

INIMIGOS DA FÉ: MARTÍRIO, FEITIÇARIA E CANIBALISMO NAS “FRONTEIRAS” DO TAPE (DÉCADA DE 1630)

ENEMIES OF THE FAITH: MARTYRDOM, SORCERY AND CANNIBALISM ON THE “FRONTIERS” OF TAPE (1630s)

André Soares Anzolin¹

RESUMO: Este artigo aborda os relatos construídos sobre o “martírio” do jesuíta Cristóbal de Mendonza em 1635, e também a respeito dos conflitos deflagrados após este episódio nos “cerros e montes” que se estendem a leste da província do Tape. Em lugar de uma investigação destinada a compreender as razões que poderiam ter causado o ataque ao missionário, ou da descrição do desdobramento daquele episódio. O presente estudo propõe uma análise sobre algumas das classificações e construções retóricas empregadas pelos jesuítas para estabelecer uma narrativa sobre o ocorrido. Através da comparação entre distintos escritos, nosso intento é evidenciar as relações entre aquele episódio crítico, e as transformações nas formas pelas quais os missionários caracterizaram os habitantes da “região” que servira como palco do “martírio”.

PALAVRAS-CHAVE: Classificações coloniais; feitiçaria; martírio; jesuítas; Guarani.

ABSTRACT: This article discusses the accounts built about the “martyrdom” of the Jesuit Cristóbal de Mendonza in 1635, and also about the conflicts that erupted after this episode in the “mountains and hills” that extended to the east of the province of Tape. Instead of an investigation aimed at understanding the reasons that could have led to the attack on the missionary, or a description of the consequences of that episode, this study proposes an analysis of some classifications and rhetorical constructions used by the Jesuits to establish a narrative about what happened. Through the comparison between different writings, we intend to highlight the relationships between that critical episode, and the transformations in the ways in which the missionaries began to characterize the inhabitants of the “region” that served as the stage for the “martyrdom”.

*Este artigo é o resultado de uma pesquisa que contou com financiamento da Capes.

¹ Doutor em História pelo Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre em História pelo Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor vinculado à SMED de São Leopoldo (RS).

KEYWORDS: Colonial classifications; witchcraft; martyrdom; Jesuits; Guarani.

Introdução

A produção de classificações sobre os grupos “vencidos” constituem parte inerente ao desenvolvimento de qualquer poder de tipo colonial. De fato, é como se os processos de conquista legitimassem os pressupostos de categorias que os colonizadores aplicam sobre os povos “conquistados”. Neste sentido, para utilizarmos a referência de Pierre Bourdieu, parece seguro afirmar que todo colonialismo é diretamente tributário da capacidade que os “vencedores” têm de desenvolver e instituir (ainda que nunca completamente) uma determinada “di-visão” (BOURDIEU, 2009, p. 108-125) sobre as populações que habitam o espaço social “conquistado”. No caso dos primeiros séculos da colonização europeia do Novo Mundo, isso se verifica com a constatação de que as operações destinadas a nomear e classificar as populações ameríndias estavam diretamente vinculadas ao avanço do processo colonizador. Com efeito, a análise destas taxionomias que tendem a revelar mais sobre as estratégias colonialistas, do que informar a respeito da multiplicidade cultural que compunha a América indígena.

Neste processo de construção de “outros”, além de autoridades coloniais, viajantes, clérigos e cronistas, missionários de distintas ordens religiosas desempenharam papel fundamental. Nas cartas, tratados, relações e demais escritos produzidos por estes religiosos, observa-se uma miríade de nomes de nações e características culturais utilizadas para referenciar as diferentes populações nativas que, pouco a pouco, eram contatadas pelas frentes de expansão colonial. Longe de fornecerem um mapa etnográfico preciso, estas classificações foram aplicadas de forma arbitrária, e diferenciavam-se conforme a qualidade das interações que tais populações mantinham com as frentes missionais. Em muitos casos, taxionomias distintas foram utilizadas para caracterizar grupos culturalmente semelhantes. Inversamente, alguns termos e

práticas foram imputados amplamente , abarcando povos com diferenças culturais significativas².

Neste contexto, não há dúvidas de que os religiosos da Companhia de Jesus, pela importância que a ordem adquiriu nos projetos coloniais das coroas ibéricas ainda no século XVI, foram agentes fundamentais na construção destas “di-visões” do mundo ameríndio. Para isto, contribuiu sobremaneira que os jesuítas não tardaram a compreender que a produção de um “conhecimento” a respeito das populações nativas constituía uma necessidade para o desenvolvimento de estratégias adequadas de evangelização. No âmbito da colonização espanhola, a classificação dos povos bárbaros construída pelo inaciano José de Acosta no Proêmio de seu *De procuranda indorum salute* (1588) seria o mais representativo exemplo deste esforço de categorização³.

A classificação formulada por Acosta orientaria os primeiros empreendimentos missionários da ordem jesuítica entre os nativos do Novo Mundo. E foram nas “fronteiras” coloniais, regiões habitadas por povos classificados no mais primitivo estado de barbárie, que os jesuítas desenvolveriam de forma mais bem articuladas suas atividades missionais. Neste sentido, a criação da política de Doutrinas e Reduções constituiria, para os missionários que atuavam entre estas populações, uma solução que visava suprir as “ausências” que mantinham estes povos no nível inferior da escala civilizacional. A definição do que eram as reduções dos Guarani na Província

² “Las modalidades de encasillamiento de los grupos indígenas integrados en –y determinados por– el espacio de dominación colonial, son el producto directo de su aprehensión por los agentes coloniales. Ellos son precisamente quienes efectúan las clasificaciones, y establecen los límites entre los grupos indígenas, atribuyéndoles un lugar y un papel “propio” en la economía colonial” (GIUDICELLI, 2007, p. 163).

