



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

LUCIMARA ANDRADE DA SILVA

**ARTIMANHAS E DISFARCES DO DIABO:
UM ESTUDO SOBRE A DEMONOLOGIA NA ESCRITA DO
JESUÍTA ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA (1612-1639)**

LUCIMARA ANDRADE DA SILVA

**ARTIMANHAS E DISFARCES DO DIABO:
UM ESTUDO SOBRE A DEMONOLOGIA NA ESCRITA DO
JESUÍTA ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA (1612-1639)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva

Londrina
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Silva, Lucimara Andrade da.

Artimanhas e disfarces do diabo: um estudo sobre a demonologia na escrita do jesuíta Antônio Ruiz de Montoya (1612-1639) / Lucimara Andrade da Silva.
- Londrina, 2020.
124 f.

Orientador: Alfredo dos Santos Oliva.

Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2020.

Inclui bibliografia.

1. Antônio Ruiz de Montoya - Tese. 2. Conquista Espiritual - Tese. 3. História do diabo - Tese. 4. História indígena - Tese. I. Oliva, Alfredo dos Santos . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

LUCIMARA ANDRADE DA SILVA

ARTIMANHAS E DISFARCES DO DIABO:
UM ESTUDO SOBRE A DEMONOLOGIA NA ESCRITA DO JESUÍTA
ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA (1612-1639)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História Social.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira
Pontifícia Universidade Católica de Campinas –
PUC

Prof. Dr. Prof. Dr. Cláudio Luiz Denipoti
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 14 de agosto de 2020.

Dedico este trabalho a todos aqueles que tiveram sua história marginalizada e esquecida pelo discurso dos vencedores.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, ao meu orientador prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva pelo aprendizado, orientação, disponibilidade e paciência durante a pesquisa, mas, sobretudo, por me guiar nessa temática por meio de sua trajetória acadêmica e seus objetos de estudo que sem dúvida alguma foram uma imensa contribuição neste trabalho.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina, em especial a prof.^a Dr.^a Maria Renata da Cruz Duran pelas dicas de leituras. Agradeço, ainda, a prof.^a Dr.^a Carolina Amaral de Aguiar e o prof. Dr. Cláudio Luiz Denipoti por contribuir com a pesquisa com sugestões durante a banca de qualificação do mestrado.

Gostaria também de agradecer a banca examinadora desta pesquisa, o prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira pelas sugestões de pontos que podem ser explorados em pesquisas posteriores, e também ao prof. Dr. Cláudio Luiz Denipoti pelas observações do que pode ser melhorado e pelas dicas de leitura.

Esta pesquisa foi financiada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a quem agradeço pela concessão da bolsa de estudos durante dois anos.

Aos colegas de mestrado, meu agradecimento pela oportunidade de conhecer outras perspectivas e poder dialogar sobre nossas pesquisas.

Gostaria também de agradecer a Cristina Ribeiro dos Santos e César Cortez do Museu Histórico de Cambé por me apresentar o livro “Conquista Espiritual” e por me incentivar a conhecer mais sobre a história das Missões Jesuíticas. Agradeço também ao escritor Marco Aurélio Cremasco pela inspiração que seu romance histórico trouxe a minha pesquisa.

Aos meus familiares e amigos, que me incentivaram nessa caminhada e acreditaram na minha capacidade. Obrigada por tudo.

“A escrita faz a história. Por um lado ela acumula, estoca os ‘segredos’ da parte de cá, não perde nada, conserva-os intactos. É o arquivo. Por outro lado ela ‘declara’, avança ‘até o fim do mundo’ para os destinatários [...] e isso ‘sem sair de um lugar’, sem que se desloque o centro de suas ações, sem que ele se altere nos seus progressos.”
(CERTEAU, 1975, p.232)

SILVA, Lucimara Andrade da. **Artimanhas e Disfarces do diabo**: um estudo sobre Demonologia na escrita do jesuíta Antônio Ruiz de Montoya (1612-1639). 2020. 124 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2020.

RESUMO

A conquista da América carregou em suas caravelas conquistadores, colonizadores e catequistas, mas trouxe também um outro tripulante, o diabo, acompanhado de seus demônios, que, nessa viagem, atravessou o atlântico e desembarcou no Novo Mundo. Esse diabo, cuja presença era constante no cotidiano do século XVI e mesmo posterior a este, tanto na cultura erudita quanto na popular. Na América colonial o diabo era visto como o grande inimigo dos evangelizadores e deveria ser expulso das almas dos índios. Os missionários jesuítas eram a vanguarda ilustrada na arte de demonizar e farejar demônios. Esses padres faziam o reconhecimento do diabo por meio das ações, descrições e ilustrações presentes no imaginário europeu repleto de crenças e mitos. Dessa forma, o Novo Mundo acabou associado à ideia de paraíso, mas também ao inferno, e os indígenas foram descritos como magos, feiticeiros e familiares do demônio. Essa demonização pode ser encontrada nos escritos religiosos e na fonte analisada, a obra *Conquista Espiritual*, escrita pelo jesuíta Antônio Ruiz de Montoya e publicada no ano de 1639. Em sua escrita identificou manifestações inconfundíveis da presença do diabo nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Analisando essa escrita, é possível perceber que a incompreensão do outro levou à identificação dos nativos com o diabo e a sua diabolização. Esta pesquisa tem por objetivo compreender o modo como um conquistador percebeu e descreveu a presença sobrenatural do demônio, suas manifestações nas reduções. Procura também questionar a demonização dos caciques e pajés, e como a igreja se utilizou da figura do diabo como uma justificativa para a cristianização e para demonstrar a importância do trabalho apostólico. Os resultados da pesquisa permitiram entender que existia um laço inseparável entre a conquista, a colonização e o demônio.

