

“Despues q los padres vivieron aqui no se nos ha aparecido mas el demonio”: a demonização dos costumes e das lideranças indígenas nos discursos jesuíticos (províncias Jesuíticas do Paraguai e do Uruguai, século XVII).

“Despues q los padres vivieron aqui no se nos ha aparecido mas el demonio”: the demonization of indigenous customs and leaderships in jesuitical discussions (Jesuit provinces of Paraguay and Uruguay, 17th century).

Paulo Rogério Melo de Oliveira

Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI)

paulo_rmo@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0311-8349>

RESUMO: O artigo aborda a presença e as especificidades do demônio nas narrativas jesuíticas referentes às Províncias Jesuíticas do Paraguai e do Uruguai, no século XVII. Interpretamos a demonização das culturas e das lideranças indígenas tendo em vista o repertório demonológico dos missionários trazido da Europa e as necessidades e estratégias de evangelização na região. Em geral, os costumes, as resistências e oposições dos indígenas ao projeto cristão eram vistos como manifestações de inspiração diabólica, as quais tinham de ser energeticamente combatidas.

Palavras-chave: demônio, Províncias Jesuíticas do Paraguai e do Uruguai, jesuítas, indígenas.

Abstract: The article discusses the representations and specificities of the devil in the Jesuit narratives, referring to the Jesuit Provinces of Paraguay and Uruguay in the 17th century. We interpret the demonization of indigenous cultures and leaderships bearing in mind the demonological repertoire of the missionaries brought from Europe, and the needs and strategies of evangelization in the region. Overall, indigenous lifestyle, their resistances and oppositions to the Christian project were seen as manifestations of devilish inspiration, which needed to be vigorously suppressed.

Keywords: demon, Jesuit Provinces of Paraguay and Uruguay, Jesuits, indigenous people.

¹ Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI), Escola de Ciências Jurídicas e Sociais - ECJS, Rua Uruguai, 458, Bairro Centro 88302901 Itajaí, Santa Catarina, Brasil.

Introdução

Con razón es llamado el diablo mono de Jesucristo, Iesu Christi scimus, porque en realidad cuanto Jesucristo para el divino culto y gloria y para eterna salud de sus amados hombres ha instituido o inspirado en su santo reino, tanto ha tirado a imitar o feamente remedar el diablo para establecer su reino y monarquía en la América, arrojado ya con ignominia de otras partes del mundo (Antonio Julián).

Quem tem alguma familiaridade com os textos escritos por europeus dos séculos XVI e XVII sobre o Novo Mundo, especialmente os textos religiosos, sabe que existe um laço indissociável entre o demônio e a conquista e colonização da América. Missionários de diferentes ordens religiosas viram nos costumes e nas práticas indígenas inconfundíveis manifestações diabólicas. Tropeçavam nos demônios em cada canto do Novo Mundo, mas não se davam conta de que eles mesmos o haviam trazido nas suas caravelas, nas suas crenças, na sua forma de lidar com a alteridade.

Os jesuítas eram a vanguarda ilustrada na arte de demonizar e de farejar demônios. O *know how* trazido da Europa os habilitava a assumir essa posição e dar combates sem tréguas àquilo que o jesuíta Antonio Julián chamou de “monarquía del diablo” na América. O demônio havia subjugado as populações ameríndias, apregoava Julián, e por meio dos seus líderes espirituais exercia indecente tirania (Julián, 1994). A libertação dos “pobres” indígenas era a missão dos voluntariosos jesuítas.

O demônio funcionou como verdadeiro princípio hermenêutico, utilizado pelos religiosos para decifrar a natureza dos habitantes das Américas. Tampouco há dúvidas de que a presença do diabo em terras americanas legitimou amplamente as missões religiosas e as conquistas militares em nome da monarquia católica. Mas o demônio não pode ser reduzido nem a uma chave de leitura das culturas indígenas nem a um mero instrumento de conveniência política e legitimação da conquista. Embora ele tenha sido utilizado para estes fins, sua presença no Novo Mundo é bem mais complexa. Fernando Cervantes advertiu convincentemente que este tipo de interpretação acaba por menosprezar “la sincera creencia de la mayoría de los contemporáneos en la autenticidad del demonismo” (1996, p. 22).

As narrativas da Companhia de Jesus referentes às Províncias Jesuíticas do Paraguai e do Uruguai² do século XVII são valiosas, por um lado, para surpreendermos os jesuítas em plena conquista espiritual dos povos guarani, às voltas com o demônio e os seus comparsas; por outro, para capturarmos as particularidades das manifestações demoníacas na região, quando comparados com o conjunto do Novo Mundo, especialmente com as regiões com maior concentração populacional e com sistemas de crenças mais complexos. Nestes casos, missionando entre outros grupos étnicos, os jesuítas se deparavam, por exemplo, com o que denominavam idolatria, fenômeno não registrado no Paraguai e no Uruguai.

O artigo aborda a presença e as particularidades das manifestações demoníacas nestas regiões, da forma como aparecem nas correspondências e nas crônicas dos jesuítas que estiveram na linha de frente da evangelização dos povos guarani. O demonismo não foi um fenômeno secundário, episódico ou marginal nas reduções jesuíticas. A fartura de informações e a onipresença do “gênio negro”³, que saltam aos olhos quando nos debruçamos sobre a referida documentação, não deixam dúvidas da centralidade do tema na conquista espiritual empreendida na região. O demônio ocupou o centro das preocupações dos missionários e dos seus superiores, exigindo deles enormes sacrifícios e variadas estratégias de aproximação e conversão dos povos que até então se encontravam sob os seus domínios.

O Demônio na América Colonial

Os espetaculares combates apostólicos travados e narrados pelos jesuítas no Paraguai, entre os séculos XVII e XVIII, não foram apenas contra os antigos costumes indígenas e os terríveis feiticeiros⁴. Por trás das bebedeiras, da poligamia, do canibalismo, de toda sorte de vícios e das medonhas artimanhas dos feiticeiros, as quais escandalizavam os inicianos, insinuava-se o velho inimigo da cristandade: o demônio. Padres e feiticeiros, nas narrativas jesuíticas, eram apenas instrumentos de uma guerra maior travada entre o bem e o mal, que no início da era moderna se deslocara da Europa para as geografias desconhecidas do Novo Mundo. A crença no demônio, e o conjunto de práticas e saberes que gravitavam à sua volta, era um traço fundamental da cultura religiosa europeia nos séculos XVI

² A Província Jesuítica do Paraguai foi criada em 1607 com a junção das demarcações de Tucumán e Rio da Prata sob uma única jurisdição eclesiástica. Padre Zurbano, nas cartas anuais de 1637 e 1639, se referia a Província como o “último rincón del globo” (Maeder, 1984, p. 31). A Província do Uruguai, criada posteriormente, reuniria as regiões denominadas Uruguai e Paraná, localizadas na margem Oriental do Rio Uruguai. Usaremos eventualmente as expressões Paraguai, Paraguai colonial e Uruguai, consagradas nas crônicas jesuítas e na historiografia, para nos referirmos às duas Províncias.

³ Uma das muitas expressões que António Sepp usou para se referir ao diabo.

⁴ Missionários de diferentes ordens religiosas chamavam os líderes espirituais indígenas, os pajés, de feiticeiros. Utilizo conscientemente a mesma nomenclatura e os mesmos adjetivos empregados pelos missionários para destacar a forma como eles viam e se referiam aos indígenas.

e XVII. O demonismo não era uma expressão exclusiva das crenças populares ou dos padres inquisidores; estava presente nas manifestações da dita “cultura popular” e na “cultura das elites” (Cervantes, 1996).

No século XVI, uma nova ética cristã configurava-se na Europa, alterando a visão até então dominante sobre o demônio. O sistema moral tradicional, baseado nos sete pecados capitais, fora substituído pelo Decálogo. Decorrência direta desta mudança de atitude foi a concepção de idolatria, alçada à posição de maior de todos os pecados que um cristão poderia cometer. Isso acarretou uma significativa mudança de percepção da figura do demônio. John Bossy observou que o “Diabo, que era a imagem invertida de Cristo, o princípio personificado do ódio pelo semelhante, tornou-se a imagem do Pai, no centro da idolatria e, a partir daí, no centro da impureza e da rebelião” (Bossy, 1990, p. 163). O Concílio de Trento foi um marco decisivo nas sistematizações desta nova ética cristã, como no combate às idolatrias e ao demônio.