³ Partindo de uma concepção que compreendia o modelo cristão de sociedade como um ideal universal, o jesuíta José de Acosta qualifica os diferentes “povos bárbaros” conforme a distância que os separava deste referencial. Assim, produz uma classificação tríplice, que iria de povos “que no se apartan demasiado de la recta razón y del uso común del género humano”, até os “salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano”. ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute: Pacificación y colonización*. Vol 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. p. 63-69.

jesuítica do Paraguai⁴, elaborada pelo Pe. Antônio Ruiz de Montoya, fornece uma noção clara sobre esta perspectiva:

[...] llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras, y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan; porque comunmente vivían en desnudez, aún sin cubrir lo que la naturaleza oculto (MONTROYA, 1639/1989, p. 58).

Segundo propunham os missionários, a política de reduções serviria como um meio privilegiado para retirar os Guaraní do estágio de barbárie. Naqueles espaços, planejados segundo o modelo cristão de bem viver, povos “sem fé, sem lei e sem rei” receberiam a doutrina e a polícia católica, adotariam formas de governo, estabeleceriam hierarquias e distinções sociais. Uma vez supridas estas “ausências”, os Guaraní passariam a cultivar uma “vida política e humana”, incorporando-se ao reino espanhol e a comunidade cristã. Desta perspectiva, não é surpresa que, com a rápida expansão da política de reduções na Província Jesuítica do Paraguai, uma nova forma de classificação tenha se estabelecido sobre os nativos da região. Como bem apontaram autores como Guillaume Boccara (2002) e Guillermo Wilde (2009), na ótica dos jesuítas, mais do que definirem novos limites territoriais, as reduções estabeleceriam verdadeiras fronteiras socioculturais. Para os inicianos, elas separariam os neófitos que habitavam “espaços sacralizados”, regidos pela ordem cristã, da multidão de infiéis, que, em meio aos “*montes, sierras y vales*”, seguiam praticando atos de barbárie. Estes “limites-fronteira”, contudo, nunca eram fixos, mas momentos de um movimento progressivo, que buscava assimilar cada um dos grupos recém-contatados pelas contínuas “entradas” realizadas

⁴ Fundada em 1604 pelo Padre Geral Claudio Acquaviva, a Província Jesuítica do Paraguai teria seu início efetivo em 1608, com a chegada de seu primeiro provincial, o Pe. Diego de Torres Bollo. Com o auxílio do então governador do Paraguai, Henandarias Saavedra, os missionários seriam inicialmente enviados a três frentes de evangelização: a missão entre os Guaicurús (no que hoje se conhece como o Chaco Boreal), e as missões do Paraná e Guayra, ambas habitadas, em sua maior parte, por grupos Guaraní.

pelos missionários. Deste modo, os “*infieles*” poderiam tornar-se rapidamente parte dos “*nuestros*”, assim como aqueles que abandonavam as reduções, logo eram novamente enquadrados como bárbaros.

Até os ataques promovidos pelas bandeiras paulistas entre as décadas de 1620 e 1630, o avanço do sistema de reduções só fora interrompido por atos de hostilidade à presença dos missionários, ou pelo advento de conflitos contra grupos infieis. E estes períodos críticos eram, em geral, acompanhados pelo enrijecimento das fronteiras, e a construção de alteridades radicais.

A “outra banda” do rio Uruguai e o “martírio” no Ibiá

Quando em 1626 — com base nas reais cédulas de 1625, 1626 — o governador de Buenos Aires⁵, Francisco Céspedes, outorgou aos padres da Companhia de Jesus a licença para que empreendessem a catequese entre os grupos indígenas na “outra banda” do rio Uruguai. A partir daí teria início uma experiência *sui generis* de contato com grupos Guaraní na bacia do Prata. Diferente de outras frentes missioneiras que haviam se estabelecido no Alto Paraná e no Guayrá, os jesuítas atuavam junto a indígenas que, até então, haviam estabelecido pouco ou nenhum contato com as frentes de colonização que adentravam o continente⁶. Mais do que isto, tratavam-se de populações que ainda não haviam sofrido as quedas demográficas provocadas pela violência e, sobretudo, pelas epidemias advindas do contato com os europeus.

Apesar da oferta de um destacamento militar, os jesuítas, temendo conflitos e indisposições com os nativos, optaram por adentrar a região sem a presença de soldados espanhóis. A expedição tinha a frente o padre Roque González, que, desde 1619, havia estabelecido residência na redução de Concepción, a primeira erigida na margem esquerda do Rio Uruguai. Pouco

⁵ Em 1617, a província do Paraguai foi dividida em duas governorias, uma com sede em Assunção, e a outra, em Buenos Aires. Ficaram sob a jurisdição desta última, tanto as frentes jesuíticas no Uruguai, quanto aquelas que, mais tarde, se estabeleceram na região da serra do Tape.

⁶ No documento que outorgava aos padres da Companhia de Jesus a licença para empreender missões na “outra banda” do Rio Uruguai, o governador de Buenos Aires não apenas permitia que os padres desenvolvessem a catequese na região, mas, ainda, solicitava que os inicianos tomassem posse daqueles territórios em nome da coroa espanhola (MCA-III, 1954, p. 17-18).

tempo após adentrar a região a partir do rio Ibicuí, o missionário fundara, ao lado do também jesuíta Miguel Ampuero e alguns *Mburuvicha* da região, a primeira das chamadas reduções jesuítico-guarani na “outra banda” do rio Uruguai, São Nicolau do Piratini. O povoado, iniciado em maio de 1626, seria a base inicial para as futuras incursões que, em menos de uma década, deram origem a outras 17 reduções⁷. Estendendo-se, inicialmente, em áreas próximas aos afluentes da margem esquerda do Rio Uruguay, essas povoações logo se desenvolveriam a leste, em uma região que ficaria conhecida como a Província do Tape⁸.

