1566, em Roma (O'NEILL e DOMÍNGUEZ, **DHCJ** (Volume II), 2001, p. 1233).

⁸⁵⁸ RUIZ DE MONTTOYA, **Apología...**, 2008, p. 408.

⁸⁵⁹ Idem, p. 408.

que por la predicación del apóstol Santo Tomé concibieron los naturales este nombre⁸⁶⁰.

Em consonância com a terceira conclusão, a quarta seria como a palavra *Tupã* foi corretamente aplicada para a designação de Deus, através de uma visão etnológica das tribos *Guaranis*:

Toda aquella gente paraguayense, brasílica y del Marañón, no tuvo jamás ídolos, adoración ni idolatría de que falsamente los calumnia el libelo intentando probar con este a su modo falso, que el nombre Tupã es vil y sucio y como tal lo acomodaron a sus ídolos. Antes es certísimo que estas dos naciones Guaraní y Tupí en cierta manera fueron ateístas⁸⁶¹.

O mais importante nestas conclusões é a formação etimológica de cada uma das palavras indicadas como heréticas. A percepção da estrutura da língua indígena vem de um quadro mais amplo, onde se compreende a linguística como um corpo⁸⁶². Para conhecê-lo, é necessário dissecá-la. Nesta metáfora da língua como um corpo, que pode ser dissecado, Montoya caracteriza a língua Guaraní como possuidora de *nervios y tramas*⁸⁶³. Essa concepção anatômica da linguística, também é encontrada no *Tesoro* e em *Arte, y Bocabulario*.

A língua pode também ser comparada a um *palácio* ou uma *fronteira viva*, mas, sobretudo, ela é um *coral de vozes*, onde não há espaço para dissonâncias e cacofonias. Dentro da etimologia *montoyana*, os estudiosos devem perceber as pequenas variações das assonâncias. As suas rimas imperfeitas correspondem ao sentido dos sons, da mesma maneira que sugerem falsas aproximações na compreensão da língua. Para Montoya

[...] esta lengua es tan hija de la naturaleza que le conviene mucho lo del Génesis: *Omne quod vocavit Adam animae viventis ipsum est nomen eius*. Tan propia es en sus significados que desnudas las cosas en sí las da vestidas de un ropaje honesto con su propia y nativa significación, sin que la vergüenza halle en qué formar empacho⁸⁶⁴.

⁸⁶⁰ RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, 2008, p. 408.

⁸⁶¹ RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, 2008, p. 408. Chamar os *Guaranis* de “ateístas”/sem Deus seria uma forma de explicar que eles não eram idólatras. Além disso, Antonio Ruiz de Montoya se refere assim aos *Guaranis*, porque sabia que não eram poucos os pajés e xamãs que se passavam por Tupã (MELIÀ, *La Apología de Montoya...*, 2008, p. 403).

⁸⁶² MELIÀ, *Etimología y semántica...*, 1995, p. 334

⁸⁶³ RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, 2008, p. 418.

⁸⁶⁴ Idem, p. 418.

Esse traço linguístico, que se refere à exterioridade da língua, exprime a sua importância dentro da indagação e da sua determinação semântica. Traz em si o seu significado social, tanto antes, como em seu conceito de significado como também depois da *conquista espiritual*. Os jesuítas e os franciscanos, ordens religiosas que Montoya está defendendo ao longo da sua arguição apologética, escreveriam a partir das estruturas e usos linguísticos aos quais já estavam acostumados. Montoya se insere, e é parte desse pequeno grupo, no caso de jesuítas, que percebem esses usos linguísticos como algo dentro de seu alcance interpretativo⁸⁶⁵.

Dessa forma, Ruiz de Montoya critica bravamente a estranha forma de análise que a sua obra linguística, como um todo, recebeu, e como ela foi utilizada para desmerecer e caluniar o trabalho de outros padres. A etimologia não é rechaçada. No *Tesoro*, ela é utilizada largamente, mesmo com as inversões no sistema que intervém na utilização de elementos fonéticos, de fonologia e de morfologia. Contudo, essa inversão vem da necessidade de tentar elaborar e estabelecer critérios para uma linguagem que não é catellano-portuguesa. Claro que as tentativas de *traduzir*, *gramatizar* e *dicionarizar* a língua indígena, nem sempre foram bem sucedidas⁸⁶⁶. Todavia, majoritariamente, a sua obra tem traços teóricos e práticos bastante sérios, que, se ficaram mal explicados no *Tesoro*, acabam sendo retomados e novamente tratados de forma mais explícita na *Apología*⁸⁶⁷.

Os *nervos da língua* Guaraní seriam as pequenas parcelas que formam a sua composição como um todo. Esta composição deveria *casar* de forma adequada com as assonâncias; uma arte que requer um conhecimento de anos. É necessário o uso do juízo e da razão para não cair no erro de se perder nas dissonâncias e desacordos durante a tradução, coisas que, nas críticas de Montoya, ocorreram nas argumentações do *anônimo* Carmona. Para tanto, seria necessário fazer uma etimologia de forma correta, onde o método de *frisar las particulas* e o de *carear vocabulos*⁸⁶⁸, principalmente, pelas palavras e a sua relação com outras palavras. Sem estas analogias entre as palavras não há uma ligação necessária entre o som

⁸⁶⁵ MELIÁ, *La Apología de Montoya...*, 2008, p. 399.

⁸⁶⁶ Há o caso da tradução de *Mbai*, que Montoya se utiliza da linguagem popular, com traços irônicos e de brincadeira, para descrevê-la.

⁸⁶⁷ MELIÁ, *La Apología de Montoya...*, 2008, p. 399.

⁸⁶⁸ RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, 2008, pp. 418-419.

e o significado⁸⁶⁹. A polissemia é própria de todas as línguas, sendo para Montoya, todas elas provenientes do mesmo caprichoso procedimento dos signos e da convencionalidade dentro do seu significado próprio⁸⁷⁰.

Montoya revisou toda a sua obra linguística, principalmente o *Tesoro*, diante das acusações recebidas. Meticulosamente, explica os detalhes de cada uma das palavras *heréticas*, demonstrando maestria em exemplificar os modos de pronúncia destas palavras, de suas variantes e similares em Guaraní. A etimologia e a semântica das palavras são demonstradas como formas aceitas historicamente nas províncias.

A explicação vai além. No caso do significado da palavra *ta'y* como poluição, segundo o jesuíta, foi uma invenção dos missionários que usaram uma analogia, criada e promovida por eles, para explicar este ponto considerado de fundamental importância para a moral católica. O mesmo processo de analogia inventada e difundida pelos missionários se deu com o uso das palavras *memby* e *Tupã*, demonstrando as diferenças das suas partículas de composição. Contudo, a relação entre o seu verdadeiro significado e o significado inventado já havia sido esclarecida anteriormente no *Tesoro*.

Catecismos y sermones se decían en un guaraní que mantenía las palabras de la lengua, pero en cierta manera la estiraba hacia límites y sentidos nuevos, contextualizados ahora por otros campos culturales y religiosos. Se creaba un nuevo lenguaje no solamente religioso, sino político y social. Hasta los términos de parentesco tuvieron su sentido transformado al inscribirse dentro de un nuevo sistema de afinidad introducida por el matrimonio cristiano, que no aceptaba la poligamia, y con muchas reservas para ciertos grados de parentesco⁸⁷¹.

Montoya alega que, em alguns casos, a etimologia das palavras deve ser relativizada, tais como nas circunstâncias onde existem associações que surgiriam a partir dos seus usos sociais, antigos ou atuais. O perigo estaria em enquadrar a linguística de um povo a partir de uma visão unívoca, quando a língua é uma criação

⁸⁶⁹ Isso seria um princípio teórico de Ferdinand de Saussure, quase quatro séculos depois: “L’etymologie est donc avant tout l’explication des mots par la recherche de leurs rapports avec d’autres mots. Expliquer veut dire: ramener à des termes connus, et en linguistique *expliquer un mot, c’est ramener à d’autres mots*, puisqu’il n’y a pas de rapports nécessaires entre le son et le sens” (SAUSSURE, Ferdinand. **Cours de linguistique générale**. Saint-Germain, Paris: Éditions Payot & Rivages, 1967, p. 259).

⁸⁷⁰ MELIÀ, **Etimología y semántica...**, 1995, p. 336.

⁸⁷¹ MELIÀ, **La Apología de Montoya...**, 2008, p. 404.

de sentidos oriundos de relações sociais⁸⁷². É com esta defesa da língua Guarani e das traduções que foram feitas da doutrina cristã para esta língua indígena, que Antonio Ruiz de Montoya encerra a sua trajetória no campo das letras⁸⁷³.

⁸⁷² MELIÁ, *La Apología de Montoya...*, 2008, p. 402.

⁸⁷³ CHAMORRO, *Antonio Ruiz de Montoya*, maio/agosto de 2007, p. 257.

3. A HISTÓRIA DAS MISSÕES NA PROVÍNCIA JESUÍTICA DO PARAGUAY NOS LIVROS *MONTOYANOS*

Hame Sucedido ló que a aquel gran Padre del yermo Afraates, que oyendo en fu foledad y retiro el ruído de las ondas con que la naue de la Iglefia era agitada, y el fuego con que queria abrafarla aquel horrendo monftruo, y apoftata Iuliano; falió del yermo, dexò fu foledad amada, priuofe de aquellos vitales, y celestes aires con que el defierto la fementera efpiritual fe ondas, fe viuifica, y crece, y entrando por el bullicio, inquietud, y trafago de las ciudades, fin rezelar fu tofco, y ruftico lenguaje, no dudò ingerirfe entre los Cortefes y remirados puntos de los Palacios Reales, por ver fi podía amanfar los vientos, foffegar las aguas, y apagar el fuego con que aquel apoftata abrafaua la tierra⁸⁷⁴.

Antonio Ruiz de Montoya, ao escrever a *Conqvista Espiritval*, relatou a história da evangelização na Província Jesuítica do Paraguay, sobretudo, na Província do Guayra. O período histórico abarcado em sua narrativa seria circuscrito entre os anos de 1609 a 1637. Neste relato, a história, antes conservada nas *relaciones* e nas cartas, seria preservada⁸⁷⁵. Acontecimentos, cenários e personagens envolvidos, emergem de forma significativa na *história montoyana*. Uma narrativa em que o seu entusiasmo pela causa indígena transparece de maneira muito criativa e impactante.

Para descrever os acontecimentos que o cercavam, Ruiz de Montoya não reproduziu um estilo de escrita histórica. Ao reunir as cartas e *relaciones* dos seus companheiros, ele criou um método próprio para um relato histórico: utilizou esta documentação junto às formas de escrita histórica desde a Antiguidade Clássica até a sua contemporaneidade. Dentro destas formas de escritura historiográfica, o primeiro método ou modelo histórico importante, foi o proposto por Cícero. Nesta forma de escrita, a história deveria ser bem narrada, épica e cativante. Sua elaboração servia como modelo moral, edificante e pragmático, na qual não deveria

⁸⁷⁴ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 1r [§ I].

⁸⁷⁵ AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, pp. 419-420.

haver preocupação com a cronologia⁸⁷⁶. A questão cronológica viria, posteriormente, com o surgimento dos *Anais* romanos, no século II a.C., nos quais os acontecimentos marcantes do ano eram rigorosamente anotados.

Os conteúdos e estilo narrativo grego foram incorporados à escrita romana com a chegada de Políbio⁸⁷⁷. Desta maneira, a função moral da história torna-se incisiva na escrita grega e romana. Como detentora de propagar as vidas dos homens *ilustres* como exemplo para as gerações futuras⁸⁷⁸, a história, nesta época, passou a ser vista como *magistra vitae*⁸⁷⁹. No caso específico de Montoya, a história reunia o testemunho próprio e o de outrem como forma de criar um completo panorama sobre os acontecimentos passados⁸⁸⁰. A história-testemunho *montoyana* era inspirada também em Heródoto.

Como os antigos mestres gregos e romanos, Ruiz de Montoya exaltou os homens *heroicos* e depreciou os *inimigos*, ao relatar os fatos que constituíram a história das primeiras missões⁸⁸¹. Ao utilizar este tipo de escrita histórica, para deleitar e cativar o seu leitor⁸⁸², conseguia apoiadores na defesa da causa indígena na corte espanhola e promover vocações.

O segundo modelo histórico foi o da escrita medieval. Esta escrita estava relacionada à ascensão do Cristianismo na sociedade romana. Entre os séculos V e XV, o pensamento histórico foi modificado, fazendo com que a distinção entre a antiguidade e o medievo fosse notória. A humanidade passou a ser percebida dentro de uma temporalidade linear⁸⁸³ e a orientação cristã foi a da criação de uma “História Universal”, onde a vida de Cristo seria o episódio central⁸⁸⁴. Temporalizando e espacializando os fatos, os acontecimentos passaram a ser concebidos como manifestações de Deus na vida do homem⁸⁸⁵.

⁸⁷⁶ CARVALHO, Roberta Lobão. **Crônica e História: a Companhia de Jesus e a construção da história do Maranhão (1698-1759)**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Social da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012, pp. 15-16.

⁸⁷⁷ COLLINGWOOD, Robin George. **A Ideia de História**. Lisboa: Presença, 1994, p. 34.

⁸⁷⁸ MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Bauru: Edusc, 2004, pp. 17-18.

⁸⁷⁹ CATROGA, Fernando. Ainda será a História Mestra da Vida? **Revista de Estudos Ibero-Americanos**, nº 2, pp. 7-34, 2006.

⁸⁸⁰ BORJA GÓMEZ, **Historiografía y hagiografía**, 2007, p. 66.

⁸⁸¹ WOODMAN, Anthony J. **Rhetoric in classical historiography: four studies**. Portland: Aeropagítica Press, 1998, p. 74.

⁸⁸² ARIÈS, Philippe. **O Tempo da História**. Lisboa: Teorema, 1987, p.11.

⁸⁸³ CARVALHO, **Crônica e História**, 2012, p. 17.

⁸⁸⁴ ARIÈS, **O Tempo da História**, 1987, p.83

⁸⁸⁵ Idem, p.88.

A história no medievo serviria como auxiliar para a informação das causas históricas que circundavam as comemorações no calendário litúrgico. Sua escrita ainda possuía um caráter moral e pragmático, alicerçado pelo discurso edificante. Enquanto na Antiguidade Clássica, a mitologia se mesclava com a história, na época medieval, profecia e história eram confundíveis⁸⁸⁶.

A partir do século XIV, ano de 1338, a secção “História” foi criada na biblioteca da Univerdade de Sorbonne. Nesta secção, eram encontradas as obras que relatavam histórias bíblicas. As hagiografias eram destinadas à secção de “Crônicas”⁸⁸⁷. História e crônica passaram a ter o mesmo significado. A crônica se caracterizaria pelo seu caráter informativo, “porque se acercaban a los códigos de verdad, objetividad y hecho”⁸⁸⁸ em ordem cronológica. No entanto, a crônica e a história começaram a se distanciar ao longo do século XVII, tornando-se dois gêneros distintos no século XVIII⁸⁸⁹.

Como os monges e os acadêmicos do medievo, Ruiz de Montoya descreveu os acontecimentos conforme a visão de que os fatos ocorridos eram meios de Deus se manifestar na história humana⁸⁹⁰. Não se tratava de dar continuidade a esta escrita histórica⁸⁹¹. O missionário utilizou-se deste modelo para criar um discurso próprio. Pois, ainda no século XVII, a história era vista como *magistra vitae*. Sendo mestre da vida, a continua intervenção divina na história humana era percebida como verdade histórica⁸⁹².

Os discursos históricos antigos e medievais se cruzam na escrita da história *montoyana*. Quando recebeu a missão de perpetuar a história das primeiras missões *paraguayenses*, Ruiz de Montoya fez a transposição dos grandes homens *heroicos* da Antiguidade, aos homens que abriram mão das suas próprias vontades, para dedicar as suas vidas seguindo os planos de Deus, como no medievo⁸⁹³. Ele ainda buscava inspiração na literatura conceptista para embelezar o seu próprio discurso e criar uma história sobre a missão jesuítica na Província do Paraguay, na

⁸⁸⁶ AUBERBACH, Erich. **Mimesis**. A representação da realidade na literatura Ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 17.

⁸⁸⁷ CARVALHO, **Crônica e História**, 2012, p. 18.

⁸⁸⁸ BORJA GÓMEZ, **Historiografía y hagiografía**, 2007, p. 57.

⁸⁸⁹ COUTINHO, Afrânio. **Literatura brasileira**. Volume 6. Rio de Janeiro: Sul-Americana, 1970, pp. 105-129.

⁸⁹⁰ AUBERBACH, **Mimesis**, 2001, p. 17.

⁸⁹¹ CARVALHO, **Crônica e História**, 2012, p. 11.

⁸⁹² CERTEAU, **A escrita da história**, 2000, p. 153.

⁸⁹³ BORJA GÓMEZ, **Historiografía y hagiografía**, 2007, p. 64.

primeira metade do século XVII. Montoya buscou elencar os acontecimentos, baseado no calendário litúrgico, descrevendo os temas que foram mais relevantes naquele ano cristão⁸⁹⁴. Desta forma, estaria cumprindo, efetivamente, a sua tarefa de cronista. Pois, na época em que escreveu a *Conquista*, historiador e cronista eram palavras sinônimas.

A história *montoyana* deve ser analisada a partir da visão de mundo do seu autor. Ruiz de Montoya não via o mundo como *teatro* ou *representação*. As *representações montoyanas* surgem com a leitura que fazemos sobre a sua percepção dos acontecimentos e a maneira com que relata minuciosamente aquilo ou aqueles que o cercavam⁸⁹⁵. Montoya descreveu *personagens* de características muito ricas. As formas de percebê-las e relatar sobre as características dessas personagens mudavam pelas suas decisões que acarretaram alterações nos rumos da história na qual estavam inseridas. A história *montoyana* não foi isenta de julgamentos sobre aqueles que eram percebidos como os *outros* e suas culturas, descrevendo alguns costumes e atitudes como *demoníacas*. Da mesma maneira, relatou sobre os espaços que percorria e as dificuldades enfrentadas na travessia dos acidentes geográficos. Tais observações possibilitaram-lhe encontrar uma forma eficaz de traduzir a realidade indígena para os europeus.

3.1 O universo montoyano: os cenários descritos na documentação

O *palco* principal onde transcorreu a história *montoyana* foi a Província Jesuítica do Paraguai. Nela, a exuberância natural da fauna e da flora transformou a concepção de *fonteiras* em Antonio Ruiz de Montoya. A fronteira, que definiria como sendo a sua *pátria*, estava relacionada à sensação de pertencimento a um lugar.

Em suas primeiras cartas, Montoya se definiu como alguém retirado da sua pátria (Lima), onde vivia com segurança e conforto, para ser um *peão* em tabuleiro de xadrez (a selva *paraguayense*). Vivendo em meio aos *bárbaros*⁸⁹⁶ e vagando em uma terra *hostil*, Ruiz de Montoya descreve que andava “fatigado, perdido y

⁸⁹⁴ CARVALHO, *Crônica e História*, 2012, pp. 21-22.

⁸⁹⁵ CHARTIER, *História Cultural*, 1990, p. 47.

⁸⁹⁶ Cabe, mais uma vez, salientar que termos como *bárbaros*, *rudes*, *selvagens*, etc. foram utilizados pelos missionários para descrever os indígenas. Portanto, os utilizaremos sempre em cursivo, como forma de demonstrar que se trata de um termo comum ao século XVII, período ao qual pertence a documentação utilizada em nossa dissertação.

hambriento por estos espesos montes”⁸⁹⁷. No entanto, anos depois, ao ser enviado como procurador a Madrid, Montoya sentiu o estranhamento de viver em terras *estrangeiras*. Relatou, nestes anos, que se sentia como se estivesse em um desterro, alegando que os costumes ibéricos de “besamanos, cortesías, perdimiento de tiempo, y sobre todo traer ocupada la mente en negocios, cuidados y trazas, que pocas veces se logran”⁸⁹⁸, não serviam para a sua vida *rústica* e simples.

Ruiz de Montoya, como “desterrado”, demonstrava o seu desejo de retornar à *sua terra*. Nas suas últimas cartas, afirmava que gostaria de regressar à *sua província*, de qualquer forma; “porque no me han de enterrar aquí, que he de volver á mi provincia”⁸⁹⁹. O solo *paraguayense*, para o missionário, significava “las Indias del mejor tesoro”⁹⁰⁰. Ambiente rico de *sons, cores, desertos, serras, montes e rios caudalosos*, que transparecem nos seus relatos como um mundo maravilhoso criado por Deus. Desta maneira, em sua narrativa, percebemos as mudanças interpretativas sobre o mundo que o cercava, que acarretaram nas transformações na concepção *montoyana* de mundo⁹⁰¹.

Essa visão apareceria, igualmente, nas descrições feitas sobre si mesmo. Montoya, nos primeiros anos como missionário, descrever-se-ia ainda como um descendente de espanhol conquistador. O convívio com os indígenas e com missionários *criollos* fez com que aflorasse nele a sua personalidade *criolla*, de tal forma que se tornou um *quase* índio. Esta auto-percepção que o acompanharia até o fim da vida.

3.1.1 O palco da missão: fauna e flora

Para relatar fielmente a fauna e a flora das terras *paraguayenses*, Montoya utilizou o modelo de discurso elaborado por José de Acosta⁹⁰², para ampliar o seu

⁸⁹⁷ “Carta de Antonio Ruiz de Montoya ao Provincial, onde relata a conversão de Guiravera”, In: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...**, (Volume II), 1900, pp. 300-301.

⁸⁹⁸ “Carta a un jesuita”, In: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...**, (Volume IV), 1900, p. 46.

⁸⁹⁹ “Carta ao Padre Diego de Boroa. Lima, 1651”, In: HERNANDEZ, **Un jesuita misionario...**, 1912, p. 75.

⁹⁰⁰ RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, p. 126.

⁹⁰¹ HARTOG, **O espelho de Heródoto**, 1999, p. 49.

⁹⁰² Segundo Acosta em seu livro *Historia Natvral y Moral de las Indias* (1590), o demônio teria sido afugentado da Europa e estava refugiado na América, aproveitando-se da pureza da alma dos índios para ser adorado como Deus verdadeiro. A comprovação de que o diabo se escondia nas matas, eram os deuses da natureza. Esta seria a forma eficaz que o diabo havia encontrado para viver no

domínio argumentativo acerca da natureza que o cercava. As representações *montoyanas* estariam, desta maneira, inseridas dentro de uma conjuntura histórica onde “a natureza oscila entre o Éden e o inferno, ora ordenada por um Deus implacável, ora submetida às vaidades de um Diabo invejoso”⁹⁰³. Compreender que esta visão de mundo, pertencente ao modo de pensar dos europeus que chegaram ao solo americano, permeia o pensamento⁹⁰⁴ *montoyano* auxilia no entendimento das representações que estão ligadas a ele.

O testemunho de quem viu e, sobretudo, de quem ouviu é a principal forma de credibilidade ao que está sendo relatado. A constante presença sobrenatural nas terras americanas permeou o imaginário daqueles que ouviam as histórias sobre terras *fantásticas*, onde o diabo havia se escondido. Consequentemente, esta forma de perceber o mundo fazia com que surgissem representações, para quem está lendo o que é relatado, sobre este cenário, descrevendo-o de duas maneiras distintas: ou se tratava de um lugar endêmico, onde homens bons e de alma pura precisavam ser salvos das tentações; ou era uma “terra maldita”, habitada pelo demônio e seus acólitos, dispostos a defendê-la a todo o custo⁹⁰⁵. A natureza seria, portanto, o cenário ideal para a luta entre o céu e o inferno. Esta luta estaria manifestada ou em representações sobre a natureza divina que se rebelava contra os pecadores, ou uma natureza constantemente manipulada pelo demônio, visando enfraquecer a fé dos neófitos e expulsar os missionários do *seu* território⁹⁰⁶.

Tal observação permaneceria e auxiliaria a construir o primeiro tipo de discurso *montoyano*, onde estes dois tipos de cenário (Éden e terra maldita) foram estabelecidos como forma de criar um panorama acerca dos indígenas, a respeito dos acidentes geográficos da Província do Paraguay e sobre os animais *paraguayenses* e *limeños*. Ruiz de Montoya relatava as dificuldades que deveriam ser transpostas para difundir o Evangelho e expulsar o diabo das terras *selvagens*⁹⁰⁷. As imagens descritas, ao longo de sua vida, passam a constituir e

paraíso sem ser reconhecido. Como invasor do novo Éden, o demônio estaria sempre disposto a trazer dificuldades e impedir os avanços religiosos nas terras americanas. Caberia ao missionário, livrar os índios do engano e enfrentar os perigos que o cercavam, para retomar a “divinidade” do solo *selvagem* (ACOSTA, *Historia Natvral y Moral de las Indias...*, 1590).

⁹⁰³ BAPTISTA, *Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo*, 2004, p. 30.

⁹⁰⁴ LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 45.

⁹⁰⁵ HOLLANDA, *Visões do Paraíso*, 1969, p. 20.

⁹⁰⁶ BAPTISTA, *Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo*, 2004, p. 36.

⁹⁰⁷ Idem, p. 32.

efetivar uma clara representação, relativa à região do Paraguai, na imaginação de quem as estava lendo ou ouvindo⁹⁰⁸.

O relato elaborado por Montoya tratava sobre os acidentes geográficos e os animais, que conjuntamente formavam dois elementos narrativos importantes. Nos cenários, as dificuldades de travessia de serras, campos e montes foram enfatizadas como provações divinas impostas aos missionários. Montoya descreveu as terras *paraguayenses* como “*montuofa, y agria*”⁹⁰⁹, que, para atravessá-las, era necessário passar através de rios ou a pé.

Os rios, mesmo sendo considerados trajetos perigosos, eram vistos como o principal meio de transporte para trafegar pela região, formada por um abundante número de rotas fluviais⁹¹⁰. Dentre os principais, destacavam-se os rios Paranapanema, Paraná, Ivaí, Pirapó, Piquirí, Tibagi e, o que servia para denominar a região: Paraguai que “*quiere dezir, rio Paragua, Corona de plumas [...] rio Coronado*”⁹¹¹. Era um rio descrito por Montoya como “*caudalofo, y ancho*”⁹¹². Atravessar as longas distâncias que separavam as *reducciones* era uma *aventura*. A opção pelo uso dos barcos era abandonada apenas nos casos de rios violentos ou de difícil travessia. Nestes casos, a opção encontrada era a de seguir a pé pela selva⁹¹³.

O relevo planaltino subdividido nas regiões das nascentes dos rios Iguaçu, Tibagi e Ivaí, dava à região *guayreña* um aspecto serrano⁹¹⁴. Toda a região era formada por terrenos *ásperos e pedregosos*, onde alguém poderia se perder e ficar perdido durante dias. Nas transposições destes longos trechos “*por pantanos, y afperos caminos*”⁹¹⁵ a pé era observado por Montoya que se tratava de um lugar muito perigoso comparável ao Limbo. Nestes caminhos, as reclamações sobre as dificuldades para respirar, conseguir água e pelas “*cañas que corton como navajas*”⁹¹⁶ são recorrentes nas cartas *montoyanas*.

⁹⁰⁸ FERNANDES, Eunícia Barros. Fernão Cardim: a epistolografia jesuítica e a construção do outro. **Revista Tempo**, v. 14, nº 27, 2009, p. 197.

⁹⁰⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritval...**, 1639, f. 6v [§ VI].

⁹¹⁰ OLIVEIRA, Oséias de. **Índios e jesuítas no Guairá: a redução como espaço de reinterpretação cultural (século XVII)**. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2003, p.50.

⁹¹¹ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritval...**, 1639, f. 4r [§ III].

⁹¹² Idem.

⁹¹³ BAPTISTA, **Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo**, 2004, pp. 41-42.

⁹¹⁴ OLIVEIRA, **Índios e jesuítas no Guairá**, 2003, p.52.

⁹¹⁵ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, *In: CORTESÃO, MCA I*, 1951, pp. 229-230.

⁹¹⁶ Idem, p. 231.

Ruiz de Montoya, apesar de todos os empecilhos, transparece qualquer tipo de medo ou abalo nos seus objetivos de apostolado. Pelo contrário, via nas chagas impostas pelo caminho ou nos perigos de morte como “la continua memoria [...] de Gesu Christo”⁹¹⁷. Seu relato demonstra que quanto mais hostis fossem os caminhos que deveriam ser transpostos⁹¹⁸, maior seria a sua fé para lutar e vencer estas barreiras.

O segundo tipo de registro *montoyano* seria referente à fauna *paraguayense* e *limeña*. O relato ampliaria a distinção existente entre os animais perniciosos ou não, para elevá-los a categorias de divinização ou diabolização do ambiente⁹¹⁹. O primeiro conjunto de animais observados por Ruiz de Montoya seriam os *diabólicos*. Estes animais estavam destinados a levar o homem à sua condenação eterna. Dentro deste grupo foram colocadas as cobras, as víboras, os veados e os *tigres* (que seriam as onças, também conhecidas como jaguares).

As cobras e víboras são criaturas descritas como monstruosas e possuidoras da pertinácia de enganar os homens, levando-os a se entregarem aos vícios e pecados. Sobre esta questão, Montoya criou uma metáfora sobre a capacidade humana de ser enganado pelos vícios, utilizando-se de uma cena presenciada por ele envolvendo cobras e peixes. As cobras (o pecado) seriam responsáveis pelo ataque a uma multidão de peixinhos (os homens). Os peixinhos indefesos, sendo facilmente ludibriados, seguiam “con gusto lo que ha de ser causa de su muerte”⁹²⁰. Assim como os homens se entregavam as tentações, matando a própria alma; os peixinhos, “aunque con temor huyeron del peligro, al instante les hizo olvidar de él el gustillo del venenoso licor, que la serpiente con astuta presteza les ministra”⁹²¹.