O apelo cruzadístico contra as coortes demoníacas exigiu do pensamento erudito europeu a elaboração de um corpo doutrinário que ficou conhecido como demonologia. As origens da demonologia remontam a Santo Agostinho, que deu forma concreta ao demônio imaterial do Antigo Testamento. Ao longo da Idade Média, a demonologia foi se desenvolvendo e sistematizando um conjunto de saberes com a produção de obras importantes como o “Fornicarium”, de Nider, e o “Malleus Maleficarum”, de Sprenger e Kramer. No século XVI, o conhecimento sobre o diabo chega ao requinte com as obras “Démonomanie”, de Jean Bodin, e “Daemonologie”, de Jaime VI Stuart (Souza, 1993, p. 23). Nos séculos XVI e XVII, a Europa conheceu um

[...] verdadero maremoto diabólico. Jamás la figura del Príncipe de las Tinieblas había tenido una importancia semejante en la representación imaginaria occidental. Y jamás la volvería a tener en lo sucesivo (Muchebled, 2002, p. 131).

Todo esse repertório de crenças e tratados demonológicos, que constituíam o imaginário diabólico europeu⁵, poderosamente ativo porque criava sistemas de explicação e motivava tanto a ação individual quanto os comportamentos dos grupos (Muchebled, 2002, p. 10), atravessou o oceano com os conquistadores, principal-

mente com as ordens religiosas, e desempenhou um papel central na conquista do Novo Mundo⁶. A Companhia de Jesus, imersa neste ambiente, desembarcou na América imbuída desta nova ética. Treinados na arte de rastrear demônios, os padres chegaram munidos de um vasto repertório de reconhecimento do inimigo, composto de ações, descrições e ilustrações disponíveis em sua cultura. Afinal, eles vinham de um mundo permanentemente em luta contra as forças do mal. As atividades de caça às bruxas e os manuais demonológicos lhes davam um *know-how* indispensável à árdua missão que aguardava por eles na América. Pertencente à tradição demonológica dominante no seio da qual fora fundada, a Companhia de Jesus cultivava no seu interior os temas demoníacos (Vitar, 2001).

A “descoberta” da América, para surpresa dos europeus, revelou que o império do diabo era muito mais vasto do que se imaginava. A conquista dos povos americanos, além de “revigorar os símbolos do maravilhoso, foi capaz de fortalecer a demonologia europeia”. Relacionada à alteridade americana, a demonologia, ou o olhar demonológico, incidiria sobre as práticas culturais indígenas, e mesmo sobre a natureza americana (Souza, 1993, p. 25). O reconhecimento da idolatria como o mais grave pecado de um cristão e, sobretudo, o enlace teológico entre a idolatria e o demônio, criou as condições para o desenvolvimento de uma demonologia americana que definiu as manifestações religiosas indígenas, ou as idolatrias indígenas, como sendo de inspiração satânica. O III Concílio de Lima, celebrado em 1583, foi um marco decisivo para a captura das manifestações religiosas indígenas, especialmente as idolatrias, e para o seu enquadramento dentro de um corpus legislativo que visava à ordenação da vida espiritual da Província, e que se estenderia, posteriormente, para o conjunto da América meridional⁷. As disposições conciliares apontavam para a construção de uma nova sociedade cristã nas Américas, o que pressupunha uma luta constante contra o demônio, as superstições e as idolatrias (Lisi, 1990).

A expressão teológica melhor formulada em terras americanas sobre esse tema encontra-se na obra do padre Acosta, entusiasta da assembleia conciliar e colaborador ativo do III Concílio de Lima como teólogo consultor (Agnolin, 2007). No final do século XVI, Acosta expressou uma curiosa tese: derrotado no Velho Mundo, o diabo “acomietio las gentes mas remotas y barbaras procurando conservar entre ellas la falsa y mentida divindad” (Acosta, 1591, p. 197). Antonio Julián, jesuíta catalão que desen-

⁵ O imaginário diabólico europeu do século XVI, no dizer de Muchebled, não se tratava “de um velo global proveniente de los designios divinos, ni de um inconsciente coletivo en el sentido de Jung, sino de um fenómeno muy real producido pelos múltiplos canales culturales que irrigan a una sociedade (Muchebled, 2002, 10).

⁶ Fernando Cervantes notou o descompasso desconcertante entre a importância cultural do demonismo, enquanto traço central da cultura europeia da época dos descobrimentos, e o descuido dos pesquisadores de hoje em relação ao tema (Cervantes, 1996).

⁷ A convocação do III Concílio de Lima decorreu da necessidade de educar os costumes, introduzir a disciplina eclesiástica e erradicar as superstições nas Províncias sul-americanas. “Enquanto aprovado pelo Pontífice Romano este Concílio foi levado particularmente em consideração em toda a América do Sul e em todos os territórios de missões jesuíticas [...]” (Agnolin, 2007, p. 373).

volveu trabalhos missionários na Colômbia, sistematizou este ponto de vista numa obra intitulada “Monarquía del diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano”. Inspirado na “Historia Natural”, de Acosta, a quem chama de “el buen viejo Acosta”, Julián constatou que:

Harto peor que la maliciosamente fingida monarquía del Rey Nicolás en Paraguay, fue la del diablo en toda la América. Ya soberbio desde sus principios Lúçifer contra Dios, ambicioso de su gloria y envidioso de los divinos honores, procuro emposesarse de todo el orbe y esparciendo negras sombras en todas las naciones, ser adorado por dios. Introdujo la detestable idolatría y con innumerables supersticiones solicitó para sí los cultos, inciensos y sacrificios debidos solo a nuestro Dios verdadero. Así reino por tantos siglos en Asia, África y Europa llevando miseramente ciegas y alucinadas las gentes, de suerte que a excepción de la pequeña porción del pueblo escogido de Dios, todas la demás naciones del mundo tributaban adoraciones y culto as demonio [...] (Julián, 1994, p. 56).

A tese do padre Julián era de que a conquista da América havia sido um capítulo fundamental na luta de Cristo contra o diabo. Antes da chegada dos espanhóis, o diabo havia instaurado uma terrível tirania entre os povos americanos, como estratégia para conquistar o poder em todo o mundo:

Vio el diablo que no podría estar su reino con el de Dios, ni subsistir ya su monarquía con la que se levantaba y florecía de Jesucristo en estas tres partes del mundo. Qué hizo? Fue a entablarla y promoverla en país donde estuviera escondido y dominara a su salvo y ejercitara su tiranía, sin que ni Papa, ni Obispos, ni sacerdotes de Jesucristo, ni príncipes católicos, ni cristiano alguno lo supiera ni pudiera rastrearlo. Se fue a la América a fundar su imperio, a levantar su monarquía remedando al reino de Jesucristo [...] (Julián, p. 58).

Na América, o diabo mandou erguer templos, ordenou sacerdotes, consagrou pontífices, instituiu sacramentos, exigiu sacrifícios, prescreveu “ritos y ceremonias para misas, matrimonios, entierros, rogativas públicas, penitencias y por fin [...], con sacrílega imitación y fic-

ciones diabólicas entabló su monarquía” (Julián, p. 58)⁸. A propagação e o estabelecimento do reino de Deus na América, prossegue Julián, exigiam a destruição do reino do diabo. Para isso, o “Omnipotente” valeu-se “de la piedad, armas y valor de los españoles” (Julián, p. 51). Graças à conquista e às armas espanholas, que Deus empregou para varrer o demônio da terra, os templos do diabo foram destruídos e os índios libertados da diabólica escravidão.

A América era vasta, densamente povoada, abrangia diversas culturas em variados graus de desenvolvimento, com diferentes idiomas e distintas formas de organização política e religiosa. Embora o demônio, na percepção europeia, se sobrepusesse às diferenças – era um princípio de inteligibilidade que conferia certa unidade ao vasto continente –, as particularidades regionais eram enormes e exigiam dos conquistadores espirituais certas habilidades para decodificar as culturas e adaptar o repertório demonológico⁹.