Palavras-chave: Antônio Ruiz de Montoya. Conquista Espiritual. Reduções Guarani. Diabo. Demonização.

SILVA, Lucimara Andrade da. **Tricks and Disguises of devil: a study of demonology in the writing of Jesuit Antonio Ruiz de Montoya (1612-1639).** 2020.124 p. Dissertation (Master's degree in Social History) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2020.

ABSTRACT

The conquest of America led its caravels conquerors, colonizers and catechists, but also brought another crewman, the devil, accompanied by his demons, who, in this trip, crossed the Atlantic and landed in the New World. This devil, whose presence was constant in and after the sixteenth century, in both erudite and popular culture. In colonial America the devil was seen as the great enemy of the evangelists and should be expelled from the souls of the Indians. Jesuit missionaries were the avant-garde illustrated in the art of demonizing and sniffing out demons. These priests recognized the devil through the actions, descriptions and illustrations present in the European imagination full of beliefs and myths. In this way, the New World was eventually associated with the idea of paradise, but also hell, and the natives were described as wizards, sorcerers, and family members of the devil. This demonization can be found in the religious writings and in the source analyzed, the work *Spiritual Conquest*, written by Jesuit Antonio Ruiz de Montoya and published in the year 1639. In his writing he identified unmistakable manifestations of the devil's presence in the provinces of Paraguay, Parana, Uruguay, and Tape. Analyzing this writing, it is possible to realize that the misunderstanding of the other led to the identification of the natives with the devil and his diabolization. This research aims to understand the way a conqueror perceived and described the supernatural presence of the demon, its manifestations in the reductions. It also seeks to question the demonization of chiefs and shamans, and how the church used the figure of the devil as a justification for Christianization and to demonstrate the importance of apostolic work. The research results made it possible to understand that there was an inseparable bond between conquest, colonization and the devil.

Key words: Antonio Ruiz of Montoya. *Spiritual Conquest*. Guarani Reductions. Devil. Demonization.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** – Mapa das regiões do Paraguai, composto pelo Pe. Luís Ernot.....35
- Figura 2** – Mapa da localização do território da Província do Paraguai38

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – A distribuição das 30 reduções por ordem de fundação nos territórios	39
Tabela 2 – Obras demonológicas	66
Tabela 3 – Escritos religiosos que fazem menções a demonologia.....	70

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 AMÉRICA DIABÓLICA: A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI NA ESCRITA MISSIONÁRIA	25
1.1 A CHEGADA À AMÉRICA: OS CONFLITOS ENTRE O VELHO E NOVO MUNDO	26
1.2 A EXPANSÃO DO CRISTIANISMO NA AMÉRICA.....	31
1.3 MISSÕES JESUÍTICAS DOS GUARANI	34
1.4 O MISSIONÁRIO ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA.....	43
1.5 CONQUISTA ESPIRITUAL: A BATALHA ENTRE DEUS E O DIABO	47
2 AS ORIGENS DO MAL: A INFLUÊNCIA DA DEMONOLOGIA NOS ESCRITOS SOBRE A AMÉRICA COLONIAL	52
2.1 O DIABO NO IMAGINÁRIO CRISTÃO	52
2.2 UMA CRISE DO MAL	60
2.3 O SURGIMENTO DA DEMONOLOGIA E A SUA INFLUÊNCIA NA AMÉRICA COLONIAL.....	64
2.4 O DIABO NA AMÉRICA COLONIAL.....	76
2.5 O DEMÔNIO E O INDÍGENA.....	83
3 OS DEMÔNIOS DE MONTOYA: A DEMONIZAÇÃO NA OBRA CONQUISTA ESPIRITUAL	92
3.1 A RESISTÊNCIA DOS CACIQUES.....	93
3.2 O XAMÃ E A FEITICEIRA	100
3.3 ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA: ENTRE DEUS E O DIABO.....	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

A demonização é um objeto de estudo difícil e escasso, apesar de a demonologia ser um tema recorrente nas fontes estudadas pelos historiadores medievais, sobretudo, nos estudos sobre o diabo e a feitiçaria no imaginário medieval, e pela própria historiografia da demonologia. Principalmente, se levarmos em consideração que o surgimento da demonologia ocorreu durante o período medieval e seu desenvolvimento na idade moderna. Fernando Cervantes¹ explica que o demonismo durante o início da idade moderna era um aspecto central na chamada “cultura popular”, porém, na historiografia atual, carece de destaque.

Stuart Clark entende que o termo demonologia se refere às “crenças relativas aos aspectos demoníacos da bruxaria e de outras práticas proibidas pelo cristianismo medieval e da idade moderna: idolatria, magia, superstição”.² Porém, para os historiadores contemporâneos, a demonologia também pode ser considerada como uma forma de conhecimento, um ramo da teologia³, mas que também mantém relações com outros saberes. Assim, podemos chamar de demonologia os tratados formais escritos por intelectuais e profissionais que exploravam e debatiam de forma sistemática e teórica as complexidades da bruxaria e de outras práticas ligadas ao demoníaco.