Outros animais que possuíam *má fama* seriam os veados e os sapos, pois, simbolizariam a morte de quem os encontrasse. Ruiz de Montoya afirmava que a sua experiência atestava a *maldade* inerente a estes animais *demoníacos* que representavam os vícios e pecados mortais⁹²². A comprovação, para Montoya,

⁹¹⁷ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, In: CORTESÃO, MCA I, 1951, p. 231.

⁹¹⁸ FLECK, Eliane Deckmann; FANTIN, Odair José. “Para enumerar, glosar y dar testimonio de los actos de heróica virtude en los caminos”: um estudo sobre as rotas e os protagonistas das missões de evangelização (Província Jesuítica do Paraguai, século XVII). *Revista Ultramares – Dossiê*, nº 1, vol. 1, jan.-jul./2012, p. 59.

⁹¹⁹ BAPTISTA, *Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo*, 2004, p. 42.

⁹²⁰ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, p. 36.

⁹²¹ Idem.

⁹²² LEXICON, Herder. *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Editora Pensamento – Cultrix Ltda., 1990, p. 179.

estava na observação de que os veados eram anunciadores de desgraças, enquanto os sapos eram animais envolvidos nas *feiticiarias*. O medo causado nos indígenas, por estes animais, era o principal meio pelo qual o diabo dominava a região *paraguayense*⁹²³.

Os *tigres* eram o símbolo da ferocidade, da ambivalência e da força daquelas terras da Província do Paraguay. Sua paradoxalidade era a representação de que aquela natureza foi habitada pelas forças divinas e demoníacas. Estes animais, segundo Montoya, sempre buscavam a *pior carne*⁹²⁴. Consequentemente, em alguns casos, a sua natureza se manifestaria para castigar a *infidelidade* dos índios. Ao mesmo tempo, os *tigres* por possuírem dentro de si a maldade, acabariam sendo comparados aos bandeirantes e aos indígenas *comedores de carne humana*. Porque significavam o perigo das forças incontroláveis da animalidade humana⁹²⁵.

De contrapartida, os animais *bons* causavam admiração em quem os visse⁹²⁶. Animais como os macacos, os pássaros e as abelhas, eram responsáveis pela edenização do continente americano, sobretudo, nas terras *paraguayenses* e *limeñas*.

Com uma metáfora acerca da vitória do lado divino sobre a animalidade humana, os macacos eram dotados de uma *civilidade* que os possibilitava fazer conjecturas sobre a criação divina e os seus mistérios. Nestas reuniões, conforme Montoya, macacos de diferentes espécies se aglomeravam em árvores para ouvir com respeito ao sermão diário feito por um macaco de tamanho maior.

O macaco *catequista* fazia o sermão durante uma hora, iniciando com um tom baixo para depois começar a elevar a voz, exaltando os mistérios da criação. O macaco *evangelista*, acompanhado por um macaquinho *sacristão*, quando começava a *falar* “en su lenguaje a los oyentes”, estes se mantinham “con admirable atención y silencio” respeitoso, “perdiendo por espacio de cuarto y medio o media hora la inquietud común de su naturaleza”⁹²⁷.

Normatizados e civilizados, os macacos *montoyanos* ouviam atentamente o sermão até o seu término. Após as considerações finais, retornavam aos seus hábitos costumeiros “saltando y brincando por las ramas acude cada cual a buscar

⁹²³ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 14r [§ X].

⁹²⁴ *Idem*, f. 4r [§ III].

⁹²⁵ LEXICON, *Dicionário de Símbolos*, 1990, p. 191.

⁹²⁶ BAPTISTA, *Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo*, 2004, p. 42.

⁹²⁷ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, p. 36.

su natural sustento”⁹²⁸. Ruiz de Montoya, neste ponto do *Sílex*, afirma para Castillo que estes animais eram muito mais cristãos que determinados homens que optavam por uma vida obscurecida pelos pecados capitais (vaidade, luxúria e avareza)⁹²⁹.

As aves, de modo geral, eram a comprovação de que o solo americano era paradisíaco. A “generación volátil”⁹³⁰, criada por Deus, representava a personificação do imaterial, sobretudo a alma que seria salva⁹³¹. Com penas coloridas e habilidades sonoras⁹³², embelezavam os céus e causavam reflexão sobre a sabedoria empregada nos seres criados por Deus. Montoya descrevia, principalmente, os pássaros como animais dotados de uma sabedoria ímpar, evitando sempre contato com os seus inimigos. Eram percebidos como intermediadores entre o céu e a terra. Tal questão era enfatizada como um exemplo que deveria ser seguido pelos homens para o seu crescimento espiritual.

No entanto, nenhum animal causou tanta admiração em Ruiz de Montoya quando as abelhas. Símbolos da conduta límpia, da pureza e magnificente⁹³³, as abelhas representavam a virtude *divina*. Estes animais foram descritos por Montoya como detentores das mais diversas habilidades. Distantes da selvageria e de toda a imundície, pertencente à barbárie⁹³⁴, as abelhas empregavam o seu tempo em jornadas de trabalho. Perfeccionistas, fabricavam vasos, carregavam pesos com “un casi racional instinto”⁹³⁵ e produziam invólucros para descartarem os restos do seu trabalho e excrementos.

Organizadas, formavam grupos que trabalhavam com uniformidade, sendo comparadas com pequenos escultores ou pintores, que observavam atentamente as pequenas falhas da sua obra de arte para consertá-la com perfeição⁹³⁶. As *artistas* viviam em clausura e recolhimento, devendo ser observadas por esta característica. Sua casa era organizada e funcionava com horários estabelecidos “con racional juicio”⁹³⁷. As abelhas deveriam ser observadas e admiradas por viverem do seu próprio ofício. Eram descritas por Montoya como verdadeiros exemplos aos quais os

⁹²⁸ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, p. 36.

⁹²⁹ LEXICON, *Dicionário de Símbolos*, 1990, p. 131.

⁹³⁰ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, pp. 37-38.

⁹³¹ LEXICON, *Dicionário de Símbolos*, 1990, p. 154.

⁹³² BAPTISTA, *Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo*, 2004, p. 42.

⁹³³ LEXICON, *Dicionário de Símbolos*, 1990, p. 9.

⁹³⁴ BAPTISTA, *Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo*, 2004, p. 51.

⁹³⁵ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, p. 32.

⁹³⁶ Idem.

⁹³⁷ Idem, p. 33.

homens deveriam se inspirar, por evitarem situações impuras e contemplarem a beleza da criação enquanto estavam trabalhando.

Toda esta fauna e flora, regida por Deus e invadida pelo diabo, era iluminada pelo sol, “que a la vista parece tan pequeño como um plato de oro”⁹³⁸. Causando medo e contemplação a *última das regiões da terra*⁹³⁹ serviu como cenário para Montoya narrar a sua história.

3.2 O contexto *selvático*: a crença, a religião e a cultura dos índios

As narrativas *montoyanas* nos apresentam dados e interpretações importantes sobre o cotidiano e os costumes dos indígenas. Como observador arguto, Montoya procurou descrever detalhadamente o que percebia a sua volta. Desta forma, tentou *traduzir* as particularidades tribais, informando aos outros missionários sobre os rituais dos índios. Tratou sobre os rituais mortuários e antropofágicos, como também, acerca dos casamentos poligâmicos (dos *Guaranis*) e monogâmicos (dos *Gualachos*).

Os primeiros registros sobre os costumes indígenas foram os que relatavam as práticas de enterramento que pontuariam a identidade tribal. Montoya apresentou uma especial preocupação sobre o destino que era dado aos mortos, sendo este um tema que ele considerou como difícil de encontrar uma resolução que atendesse a diversidade étnica que o cercava⁹⁴⁰. Para tanto, como forma de exemplificar as diferenças entre as tribos, o missionário descreveu o ritual fúnebre de um cacique da tribo dos *Cabelludos*. Como prática mortuária da tribo, quando um cacique ou *nobre* morresse, alguns homens e mulheres deveriam ser assassinados para acompanhá-lo em outra vida. Para “estorbar esta maldad”⁹⁴¹, ele relatou que foi ao *pueblo*, onde encontrou os índios velando o corpo e se preparando para matar alguns acompanhantes. O missionário retirou o corpo do cacique e repreendeu os *Cabelludos*, dizendo que aquele cacique era um cristão batizado e que seria enterrado como tal.

⁹³⁸ RUIZ DE MONTOYA, *Sílex...*, 1991, p. 16.

⁹³⁹ “A Octavio Centvrión...”, *In*: RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639.

⁹⁴⁰ BAPTISTA, *O Temporal*, 2009, p. 47.

⁹⁴¹ “Carta al Provincial Padre Pedro de Oñate. Córdoba, 17 de Febrero de 1620”, *In*: LEONHARDT, DHA II, p. 207.

Ritual fúnebre semelhante ao dos *Cabelludos* possuíam os *Gualachos*, na questão da morte de alguns acompanhantes para servir ao cacique. No entanto, o restante das práticas mortuárias apresentavam diferenças, sobretudo, quanto à forma de enterramento.

Conforme os textos *montoyanos*, os *Gualachos* deixavam o defunto dentro da casa da família durante alguns dias. Quando o cheiro do cadáver se tornava insuportável, o corpo era carregado até a chácara de algum parente ou levado para um campo próximo ao *pueblo*, onde permanecia até secar. Enquanto o defunto estava em decomposição, os índios os visitavam, e, os parentes do morto mostravam aos visitantes o que lhe havia restado⁹⁴².

Quando o corpo já se encontrava em um estágio elevado de decomposição e *secagem*, os *Gualachos* prosseguiram o ritual, levando até o defunto

mucha miel y haçen mucho vino y combidan a todos los del pueblo para embiar el alma del difunto al çielo y para esto se van al monte y hagen unas buenas cargas de leña y las traen corriendo con muchas trompetas y greteria a casa del cacique adonde están todos juntos yndios y yndias, y de alli salen corriendo digiendo todos estas palabras rica rica tapa tapa *que* quiere deçir sube sube del campo, llevando aquellas cargas de leña dando una buelta al deredor del cuerpo, y luego le pegan fuego, diçiendo níyl chí cay catü taplí. humo negro sube al çielo, dando grandes voçes todos al tiempo *que* se quema y si el humo sube derecho diçen *que* va su alma al çielo, y si se esparsen diçen *que* se queda alli, y assi les haçen luego una caçilla muy pequeña y la cubren y le suelen llevar de comer, y tienen tanta fee en esto *que* suelen deçir *que* haçen esto concurriendo todos al combite porque otros hagan lo mismo *quando* murieren y por esta causa al principio encubrian los enfermos porque no los baptiçasen por enterrarlos de aquel modo⁹⁴³.

Anualmente, o local era limpo e os caciques costumavam fazer um monte de terra em cima da sepultura⁹⁴⁴. As práticas de enterramento dos *Gualachos* foram sendo abandonadas, conforme Montoya, após a morte de uma criança. Antes do seu enterramento, seguindo às práticas fúnebres *Gualachas*, o missionário levou o

⁹⁴² MÜLLER, Leticia Morgana. **Sobre índios e ossos**: estudo de três sítios de estruturas anelares construídos para enterramento por populações que habitavam o valr do Rio Pelotas no período pré-contato. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008, p. 34.

⁹⁴³ "Relação da origem e estado atual das reduções de Los Angeles...", *In*: Cortesão, **MCA I**, 1951, pp. 346-347.

⁹⁴⁴ MÜLLER, **Sobre índios e ossos**, 2008, p. 32.

corpo da criança para a igreja, onde deu a ela um enterro solene. Esta atitude fez com que os índios aceitassem o batismo e o enterramento cristão.

Outro relato *montoyano* sobre enterramento envolveu os *Guaranis*, que tiveram as suas práticas mortuárias descritas através de alguns exemplos que conotavam as dificuldades encontradas em fazer com que estes indígenas abandonassem os seus antigos hábitos. Segundo Montoya, na tribo dos *Guaranis*, quando alguém da família falecia, os parentes tinham o costume de jejuar durante dos dias e não frequentavam rios, para evitarem algum *mal no coração*.

Como a morte não era vista por estes índios como um processo natural, as mulheres, sendo ou não da família do defunto,

suelen dar muy crueles golpes, entierran sus difuntos en el campo haciendo sobre la sepultura unas choçuelas y de quando en quando van a limpiar la yerba que naçe en ella porque asi dicen que descansa el difunto, otros los entierran en casa por tenerlos en su compañía, al tiempo de enterrar el difunto cortan los puños de las hamacas en que los entierran porque si no se morirán otros de la misma casa, y por la misma raçon quitan las cuerdas de la hamaca, y en la sepultura mientras lo entierran no a de caer basura alguna porque si cae se morirán otros de aquella parcialidad⁹⁴⁵.

Isto se deve a “crendice” dos *Guaranis*, no fato de que a alma acompanhava o corpo sepultado. Para evitar que ela padecesse junto ao seu corpo morto, os idosos se responsabilizavam por “libertá-la” adequadamente, evitando assim que a alma sofresse ataques de *fantasmas* que se alimentariam dela.

Cabe salientar que, ao contrário das práticas de sepultamento dos *Cabelludos* e dos *Gualachos*, Montoya observou na tribo dos *Guaranis* a particularidade de não enterrarem apenas os seus mortos. Na tribo poderiam receber o sepultamento, segundo o missionário, pessoas vivas que tivessem sido picadas por cobras, os enfermos e as crianças indesejadas ou deformadas⁹⁴⁶.

O ritual fúnebre dos *Guaranis* consistia em enterrar “fus muertos en vnas grandes tinajas, poniendo vn plato en la boca, para que en aquella concavidad eftuuieffe mas acomodada el alma”⁹⁴⁷. Mesmo com a conversão dos índios e,

⁹⁴⁵ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 274.

⁹⁴⁶ BAPTISTA, **O Temporal**, 2009, p. 48.

⁹⁴⁷ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritval...**, 1639, f. 14r [§ X]. Conforme Marcel Mano, essas *grandes tijaras* seriam a “cerâmica associada às práticas de sepultamento e conhecida por igaçaba, pode ser classificada pelo observador de acordo com seus motivos decorativos. Ou ricamente decorada com desenhos geométricos e policrômicos, ou na forma lisa ou corrugada, com ou sem

consequentemente, os sepultamentos se tornando cristãos, as práticas de “libertação da alma” foram mantidas de forma discreta.

Ruiz de Montoya, pelas suas próprias experiências e pelo que foi relatado pelos seus companheiros de missão, recomendava a participação dos missionários nos velórios dos *gentios*. Afirmava que esta prática evitava alvoroços e atritos com os indígenas e enfatizava que, chorar a morte do índio, era um gesto muito bem visto pelos demais membros da tribo. Este método, em geral, funcionava com todos os grupos indígenas e possibilitava que o padre pudesse levar o morto à igreja e lá lhe desse sepultamento. Montoya ainda salientava que estes enterramentos deviam ser solenes, pois, geravam comoção entre os indígenas que acompanhavam a cerimônia e fazia com que aqueles que ainda não eram cristãos procurassem o batismo.

O batismo seria o segundo costume dos indígenas observado atentamente por Ruiz de Montoya, principalmente por estar relacionado à antropofagia. Relatou que este “genero de bautifmo, o de ponerfe nombre”⁹⁴⁸, iniciava com a captura de prisioneiros de guerra.

Estes prisioneiros eram engordados e podiam viver com *liberdade* dentro da tribo, vivendo com quantas índias fosse de seu gosto e, algumas vezes, tendo filhos com algumas delas. O cativo, quando já se encontrava suficientemente gordo, era morto “con mucha folemnidad, y tocando todos a efte cuerpo muerto, con la mano, o dándole a algún golpe con vn palo, fe pone cada qual fu nombre”⁹⁴⁹. O corpo era dividido entre os índios e cada pedaço devia ser cozido em igaçabas com muita água. Conforme Montoya, os *Guaranis* faziam “vnas gachas, de que tomando vn bocado, toma cada qual fu nombre, las mugeres dan a fus hijos de teta vn poquito

tampa–alguidares. Mas não obstante essas diferenças, que correspondem antes a variações regionais, a prática de sepultamento em vasos cerâmicos é associada arqueológica e etnologicamente aos grupos Tupi-Guarani. [...] Essas igaçabas, usadas nos rituais funerários ora por meio de enterros primários (diretamente na urna) e ora por enterros secundários (sendo antes o defunto sepultado na terra), não podem ser interpretadas como simples substitutas aos outros tipos históricos e culturais de mortalhas. Se elas forem exploradas no seu contexto devem permitir identificar uma série de trocas simbólicas entre o mundo interior –o nós- (amigos/parentes e vivos) e o mundo exterior -os outros- (estranhos/inimigos e mortos); entre natureza (selvagem/fera) e cultura (domesticado/dócil), entre homens e deuses, e cujo veículo de transição deve ser a sua religião e o simbolismo a ela inerente” (MANO, Marcel. *A cerâmica e os rituais funerários: xamanismo, antropofagia e guerra entre os Tupi-Guarani. Interações – Cultura e Comunidade*, v. 4, n.5, 2009, pp. 111-112).

⁹⁴⁸ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 13v [§ X].

⁹⁴⁹ Idem.

defta maçamorra, y con efto les ponen el nombre: es fiefta muy celebre para ellos, que hacen con muchas ceremonias”⁹⁵⁰.

A descrição feita sobre a cerimônia de batismo tribal demonstra todo o significado místico e messiânico de adquirir as forças do inimigo morto e batizar os pequenos *Guaranis* para que estes fossem, igualmente, bons guerreiros. Contudo, o ato de um homem comer o corpo do seu semelhante causava enorme estranhamento no missionário⁹⁵¹, que observava como um ritual *demoníaco* e *monstruoso*, que rebaixava os homens a condição de animais⁹⁵².

Ao abandonarem os antigos *vícios* e se predisporem a receber o batismo cristão, os *Guaranis* ingressariam no ritual de passagem cristão. Para se tornarem aptos a receber o sacramento, os indígenas passavam por ensinamentos, orientações e deveriam demonstrar uma conduta exemplar. Entretanto, com as grandes epidemias que assolaram o solo *paraguayense*, muitas vezes, os batismos foram feitos às pressas, sem que o batizado recebesse nenhum ensinamento específico.

O batismo cristão se diferenciava do ritual antropofágico, por ser mais do que a simples recepção de um nome. Ele servia como forma de representar o abandono do *gentilismo* e a ascensão do indígena a um novo patamar, onde estaria aceitando os ensinamentos de Cristo. O outro significado que pode ser observado é o da união entre um ato simbólico da entrada em uma *nova vida*, com o ato concreto de *ser cristão* e o ato social de possuir um nome, conseqüentemente, ter uma identidade e uma personalidade própria⁹⁵³. Todavia, existiria o problema da descontinuidade de alguns neófitos ou a questão dos rituais de *desbatismo* protagonizados pelos pajés.

Nas cerimônias protagonizadas pelos *hechiceros* percebemos uma espécie de sincretismo religioso. Ao “imitarem” os sacramentos cristãos, os *magos* viam uma

⁹⁵⁰ RUIZ DE MONTROYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 13v [§ X].

⁹⁵¹ QUINTAS, Georgia. Antropofagia: as várias dimensões antropológicas. **Revista de História e Estudos Sociais**, vol. 5, ano V, nº 2, abril/maio/junho de 2008, p. 2.

⁹⁵² OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. Os *Ministros do Demônio*: os pajés guaranis nas cartas jesuíticas da Província do Paraguai. **Anais da XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas**: “Interacciones y sentidos de la conversión. Buenos Aires: Manzana de las luces y Convento Meredário, 2008, p. 1.

⁹⁵³ FELIPPE, Guilherme Galhegos. **Variações discursivas sobre os registros sacramentais: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640)**, 2007. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007, pp. 19-21.

forma de apoderar-se da *mágica* dos seus *inimigos*, os jesuítas⁹⁵⁴. Um destes casos de *imitação* foi exemplificado com o ritual do *desbatismo*, protagonizado pelo cacique Nezu. O *desbatismo* consistia no ato de raspar a língua dos batizados. Ao que salienta Guilherme Galhegos Felipe, não há como saber se este tipo de ritual era uma prática indígena ou se tratava da reafirmação do poder mágico-religioso por parte do seu executor⁹⁵⁵. O que se pode considerar, pela narrativa *montoyana* e pelo relato de outros missionários, é que o batismo cristão foi relacionado pelos indígenas à morte na época das epidemias. Pois, muitos dos que foram batizados, acabaram adoecendo e morrendo na época das grandes epidemias *paraguayenses*.

O terceiro ritual indígena descrito por Montoya foi o dos casamentos. Como forma de diferenciar os tipos de matrimônio dos *Guaranis* e dos *Gualachos*, o missionário se utilizou de exemplos que conotassem estas disparidades.

Os enlaces matrimoniais dos *Gualachos* eram monogâmicos, mas não apresentavam estabilidade, pois a mulher possuía o direito de abandonar o marido ou trocá-lo por outro, caso o primeiro fosse um mau caçador⁹⁵⁶. A possibilidade de *divórcio* fazia com que o homem *Gualacho* aceitasse que a sua esposa vivesse com liberdade e só tivesse a responsabilidade de cuidar dos filhos. Montoya tratou sobre a questão do casamento monogâmico dos *Gualachos*, como forma de compará-lo aos relacionamentos poligâmicos existentes entre as tribos *Guaranis*.

No entanto, os casamentos dos *Guaranis* eram estáveis e polígamos. O homem *Guarani*, sobretudo os caciques, podia casar com várias *mancebas*. Pois, o número de mulheres nas tribos *Guaranis* proporcionava aos caciques honra e autoridade. Quando aceitaram ir para as *reducciones*, os caciques levavam junto a eles as suas *mancebas*, prática que, inicialmente, não foi tratada pelos jesuítas para evitar que os indígenas abandonassem os *pueblos*.

Ao passar do tempo, com o aumento do número de índios nas *reducciones*, os missionários começaram a fazer sermões em defesa do matrimônio monogâmico. Para tanto, foi iniciada uma “verdadeira ofensiva contra a poligamia”⁹⁵⁷. Combater essa prática foi um das tarefas mais difíceis na construção da sociedade missional, porque muitos caciques, ao saber da *novidade*, negavam-se a receber o batismo e

⁹⁵⁴ MELIÀ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, M. et alli. **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 297.

⁹⁵⁵ FELIPPE, **Variações discursivas sobre os registros sacramentais**, 2007, pp. 35-38.

⁹⁵⁶ BASILE BECKER, **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**, 1976, p.150.

⁹⁵⁷ BAPTISTA, **O Temporal**, 2009, p. 140.

fugiam das *reducciones* com as *mancebas*. Outros caciques optaram por levar uma vida *dupla*. Acabavam escondendo as *mancebas* e os filhos, que com elas tiveram, em chácaras, enquanto nas *reducciones* mantinham uma conduta exemplar⁹⁵⁸. Conseqüentemente, quando um cacique decidia abandonar o convívio com as *mancebas* e viver matrimonialmente com a primeira esposa, significava para os missionários que aquele indígena havia passado por uma sincera conversão.

Montoya relata que em ambas as tribos, os índios consideravam nefando casarem-se com suas mães ou irmãs “diciendo, que es fu fangre” e, enfatiza que “antes fe moriran que admitirla”⁹⁵⁹. Quando convertidos ao cristianismo, os indígenas passaram também a desconsiderar mulheres com qualquer grau de parentesco, mesmo que o casamento fosse permitido. Também procuravam evitar os laços matrimônios com as mulheres *vulgares*.

3.2.1 Saber bien creer y obrar: a tradução da catequese em língua indígena e a vida devota nas *reducciones*

Para converter os indígenas e, principalmente, fazê-los abandonar os antigos *vícios* foi necessário que a catequese abrangesse a diversidade cultural destas tribos. Mais do que uma simples tradução a ortodoxia religiosa cristã encontraria na figura do *outro*, as diferenças que formavam a *humanidade única*, defendida pelos religiosos. Para tanto, foi necessário elaborar um catecismo que atendesse as necessidades dos missionários, para doutrinar os *rudes* e os *selvagens*.

A tradução para o Guaraní, segundo a concepção de Ruiz de Montoya, representava o reconhecimento da capacidade dos índios de compreender o Evangelho. Para tanto, buscou sistematizar a linguística indígena para melhor converter as almas e conquistar cada vez mais tribos de *gentios*⁹⁶⁰.

Palavras que teriam o seu uso mais frequente nos sermões e nos ensinamentos foram traduzida, através de similaridade no sentido que lhes eram

⁹⁵⁸ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). **Estudos Femininos**, 14(3), 272, setembro-dezembro/2006, p. 621.

⁹⁵⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 13r [§ X].

⁹⁶⁰ MONTEIRO, Lívia Nascimento. Para narrar o céu e converter almas: Padre Antônio Ruiz de Montoya e o estudo da língua Guaraní – séculos XVI-XVII. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo: ANPUH/SP, 2011, p. 6.

atribuídos tanto no Castellano, quando no Guarani. A criação desses neologismos buscava fortalecer a relação missional entre os jesuítas e as tribos. Transformando estas palavras em representações que operariam como instrumentos teológicos, isto é, categorias de adaptação semântica que se adaptariam ao *mundo* indígena. Esta semantização adotada selecionava vocábulos que mais se aproximassem do conceito a ser traduzido para o discurso dos índios⁹⁶¹.

A maior prova deste entendimento, na visão *montoyana*, estava no fato de que os indígenas “conocieron que auia Dios, y aun en cierto modo fu Vnidad, y fe colige del nombre que le dieron, que es Tùpâ. La primera palabra Tù, es admiracio: la fegunda Pâ? es interrogación, y afsi correponde al vocablo Hebreo Manhû, *quid est hoc*, en fingular”⁹⁶². Outras palavras diretamente traduzidas para o Guarani, visando o seu uso nas conversões foram: “Ang. Alma, efpiritu, conciencia”; “Ângaypâ [...] pecado, bellaquería, maldad, traicion, ruindad”; “Ânâng [...] diablo”; “Tûpã og/Tûpã róga. Iglefia”; “Tupâcĩ. Madre de Dios”⁹⁶³.

No entanto, o nome de Jesus Cristo, em nenhum catecismo indígena, foi traduzido. Da mesma forma, não houve a tradução de palavras como: Santa Cruz; Sacramentos; Santa Madre Iglefia e Santa Iglefia Catolica; Miffa; Caliz e Hoftia; Diezmos e primícias; Chriftiano; Purgatorio; Efpiritu Santo, Amen Iefus e Iefu Chrifto; Maria e Santa Maria⁹⁶⁴, por não encontrarem correspondentes ou para não gerar problemas na compreensão do significado.

O problema em algumas traduções estava no fato de que para os índios não era difícil relacionar o ritual teofágico da comunhão com o ritual antropofágico dos batismos ancestrais. Os indígenas percebiam a transubstanciação, como o sacramento da comunhão, destinado ao ato “definido como *comer o corpo* de Jesus Cristo”⁹⁶⁵, ou seja, correspondia ao destino que eles davam aos cativos.

Tendo êxito no apostolado, os missionários, principalmente, Montoya, relatavam que os indígenas davam “mueftras que ha de fer muy luftrofa en

⁹⁶¹ CHAMORRO, Graciela. Sentidos da conversão de indígenas nas terras baixas sul-americanas. Uma aproximação linguística. In: SUESS, Paulo; MELIÀ, Bartomeu; BEOZZO, José Oscar; PREZIA, Benedito; CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protássio. **Conversão dos cativos: povos indígenas e missão jesuítica**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, p. 113.

⁹⁶² RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 13r [§ X]; RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro II...**, 1639, ff. 402r-402v.

⁹⁶³ RUIZ DE MONTOYA, **Tesoro II...**, 1639, ff. 35r -39v; 42r; 402v-403v.

⁹⁶⁴ RUIZ DE MONTOYA, **Catecismo...**, 1640, ff. 1r; 14r; 13r; 7r; 186r; 14r; 15r; 106r; 3r-5r.

⁹⁶⁵ AGNOLIN, **Jesuítas e selvagens**, 2007, p. 99.

Chriftandad”⁹⁶⁶. Entretanto, nos primeiros anos de missionação os índios demonstravam pequenos *desvíos* na sua conversão. A permanência de alguns rituais de enterramento, culto aos ossos de xamãs e a poligamia, trouxeram problemas as missionários, que tentavam encontrar meios para que estas práticas fossem abandonadas definitivamente. Nesta luta contra os *vícios*, os resultados iam desde o arrependimento dos envolvidos até o martírio de alguns jesuítas.



Imagem 3: *Evangelizando a Família Guarani*⁹⁶⁷.

⁹⁶⁶ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 79v [§ LX].

⁹⁶⁷ Segundo a descrição feita pela autora: “A fé cristã implantou-se a custo de suor e sangue dos jesuítas. Na história dos primeiros anos nos comove profundamente a presença dos esforços, da

Dentro dos *pueblos* que constituíam as *reducciones*, as narrativas sobre as conversões e curas milagrosas, ressurreições com discursos sobre a *outra vida* e manifestações sobrenaturais foram abundantes. O relato *montoyano* apresentava como característica a ênfase de exemplificar a nova vida obtida por aqueles que acreditavam no poder de Deus⁹⁶⁸. Para embasar as suas afirmações, Montoya exemplificaria com a construção de narrativas que tratassem sobre os casos de manifestações de seres celestiais nos territórios missionados.