Nestas reduções, as interações entre nativos e missionários se desenvolveram a boa distância das autoridades coloniais, e num contexto livre da pressão dos colonos espanhóis. Se, à primeira vista, isto poderia ser celebrado pelos jesuítas, que tanto denunciaram as opressões que os *encomenderos* infringiam aos nativos no alto Paraná e no Guayrá, logo a experiência faria realçar outros efeitos nem tão proveitosos.

[...] Tambien he escrito al Señor Gobernador que para la conservación y perpetuidad de la cristianidad de estos nuevos cristianos, y de las reducciones que se fueren haciendo en esta provincia, convendría mucho, y es necesario se hagan dos Pueblos de espanõles [...] con los cuales dos pueblos se pondrán dos frenos a esta provincia, sin los cuales a cada paso han de disparar, porque está muy a trasmano todo esto; y así no hay miedo ninguno, y, e no habiéndolo, no se puede hacer cosa buena. Porque es cosa cierta que Nuestro Señor ha tomado este medio del temor y miedo del Español por sus secretos juicios para que estos pobres vengan a su conocimiento, y se haga algo com ellos. No siento otra cosa, ni he experimentado otra cosa, en casi cuarenta años que los trato muy de cerca (CRUZ, RODRÍGUEZ, CASTILLO, 1994, Doc.13).

⁷ Na missão do Uruguay: San Nicolás (1626), San Javier (1626), Nuestra Señora de la Candelária (1627), Assunción (1628), Mártires del Caaró (1628) e San Carlos (1631). Na missão do Tape: San Tome (1632), San Miguel (1632), Santa Teresa (1632), San Jose (1633), São Cosme y San Damián (1633), Sant’Ana (1633), San Joaquín (1633), Natividad de Nuestra Señora (1633), Jesus-Maria (1633), Santos Apostoles San Pedro e San Pablo (1633?), Visitación (1634?) e San Cristóval (1634).

⁸ Ao cotejar diferentes fontes jesuíticas, Bartomeu Melià estimou em aproximadamente 60 mil a população Guarani da “região do Tape” à época dos primeiros contatos com os missionários (MELIÀ, 1997).

A posição manifesta pelo Pe. Roque Gonzales sugere que a ausência de colonos espanhóis impedia o exercício de um maior controle sobre os nativos da região. Sem o apoio militar necessário para impor penas ou sanções, nem a pressão de *encomenderos* a ameaçar grupos que rechaçavam as transferências para as reduções, as populações ameríndias que habitavam as províncias do Uruguay e Tape gozavam de significativa autonomia em suas interações com os missionários. A execução, em 1628, dos padres Alonso Rodríguez, Juan de Castillo, além do próprio Roque Gonzalez, é um dentre os muitos exemplos em que se podem destacar as dificuldades enfrentadas pelos missionários em sua busca por estabelecer formas de sujeição sobre os nativos da região.

Em que pese este contexto, o sistema de reduções teve uma rápida expansão e, em 1632, daria ensejo a fundação de San Tomé, a primeira povoação no território que, mais tarde, comporia a missão do Tape. Em pouco mais de dois anos, outros onze povoamentos seriam fundados na região⁹. Assim, tudo indica que a notícia sobre a chegada dos missionários não demorou a se tornar conhecida entre grupos que ocupavam as serras que se estendiam a nordeste do Tape. E os primeiros contatos que, ainda em 1633, os padres Pedro Mola e Cristóval de Arenas haviam estabelecido com os grupos que habitavam aqueles “montes” foram promissores. Segundo informaria o então provincial Pedro Romero, ambos os missionários, que então atuavam na redução de Jesus-Maria, foram informados da existência de “*unos grandes montes*”, que seriam habitados por “*muchissima gente que reducir*”¹⁰. Ainda, conforme o autor da Carta Ânua de 1633, um bom número de lideranças de distintas povoações da região teriam demonstrado interesse em receber os jesuítas, e “por mostrar mas

⁹ Com exceção da redução de Santa Tereza — que também era habitada por alguns indígenas “Guañana” (provavelmente falantes de língua Jê) —, as demais reduções do Tape eram ocupadas exclusivamente por grupos Guarani. *Carta ânua das missões do Paraná e do Uruguai, relativa ao ano de 1633, pelo Padre Pedro Romero* (MCA-III, 1954, p. 92).

¹⁰ Esta região corresponde ao que hoje se conhece como o extremo sul da Formação Serra Geral. Mais especificamente, os territórios próximos aos vales e margens dos rios que compõem a metade sul da bacia do Taquari-Antas. (Ver Anexo)

su deseo an venido a este pueblo a visitalos, trayendo les presentes de plumas muy vistosas de pajaros y otras cosillas de la tierra” (MCA-III, 1954, p. 90-91).

Com efeito, as informações legadas pelos inacianos sobre os primeiros contatos com os nativos das serras diferem pouco de relatos que tratavam de outras situações de interação bem-sucedidas. Em princípios de 1635, estes sinais de boa vontade seriam reforçados quando, ainda em janeiro daquele ano, o jesuíta Francisco Ximenes realizou uma série de expedições à região. Em uma carta em que descrevia estas entradas, o missionário referir-se a contatos amistosos em distintos povoados. Para além da troca de presentes, e de um número expressivo de matrículas para aqueles que pretendiam se transferir para as reduções do Tape, Ximenes também projetava a construção de, pelo menos, três novas reduções a leste do rio Tebicuary¹¹ (atualmente conhecido como Taquari).