Entretanto, ao fazer uso do termo demonologia ao longo dessa pesquisa, não nos referimos especificamente a esse ramo da teologia, pois a fonte analisada *Conquista Espiritual* não é um tratado teológico dogmático e não constitui um estudo sistemático sobre os demônios, mas sim um relato que “mistura crônica com o estilo das relaciones⁴”, cujo principal objetivo era incentivar mais jovens ao trabalho missionário e mostrar as atrocidades cometidas contra os indígenas⁵.

Durante a leitura da fonte, três aspectos se destacaram, tais como: a resistência, a detração e a demonização, que estão diretamente relacionados. Todo aquele que resistisse à colonização e à catequese era demonizado. Essa

¹ CERVANTES, Fernando. **The Devil in the New World**. New Heaven: Yale University Press, 1994.p.11.

² CLARK, Stuart. Brujería e Imaginación histórica: Nuevas interpretaciones de la demonologia en la Edad Moderna. In: TAUSIET, María; Amelang, James S. **El Diablo en la Edad Moderna**. Madrid: Marcial Pons, 2004. p.22.

³ É considerado um ramo da teologia quando envolve textos bíblicos.

⁴ Pode ser descrita como um tipo de escrita que narra os trabalhos apostólicos realizados com as populações indígenas e servia como um registro da atuação da igreja católica na América colonial.

⁵ MOURA, Gabriele Rodrigues de. **“Señores de la Palabra”**: histórias e representações na obra de Antonio Ruiz de Montoya (1612-1652). 2013. 273 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013. p.135.

estratégia de demonizar o outro, aquele que fugia aos padrões (o selvagem, a possuída, o doente mental, entre outros), não é recente e pode ser encontrada atualmente. Ao que tudo indica, existia uma necessidade de eliminar o perigo do outro. Contudo, não podemos afirmar que a demonização feita pelos religiosos significava o rechaço absoluto do outro, pois ela era resultado da tentativa de compreender práticas culturais, cujo significado imediato lhes escapava e, assim, o diabo servia de base para tornar a cultura indígena inteligível⁶.

O relato de Padre Montoya contém aparições demoníacas, a intervenção do diabo no cotidiano das reduções, a detração e a demonização dos indígenas, bem como a adoração à Virgem de Loreto. O documento encontra-se disponível no acervo da biblioteca nacional, a primeira edição espanhola datada de 1639, porém fazemos uso da versão traduzida para o português, impressa no ano de 1997, pela editora Martins Livreiro.

Apesar de a fonte não ser uma demonografia, acreditamos que a produção historiográfica da demonologia contribui para a compreensão do processo de demonização dos povos indígenas das reduções Guarani. Em razão disso, optamos pela leitura de obras sobre a demonologia clerical e folclórica que explicam a aculturação do diabo no Novo Mundo por meio da presença inquisitorial e missionária.

Stuart Clark ressalta que chamar esses autores religiosos de “demonologistas” induz em erro, pois esses estudos de crenças, credos, de consciência dos penitentes ou do catecismo eram expressões padronizadas da religião ortodoxa que tinham a função de analisar os “pecados” e “erros” que ameaçavam a pureza, sendo esses a falta de fé e a crença em práticas mágicas ou supersticiosas.

O fato de haver uma quantidade tão grande de demonologia armazenada nessa literatura religiosa em geral diz muito sobre a maneira como as crenças em bruxaria se encaixavam perfeitamente nos padrões de pensamento dos autores. Isto não os transforma, porém, em demonologistas⁷.

⁶ CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 31, n. 57, p. 741-785, set./dez. 2015.

⁷ CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios: A ideia de bruxaria no Princípio da Europa Moderna**. São Paulo: EDUSP, 2006. p.615.

O objeto a ser investigado e analisado não é muito estudado, talvez pelo fato de que houve poucos escritos demonológicos nos territórios ibéricos de Espanha e Portugal, se comparados a outros países como Alemanha e França. Contudo, para Cervantes, a aproximação com a história cultural tornou o demonismo um tema cada vez mais interessante e difícil. Isso ocorreu, pois a historiografia passou a enfatizar a cultura popular.

Expressões culturais que tradicionalmente eram consideradas indignas de um estudo científico ocupam agora um lugar de importância nas investigações históricas. A erudição moderna não pode negar tão facilmente a importância do demonismo, e de crenças e práticas que antes eram consideradas supersticiosas ou irracionais⁸ (tradução nossa).

Porém, mesmo com esse incentivo, havia outra dificuldade enfrentada pelos historiadores das culturas populares, o fato de que essas culturas foram predominantemente orais. Desse modo, só podem ser “percebidas através do filtro de fontes literárias, onde de maneira geral as expressões culturais populares sofreram diversas deformações”⁹. Entre essas distorções podemos mencionar a realizada pelos catequistas nos escritos sobre a América colonial em que demonizavam os indígenas associando suas práticas culturais ao estereótipo da bruxaria e ao próprio diabo.

Podemos entender, com base no estudo de Cervantes, que essa limitação não pode levar a conclusão de que os historiadores devem estudar somente as culturas letradas sem poder chegar ao patrimônio perdido dos iletrados. Aliás, estudiosos renomados, como, por exemplo, Peter Burke¹⁰, Jean Delumeau¹¹, Carlo Ginzburg¹², Serge Gruzinski¹³, entre outros, demonstraram que o uso crítico dos documentos pode trazer luz às particularidades de culturas marginalizadas e esquecidas.

Sabemos da importância do estudo de casos particulares e de uma análise detalhada. Em razão disso, ao tratar da presença do diabo nas missões jesuíticas é

⁸ CERVANTES, Op. cit., p.11.