O principal relato de manifestação sobrenatural foi relacionado à fundação do templo dedica à Virgem de Loreto, no Guayra. Durante as festividades, os indíegnas que estavam em vigília viram sair da igreja (antiga) três pessoas “vestidas de un rico y celestial ropaje”⁹⁶⁹. Ruiz de Montoya relata que as figuras *celestiais* usavam roupa branca “como nieue, y reluciente como bruñida plata”⁹⁷⁰.

Elas chamaram a atenção dos neófitos e dos missionários, por possuírem uma verdadeira “luz brillante [de] deidad divina”⁹⁷¹. Os índios ficaram absortos diante da aparição e, conforme o que conta o missionário, permaneceram em contemplação diante de “tan celeste vista”⁹⁷². Em pouco tempo, as três *figuras celestiais*, que olhavam para a igreja nova, se retiraram, retornando para a igreja antiga.

O segundo relato sobrenatural descrito tratava sobre uma “alma muy triste y [...] vestida de luto”, que andava pelas ruas “dando suspiros con muestras de mucho pesar y sentimiento”⁹⁷³. Após vagar por algum tempo na praça da *reducción*, a *alma triste* entrou na igreja. Permaneceu fazendo atos de contrição, dando “recios golpes los pechos”⁹⁷⁴.

Da mesma forma que entrou na igreja, a alma saiu e desapareceu na praça. Ruiz de Montoya comenta no texto que ao sair de igreja, ele encontrou um grupo de índios reunidos na rua comentando acerca da aparição. Após ouvir as informações

paciência sobre-humana, da resistência física e do esquecimento de si mesmo dos primeiros missionários” (BURDA, Janete. **Missões Guarani: a saga da República Guarani**. Curitiba: Livraria do Chain Editora. 2001, p.19).

⁹⁶⁸ LÉON-DUFOUR, Xavier. **Resurrection and the Message of Easter**. London: G. Chapman, 1974, p. 20.

⁹⁶⁹ “Dedicação ao templo...”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume I), 1900, pp. 313-314.

⁹⁷⁰ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, ff. 24r-24v [§ XVIII].

⁹⁷¹ RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, p. 27 (*Grifo nosso*).

⁹⁷² “Dedicação ao templo...”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume I), 1900, p. 314.

⁹⁷³ *Idem*, pp. 315-316.

⁹⁷⁴ *Idem*.

dadas com os relatos feitos pelos indígenas sobre a *alma penada*, Montoya atestou que se tratava de algum defunto “implorando el socorro de sus sacrificios y oraciones”⁹⁷⁵. As manifestações dessas almas acabavam sempre servindo de tema para os sermões e eram mencionadas pelos indígenas que as tinham visto vagando pelas ruas das *reducciones* ou encontrado em *outra vida*, como ocorreram nos casos dos relatos sobre as *ressurreições* indígenas.

Os casos das ressurreições aparecem ao longo de toda a *Conquista Espiritual* e em algumas cartas ânuas. A narrativa sobre como elas ocorreram e o que era dito pelos indígenas *ressuscitados* se repetem. Como são muitos⁹⁷⁶, optamos por dois casos que representariam o que era relatado nos demais.

A primeira narrativa foi sobre uma índia criada de forma cristã desde a infância, a qual, ao completar 18 anos, casara-se com um índio criado na casa dos missionários. Pouco tempo depois da morte do marido, a índia adoeceu. Montoya, conta que lhe ministrou os Sacramentos e à meia noite ela expirou.

Após três horas, sendo velada pelos familiares e alguns integrantes da Congregação Mariana, a índia começou a aparentar que estava viva. Ruiz de Montoya, neste ponto da *Conquista*, comenta que ela podia de fato ter falecido ou que o que havia ocorrido com ela era um paroxismo. Todavia, prossegue o Montoya dizendo que a indígena falou a todos que esperadia a chegada do missionário em sua casa. Desta maneira, ela contaria a todos o que lhe havia sucedido. O jesuita conta que, ao chegar, encontrou a índia muito bem disposta. Demonstrava muita alegria e o seu semblante “parecía [de] vn Angel”⁹⁷⁷.

A índia contou a todos que falecera e fora para *outra vida*, sendo conduzida por um anjo a acompanhava constantemente para defendê-la dos demônios que iam ao seu encontro. Esse mesmo anjo a levou para o inferno, para mostrar-lhe o lugar para onde eram enviados os condenados e, ali, ela presenciou almas sendo golpeadas e atormentadas. Garantiu aos indígenas que ouviam o seu relato que encontrou muitos que haviam vivido nos *pueblos*, mas que nenhum dos que lá estavam eram congregantes.

⁹⁷⁵ “Dedicação ao templo...”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume I), 1900, pp. 316-317.

⁹⁷⁶ Na *Conquista Espiritual*, entre os capítulos XL e XLIII, constam 11 casos de indígenas que ressuscitaram e deram testemunho sobre o que vivenciaram na *outra vida* e, depois de pregarem, morreram “novamente”.

⁹⁷⁷ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 57v [§ XLI].

No inferno, a índia ainda encontrou duas mulheres que levavam *má vida* e trouxeram muitos problemas ao *pueblo*. Montoya, diz que essas mulheres foram as mesmas que ele esteve a ponto de desterrar e que estavam mortas há dias. A este mesmo propósito, a índia ainda relatou o seu encontro com um moço criado na escola dos padres, mas que passou a vida inteira apresentando *mau comportamento*.

Após sair do inferno, a índia foi conduzida pelo anjo para o paraíso. No paraíso, encontrou muitos índios cristãos e missionários que morreram no Guayra e no Tape. Falou para os congregados que eles deveriam perseverar, pois a Virgem lhes tinha uma grande estima por se dedicarem ao santo exercício. Ao término dos seus *avisos*, a índia faleceu.

A segunda narrativa foi acerca de um indígena que não assistia as missas, tampouco demonstrava que era um cristão. Mesmo doente, o índio perseverava em fugir das confissões, dissimulando sobre o seu estado de saúde. Conforme o que relata Ruiz de Montoya, o *rebelde* foi tomado de um paroxismo. No entanto, o índio lhe havia garantido que morreu e “fe vio lleuar de vnos miniftros horrendos ante el Tribunal de Dios, de quien fe vio apheramente reprehendido de fus culpas, dándole por pena, que parecería las moleftias de aquella enfermedad por muchos dias, los quales acabados moriria”⁹⁷⁸. Deus lhe deu uma segunda oportunidade para que fizesse penitência e servisse de exemplo para os outros indígenas perseverarem na fé. O índio, retomando a consciência, demonstrou arrependido pelos seus atos cometidos e confessou os pecados, morrendo pouco tempo depois.

Outra forma observada como prática para dar *bons exemplos* aos indígenas foram os relatos sobre curas milagrosas. O relato *montoyano* sobre a cura da doença de um cacique, que auxiliou no desterro e queima dos ossos dos xamãs, foi o mais elaborado.

Este cacique principal adoeceu e ficou convalescendo durante um mês. Conforme o relato do próprio cacique, descrito por Montoya, ele saiu do seu aposento em uma noite de verão para andar pelas ruas. Ao sair de casa, o cacique foi cercado por “cinco bultos, con hornamentos ricos, y olorofos”⁹⁷⁹. Temeroso de que estes vultos estivessem dispostos a atentar contra a sua vida, o cacique só se sentiu seguro ao perceber que eles se tratavam de *bons espíritos*.

⁹⁷⁸ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 85v [§ LXIX].

⁹⁷⁹ Idem, ff. 61r-61v [§ XLIII].

Os *espíritos* o questionaram sobre a sua constância como cristão e a peridiocidade em que se confessava. O cacique respondeu aos espíritos que havia se confessado logo que ficou doente e que não viu a necessidade de maiores cuidados quanto a isto até aquele momento. Os *espíritos* lhe falaram sobre o problema envolvendo o culto aos ossos, e recomendaram que continuasse ouvindo a doutrina dos missionários e não deixasse de frequentar as missas.

Após terminarem o assunto, os espíritos curaram o cacique e o mandaram falar com Ruiz de Montoya. O cacique foi até a igreja e contou ao missionário o que havia acontecido, demonstrando a sua cura. No dia seguinte, para dar exemplo e atestar a todos que estava curado por obra de um milagre, começou a trabalhar na obra da igreja.

Estas ressurreições e curas milagrosas sempre foram testemunhadas pelos membros da Congregação Mariana. A congregação foi fundada pelos missionários depois das transmigrações, com a escolha de doze indígenas mais *virtuosos* e que demonstraram a verdadeira “*deuocion fantifsima*”⁹⁸⁰. Com o passar dos anos, outros escolhidos começaram a ser agregados. Ruiz de Montoya comenta que eram escolhidos os indígenas que frequentavam as missas todos os domingos, comungavam, auxiliavam nas confissões e davam grandes exemplos para a juventude⁹⁸¹.

3.3 Os *personagens principais* de uma história *montoyana*

Como forma de narrar os fatos que vivenciou, ou que lhe foram contados, na Província Jesuítica do Paraguai, Ruiz de Montoya descreveu *personagens* que apresentassem particularidades fortes e que demarcassem as características dos grupos aos quais pertenciam. Estas minúcias conotariam a complexidade e a heterogeneidade na construção das identidades dos grupos, fossem eles indígenas, jesuítas, *encomenderos* ou bandeirantes.

Montoya não os caracteriza através de categorias estanques. Nenhum dos seus *personagens* permaneceu idêntico ao longo da sua narrativa, todos acabavam passando por mudanças significativas nas suas descrições.

⁹⁸⁰ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 55r [§ XXXX].

⁹⁸¹ Idem, f. 70r [§ LI].

As *representações montoyanas*, mais especificamente a descrição que ele fazia sobre os homens envolvidos dentro do processo histórico ao qual fez parte, servem para constituir a relação entre as atribuições, auto-afirmações e os limites construídos acerca dos grupos que viviam ou transitavam pela província *paraguayense*⁹⁸². Conforme o que salienta Hartog, o ato de narrar transforma o seu autor em um verdadeiro contador de histórias *verídicas* e o narrador passa a ser percebido como um

Mestre do ver, mestre do saber, mestre do crer pelo uso das figuras e procedimentos de uma retórica da alteridade, postos em movimento pelo jogo das marcas da enunciação, [o narrador é *aquele que*] nomeia, inventaria, classifica, conta, mede, dimensiona, põe em ordem, traça os limites, distribui louvor e censura, diz menos do que sabe, lembra-se. Ele sabe. Ele faz ver, faz saber, faz crer⁹⁸³.

Mais do que descrições fiéis a estes grupos humanos, Montoya descreveu todos os que estavam envolvidos na história que estava contando, através da sua visão de mundo. Sua forma de narrar apresentava a maneira com a qual encarava a realidade.

Optamos por não organizar os personagens *montoyanos*, sistematicamente, na ordem exata como eles foram apresentados na documentação. A ordem que fizemos foi dividida em quatro partes. Iniciamos com o relato sobre os missionários (grupo ao qual pertence Ruiz de Montoya, autor das representações estudadas). Depois, tratamos acerca as descrições atribuídas aos indígenas *selvagens* e *neófitos*. Encerramos com as considerações relativas aos bandeirantes *moros* e as que foram feitas sobre os *encomenderos*.

Segundo Chartier, esta forma de análise que utilizamos, auxilia a

decifrar de outro modo as sociedades, penetrando nas meadas das relações e tensões que as constituem a parti de um ponto de entrada particular [...] e considerando não haver prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é o deles⁹⁸⁴.

⁹⁸² PARELLADA, *Indígenas, jesuítas, espanhóis e bandeirantes*, 2008, p. 15.

⁹⁸³ HARTOG, *O espelho de Heródoto*, 1999, p. 367 (*Grifo nosso*).

⁹⁸⁴ CHARTIER, *História Cultural*, 1990, p. 177.

A escrita *montoyana*, portanto, não descreve homens *antropológicos*. Sua escritura apresenta a percepção de um indivíduo que se sobressai em alguns aspectos sobre a do grupo ao qual pertence, a Companhia de Jesus, sobre os outros grupos de indivíduos envolvidos no processo histórico. O relato, onde a visão do autor é apresentada aos seus leitores, demonstra que as representações “particulares ou simbólicas, [são] sensíveis[is] a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções”⁹⁸⁵. Através dessas projeções sobre a visão de mundo *montoyana*, acerca dos fatos vivenciados, foram criadas as representações que estudamos. São representações sobre homens comuns, que se transformariam em *heroicos* ou *vilões*, em meio a uma guerra.

3.3.1 *Illustres varones apostólicos y las coronas del martirio*: missionários exemplares e mártires na propagação da fé nas missões

Os jesuítas, conforme o que foi descrito por Ruiz de Montoya, foram os representantes da bondade existente entre os homens. Pois, os missionários viviam de forma plena, uma vida de sacrifícios e abnegações, em prol de um bem maior, que era a salvação das almas. Por isso, dedicavam a sua vida à conversão dos indígenas, correndo perigos em um ambiente desconhecido para muitos deles. Esta definição foi defendida por Montoya, ao longo de todo o livro *Conquista Espiritual*. Nas curtas descrições, encontradas no livro, sobre o modo de proceder da Companhia de Jesus em terras *paraguayenses*, Montoya descreve inicialmente os jesuítas como “mas replandecientes que el fol, adornados de vnas vestiduras candidas”⁹⁸⁶. Tal exposição serve para enfatizar que os missionários eram homens exemplares e heroicos. Foram representados como *anacoretas* (José Cataldini e Simón Mascetta), *destemidos e solidários* (Josse Van Suerk), *mestres de gentios* (Francisco Díaz Taño), *artistas inigualáveis* (Jean Vaisseau) e que morreriam de fome ou pelo martírio, como expressão de um amor sem medidas (Martín Javier de Urtasum, Pedro Espinosa, Christóbal de Mendoza, Roque González de Santa Cruz,

⁹⁸⁵ NORA, Pierre. Entre Memória e História - a problemática dos lugares. **Revista Projeto História/PUC**, vol. 10, 1993, p. 19 (*Grifo nosso*).

⁹⁸⁶ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 5r [§ IIII].

Alonso Rodríguez e Juan del Castillo, Pedro Romero e Mateo Fernández⁹⁸⁷). As características dadas, em conjunto, simbolizavam a representação do missionário ideal para propagar a *Boa Nova* entre os indígenas.

A percepção *montoyana* de que os jesuítas eram seres *celestiais* foi oriunda de um sonho “profético” que ele teve ao fazer os *Exercícios Espirituais*, em 1605. Segundo o Montoya, “me pareció veía a los de la Compañía y no los conocí por el hábito, porque los veía de blanco, de una cosa muy transparente, de suerte que todo lo que tenía dentro de su cuerpo estaba patente”⁹⁸⁸. Ao vê-los em um campo cercado de *inféis*, Montoya conta que sentiu um impulso de auxiliá-los na defesa das almas que estavam sendo perturbadas pelos demônios. Neste instante, ele “vio que hazian oficio de Angeles los de la Compañía”, e, por isso, foi tomado por “vn ardiente defeo de ferles compañero en tan horrofo empleo”⁹⁸⁹. Este sonho o fez querer ingressar a Ordem de Ignacio de Loyola, na qual reconhecia os jesuítas como seus companheiros.

No seu relato sobre a *conquista espiritual* do Paraguai, Montoya descreveria os missionários como “Apoftoles de aquella Gentilidad”⁹⁹⁰, que se dedicavam incansavelmente ao excessivo trabalho no campo missional. Enfatizava que, mesmo com um número reduzido de companheiros missionários e morte de alguns deles, a “efpiritual milicia”⁹⁹¹ conseguiu catequizar uma *inumerável* quantidade de índios. Os missionários obtinham esse sucesso entre os indígenas, pois eram conhecedores de uma *magia* que os deixava encantados⁹⁹².

Dessa maneira, os jesuítas conseguiram aos poucos trazer a liderança religiosa para si, tornando-se, os *novos pajés*. Os missionários utilizavam-se de seus conhecimentos sobre medicina e todas as novidades científicas europeias, do século XVII, para *encantar* seus novos catecúmenos. Ao contrário dos *antigos pajés*, os jesuítas “faziam a sua arte gratuitamente, interpretavam as catástrofes e os

⁹⁸⁷ Mateo Fernández faleceu no dia 22 de março de 1645, em Itatines (Paraguay), (STORNI, **Catalogo de los jesuitas...**, 1980, p. 99).

⁹⁸⁸ “Relación de las gracias recibidas de Nuestro Señor”, *In*: FURLONG CARDIFF, Guillermo. **Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental (1645)**. Buenos Aires: Ediciones Theoría, 1964, p. 163.

⁹⁸⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 5r [§ IIII].

⁹⁹⁰ *Idem*, f. 6v [§ VI].

⁹⁹¹ *Idem*, f. 4v [§ IIII].

⁹⁹² FLECK, **Sentir, adoecer e morrer**, 1999, p. 233.

acontecimentos insólitos (os eclipses, por exemplo), afirmavam ter relíquias mais eficazes que as dos pajés para facilitar os partos ou fazer melhorar os doentes⁹⁹³.

Enquanto alguns missionários acabavam morrendo de fome ou por epidemias, outros foram *coroados* “con infignes mártiros”⁹⁹⁴. Dentre os mártires, a maioria deles foi descrita nos menológicos⁹⁹⁵ presentes na *Conquista Espiritual*, como exemplos de “paftores de aquel rebaño”⁹⁹⁶. Cada menológico foi iniciado com a frase “sirvan las siguientes líneas por coronación de la presente historia”⁹⁹⁷, enfatizando que se tratavam de *varões ilustres* que mereceriam ser lembrados pelas gerações futuras de jesuítas.

3.3.1.1 A dichosa muerte de Pedro Espinosa

O primeiro missionário citado como merecedor de “la gloriosa palma del mártiro”⁹⁹⁸, foi o padre Pedro Espinosa. Nascido em uma família onde todos os filhos entraram para a vida religiosa, o padre Espinosa, desde a infância demonstrou vocação. Segundo o que relata Montoya, ele era “muy aficionado a recibir con frecuencia los santos sacramentos de confesión y comunión y por consiguiente, se portaba siempre muy bien”⁹⁹⁹. Espinosa, conforme a narrativa, soube, desde cedo, que “estaba destinado por Dios a ser misionero de indios y mártir”¹⁰⁰⁰. Por isso, procurou sempre preparar a sua alma para o martírio.

Terminou os seus estudos na Espanha e, logo, foi enviado para a região do Paraguai, para a sua terceira provação. No Guayra “tuvo a fu cargo desde fus principios vna reduccion de gente barbara, que amansò con sufrimiento, y paciencia”¹⁰⁰¹, estando “siempre con el mismo fervor religioso” e “fervoroso espíritu apostólico”¹⁰⁰².

⁹⁹³ KERN, *Missões*, 1982, p. 105.

⁹⁹⁴ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 11r [§VIII].

⁹⁹⁵ RODRIGUES, *Ad omium solatium et aedificationem*, 2011, pp. 1-19.

⁹⁹⁶ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 65v [§XLV].

⁹⁹⁷ “Vida y muerte ejemplar del Padre Pedro de Espinosa. Cordoba, antes del 15 de Agosto de 1637”, *In*: LEONHARDT, DHA II, p. 752.

⁹⁹⁸ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 73r [§LV].

⁹⁹⁹ “Vida y muerte ejemplar...”, *In*: LEONHARDT, DHA II, p. 752.

¹⁰⁰⁰ *Idem*, pp. 753.

¹⁰⁰¹ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 62v [§XLVIII].

¹⁰⁰² “Vida y muerte ejemplar...”, *In*: LEONHARDT, DHA II, pp. 754.

Com este mesmo espírito, Espinosa trabalhou incansavelmente durante a transmigração *guayreña*. Ruiz de Montoya salienta que, a notória “virtud angelical”¹⁰⁰³ do missionário atraía a simpatia dos indígenas e muita admiração dos seus companheiros que o percebiam como um exemplo. Espinosa guardava a sua “pureza virginal” com o trabalho contínuo e penitências diárias. Para não ser tomado por pensamentos impuros, pediu que os superiores o autorizassem a “hacerse azotar por um Hermano coadjutor”¹⁰⁰⁴. Obediente, “listo y dispuesto a emprender cualquier trabajo pesado”, o missionário “se hacía esclavo de los pobres y enfermos y se dedicaba a civilizar los bárbaros aún con peligro de vida. Todo soportaba, aunque era delicado de salud”¹⁰⁰⁵, para a glória de Deus.

No dia do seu *glorioso triunfo*, Espinosa fez uma confissão geral, e seguiu viagem para trasladar algumas ovelhas de Santa Fé até as *reducciones* de Loreto e San Ignacio do Yabebirí. Para tanto, seguiu acompanhado de um grupo de indígenas e um vaqueano espanhol. Na volta da viagem, o grupo acabou chamando a atenção dos índios *Caracaras*, que enviaram alguns espias para observá-los¹⁰⁰⁶.

Os *Caracaras*, ao descobrirem alguns colonos espanhóis no grupo, decidiram se vingar, atacando-os. À meia noite, segundo a narração feita por Montoya,

vnos beftiales Indios Gentiles dieron en fu alozamiento, en defpoblado, y allí le mataron a palos, encomendanfe el fieruo de Dios a Iefus, y Maria, reprehendanle los Indios de que inuocaffe tales diofes falfos, que mentirofamente llamaua en fu ayuda; arguyoles el Padre de fu infidelidad, defnudaronle luego en vna rigurofifsima noche del Inuierno; y eftando el buen Padre encomendandofe al Señor, y ofreciéndole fu alma: agraiados los brabaros, y ofendidos de verle tan anfiolfo del Dios que ellos negauan, le rompieron la cabeça, dexaronle defnudo, a manos de tigres, que lo comieron todo, folo pudimos auer vn braço, y vna pierna, a que dimos fepultura¹⁰⁰⁷.

A morte de Espinosa foi sentida pelos colonos espanhóis e também pelos indígenas. Contudo, o missionário “estaba destinado para él desde la eternidad este día de su glorioso triunfo, por el cual, bañado en la púrpura de su sangre, se fue al cielo, adornado con la doble corona de la caridad y obediencia”¹⁰⁰⁸. Na mesma noite,

¹⁰⁰³ “Vida y muerte ejemplar...”, *In*: LEONHARDT, DHA II, pp. 755-756.

¹⁰⁰⁴ *Idem*, p. 756.

¹⁰⁰⁵ *Idem*, p. 755.

¹⁰⁰⁶ AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 201.

¹⁰⁰⁷ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritval...*, 1639, ff. 62v-63r [§XLIII].

¹⁰⁰⁸ “Vida y muerte ejemplar...”, *In*: LEONHARDT, DHA II, p. 759.

apareceu para alguns companheiros, despedindo-se “con alegre fемblante”¹⁰⁰⁹. Ruiz de Montoya encerraria o menológico da seguinte forma: “Dichofa vida, y dichofa muerte”¹⁰¹⁰, para este jesuíta de vida exemplar¹⁰¹¹.

3.3.1.2 O martíres de Caaró

Seguem os menológicos com a narração do martírio de três religiosos da Companhia de Jesus: os padre Roque González¹⁰¹², Alonso Rodríguez e Juan del Castillo. Os “tres Apoftolicos varones, firmaron con fu fangre la Fè, defmintiendo la infidelidad Gentilica”¹⁰¹³. Montoya diz que estes homens foram mártires, cotidianamente, ao terem que exercitar a paciência na predicação entre os *gentios*.

Roque González de Santa Cruz era um homem nobre na “virtud y fangre, [que] llenò muy bien fu deuocion a eftas dos obligaciones”¹⁰¹⁴. Desde a infância “rayaron en el Padre los rayos de la gracia que el Padres de las luzes [...] para que en edad mayor alumbraffe innumerables almas”¹⁰¹⁵. González foi criado na casa dos padres da Companhia de Jesus, mais do que na de sua própria família, por isso, se tornou “vn varon perfecto”¹⁰¹⁶.

¹⁰⁰⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 63r [§XLIII].

¹⁰¹⁰ Idem, f. 63r [§XLIII].

¹⁰¹¹ “Del conjunto de textos escritos entre los siglos XVI y XVIII, los historiadores de los siglos XIX y XX escogieron las crónicas como las únicas representantes de la escritura de la historia. Esto implicó la exclusión de otros textos, como las ‘vidas ejemplares’, que en su momento formaban parte del corpus de la historia, pero que fueron invalidados por una lectura positivista, debido a que planteaban hechos ‘prodigiosos’, que se consideraban cargados de una alta dosis de ficción. Este género de origen medieval, vivificado por la hagiografía barroca, se empleó para destacar a aquellos sujetos coloniales [...] que las instituciones o las creencias populares erigieron como ejemplos de vida y, por extensión, en la representación de un modelo de comportamiento sobre el cual se debía construir discursivamente el sujeto ideal. La escritura de estos textos se hizo desde las reglas de la retórica de la historia” (BORJA GÓMEZ, **Historiografía y hagiografía**, 2007, p. 53).

¹⁰¹² Existem estudos sobre a vida e o martírio de Roque González, como o publicado por Jaeger e Techauer: JAEGER, Luiz Gonzaga. Vida e obras do padre Roque González de Santa Cruz. **Revista do Instituto Histórico e Geographico do Rio Grande do Sul**, IV semestre, anno VIII, pp. 1-472, 1928; TESCHAUER, Carlos. **Vida e obras do venerável Roque González de Santa Cruz: Primeiro apóstolo do Rio Grande do Sul**. 2ª edição. Rio Grande: Livraria Americana, 1918. Há também o estudo mais recente feito para a tese doutoral de Paulo Rogério de Oliveira (OLIVEIRA, Paulo Rogério. **O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque González nas tierras de Ñezú**, 2010. 503 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

¹⁰¹³ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 74r [§LVII].

¹⁰¹⁴ Idem, f. 74r [§LVII] (*Grifo nosso*).

¹⁰¹⁵ Idem.

¹⁰¹⁶ Idem.

Na história de Roque González, as demonstrações da sua grandeza são diversas: “en la primera Miffa que cantò le pufieron en las manos vna palma (que fu modeftia rehusó) feñal de la pureza que en medio de ocafiones conferuò fin macha; pronoftico fue de la que el Cielo le tenia preparada por el martirio”¹⁰¹⁷. Como pároco, ingressou na Companhia de Jesus, onde ficou poucos meses como noviço. Logo foi enviado para missão entre os *Guaycurus*. Conforme Ruiz de Montoya, a ida de Roque González para as terras destes indígenas foi o início do martírio.

Enviado para o Paraná e, posteriormente, para o Uruguay, o missionário foi o principal fundador de diversas *reducciones*. Mesmo sendo responsável pelo êxito na propagação do Evangelho em uma região onde os espanhóis ainda não haviam entrado, Roque González “no llenando fu coraçon heroicaz hazañas”¹⁰¹⁸. Da *reducción* de Candelária foi para a Caaró, a “casa de vespas” onde recebeu à coroa de mártir.

Caaró era a região comandada pelo maior cacique de todos, Nezu, de quem logo Roque González ganhou a amizade e o convite para erigir uma igreja em suas terras. Neste ínterim, na *reducción* de San Nicolás, trabalhava o padre Juan del Castillo, outro homem de sangue nobre. Montoya não se detém na descrição sobre quem era Castillo, enfatizando o convite recebido pelo missionário feito por Roque González de ir com ele às terras de Nezu e tomar posse da igreja que havia sido construída.

Outro mártir da *rebelião* de Caaró foi Alonso Rodríguez, “hombre adornado de virtudes”¹⁰¹⁹, que era recém chegado àquela região. Rodríguez pediu para ser levado à Caaró e foi bem recepcionado pelos indígenas. No entanto, Nezu mudou a sua atitude em relação aos padres, os quais ele passou a ver como homens que o estavam despojando do seu reinado.

Incitado por outro indígena, Nezu decidiu matar os missionários, tratando logo de ruinar caciques para efetivar o seu intento. Aproveitaram os *infiéis* que os jesuítas estavam distraídos, com a organização da festa à dedicação do povo de Caaró, para atacá-los. Após a missa, Roque González decidiu atar o badalo do sino, foi neste momento que o cacique Carupé mandou o seu escravo matar o jesuíta. Maraguá “lebantò [...] vna porra de armas, que aunque de madera imitaua al yerro

¹⁰¹⁷ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 74r [§LVII].

¹⁰¹⁸ Idem, f. 74r-74v [§LVII].

¹⁰¹⁹ Idem, f. 74v [§LVII].

en fu dureza, y forma, y dando al Padre vn furiofo golpe en el cerebro le hizo pedaços la cabeça, con que a golpes, y repique de campanha, volo fu alma regocijada al cielo”¹⁰²⁰. Os índios *revoltosos* ainda descarregaram “en aquel fanto cadaber, moliendolo a palos, no perdonando el roftro, y la cabeça”¹⁰²¹.

Após assassinares Roque González, os índios partiram em *quadriha* rumo à choça, onde se encontrava o padre Rodríguez. O jesuíta foi agarrado por um *mau* cacique, que mandou o seu *vassalo* descarregar sobre o missionário muitas pauladas. Rodríguez pediu aos indígenas para ser morto dentro da igreja,

donde tantas vezes celebrò el diuino, y en donde con oración ferborofa fe auia el facrificado, pero aun en efto le mintio el deffeo, porque en los mifmos humbrales le cogió la muerte, y para cebar fu faña aquellos tigres en vn cordeno tierno, partieròn por el vientre en dos pedaços fu fagrado cuerpo, y diuidiendo los muslos, arrastraron fus venerables fracmentos alrededor de la Iglefia, en donde los arrojaron, quedando como el tigre, que enfangrentadas fus vñas en la caça fe relame”¹⁰²².