As províncias demoníacas do Paraguai e do Uruguai

Nas vastas regiões da América, denominadas de Paraguai e Uruguai nas cartas e crônicas jesuíticas, os padres não se depararam com a “detestable” idolatria¹⁰. Entretanto, outros sinais inconfundíveis da presença do senhor das trevas foram encontrados em abundância. O “último rincón del globo” também havia se convertido num refúgio do maligno. Segundo o padre Ruiz de Montoya, “en todas las partes procura el demonio remedar el culto divino con ficciones y embustes”, e ainda que a “nacion guarani há sido limpia de ídolos y adoraciones”, o demônio encontrou “embustes con qué entronizar á sus ministros, los magos y hechiceros para que sean peste y ruína de las almas” (Montoya, 1989, p. 115). Esta era uma particularidade da região. Todavia, a constatação da ausência da adoração aos ídolos não equivale a dizer que o trabalho de evangelização tenha sido menos árduo. Os missionários enfrentaram dois grandes e difíceis empecilhos: os costumes indígenas e a oposição dos pajés, chamados de feiticeiros.

Os costumes, obstinadamente referidos e repudiados pelos padres, que mais se voltavam contra o ideal de civilidade eram as bebedeiras, a poligamia masculina, a

⁸ O diabo, como bem observou Guy Duperyon, era onipresente em todo o continente, e tinha todas as características e faculdades do demônio clássico: podia falar, aparecer e desaparecer, metamorfosear-se, imiscuir-se no sonho dos índios, possuir as almas e os corpos dos espanhóis, índios e negros e fazer pactos com os feiticeiros (Duperyon, 1995, p. 88).

⁹ Os jesuítas sabiam da diversidade americana, e das dificuldades que se impunham a evangelização. “[...] son uy varias las naciones”, observou Acosta, “em que están divididos, y muy diferentes entre sí, tanto en el clima, habitación y vestidos, como en el ingenio y las costumbres, y establecer una norma común para someter al evangelio y juntamente educar y regir a gentes tan diversas, requiere un arte tan elevado y recóndito que nosotros confesamos ingenuamente no haberlo” (Acosta, 1954, Proemio).

¹⁰ A idolatria, adoração de falsos deuses, equivalia quase sempre à demonolatria, ou seja, à adoração do diabo (Ragon, 1988, p.164-166). Esta prática foi encontrada em abundância em regiões mais populosas, como a Província Jesuítica do Peru, onde atuaram os padres Acosta e Julián.

nudez, as danças “desonestas”, a antropofagia e as “burlas dos hechiceros”. Padre Roque chegou a chamar alguns desses costumes de “ídolos”:

Los infieles viendo esto van dejando algunos vicios que los tenían imposibilitados de ser cristianos, dejan muchos de ellos dos y tres mujeres, moderándose en sus borracheras que son los dos ídolos que ellos más adoran. Los cuales derribados, espero en el Señor quedará todo lo demás muy llano (González, 1618, p. 249)¹¹.

A preocupação com os costumes e vícios já estava presente nos documentos que norteariam os trabalhos dos missionários quando os primeiros passos foram dados para fundar as reduções. Na primeira Instrução¹², padre Diego de Torres, Provincial do Paraguai, recomendou aos missionários que repreendessem e corrigissem os “vícios públicos” dos índios. Na segunda, a recomendação veio acompanhada de um cuidado: “embora se deva avançar com pulso firme no remédio das bebedeiras e demais pecados entre os infieis [...] precedendo nisso os meios suaves de admoestação e repreensão” (Rabuske, 1978). Nas primeiras cartas anuais, referentes aos anos de 1609 a 1614, que informavam sobre as primeiras reduções, padre Torres fez inúmeras referências as “borracheras, a multiplicidad de mugeres”, a nudez, a antropofagia e toda sorte de vícios que grassavam entre os índios (Documentos para la historia argentina, 1927). O enorme espaço que a descrição e condenação dos costumes ocupa nas cartas revela o tamanho do problema que tinha de ser enfrentado.

Nas cartas anuais referentes aos anos de 1637 a 1639, podemos observar que o problema persistia. Distantes quase trinta anos dos primeiros registros, os combates aos antigos costumes também ocupam uma parte considerável dos relatos. No “pueblo de Nuestra Señora de Fé”, registrou o então Provincial Lupércio de Zurbano, a situação era quase incontornável, e os padres, mesmo trabalhando duro, não viam melhorias animadoras:

Ya cerca de dos años habían trabajado los Padres desesperadamente, y todavía no se vió mejoría de

costumbres, tan indomable es esta gente, tan dura de cabeza, y de tanta bajeza de caráter. No les entran consejos de los Padres. Así es espantosa entre ellos la borrachera, haciéndose un brebaje fermentado de miel silvestre aumentando su eficacia para embriagar cierta flor del campo, de donde sacan la miel las abejas. A consecuencia de esta ebriedad son frecuentes abortos, peleas, asesinatos, y a veces verdaderas batallas entre las diferentes tribus de indios (Zurbano, 1637-1639, p. 169-170).

Na mesma carta, o Provincial prossegue descrevendo a difícil luta dos padres contra os costumes herdados dos antepassados:

Se aburren de la doctrina cristiana y de los misioneros, sin que por esto se desanimen nuestros Padres en su empeño de evangelizarlos. Las mujeres de estas tierras son desvergonzadas. Borrachas, la cara horriblemente pintada, bailan unas danzas verdaderamente abominables. Al reprenderlas después nuestros Padres por estos abusos, contestan con atrevimiento: Callate, Padre, tú también harás pronto lo mismo que nosotros. Dicen además, que se marchen los Padres a buena hora, cuando no quieren conformarse con nuestras costumbres. Nosotros nunca dejaremos estas costumbres y viviremos como hemos aprendido de nuestros antepasados. Tenemos que multiplicar nuestra raza teniendo muchas mujeres (Zurbano, 1637-1639, p. 169-170).

O apego aos antigos costumes e a inconstância dos indígenas dificultavam o trabalho dos missionários¹³. Padre Zurbano queixou-se dessa inconstância algumas vezes. Chegou a dizer que “nada tiene consistencia en este mundo”. Ao mesmo tempo em que mostravam disposição para ouvir as palavras dos missionários, com muita facilidade esqueciam a mensagem evangélica e voltavam às velhas práticas.

A dificuldade de abolir os velhos e persistentes costumes se devia, em grande medida, aos pajés. Eles eram os guardiões das velhas práticas, e o faziam, segundo os padres, por inspiração satânica. Reinava naquelas terras

¹¹ O que os padres denominavam de costumes dizia respeito a todo um modo de vida, aos ritos sociais, a uma cultura do corpo, aos quais se deveria renunciar em nome de um ideal oposto de castidade, monogamia, pudor, severidade e decência. Remodelar todo um modo de vida e de crenças começava por convencer os indígenas de que os seus costumes “inveterados” eram “maus” e ofensivos a Deus.

¹² As Instruções, escritas entre 1609 e 1610, eram documentos normativos que regravam e orientavam a conduta dos missionários e o projeto político-apostólico nas reduções (Santos, 2012).

¹³ Viveiros de Castro analisou os relatos dos missionários jesuítas, capuchinhos e de viajantes, referentes à América portuguesa, sobre a dificuldade de conversão dos Tupi-nambá, por conta de sua natureza inconstante. Os índios eram como “a mata que os agasalhava, sempre pronta a refeiçar-se sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como a terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas”. Viveiros de Castro, no entanto, vai além dos discursos coloniais e explora a ambivalência da inconstância “selvagem” (Castro, 2002, pp. 184-185). Se, por um lado, para os jesuítas a inconstância definiria a natureza precária dos indígenas, que tornava a tarefa de conversão “exasperadoramente difícil”, por outro, da perspectiva do etnólogo, a inconstância era reveladora, na sua constância, do valor da alteridade, da abertura para o *outro*. Se os europeus, salienta Viveiros de Castro, “desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupis desejaram os europeus em sua alteridade plena (...)”. A inconstância da alma selvagem tinha como valor fundamental a afinidade relacional, e não uma identidade substancial a ser imposta sobre o *outro*. Logo, a inconstância, “no seu momento de abertura”, tinha na troca, e não na identidade, a expressão do modo de ser indígena (Viveiros de Castro, 2002, p. 183-264).

uma vassalagem diabólica. Era na figura dos pajés que o demônio se manifestava de maneira mais evidente entre os guarani. E se não foi necessária uma gigantesca empresa de extirpação das idolatrias, foi preciso energia proporcionalmente semelhante para desmontar a resistência dos pajés à evangelização. Descritos como “ministros do demônio”, estes personagens faziam a ponte por onde a alma dos índios transmigrava para os domínios do diabo. André Thevet, escrevendo sobre a América portuguesa, foi direto ao dizer que: “Esse povo assim afastado da verdade... mantém-se ainda tão fora da razão que adora o diabo, por meio de seus ministros, chamados pajés” (Thevet, 1944, p. 214). Padre Acosta, que dedicou um capítulo da “*Predicación del Evangelio en las Indias*” aos impedimentos que estorvavam a conversão dos infieis, viu nos feiticeiros os maiores interessados no fracasso da evangelização. Contra eles, aconselhava Acosta:

[...] habrá que luchar más duramente en descubrir sus fraudes y engaños, mostrar su ignorancia, burlar sus necedades y refutar sus astucias, y obstinados no quieren enmerdarse, hay que separarlos de los demás, si es posible, y castigarlos duramente, con tal que no se siga de ello mayor perturbación en la plebe (Acosta, 1954, Capítulo XVIII).