⁹ Ibid., p.12.

¹⁰ BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹¹ DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Lisboa: Editorial Estampa. v. 1, 1994.

¹² GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

¹³ GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

preciso levar em consideração que a igreja encontrava na “agitação pelo medo do demônio uma estratégia de controle religioso e social”¹⁴. É possível afirmar que havia uma relação indissociável entre o demônio, a conquista e a colonização da América.

Então, será que nesse contexto a figura do inimigo de Cristo pode servir de base para a legitimação da conquista? Ou a figura desse diabo é mais complexa do que uma simples justificativa para a intervenção religiosa no Novo Mundo? Cabe ressaltar que o diabo fazia parte do imaginário colonial e sua figura foi introduzida pelos europeus no Novo Mundo e, conseqüentemente, nas reduções, ou seja, os povos indígenas desconheciam a noção diabo.

Evidentemente, a relação estabelecida entre os indígenas e os europeus, povos de culturas, tão diferentes causou efeitos e complicações na organização e na interação das reduções, esses aspectos tornam o terreno fértil para nossa análise. Em vista disso, “a sensação de enfrentar culturas tão diferentes da própria conduziu os europeus a tomar nota e tentar compreender aquilo que, na Europa, teria parecido insignificante para ser levado em consideração”¹⁵. Isso ocasionou o ressurgimento de temas relacionados ao diabólico que haviam sido esquecidos no imaginário ocidental, como, por exemplo, o canibalismo.

A presente pesquisa tem por objetivo identificar e compreender na escrita do jesuíta Antônio Ruiz de Montoya a relação entre o diabo e a conquista das almas. O interesse pela temática surgiu após a leitura do romance *Guayrá*, do escritor Marco Aurélio Cremasco¹⁶, que narra a história dessas missões e tem como um de seus personagens principais o missionário Montoya. No entanto, o primeiro contato com a fonte ocorreu antes disso, durante a graduação, em um estágio realizado no Museu Histórico de Cambé, que contém em seu acervo artefatos indígenas provenientes do sítio arqueológico de uma dessas missões¹⁷, localizado na área rural da cidade. No contato com esse material uma das principais fontes disponíveis do período é o livro *Conquista Espiritual*.

Esse enfoque na demonização se deve ao fato de que a história do diabo é capaz de “abrir muitas outras portas que dão acesso ao mundo do passado”, pois,

¹⁴ TAUSIET, María; AMELANG, James S. **El Diablo en la Edad Moderna**. Madrid: Marcial Pons, 2004. p. 17.

¹⁵ CERVANTES, Op. cit., p.15.

¹⁶ CREMASCO, Marco Aurélio. **Guayrá**. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2017.

¹⁷ Missão San Joseph.

em sua maioria, “as reflexões sobre o demônio eram inseparáveis de preocupações que afetavam os campos aparentemente tão distintos como a ciência, a história, a literatura, a política”¹⁸. Assim, ao escolher América colonial como espaço geográfico de estudo, procuramos fugir do europocentrismo e do etnocentrismo, mesmo que o conceito de diabo seja de origem europeia¹⁹. Além disso, buscamos compreender como essa noção de diabo se adaptou ao Novo Mundo e quais os efeitos que essa aculturação teve na demonologia europeia.

Em grande parte dos casos, para entender o demonismo, é preciso considerar o ponto de vista da história intelectual, local, social e cultural. Por causa dessa complexidade o tema segue sendo objeto de poucos estudos. Na Europa, existem diversas produções historiográficas que tratam da história do diabo, da bruxaria e de outras práticas supersticiosas, entre as quais, podemos citar: *La possession de Loudun*, de Michel de Certeau - *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*, de Jean Delumeau – *Thinking with demons*, de Stuart Clark e *Os anormais*, de Michel Foucault, no qual este demonstra interesse pela feitiçaria.

No Brasil, os estudos históricos se concentram na relação entre demonologia, feitiçaria e colonização. Dentre esses estudos destacamos notadamente Laura de Mello e Souza – *O diabo e a Terra de Santa Cruz, Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII* -, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*, de Ronaldo Vainfas. Além dessas obras, encontramos também a produção historiográfica sobre a história do diabo nas obras *O diabo no imaginário cristão*, de Carlos Roberto F. Nogueira e *A história do diabo no Brasil*, de Alfredo dos Santos Oliva.

Embora os estudos sobre as práticas da cultura popular tenham adquirido relevância com o fim do modo tradicional de se fazer história, acima de tudo na história política das classes dominantes, com o aparecimento da história social e da história das mentalidades, todavia, a temática da demonização ainda é pouco destacada. Uma das pesquisas encontradas sobre o assunto a ser mencionado é *A demonização da alma indígena: Jesuítas e Caraíbas na Terra de Santa Cruz*, de Fábio Eduardo Cressoni.

¹⁸ TAUSIET; AMELANG. op. cit., p. 17.

¹⁹ GRUZINSKI, Serge. O historiador, o Macaco e a Centaureia: a “História Cultural” do novo milênio. **Estudos Avançados**, v.17, n. 49, p.321-342, dez. 2003.

Ao abordar a demonização no âmbito das reduções da Província do Paraguai notamos que a história desse outro foi marginalizada e distorcida pela cultura letrada. Nesse sentido, após desenvolver o diálogo com a historiografia sobre a demonologia, é preciso entender alguns aspectos da história que foram ressaltados pelo historiador e jesuíta Michel de Certeau.