Após matá-lo, despojaram a igreja e rasgaram os paramentos sacerdotais, repartindo-os entre si. Os índios cristãos, ao verem os padres sendo assassinados, quiseram se vingar dos *apóstatas parricidas*. Todavia, o medo de serem mortos, por estarem em menor número, os fez desistir, exceto um “venerable viejo”¹⁰²³, que era cacique principal e cristão, que repreendeu os *assassinos* publicamente. Os *infiéis* acabaram matando-o também, dando tempo para que dois indígenas cristãos conseguissem fugir e avisassem os padres de outras *reducciones* sobre o que estava ocorrendo em Caaró.

Nezu foi avisado que as outras *reducciones* estavam em alerta sobre uma possível invasão. O cacique, então, enviou uma tropa de *rebeldes* para a choça de Castillo, para que o matassem. Os *rebeldes* ataram-no pelos braços e o carregaram aos empurrões e pancadas. Ao saber da morte dos companheiros, o missionário pediu para “que le lleuaffen a la prefencia de fus hermanos vinos para que de todos juntos fe hizieffe vn holocausto”¹⁰²⁴. Montoya relata que:

¹⁰²⁰ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espirital...*, 1639, f. 75v [§LVIII].

¹⁰²¹ Idem, f. 75v [§LVIII].

¹⁰²² Idem.

¹⁰²³ Idem, f. 76r [§LVIII].

¹⁰²⁴ Idem, f. 76v [§LVIII].

Tres quartos de legua le arrastraron por tan afechos pedregales, que en breue le robaron las piedras fus vestidos, fintiendo fu honeftidad, mas la defnudez que las heridas, tanto deffeo lleuaua de ver confumado fu martirio, que viendofe cafi fuelto de la cuerda con que le arraftauan¹⁰²⁵.

Cansados de arrastarem o missionário, os *parricidas* descarregaram sobre a sua cabeça “dos peñascos grandes, que el Santo recibió, pronunciando los dulces nombres de Iesus, y Maria, a quien entregò fu dichofa alma”¹⁰²⁶. O corpo foi abandonado para que os tigres o comessem. Como isso não ocorreu, os indígenas o queimaram “en holocausto viuo”¹⁰²⁷. Os *infiéis* de Caaró retornaram para ver os corpos queimados dos missionários e ouviram sair do coração de Roque González, uma voz que tentava chamá-los à razão:

Abriéndole aquel amoroso pecho le facaron el corazón, que aunque frio ardia en llamas de caridad, que luego el matador Marangua lo atrauesò con vna faeta; y paraqué no quedaffe raftro de los Matires (sic!) encendieron vna gran hoguera, y en medio arrojaron los dos cuerpos, y el corazón, mas effe quedó entero, venciendo el fuego de caridad, las llamas que del material ardían, quedando como el oro al fuego azendrado, y puro aquel corazón, que oy fe guarda en Roma con la mifma flecha¹⁰²⁸.

Os índios de guerras das outras *reducciones* se reuniram para defender os *seus padres*. Mataram alguns inimigos e fizeram com que Nezu fosse obrigado a fugir para os bosques.

3.3.1.3 A morte no Ibiá

O último menológico escrito por Ruiz de Montoya é referente ao martírio do padre Christobal de Mendoza. Batizado como Rodrigo de Mendoza y Orellano, Christobal mudou o seu nome ao ingressar na Companhia de Jesus. Montoya o descreveu como um exemplo de virtudes, “verdadero defpreciador de fi, humilde, y

¹⁰²⁵ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espirital...*, 1639, f. 76v [§LVIII].

¹⁰²⁶ Idem.

¹⁰²⁷ Idem.

¹⁰²⁸ Idem, f. 77r [§LVIII].

incanfable trabajador en la conuerfion de infieles, liberalifsimo con los pobres, de que vimos raros exemplos”¹⁰²⁹.

Desde o seu ingresso na Ordem, Mendoza foi o principal companheiro de Montoya na fundação das *reducciones*, o que, conseqüentemente, tornou o relato diferente dos anteriores. Ruiz de Montoya inicia sua narração contando sobre o retorno de Mendoza da Provincia de Caaguape e o caminho seguido pelo Ibiá, de onde ele, “tan alegre, como gananciofo, com auer ganado las voluntades de tantas gentes”¹⁰³⁰, não conseguiu perceber os perigos que o cercavam no seu retorno.

No caminho de volta, Mendoza foi abordado por um grupo de *infiéis* que o conduziu até o lugar onde estavam reunidos os *rebeldes* que estavam à espreita para assassiná-lo. Ao perceberem que haviam caído em uma emboscada, o missionário e um pequeno número de índios cristãos, que o acompanhava, não conseguiram impor resistência por muito tempo aos *assassinos*.

Percebendo a situação, Mendoza montou em um cavalo e começou a animar os índios *amigos* e “aun en tan evidente peligro de la vida fue todo fu cuidado defenderlos, ya arredrando con valor al enemigo, ya perfuadiendo a los infieles no fe pufieffen a peligro de perder la vida”¹⁰³¹. Montoya diz que o missionário podia ter se salvado, mas, preferiu ficar ao lado de um catecúmeno que estava à beira da morte.

Tentando defender os *seus* índios, Mendoza acabou caindo em um lodaçal, sem poder sair dali. O missionário, no meio do lodo, gritou para os *seus* indígenas fugirem e tratou de defender-se atrás de um escudo contra uma “la lluuia de flechas que fobre el venían”¹⁰³².

Sua resistência não durou muito tempo, pois, para quebrar as flechas que pesavam no escudo precisou descobrir o corpo,

y al punto le dieron en vna fien con vna faeta, y ya aturdido, y con dos golpes crueles que con vn palo le dieron en la cabeça, y dos flechazos, fe rindió fu cuerpo a la tierra: cargò fobre el aquella barbara canalla, y prouando fu fuerça en el fagrado cuerpo, lo molieron a palos, y le quitò por trofeo vna oreja vn perniciofo Mago; quitaronle el veftido, fin dexarle cofa; hallaronle vn Chrifto que traía al pecho, en quien eftos Gentiles renouieron el judijico efcarnio”¹⁰³³.

¹⁰²⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espirital...**, 1639, ff. 89r-89v [§LXXII].

¹⁰³⁰ Idem, f. 87v [§LXXI].

¹⁰³¹ Idem, f. 88r [§LXXI].

¹⁰³² Idem.

¹⁰³³ Idem.

A chuva impediu que os *rebeldes* queimassem o seu corpo e lhe abrissem o ventre. Quando acordou, Mendoza encontrou-se jogado no meio de um pântano, com “la cabeza rota por dos partes, la sien herida, las efpaldas atraueffadas de featas (sic!), y fu cuerpo todo enfangretado”¹⁰³⁴. O missionário levantou-se e foi se arrastando em busca de algum abrigo.

Ao clarear o dia, retornaram as *bestas* para queimar o corpo de Mendoza. Vendo que não se encontrava mais no local onde o haviam deixado, seguiram o rastro de sangue, encontrando-o. O missionário tentou argumentar com eles para que abandonassem a *gentilidade* e se tornassem cristãos. Os *infiéis* o mandaram calar-se, mas Mendoza continuou falando, até que “con vn machetazo que le dieron en la boca le derribaron los dientes”¹⁰³⁵.

No entanto, Mendoza continuou a sua pregação e os *rebeldes* “con golpes, y porrazos, cortándole los labios de la boca, la oreja que le quedaua, y las narizes”, posteriormente, o carregaram “atraueffado en vn palo [...] a vn bofquezillo, para que allí murieffe, y como fi fu boca eftuuieffe muy entrea les dixo el gufto con *que* moria, y el amor *que* tenia a fus almas, defeando lauarlas en las aguas puras del bautifmo”¹⁰³⁶. Segundo o relato de Montoya, os índios *apóstatas* ficaram cansados de ouvir e de

maltratar el Santo, le facaron la lengua por debaxo de la barba, y con beftial fiereza le fueron defollando todo el pecho y vientre, que todo hazia vn pedazo con la lengua: tuuo fiempre los ojos clauados en el cielo, como reconociendo el camino por donde fu alma a largos paffos auia de caminar a la corona¹⁰³⁷.

Abriam o peito do missionário, arrancaram o coração e o atravessaram com setas para matar a sua alma. Depois de ter sido esquartejado, Mendoza teve o corpo jogado em um arroio¹⁰³⁸.

Para vingar a morte de Mendoza, 1.400 índios de guerra se reuniam para encontrar os *assassinos* e recuperar o corpo do missionário. Ao encontrarem os *infiéis*, os *cristãos* mataram todos os envolvidos no assassinato. Recuperando o corpo de Mendoza no arroio, levaram para a *reducción* de San Miguel, onde os

¹⁰³⁴ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 88v [§LXXI].

¹⁰³⁵ Idem.

¹⁰³⁶ Idem.

¹⁰³⁷ Idem, ff. 88v-89r [§LXXI].

¹⁰³⁸ AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 200.

indígenas *fiéis* o receberam com pranto, enquanto os missionários invejavam a sua *dichosa muerte*. Ruiz de Montoya se lembra que em uma conversa com Mendoza, este lhe disse que desejava um martírio curto e repentino. Mas, enfatiza Montoya, o “fanto varon” teve uma longa e sofrida morte, “para que a pena larga figuiefe largo premio, y no fe pufieffe Duda em fu martírio”¹⁰³⁹. E, encerra o menológico do seu maior companheiro na conquista das almas no Guayra, dizendo que: “Seria muy larga cofa contar fus heroicos hechos, celebraralos el tiempo com larga hiftoria”¹⁰⁴⁰.

3.3.1.4 O martírio de Pedro Romero e Mateo Fernández

O último relato *montoyano* sobre a questão do martírio, não se trata de um menológico, mas um comentário breve sobre as mortes do padre Pedro Romero e do irmão Mateo Fernández, escrito em uma carta ânua. Montoya inicia a carta sobre as *reducciones* do Paraná e Uruguai, comentando que a Companhia possuía dois mártires novos:

el Padre Pedro Romero mi connovicio, mi condicipulo, mi compañero, y mi deudo cercano [...] Matáronle en los Itatines conquista nueva q enpeze antes de ir a España donde ay tres rreducciones y el Padre inpeço otra y estando dotrinando la gente vinieron de la tierra a dentro otros gentiles y le mataron cortándole los dedos de las manos y sacandole la lengua porque predicava y finalmente le abrieron por medio y le hizieron pedaços. El otro fue el Hermano Mateo que yo puse alli de muchas habilidades-herrero, Çapatero, sillero y no avia officio a q no se aplicava con perfección, ayudo a nuestros Padres incansablemente con rara edificación y al fin le concedio el Señor la corona de Martyr¹⁰⁴¹.

Romero havia sido companheiro de noviciado e amigo próximo de Montoya, por isso, sua carta era encerrada com uma reclamação sobre a inexistência de qualquer comentário e, tampouco, ter sido feito uma *relación* tratando do martírio.

Ruiz de Montoya comenta na sua carta breve que as mortes de Romero e Fernández *regavam* aquela terra *nova*, e observa que se considerava indigno de receber a *coroa do martírio*, visto que a mesma lhe havia sido negada tantas vezes.

¹⁰³⁹ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 88v [§LXXI].

¹⁰⁴⁰ Idem, f. 89r [§LXXI].

¹⁰⁴¹ “Carta Ânua das missões do Paraná e do Uruguai *In*: CORTESÃO, *MCA II*, 1952, p. 69.

Antonio Ruiz de Montoya descreve a todos como homens incansáveis e movidos pela inspiração no Evangelho. Missionários que perseveraram diante de todas as dificuldades enfrentadas. Homens corajosos e destemidos que, acima de tudo, valorizaram os indígenas, através das suas predisposições, habilidades e dedicação no estabelecimento de ambientes onde fossem cultivados os valores cristãos¹⁰⁴².

3.3.2 *Los gentios*: os indígenas fiéis e os índios rebeldes *montoyanos*

Os indígenas foram os *personagens* que receberam maior destaque na narrativa *montoyana*. Estes homens foram descritos através interpretações, originadas pela observação feita por Montoya. É neste ponto que podemos obter as informações sobre os grupos envolvidos no processo missional e as suas respectivas especificidades tribais¹⁰⁴³. Isto não significa que o indígena que emerge desta narrativa *montoyana* seja um índio antropológico. Trata-se, parafraseando Meliá, de um “índio de papel”, isto é, Ruiz de Montoya descrevia os indígenas a partir da sua visão de mundo e não os índios “reais”¹⁰⁴⁴. Foi a partir desta visão que a história do índio colonial se estruturou: eram *guerreiros ativos*, *ameaçadores* ou *cetecúmenos dóceis*¹⁰⁴⁵, que o missionário deveria *cristianizar* e *civilizar* ao modo europeu.

Para tanto, Montoya precisou ter a paciência de observar, descrever e perceber a melhor maneira de catequizar os *selvagens*. Isso o fez representar o indígena como um homem de alma boa e constantemente tentado pelas ações demoníacas. Os índios acabaram se dividindo entre aqueles que defendiam o seu antigo modo de vida e os que serviam de *predicadores* do Evangelho junto aos jesuítas, sem que permanecessem nestas posições estanques. Mesmo *inconstantes*, os *gentios* seriam capazes de se tornar a “más copiosa y lucida cristandad”¹⁰⁴⁶, pela sua predisposição à recepção das verdades evangélicas¹⁰⁴⁷.

¹⁰⁴² AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 211.

¹⁰⁴³ BAPTISTA, *Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo*, 2004, p. 14.

¹⁰⁴⁴ HARTOG, *O espelho de Heródoto*, 1999, p. 45.

¹⁰⁴⁵ BOHN MARTINS, *Acerca da guerra e da paz...*, junho/2007, p. 143.

¹⁰⁴⁶ “Carta al Provincial Padre Diego de Torres Bollo”, *In*: LEONHARDT, DHA I, p. 181.

¹⁰⁴⁷ BERTO, *Milagres constantes e inconstantes...*, 2006, p. 27.

A denominação “mais geral” recebida por estas tribos indígenas se refere à forma como estas tribos foram nomeadas pelos missionários ou pelos conquistadores¹⁰⁴⁸. Foram denominadas como *Tayaobas*, *Cabelludos*, *Camperos*, *Coronados*, *Chanes*, *Tampig*, *Pates*, *Tapes*, *Itatines*, *Yaros*, *Guaranis*, *Charruas*, *Lanceros*, *Ybiraiaras*, *Chiriguanos*, *Payaguas*, *Ybitiriguaras*, *Serranos*, *Montanos* “porque viuen en fierras afperas”¹⁰⁴⁹. Além das que habitavam em outras províncias localizadas mais para o interior da região dos *Itatines*, com nações *Gualachas*, *Guanas*, *Tunus*, *Bayas*, *Guaramos*, *Chiquitos*, *Chanes*, *Longuacuriaes*, *Tobas*, *Mataguaes*, *Frentones*, *Guelelaes*, *Calchaquis*, e outras que foram todas compreendidas sob o nome de *Guaycurus* e *Guaycurutis*.

A partir destas denominações *gerais*, o missionário iniciava a descrição física e cultural, além de comentar sobre a pré-disposição que estes índios apresentavam para ouvir a Boa Nova. Muitos índios, conforme o que conta Montoya, procuravam os missionários para saírem de “las miserables tinieblas”¹⁰⁵⁰. Como bons homens, os indígenas, em sua maioria, foram descritos como possuidores de almas mais resplandescentes que “los minerales ricos”¹⁰⁵¹. Para embasar o seu discurso e apresentar uma descrição exata sobre estes indígenas *tapeños*, *itatines* e *uruguayenses*, Ruiz de Montoya, utilizou as cartas dos padres Romero¹⁰⁵², Van Suerk e Ransonnier¹⁰⁵³, que tinham missionado entre estes índios.

Com isso, ele iniciava os exemplos sobre as atitudes dos índios diante da presença dos missionários. Narra que os *Payaguas* “cuya fiereza indomica ha muerto muchos Epañoles”¹⁰⁵⁴, apesar de *ferozes*, logo fizeram amizade com os padres, apelidando-os “con el nombre de Cruziferos, por las Cruces que traen os en las manos”¹⁰⁵⁵, e auxiliaram os missionários na difusão do Evangelho em outras províncias.

¹⁰⁴⁸ AGUILAR, *Conquista Espiritual*, 2002, p. 207.

¹⁰⁴⁹ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 66r [§ XLVI].

¹⁰⁵⁰ “Carta Anua del Provincial Padre Diego de Torres Bollo. 12 de junio de 1615”, *In*: LEONHARDT, DHA I, p. 454.

¹⁰⁵¹ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 15r [§XI].

¹⁰⁵² “Carta Ânua das Missões do Paraná e do Uruguai...”, *In*: CORTESÃO, *MCA III*, 1969, pp.33-95.

¹⁰⁵³ “Ânua do Padre Diogo Ferrer...”, *In*: CORTESÃO, *MCA II*, 1952, pp. 29-49.

¹⁰⁵⁴ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 66r [§ XLVI]. (Antonio Ruiz de Montoya segue a carta ânua escrita por Jacques Ransonnier: “Ânua do Padre Diogo Ferrer...”, *In*: CORTESÃO, *MCA II*, 1952, pp. 29-49).

¹⁰⁵⁵ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 66r [§ XLVI].



Imagem 4: *Brincando no rio*¹⁰⁵⁶.

Os *Guaycurus* receberam uma descrição que tratava desde as suas características físicas e costumes até como matavam os espanhóis:

¹⁰⁵⁶ Conforme Janete Burda: “A escolha cuidadosa do local para a fundação de uma Redução era de importância fundamental. Deveria ter terra fértil para cultivar, madeira para lenha e construção, clima saudável e longe de banhados, boa água para beber, cozinhar e para banhos de que os índios tanto gostavam” (BURDA, **Missões Guarani**, 2001, p. 28).

Y afsi fon portátiles, fon agigantados, los varones andan defnudos, las mugeres no, antes fon honeftas en fu veftrir vfan de lança, y garrote, *que* defpiden con ligereza, y acierto, vfan de arco, y flecha, no fiembran; pero cogen de los fembrados de los Efpañoles, hurtando lo que pueden, y muy de ordinario entran en las eftancias de ganado, y matan lo que quieren, y llevan al dueño el febo, y la carne, y fe la venden; paffean la ciudad con toda feeguridad; pero en fus tierras no la tienen los Efpañoles que allà entran, porque con la facilidad que a vna vaca degüellan a vn Efpañol, y es tana fu fierez, que no alcança el poder de los Efpañoles a corregirlos¹⁰⁵⁷.

A princípio, estes indígenas foram convencidos a abandonar os seus “beftiales coftumbres”¹⁰⁵⁸. Entretanto, a missão entre os *Guaycurus* foi abandonada, porque eles foram considerados “infrutiferas plantas”¹⁰⁵⁹, por não deixarem os seus antigos costumes. Anos depois, os *Guaycurus* reapareceram no relato *montoyano* como os únicos homens que foram solidários com Ransonnier na sua doença, visitando o missionário para levar alguns alimentos.

Outros indígenas que receberam especial atenção de Montoya nas descrições foram os *Charruas*, descritos como “vna nacion indómита, [de] gente agigantada, fu morada es la que les ofrece la noche, andan vagos por los campos; alguifa de fieras, bufcando caça, y pefca en las lagunas; no fiembras, ni faben de effo, algunos fe han acogido a efta reducion”¹⁰⁶⁰. Segundo o missionário, os *Charruas* costumavam ir ao porto de Buenos Aires à procura de vinho, pelo qual trocavam os cavalos pegos pelos campos.

Do outro lado do rio, habitavam os *Yaros*, “gente beftial, que no conoce fitio, como los Charruas fon muy guerreros, vfan de vnas bolas de piedra que tiran con eftraña certeza”¹⁰⁶¹. Informa Montoya, que a tribo dos *Yaros* atacou alguns indígenas moradores de Yapeyú, travando uma batalha onde morreram índios de ambos os lados. A situação melhorou após uma *conciliação* estas nações e as condições de sobrevivência dentro do povoado, dando ênfase ao ensino das crianças em *esquecer antigas inimizadas* entre as tribos. Foi nesta *reducción*, Nuestra Señora de los Reyes (Yapeyú), que “forjò la Compañía de varias naciones de Indios de diuerfas lenguas, fi bien fe entienden por la común, que es la Guarani”¹⁰⁶².

¹⁰⁵⁷ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espirital...*, 1639, f. 9v-10r [§ VIII].

¹⁰⁵⁸ Idem, f. 10r [§ VIII].

¹⁰⁵⁹ Idem.

¹⁰⁶⁰ Idem, f. 70r [§ LI].

¹⁰⁶¹ Idem, ff. 70r-70v [§ LI].

¹⁰⁶² RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espirital...*, 1639, f. 70r [§ LI].

No início da conversão dos índios, eram poucos os favoráveis à presença dos missionários. Resolvidos os problemas, muitos índios iriam viver na *reducciones*, onde acabariam aderindo às Congregações Marianas. Ao se converterem, tornavam-se exemplos de virtude e abandono a vida *gentílica*. Os “rúfticos vueltos” se transformavam “en políticos Chriftianos”¹⁰⁶³. Os indígenas apresentavam, conforme Montoya, tendências a ter uma vida “inculpable”, pois, possuíam uma retidão que os tornava “verdaderamente justo[s] y tan medido[s] con la voluntad divina”, demonstrada através dos seus “actos de virtud”¹⁰⁶⁴.

3.3.2.1 Os índios predicadores e os defensores da antiga vida

Os *predicadores* e os *defensores da antiga vida* foram os dois grupos que formaram as representações sobre o modo de proceder dos índios. A figura do pajé (*hechicero*) se tornou o maior símbolo da defesa da antiga vida indígena e, conseqüentemente, este *personagem* protagonizou os maiores embates contra a propagação da fé cristã, vista como uma “religião dos brancos”. Na descrição de Ruiz de Montoya, os *hechiceros* eram o símbolo de toda “la ruindad y astucia de toda aquella gente”¹⁰⁶⁵. E, as superstições destes *magos*

fe fundan en adiuinaciones por los cantos de las aues, de que han inuentado muchas fabulas, en curar, y con embuftes, chupando al enfermo las partes lefas, y facando êl de la boca cofas que lleua ocultas, moftando, que el con fu virtud le ha facado áquello que le caufaua la dolencia, como vna efpina de pefcado, vn carbon, o cofa femejante. Los peores, y mas perniciofos fon los enterradores, cuyo oficio es matar, enterrando en la cafa del que defea matar, algunas fobras de fu comida, cafcaras de fruta, y pedaços de carbon, etc. A vezes entierran fapos atraueffados con alguna efina de pefcado, con que fe va enflaqueciendo el que defean matar, y fin otro accidente muere, de que hemos vifto muchas vezes efetos conocidos: aueriguê de algunos, que el demonio en la figura de vn negrilla fe les aparecia con vn cefto en la mano, incitándoles, que fueffen a enterrar: y en vna pieça donde nunca falcaua gente de dia, ni de noche, hallamos mas de trecientos ojos, y fepulturas de cofas que el demonio les auia dado¹⁰⁶⁶.

¹⁰⁶³ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 1v [§].

¹⁰⁶⁴ “Cartas al Provincial Padre Nicolas Mastrilli Duran.Córdoba 12 de Noviembre de 1626”, In: LEONHARDT, DHA II, p. 317 (*Grifo nosso*).

¹⁰⁶⁵ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, In: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 229.

¹⁰⁶⁶ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 14v [§ V].

Segundo o Montoya, foram os “malditos hechiceros”¹⁰⁶⁷ que martirizaram um índio cristão. Informados sobre a chegada dos missionários, os pajés fizeram uma junta para desterrá-los e, com uma verdadeira “hambre canina”¹⁰⁶⁸, comê-los na cerimônia do *batismo indígena*. Relata que os *hechiceros* foram ao *pueblo*, onde se encontravam os padres Cataldini, Salazar e ele, agindo como “perros”¹⁰⁶⁹ ou “tigres rabifos”¹⁰⁷⁰ em busca da caça. Estas foram as circunstâncias que levaram os missionários, sobretudo Montoya, a descrever os pajés como *emissários do demônio*¹⁰⁷¹.

Alguns destes *hechiceros* se apresentavam para os índios como se fossem *deuses*, “fingiendo mii patrañas en testimonio de su divinidad”¹⁰⁷². Como bons *embusteros*, utilizavam-se de toda a sua eloquência para convencer a *gente ordinaria* a acreditar nas suas “*conpueftas, y mal halladas mentiras*”¹⁰⁷³.

As descrições eram feitas pela observação de que os *hechiceros* viviam “recolhidos no interior das florestas ou vagando”¹⁰⁷⁴, colocando-se à margem da evangelização. Tal atitude, por parte destes indígenas, representava a continua ameaça de um possível retorno às antigas práticas e o abandono das *reducciones*. Os pajés, portanto, se tornaram os representantes dos índios de *má conduta* social e acabavam servindo de exemplo de como os indígenas cristãos não deviam se portar.

Sob o *domínio* destes *bárbaros magos*, os indígenas agiam como “fiera[s] bestia[s] comedora[s] de carne humana”¹⁰⁷⁵, criando situações de medo entre os neófitos ou àqueles que se mostravam predispostos a aceitarem a presença dos

¹⁰⁶⁷ “Amenaza de invasion de los hechiceros...”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, pp. 67-68.

¹⁰⁶⁸ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 28v [§XX].

¹⁰⁶⁹ “Amenaza de invasion de los hechiceros...”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, pp. 67-68.

¹⁰⁷⁰ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 28v [§XX].

¹⁰⁷¹ KERN, **Missões**, 1982, p. 102.

¹⁰⁷² “A primeira jornada para a conversão...”, *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume II), 1900, p. 77.

¹⁰⁷³ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, f. 38v [§XXX]. A palavra *Hallada* segundo o Dicionário da língua castelhana significa: “HALLAR. V.a. Encontrar alguna cofa, ò porque fe bufca y folicita, ò porque la cafualidad la ofrece. Antiguamente fe decía Fallar. Lat. *Invenire*. AMBR. MOR. Lib. 8. Cap. 18. Efcribi dellas à la larga lo que yo fiento entre las otras antigüedades defde libro octavo, y allí lo *hallará* quien le pluguiere faberlo. HORTENS. Mar. f.37. Volvieron otro dia, y al tercero bufcaronle en Jerufalén, y le *hallaron* en el Templo” (**Diccionario de la lengua castellana...**, 1734, p. 125).

¹⁰⁷⁴ OLIVEIRA, **Os Ministros do Demônio**, 2008, p. 3.

¹⁰⁷⁵ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 232 (*Grifo nosso*).

missionários em seus terras. Os pajés eram responsáveis pelas frequentes “sugestões [de] que os índios matem, destruam as igrejas, quebrem cruzes e imagens”¹⁰⁷⁶.

No entanto, se, por um lado, estes homens eram *demoníacos*, por outro, sua existência comprovava à predisposição dos índios em “praticar as prédicas da religião católica”¹⁰⁷⁷. Vencer a *má* influência dos pajés significaria a salvação das almas indígenas e o sucesso da missionação.

Enquanto do lado dos *rebeldes* encontravam-se homens com conduta de *tigres comedores de carne humana*; do lado dos *fiéis*, havia exemplos de caciques estimados “por su sangre, y entre ellos de grande autoridad por entendido y elocuente”¹⁰⁷⁸, que se utilizavam de seu juízo para trazer à razão àqueles que estavam *perdidos*. Com a sua eloquência, possuíam o dom de auxiliar os jesuítas na conversão e nas mudanças comportamentais das “beftias fieras”, que, *domesticadas*, se transformavam em “ouejas manfas”¹⁰⁷⁹.

3.3.2.2 Maus, inconstantes ou exemplares: os caciques e pajés *montoyanos*

O processo de conversão dos indígenas também foi representado por Montoya através das figuras dos caciques e pajés *fiéis* ou *infiéis*. Através dessas *personagens*, o missionário descreveu o desenvolvimento da evangelização em solo *paraguayense*. Pela narrativa *montoyana*, podemos separar estes índios por *categorias*¹⁰⁸⁰: a primeira categoria era formada por caciques e pajés que foram convertidos. Estes se subdividiram entre os que passaram por uma profunda conversão e aqueles que se mantiveram *inconstantes*. A segunda foi composta pelos *maus* caciques. A terceira e última categoria abarcava os caciques *exemplares*.

Com essa categorização, podemos observar os predicativos utilizados por Ruiz de Montoya para descrever os *outros*. A partir da sua visão dos

¹⁰⁷⁶ FLECK, *Sentir, adoecer e morrer*, 1999, p. 41.

¹⁰⁷⁷ BERTO, *Milagres constantes e inconstantes*, 2006, p. 27.

¹⁰⁷⁸ “Amenaza de invasion de los hechiceros...”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume II), 1900, pp. 69-70.

¹⁰⁷⁹ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritual...*, 1639, f. 29r [§XX].

¹⁰⁸⁰ HARTOG, *O espelho de Heródoto*, 1999, p. 52.

acontecimentos, elencou os procedimentos necessários para o tratamento de cada um destes índios.

3.3.2.2.1 Os *inconstantes*

Na primeira categoria, foi observado o nome de seis caciques ou pajés que se destacaram pela sua conversão ou pela inconstância na aceitação da catequese e da vida cotidiana nas *reducciones*. Foram eles: Pindoviyú, Guiravera, Tayaoba, Zaguacari, Atiguaye e Maracanã.

A primeira descrição dos convertidos é sobre Pindoviyú, considerado um grande adversário dos missionários, sobretudo de Montoya¹⁰⁸¹. Na primeira tentativa de entrada na *Provincia dos Tayaobas*, Pindoviyú convocou vários *Camperos fieros*, com o intento de assassinar o missionário e satisfazer a sua *fome canina*¹⁰⁸².