Era por meio de sanguinária e perversa tirania¹⁴ e de poderes sobrenaturais, advindos de sua estreita relação com o demônio, que os feiticeiros, quer na costa brasileira, nas culturas andinas ou nas florestas subtropicais do Paraguai, controlavam as comunidades indígenas, difundiam toda sorte de pecados e vícios e estimulavam a revolta contra os missionários. A missão e o objetivo dos jesuítas, desde que chegaram ao Paraguai em 1609, como se depreende do registro epistolar abaixo, era libertar os indígenas daquela terrível tirania:

De semejante modo les habló el Padre: Que había venido de España a estas remotas tierras, abandonando todo, unicamente para arrancarlos de las tinieblas de la gentilidad y conducirlos a la admirable luz del Evangelio. Esto sólo era el deseo de su corazón y para

lograr este fin, no aborrraría trabajo ninguno hasta que saliesen de la miserable esclavitud del demonio, nuestro cruel enemigo comun. Por lo tanto, que lo escuchasen con docilidad, y que biciesen todo que les iba a enseñar. Entonces, en lugar de marcharse al fuego del infierno, por sus muchos pecados, irían a los premios eternos (Leonhardt, 1927, p. 34).

Este espírito de combate contra o diabo e seus auxiliares, para arrancar os “gentios” das trevas e conduzi-los à luz do evangelho, marcou toda a atividade missionária na região. Em geral, predominava a ideia de que o demônio havia imposto uma servidão moral aos indígenas, da qual eles não poderiam escapar a não ser pela benévola interferência dos jesuítas. É o que informa o padre Diego de Boroa, numa carta de 1633 sobre os sacerdotes envolvidos na evangelização dos indígenas nas missões do Paraná e do Uruguai. A missão deles era resgatá-los “de la servidumbre y esclavitud del Demonio” (Boroa, 1633, p. 33). Os feiticeiros eram os intermediários entre o diabo e os índios. Era por meio deles que a servidão chegara e se difundira na América. Por isso a estratégia de evangelização, delineada já na primeira Instrução do padre Torres, os identificava como os adversários imediatos. Desbancar os feiticeiros significava desarmar a teia de poderes infernais na qual os índios se encontravam presos¹⁵. Antes mesmo de iniciar a fundação das primeiras reduções, os primeiros missionários foram advertidos e instruídos a não aceitar a presença deletéria dos pajés:

Repreendam nisso os culpados e nos demais vícios públicos corrijam-nos e os castiguem a seu tempo com amor e inteireza, especialmente os feiticeiros, a propósito dos quais procurem estar informados. Não se emendando, desterrem-nos do centro da população, por serem muito perniciosos (Rabuske, 1978, p. 27).

Os missionários seguiram à risca as Instruções do padre Torres. Com a ajuda dos índios e dos caciques aliados, os feiticeiros foram caçados, humilhados publicamente, castigados, desterrados e convertidos. Padre Antônio Sepp, no final do século XVII, se mantinha fiel

¹⁴ Expressões utilizadas pelo padre Sepp para expressar as maldades e crueldades dos feiticeiros (Sepp, 1980, p. 165-171).

¹⁵ No III Concílio de Lima, os feiticeiros foram definidos como ministros do demônio, que causavam danos e destruíam, com maldades e embustes, todo o trabalho edificado pelos padres. Deveriam, segundo as determinações conciliares, ser mantidos longe dos índios para não contaminá-los (PODERTI, 2005; UGARTE, 1951, p. 340). As orientações e determinações do Concílio foram acolhidas no Paraguai, a partir de 1603, com a celebração do Sínodo de Assunção, que estabeleceu como objetivos principais a cristianização dos índios, a orientação para a administração dos sacramentos e a reforma dos costumes (AGUILAR, 2001). A demonização dos feiticeiros, e todo o esforço dos jesuítas nas regiões banhadas pelos rios Uruguai e Paraguai para mantê-los longe dos índios, ecoavam as diretrizes do Concílio. As Instruções do padre Torres – que se encontrava em Lima entre 1581 e 1585, aprendendo as línguas *quechua* e *aymara* e se exercitando nos trabalhos missionários com os índios (JERIA, 2000, p. 154) –, especialmente no que diz respeito aos feiticeiros, seguem à risca as orientações conciliares.

¹⁶ O rosário de adjetivos e expressões desfiados para caracterizar Moreyra, extraídos do léxico demonológico europeu, é revelador das intenções do padre Sepp. A lista é grande: “cruel discípulo do gênio negro”, “tirano”, “embusteiro à boca cheia”, “intérprete fraudulento da sã doutrina”, “astuciosíssimo impostor”, “velhaco”, “inata e inveterada perversidade”, “impiedoso e engenhoso ardil”, “infames mentiras”, “malvado”, “feroz canibal”, “tigre sanguinário” (Sepp, 1980, p. 166 - 173). A descrição física de Moreyra também é contundente. Sepp o transformou numa figura repulsiva e monstruosa, evocando para isso uma conhecida figura mitológica: “cabelos grisalhos (antes diria cabeleira de medusa), a caírem desgrehados pelos ombros à guisa de cobras enroscadas uma na outra [...]” (Sepp, 1980, p. 167).

às coordenadas iniciais, fixadas nas Instruções, de dar implacável combate aos pajés. Exemplificou a familiaridade com o demônio ao descrever as artimanhas de um feiticeiro chamado “Moreyra, mestre de arte mágica e cruel discípulo do gênio negro”¹⁶, e detalhou o passo a passo de uma conversão bem-sucedida. O “astucioso impostor”, “laureado doutor na Escola de Lúcifer de infames mentiras”, vivia nas proximidades da redução de Três-Santos-Reis, onde atuavam os padres Böhm e Sepp, cerca de 1693. Teria sido ele a causa da frustração e dispersão da missão que os missionários pretendiam desenvolver na terra “daqueles gentios” apelidados “yaros”. Os padres não dominavam o idioma “daquela gente” e precisavam de intérpretes. Moreyra, que “sabia muito bem a língua paraguaia e espanhola”, se ofereceu espontaneamente para ajudar os padres Böhm e Doctili. Mas, mal-intencionado, distorceu as palavras e a “sã doutrina”. Quando os “gentios lhe falaram de abraçar a fé católica e elogiavam o suave jugo de Cristo”, o “impostor” os alertou contra à tirania espanhola. Dizia que:

[...] os presentes dos padres, como são facas, alfinetes, anzóis, e outros que tais brinquedos e atrativos de crianças e meninos, os quais eles com larga mão distribuíam aos pobres, na verdade eram engodos e cadeias de escravos, com que os queriam entregar amarrados em escravidão perpétua aos governadores espanhóis (Sepp, p. 167).