Em seu estudo sobre as operações que regulam a escrita da história, enfatiza que os preconceitos históricos limitaram a historiografia recente, tanto na escolha dos temas quanto na determinação dos objetivos de estudo. Em razão disso, os historiadores faziam um recorte no tecido da história, no qual é possível encontrar compartimentações socioideológicas visíveis, ou seja, a contribuição de tais estudos não consegue disfarçar seu caráter discretamente apologético que provocou um fixismo historiográfico e a reprodução de partidos, seja ele Reformado ou Católico, Jansenista ou Jesuíta, entre outros. Desse modo, para Certeau, os historiadores “chegaram a meter-se na sotaina, na cogula [sic] ou na toga de seus antecessores, sem se dar conta de que eram vestes de polemistas ou de pregadores, cada um defendendo a sua causa”²⁰. Essa preocupação, com relação ao conteúdo apologético, é de interesse nessa pesquisa, pois muitos historiadores inicianos tratam da organização das reduções como um exemplo de sociedade ideal ou utópica.

Em linhas gerais, a análise realizada nessa pesquisa parte da premissa que a “historiografia é uma maneira contemporânea de praticar o luto”, o historiador tem então a função de dizer o outro, seu trabalho é por definição um exercício de ausência, visto que o passado jamais será reconstituído tal como ele era. Deste modo, a escrita da história “concede voz aos mortos e trata de corpos de outro tempo”, assim “a linguagem permite a uma prática situar-se com relação ao seu outro, o passado”. A história pode ser entendida com uma “heterologia”²¹ que, por meio da “narratividade, enterra os mortos como um meio de estabelecer um lugar

²⁰ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 3. Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p.22-23.

²¹ Michel de Certeau explica que o termo heterologia vem denominar uma tradição que tem como foco de análise: “questões epistemológicas e busca na dimensão ontológica a razão para essa particular resistência da linguagem, concedendo à literatura um status privilegiado como a prática linguística em que essa resistência é mais facilmente aparente na forma de uma complexa interação não dialética da representação e da não representação”. Cf. CERTEAU, Michel de. **Heterologies: discourse on the Other**. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1986. p.19.

para os vivos”²². Aliás, para Certeau, na historiografia da religião, “o historiador acalma os mortos e luta contra a violência, produzindo uma razão das coisas (uma ‘explicação’) que supera sua desordem e certifica permanências”²³.

Conforme a perspectiva de Laura de Mello e Souza, a demonologia pode ser relacionada tanto a investigação científica quanto a essa ciência do outro, ou seja, ela também “deve ser compreendida nos quadros que Certeau nomeou de ‘heterologia’, em conexão com textos de viagem quinhentistas que fundaram o olhar antropológico – textos que revelam uma observação assombrada pelo outro”²⁴-, no contexto de uma cultura estremecida pela sua exterioridade selvagem. Sendo assim, nos escritos coloniais, é fácil encontrar o uso de elementos negativos e detratores relacionados à cultura indígena.

Ainda convém lembrar que as culturas indígenas eram antes de tudo orais, em razão disso, é pertinente discutir a relação estabelecida entre a escrita e a oralidade. De acordo com Certeau, “a linguagem oral espera, para falar, que uma escrita a percorra e saiba o que ela diz, desse modo, as operações da escrita, se esboçam os itinerários dos viajantes, cujos vestígios vão ressaltar da história”²⁵. Entendemos, então, que a história é análoga aos documentos da atividade europeia, desse modo, a palavra foi “instituída no lugar do outro e destinada a ser escutada de uma forma diferente da que fala”²⁶.

Uma vertente de estudo que merece destaque é a do “índio colonial”, o estudo das fontes indígenas que foram esquecidos pela historiografia. John Manuel Monteiro explica que a historiografia latino-americana sofreu um deslocamento dos colonizadores para os colonizados. Os pioneiros dessa vertente foram Miguel León-Portilla e Charles Gibson que inspiraram uma geração a dimensionar, documentar e interpretar as experiências dos índios durante o período colonial. Essa nova historiografia explora os testemunhos dos nativos:

Abrangendo desde as crônicas e as genealogias escritas por índios e mestiços aos relatos mais prosaicos que figuram em registros territoriais, em documentos dos *cabildos* das comunidades indígenas,

²² CERTEAU, op. cit., p.109.

²³ Id. **A Fábula Mística - Século XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 1, 2015. p.15-16.

²⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI- XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p.25.

²⁵ CERTEAU, 2013. p.222.

²⁶ Ibid, p.222.

em testamentos, em processos de Inquisição, em investigações criminais e em litígios de todos os tipos, entre outros. Uma quantidade impressionante de manuscritos em línguas nativas – nahuatl, quinché, quínchia, aimará e mesmo guarani – permitiu aos historiadores atribuírem uma voz própria aos índios. Para além da escrita, as representações pictóricas elaboradas por artistas indígenas também tem alimentado uma interpretação mais compreensiva das maneiras pelas quais diferentes populações indígenas vivenciaram a conquista e seus dramáticos desdobramentos²⁷.