Nos relatos *montoyanos* não foram descritos os motivos que antecederam a mudança e o arrependimento do *nefando* cacique. O que eles informam é que Pindoviyú e seu *povo* se mostraram, mais tarde, arrependidos de seus atos de “bellacos”¹⁰⁸³ e optaram por “vivir como hombres”¹⁰⁸⁴.

Pindoviyú passou a representar a figura de um índio *fiel* e *bravo*, que recepcionou os missionários com uma grande festa. Tratou de recebê-los em sua casa e tornar os seus *súditos* em *republicanos*, para que não morressem mais como *bárbaros*¹⁰⁸⁵. De *fieros índios*, passaram a ser representados como *boas sementes*, nas quais os ensinamentos da catequese floresceram. Ao tornaram-se cristãos, os *Camperos* deram demonstrações de fé, vivendo “con orden y policia christiana”¹⁰⁸⁶.

O segundo indígena que ganhou destaque no relato *montoyano* foi Guiravera. O pajé foi a representação de um dos maiores *magos hechiceros* formados nas selvas *guayreñas*. Este índio foi retratado como um homem que possuía grande autoridade, estando sempre acompanhado por caciques.

¹⁰⁸¹ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 119.

¹⁰⁸² “Carta al Provincial Padre Nicolas Mastrilli Duran. Córdoba, 12 de Noviembre de 1628”, *In*: LEONHARDT, DHA II, p. 331.

¹⁰⁸³ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 276.

¹⁰⁸⁴ “Carta al Provincial Padre Nicolas Mastrilli Duran”, *In*: LEONHARDT, DHA II, p. 332.

¹⁰⁸⁵ *Idem*.

¹⁰⁸⁶ “Carta Ânua do Padre Nicolau Durán...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 233 (*Grifo nosso*).

Na primeira tentativa de entrada nas *terras dos Tayaobas*, Guiravera foi o responsável por comandar o ataque contra Montoya e o grupo que o acompanhava. Como símbolo da *pertinácia*, da *rebeldia* e de “la furia de aquellos tigres”¹⁰⁸⁷, Guiravera se manteve firme em seus propósitos e continuou a chefiar juntas de guerra contra o missionário. Por isso, o jesuíta dizia que em sua vida jamais havia “visto hombre mas arrogante ni grave ni mas puntoso”¹⁰⁸⁸.

As atitudes de Guiravera, conforme a narrativa *montoyana*, indicavam que ele falava com o demônio, porque agia como um verdadeiro “monstru [...] soberbio, arrogante, orgulloso, embustero, y sobremanera atrevido”¹⁰⁸⁹. Além de que, Guiravera tinha o dom de enganar a todos com as suas *fábulas*. Temido e respeitado, o pajé se considerava um *deus*.

Guiravera também foi o responsável pelos comentários quem indicavam Montoya como a reencarnação do famoso *hechicero* Quaracití, desde que o pajé soube que o missionário havia escutado o que diziam as almas dos mortos¹⁰⁹⁰. Consequentemente, passou a considerá-lo seu *companheiro* e *amigo*, pois ambos seriam deuses verdadeiros¹⁰⁹¹.

O pajé, ao ir a *reducción* a convite dos missionários, entrou na casa deles expondo as suas opiniões “con la mayor gravedad y autoridad del mundo”¹⁰⁹² e, logo, se instalou no *pueblo*. Foi antes de sua partida que ocorreu a conversão.

Ruiz de Montoya relata o diálogo com Guiravera, dizendo que o pajé, após ouvir as suas palavras, desistiu de sua antiga vida “negando todo lo que del la fama auia predicado”¹⁰⁹³. Após a conversão, Guiravera tornou-se o principal cacique da *reducción* de Jesus Maria, que passara de um lugar formado por “leonerias de fieras”¹⁰⁹⁴ à morada de indígenas que “andan con grandíssimo ferbor”¹⁰⁹⁵ cristão.

No entanto, a conversão de Guiravera não ocorreu de fato. Como uma representação de uma figura *multifacetada*, ele era inconstante em seus atos. Isto enfatiza a sua personalidade e a sua *insubordinação* perante os missionários. Seus

¹⁰⁸⁷ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 44r [§XXXIII].

¹⁰⁸⁸ “Relação incompleta...”, *In: CORTESÃO, MCA I*, 1951, p. 378.

¹⁰⁸⁹ RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, 2008, pp. 460-461

¹⁰⁹⁰ “Carta de Antonio Ruiz de Montoya...”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...*, (Volume II), 1900, pp. 291-292.

¹⁰⁹¹ ROUILLON ARRÓSPIDE, *Antonio Ruiz de Montoya...*, 1997, p. 156.

¹⁰⁹² “Carta de Antonio Ruiz de Montoya...”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...*, (Volume II), 1900, pp. 296-297.

¹⁰⁹³ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 45r [§XXXIII].

¹⁰⁹⁴ *Idem*.

¹⁰⁹⁵ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In: CORTESÃO, MCA I*, 1951, pp. 295-296.

dias de grande *hechicero* não foram esquecidos, o que o levou a observar atentamente o ritual litúrgico das missas, para, posteriormente, *roubar a magia* dos jesuítas¹⁰⁹⁶.

Guiravera, como cacique e *hechicero*, chegou a organizar uma revolta contra os missionários, tendo em vista desterrá-los. No entanto, se viu vencido e cercado pelos índios de guerra fiéis. Retornou à *reducción* e passou a agir de forma ameaçadora contra os outros indígenas, até ser preso pelos bandeirantes.

Ao conseguir fugir dos paulistas, decidiu se batizar¹⁰⁹⁷ e se converter. Todavia, o fervor cristão de Guiravera não permaneceu por muito tempo. Como um bom *apóstata*, voltou a comer carne humana e a utilizar-se das suas *artes mágicas*, até ser morto por índios *inimigos*.

O terceiro índio retratado foi o cacique Tayaoba, o mais poderoso e famoso da região *guayreña*. Tanto, que o seu nome serviu como designação para uma das importantes *provincias* do Guayra.

Temido e respeitado, Tayaoba era *senhor de muita gente*. Sua conversão foi uma das mais difíceis, pela questão de que o cacique não confiava nos espanhóis, desde que foi traído e preso, junto a outros quatro caciques. Até conseguir a conversão do cacique, Montoya tentou algumas vezes entrar em suas terras.

Na primeira, o missionário foi perseguido e quase morto por Guiravera e seu grupo. Na segunda tentativa, Ruiz de Montoya encontrou “vn gran Cazique”¹⁰⁹⁸, que levou consigo sua mulher e filhos, atitude que representava um sinal de amizade, conforme o que relata o jesuíta. Esse cacique, embora *infiel*, demonstrava características que o indicavam como um futuro bom cristão. Foi representado como um homem de palavra, que apresentava claras demonstrações de bondade. Como havia prometido a Montoya, logo Tayaoba foi visitar o missionário¹⁰⁹⁹.

O cacique levou consigo, para conhecer Montoya, sua mulher e quatro filhos, deixando em suas terras outros vinte. De *malo*, após o batismo, tornou-se *bueno*. A conversão de Tayaoba representava o êxito do trabalho missional feito por Ruiz de Montoya. A aceitação do cacique em ser catequizado e batizado possibilitou a adesão de outros dois caciques às *reducciones*: Piraquatia e Maendí.

¹⁰⁹⁶ FLECK, **Sentir, adoecer e morrer**, 1999, p. 233.

¹⁰⁹⁷ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 167.

¹⁰⁹⁸ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, ff. 40v-41r [§XXXI](*Grifo nosso*).

¹⁰⁹⁹ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 129.

Todavía, esta segunda tentativa de entrada nas terras do cacique não foi definitiva. Guiravera e seus *vassallos* ameaçavam um novo ataque. Na luta contra os *leones*, alguns índios fiéis saíram feridos e o pequeno sacristão que acompanhava Montoya foi martirizado e comido solenemente¹¹⁰⁰.

O batismo de Tayaoba, Maendí e Piraquatia deu novo ânimo para que o missionário não desistisse de desterrar os *demônios* que habitavam aquelas terras. A índole guerreira destes índios impulsionava a sua personalidade *criolla* que viu na sua própria missão uma verdadeira *conquista*.

Então, Montoya decidiu entrar pela terceira vez na *provincia* convocando a *milícia celeste*, os sete arcanjos, para conquistar também os “fieros guerros (*sic*) y valientes”¹¹⁰¹ *Gualachos*. Vitorioso, o missionário descreveu Tayaoba como um dos símbolos da fé fervorosa que podia atingir os indígenas após as conversões. Tayaoba foi considerado por Montoya o maior cacique que já tinha existido e, que teve a *sorte* de morrer antes de presenciar a destruição das suas terras pelos bandeirantes.

O quarto indígena convertido foi Zaguacari. A sua descrição começa com o comentário de que se tratava de um indígena que morava em um lugar quase inacessível e, por não poder trabalhar, utilizava-se da sua *natural* retórica e *rara* eloquência para atrair muitos seguidores. Seu nome significava

el Hermofico, poco dezia con el efte apellido, porque era de eftatura muy corta, tenia pegada la cabeça a los ombros, y para boluer el roftro atrás boluia todo el cuerpo, los dedos de las manos y pies imitauan mucho a los de los paxaros, torcidos hàzia abaxo, las canillas folas fe vian en fus piernas, y en pies, y manos tenia pca, o ninguna fuerça: viendofe impofsibilitado de poder fuffentarfe con el trabajo de fus manos, quifo valerfe de fu buen ingenio, y eloquencia rara, con vna natural retorica, con que tenia fufpenfos a los que le oían; y aunque fu difpofion de cuerpo le hizieran a otros contemptible, la nouedad del monftruo caufaua efpano reuerencial a todos¹¹⁰².

Montoya diz que a aparência de Zaguacari causava um *espanto reverencial* entre os indígenas e os *guayreños*, que o tratavam como deus.

O renomado *ministro do demônio*, para atrair o maior número de *devotos* possível para si, se autodenominava como o responsável pelas chuvas e colheitas.

¹¹⁰⁰ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, pp. 135-138..

¹¹⁰¹ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, *In*: CORTESÃO, **MCA I**, 1951, p. 294.

¹¹⁰² RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espiritval...**, 1639, ff. 53v-54r [§XXXX].

Como forma de *destroná-lo*, os missionários o convidaram para lhe fazer honrarias e “desautorizar á revueltas del público regocijo este pernicioso demonio” com o jogo de “que llaman de la gallina ciega”¹¹⁰³.

Zaguacari foi vendado e humilhado, durante o jogo, pelos *moços cristãos*. A cena atraiu muitas pessoas, tanto dos moradores *pueblo* quanto dos visitantes, que presenciaram o *hechicero* ser *desmascarado*. O *pernicioso demônio*, segundo Montoya, representava uma figura *grotesca*. Este, ao ver-se publicamente humilhado, arrependeu-se de “su ceguera, su locura y perdición”¹¹⁰⁴.

Após sua conversão, Zaguacari foi morar na casa dos missionários, dedicando-se aos trabalhos domésticos e à fabricação de cestos. Por ser eloquente, teve esse dom voltado para *abrir os olhos* dos índios para o entendimento da palavra de Cristo, tornando-se um predicador evangélico até o fim da vida.

A quinta descrição foi sobre o cacique Miguel Atiguaye. Ele foi a representação do indígena *eloquente, astucioso e inconstante*.

Teve sua história narrada como a de um índio “que auia corrido varias fortunas, en varias partes, donde fe bautizò, y casò: y finalmente: por fu eloquencia fe auia hecho como feñor de aquella gente”¹¹⁰⁵. Pelas suas atitudes, Atiguaye era considerado pelos missionários como “minifro del demonio”¹¹⁰⁶ e “monstruo verdadero”¹¹⁰⁷.

A descrição se deve ao fato de Atiguaye apresentava-se aos outros indígenas como sacerdote. Além de agir como *hechicero*, desterrou a sua verdadeira esposa para colocar uma *manceba* em seu lugar, passando a tratá-la como legítima. Com a aprovação desta mulher, Atiguaye vivia rodeado por outras *mancebas*¹¹⁰⁸.

Montoya relata que ele não assistia a missa e, nos domingos, dava o *mau exemplo* ao executar trabalhos externos. Como não mudava, passou a ser descrito como um *pesadelo*, pois, as suas atitudes pioravam. Atiguaye passou a afrontar os missionários, não aceitando mais o pedido dos enfermos de serem levados para receber o batismo e, principalmente, não obedecendo às ordens para que abandonasse as *mancebas* e retornasse à primeira esposa.

¹¹⁰³ “Conversão e batismo...”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume III), 1900, p. 102.

¹¹⁰⁴ *Idem*, p. 103.

¹¹⁰⁵ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 15v [§XI].

¹¹⁰⁶ *Idem*.

¹¹⁰⁷ RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, 2008, p. 460.

¹¹⁰⁸ ROUILLON ARRÓSPIDE, *Antonio Ruiz de Montoya...*, 1997, p. 109.

Dessa maneira, o cacique decidiu organizar uma rebelião com o propósito de assassinar os missionários. O *rebelde*, apresentando uma maestria oratória, convocou uma assembleia onde expôs os seus motivos para matá-los. Antes de executar o plano, os indígenas que já eram cristãos o aconselharam a consultar-se com Roque Maracanã.

Atiguaye foi à casa dos missionários “con buen femblante, y roftro rifueños, y a muy pocas razones de cumplimiento, mudandofe en vna fiera beftia”¹¹⁰⁹. A descrição indicava que os missionários estavam lidando com um *demônio do inferno*, que em meio a um *diabólico furor* proferia seus “bramidos [de] lobo”¹¹¹⁰. O cacique formou um *exército* com outros dezesseis caciques e foi para o *pueblo* de Maracanã.

Ao informar sobre os seus planos, foi humilhado e expulso das terras do cacique Maracanã. Atiguaye retornou à *reducción* de San Ignacio, dizendo-se arrependido. Demonstrando serenidade e humildade diante dos padres, mantinha uma vida de aparências dentro da *reducción* e continuava vivendo com a *manceba principal* fora da *reducción*.

Atiguaye deu demonstrações de *fidelidade* aos missionários, acompanhando Montoya até Asumpción quando ocorreu a acusação contra os jesuítas de que viviam no ócio e a excomunhão de Ruiz de Montoya, proferida por Resquín. Mas, como fingia “viuir bien; pero viuio fiempre mal, y afsi murió mal”¹¹¹¹, a morte de Atiguaye serviu de exemplo para os indígenas que se encontravam catequizados. Sua fuga com a *manceba*, segundo o que relata Montoya, deixou o *pueblo* escandalizado e a sua *má* morte, fez com que os índios se mantivessem fervorosos em sua fé.

O último cacique descrito foi Roque Maracanã, “vn honrado Cazique, defeofo de oir las cofas de fu faluacion”¹¹¹². Ele era o símbolo da *juventude*, a *intrepidez*, a *vivacidade* e o comando *enérgico* dos caciques “a quien toda la tierra beneraua”¹¹¹³.

Como forma de demonstrar a sua predisposição em receber os missionários nas suas terras, Maracanã mandou assassinar um pajé que o havia

¹¹⁰⁹ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 16r [§XI].

¹¹¹⁰ Idem (*Grifo nosso*).

¹¹¹¹ Idem, f. 17v [§XII].

¹¹¹² Idem, f. 12v [§IX].

¹¹¹³ Idem, f. 15r [§XI].

visitado¹¹¹⁴. Tempos depois, o mesmo cacique entrou no *pueblo*, onde estavam os missionários, e disse a eles que durante a noite tinha se mudado para as proximidades de Loreto. Igualmente, eloquente e triunfal foi a mudança do seu comportamento em relação aos missionários. Maracanã convocou uma junta de guerra e aliado a um clérigo se revoltou contra os jesuítas, ameaçando cortar-lhes as cabeças e desterrar os sobreviventes. O cacique e seus seguidores acabaram morrendo, e o seu falecimento fez com que o seu *pueblo* se reconciliasse com os missionários. A morte de Maracanã serviu de exemplo de como a Divina Providência castigava aqueles que se revoltavam contra ela.

O que percebemos nas representações de Roque Maracanã e Miguel Atiguaye é a aliança estabelecida com alguns caciques para que a missão jesuítica fosse possível. Por um lado, podemos considerar que nas relações sociais estabelecidas, dentro de termos próprios ao contexto em que foram criadas, transparecem as individualidades dos personagens e a pluralidade em que estavam inseridos.

Ambos assumiram intercaladamente a posição de defensor das *reducciones*, Maracanã e Atiguaye servindo de *exemplo* para outros indígenas. As duas figuras, além de serem um exemplo para os demais membros das suas tribos, foram também utilizadas para representar o modo como os missionários deveriam estabelecer o contato com tribos que pertencessem ao grupo dos *Guaranis*.

Suas reações diante da possibilidade de *salvação* os inseriram em uma proposta de discurso edificante. A voz dos indígenas se tornava o discurso do missionário, fazendo que as suas operações e sistemas de ação fizessem com que eles deixassem de serem os autores da sua história, mas fossem inseridos em uma perspectiva, onde se tornavam os *personagens* de quem narrava as suas histórias¹¹¹⁵.

¹¹¹⁴ ROUILLON ARRÓSPIDE, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1997, p. 116.

¹¹¹⁵ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: arte de fazer**. 3ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 38.

3.3.2.2 Os *maus*

A segunda categoria foi composta pelos *maus* caciques Taubici e Nezu. Estes dois caciques representaram a *maldade* existente em alguns indígenas, dominados ou incitados pelo *demônio*.

O grande cacique-*hechicero* Taubici foi o primeiro a receber uma descrição de Montoya. Foi retratado como poderoso, temido “y familiar amigo del demonio”, cujo nome significava “diablos en hilera, o hilera de diablos”¹¹¹⁶. Este representava a crueldade de alguns indígenas.

Sua ligação *demoníaca* era comprovada, conforme o que afirma Montoya, pelos seus desmaios e previsões provocadas pelos *maus espíritos*. Muito embora tivesse estas *qualidades*, Taubici era muito respeitado entre os indígenas e recepcionou os padres de forma *amistosa* em suas terras. Entre suas idas e vindas dentro do espaço missional, o cacique se opôs a outros indígenas ao desdenhar do pedido de autorização para assassinar os missionários. Embora *mau*, livrara da morte os jesuítas.

Posteriormente, em um dos seus regressos às *reducciones*, “empeçò con fus malas mañas a entablarfe con los Indios”¹¹¹⁷. A princípio, os índios cristãos não lhe deram crédito, entretando, um roubo em uma das plantações do *pueblo* lhe restituiu a boa fama de *hechicero*.

Taubici, auxiliando o indígena *assaltado*, jurou que os culpados iam ser castigados com duras penas. Logo depois, muitos índios caíram enfermos e Taubici convocou os moradores do *pueblo* a ir com ele para as suas terras no dia de Corpus Christi, sem assistir a festa e a celebração da missa.

Como uma demonstração de *rebeldia* e também para enfatizar a sua autoridade reconstruída, Taubici conseguiu que alguns o acompanhassem. Mesmo com os pedidos de Mascetta, de que só saíssem depois da celebração, o grupo seguiu viagem “muy contentos, haziendo burla, y chacota del Padre; y de fus amoneftaciones, y amenazas”¹¹¹⁸.

Todos os indígenas que estavam no grupo de Taubici foram vitimados pelo *castigo divino* ao encontrarem alguns *inimigos*, que os atacaram. O cacique foi morto

¹¹¹⁶ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 11v [§IX].

¹¹¹⁷ Idem, f. 12r [§IX].

¹¹¹⁸ Idem.

com um disparo dado por um *português*, enquanto os índios que o acompanhavam fugiram em meio aos tiros.

Os sobreviventes retornaram feridos alguns dias depois ao *pueblo*. Montoya encerra a narrativa, dizendo que o exemplo do que lhes havia ocorrido os fez voltar “bien enfeñados com efte castigo a no creer a los miniftros del demônio, y a creer a los de Dios, con que cobro el Euangelio mucho credito”¹¹¹⁹. Todavia, reconsiderava que este crédito recobrado fez com que os indígenas passassem a ver os missionários com um *temor reverencial*, o que não era bem visto. Pois, o temor deveria ser feito a Deus e não para os jesuítas.

A descrição sobre Nezu iniciava com a explicação de que ele se tratava do “mayor Cazique que conocieron aquellos Paifes”¹¹²⁰. Sua fama e respeito foram adquiridos pelo uso das *magias* e *mentiras*, com as quais era reverenciado.

Primeiramente, o cacique aceitou a presença dos missionários em suas terras, mandando que os seus *vassalos* construíssem uma igreja para recepcioná-los. Entretanto, a atitude amistosa mudou completamente, por “efecto del furor con que el demonio ardia, por ver, que ya hafta alli le auian defpojado de fu Reyno”¹¹²¹. Nezu, ao ser incitado por um *apóstata da fé*, decidiu matar os missionários que estavam “roubando” o seu lugar.

Este fingido Dios, y efclauo del demonio, tomado de vna rabiofa ira tratô de dar la muerte, no folo a los tres Padres, fino tambien a todos quantos en el Vruguy auia, defpachò auifo a todos los Caziques, mandoles que todos mataffen a los Padres, que en fus tierras tenían, que el en la fuya haría lo mefmo, reprehendiendoles dificiles en auer recibido fu Doctrina, y de cobardes, fino executauan efte fu mandato, con cominatoria tal, que a los remifos mandaria, que los tigres, y fieras de los bofques falieffen rabiofos a defpedaçarços¹¹²².

Ruiz Montoya prossegue afirmando que,

Finalmente aqueste mentido obispo, y Hidria verdadera del infierno, más encendido en llamas del furor que el otro Taycosama, fuego abrasador del Evagelio, y fe de Jesuscristo, entró por los pueblos de Indios ya Cristianos, hubo a las manos a algunos jesuitas que como verdaderos pastores velaban su rebaño, a quienes con atroces

¹¹¹⁹ Idem, ff. 12r-12v [§IX].

¹¹²⁰ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 74v [§ LVII].

¹¹²¹ Idem.

¹¹²² Idem, f. 75r [§ LVIII].

tormentos privó de aquesta vida temporal, enviándolos a la eterna, laureados con eternas coronas de martirio¹¹²³.

Este cacique representou para o missionário, o maior símbolo da *bestialidade* e do *paganismo*, que podiam ser atingidos por aqueles que tinham atitudes de *bellacos*¹¹²⁴, cujo ofício era matar estrangeiros. A *monstruosa maldade* de Nezu, segundo Montoya, excedeu a de todos os seus antepassados, aspirando “con infernal anhélito a la alteza suprema que encierra este nombre *Tupã*”¹¹²⁵, quando na realidade não passava de um “lobo carnicero”¹¹²⁶.

Nezu foi responsável, além do martírio dos missionários em Caaró, pelo ritual do *desbatismo* em suas terras, como forma de *descristianizar* todos os que tinham aceitado o batismo. Ao saber que estava sendo procurado pelos povos de índios cristãos para ser castigado, o cacique fugiu para os bosques.

3.3.2.2.3 Os exemplares

A terceira e última categoria, trata acerca dos caciques *exemplares*. Estes índios foram representados através das figuras dos caciques Cohen e Ignacio de Piraycí.

A curta história do cacique Cohen é iniciada com o relato de Ruiz de Montoya sobre a sua chegada ao *pueblo* dos *Gualachos*. Ele e seus companheiros foram recepcionados por Cohen, com “mui grandes muestras de amor”¹¹²⁷.

O cacique os auxiliou no processo de conversão dos *Gualachos*, demonstrando que o sucesso ou o fracasso da missão jesuítica dependia da aceitação ou não dos indígenas. Essa atitude demonstrava e retratava o exemplo da

¹¹²³ RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, 2008, p. 463.

¹¹²⁴ “*Bellaco*”, segundo o Diccionario de língua castellana: “BELLACO. f.m. El hombre de ruines y malos procedéres, y de viles repétos, y condición perverfa y dañada. La etymología de esta voz, que algunos deducen del Tofcáno *Villaco*, y por configuiente la ecriben con v, diciendo Velláco, (como la trahe Covarr. aunque no fe afirma en ello) la facan del nombre Villa, ò Villáno, porque los villanos naturalmente fuelen fer de baxos y viles penfamientos. Covarr. difcurre que puede venir del Hebréo *Belial*, y que de este fe formó Beliacó, y de aquí Belláco. No fiendo claras estas etimologías fe retiéne el ecribir con b estas y las figuientes palabras. Lat. *Improbis. Sceleftus. Nequam.* Espin. Efcuder. Fol. 37. Dios me libre de *bellácos* en quadrilla” (*Diccionario de la lengua castellana...*, (Tomo I), 1726, p. 589).

¹¹²⁵ RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, 2008, p. 462.

¹¹²⁶ Idem, p. 463.

¹¹²⁷ “Carta Ánua do Padre Antônio Ruiz...”, In: CORTESÃO, *MCA I*, 1951, p. 295.

predisposição dos índios em receber os ensinamentos da catequese em seus *pueblos*.

Montoya ressalta que a bondade de Cohen sobressaia a todos os outros indígenas do grupo. Esta representação do índio *perfeito e exemplar* era feita a partir observação da vida moral e religiosa adotada pelo cacique. Na visão de mundo do missionário, essas demonstrações serviram como uma comprovação de que a alma deste índio estava predisposta a receber os ensinamentos cristãos de forma clara e objetiva. Pois, a fé e a devoção, apesar das diferenças culturais, eram provenientes de uma mesma fonte: Deus¹¹²⁸.

Como forma de finalizarmos sobre os *personagens* indígenas, trataremos do índio *mais puro* descrito por Ruiz de Montoya: Ignacio de Piraycí, índio principal da *reducción* de Loreto¹¹²⁹.

Desde a chegada do missionário na região *guayreña*, ele já observava o empenho deste indígena idoso em se tornar um bom cristão. Montoya ressalta que Piraycí apresentava muita pressa em aprender os princípios da fé cristã para receber o batismo e se orgulhava em dar os seus primeiros passos na vida religiosa, junto à sua família¹¹³⁰.

A figura deste índio, descrito no *Sílex*, ilustra particularmente bem a categoria de “índio exemplar” ou “espiritual”. Este, segundo o relato *montoyano*, ensinou os caminhos da mística e da contemplação, ao modo indígena, para o missionário.

A lógica da direção espiritual se inverte: o orientando se converte em orientador, e vice-versa; aquele que devia ser o orientado ensina àquele que seria o mestre. No relato sobre Piraycí observa-se a inversão de papéis: o índio que se torna mestre de vida espiritual e o jesuíta que se faz discípulo espiritual.

Apesar da grande experiência espiritual de Montoya, foi através do diálogo espiritual com Piraycí que o missionário conseguiu integrar a dinâmica dos *exercícios espirituais* inicianos da “*Contemplatio ad amorem*” (isto é, de integrar a Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus) na sua vida cotidiana, percebendo Deus sempre e em tudo.

Em um momento de crise espiritual, ao se confrontar com o indígena, o missionário recebe a seguinte resposta:

¹¹²⁸ CERTEAU, **A escrita da história**, 2000, pp.136-137.

¹¹²⁹ RUIZ DE MONTOYA, **Sílex...**, 1991, p. 156.

¹¹³⁰ ROUILLON ARRÓSPIDE, **A vida de Antonio Ruiz de Montoya**, 2001, p. 64.

Yo, Padre, luego que despierto por la mañanita, creo que Dios está allí presente, testigo de todo lo que hago; con este pensamiento me levanto y hago levantar á mi familia, y todos juntos, guiando yo el coro, rezamos todas las oraciones. Acudo luego á oír misa, continuando la memoria que llevo á Dios siempre á mi lado. Con esta fe y consideración asisto á aquel santo sacrificio, con ella vuelvo á mi casa, convoco otra vez mi gente para que vayamos á trabajar. En el camino me acuerdo que Dios me acompaña; lo mismo hago en mi trabajo, sin perderlo jamás de vista, porque he adquirido tal hábito que aunque quisiese no podría olvidarlo. Acabada mi tarea, vuélvome al pueblo y siempre pensando que Dios viene conmigo. Primero voy á la iglesia que á mi casa; en aquella con singular afecto le adoro y le doy gracias por los beneficios que me hace y por el cuidado que tiene de sustentarme; con esto vuelvo á mi casa y duermo sin cuidado, persuadido que Dios me está guardando el sueño¹¹³¹.

Mais tarde, em seus escritos, Montoya repassou a experiência espiritual de Piracyí ao seu discípulo Francisco del Castillo, ilustrando muito bem a mesma experiência inaciana da última meditação dos *Exercícios Espirituais (Contemplatio ad amorem)*.

Por isso, Piracyí tornou-se o “modelo” de índio convertido e místico, mestre espiritual. Após o seu batismo, passou a frequentar diariamente as missas, a dedicar-se aos estudos da lei divina, chegando inclusive a recitar o catecismo à memória. Mais ainda, nas entrelinhas do testemunho registrado por Ruiz de Montoya, percebe-se uma fé inabalável na pessoa de Cristo, além da experiência da constante presença de Deus na sua vida cotidiana.

O modelo de índio refletido em Piracyí serve não apenas para a função de registro jesuítico sobre o amadurecimento espiritual de outrem, mas está relacionado às variantes de um discurso onde há o relato daquele que experimentou e que, conseqüentemente, divulga a experiência mística que vivenciou. Nesta descrição, evidência-se as interpretações sobre a percepção de Deus entre duas culturas distintas. Índio e jesuíta, nesta representação, tornam-se os verdadeiros filhos do novo Adão, Jesus Cristo, e estabelecem um diálogo espiritual até então jamais previsto.