Poucos meses depois, em meados de abril de 1635, o jesuíta Cristóval de Mendonza iniciava uma nova entrada em direção as serras. Acompanhada por alguns “*indígenas cristianos*”, a comitiva partiu da redução de Jesus-Maria visando alcançar uma região conhecida como Caagua. Segundo relatos posteriores, o contato com os grupos que ocupavam aquele território teria sido bem-sucedido, e algumas de suas lideranças manifestaram interesse em deslocarem-se para as reduções do Tape. No entanto, a situação de escassez em que se encontravam aqueles povoamentos impediriam sua imediata transferência. Assim, teria ficado acertado que, após estruturadas as provisões das reduções no leste do Tape, os indígenas do Caagua seriam, enfim, transferidos para os *pueblos*.

Em meio à viagem de retorno, contudo, a expedição liderada pelo Pe. Cristóval de Mendoza sofreria um revés. Segundo relatos tomados pelo jesuíta

¹¹ “Parezeme que toda la gente que por aqui aí por reduzir seran como dos mil indios, y si sus tierras fueran a proposito desta vez me parece los dexara reducidos en 3 puestos. Capiyi, Yuyisti (montes q estan sobre el Tebicuary) y en la boca del Mboapari porq en estos tres puestos en particular halle gran numero de gente junta, y con increíble desseo de que les levantasse Cruz” (MCA-III, 1954, p.97).

Francisco Ximenes¹², em um território conhecido como Ibiá, um grupo formado por indígenas, alguns “caciques” e um “feiticeiro”, arquitetara uma emboscada para atacar a comitiva. Além de lideranças como Guinpi, Ñanduai, Tabeçaca, Yapepoyaca, e do “feiticeiro” Tayabaiba, a execução do plano ainda contara com a participação decisiva de Tayubay. Antigo morador da redução de São Miguel, Tayubay havia entrado em conflito com o próprio Cristóval de Mendonza e, após ser publicamente repreendido pelo missionário, optou por deixar o aquele povoado. Fora ele, segundo as averiguações do Pe. Ximenes, o principal articulador do ataque. Diante da surpresa da ação, os indígenas que acompanhavam o padre pouco puderam fazer. Flechado e mutilado, o jesuíta faleceria em 26 de abril de 1635.

A notícia da morte de Cristóval de Mendonza causou comoção entre os indígenas das reduções. Rapidamente, formou-se, em torno de diferentes capitães das reduções do Tape, um grupo de aproximadamente 1400 guerreiros imbuídos da ideia de vingar a morte do jesuíta. Em 15 de maio, a expedição de guerra chegou ao Ibiá, e logo entrou em confronto com grupos que ocupavam a região. No embate, os indígenas das reduções do Tape “*mataron algunos y cautivaron otros*”, além de capturarem Tayubay, que teria sido executado no mesmo local onde fora encontrado o corpo do missionário. Já no dia seguinte, o grupo, em posse dos restos mortais do jesuíta, iniciou uma jornada de quatro dias até a redução de Jesus-Maria. A chegada dos guerreiros ao povoado foi acompanhada por uma série de homenagens. Em clima de grande pesar e reunindo moradores de diversas reduções, procedeu-se, em 20 de maio, o enterro do Pe. Cristóval de Mendonza.

Algum tempo após o episódio, um conflito se estabeleceria na região¹³. E as narrativas construídas sobre estes embates permitem perceber uma

¹²

A narrativa que se segue foi realizada a partir da relação produzida pelo Pe. Francisco Ximenes. Escrita um mês após a morte do inaciano, esta é a primeira descrição realizada a respeito do “martírio” de Cristóval de Mendonza. Uma vez que nenhum jesuíta presenciou o ocorrido, o relato do inaciano teria se baseado nas informações providas dos indígenas que acompanhavam a entrada realizada pelo missionário (MCA-III, 1954, p. 101-104).

¹³

Este conflito teve um final abrupto, que não pode ser propriamente descrito como um desfecho. Isto, pois já em 1635, o avanço das bandeiras paulistas iniciaria uma série de ataques sobre as reduções do Tape e Uruguay. Estas expedições de apresamento, que se iniciaram

transformação nas representações e classificações que os jesuítas passariam a empregar para referirem-se a estes grupos. Parte desta operação pode ser acompanhada a partir da análise de diferentes documentos, que, produzidos entre 1635 e 1639, realizaram descrições, tanto a respeito do martírio do inaciano, quanto dos embates ensejados pouco tempo após aquele episódio.

A produção do(s) inimigo(s)

Poucos meses após o ataque que culminara na morte do Pe. Cristóval de Mendonza, o missionário Francisco Dias Taño seria enviado à redução de Jesus-Maria visando averiguar as razões que haviam levado a evasão da maior parte dos moradores daquele povoado. Cético em relação à explicação fornecida pelo Pe. Pedro Mola, para quem as fugas eram ocasionadas pela situação de escassez daquelas povoações, Dias Taño — “por la experiencia que tenia de outras Reduciones nuevas” (MCA-IV, 1954, p. 252), buscaria informações entre os poucos moradores que haviam permanecido. Seria a partir daí que o missionário tomaria conhecimento das intensas atividades dos “*hechiceros*” das serras que, por meio de uma série de artimanhas, teriam estimulado o abandono da redução. Segundo os testemunhos, entre as “*bellaquerias*” utilizadas para “enganar” outros nativos, os feiticeiros faziam “burla” dos ensinamentos cristãos, se afirmavam como deuses capazes de influir no destino das colheitas, ou ainda, como mestres dos demônios que viviam nos montes (MCA-III, 1954, p. 106).