Apesar dessa pesquisa não fazer uso de relatos, tentaremos por meio da narrativa de Montoya lançar luz sobre o indígena. Nas missões, os jesuítas eram responsáveis pela alfabetização dos nativos, o ensino da língua era tão importante quanto a catequese, pois facilitava a comunicação com os índios. Nesse sentido, a “Conquista Letrada” da cultura guarani foi decisiva para o sucesso das missões. Entre os séculos XVII e XVIII, as missões eram um espaço social de difusão da cultura escrita. A instrução letrada contribuiu para a elaboração de novas formas de expressão gráficas e isso pode ser observado na preocupação da Companhia de Jesus em fazer dicionários e gramáticas na língua indígena. Apesar disso, a alfabetização não era um privilégio aberto a todos os indígenas, mas sim limitada ao *cabildo*. O contato dos indígenas com a escrita deu início a reprodução manuscrita de textos religiosos e as traduções para a língua indígena. Cabe questionar se os nativos do Paraguai deixaram registros na língua guarani? É preciso levar em consideração que muitos desses escritos do século XVI foram proibidos, escondidos, censurados ou destruídos. Contudo, mesmo sem ter acesso aos relatos, tentaremos por meio da escrita de Montoya mostrar que os indígenas foram demonizados pela escrita missionária.

O que se pretende nesse momento é esclarecer que, com a conquista do Novo Mundo, as transformações religiosas, sociais, políticas e o estabelecimento de uma razão de estado produziram um novo funcionamento nos sistemas de sentido escrito e oral. A escrita se torna um instrumento de trabalho duplo, de um lado a sua relação com o homem “selvagem” e, do outro, a relação com a tradição religiosa. “Serve para classificar os problemas que o sol nascente do ‘Novo Mundo’ e o crepúsculo da cristandade ‘medieval’ abrem”²⁸.

²⁷ MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de historia indígena e do indigenismo. 2001. 233 f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001. p.4.

²⁸ CERTEAU, op., cit., p.223.

Para Certeau, essa modificação na escrita pode ser observada nos textos de histórias de viagens e nos quadros etnográficos, assim as lendas “simbolizavam as alterações provocadas numa cultura pelo seu encontro com outra”²⁹. Portanto, esses escritos formavam “discursos sobre o outro”. No entanto, mesmo que o relato produza “um retorno, de si para si, pela mediação do outro”³⁰, a palavra selvagem, essa escrita não pode relatar.

Essa pesquisa busca compreender a demonização do indígena por meio das considerações historiográficas feitas por Michel de Certeau a respeito da história religiosa do século XVII, na qual havia uma separação entre “eles” e “nós”, que demonstra uma relação de poder de uma suposta superioridade do homem ocidental perante o indígena. Mediante essa alteridade presente nas relações entre cristãos e o seu exterior que pode ser compreendida a demonização da América, ou seja, no ocidente a alteridade adquire formas demoníacas.

Esta é uma pesquisa de cunho descritivo com método comparativo e o percurso que seguimos durante sua elaboração foram os seguintes:

- 1) **Pesquisas bibliográficas** procurando desenvolver um diálogo entre a historiografia da demonologia e a história religiosa.
- 2) **Leitura da fonte, seleção e transcrição** dos trechos em que a demonização pode ser observada.
- 3) **Categorização da demonização do indígena:**
 - **Caciques:** Taubici, Maracanã, Miguel Artiguaye, Guirabera, Neçu e Tambavê, chamados pelos missionários de magos, feiticeiros e familiares do demônio.
 - **A demonização dos ritos dos índios guarani:** as superstições e a adoração de ossos.
 - **Casos particulares, ocorridos nas reduções:** a possessão e os diálogos com o demônio.
 - **Manifestações do demônio:** demônios transfigurados na forma de santos e pessoas mortas, transmorfos com características animais e metamorfos na forma de animais.
- 4) **Análise do documento:** consiste em realizar exposição detalhada do conteúdo de detração e demonização, buscando entender de que forma os

²⁹ Ibid., p.224.

³⁰ Ibid., p.228.

religiosos encontram semelhanças e analogias entre as práticas culturais e religiosas dos indígenas e o cristianismo.

A dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, buscamos contextualizar de forma breve a chegada e a conquista da América, enfatizando as condições na Península Ibérica que deram origem as grandes viagens marítimas e a cristianização dos povos. Além disso, ressaltaremos a colonização das Províncias da América no período de União Ibérica (1580-1640). Nessa época, a Companhia de Jesus desempenhou um papel fundamental na catequização dos nativos da América com a fundação das missões jesuíticas na Província do Paraguai que, na época, abrangiam o território do atual Paraguai e também o Oeste do Paraná. Nesse ponto, merece destaque a chegada dos primeiros jesuítas, em específico o missionário peruano Antônio Ruiz de Montoya que, posteriormente, se tornou o superior das missões no Paraguai. O jesuíta é o autor da obra *Conquista Espiritual*, documento analisado nesta pesquisa. Apesar de ser crioulo, Montoya segue uma linha utópica europeia que enxergava nas novas terras o ambiente favorável para se estabelecer.

No recorte escolhido, enfatizamos o processo de escrita da obra e seu conteúdo. O padre Montoya levou para a Espanha, em 1638, alguns manuscritos em língua indígena. O jesuíta transcreveu para o alfabeto latino os sons do guarani uma língua ágrafa, ou seja, que não possuía escrita. Foram impressos na tipografia de Madri quatro livros entre 1639 e 1640, sendo eles: *Conquista Espiritual* em espanhol e três livros em guarani que faziam parte de sua produção linguística. Essas obras foram impressas com dificuldade, pois os tipógrafos espanhóis não conheciam a língua indígena e foi preciso criar caracteres para a sua escrita.