De forma geral, os indígenas representados por Ruiz de Montoya, nas regiões do Guayra, *sierras* do Tape e na região entre os rios Paraná e Uruguay, foram personagens que se converteram de *barbaros gentios* em cristãos convictos. Não

¹¹³¹ “Carta do Padre Antonio Ruiz de Montoya...”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume IV), 1900 ,pp. 151-152.

foram herejes, nem idolatras, tendo apenas como *vício* a carne (fosse aos rituais antropofágicos ou na poligamia), do qual se afastaram, em sua grande maioria, após o batismo.

Montoya os definiria como *ateístas*, mas nunca *idólatras*. Pois, eram estas nações “tan libre del abominable vicio de la idolatría, que así fue necesario para explicarles la pregunta del Catecismo Limense, si el Sol, Luna y estrellas son Dios, usar del nombre *Tupã* adjetivado, Dios sucio, Dios fingido etc. Lo cual oyeron con espanto de que hubiese gente tan irracional que tuviese por criador a la criatura”¹¹³².

3.3.3 Los herejes: os encomenderos

Os *encomenderos* foram descritos por Ruiz de Montoya como *invejados* por nunca terem conseguido desbravar terras onde a Companhia de Jesus entrou sem o uso das armas. Como forma de tentar acabar com a confiança depositada pelos indígenas nos missionários, segundo Montoya, eles inventavam mentiras colocando “a pique de que el Euangelio, y fus Predicadores fueffen defterrados, o defeffimados”¹¹³³.

Para tanto, os *encomenderos* se utilizavam do artifício de denunciar os missionários para os superiores, como homens ociosos que não estavam tratando dos cuidados espirituais dos índios. A intenção, conforme o missionário, era a de que os jesuítas abandonassem as *reducciones* e os indígenas voltassem a ser mão de obra disponível para as *encomiendas*, principalmente, na extração da erva mate. Ruiz de Montoya os descreve da seguinte maneira:

Soy teftigo, *que* en la Prouincia del Guaira, el mas ajuftado Encomendero fe feruia los feis mefes de cada año de todos los Indios *que* teñia encomendados, fi paga alguna, y los *que* no fe ajuftauan tanto, los detenían 10.y.12.mefes. Y fi efto es afisi, como es verdad, *que* tiempo le queda a efte defdichado para fuffentar fu muger, y criar fus hijos?¹¹³⁴.

¹¹³² RUIZ DE MONTOYA, *Apología...*, 2008, p. 457.

¹¹³³ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 7r [§ VI].

¹¹³⁴ Idem, f. 9r [§ VII].

Os *encomenderos* “mais justos” eram definidos como aqueles que se serviam do trabalho dos índios por seis meses sem lhes dar pagamento algum. Enquanto, os “menos justos” eram aqueles que se utilizavam do trabalho indígena por um ano.

Montoya observa que as *Ordenanzas de Alfaro*¹¹³⁵, não eram respeitadas. Os indígenas continuavam sendo forçados a condições sub-humanas de trabalho e de vida. As crises geradas pelo excessivo trabalho na extração de erva mate e a resistência que os índios exerceram frente aos *encomenderos* criou um problema tão grande que o missionário, na introdução de a *Conquista Espiritual*, afirma que “mi prentencion es poner paz entre Epañoles, y Indios, cofa tan difícil, que em mas de cien años que fe defcubrieron las Indias Occidentales, hafta oy no fe há podido alcançar”¹¹³⁶.

Na transmigração, definidos como *egoístas* e *desalmados*, os *encomenderos* tentaram *sequestrar* alguns índios, construindo um forte, aonde “al pasar das canoas ir derribando los remeros que pudiesen y gente que podia hacer defensa”¹¹³⁷. Desta forma, premeditavam deter o maior número possível de prisioneiros.

Demonstrando covardia ao serem ameaçados com um castigo divino, “salieron entre corridos y temerosos” por sua “ímpia y fea traición”¹¹³⁸. Os *encomenderos* abandonaram o intento e foram embora. Além disso, foram desterrados pelos bandeirantes, dos quais eram cúmplices nas invasões *guayreñas*.

Devido às *más* atitudes dos *encomenderos* e a sua cumplicidade com as invasões bandeirantes, que houve a comparação sobre os dois grupos, durante a destruição da região do Tape. Montoya passou a tratar os bandeirantes paulistas como *españoles*, porque assim como os *encomenderos* eles eram *hereges*¹¹³⁹.

3.3.4 *Moros y alabardes*: os bandeirantes paulistas

Os moradores da Vila de São Paulo de Piratininga foram descritos nos relatos *montoyanos* como homens nascidos em várias nações, que agiam como “beftias” e tinham como principal ofício caçar e matar outros homens. Conforme Ruiz de

¹¹³⁵ Ver nota 253.

¹¹³⁶ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 1r [§ I].

¹¹³⁷ “Transmigração das *reducciones...*”, In: JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume III), 1900, p. 207.

¹¹³⁸ Idem, p.210.

¹¹³⁹ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 90v [§ LXXIII].

Montoya, a maior *qualidade* destes *alarbes* era “deftruir el gênero humano”¹¹⁴⁰, invadindo as *reducciones* das regiões do Guayra e Tape¹¹⁴¹.

Os *mamelucos* foram os responsáveis pelo despojamento dos altares, porque, segundo o missionário, se tratava de um grupo formado por pessoas que eram muito “peores que *alarbes*”¹¹⁴². Como *tigres raivosos* e *bestiais*, além de não respeitarem os *santos óleos*, os bandeirantes invadiam as *reducciones*, “deftroçando Indios a machetaços”¹¹⁴³. Os caciques e os homens considerados mais valentes eram os primeiros que morriam, “porque estos sonsacan a los demás y los buelven, con todo eso an tenido respecto a nuestros pueblos”¹¹⁴⁴.

Vendo que os índios estavam aterrorizados, os bandeirantes prosseguiram com o massacre daqueles que lhes pudesse impôr alguma resistência. Montoya afirma que “como se fueran bestias [...] los matan [os *índios*] dándoles con una porra en la cabeça” e “con los alfanjes los hicieron pedaços”¹¹⁴⁵. Enquanto alguns bandeirantes aprisionavam os indígenas, outros *mamelucos* derramavam os *santos óleos*, protagonizando “vn efcandalofifsimo acto”¹¹⁴⁶.

Os bandeirantes, depois de matar alguns índios e prender outros tantos, decidiram queimar os enfermos e aqueles que se encontravam impedidos de seguir viagem. Puseram fogo nas choças, queimando muitíssima gente com “inhumanidade de veftias”¹¹⁴⁷.

Montoya ainda relata que os *mamelucos* não tinham pressa. Certa vez, incendiaram uma casa próxima à igreja, acusando os missionários de serem incendiários. Num destes ataques, os jesuítas conseguiram salvar alguns indígenas do meio do incêndio e os mandaram fugir para Loreto e San Ignacio.

Ainda no grupo dos *alarbes*, se encontravam os *beatões*. Estes homens agiam, conforme Montoya, de “vn gracioso modo”, participando ativamente “en eftos hostiles actos, y inuafiones, lleuando configo vnos lobos veftidos de pieles de ovejas,

¹¹⁴⁰ Idem, f. 45v [§ XXXV].

¹¹⁴¹ As da região dos *Itatines* também foram assoladas pelos bandeirantes. Todavia, não foram tratadas por Antonio Ruiz de Montoya.

¹¹⁴² RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 45v [§ XXXV].

¹¹⁴³ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 46r [§ XXXV].

¹¹⁴⁴ “Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz...”, In: CORTESÃO, *MCA I*, 1951, p. 270.

¹¹⁴⁵ Idem, pp. 270-271.

¹¹⁴⁶ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 46r [§ XXXV].

¹¹⁴⁷ Idem, f. 46v [§ XXXV].

vnos hipocritones, los quales tienen por oficio [...] mostrando largos rosarios, que traen al cuello”¹¹⁴⁸.

Os *hipócritas* ou *beatões* procuravam os missionários para confessarem-se e tratar sobre o enorme bem que era ter uma vida voltada à contemplação e ao serviço de Deus. Enquanto conversavam, os *beatões* utilizavam as contas do rosário como forma de contabilizar o número de índios que lhes eram de direito nas apreensões. Conforme Ruiz de Montoya, em uma das invasões, se aproximou dele

vn Beaton de aquellos que atras dixe fe pufo muy de espacio a tratar con vn Padre de cofas muy espirituales, de la confesion, y de las diferencias, y grados que ay de oración, tenia fu escupil (arma muy usada por aquellas tierras, que es al modo de almática, hafta los pies, de lienço de algodón, colchado, y es arma fuerte) tenia fu escopeta al hombro, y fu espada ceñida, y el rosario muy largo en las manos, y fingiendo que rezaua, iba paffando cuentas a gran prieffa, y reparamos despues, que fin duda contaua los captiuos que lleuauan por ajustar fu parte, fobre que fuele auer entre ellos pefadas pefadumbres¹¹⁴⁹.

Estes mesmos homens retornariam, anos depois, para aterrorizar os indígenas da região do Tape. A falta de punição, aos envolvidos nas primeiras invasões, tornou possível que a violência se avolumasse.

Os bandeirantes continuaram combatendo, prendendo e vendendo índios cristãos “como lo hacen los moros con los cristianos en la plaza de Argel”¹¹⁵⁰. Os *mamelucos* invadiram às *reducciones* “con mano hostil”¹¹⁵¹ e “coraçõn beftial”¹¹⁵². Derrubaram as portas dos templos, entrando

con tropel y algazara y desfogaron su cólera contra los retablos, haciéndolos trozos para el fuego con que guisaban la comida. Acción sacrilega, que ellos mismos después la condenaron y temblaron de su atrevimiento. Alojaronse con sus mujercillas que traían en la iglesia y en nuestra casa convirtiéndola de oración en cueva da ladrones, y el alcázar de la castidad que nunca habia visto huella de mujer en zahúrda infame da la lascivia¹¹⁵³.

¹¹⁴⁸ Idem.

¹¹⁴⁹ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 47v [§ XXXVI].

¹¹⁵⁰ “*Relación* escrita pelo Padre Antonio Ruiz de Montoya...”, In: JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume III), 1900, p. 165.

¹¹⁵¹ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, f. 47r [§ XXXVI].

¹¹⁵² Idem, f. 47v [§ XXXVI].

¹¹⁵³ “*Transmigração das reducciones...*”, In: JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume III), 1900, p. 206.

O incêndio da igreja comprovou, segundo o que afirma Montoya, que os bandeirantes agissem

como endemoniados [...] aquellos fieros tigres al portillo, y con efpadas, machetes, y alfanjes derriuauan cabeças, tronchauan braços, dexarretauan piernas, atraueffauan cuerpos, matando con las mas barbara fiereza que el mundo vio jamás, a los que huyendo del fuego encontrauan con fus alfanjes¹¹⁵⁴.

Atacavam as crianças tendo os seus atos comparados aos de Herodes, pois, não bastava a eles “los arroyos que corrian de la inocente fangre a hartar fu infaciable fiereza”¹¹⁵⁵. Cortavam as crianças em duas partes, abriam-lhes as cabeças e despedaçavam os pequenos membros. A morte das crianças aumentava o caos e os “aullidos deftos lobos”¹¹⁵⁶.

Os *alabardes* não tiveram compaixão pelos feridos, jogando-os em prisões bem guarnecidas. Até mesmo com os seus próprios índios *cúmplices*, os *Tupis*, os bandeirantes se mostravam cruéis, atirando-os em lagoas para que morressem afogados.

Os *caftellanos* bandeirantes, nos seus ataques às *reducciones* queimaram índios vivos, pois não “fe podian efperar mejores obras [...] para tan fanto dia”¹¹⁵⁷. Os *atreuimentos* eram “más propias de judíos y herejes que de malos cristianos”¹¹⁵⁸. Eles agiam, falavam e protagonizaram cenas próprias de “judíos, confesos y herejes”¹¹⁵⁹, assassinos e escravizadores dos *verdadeiros* cristãos (os índios).

As crueldades e as atrocidades pioraram ao longo dos anos. Os missionários, acabaram encontrando corpos despedaçados por golpes de facção, destituídos das suas cabeças e atravessados por setas ou golpeados a machadadas.

Montoya descreve que “no fe podra hazer concepto de lo que yo no puedo efcriuir”¹¹⁶⁰. Na celebração da vitória e destruição, à qual o missionário se referia como o início do juízo final, foi protagonizado pelos bandeirantes atos *infames* e *imundos* na frente do altar. Eles fizeram “profanos banquetes”¹¹⁶¹ e disseminaram

¹¹⁵⁴ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 93r [§ LXXV].

¹¹⁵⁵ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 93r [§ LXXV].

¹¹⁵⁶ Idem.

¹¹⁵⁷ Idem, f. 94r [§ LXXVI].

¹¹⁵⁸ “Declaraciones juradas de los testigos...”, In: PASTELLS, *Historia de la Compañía de Jesús...* (Tomo I), 1912, p. 457.

¹¹⁵⁹ Idem, pp. 457-458.

¹¹⁶⁰ RUIZ DE MONTOYA, *Conqvista espiritval...*, 1639, f. 94v [§ LXXVII].

¹¹⁶¹ Idem, f. 46r [§ XXXV].

nos *pueblos* os seus danos. O missionário encerra a descrição afirmando que nem os holandeses *infieis* eram capazes de semelhantes atos.

A conquista dos indígenas através do *ministério da palavra* se desenrolou em um período de belicosidade entre as tribos por espaço entre índios e *encomenderos*, entre bandeirantes e indígenas¹¹⁶². No entanto, as guerras tribais, por mais *selvagens* que pudessem ser observadas nas descrições, não se comparavam à barbárie das invasões bandeirantes. Pois, os índios *rebeldes*, não significavam uma real ameaça à evangelização, na perspectiva *montoyana*.

Os bandeirantes invadiam as *reducciones* com tamanha violência, que os indígenas temiam-os “por la destreza y valentía con que pelean, y pesadas burlas que les han hecho”¹¹⁶³. Contudo, mesmo temerosos, não deixariam a sua índole guerreira, lutando bravamente enquanto lhes foi possível impôr alguma resistência.

Na guerra, os *infieis* partiram em auxílio às *reducciones*. Junto aos índios *fiéis*, armavam emboscadas para os bandeirantes. Desta forma, obrigavam os *mamelucos* a se colocarem em guarda para se defenderem de nações belicosas como os *Tayaobas, Guaranis, Guañanas e Gualachos*.

O problema gerado pelas invasões só foi resolvido quando os missionários, após duas transmigrações, procuraram ajuda do governador do Paraguai, D. Lugo y Navarra. Eles obtiveram o auxílio de alguns soldados e armamento, o que possibilitou aos indígenas afugentar os bandeirantes.

Os *índios de guerra*, durante o conflito armado,

mostraron tanto sentimiento que se arrojaron como leones, y mataron 9 dellos y muchos de sus Tupís, quitándoles la presa que tenían de más de 2.000 captiuos en vna palizada, muchos dellos christianos de nuestras reducciones, y los más ynfieles ynocentes, que en su vida les hicieron daño. También captiuaron 17 Portugueses y vn negro, que entregaron á Uuestro Gouernador, que no peleó, estando á la vista, y lo mismo casi todos los Españoles¹¹⁶⁴.

Os *bravos* índios, ao contrário dos *covardes* espanhóis, venceram a batalha, assim como na Guerra da Reconquista, os *cristãos* (indígenas) conseguiram rechaçar os *alarbes herejes* (os bandeirantes). Com a vitória dos indígenas, e a

¹¹⁶² BOHN MARTINS, **Acerca da guerra e da paz**, junho/2007, p. 140.

¹¹⁶³ “Informações sobre a invasão...”, *In: JARQUE, Ruiz de Montoya en Indias...* (Volume III), 1900, pp. 49-50.

¹¹⁶⁴ “Documento redigido pelo padre Antonio Ruiz de Montoya...”, *In: PASTELLS, Historia de la Compañía de Jesús* (Tomo II), 1915, pp. 68-69.

consequente liberação do uso das armas de fogo, foram iniciados os primeiros passos na formação de uma milícia para a defesa das fronteiras espanholas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ea sunt defendenda ratione quae vel a sensibus inchoata vel ab intelligentia mentis inventa quae autem nec corpóreo sensu experti sumus, nec mente asequi valuimus, eius sine ulla dubitatione credenda sunt testibus¹¹⁶⁵.

Iniciamos esta dissertação em busca de compreendermos as representações na escrita *montoyana*, através da documentação da autoria do missionário até o ano de 1643. Ao ampliarmos a temporalidade estudada nos documentos escritos por Antonio Ruiz de Montoya, entre os anos de 1611 e 1652, tivemos a oportunidade de abarcar a sua múltipla faceta como missionário, escritor, “historiador”, cronista, linguista e místico.

Desenvolvemos a nossa análise, considerando que Montoya foi líder espiritual e principal articulador na fundação de *reducciones*. Como principal testemunha de importantes acontecimentos na Província Jesuítica do Paraguai, narrou o que viu em um relato histórico intitulado *Conquista Espiritual*. Seus textos, quando reunidos e comparados uns aos outros, demonstram concretamente a sua plena transformação humana, intelectual e religiosa. Pois, a sua escrita é complexa e não-linear. Da mesma maneira, podemos notar o empenho empregado para discorrer sobre os assuntos mais relevantes para informar, relatar e propor soluções viáveis às autoridades destinatárias.

Para compreender a escrita foi necessário dar um passo prévio para conhecer e compreender a *forma mentis* de Ruiz de Montoya, o que se abriu como chave de leitura para os seus escritos. Posteriormente, nos dedicamos a estudar, na formação teológico-intelectual da Companhia de Jesus, elementos que fizessem entendermos a sua visão de mundo e sua forma de escrita. Por último, fizemos uma biografia do missionário, mostrando a sua trajetória humana, intelectual e mística. Sua vida foi repleta de crises, fossem elas pela vida desregrada da juventude ou pelas incursões

¹¹⁶⁵ Conforme a tradução: “Las verdades basadas en la experiencia de los sentidos o halladas por la inteligencia del alma han de ser defendidas por la razón; mas en aquellas otras que sobrepasan la experiencia de los sentidos y la inteligencia no ha podido ni puede alcanzar, en éstas, sin ningún género de duda, debemos creer a los testigos” (San Agustín. **Obras de San Agustín**: Obras apologéticas. Tomo IV. Madrid: BAC, 1958, pp. 466-467).

dos bandeirantes ou pelas acusações feitas contra ele e a Companhia de Jesus *paraguayense*.

Ruiz de Montoya foi um “homem unicamente múltiplo”, sempre inquieto e em busca de justiça. Nos seus escritos transparecem a determinação em mudar os rumos das situações que o envolviam. Nas cartas ânuas, foi apenas mais um missionário jesuíta, informando sobre os acontecimentos e tentando demonstrar que as soluções dadas aos fatos deram resultados positivos à missão.

Na sua *Conquista Espiritual*, Montoya realizou, de forma inteligente e astuta, o seu sonho de juventude, descrevendo-se como um verdadeiro cavaleiro de Cristo. Percebeu que a redação deste livro que poderia dar um rumo definitivo à sua vida, ao narrar a vida e o destino dos “seus filhos”. O mesmo empenho foi empregado nos seus livros dedicados à gramática Guarani. Foi um linguísta, *obrero de índios*, cronista e, sobretudo, místico.

Embora estes aspectos da personalidade *montoyana* sejam mais introspectivos e difíceis de serem mensurados, eles também foram levados em consideração por fazer parte de quem este jesuíta era. Ressaltamos que, cada vez mais percebemos a impossibilidade de dissociar o *criollo* Antonio Ruiz de Montoya (que decidiu abandonar o colégio da Companhia de Jesus aos 15 anos e retornou aos 21), do missionário (que assinava em suas cartas apenas Antonio Ruiz e dedicou sua vida à defesa dos indígenas como súditos da Coroa Espanhola), e o jesuíta místico (que dedicou os últimos anos de sua vida a registrar o seu caminho espiritual para deixá-lo como legado ao seu companheiro de missão Francisco del Castillo). Pois, relacionar o missionário que ele foi com a sua escrita, trouxe-nos alguns elementos conclusivos para a nossa dissertação.

Cada carta, *relación*, memorial ou livro apresenta, em suas linhas, o grau de envolvimento que Montoya tinha com os fatos que o cercavam. Cartas, *relaciones*, *Conquista* e *Sílex* convergem em algumas passagens narrativas, mesmo separadas pela temporalidade e condições diversas. No *Sílex*, os fatos contados nas cartas e na *Conquista* perderiam sua *rusticidade* e adquiriram um teor místico, uma substância espiritual que se vai elevando do seu contato terreno. Enquanto o *Tesoro*, *Arte*, *y Bocabulario* e *Catecismo* tiveram uma elaboração e impressão feita de forma quase conjunta, a *Apologia* destinou-se à defesa dos mesmos livros e dos catecismos feitos anteriormente. Em toda esta documentação, notamos que o estilo narrativo se refina. Na mística e no relato filosófico, poético e teológico

transparecem, de forma clara, uma erudição filosófico-teológica-poética. Por outro lado, as passagens irônicas se tornam subjetivas.

As questões abordadas nos livros e documentos, junto à crescente auto-percepção como *criollo*, eram a consequência do convívio com os indígenas e com o seu companheiro de missão, Christobal de Mendoza, que qualificam e ressaltam cada detalhe da sua obra como um todo. A “maior glória”, para Ruiz de Montoya, seria salvar os índios das atrocidades das quais eram vítimas. Consequentemente, seus textos devem ser percebidos nas condições em que foram escritos.

Analisar estes documentos, fez com que percebêssemos tratar-se de uma história escrita dentro da sua própria singularidade e método elaborado para fins específicos. Não se trata de narrar fatos sobre as questões de “catequizar, cristianizar e humanizar” os indígenas. O Guayra ganhou um novo significado através da escrita *montoyana*, sobretudo, na *Conquista Espiritual*, deixando de ser um espaço geográfico para tornar-se *lugar de memória e palco de representações*. O solo *guayreño*, na perspectiva de Montoya, ganha o prisma de a nova *Civitas Dei* e a sua defesa territorial em batalhas, torna-se uma nova Reconquista. O Guayra, mais do que as *sierras del Tape* ou a regiões dos *Itatines*, foi onde a própria história do missionário, além do seu envolvimento com a causa indígena, desenvolveu-se. Relatar em prosa o que aconteceu naquele lugar seria fazer uma crônica sobre si mesmo e demonstrar o seu pertencimento àquela região.

A mudança narrativa nas descrições sobre os acontecimentos envolvendo os indígenas que habitavam as *sierras del Tape* e/ou a região do *Itatines* demonstravam que Montoya estava desenvolvendo uma história vivenciada pelos outros jesuítas. História que conhecia por relatos ou pelas cartas ânuas, mas que não havia vivenciado para descrever com o esmero e o comprometimento encontrados nos documentos referentes ao Guayra.

O livro *Conquista Espiritual* foi escrito para informar, esclarecer, conquistar apoiadores e defender as tribos de um genocídio étnico. Descrevendo *personagens* ricos e complexos, Montoya tentou informar, de forma fiel, as questões problemáticas que envolviam a província *paraguayense* como um todo. Cabe salientar que, não se tratam de seres antropológicos, mas de personagens criados a partir da visão e da descrição *montoyana*.

O missionário descreve estes *personagens* como os principais responsáveis pelos acontecimentos, em um cenário *selvático*. Se um destes homens mudasse as

suas decisões, especialmente em relação à adesão ou destruição do *novo Éden*, então, os rumos da história *montoyana* sofreriam uma alteração no seu curso. A narrativa deve ser percebida como um relato completo acerca dos acontecimentos históricos da Província Jesuítica do Paraguai. A história *montoyana* foi feita com o uso da memória e das ideias do seu autor.

Ruiz de Montoya, sendo *criollo*, educado em uma colônia espanhola, acabava percebendo os indígenas, a partir de categorias teológicas: receptáculos naturais do Evangelho. Sua origem *americana* fez com que compreendesse as diferenças fundamentais entre os grupos indígenas, com os quais tinha contato, de forma mais clara que os outros missionários que eram oriundos da Europa. Daí a diferença, em relação aos demais jesuítas, no seu agir, segundo o grupo que contatava. Independente da tribo a qual pertenciam, Montoya percebia que aqueles indígenas deveriam ser tratados como homens dignos de respeito e direitos.

Os bandeirantes, apesar de cristãos, tinham obras e atitudes de hereges, falsos cristãos, que matavam pelo mero prazer de matar, ou pela ganância, caçando homens como se fossem animais. Como verdadeiros *cismáticos*, representariam o mal em seu estado mais puro e cruel. Os *encomenderos* seriam os principais cúmplices dos bandeirantes e foram descritos como gananciosos, contudo, covardes, pois preferiam fugir dos embates a entrar em confrontos.

Os jesuítas fervorosos e insígnies varões, cujo ministério foi determinante para os rumos e a conservação da história dos acontecimentos, foram descritos por Montoya como *herois*. Enfrentaram todos os tipos de obstáculos para levar a *Boa Nova* àqueles que tanto necessitavam.

O que, primeiramente, foi percebido apenas uma luta do bem contra o mal, passou a ter um novo viés, muito mais crítico. Percebemos nas nuances narrativas as ideias que estavam sendo transmitidas para aqueles que lessem posteriormente a documentação (tanto as cartas quanto os livros). É a visão de quem foi testemunha dos fatos, que planejou uma fuga até as proximidades das Sete Quedas e que quis defender um projeto do qual fez parte e participou ativamente. Isto contribuiu para que fosse possível perceber aspectos da obra de Ruiz de Montoya ainda não suficientemente explorados.

Nesta linha de pensamento, a presente dissertação tentou mostrar quanto a escrita *montoyana* pode ainda ser uma importante fonte de pesquisa para os historiadores. A riqueza do seu relato traz a possibilidade analisar a sua escrita

sobre diversas perspectivas. A história *montoyana*, abrangendo toda a documentação escrita pelo missionário, é cheia de detalhes, encontrados em cada elemento descrito.

É uma escrita que se completa na sua própria “homogeneidade heterogênea”. A escritura *montoyana* foi elaborada de uma forma que as suas *quatro formas de escrita* se complementam, mas não são idênticas. Cada uma delas apresenta um traço específico, que faz do seu autor único.

Reconhecemos que nossa contribuição ainda é pequena e existem muitos temas ainda por serem explorados em relação à escritura *montoyana*, sua visão de mundo e às *representações* que surgem a cada nova leitura.

Fontes

Fontes arquivísticas

ARSI, BRAS. 3(I) - *Arquivum Romanum Societatis Iesu, Brasilia, 3 (I), Epistolae Generalium 1550-1660.*

- “Carta do Padre Visitador Pedro de Moura ao Padre Provincial Francisco Carneiro. Rio de Janeiro, 25 de junho de 1640”. *In: ARSI, Bras, 3 (I)*, ff. 210r-211v.

ARSI, PARAQ. 11 (I) - *Arquivum Romanum Societatis Iesu, Paraquaria, 11 (I), Historia 1600-1695.*

- “Memorial de los agravios (1638)”. *In: ARSI, Paraq. 11*, ff. 133r-134v.
- “Memorial con los remedios eficazes a tan encarcerada llaga (1639)”. *In: ARSI, Paraq. 11*, ff. 135r-141r.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dizionario di Filosofia**. Torino: UTET, 1961.

_____. **História da Filosofia**. Volume I. 2^a ed. Lisboa: Presença Editorial, 1976.

ACERO DURÁNTEZ, Isabel. La técnica lexicográfica empleada por el franciscano Maturino Gilberti en su Vocabulario en lengua Michoacán (1559). *In: BUENO GARCÍA, Antonio; VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. **Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani***. Perugia: Università per Stranieri di Perugia, 2011, pp. 649-666.

ACOSTA, José de. **Historia Natvral y Moral de las Indias, en qve se tratan de las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los Indios**. Seuilla: Iuan de Leon, 1590 (2 volumes).

AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e linguista do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. *In: MONTERO, Paula. **Deus na***

aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, pp. 143-207.

_____. **Jesuítas e Selvagens:** A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

AGUILAR, Jurandir Coronado. **Conquista Espiritual:** A História da Evangelização na Província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S.I. (1585-1652). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002.

ALCÁNTARA BOJORGE, Dante A. “Las disposiciones historiográficas de Claudio Aquaviva. Características e influencias en las crónicas novohispanas de principios del siglo XVII. **Anais da XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas:** “Interacciones y sentidos de la conversión. Buenos Aires: Manzana de las Luces y Convento Meredário, 2008, pp. 1-10.

ALDEA VAQUERO, Quintín; MARTÍNEZ MARÍN, Tomás; VIVES, José (dir.). **Diccionario de Historia Eclesiástica de España.** Tomo II. Madrid: Instituto Enrique Flórez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972-1975.

ALMEIDA, Jerusa da Silva Gonçalves; TEIXEIRA, Gilson Ruy Monteiro. A educação no período colonial: o sentido da educação na dominação das almas. **Trilhas**, v.1, n.2, pp. 56-65, 2000.

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

ARNAUT DE TOLEDO, César; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins; RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariani. O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n.25, pp. 33-43, mar. 2007.

ASTRAIN, Antonio de. **História de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España:** Vitellesch, Carafa, Piccolomini (1615-1652). Tomo V. Madrid: Administración de Razón y Fé, 1916.

BAPTISTA, Jean Tiago. **Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo:** Variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650), 2004. 149 f. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

_____. **Fomes, pestes e guerras:** dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise (1610-1750), 2007. 381 f. Tese (Doutorado em História) – Programa

de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

_____. Igrejas, capelas e Opy: as áreas de reza das lideranças missionais. **XXIV Simpósio Nacional de História**. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2007, pp. 1-8.