Aquela “gente bárbara e incrédula” deu “tanto peso” às palavras do feiticeiro que “mais facilmente se endurecia a pedras do que se amoleceria à branda dedicação dos padres”. Para que os missionários não gastassem energia inutilmente, os Superiores decidiram dissolver a missão. Mas “os juízos dos homens,” festeja Antônio Sepp, “são outros que os de Deus”. Depois de opor diabólica resistência aos trabalhos dos padres, Moreyra foi finalmente dobrado e convertido. À custa de muito tabaco e erva mate, observava Sepp com certo sarcasmo. Nem bem os padres tinham abandonado a missão, o “mestre das artes infernais” se dirigiu à redução de Três Santos Reis, como fazia frequentemente, em busca de presentes: tabaco, erva do Paraguai e sal. Moreyra mostrava-se afável e Sepp fingia-se de ovelha, para encobrir o “lobo apostólico”, cativá-lo com os presentes e “palavra brandas” para, por fim, “arrebatar ao demônio este espólio”. Moreyra se afeiçoou ao padre Sepp, visitava a redução aos domingos e, numa das visitas, prometeu trazer o filho único, “herdeiro

da arte negra”, que Sepp desejava conhecer. A armadilha estava montada. Com o consentimento dos Superiores, Sepp tramou colocar pai e filho sob ferros. Num domingo, quando os visitantes chegaram à redução, foram recebidos amistosamente, receberam água fresca e erva mate. Quando sentaram, fatigados da jornada, foram presos a ferros, “cadeias de amor”, diz o padre, “não de tirania, cadeias que já os arrancariam do cativo infernal” (Sepp, p. 169). À vista do cativo, o “feroz canibal” estremeceu. Prometeu trazer “toda sua gente”, se fosse libertado “daquelas cadeias vergonhosíssimas”. Padre Sepp cuidou para que nada faltasse na alimentação diária do feiticeiro. Essa era uma estratégia que, segundo ele, os primeiros missionários já haviam adotado, sabedores que eram da gula daquelas gentes. Em outras nações, observou Sepp, evocando a autoridade de São Paulo, a fé costuma entrar pelos ouvidos. Mas entre “estes bárbaros verificamos que ela entre pela boca”. Depois da humilhação, Moreyra, bem tratado e alimentado, se converteu de “tigre sanguinário” em “gatinho doméstico”. Frequentava a igreja regularmente e ouvia com “avidez a doutrina cristã”. A vitória completa sobre o velho feiticeiro viria nos dias seguintes com a captura e conversão de sua esposa¹⁷ (Sepp, p. 168-172). A narrativa de Sepp é exemplar e edificante. Moreyra era a manifestação imediata do sórdido inimigo que ameaçava desestabilizar os trabalhos apostólicos e atentar contra a vida dos missionários. Depois de dura batalha, o “malvado” feiticeiro foi derrotado, com os “grilhões do amor” e da “misericórdia” (Sepp, p. 169).

Nos combates travados entre os soldados de Cristo e os feiticeiros locais, foi elaborado um conjunto de representações que visava deslegitimar o poder por eles exercido. Erigidos à qualidade de arquiinimigos da cristandade, foram inapelavelmente associados à figura do demônio, que teria tornado os feiticeiros seus vassalos com o propósito de desestabilizar os trabalhos apostólicos. Para Acosta, o diabo tinha os seus sacerdotes no Novo Mundo, “mil gêneros de profetas falsos”, através dos quais pretendia “usurpar para si la gloria de Dios y fingir con sus tinieblas la luz.” Assim, “la contaminación satánica y la inmundicia eran monedas corrientes en la religión indígena” (*apud* Cervantes, 1996, p. 51). Uma das estratégias utilizadas pelos “profetas falsos” para se opor à evangelização, “y fingir con sus tinieblas la luz”, e que mais irritava os missionários, era a imitação das práticas cristãs.

Um dos casos mais emblemáticos, enfrentado e descrito pelos jesuítas, foi o de Ñezú. O feiticeiro, que vivia na região do Pirapó, no Noroeste do atual Rio Grande

¹⁷ A descrição que Sepp faz da velha índia é diabólica: “[...] uma megera ou medusa de aspecto horrendo, com sua cabeleira comprida e milhares de rugas [...]” (Sepp, p. 172). A captura da esposa era, para Sepp, o único meio, ou o meio mais eficiente, para ganhar de vez Moreyra para o “grêmio da Igreja”. O “velhote inveterado e perverso” poderia estar fingindo, escondendo o lobo sob a pele de ovelha. Os “liames do amor” eram “mais resistentes” e mais eficazes “que qualquer cadeia por ser a de esposa” (Sepp, p. 172).

do Sul, imitava a ritualística cristã, realizando batismos ao contrário e improvisando missas no interior das matas. Em novembro de 1628, Ñezú protagonizou uma “trama diabólica” para dar fim às vidas dos missionários Roque González, Juan del Castillo e Alonso Rodrigues, visando extirpar o cristianismo dos seus domínios. Enviou seus emissários para matar os padres e se refugiou num “monte”. Depois de ter a confirmação da morte de Roque, desceu do monte, se apoderou e vestiu as roupas litúrgicas do padre e apareceu triunfante para seu povo. Mandou trazer os meninos batizados e, segundo padre Ferrufino, desfez o batismo, com “diabólicos ritos”, raspando-lhes as línguas. O gesto imitativo e desafiador do “maldito hechicero” escandalizava os padres. Pedro Romero deixou uma imagem memorável, misto de perplexidade e indignação, sobre os batismos ao contrário:

En esta relación está en breve recogido lo que ha pasado, sola una cosa digna de notar añadiré aquí y es que el dicho hechicero y falso dios Ñezú en desprecio del sagrado bautismo y de quién lo había administrado hacía traer delante de si a todos los muchachos cristianos que había bautizado el santo Padre Juan del Castillo y hacía con ellos mil embustes y ceremonias diabólicas; entre las cuales una era raerles la lengua con un poco de barro áspero para despegarles (como él decía) el gusto de la sal bandita y luego los bautizaba en los pies con una agua que tenía escondida en un calabazo debajo de las asentaderas y muslos y la hacía escurrir por sus muslos y piernas y decía engañando a la gente que aquella agua la hacía manar de su cuerpo, y con ella bautizaba a los niños y muchachos, porque su bautismo era el verdadero y falso y de burla el que administraban los Padres (Romero, 1629, p. 479).

Padre Sepp expressou sem economia de adjetivos a indignação dos missionários. Para o padre, os índios “macaqueiam tudo na Igreja cristã”. E ao se referir à esposa de um cacique/feiticeiro, que usava uma coroa tríplice sobre a cabeça, à semelhança da coroa papal, Sepp diz que neste gesto se pode reconhecer a “momice do macaco infernal”. Para os padres, a imitação não passava de uma caricatura grosseira, ofensiva e desleal, inspirada pelo “macaco infernal”, a mona de Deus¹⁸. Para os jesuítas, a explicação era simples e generalizada: por trás das imitações grosseiras dos feiticeiros estava o desejo mimético de Satanás. Por toda parte, as manifestações contrarreligiosas das culturas pagãs eram vistas como resultado do incorrigível desejo do diabo de imitar os ritos cristãos (Cervantes, 1996, P. 51).

Os feiticeiros faziam de tudo para impedir os avanços da evangelização. Os batismos estavam no centro dos combates. Inspirados pelo demônio, fizeram crer que o batismo provocava a morte. Conforme informou padre Romero, apesar da insistência e do zelo dos padres, os índios, por algum tempo, se recusaram a receber o sacramento (Romero, 1629, p. 479). Esta associação entre batismo e morte foi uma das primeiras e mais eficientes formas de oposição que os pajés usaram para impedir que os índios se convertessem. Roque González se deparou com este problema na redução de Itapuã:

Con este daño de la peste tuve el demonio ocasión para cerrar la puerta del cristianismo a los infieles, haciéndoles creer que el bautismo les quitaba la vida y hacía que muriesen, por lo cual son muy pocos los que vienen a reducirse de Uruguay y esos a pricipiis y a escondidas (González, 1618, p. 249).