Embora a obra *Conquista Espiritual* seja descrita por alguns pesquisadores como o “diário” que se tornou livro, na verdade, essa narrativa se assemelha muito mais ao estilo da crônica. Os diários apresentam fatos cotidianos, porém possuem um maior rigor na organização cronológica. Pezzuto salienta que a obra de Montoya é uma crônica que expõe o trabalho apostólico realizado com os Guarani e mostra os abusos praticados pelos bandeirantes contra os indígenas. Em sua escrita Montoya mescla características cronológicas com o discurso típico das Cartas Anuais. Essa obra pode ser considerada a primeira crônica sobre a evangelização dos Guarani, mas não pode ser catalogada somente como crônica, pois seu estilo de narrativa não se limita apenas a um gênero de escrita. Na obra, “as vozes dos narradores oscilam entre a objetividade característica da crônica e certas passagens

de profunda parcialidade nas quais o leitor pode ler reclamações e demandas por justiça”³¹.

Esse primeiro capítulo destaca a importância da obra de Montoya na historiografia das missões Guarani e questiona a forma como é descrita a luta entre o bem e o mal no âmbito das reduções. O capítulo coloca o foco nas missões com destaque nas missões nas Províncias Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape e nessa memória.

O segundo capítulo contém uma contextualização teórica sobre a “ciência” teológica chamada de demonologia explicando o surgimento desse corpo doutrinário e tratadístico, com ênfase no seu papel durante o período colonial, no que diz respeito ao combate do demônio que utiliza disfarces e artimanhas. Ademais, ressaltou-se a repercussão dessa demonologia na Europa, com as obras demonológicas, os manuais de feitiçaria e os tratados contra superstições. Além disso, destaca-se a figura controversa do diabo e como o imaginário europeu contribuiu para o estabelecimento dessa demonologia e como o discurso religioso é o principal veículo de disseminação daquilo que é diabólico.

Buscamos salientar que outros escritos religiosos também fazem menções a demonologia, os quais foram encontrados durante a pesquisa bibliográfica, e estabelecer uma comparação desses escritos com a fonte *Conquista Espiritual*, demonstrando essa tendência dos religiosos em demonizar o outro, no caso, o povo Guarani. E por fim, por meio dos teóricos, tentamos compreender como a noção de bruxaria e feitiçaria foi transportada para o Novo Mundo e como isso resultou na demonização dos pajés e caciques. Sendo assim, o capítulo é direcionado às discussões teóricas sobre a demonologia e a demonização dos indígenas.

O último capítulo da pesquisa procura analisar as partes em que a demonização é mais evidente na obra. Estabelecendo, assim, uma comparação entre o que pertencia ao imaginário europeu e a forma como o religioso Montoya leva esses conceitos e estereótipos para a América colonial.

³¹ PEZZUTO, Marcela. Desde el Titicaca hasta el Guayrá: el gran viaje de Santo Tomás según dos cronistas. **Cuadernos de historia**, Santiago, v., n. 44, p.7-27, jun. 2016. Disponível em: <https://revistas.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/41573>. Acesso em: 02 abr. 2020.

1. AMÉRICA DIABÓLICA: A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI NA ESCRITA MISSIONÁRIA

A sociedade europeia do século XVI e XVII presenciou a instauração de “novos mundos” e, com o estabelecimento desses, precisou pensar junto do novo continente (América). A propósito, enfrentou também o fracionamento religioso, o avanço do protestantismo, a crescente evolução na ciência, com o domínio do método cartesiano, o surgimento de novas tecnologias e métodos de acumulação primitiva do capital. Essas transformações causaram uma agitação nos sistemas de sentido que fez surgir uma crise naquela sociedade, acompanhada de uma linguagem confusa, fragmentada e dispersa.

Nesse período, havia uma divisão na sociedade religiosa em que “a maioria se civiliza, e o resto desaparece ou recebe forma de delinquência”, assim a unidade exterior, isto é, aqueles que não fazem parte da igreja ganham adjetivos de infiel, herético, selvagem ou o mundo. De acordo com Certeau, a invenção genial do homem selvagem “se adiantou (e, sem dúvida, modelou) na descoberta ocidental dos ‘selvagens’ do Novo Mundo, no século XVI”³².

Assim, “o discurso precedeu e organizou a experiência”. Apesar das diferentes representações, esse discurso exigia uma aparência ao mesmo tempo cruel e sedutora daquele que vem das florestas. “O homem ou a mulher selvagem introduz no simbólico o que a cidade exorciza”, no momento em que práticas da cultura popular se transformam em “sabás noturnos de bruxos e bruxas”³³. Conforme Certeau explica:

Os ocidentais tem “a superioridade”. Acreditam que seja um dos “dons singulares que os homens da parte de cá receberam de Deus”: Seu poder cultural é referendado pelo absoluto: isso não é apenas um fato, mas sim um direito, o efeito de uma eleição, uma herança divina³⁴.

Com base nas leituras realizadas, é possível afirmar que esses europeus acreditavam na existência de um único cristianismo possível e que sua religião era a única verdadeira e, por isso, era capaz de civilizar e salvar os indígenas. O expansionismo somente deixa espaço para o princípio colonizador e possui

³² CERTEAU, 2015. p.321.

³³ Ibid., p.321.

³⁴ Idem, 2013. p.232.

imunidade contra a alteridade que poderia transformá-lo e contra aquele que poderia lhe resistir, no caso os indígenas.