Sabendo destas “notícias”, Dias Taño “*entro en mas cuydado y sospecha*”, iniciando uma série de diligências entre distintas reduções do Tape. Suas suspeitas se confirmariam pouco tempo depois, com chegada de notícias sobre a formação de uma “junta de feiticeiros”, que teria reunido por volta de 700 indígenas. Instalada “*en el puesto que llaman tayaçupi*”, a conjuração já teria atacado uma série de moradores das reduções. “Los autores desta junta

exatamente pela redução de Jesus-Maria, acabaram forçando, em 1641, o abandono de todas as povoações que haviam sido erigidas ao leste do rio Uruguay. Sobre o tema, ver: MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índio e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p.75.

infernall eran (segun decían) Chemboabaité gran hechicero P.e de Yguacaporú, tan afamado como el, y Yagriarobi, su Hermano y otro semejante embustero ministro del Demonio llamado Ybapiri” (MCA-IV, 1970, p. 253). Os feiticeiros contariam, ainda, com o auxílio de discípulos, os *yeroquihara* (ou “dançadores”), responsáveis por atrair os moradores dos “*pueblecillos*” da região (MCA-III, 1954, p. 108). Entre os planos da conjuração estavam o ataque aos missionários e as reduções do Tape.

Com as informações sobre a “junta de feiticeiros”, Dias Taño concluiria que os inimigos constituiriam uma verdadeira fronteira:

De suerte que al parecer tenemos toda la frontera contra nosotros: los ybianguaras que mataron el S.tp Padre Xpval y estos del caatimé y del caamomé y los del tayaçupi Pirayubi y Tebicuary y de allí hasta el cariroy les ayudan los de guaybirenda (MCA-III, 1954, p. 110).

O primeiro ponto que se destaca na leitura de Dias Taño é o processo de enquadramento realizado sobre aqueles que, segundo os jesuítas, foram os responsáveis pelo “martírio” do Pe. Cristóval de Mendonza. Apesar de os relatos apontarem para que a emboscada fora arquitetada por lideranças de diferentes localidades (e também incluía antigos moradores das reduções do Tape), foram os habitantes de um território identificado como Ibiá que acabaram concentrando as acusações pelo ataque ao jesuíta. Se este processo de isolamento iniciou-se ainda na relação produzida pelo missionário Francisco Ximenes, a partir das descrições do Pe. Dias Taño este processo atingiria um novo patamar. Contrariando os indícios que apontavam, tanto para a proximidade cultural, quanto para a intensa sociabilidade¹⁴ entre os grupos da região, o missionário empregaria, quiçá pela primeira vez, o termo

¹⁴ Esta proximidade pode ser observada em uma correspondência que narra um encontro que teria sido proposto por Yapucâpuru, um “hechiziero” que, segundo os missionários, era um dos líderes inimigos. Segundo a descrição, o “feiticeiro” “se ofrecio para yrle a hablar al Cacique principal de Jesus Maria llamado Antoni por ser su conocido y persona de quien Yapucâporu hacia mucho caso” (MCA-IV, 1970, p. 263).

*Ybianguara*¹⁵ para referir-se aos habitantes daquele território. Ao nomear os responsáveis pelo martírio, o inaciano estabelecia um verdadeiro isolamento simbólico que, a um só tempo, criava uma espécie de unidade política para a “gente do Ibiá”, e os diferenciavam de populações que habitavam territórios vizinhos.

Por outro lado, as informações sobre a junta de “ministros del demonio” acabaram ensejando a construção de uma fronteira que, segundo Dias Taño, se estendia para além dos limites do Ibiá. Assim, ainda que os habitantes daquele território tenham sido os únicos a receberem um “etnonimo” próprio, os inimigos também agregavam uma multiplicidade de “*pueblecillos*” que ocupavam os “*montes y cerros*” a leste do Tape. E mais do que uma dimensão territorial, esta “fronteira” também definiria um verdadeiro limite sociocultural na ótica dos inacianos. Neste contexto, a atribuição de práticas de barbárie aos inimigos desempenharia papel central. A principal destas foi o canibalismo, tema mencionado pela primeira vez nas correspondências dos inacianos que atuavam no Tape, exatamente na carta que o padre Francisco Ximenes escreveria um mês após o episódio do “martírio”. Segundo teria apurado o missionário, logo após jogarem o corpo de Cristóval de Mendonza em um arroio, os inimigos foram a “una gran borrachera, que tenian prevenida, en la qual mataron y comieron cocido dos muchachos, que aconpanaban al buen Padre” (MCA-III, 1954, p. 103). Com esta menção, que seria a única em toda a carta, o Pe. Francisco Ximenes realizara a primeira menção ao canibalismo envolvendo os indígenas das serras.

Passando ao exame da correspondência enviada pelo Pe. Dias Taño, o que se nota é que as alusões ao canibalismo tornam-se um lugar-comum, e sua prática é atribuída a todos os grupos que ocupam a “outra margem” da fronteira. Parte significativa destas referências provinha, como se poderia supôr, das descrições sobre as “junta de feiticeiros”. Deste modo, além de incentivarem os

¹⁵ Segundo o padre Antonio Ruiz de Montoya (1639/1989), o termo “*guara*” possuía, dentre outras acepções, as de povo, povoado, lugar de origem (p. 129). Ainda de acordo com Montoya, o vocábulo “*ibíá*” (p. 167) era utilizado para referir-se a territórios acidentados, como escarpas e serras. Assim, em uma tradução aproximada, “Ibianguara” significava algo como “aqueles que habitam as serras”.

ataques inimigos, os “magos” passam a ser acusados de promoverem a prática do canibalismo entre os infieis:

[...] se haçia aqui çerca una junta de bellacos comedores de carne humana y avian ya comido muchos ninos, indias y algunos varistas destas tres Reduções y andaban juntos dando en los puebleçillos y se les yban juntando muchos al principio por temor y despues por gusto de comer carne (MCA-III, 1954, p. 107).