Assim que chegaram ao Paraguai e ao Uruguai, os padres encontraram “aquella gente muy abandonada, y como embrutecida, tan entregados al servicio del demonio, que ya no había nada de bueno en ellos”. Quase diariamente, garante padre Zurbano, “se les presenta el demonio personalmente en figura humana y, viviendo ellos tan embrutecidos fácilmente obedecen a sus terribles insinuaciones y se dejan engañar miserablemente” (Zurbano, 1637-1639). Roque González, que adentrou territórios indígenas nunca antes visitados, travou duras batalhas contra o demônio e seus “ministros”. Desde as primeiras entradas nas terras dos guaicura, teve provas da familiaridade dos indígenas com o maligno. Nas diversas incursões que fez pelo Paraná e Uruguai, onde o império de Satanás parecia ser ainda mais forte, padre Roque literalmente tropeçava no demônio. Na carta que enviou ao provincial Pedro Oñate, informou que em todos os “pueblos” aos quais chegava, declarava que seu intento era “darles a conocer a su dios, y criador”, para que o adorassem e revenciassem. O demônio, porém, “temeroso de salir de su antigua posesion procurava todos los estorvos posibles moviendo los animos de los yndios contra mi [...]”. O inimigo erguia obstáculos e usava os índios para impedir sua entrada nos seus domínios. Por vezes, era a insolência de um cacique que lhe impedia o passo:

En todos estos pueblos, les iba declarando mi intento, que era darles a conocer a su Dios y Criador, para que le adorasen y reverenciasen: pero el demonio temeroso de salir de su antigua posesión, procuraba todos los

¹⁸ Vale lembrar que missionários também imitavam os pajés. Empregaram o mesmo recurso para obter um melhor efeito de persuasão. Simão de Vasconcelos, narrando as proezas apostólicas de Azpicuelta de Navarro, deixou uma cena memorável do missionário copiando os trejeitos dos pajés (Vasconcelos, 1977, p. 221).

estorbos posibles, moviendo los ánimos de los indios contra mí, y en particular me dijo un cacique con mucha arrogancia: Cómo, Padre, te has atrevido a entrar por aquí, adonde no ha puesto sus pies español? (González, 1614, p. 120).

Roque também enfrentou “con mucho fervor” feiticeiros de grande fama que, levados pelo demônio, obrigavam os índios a adorá-los como se fossem Deus. Alguns eram fugitivos das reduções, viviam escondidos nos “montes”¹⁹ e inquietavam os índios com suas “artes diabólicas”. Outros impediam os índios de chamar os padres “a su tierra para reducirse” (González, 1626-1627, p. 151-153). Eram “sumos embusteros”, informava Roque ao padre Provincial Nicolás Durán, que nomeavam outros feiticeiros como bispos e estes, por sua vez, tinham os seus vigários a quem enviavam “suas varas y aun a otros que hacen como su a sus ordinários fiscales o ministros, ofrecen unas varillas menores que esta es la señal de estas dignidades”²⁰ (González, 1626-1627, p. 154). Articulava-se assim uma cadeia de poderes, comandada hierarquicamente pelo diabo, seguida pelos grandes feiticeiros, seus ministros, que compartilhavam poderes, transmitidos simbolicamente pelas varas-insígnias, com feiticeiros de menor expressão.

Felizmente a providencial chegada dos missionários, celebra padre Oñate, colocava freios ao atrevimento do demônio e quebrava a infernal cadeia de poderes. Se antes ele andava muito à vontade, sem ser importunado, agora era diferente:

[...] a presença dos padres intimidava os demônios. Se antes eles “apareciam a los yndios”, agora já não se atreviam mais. Roque disse ter ouvido de um índio que “despues q los padres vivieron aqui no se nos ha aparecido mas el demônio” [...] (Documentos para la historia argentina, 1929. Grifo nosso).

E não era para menos. Os feiticeiros eram frequentemente desmascarados e humilhados publicamente. Um caso típico aconteceu na redução de Concepción, por volta de 1626. Concepción era um ponto estratégico para a conversão dos povos que viviam na margem esquerda do Rio Uruguai. Era a cabeça das reduções do Uruguai e o enlace com as do Paraná. Os feiticeiros atormentavam

os missionários, era uma “verdadeira plaga”, dizia padre Durán. Roque, segundo nos informa a carta anual de 1926/27, obteve ali uma grande vitória sobre Satanás. Um dos feiticeiros que mais dava trabalho era fugitivo de Concepción e vivia escondido num “monte”. Um cacique “muy respetado” foi até o feiticeiro com alguns índios e o levou à força até a redução. Com o consentimento de Roque, o “embusteiro” foi amarrado na praça, com as mãos para trás, e maltratado publicamente. Roque interferiu, pôs fim aos castigos e fez o feiticeiro se retratar em público, desenganando os índios de todos os seus embustes. Demonstrando grande arrependimento, abandonou as mancebas e se dispôs ao batismo (González, 1626-1627, p. 149-154). Os castigos e as conversões eram pedagógicos e demonstravam para os índios o poder e a superioridade dos padres sobre os temíveis feiticeiros.

A luta diária e incansável do padre Roque contra o demônio, seus ardis e mil disfarces era, na verdade, um prolongamento de uma batalha mais antiga, travada no Velho Mundo, e que chegara ao paroxismo no século XVI. Roque González, nativo de Assunção e conhecedor desde a infância dos costumes e línguas indígenas (Oliveira, 2010) era > qual o sentido aqui? um reforço valioso da Companhia contra as armadilhas e os disfarces locais, indígenas, do demônio no Paraguai. Se os jesuítas se adaptavam às particularidades de cada cultura para melhor comunicar sua mensagem, o demônio era mestre nesta arte. Padre Montoya conheceu bem os seus disfarces. As reduções eram frequentemente assombradas por demônios travestidos de missionários, de Nossa Senhora, e de muitas outras formas, que vinham para confundir e enganar os índios, atralhar a missa ou tentar a pureza dos padres, oferecendo-lhes algumas mulheres, por meio dos caciques. Em Nossa Senhora de Loreto, por exemplo, Montoya foi surpreendido por três demônios vestidos em sotainas pretas, transfigurados no padre João Vaseo, morto há cinco anos, que tentavam entrar na igreja. Outro caso curioso foi o de um índio que nunca ia à missa, nem nos dias de trabalho, nem nos dias de festa. Num domingo, estando todos ouvindo sermão e missa, “solo este indio se quedó en su granja”. Começaram então os demônios “á dar balidos como de vaca, bramar como toros, mugir como bueyes e imitar las cabras”. Espantado, o pobre índio se recolheu em sua casa. Não se atrevia a sair. À tarde, quando algumas pessoas vieram à sua

¹⁹ Os “montes”, da maneira como aparecem nos escritos dos jesuítas, eram elevações de terrenos que serviam de refúgio para índios não cristianizados ou fugitivos das reduções. Eram espaços ainda não alcançados pela evangelização, “terras incultas”, diria o padre Montoya, usados como esconderijo estratégico para os feiticeiros que se opunham aos missionários. Nezú, por exemplo, ficou num “monte”, com os filhos e mulheres, de onde orquestrava o ataque dos seus emissários ao padre Roque e seus companheiros. A confirmação das mortes foi recebida como uma vitória triunfal, e a cena que se seguiu foi de apoteose. Para celebrar a vitória, Nezú saiu do “monte” vestindo uma “capa hermosísima de plumas” que o cobria dos ombros até as pernas, e trazia sobre a cabeça um toucado de plumas de várias e vistosas cores. Foi avisado por uma de suas “mancebas”, que também vinha revestida, segundo o padre Vázquez Trujillo, “del mismo espíritu de satanás”, com um adorno de plumas (Trujillo, 1629, p. 116-148; Oliveira, 2010).

²⁰ As “varas” eram bastões de poder, ou insígnias – a “vara insignia” do mito guarani da criação, que Nanderu trazia –, que distinguiam seus portadores, conferindo-lhes prestígio (Ver Cadogán, 1992; Fausto, 2005; Wild, 2009). Padre Roque observou que “[...] estiman los indios notablemente cualquiera de estas varas, y tiene a grande favor cuando a las envían sus hechiceros mayores [...]” (González, 1626-1627, p. 155).

casa, o índio contou o ocorrido. Andando pelas plantações, encontraram várias pegadas de animais e uma pegada que parecia ser de uma criança recém-nascida. Viram também que toda a plantação estava amarelada, como se tivesse sido chamuscada pelo fogo. No domingo seguinte aconteceu a mesma coisa. Montoya aconselhou que fincassem cruces no lugar e aspergissem tudo com água benta. Mas não adiantou. No domingo, os ruídos voltaram. Montoya resolveu ir pessoalmente ao lugar. Próximo de um arroio viu um grande “tropol de gente” atravessando as águas, fugido do demônio que investia contra aquela casa. Foi aí que Montoya foi informado da falta do índio. Revestiu-se então de sobrepeliz, armou-se de água benta e, em nome de Jesus e de Santo Inácio, ordenou que o demônio fosse embora para sempre daquele lugar. “Puse”, conta-nos o intrépido missionário, “en un vaso cerrado un pedazo de la sotana de San Ignacio, y nunca más volvió enl demonio. Yo me llevé aquel indio al pueblo, hizo una buena confesion, y en delante fué muy ejemplar cristiano”. As aparições demoníacas na “Conquista Espiritual” servem sempre para algum tipo de lição ou de edificação. Neste caso, a presença e a interferência direta do padre, com a ajuda de uma relíquia de santo Inácio, resultaram na derrota do diabo e na salvação da alma do “índio”.