_____. A fome nos povoados missionais: dinâmicas históricas em meio ao debate sobre a subsistência entre jesuítas e indígenas. **Biblos**, v. 22, n.2, pp. 27-38, 2008. Disponível em www.seer.furg.br/ojs/index.php/biblos/article/view/959/426. Acesso em 29 de agosto de 2010.

_____. **O Temporal: sociedades e espaços missionais**. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009.

_____. **O Eterno: crenças e práticas missionais**. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009.

_____. A visibilidade étnica nos registros coloniais: Missões Guaranis ou Missões Indígenas? *In*: GOLIN, Tau; SANTOS, Maria Cristina dos; KERN, Arno Alvarez (dir.) **Povos Indígenas**. Passo Fundo: Livraria e Editora Méritos, 2009. pp. 207-228.

BAPTISTA, Jean; SANTOS, Maria Cristina dos. **As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno**. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2010.

BARCELOS, Artur H. F. **Espaço & arqueologia nas missões jesuíticas: O caso de São João Batista**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. Os jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII. **Revista Complutense de Historia de América**, Madrid, nº. 20, pp. 93-116, 2000.

BARROS, Mariana Leal de; MASSINI, Marina. Releituras da Indiferença: um estudo baseado em carta jesuítas dos séculos XVI e XVII. **Revista eletrônica quadrimestral Paidéia- USP**, vol. 15, n.31, pp. 195-205, agosto/2005. Disponível em <http://sites.ffclrp.usp.br/paideia/artigos/31/06.htm>. Acesso em 20 de maio de 2011.

BASILE BECKER, Ítala Irene. O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul. **Pesquisas Antropologia – Instituto Anchieta de Pesquisas**, nº 29, pp. 11-325, 1976.

_____. **Os índios charrua e minuano na antiga banda oriental do Uruguai**, 1982. 314 f. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1982.

_____. O que sobrou dos índios pré-históricos do Rio Grande do Sul. KERN, Arno Alvarez (et al.). **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991, pp. 331-356.

BERTO, Carla. **Milagres constantes e inconstantes: variações no discurso jesuítico (1610-1640)**, 2005. 197 f. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

_____. Milagres e Indígenas em perspectiva: autores, personagens e circunstâncias no discurso jesuítico (séc. XVII). **XXIV Simpósio Nacional de História**. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2007, pp. 1-8.

BETTIOL, Maria Regina Barcelos. **A escritura do intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira**, 2008. 271 f. Tese (Doutorado em Letras) Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario Portuguez & Latino, Aulico, Anatômico, Architectonico, Bellico, Botânico, Brafilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclefiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forenfe, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographyco, Homonymico, Hierologico, Ichtyologico, Indico, Ifagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Mufico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo, Rhetorico, Ruftico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico**. Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesu; Lisboa: na Officina de Pascoal da Sylva; Lisboa: Joseph Antonio da Sylva; Lisboa: na Patriarcal Officina da Musica, 1712-1728 (10 tomos).

BOGONI, Saul. **O Discurso de Resistência e Revide em *Conquista Espiritual (1639)*, de Antonio Ruiz de Montoya: Ação e Reação Jesuítica e Indígena na Colonização Ibérica da Região do Guairá**, 2008. 186 f. Dissertação (Mestrado em Letras) Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2008.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada. **Fronteras de la historia**, año/vol. 012, pp. 53-78, 2007.

BRIGIDI, Bianca Hennies. **Anjos rebeldes**: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das crianças Guarani (XVII), 2005. 166 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2005.

BRUM, Ceres Karam. Integração: uma categoria para estudar a atuação do padre Antônio Sepp nas missões. *In*: QUEVEDO, Júlio. **Historiadores do Novo Século**. São Paulo: Ed. Companhia Nacional, 2001, pp.41-62.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. 2ª Ed. São Paulo: EDUSP, 1996.

BUARQUE, Virgínia Albuquerque de Castro. Autobiografias eclesíásticas: para além da representação de si. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano III, n. 9, pp. 3-20, jan.2011.

BUENO GARCÍA, Antonio; VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. **Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani**. Perugia: Università per Stranieri di Perugia, 2011.

BULLARIUM, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanum pontificum taurinensis editio: locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magno usque ad praesens cura et studio collegii adlecti Romae virorum s. theologiae et ss. canonum peritorum quam ss. d.n. Pius papa IX apostolica benedictione erexit auspicante emo ac rev.mo d.mo S.R.E. cardinal Francisco Gaude. T. 14 (Urbanus VIII; 1628-1639), Augustae: Taurinorum: Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, 1868.

BUONO, Giuseppe. **Il vocabulario della missione**: Breve saggio di missiologia contemporanea. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 2008.

BURDA, Janete. **Missões Guarani**: a saga da República Guarani. Curitiba: Livraria do Chain Editora. 2001.

CARDOZO, Efraín. **Historia paraguaya** (Vol. 1 - Paraguay indígena, español y jesuita). Mexico: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1959.

CARVALHO, Roberta Lobão. **Crônica e História**: a Companhia de Jesus e a construção da história do Maranhão (1698-1759), 2012. 200 f. Dissertação

(Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru/SP: Edusc, 2006.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Tomé: o apóstolo da América. Índios e Jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações**. Dourados: UFGD, 2009.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: arte de fazer**. 3ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CESAR, Guilhermino. **Primeiros cronistas do Rio Grande do Sul: estudo de fontes primárias da história rio-grandense acompanhado de vários textos**. 2ª ed. Porto Alegre: EDURGS, 1981.

CHAMORRO, Graciela. Antonio Ruiz de Montoya: promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas. **História Unisinos**, v. 11, n.2, pp. 252-260, maio/agosto de 2007.

_____. **Terra Madura: Fundamento da Palavra Guaraní**. Dourados: UFGD, 2008.

_____. Sentidos da conversão de indígenas nas terras baixas sul-americanas. Uma aproximação linguística. *In*: SUESS, Paulo; MELIÀ, Bartomeu; BEOZZO, José Oscar; PREZIA, Benedito; CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protássio. **Conversão dos cativos: povos indígenas e missão jesuítica**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, pp. 111-128.

CHARLEVOIX, P. F. J. **História del Paraguay**. (Tomo II). Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912.

CHARTIER, Roger. **História Cultural: Entre práticas e representações**. Rio de Janeiro/RJ: Bertrad, 1990.

CODINA, Gabriel. Pedagogía Ignacia ayer y hoy: reflexiones sobre la *Ratio Studiorum*. *In*: OSOWSKI, Cecília. **Teologia e humanismo social cristão: Traçando rotas**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, pp. 21- 38.

COLLINGWOOD, Robin George. **A Ideia de História**. Lisboa: Presença, 1994.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e Normas Complementares. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

CONSTITVTIONES Societatis Iesv et examen cvm declarationibvs. Antverpiae: apud Joannem Meursium, 1635.

CORTESÃO, Jaime. **Manuscritos da Coleção de Angelis I: Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

_____. **Manuscritos da Coleção de Angelis II: Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

_____. **Manuscritos da Coleção de Angelis III: Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

COSTA NETO, José Luiz. Poligamia guarani e metodologia inaciana: reflexões acerca de uma fonte. **XXIV Simpósio Nacional de História**. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2007, pp. 1-8.

_____. **O “modo de estar” Guarani: Miguel de Artiguaye, política fragmanetária e volatilidade do ser**. 2008. 124 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

COUTINHO, Afrânio. **Antologia brasileira de literatura**. Volume III. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Letras e Artes Ltda, 1967.

CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. A Arquitetura e o Urbanismo das Missões dos Guaranis. Trabalho apresentado no **Colóquio “A Construção do Brasil Urbano”**, Convento da Arrábida, Lisboa, 2000, s/p.

DALMASES, Cândido. **Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus**. Porto: Livraria A.I, 1984.

DE ANGELIS, Bernardo (org). **Epistolæ præpositorum generalium ad patres et fratres Societatis Jesu**. Antverpiæ, 1635.

DE ANGELIS, Pedro (org). **Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata**. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836 (5 tomos).

DELUMEAU, Jean. **La Reforma**. Calabria; Barcelona: Editorial Labor, S.A., 1977, pp. 5-53; 181-200.

_____. **De religiões e de homens**. São Paulo: Loyola, 2000.

DICCIONARIO de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza e calidad, con las frases ò modo de hablar, los proverbios ò refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. (Tomo Quarto). Madrid: En la Imprenta de la Real Acadèmia Efpañola/Por los Herederos de Francisco del Hierro, 1734.

DICCIONARIO de la Lengua Castellana compuesto por La Real Academia Española. Madrid: D. Joaquin Ibarra, impresor de Cámara de S. M. y de la Real Academia, 1780.

DICCIONARIO de la Lengua Castellana por La Real Academia Española. (Quinta Edición). Madrid: en la Imprenta Real, 1817.

DURKHEIM, Émile. **As regras do Método Sociológico.** 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELLIOT, J. H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. *In:* BETHEL, Leslie (org) **História da América Latina.** A História da América Latina Colonial. Vol 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, pp. 283-337.

ELTON, G. R. **A Europa durante a Reforma 1517 – 1559.** Lisboa: Editorial Presença, 1982, pp. 69-82.

FEBVRE, Lucien. **História.** São Paulo: Editora Ática, 1978.

FEJÉR, Josephus. **Defuncti primi saeculi Societatis Jesu,** 1540-1640 Pars II, Romae: Curia Generalitia SI/IHSI, 1982.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. **Variações discursivas sobre os registros sacramentais:** batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640), 2007. 137 f. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

FERNANDES, Eunícia Barros. 1640: identidades e alteridades em representações jesuíticas. **Anais da XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas:** “Interacciones y sentidos de la conversión. Buenos Aires: Manzana de las Luces y Convento Meredário, 2008, pp. 1-11.

_____. Fernão Cardim: a epistolografia jesuítica e a construção do outro. **Tempo**, v. 14, nº 27, pp. 195-217, 2009.

FILLOL, José V. **Sumario de las lecciones de un curso de literatura general.** Tomo II. Valencia: Imprenta de La Opinion, á cargo de José Domenech, 1865.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sentir, adoecer e morrer – Sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVIII.** 1999. 353 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.

_____. Sobre martírios e curas: medicina e edificação nas reduções jesuítico-guaranis (século XVII). **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, vol.XXXI, nº 1, pp. 35-50, junho/2005.

_____. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). **Estudos Femininos**, 14(3), 272, pp. 617-634, setembro-dezembro/2006.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; MARTINS, Maria Cristina Bohn; RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. **Itinerário cultural da região das Missões Jesuítico-Guaranis (Síntese Histórica)**. São Leopoldo, 2010. (Não publicado).

FLECK, Eliane Deckmann; FANTIN, Odair José. “*Para enumerar, glosar y dar testimonio de los actos de heróica virtude en los caminos*”: um estudo sobre as rotas e os protagonistas das missões de evangelização (Província Jesuítica do Paraguai, século XVII). **Revista Ultramares – Dossiê**, nº 1, vol. 1, pp. 43-68, jan.-jul./2012.

FLORES, Moacyr. **Colonialismo e Missões Jesuíticas**. Porto Alegre: EST/Instituto de Cultura Hispânica do Rio Grande do Sul, 1983.

_____. **Reduções jesuíticas dos guaranis**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FORCELLINI, Aegidio. **Lexicon Totius Latinitatis**. (Volume 4a. R-S). Seminarii Patavini: Typis Seminarii, 1688-1768.

FURET, François. **Oficina da História**. Lisboa: Ed. Gradiva, 1986.

FURLONG, Guillermo. **Misiones y sus pueblos guaraníes**. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.

_____. **Los jesuítas y la cultura rioplatense**. Buenos Aires: Universidad del Salvador, 1984.

FURLONG CARDIFF, Guillermo. **Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental (1645)**. Buenos Aires: Ediciones Theoría, 1964.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. **Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640)**: um estudo comparativo. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

GADELHA, Regina Maria d’Aquino Fonseca. Montoya e as relações de produção nas missões. **Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários - Montoya e as reduções num tempo de fronteiras**. Santa Rosa: Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, pp. 119-131.

_____. Lideranças negociadas: a construção retórica do milagre nas cartas jesuíticas do século XVII. **Anais da XII Jornadas Internacionales sobre las**

Misiones Jesuíticas: “Interacciones y sentidos de la conversión”. Buenos Aires: Manzana de las Luces y Convento Meredário, 2008. pp. 1-20.

GÁLVEZ, Lucía. **Guaraníes y jesuitas:** De la Tierra sin Mal al Paraíso. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. **San Ignacio de Loyola:** Nueva biografía. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1986.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. *In:* MONTERO, Paula. **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, pp. 67-110.

GONZÁLEZ, Carlos A. *El Sílex del divino amor*, de Antonio Ruiz de Montoya: el testimonio místico de un misionero entre los guaraníes. **Teología**, n. 75, vol. 1, pp. 29-73, 2000.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário.** Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto:** Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HAUBERT, Maxime. Indiens et jésuites au Paraguay. Rencontre de deux messianismes. **Archives des sciences sociales des religions**, n. 27, pp. 119-134, 1969.

HERBERTS, Ana Lucia. **Os Mbyá-Guaicurú:** área, assentamento, subsistência e cultura material, 1998. 345 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 1998.

HERNANDEZ, Pablo. **Historia del Paraguay.** Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1910-1916 (6 tomos).

_____. Un jesuita misionario del Paraguay e no Tribunal de Felipe IV, **Razón y Fe**, nº 33, pp. 71-91; 215-222, 1912.

HOLANDA, Sergio Buarque. **Visões do Paraíso:** os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1969.

HOLLER, Marcos. **Os jesuítas e a música no Brasil colonial.** São Paulo: UNICAMP, 2011.

IERI, Maurício; SANTOS, Fernanda. Resiliência e acomodação: introdução dos conceitos. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo: ANPUH/SP, 2011, pp. 1-16.

INSTITUTUM Societatis Iesu. Florentiae: Ex Typographia A SS. Conceptione, 1893 (Vol. 2).

JAEGER, Luiz Gonzaga. Vida e obras do padre Roque González de Santa Cruz. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul**, IV semestre, anno VIII, pp. 1-472, 1928.

JAEGER, Luís Gonzaga. La Compañía de Jesús en el antiguo Guairá (1585-1631). Localización de sus trece reducciones. **Pesquisas – Anuário do Instituto Anchietano de Pesquisas**, volume 1, pp. 93-180, 1957.

JANEIRA, Ana Luísa. Globalização Missioneira: a memória entre a Europa, a Ásia e as Américas. **Cadernos IHU**, ano 8, nº 33, pp. 1-66, 2010.

JARQUE, Francisco. **Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)** [1662]. Madrid: editado por Victoriano Suárez, 1900 (4 volumes).

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

_____. O processo histórico platino no século XVII: da aldeia Guarani ao povoado missioneiro. **Estudos Ibero-americanos**, v.11, n.1, Porto Alegre, pp. 23-41, 1985.

_____. **Utopias e missões jesuíticas**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994.

_____. **Antecedentes indígenas**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/ UFRGS, 1994.

_____. Pré-história e ocupação humana. *In*: GOLIN, Tau; SANTOS, Maria Cristina dos; KERN, Arno Alvarez (dir.) **Povos Indígenas**. Passo Fundo: Livraria e Editora Méritos, 2009, pp. 15-61.

KLAIBER, Jeffrey. **Los jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético**. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.

KRAMER, Lloyd S. Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick La Capra. *In*: HUNT, Lynn. **A nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pp. 131-172.

- KRYSINSKI, Wladimir. **Dialéticas da transgressão: o novo e o moderno na literatura do século.** Trad. Ignácio Neis *et alii*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- LA VEGA, Inca Garcilaso de. **Comentarios Reales de los Incas.** Lima: Editorial Universo S. A., 1991 (2 tomos).
- LAS CASAS, Bartolome **Breuiffima relación dela deftruyción delas Indias:** colegída por el Obispo dõ fray Bartolome de las Cafas/ Cafaus dela orden de Sãcto Domingo. Seuilla: Imprensa en la casa de Sebastian Trugillo, 1552.
- LABRADOR, Carmen; BERTRAN QUERA, M.; DIEZ ESCANCIANO, A. **La ratio studiorum de los jesuitas.** Ed. Madrid: Upcm, 1986.
- LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas: Os conquistadores (Volume 1).** Porto Alegre: L&PM, 1994.
- LAMALLE, E. L' archivo di un grande ordine religioso: quello della Compagnia di Gesù. **Archiva Ecclesiae**, anni XXIX a XXV, 1, pp. 87-120, 1981-1982.
- LE GOFF, Jacques. **A história nova.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** (V.2; T. IV, V e VI). São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. **Resurrection and the Message of Easter.** London: G. Chapman, 1974.
- LEONHARDT, Carlos (org). **Cartas Ânua de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús.** Buenos Aires: Talleres, Casa Jacobo Peuser, 1927-1929 (Documentos para la Historia Argentina, Tomos XIX-XX).
- LEXICON, Herder. **Dicionário de Símbolos.** São Paulo: Editora Pensamento – Cultrix Ltda., 1990.
- LÓPEZ CASTILLO, José. **Antonio de León Pinelo: Estudio crítico documental u bibliográfico de su obra “El Gran Canciller de las Indias”,** 2002. 780 f. Tesis Doctoral (Doctorado en Historia) Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002 (2 volumen).
- LOYOLA, SANCTI Ignatii de. **Epistolae et Instruções.** In: Monumenta Ignatiana ex autographis vil ex antiquioribus exemplis collecta. Tomus 12. Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1911.
- LOYOLA, Ignácio de. **Exercícios Espirituais – Escritos de Santo Inácio.** São Paulo: Loyola, 2000.
- LOYOLAE, Ignatii. **Exercitia Spiritvalia.** Antvepiae: apud Joannem Meursium, 1635.

LOZANO, Pedro. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernandez, y del Supremo Confejo de la Inquificion, 1754 (2 tomos).

LUKÁCS, László (ed.). **Monumenta paedagogica Societatis Iesu**. (MHSI 92, 107, 108, 124, 129 e 140). Romae: *apud* Monumenta Historica Societatis Iesu/Institutum Historicum Societatis Iesu, 1965-1992.

MAEDER, Ernesto. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuitica del Paraguay (1637 – 1639)**. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.

_____. Estudio preliminar. *In*: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape (1639)**. Rosário: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, pp. 9-37.

MAEDER, Ernesto J.A.; GUTIÉRREZ, Ramón. **Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes**. Argentina, Paraguay y Brasil. Sevilla: Consejería de Cultura, 2009.

MAGALHÃES, Magda Lima; PRODANOV, Cleber Cristiano. Jesuítas, culturas nativas e colonos: relações interculturais na América Ibérica. **Diálogos**, v. 14, n. 1, pp. 159-173, 2010.

MANO, Marcel. A cerâmica e os rituais funerários: xamanismo, antropofagia e guerra entre os Tupi-Guarani. **Interações – Cultura e Comunidade**, v. 4, n.5, pp. 111-128, 2009.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Acerca da guerra e da paz nas crônicas das reduções: o caso da conquista espiritual de Montoya. **Revista de Estudos Ibero-Americanos**, v. XXXIII, n. 1, pp. 133-148, junho/2007.

MASSIMI, Maria; FREITAS, Geisa Rodrigues de. Acomodação retórica e adaptação psicológica na pregação popular dos jesuítas na Terra de Santa Cruz. **Mnemosine**, v.3, nº1, pp. 111-135, 2007.

MELIÀ, Bartomeu. **El guarani conquistado y reducido**: Ensayos de etnohistoria. Asuncion: Universidad Catolica, 1988.

_____. Missão por redução. **Estudos Leopoldenses**, v. 25, nº 110, pp. 21-36, maio/junho de 1989.

_____. **El Paraguay inventado**. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1997.

_____. A modo de introducción. RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Vocabulario de la lengua guaraní (1640)**. Asunción: CEPAG, 2002, pp. V-XIX

_____. Un catecismo bilingüe en guaraní y castellano. *In*: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Catecismo de la lengua guaraní (1640)**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” (CEPAG)/ Fondec, 2008, pp. 5-35.

_____. La *Apología* de Montoya lingüística, etnología e historia. *In*: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Apología en defensa de la doctrina cristiana que en la lengua guaraní tradujo el venerable padre fray Luís de Bolaños de la familia franciscana por el mismo Antonio Ruiz de Montoya (1651)**. Asunción: Fondec/CEPAG, 2008, pp. 391-404.

_____. Antonio Ruiz de Montoya y el Arte de la Lengua Guaraní. *In*: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Arte de la lengua guaraní (1640)**. Asunción: CEPAG, 2011, pp. 9-41.

_____. Montoya da luz a su *Tesoro*. *In*: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Tesoro de la lengua guaraní (1639)**. Asunción: CEPAG, 2011, pp. IX-XLV.

MELIÀ, Bartomeu et. alli. **O Guarani**: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: Fundames, 1987.

MELIÀ LITTERES, Bartomeu. Génesis del Guaraní jesuítico del Guairá. **Anais do Seminário Internacional Indígenas, Missionários e Espanhóis: O Paraná no Contexto da Bacia do Prata. Séculos XVI e XVII**. Curitiba, PR: Secretaria do Estado da Cultura, 2010, pp. 47-77.

MELIÀ, Bartomeu; NAGEL, Liane Maria. **Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones**: una bibliografía didáctica. Santo Ângelo/RS: URI, Centro de Cultura Misioneira; Asunción: CEPAG, 1995.

MONTEIRO, Livia Nascimento. Para narrar o céu e converter almas: Padre Antônio Ruiz de Montoya e o estudo da língua Guaraní – séculos XVI-XVII. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo: ANPUH/SP, 2011, pp. 1-14.

MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MORAIS E SILVA, Antonio. **Diccionario da Lingua Portuguesa recopilado dos vocabularios impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado, e muito acrescentado por Antonio de Moraes e Silva**. (Tomo Segundo). Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

MORFORD, Mark P. O.; LENARDON, Robert J. **Classical Mythology**. Lakewood: Oxford University Press, 1999.

MORUS, Thomas. **De optimo reipublicæ statu deque nova insula Utopia** (Liber II - De religionibus Utopiensiu). Antuérpia (Bélgica): Pierre Gilles, 1516. Disponível em: <http://la.wikisource.org/wiki/Utopia>. Acesso em: 10 de janeiro de 2012.

MORUS, Tomás. **Utopia**. Porto Alegre: L&PM, 2003.

MÜLLER, Letícia Morgana. **Sobre índios e ossos**: estudo de três sítios de estruturas anelares construídos para enterramento por populações que habitavam o vale do Rio Pelotas no período pré-contato, 2008. 172 f. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

NAZÉ, André. **Inácio, Francisco e outros santos jesuítas**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

NEUMANN, Eduardo. Os Guaranis e a razão gráfica: cultura escrita, memória e identidade indígena nas reduções – Séculos XVII & XVIII. *In*: GOLIN, Tau; SANTOS, Maria Cristina dos; KERN, Arno Alvarez (dir.) **Povos Indígenas**. Passo Fundo: Livraria e Editora Méritos, 2009, pp. 229- 270.

NORA, Pierre. Entre Memória e História - a problemática dos lugares. **Revista Projeto História/PUC**, vol. 10, pp. 7-26, 1993.

O'NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a. **Diccionario histórico de la Compañía de Jesús**: bibliográfico-temático Madrid: Universidad Pontificia de Comillas; Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001 (IV volumes).

OLIVEIRA, Oséias de. **Índios e jesuítas no Guairá**: a redução como espaço de reinterpretação cultural (século XVII), 2003. 221 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2003.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. Nossa Senhora Conquistadora e a Conquista Espiritual da América. **XXIV Simpósio Nacional de História**. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2007, pp. 1-8.

_____. *Os Ministros do Demônio*: os pajés guaranis nas cartas jesuíticas da Província do Paraguai. **Anais da XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas**: "Interacciones y sentidos de la conversión. Buenos Aires: Manzana de las Luces y Convento Meredário, 2008, pp. 1-10.

_____. **O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque González nas tierras de Ñezú**, 2010. 503 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

PAIVA, Raul. **São Francisco Xavier: Um jesuíta nos caminhos do Oriente**. São Paulo: Loyola, 1984.

PIRES, Fabiana Pinto. Punições corretivas nas Reduções Jesuíticas do Rio da Prata (século XVII). **XXIV Simpósio Nacional de História**. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2007, pp. 1-10.

PLUTARCO. **The Parallel Lives**. Vol VII. Cambridge: Loeb Classical Library, 1919.

PRÓLOGO de la nueva edición. *In*: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Conquista Espiritual hecha por los padres de la Compañía de Jesus en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesus, 1892, pp. 5-11.

QUINTAS, Georgia. Antropofagia: as várias dimensões antropológicas. **Revista de História e Estudos Sociais**, vol. 5, ano V, nº 2, pp. 1-20, abril/maio/junho de 2008.

QUINTILIANO. **Instituições oratorias de M. Fabio Quintiliano escolhidas dos seus xii livros traduzidas em linguagem, e illustradas com notas criticas, historicas e rhetoricas, para uso dos que aprendem: Ajuntão-se no fim as peças originaes de eloquencia, citadas por Quintiliano no corpo d'estas instituições**. 2. ed. Paris: Aillaud, 1836.

RABUSKE, Arthur. Antônio Ruiz de Montoya: vida e obra em geral. **Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros - Montoya e as reduções num tempo de fronteiras**. Santa Rosa: Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, pp. 43-56.

_____. Subsídios para a leitura da “Conquista Espiritual” de Montoya. **Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros - Montoya e as reduções num tempo de fronteiras**. Santa Rosa: Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, pp. 73-83.

_____. **Pe. Antônio Sepp, Sj.: O gênio das Reduções Guaranis**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

RAMOS GAVILÁN, Alonso. **Historia del celebre santuario de Nvestra Señora de Copacabana, y sus Milagros, è Inuención de la Cruz de Carabuco**. Lima: Por Geronymo de Contreras, 1621.

- REBES, Maria Isabel Artigas de. **Antônio Ruiz de Montoya: Testemunha de seu tempo.** 400 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2001.
- REVUELTA GUERRERO, Rufina Clara. La orientación didáctica em las traducciones franciscanas. *In: BUENO GARCÍA, Antonio; VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. **Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani.** Perugia: Università per Stranieri di Perugia, 2011, pp. 46-73.*
- RIBEIRO, Pedro Augusto Mentz. **A redução de Jesus Maria, Candelária, RS – Nota Prévia – 1976.** Santa Cruz do Sul: Museu do Colégio Mauá, 1976.
- ROCHA, André Cabbré. **A epistolografia em Portugal.** Coimbra: Almedina, 1965.
- ROCHA POMBO, João Francisco. **História do Brasil.** 9ª Ed. (Revista e atualizada por Hélio Vianna). São Paulo: Edições Melhoramentos, 1960.
- RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. “A mis em Xpo. Muy amados padres y hermanos dela Compañía de Jesu”. A escrita jesuítica segundo Inácio de Loyola. **Revista Clio – Revista de Pesquisa História**, volume 28.2, pp. 1-20, 2010.
- _____. As reformas político-econômicas pombalinas para a Amazônia. **Cadernos IHU Ideias**, ano 9, nº 151, pp. 1-52, 2011.
- _____. *Ad ommium solatium et aedificationem.* Os Menológios da Companhia de Jesus: gênero, desenvolvimento e reforma. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH.** São Paulo: ANPUH/SP, 2011, pp. 1-19.
- ROUILLON ARRÓSPIDE, José Luis. Introducción. *In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Sílex del Divino Amor (1648 c.).** Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1991, pp. XIX-XCIII.*
- _____. **Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay.** Asunción, Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1997.
- _____. **Vida de Antonio Ruiz de Montoya.** Lima: Escuela Superior de Pedagogia, Filosofia y Letras Antonio R. de Montoya, 2001.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Conquista espiritval hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vruguy y Tape.** Madrid: Imprenta del Reyno, 1639.
- _____. **Tesoro de la lengva gvarani.** Madrid: Iuan Sanchez, 1639.
- _____. **Arte, y bocabvlario de la lengva gvaraní.** Madrid: Iuan Sanchez, 1640.
- _____. **Catecismo de la lengva gvaraní.** Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1640.

_____. Primeva catechese dos índios selvagens feita pelos padres da Companhia de Jesus. *In: Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, nº1, volume VI, pp. 91-366, 1878-1879.

_____. **Conquista Espiritual hecha por los padres de la Compañía de Jesus en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.** Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesus, 1892.

_____. **Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.** 1ª edição. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

_____. **Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape.** Rosário: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.

_____. **Sílex de el el Diuino Amor y Rapto activo de el Aníma, em la Memoria, Entendímiento y Voluntad que se emprende el Divuino fuego mediante vn acto de Fé, que es el fundamento de esta obra [1648c].** Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouillon Arróspide. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1991.

_____. **The Spiritual Conquest accomplished by the Religious of the Society of Jesus in the Provinces of Paraguay, Parana, Uruguay, and Tape.** Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1993.

_____. **Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.** 2ª edição. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

_____. **Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.** 3ª edição. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

_____. **Vocabulario de la lengua guaraní (1640).** Asunción: CEPAG, 2002.

_____. **Apología en defensa de la doctrina cristiana que en la lengua guaraní tradujo el venerable padre fray Luís de Bolaños de la familia franciscana por el mismo Antonio Ruiz de Montoya (1651).** Introducción y transcripción de Bartomeu Melià. Asunción: Fondec/CEPAG, 2008, pp. 405-472.

_____. **Catecismo de la lengua guarani (1640).** Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” (CEPAG)/ Fondec, 2008.