Os “*hechizieros comedores de carne humana*” eram responsáveis pela difusão de um verdadeiro “gosto” pela antropofagia entre os habitantes de diferentes povoados das serras. Segundo descrições posteriores, que tinham por base as narrativas do Pe. Dias Taño, os planos canibais da “junta infernal” incluíam os próprios padres:

Ya estaban repartidos los cargos que tenía que desempeñar cada uno en essa persecución religiosa. Habían determinado que el Padre de Mola y el Hermano Antonio Bernal debían ser entregados vivos a las llamas, después de haberseles sacado los ojos. Fritos en un sarté, los querían devorar como huevos. Al Padre Diaz querían reducir a la esclavitud, para que les enseñase el arte del herrería, pero después no se escaparía de la muerte (DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA, 1924, p. 582).

Com ataques orientados pelos feiticeiros e acusações de práticas antropofágicas, os “inimigos” acabavam, de uma vez por todas, encarnando uma alteridade radical. Além de liderados por aqueles sobre os quais haviam recaído a pecha de “*ministros del demonio*”, estes grupos também praticavam o canibalismo, a mais abominável das barbáries¹⁶. Mais do que isto, as narrativas dão a entender que sua selvageria orientava-se diretamente contra neófitos e

¹⁶ A força do estigma da categoria de canibal pode ser observada na classificação dos povos bárbaros desenvolvida pelo jesuíta José de Acosta. Nesta, o religioso estabelecia uma diferença entre “*as muchas gentes y naciones del Nuevo Mundo*” que pertenciam à terceira e última classe de bárbaros. Ainda que estes povos compartilhassem uma série de ausências (“*sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república [...]*”), o jesuíta faz uma distinção entre grupos que não eram sanguinários (entre os quais se encontrariam “*los que habitam a costa del rio Paraguay*”), e aqueles que eram “*sedientos de sangre*”, ou seja, que praticavam o canibalismo. Para Acosta, estes últimos correspondiam ao mesmo “*género de bárbaros*” que “*trató Aristóteles, cuando dijo que podían ser cazados como bestias y domados por la fuerza*” (ACOSTA, 1984. p. 68-69).

missionários empenhados na propagação do Evangelho, o que permitiria qualificar seus ataques como atos de perseguição religiosa.

O caso da “junta de feiticeiros” no *tayaçupi* aparece em diferentes documentos, que vão desde correspondências escritas por missionários que atuavam na região, até escritos produzidos por superiores da Província Jesuítica do Paraguay. A fonte destas descrições, contudo, era apenas uma: o Pe. Francisco Dias Taño¹⁷. Ocorre que, nem este, nem qualquer outro missionário chegou a estabelecer algum contato com os inimigos, e as suspeitas de ataque às reduções nunca se confirmaram. Assim, a partir de uma breve análise do conteúdo da correspondência deste missionário, percebe-se que toda a série de informações detalhadas sobre práticas e planos da “junta infernal” provinham de um único relato. Este, segundo Dias Taño, havia sido feito por Antoni, o então capitão da redução de Jesus-Maria. A forma pela qual o indígena conseguira acesso aos inimigos é descrita em um documento posterior:

Por teniendo noticia desta junta infernal se disfraço una noche quitandose los vestidos y almagrandose a su usança y poniendo su plumaria como se fuese uno de la quadrilla fue a ver lo que pasaba para dar aviso a los Padres (MCA-IV, 1970, p. 273).

Para dar crédito as descrições sobre a “junta de feiticeiros”, portanto, seria necessário tomar como verdadeiras, uma série de informações bastante incongruentes. Primeiro, seria necessário crer que apenas por ficar nu e munir-se de pinturas e adereços utilizados pelo inimigo, o capitão de Jesus-Maria tenha conseguido ludibriar sujeitos com os quais mantinha relações de proximidade. Outro ponto que deveria ser assumido como verídico é o de que somente a partir de uma incursão, Antoni conseguira coletar informações que iam desde a descrição das “*bellaquérias*” utilizadas por cada um dos feiticeiros que participavam da junta, até as formas pelas quais se procederiam os preparativos para o banquete antropofágico. Isto, para não mencionar a necessidade de atribuir como verdadeira a informação de que estas populações

¹⁷ Temos acesso a apenas uma das correspondências enviadas pelo Pe. Dias Taño. Nesta, contudo, o missionário destaca que teria enviado outras três cartas aos superiores do Tape desde que chegara à redução de Jesus-Maria (MCA-III, 1954, p. 105).

teriam desenvolvido o hábito do canibalismo após o “martírio” de Cristóval de Mendonza. Com efeito, esta parece, antes de tudo, uma construção retórica que visa produzir um relato destinado a culpabilizar os “*hechizieros*” pela condição de abandono em que se encontravam as reduções da região.

Mas é preciso reconhecer que o relato de Antoni não seria a única fonte a informar sobre as práticas de feitiçaria e canibalismo do inimigo. Entretanto, a origem destas outras “*testigos*” é bastante semelhante, uma vez que os missionários teriam sido proibidos de acompanhar os embates que se desenrolaram na região¹⁸. Assim, estas descrições são atribuídas aos diálogos que o Pe. Dias Taño haveria estabelecido com indígenas que participaram, ou foram regatados pelas expedições lideradas pelos capitães das reduções. Nestes casos, são omitidas maiores referências sobre seus autores. Entre os exemplos, estaria o de alguns neófitos, que teriam retornado a redução de San Cristóval após serem convencidos pelo capitão Guirarague. Segundo o Pe. Dias Taño, entre estes haviam “unos que decian como le avian comido a su madre, otros a su hermana otros a su muger y hijos, otros que ya estaban maniatados para lo mismo y se avian desatado de noche” (MCA-III, 1954, p. 128).