Montoya pintou um quadro assombroso das reduções, açoitadas por multidões de demônios multiformes. A única salvação dos índios eram os destemidos missionários, a quem os demônios temiam. “A Conquista Espiritual” narra uma luta diária e incessante contra o diabo e seus “ministros”, com exemplos edificantes de entrega e desprendimento dos padres, de martírios e de conversões espetaculares. Uma narrativa bem ao gosto dos leitores europeus, curiosos, ávidos por novidades, a quem as narrativas eram endereçadas. As cartas e crônicas dos jesuítas, cuidadosamente compostas de acordo com as exigências institucionais, eram lidas dentro e fora da Companhia e geravam grande expectativa na Europa. Havia, por parte dos Superiores da ordem, um vivo interesse em atender as demandas, especialmente dos leitores externos, parte deles benfeitores e protetores da Companhia de Jesus²¹.

A relação da Companhia com os leitores europeus dava-se numa via de mão dupla. Ao mesmo tempo em que a demonologia europeia e os manuais demonológicos

abasteciam os jesuítas com conceitos, técnicas e estratégias para identificar, enfrentar e desmascarar o “gênio do mal” e seus múltiplos disfarces, os exemplos e a luta sem trégua travada no Novo Mundo contra o diabo e seus discípulos nativos revigoravam e emprestavam novos sentidos e signos à demonologia. Europa e América se retroalimentavam, pela mão dos jesuítas, na luta global contra o demônio e seus familiares. O inimigo era um só, e velho conhecido. Os aliados é que assumiam diversas formas nas mais variadas geografias e culturas percorridas pela escrita jesuítca²². Daí o valor das experiências jesuítcas mundo a fora, capturadas pelas cartas e crônicas, para os centros de poder e saber europeus sediados em Roma, de onde irradiavam as diretrizes gerais para o enfrentamento do diabo.

Ao final da narrativa sobre o diabólico Moreyra, padre Sepp se volta para os leitores europeus, para quem sua crônica é endereçada: “Eis, leitor amigo, acabamos de ganhar três almas; armemos agora novamente as redes para a caça”. Sepp era os olhos do Velho Mundo nas distantes e inóspitas terras americanas. Com ele, os territórios da cristandade se expandiam e os demônios eram, cada vez mais, empurrados para os confins do mundo. Parafraseando Margarita Pierini (Pierini, 1993), Sepp, Montoya, Zurbano, o exército letrado de Loyola, viam com os olhos da Europa; a Europa via com os olhos dos missionários. O olhar treinado na arte de identificar demônios os habilitava a armar as redes para a “caça”, onde quer que o inimigo se escondesse.

Considerações Finais

O século XVII, na Europa e na América, especialmente a primeira metade, foi eminentemente diabólico (Rozat, 1995). Um grande medo do diabo, que por vezes assumia a forma de uma “histeria coletiva”, marcou a emergência da modernidade europeia. Conceitos e imagens demoníacas, herdados da Idade Média, foram redesenhados e difundidos com uma força jamais alcançada anteriormente (Delumeau, 1993). Trazido para a América, o “perigo demoníaco” (Boureau, 1992), e a necessidade de uma luta sem trégua para derrotá-lo, constituiu um pano

²¹ As cartas e as crônicas edificantes, como as dos padres Sepp e Montoya, eram aquelas que continham informações que podiam circular fora da instituição. Ao invés das demandas institucionais, narrava-se nessas cartas as curiosidades, os avanços e sucessos do empreendimento missionário. A edificação e a curiosidade eram, segundo Charlotte de Castelnaud-Estoile, as categorias de avaliação das descrições dos índios (Castelnaud-Estoile, 2006, p. 394). As ânua edificantes do Paraguai estão povoadas de histórias de batismos bem-sucedidos, conversões de caciques e pajés recalcitrantes, inimigos dos jesuítas, da superação das dificuldades enfrentadas pelos padres, da vitória da fé sobre os costumes indígenas, de Deus sobre o Diabo, etc. Os relatos edificantes destinavam-se a um público mais amplo e variado. Visava-se, com as narrativas edificantes e curiosas, como nos diz Ernesto Maeder, “utilizar las noticias de los trabajos y dificultades de los otros jesuítas como instrumento para despertar el entusiasmo de los jóvenes y atraer-los a la orden religiosa que presentaba tales ejemplos (ahora la llamaríamos propaganda vocacional)”. E também despertar o interesse dos “amigos y bienhechores de la Compañía, a los cuales se les hacía participantes de esas mismas noticias para estimularlos en su vida espiritual y para confirmarlos en su benevolencia con la Compañía” (Maeder, 1984).

²² Com a Companhia de Jesus, a escrita ocidental, através das narrativas epistolares e das crônicas, percorreu os territórios indígenas, mundo da oralidade, como se fosse “uma página em branco para neles escrever o querer ocidental” (Certeau, 1982) Este uso da escrita foi muito além do simples registro da ação dos conquistadores e dos missionários. Ela foi utilizada como registro da conquista, como forma de comunicação, de descrição e julgamento dos povos e da terra, como instrumento de legitimação da posse dos territórios conquistados e como instrumento de evangelização. Por esta íntima ligação com as diversas faces da conquista, Michel de Certeau a denominou escrita conquistadora.

de fundo decisivo para as interações dos europeus com as populações ameríndias. Por isso, o demônio é uma das chaves fundamentais para a compreensão do domínio europeu sobre o Novo Mundo. Em grande medida, a América foi, se nos ativermos aos textos religiosos, uma invenção demonológica.

Nas cartas e crônicas dos jesuítas que atuaram nas missões do Paraguai e do Uruguai no século XVII, o demônio era um personagem central, onipresente e descrito como o grande inimigo da humanidade. Neste aspecto, as narrativas da Companhia de Jesus não trazem nenhuma novidade. A percepção dos jesuítas fazia parte do intertexto demoníaco da época e ecoava as instruções e diretrizes do III Concílio de Lima. A evangelização no Novo Mundo, como bem observou Rozat, diferentemente da recristianização em missões dos países europeus em regiões dominadas pela Reforma, se espalhou para terras distantes, desconhecidas, habitadas por povos que ignoravam o cristianismo (Rozat, 1995). Foi este detalhe que conferiu ao demônio, e ao combate contra ele travado, características novas, distintas das batalhas do Velho Mundo. A forma como os jesuítas manejaram o repertório e os conceitos demonológicos já conhecidos, para adaptá-los às particularidades e as necessidades da evangelização no Paraguai, revigorou o imaginário diabólico europeu e acrescentou-lhe cores e personagens novos. Nas geografias distantes do Novo Mundo se deparariam com aliados do demônio, até então desconhecidos, contra os quais se lançariam em batalha aberta. As lideranças indígenas, especialmente as que não estavam dispostas a colaborar e aceitar o regime das reduções, foram habilmente associadas ao diabo, capturadas pelo discurso demonológico dos missionários e desacreditadas diante de suas comunidades.

Ao considerar os poderes mágicos dos pajés e as tradições que eles defendiam como embustes e fábulas, os padres esvaziavam a espiritualidade guarani de qualquer substância e a reduziam a um simulacro do cristianismo. A falsidade da religião decorria de sua fonte de inspiração, o demônio, mestre da mentira e dos embustes. Não que a natureza dos habitantes do Novo Mundo fosse diabólica²³. Na verdade, os indígenas, distantes geográfica e espiritualmente do mundo cristão, tornavam-se vítimas inocentes, presas fáceis dos demônios migratórios, fato que asseguraria a reversibilidade de suas práticas e justificaria os trabalhos apostólicos. A culpa, como bem observou Estenssoro, foi deslocada do livre-arbítrio dos índios para o demônio, o “único inventor possível” dos ritos e da oposição dos pajés à evangelização. Não existia, portanto, uma

resistência propriamente dos índios ao cristianismo, mas uma “luta direta entre Deus e o diabo” (Estenssoro, 1999).