_____. **Tesoro de la lengua guaraní (1639).** Asunción: CEPAG, 2011.

- SALVAT, Ignasi. **Servir en Misión Universal**. Bilbao: Ediciones Mensajero S. A. U; Santander: Sal Terrae, 2002.
- SAN Agustín. **Obras de San Agustín: Obras apologéticas**. Madrid: BAC, 1958 (Tomo IV).
- SANTOS, Maria Cristina dos. **Os movimentos Guarani de resistência à colonização da bacia platina (1537 – 1660)**, 1988. 231 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1988.
- SÃO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980 (11 volumes).
- SARANYANA, Josep Ignasi. Teología sistemática jesuita em el virreinato del Perú (1568-1767). In: MARZAL, Manuel; BACIGALUPO, Luís (eds.). **Actes & Mémoires – Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773**. Volume 1, tomo 15, pp. 33-55, 2007.
- SARRABAYROUSE, Alberto M. Antonio Ruiz de Montoya. **Cuadernos Monasticos**, n. 35, pp. 429-450, 1975.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. **A integração do Prata no sistema colonial: colonialismo interno e missões jesuíticas do Guairá**. Toledo: Editora Toledo, 1997.
- _____. **O Guairá e o espaço missioneiro: índios e jesuítas no tempo das missões rio-plantenses**. Cascavel/PR: Coluna do Saber, 2006.
- SCHMITZ, Pedro Ignacio. Migrantes da Amazônia: A Tradição Tupiguarani. In: KERN, Arno Alvarez (et al.). **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991, pp. 295-330.
- SCHÜLER, Donaldo. Desconstruir a memória. **Revista Sul/Sur**, n. 7, pp. 01-30, 1998.
- SISMONDI, Jean Charles Leonard Simonde de. **História de la Literatura Española**. Tomo Segundo. Sevilla: Imprenta de Alvarez y Compañía, 1842.
- SOARES, Washington Roberto Almeida. **Negociação e hibridismo cultural no espaço missioneiro do Guairá pelos escritos de Antonio Ruiz de Montoya (1609-1632)**, 2012. 149 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Sociedade, Cultura e Fronteiras. Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Foz do Iguaçu, 2012.

- SOBRAL, Luís de Moura. **Espiritualidade e propaganda nos programas iconográficos dos Jesuítas Portugueses**. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3567.pdf>. Acesso em 21 de julho de 2011.
- SOMMERVOGEL, Carlos. **Bibliothèque de La Compagnie de Jésus**. Première Partie: bibliographie. Tome VII. Bruxelles: Oscar Schepens, 1896, pp. 320-323.
- SOUSA, Jesus Maria. Os jesuítas e a Ratio Studiorum: as raízes da formação de professores na Madeira. **Isleña**, n.32, pp. 26-46, 2003. Disponível em <http://www3.uma.pt/jesusousa/Publicacoes/31OsJesuitaseaRatioStudiorum.PDF>. Acesso em 09 de junho de 2011.
- SPANU, Dionigi. **Inviati in Missione: Le istruzioni date da S. Ignazio**. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979.
- STORNI, Hugo. **Catalogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cueca del Plata) 1585 – 1768**. Roma: Institutum Historicum S.I., 1980.
- TESCHAUER, Carlos. **Vida e obras do venerável Roque González de Santa Cruz: Primeiro apóstolo do Rio Grande do Sul**. 2ª edição. Rio Grande: Livraria Americana, 1918.
- _____. **História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.
- TORMO SANZ, Leandro; ROMÁN BLANCO, Ricardo. **Montoya y su lucha por la libertad de los indios: Batalla de Mbororé**. São Paulo: Eveloart, 1989.
- TORRES LODOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**, v. 22, nº 43, pp. 11-32, 2002.
- WACHOWICZ, Ruy. As reduções indo-cristãs no Guairá. *In*: WACHOWICZ, Ruy. **História do Paraná**. 9ª edição. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2001, pp. 27-42.
- WACHTEL, Nathan. Os índios e a conquista espanhola. *In*: BETHEL, Leslie (org.) **História da América Latina**. A História da América Latina Colonial. Vol 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, pp. 195-239.
- WILDE, Guillermo. Territorio y etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII. **Fronteiras**, v. 11, n. 19, pp. 83-106, jan./jun. 2009.
- VÁSQUEZ POSADA, Carlos; REMOLINA VARGAS, Gerardo; CUARTAS CHACÓN, Carlos Julio; ARANGO, Julio. **Compañía de Jesús Apostolado Educativo:**

Documentos Corporativos I. Colombia: JavierSoft. Dirección de Sistemas/Pontificia Universidade Javeriana, 1999.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: Ed. UNB, 1995.

VIANNA, Hélio. **Manuscritos da Coleção de Angelis IV: Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

VIEIRA, Daniel de Souza Leão. Paisagem e Imaginário: contribuições teóricas para uma história cultural. **Fênix**, v. 3, ano III, n. 3, jul.-ago.- set. 2006. Disponível em: <http://www.revistafenix.pro.br/PDF8/DOSSIE-ARTIGO7-Daniel.Souza.Leao.Vieira.pdf> Acesso em 15/04/2011.

XAVIER, Newton da Rocha. **No solo regado a sangue e suor: A cartografia da Província Jesuítica do Paraguai (Século XVIII)**, 2012. 164 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

YBOT LEÓN, Antonio. **La Iglesia y los eclesíasticos españoles en la empresa de Indias**. (Volume I). Barcelona: Salvat, 1954.

ZAMORA RAMÍREZ, Elena Irene. Los problemas de traducción del catecismo en América en el siglo XVI. In: BUENO GARCÍA, Antonio; VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. **Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani**. Perugia: Università per Stranieri di Perugia, 2011, pp. 557-580.

Mapa

ERNOT, Ernot. **Paraquaria vulgo Paraguay: cum adjacentibus (1632)**. *BNB, ARC*, 26, 15, 4. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart514633.pdf. Acesso em: 19/02/2013.

NOVASCO, Raul Viana. **Mapa das Reduções da Província Jesuítica do Paraguay**. São Leopoldo: não publicado, 2012.

Obra de arte

VELARDE, Salvador. **Bocetos para um retrato de Antonio Ruiz de Montoya (lápis sobre canson/ técnica mixta)**. Disponível em: <http://salvador1velarde.wordpress.com/dibujos>. Acesso em 29/01/2012.

_____. **Retrato en óleo de Antonio Ruiz de Montoya.** Disponível em:
<http://www.uarm.edu.pe/main.php?K=3632>. Acesso em: 03/02/2012.

ANEXO 1: AS MUDANÇAS NA FORMA DE ESCRITA *MONTOYANA*

	1610	1639
Descrição dos jesuítas	<p>Estando en esto, me pareció veía a los de la Compañía y no los conocí por el hábito, porque los veía de blanco, de una cosa muy transparente, de suerte que todo lo que tenía dentro de su cuerpo estaba patente. Yo no sé cómo los conocí, pero sé que los conocí, aunque no sentí que me dijese algo. Él verlos transparentes entendí que era la claridad, que hay con los superiores, aunque entonces no sabía yo que había regla de eso en la Compañía. Me pareció ver en un gran campo muchos infieles. Me sentía muy aficionado a ayudarlos, para que se salvaran, y, lo que más me incitaba a esto, era el ver a los de la Compañía como que arremetían hacia ellos, encendidos de caridad para hacerlos cristianos y que se salvaran. Conocí los muchos trabajos, que se habían de padecer en esto. La obediencia de la Compañía, su instituto y que no imitaban a hombre, sino al mismo Señor Jesucristo en el deseo de la salvación de los gentiles¹¹⁶⁶.</p>	<p>vio juntamente vnos varones mas refulgentes que el sol, adornados de vnas vestiduras candidas, conocí fer de la Compañía de Iesus, no por el color, sino por cierta inteligencia que le ilustraba el entendimiento el blanco (me dicho el mismo, como al mas conjunto que en amistad tuua siendo secular) que significaban cosas bien misteriosas, las cuales auré yo de dexar, por no salir del hilo de mi narración. Aquellos varones procuraban con todo conato arredrar aquellos que parecían demonios, que todo hacia una representación del juicio final, como comúnmente lo pisan; a los Angeles defendiendo las animas; y a los demonios ofendiéndolas. Vio que hazian oficio de Angeles los de la Compañía, con cuya vista se encendia en un ardiente deseo de ferles compañero en tan glorioso empleo¹¹⁶⁷.</p>

¹¹⁶⁶ “Relación de las gracias recibidas de Nuestro Señor”, *In*: FURLONG CARDIFF, **Antonio Ruiz de Montoya...**, 1964, p. 163).

¹¹⁶⁷ RUIZ DE MONTOYA, **Conquista espiritual...**, 1639, f. 5r [§ IIII].

Martírio do Padre Pedro Espinosa

1637

Nació el Padre Pedro en Andalucía en la ciudad de Baeza y tenía padres muy buenos. Tenían ellos cinco hijos, entrando los cuatro varones a la Compañía y la única hermana guardó su virginidad, muriendo en olor de santidad. El poeta Bonilla celebró en elegante verso a estos cuatro hermanos apóstoles. Nuestro Pedro estaba, desde su niñez, relacionado con nuestros Padres, hallándose más entre ellos, que en su propia casa. Estaba desde aquella temprana edad, muy aficionado a recibir con frecuencia los santos sacramentos de confesión y comunión y por consiguiente, se portaba siempre muy bien. Una vez, no se había presentado una semana entera a los Padres, por lo cual se arrepintió grandemente después de esta ingratitud. Siempre tenía gran deseo de irse a las Indias, creciendo este deseo todavía más durante el tiempo de sus estudios en Córdoba de España. Echó aceite a aquel fuego el vaticinio de un hermano suyo, el cual, enviando al Perú, advirtió a sus padres por carta, fechada en Cartagena de América, que educasen bien a Pedro, todavía niño, porque estaba destinado por Dios a ser misionero de indios y mártir. Confirmó la exactitud de la profecía otro prodigio. Ya era escolar de la Compañía y estaba un día orando fervorosamente en la iglesia de nuestro colegio de Córdoba, cuando se vió un espíritu arrojado al suelo por unos bárbaros, arrastrado, apaleado y luego tendido en el suelo, donde se vió aplastado a porrazos. Todo esto vió muy claramente, como hecho delante de sus ojos y lo contó a un compañero suyo ya antes de

1639

Fve el Padre Pedro de Efpinofa natural de Baeza hijo de padres muy fieruos de Dios, tuuieron quatro hijos, y todos los dedicaron a la Compañía, vno pafsò a Indias al empleo de almas, y defde Panama efcruio a fus Padres, que criaffen con cuido a fu hermano Pedro; porque le auia de feguir, y morir a manos de Gentiles. El mifmo Padre Pedro eftando en oración, y eftando aun en Epaña le pareció que le arrafrauan vnos Indios, y de hecho fe hallò en tierra, y que fe rebolcauan, y tratauan mal: ambos pronofticos prouò el fuecfo; pafsò a Indias, donde trabajò en Guaira Apoftolicamente, tuuo a fu cargo defde fus principios vna reducción de gente barbara, que amansò con fufrimiento, y paciencia [...] en la trafmigarcion dicha de los pueblos trabajò infatigablemente, caminò muchos años a pie, con fer muy delicado, perficionò fus trabajops con dichofa muerte: obligole la caridad, y la obediencia a llevar a aquellas reducciones de Loreto, y fan Ignacio vnas ouejas para vefrir pobres, por la falta de algodón que caufan los yelos, boluiendo con ellas a media noche vnos beftiales Indios Gentiles dieron en fu alozamiento, en defpoblado, y allí le mataron a palos, encomendanfe el fieruo de Dios a lefus, y Maria, reprehendanle los Indios de que inuocaffe tales diofes falfos, que mentirofamente llamaua en fu ayuda; arguyoles el Padre de fu infidelidad, defnudaronle luego en vna rigurofifsima noche del Inuierno; y eftando el buen Padre encomendandofe al Señor, y ofreciéndole fu alma: agrauiados los brabaros, y ofendidos de verle tan anfiolo del Dios que ellos negauan, le

salir de Europa. Después fue enviado a las en aquel entonces, muy florecientes reducciones del Guairá, donde aprendió pronto la lengua indígena y manifestó su fervoroso espíritu apostólico. [...] En efecto, por las repetidas transmigraciones [y la subsiguiente destrucción de los telares] estaban escasos de ropa los habitantes de las reducciones. [...] Marchóse con una escolta de indios y un baqueano español. Muy grandes eran los trabajos del largo y difícil camino, pero para nuestro Pedro eran cosa acostumbrada. Habían salido de madre los ríos y peligraba la vida de los viajeros. Por haberse puesto, en la vuelta, invadible cierto río, hubo de trasladar los animales por medio de balsas. Estos descubrieron entre la comitiva del Padre desgraciadamente algunos españoles. Este se despertó y preguntó que había sucedido. Luego pusieron manos en él los bárbaros, le derriban a porrazos y le quitan la ropa. El Padre pronunció los santos nombres de Jesús y María.

Dícenle los bárbaros: En vano clamás por Jesús y María. No te pueden salvar. En esto le asaltaron con más fuerza, aplastándole a repetidos golpes de una grande macana. Hallóse después sólo un brazo de él, juntos los dedos [¿como para persignarse con la señal de la Santa Cruz?] Se suponía, que habían echado el cuerpo en un lugar escondido, para ocultar su crimen pues afirman los bárbaros ahora, que habían muerto al Padre sin saber, porque querían matar sólo a los españoles. Sintieron sobremanera los indios y españoles la pérdida de este gran hombre, tan benemérito de ellos, el cual bien había merecido una vida más larga. Pero estaba destinado para él

rompieron la cabeça, dexaronle defnudo, a manos de tigres, que lo comieron todo, fola pudimos auer vn braço, y vna pierna, a que dimos sepultura. Fue muy fentida, y llorada fu muerte de los Indios, a quien con fu predicación auia dado la vida y puefto en policía, enfeñandoles oficios de carpintero, y faftre, que el Padre por fu buen difcurfo auia alcançado. La misma noche que le mataron aparecio a vn grande amigo, y ayudante fuyo en la conuerfion de los Indios, y con alegre femblante le dixo: Ea hermano mio quedaos a Dios, que yo me voy a defcanfal al cielo. A otro grande amigo del Padre manifefta, y el mismo dia que le mataron fe lo manifeftò, y el modo con que le mataron, eftando muchas leguas aufente. Dichofa vida, y dichofa muerte¹¹⁶⁹.

¹¹⁶⁹ RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual...*, 1639, ff. 62v-63r [§XLIII].

desde la eternidad este día de su glorioso triunfo, por el cual, bañado en la púrpura de su sangre, se fue al cielo, adornado con la doble corona de la caridad y obediencia. Al mismo tiempo, en que fue derribado, apareció en sueño a unos de los Padres misioneros del Itatí, 200 leguas distante, resplandeciendo en su mortal gloria y le dijo: Dios te bendiga mi hermano Julián. Ya me voy al cielo! Al otro día contó su sueño este Padre a sus compañeros. Después se sacó la cuenta del tiempo de ambos sucesos y coincidieron por lo cual se atribuyó al sueño carácter de visión¹¹⁶⁸.

¹¹⁶⁸ “Vida y muerte ejemplar del Padre Pedro de Espinosa. Cordoba, antes del 15 de Agosto de 1637”, *In: LEONHARDT, DHA II*, pp. 752-759

	1622	1639	1648?
<p>Dedicação ao templo de Nossa Senhora de Loreto</p>	<p>En el Loreto dedicamos un templo á la soberana Virgen en una de sus festividades. In la noche de la vigilia se hallaban juntas al regocijo más de sesenta personas. Todas estas vieron clara y distintamente que de la iglesia vieja, que estaba enfrente de la nueva, salían tres personas vestidas de un rico y celestial ropaje, blanco como los campos da la nieve, lucido como bruñida plata. Sus rostros parecían tres soles, con unas cabelleras como hebras de oro, derribadas sobre sus hombros. En medio de ambas iglesias, vieja y nueva, estaba arbolada una hermosísima cruz, con tres gradas por pie, y subiendo por ellas con pasos llenos de majestad, se arrimaron á la cruz, mirando con cariño al altar de la iglesia nueva, que aún no tenía puertas. Estaba la gente absorta contemplando la hermosura y gallarda disposición de aquellos tres personajes, en la cual todos tres diferenciaban, porque ninguno era de la medida del otro. Unos niños que allí se hallaron, con más simplicidad que respeto ó miedo, se encendieron en amor de aquella peregrina belleza, y atraídos della se iban acercando á ellos para estar en su compañía y gozar más de cerca de</p>	<p>En Loreto dedicábamos un nuevo templo a la soberana Virgen en día de una de sus fiestas; la víspera en la noche a la claridad de la luna estaban más de sesenta personas regocijando a fiesta, cuando vieron todos que de la iglesia vieja que estaba en frente de la nueva, salían tres figuras vestidas de un celeste ropaje blanco como nieve y reluciente como bruñida plata; los rostros parecían tres soles, con unas cabelleras como de hebras de oro, derribadas sobre los hombros. Estaba en medio de una y otra iglesia una hermosa cruz con tres escalones al pie, y subiendo con agradables pasos, se pusieron arrimadas a la cruz, mirando al altar de la nueva iglesia, que aún no tenía puertas; la gente estuvo absorta mirando y contemplando su hermosura y linda disposición de cuerpos, los cuales no eran de una medida, en que todas tres se diferenciaban. Encendiéronse unos niños que allí estaban tanto en su amor, bien faltos de miedo y llenos de simplicidad, que con hermanable cariño se iban a ellas para harcerles compañía y gozar más de cerca de tan linda vista. Ellas retirándose muy poco a poco se volvieron a la iglesia de donde habían salido, quedando todos penados y culpando aquellos niños por verse</p>	<p>Dos almas se aparecieron en figura humana en concurso de gente nueva en la fe y en noche tan clara como el día con la luz de la luna despejada y limpia. Aparecieron sobre la peana de una cruz bien grande, que la guarnecían tres escalones. Allí representaban a la Virgen y San Juan, cogiendo en medio el vivífico madero y árbol de que produjo la mejor fruta. Allí hicieron ostentación de la fiesta del Nacimiento purísimo de la siempre Virgen María, cuyas vísperas se habían celebrado aquella tarde. Y los circunstantes velaban su templo que nuevo se le dedicaba aquel día el altar. El cuerpo y apariencia como el de dos vírgenes de hasta quince años. vestía cada una túnica labrada de hilos de cristal, más sutil y delicado que el pensamiento. La trama de la tela no era de oro ni de las madejas que el sol hila, porque era de otra materia tan celeste que el pensamiento no puede llegar a distinguir. Estas túnicas llegaban hasta el suelo. Los rostros, la tez, lo garboso, la perfección, la luz brillante, no como la del sol, la candidez,</p>

tan agradable espectáculo. Pero ellos se retiraron poco á poco y volvieron á la iglesia vieja, de donde habían salido. Quedaron todos con mucha pena, culpando la osadía inocente de los niños, pareciéndoles que por su causa les había durado tan poco la visión de aquella gloria. Discurrióse con piedad que podían ser las tres personas de la Trinidad Beatísima, á cuya deidad se consagran los templos, ó los ángeles que asisten á la majestad de Cristo sacramentado, y quisieron dar á entender lo mucho que gusta Dios de que se le consagren en la tierra templos á su grandeza divina¹¹⁷⁰.

privados por su causa de tan agradable vista¹¹⁷¹. no como la de la nieve cuyo candor ofende a la vista. Eran sus rostros hermoseados de una amabilidad tan grande que formaban una semejanza de la gloria. El cabello tenía tendido por los hombros, de donde non pesaban. Sus hebras eran sutiles como el viento. El color no dorado ni de oro sino de color deidad divina. Finalmente hacía una vista de la bienaventuranza. Non eran iguales en el cuerpo, quizá por no serlo en la gracia y gloria. Los circunstantes absortos gozaban de tan celeste vista, tan enamorados todos, que aun los niños ardían en su amor. Y uno, deseoso de gozar más cerca esa compañía, se arrojó hacia ellas. Las cuales poco a poco se fueron retirando hacia la iglesia antigua, de donde habían salido; con cuya ausencia quedaron todos penados y gozosos de haberla visto¹¹⁷².

¹¹⁷⁰ "Dedicação ao templo...", *In*: JARQUE, **Ruiz de Montoya en Indias...** (Volume I), 1900, pp. 313-315.

¹¹⁷¹ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espirital...**, f. 24v [§XVIII].

¹¹⁷² RUIZ DE MONTOYA, **Sílex de el el Diuino Amor...**, pp. 27-28.

	1628	1639
O índio Zaguacari	Llamábase aquél Çaguarari. Era muy corpulento y feo, pero muy inteligente. Tenía una cabeza muy gruesa, metida en los hombros, hasta desaparecer el cuello. Los dedos de sus manos y pies estaban torcidos hacia afuera. Sus piernas eran muy cortas y casi no tenía fuerzas ¹¹⁷³ .	Llamábase Zaguacari, que quiere decir el hermosico. Poco decía con él este apellido, porque era de estatura muy corta, tenía pegada la cabeza a los hombros, y para volver el rostro atrás volvía todo el cuerpo, los dedos de las manos y los pies imitaban mucho a los de los pájaros, torcidos hacia abajo, las canillas solas se venían en sus piernas, y en pies y manos tenía poca o ninguna fuerza ¹¹⁷⁴ .

¹¹⁷³ "Carta Ânua 1.635-1.637", *In*: LEONHARDT, **DHA I**, pp. 734-735.

¹¹⁷⁴ RUIZ DE MONTOYA, **Conqvista espirital...**, ff. 53v-54r [SXXXX].

ANEXO 2: IMAGENS DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

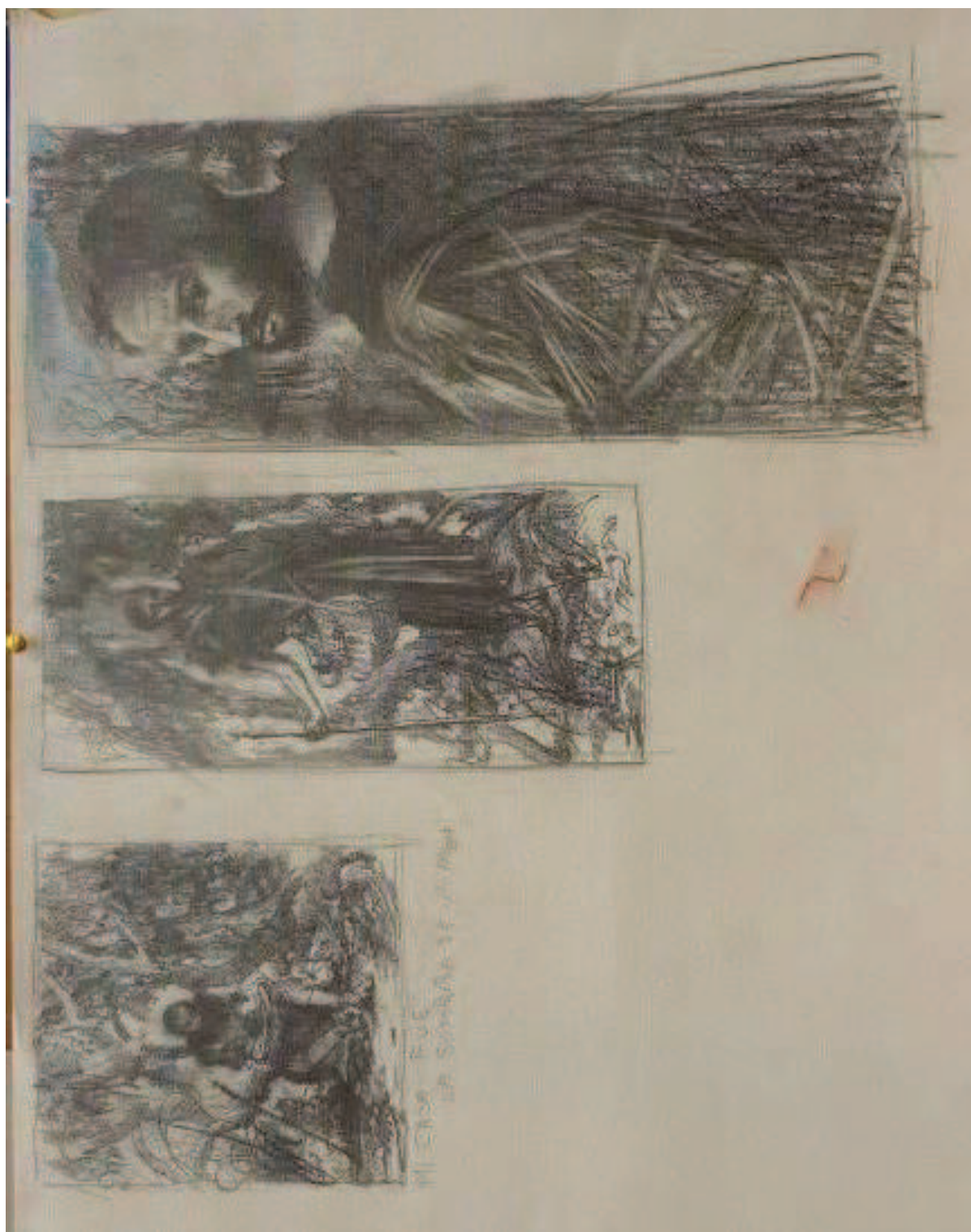
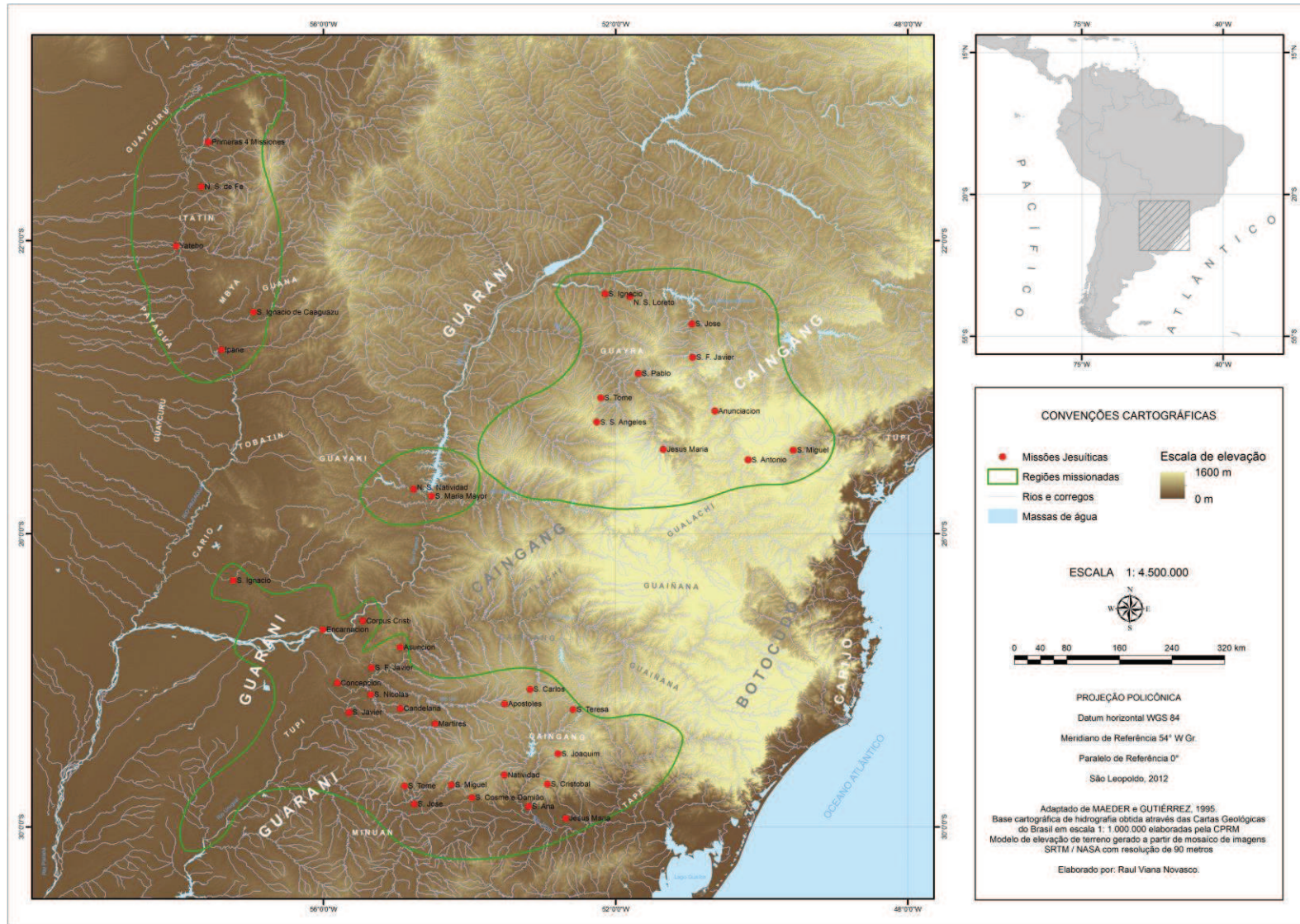


Imagem 5: *Bocetos para um retrato de Antonio Ruiz de Montoya*. Lápis sobre canson, técnica mista, feita por Salvador Velarde.



Mapa 3: *Mapa das Reduções da Província Jesuítica do Paraguai* (Créditos de Raul Viana Novasco, adaptado dos mapas feitos, originalmente em 1995, por Ernesto Maeder e Ramón Gutiérrez. MAEDER e GUTIÉRREZ, **Atlas territorial y urbano...**, 2009, pp.14;20).