Neste sentido, o que se observa neste processo é que o inimigo é construído como alteridade radical através do que se atribuía serem os “testigos de vista” dos indígenas envolvidos nos conflitos. As informações imputadas aos “*nuestros indios*”, contudo, davam conta de um outro que era a imagem antitética dos próprios inacianos. Afinal, os “*hechizieros comedores de carne humana*” eram “*ministros del demonio*”, que se valiam de quaisquer meios para impedir a propagação da fé cristã. Deste modo, a outra margem da fronteira não era apenas o território de um outro infiel, mas de um inimigo, que além de ser o oposto, também ameaçava diretamente o espaço do “nós”.

¹⁸ Segundo o próprio Pe. Dias Taño: “los indios todos nos hiçieron tan grande inst.a diçiendo q les aviamos de estorvar, porq como el hermano Ant.º era pesado y aviamos de yr a pie por tantos montes y çerros q por yr junto a nosotros para guardamos les aviamos de estorvar, q ellos querian yr solos q indios contra índios solos mejor se avian sin Padres” (MCA-III, 1954, p. 109).

O “verdadero martírio”

Através das “informações” relatadas pelo Pe. Dias Taño, os “feiticeiros” foram alçados a posição de liderança incontestada dos “*çierros e montes*”. Contudo, as descrições deste missionário não influenciariam apenas a imagem que se estabeleceria sobre a “junta infernal”, mas também as narrativas que, tempos depois, seriam construídas sobre a morte do Pe. Cristóval de Mendonza. Com efeito, este episódio dá início a uma operação destinada a comprovar a existência do “martírio”, o que implicava a necessidade de qualificar a execução do missionário como um ato que, mais do que atingir o religioso, constituía um atentado contra toda fé cristã. Para isto, além de destacar a atuação evangelizadora do jesuíta, era indispensável que aqueles aos quais se imputara a responsabilidade pelo ato fossem representados como inimigos da fé (WOODWARD, 1990, p.125).

No caso das narrativas sobre o “martírio” do Pe. Cristóval de Mendonza, esta operação se realiza a partir da vinculação dos feiticeiros à emboscada criada para atacar o inaciano. Em um primeiro momento, este processo pode ser constatado nas próprias caracterizações sobre Tayubay. Diferente da narrativa produzida pelo Pe. Francisco Ximenes, que o definia somente como um “*indígena huido de S. Miguel*”, os relatos seguintes são unívocos em qualificar Tayubay como “*hechizero*”. Na carta Anua de 1637, o Pe. Diego de Boroa o descreve como um feiticeiro “*muy célebre*” (DHA-XX, 1924, p.560), enquanto, em sua *Conquista Espiritual*, o Pe. Antonio Ruiz de Montoya qualifica Tayubay como um “*muy grande hechicero*” (MONTROYA, 1639/1989, p. 87).

Uma mudança semelhante também pode ser observada nas descrições que remetem a articulação daquela emboscada. Se, no relato do Pe. Francisco Ximenes, Tayubay é apontado como o principal incentivador do ataque¹⁹, em

¹⁹ “En el Ibia avia entre otros, un indio huido de S. Miguel, llamado Tayubay, a quien el mismo P.e Xptoval de Mendonza ahora un ano avia procurado corregir y el no pudiendo sufrirlo, se huyó de nuestras red.es y viendo tan buena ocasion ayudandose de un hechizero llamado Tayabaiba, y otros Caciques llamados Guinpi, Ñanduai, Tabeçaca, Yapepoyaca, y otros muchos conbocó un gran numero de gente de toda aquella tierra y diziendoles mucho mal del P.e les persuadió q le matassen y le armaron la zelada para la buelta en el Ibia” (MCA-III, 1954, pp. 101, 102).

descrições posteriores, o que se destaca é a centralidade atribuída aos feiticeiros na execução do “martírio”. “Supo la ímpia banda de hechiceros, que el Padre tenía que pasar cerca de un pequeño monte. Allí lo esperaron”, escreveria o Pe. Diego de Boroa (DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA, 1924, p. 562). Uma formulação semelhante pode ser encontrada na narrativa presente na *Conquista Espiritual*, do Padre Montoya: “bolvia el Padre tan alegre, como ganancioso, con aver ganado las voluntades de tantas gentes, bien descuidado de la traición que los Magos le tenían armada” (MONTROYA, 1639/1989, p. 87).

De antigo morador de San Miguel, Tayubay passa a ser classificado como um célebre feiticeiro, e o que seria uma espécie de vingança contra o Pe. Cristóval de Mendonza, torna-se fruto dos planos de “bellacos” guiados pela influência demoníaca. Atendendo aos interesses e objetivos que norteavam a produção destes documentos, a marca da feitiçaria passaria a ser diretamente relacionada ao “martírio”. A partir daí, são os “*hechizieros*” (grupo do qual Tayubay também faria parte) os grandes responsáveis pela execução do jesuíta.

Estas transformações ocorrem em virtude de uma conexão que já havia sido esboçada pelo Pe. Dias Taño quando este elencara os “ibianguara” entre os principais partícipes da conjuração que se reunira no *tayaçupi*. Contudo, seriam os escritos produzidos nos anos seguintes — amplamente baseados nas informações reunidas por Dias Tanõ; que efetivamente concluiriam esta operação. Entre estes, as narrativas presentes na carta Anua de 1635-1637, do Pe. provincial Diego de Boroa, e na *Conquista Espiritual*, escrita pelo Pe. Antonio Ruiz de Montoya (então procurador da Província Jesuítica do Paraguai em Roma), estão entre as primeiras a vincularem o episódio do “martírio” à formação da “juntas de feiticeiros”. Assim, o que ambas fazem é transformar as “notícias” dos intentos canibais da junta, em uma nova etapa de uma conjuração que já havia se iniciado com o “martírio” do Pe. Cristóval de Mendonza. Esta ligação ficaria evidente nas palavras do então provincial Diego de Boroa: “Los hechiceros de la región de Ibiá estaban tan satisfechos por la muerte del Padre Cristóval, que pronto se sobrepusieron de la pérdida de los suyos, y se

resolvieron, a echar de su tierra a fuerza armada a los demás de la Compañía” (DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA, 1924, p. 562).