Por um lado, a presença do diabo e seus poderes malignos fazia parte do esforço hermenêutico jesuítico para entender e ao mesmo tempo negar o universo das crenças e práticas indígenas; por outro, justificava e reforçava perante os seus pares e as autoridades europeias – para quem as narrativas jesuíticas eram endereçadas – a necessidade da presença dos padres na América.

Referências Bibliográficas

- ACOSTA, J. 1984. *De Procuranda indorum salute*. Madri, CSIC, 40 p.
- _____. 1954. *Predicación del Evangelio en las Indias*: estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/html/fee5d58a-82b1-11df-acc7-002185ce6064_117.html. Acesso em: 14/04/2018. 633 p.
- _____. 1591. *Historia natural y moral de las Indias: En que se tratan 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*. Barcelona, Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-natural-y-moral-de-las-indias-en-que-se-tratan-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--0/>. Acesso em: 16/03/2018. 348 p.
- AGUILAR, J.C. 2005. *Conquista Espiritual: a história da evangelização da Província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, SI (1585 – 1652)*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 372 p.
- AGNOLIN, A. 2007. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético ritual-americano-tupi (séculos XVI e XVII)*. São Paulo, Humanitas Editorial, 559 p.
- AQUINO, T. 2005. *Suma teológica VII*. São Paulo, Loyola, 840 p.
- BLANCO, J.M. 1929. *História documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de la Compañía de Jesús Mártires del Caará e Yjubí*. Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 742 p.
- BOSSY, John. 1990. *A Cristandade no Ocidente*. Lisboa, Edições 70, 214 p.
- BOROA, D. 1633. In: MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS III. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape*. (1615-1641). Introdução e notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969.
- BOUREAU, A. 1992. In: HOUDAD, Sophie. *Les sciences du diable. Quatre Discours sur la sorcellerie*. Paris, CERF, Prefácio. 233 p.
- CADOGAN, L. 1992. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. XVI. Fundación “León Cadogan”, 321 p.
- CASTRO, E.V. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, 551 p.
- CERTEAU, M. 1982. *A escrita da história*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 345 p.
- CERVANTES, F. 1996. *El Diablo en el Nuevo Mundo*. Barcelona, Herder, 272 p.
- CASTELNAU - L'ESTOILE, C. 2006. *Operários de uma vinha estéril*.

²³ Quarenta anos antes dos jesuítas iniciarem os trabalhos apostólicos no Paraguai, padre Acosta, no Capítulo V de “Predicación del Evangelio em las Indias”, já advertia que os índios, “por muy bábaros que sean”, não eram destituídos da graça para salvação. Estavam “abandonas en las tinieblas”, “sin Dios em nel mundo” (Acosta, 1954, Capítulo V).

- os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru, Edusc, 617 p.
- DELUMEAU, J. 1993. *História do medo no ocidente. 1300-1800*. São Paulo, Companhia das Letras, 471 p.
- GONZÁLEZ, R. 1614. In: J.M. BLANCO. 1929. *História documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de la Compañía de Jesús Mártires del Caaró e Yjubi*. Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 742 p.
- _____. 1626 – 1627. In: J.M. BLANCO. 1929. *História documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de la Compañía de Jesús Mártires del Caaró e Yjubi*. Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 742 p.
- _____. 1618. In: R.C. DE MASY. 1994/1996. *Roque González de Santa Cruz, S.J. a la luz de documentación inédita*. In: *Pesquisas*. São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas. História, n 29. p. 231-261.
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA. 1927. Tomo XIX. Iglesia. *Cartas Anuas de la Provincia dela Paraguay, Chile e Tucumán, de la Compañía de Jesus (1609-1614)*. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser.
- ESTENSSORO, J.C. 1999. O símio de deus. In: A. NOVAES. (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 181 – 200.
- FAUSTO, C. 2005. Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). Rio de Janeiro, *Mana*, Vol. 11, Oct. p. 385 – 418.
- GRUZINSKI, S. 2003. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, Século XVI-XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras, 463 p.
- HAUBERT, M. 1990. *Índios e Jesuítas no tempo das missões*. São Paulo, Cia das Letras, 313 p.
- JERIA, R.M. 2000. El padre Diego de Torres Bollo, fundador de la provincia jesuítica del Paraguay. *Notas históricas y geográficas*. Nº 11, p. 151 – 164.
- JULIÁN, A. 1994. *Monarquía del Diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano*. Santafe de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 225 p.
- LEONHARDT, C. 1927. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*. Buenos Aires, (Mimeo).
- LISI, F.L. 1990. *El Terzo Concilio Limense y la aculturación de los indios Sudamericanos*. Universidad de Salamanca, 382 p.
- MAEDER, E. 1996. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1641- 1643)*. Resistência, Instituto de Investigaciones Geohistoricas/ Conicet, 170 p.
- MELIÀ, B. 1988. *El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5. 298 p.
- MÉTRAUX, A. 1928. *La civilisation matérielle des tribus Tupi-guarani*. Paris, Librarie Orientaliste, 331 p.
- _____. 1973. *Religion y magia indigenas de America del Sur*. Madrid, Aguilar, 266 p.
- MONTOYA, A.R. 1989. *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Campaña de Jesus en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosário, Equipo Difusor de Historia Iberoamericana, Estúdio preliminar y notas Dr. Ernesto Maeder. 294 p.
- MUCHEMBLED, R. 2002. *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. México, Fondo de Cultura Econômica, 360 p.
- NECKER, L. 1990. *Índios Guaranis y chamanes franciscanos: Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 7. 279 p.
- OLIVEIRA, P.R.M. 2010. *O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque González nas terras de Nezá*. Porto Alegre, Tese de Doutorado. RS. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 523 p.
- PIERINI, M. 1993. La mirada y el discurso: la literatura de viajes. In: A. PIZARRO (org.) *América Latina. Palavra, literatura e cultura*. São Paulo, Memorial-Editora da UNICAMP, p. 161-183.
- PODERTI, A. 2005. *Brujas Andinas: la inquisición argentina*. Sydney, Cervantes Publishing, 53 p.
- POMPA, C. 2003. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, EDUSC, 443 p.
- RABUSKE, A. 1978. A Carta-Magna das reduções do Paraguai. In: *Estudos Leopoldenses*. Ano XIII, Vol. 14, N 47. p. 21 – 39.
- RAGON, P. *Démonolâtrie’ et démonologie dans les recherches sur la civilisation mexicaine au XVIe siècle*. *Revue d’histoire moderne et contemporaine*. t. 35, n. 2. p. 163-181.
- ROMERO, P. 1629. In: J.M. BLANCO. 1929. *História documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de la Compañía de Jesús Mártires del Caaró e Yjubi*. Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 742 p.
- ROZAT DUPEYRON, G. 1995. *América, imperio del demonio: cuentos y recuentos*. México, Univ. Iberoamericana, Departamento de Historia, 189 p.
- SANTOS, J.R.Q. 2012. A regulamentação do trabalho indígena nas Missões Jesuíticas. *Revista Latino-Americana de História*. Vol. 1, nº. 3. p. 24 – 44.
- SEPP, A. 1980. *Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 249 p.
- SOUZA, L.M. 2001. *Inferno atlântico: demonologia e colonização. Século XVI-XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras, 263 p.
- TECHO, N.D. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. In: Biblioteca Virtual del Paraguay. Disponível em <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=415>. Acesso em: 14/06/2018. 431 p.
- THEVET, A.F. 1944. *Singularidades da França Antártica, a que os outros chamam de América*. São Paulo – Rio de Janeiro – Recife – Baía – Porto Alegre, Companhia Editora Nacional, 274 p.
- TRUJILLO, V. 1629. In: J.M. BLANCO. 1929. *História documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de la Compañía de Jesús Mártires del Caaró e Yjubi*. Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 742 p.
- VAINFAS, R. 1995. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 280 p.
- VASCONCELOS, S. 1977. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Editora Vozes Ltda, 216 p.
- VITAR, B. 2001. *La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demônio*. Disponível em www.educ.ar/educar/kbee/educar/content/portal.../0612.pdf. Acesso em: 23/07/2018.
- WILDE, G. 2009. *Religião y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires, SB, 509 p.
- ZURBANO, L. 1637-1639. In: E. Maeder. 1984. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1637-1639)*. Resistência, Instituto de Investigaciones Geohistoricas/ Conicet.

Submetido em: 13/11/2018
Aceito em: 24/03/2019