Com esta operação, a classificação construída sobre o inimigo acabava por conformar-se as exigências da narrativa martiriológica. De fato, não restariam mais dúvidas, a execução do missionário era o resultado de articulação de feiticeiros, cujo objetivo era destruir as reduções. Em outros termos, sua morte fora orquestrada por verdadeiros “inimigos da fé”, e estes pretendiam prosseguir sua “perseguição religiosa” contra outros padres e neófitos. Esta narrativa, é importante ressaltar, provem de documentos que, muito além da simples visão de seus autores, são construídos visando expressar a posição do conjunto dos missionários que atuavam na Província Jesuítica do Paraguay. Ainda em 1637, o próprio provincial Pe. Diego de Boroa escreveria um memorial ao Pe. Geral Múcio Viteleschi. Entre outras questões, solicitava que o nome do Pe. Cristóval de Mendonza fosse inserido na lista dos mártires da Companhia de Jesus, e também na de “*varones insignes del martiriologio*”. Como base do pedido, o provincial citava “*o juízo de hombres religiosos y doctos*”, e os resultados de uma junta de seis padres que reexaminaram o tema e concluíram “aver concurrido todas las causas y circunstancias de verdadero martírio” (MCA-III, 1954, p. 285-286). Neste contexto, é provável que a narrativa presente na carta Anua de 1635-1637, assim como aquela que compõe a *Conquista Espiritual*, tenham se baseado nos “juízos” e “exames” produzidos por estas instâncias. Ou seja, diferente da “relação” feita pelo Pe. Francisco Ximenes um mês após a execução de Cristóval de Mendonza, estas narrativas expressam uma versão relativamente consolidada entre missionários de uma província que se empenhava em comprovar o “martírio” de um de seus membros.

Considerações Finais

O episódio do martírio do Pe. Cristóval de Mendonza provocou uma transformação drástica nas classificações que os missionários jesuítas utilizariam para caracterizar as populações que habitavam as “fronteiras” do Tape. Distanciando-se das primeiras informações, que davam conta de

semelhanças culturais entre os nativos que habitavam o Tape e aqueles que ocupavam os “montes”, o martírio estabelece uma descontinuidade, que primeiro atinge os habitantes do Ibiá, e depois se estende a toda uma “fronteira”. Através das “notícias” sobre a “junta de feiticeiros”, as populações que habitavam esta outra margem passa a ser identificada como uma alteridade radical, que teria na feitiçaria e no canibalismo suas principais marcas.

Estas classificações recairiam sobre as próprias narrativas que, mais tarde, seriam construídas a respeito do “martírio” do Pe. Cristóval de Mendonza. Com a conexão com as “notícias” sobre a “junta de feiticeiros”, as marcas da feitiçaria — e, por consequência, do canibalismo; acabaram diretamente relacionadas a emboscada que atacara o missionário. Assim, os responsáveis pela execução se enquadrariam perfeitamente na imagem de “inimigos da fé”, ajudando a sustentar a narrativa martiriológica. Com efeito, estes escritos possuíam objetivos próprios, e o principal não era fornecer um relato preciso sobre o episódio, mas convencer que a morte do jesuíta possuía todos os elementos de um “*verdadero martírio*”.

Referências

ACOSTA, José de. **De procuranda indorum salute**: pacificación y colonización. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, v. 1, 1984.

BOCCARA, Guillaume. Colonización, resistencia y ethnogenesis en las fronteras americanas. In: **Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Americas**. Quito: Abya Yala, ed. Guillaume Boccara, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 12ª ed. 2009.

CRUZ, Roque González de Santa; RODRÍGUEZ, Alonso; CASTILLO, Juan del. **Para que los indios sean libres**: escritos de los mártires de las Reducciones guaraníes. Introdução e notas de Fernando García Moreno, SI; Rafael Carbonel de Masy, SI; Tomás Rodríguez Miranda, SJ. Assunção: Coleção Santos Mártires. 1994.

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924.

FAUSTO, Carlos. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

GIUDICELLI, Christophe. Encasillar la frontera: clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII). Tandil: **Anuario IEHS**, n. 22, p. 161-201, 2007.

HANSEN, João Adolfo. A Servidão Natural do Selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LUZ, Guilherme Amaral. **Carne humana**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

MCA-III. **Coleção de Angelis Tomo III**: jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641). Introdução e notas por Helio Viana. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

MCA-IV. **Coleção de Angelis Tomo IV**: jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758). Introdução e notas por Helio Viana. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Assunção: CEADUC-CEPAG, v. 5, 4ª ed. 1997.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (Doutorado em Etnologia) – IFCH-Unicamp. Campinas, p. 235, 2001.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**. Estudo preliminar e notas por Ernesto Maeder. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Tesoro de la lengua Guaraní**: compuesto por el Padre Antonio Ruiz de Montoya. Madrid, 1639. Disponível em: <http://www.portalguarani.com/1854_antonio_ruiz_de_montoya/19828_tesoro_de_la_lengua_guarani_compuesto_por_el_padre_antonio_ruiz_de_montoya.html>. Acesso em 10, fev. 2022.

NACUZZI, Lidia Rosa. Los grupos, los nombres, los territorios y los blancos: historia de algunos nombres étnicos. In: **Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Americas**. Quito: Abya Yala, ed. Guillaume Boccara, 2002.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. A rebelião de Ñezú. Porto Alegre: **Anos 90**, v. 18, p. 109-138, 2011.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaranies**. Buenos Aires: SB, 2009.

WOODWARD, Kenneth. **Fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1990.

Recebido em: 22 de março de 2022

Aceito em: 15 de maio de 2023