Esse expansionismo está presente numa dupla reprodução da escrita, por um lado, a escrita “histórica e ortodoxa, que preserva o passado” e, do outro lado, “uma escrita missionária, que conquista o espaço multiplicando os mesmos signos”³⁵. Nesses discursos sobre o outro, o selvagem “não pode aparecer senão como vencido. No entanto, esse vencido fala do que não se pode esquecer”³⁶. Conforme Jean de Léry deixou registrado, esse discurso é feito de “memórias [...] escritas com tinta vermelha”, letras escarlates que “conduzem o objeto selvagem no fio de um texto”³⁷.

Partindo das perspectivas teóricas mencionadas na introdução, o presente capítulo tem como objetivo fazer um apanhado geral sobre o contexto em que a fonte está inserida e demonstrar que, por meio da análise da demonização e da presença do diabo nas reduções, é possível também de certa forma tentar compreender a história desse outro que foi demonizado, entendemos que existe uma possibilidade de ter acesso ao discurso do outro.

1.1 A chegada à América: os conflitos entre o Velho e Novo Mundo

A América, em determinado momento da história, foi inventada pelos europeus, e não descoberta, como até então se pensava. O continente americano não existia antes da chegada dos europeus, pois não tinha esse nome e nem os significados que ele carregava. Essa nova perspectiva da América como uma “invenção” foi defendida pelo historiador Edmundo O’Gorman que se demonstrava cético com relação à tese historiográfica de que a América foi descoberta por Cristóvão Colombo, “ao chegar no dia 12 de outubro de 1492 a uma ilha pequena que acreditou pertencer a um arquipélago adjacente ao Japão”³⁸. É preciso esclarecer que chegar a uma ilha não é o mesmo que descobrir um continente, cuja existência era desconhecida. Assim sendo, quando os historiadores afirmam que

³⁵ Ibid., p.233.

³⁶ CERTEAU, 2015. p.322.

³⁷ Idem, 2013. p.235.

³⁸ O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p.25.

Colombo descobriu a América não se trata do fato em si, mas sim da interpretação desse fato.

A dúvida levantada pelo historiador não é se foi ou não Colombo quem descobriu a América, mas sim se essa ideia de uma “descoberta” consegue explicar de forma satisfatória o fenômeno histórico discutido. Nesse sentido, para compreender essa concepção de “descoberta”, é necessário verificar quando, como e por que ela foi construída?

O primeiro registro que descreve a viagem de Colombo como um descobrimento é a “lenda do piloto anônimo” que foi ressaltada por Bartolomeu de Las Casas em seus escritos. Esse relato menciona que alguns dos colonos da ilha Espanhola (Haiti) que começou a ser povoada em 1494 foram tripulantes na primeira viagem de Colombo e acreditavam que o motivo que levou o almirante a atravessar o Atlântico foi a vontade de provar a existência de terras desconhecidas, cuja notícia havia sido informada por um piloto que teve sua embarcação jogada em direção às praias durante uma tempestade. Contudo, não se pode concluir que este relato é o primeiro registro que traz a ideia de descoberta da América, pois havia uma distância grande entre a data do fato e a data do relato.

O’Gorman, em suas reflexões sobre essa “lenda”, destaca que nela o verdadeiro descobridor seria o piloto anônimo por ter sido quem achou primeiro as terras. Em defesa de seu argumento, o historiador analisa o *Sumario de la natural historia de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo, publicado trinta anos após a data em que se acredita ter surgido a “lenda”, o estudo de Oviedo é considerado o registro mais antigo a descrever Colombo como o descobridor. O’Gorman entende que para Oviedo, era evidente que Colombo descobriu as Índias (América) em sua viagem de 1492, sendo que este fato não necessitava comprovação ou justificativa. No entanto, havia pontos questionáveis nesse documento, pois não relata a descoberta de terras desconhecidas, mas sim das Índias, ou seja, a América. Tal afirmação faz parte de um processo ideológico que culminou na crença de que as terras visitadas por Colombo no ano de 1492 eram uma unidade geográfica separada da Ásia, “chamada de América por uns e de Índias pelos espanhóis”³⁹.

Essa visão da América como um continente já existente antes da chegada de Colombo não se refere a um fato histórico, mas sim da interpretação do fato, ou seja,

³⁹ O’GORMAN, op. cit., p.33.

Oviedo interpreta a viagem de Colombo a partir dos resultados de um processo posterior ao fato. O’Gorman ressalta que para defender que Colombo foi o descobridor do continente seria preciso mostrar que ele tinha consciência do que estava descobrindo. O principal argumento que sustenta essa tese é de que o piloto anônimo não tinha noção do seu achado, enquanto que Colombo por seus conhecimentos como almirante tinha consciência do que se tratavam as ilhas encontradas e por causa disso seria o verdadeiro descobridor. O’Gorman chega a conclusão de que essa ideia de que a América foi descoberta naturaliza um espaço que foi construído pelos discursos disseminados ao longo de cinco séculos de história.

Na perspectiva de Laura de Mello e Souza, a chegada dos primeiros europeus à América foi considerada um dos grandes feitos da história do homem, um empreendimento que mudou os rumos da civilização ocidental e abriu as portas de um novo tempo. Aliás, após esse feito expansionista o homem moderno e racionalista, passou “a ser o senhor dos mares e subjogador de culturas estranhas, impondo por toda parte seu credo, seus hábitos, sua visão de mundo”⁴⁰. Essa conquista representou também um avanço na moderna ciência com a evolução do cálculo matemático e o aperfeiçoamento das tecnologias de navegação, que proporcionaram uma percepção mais racional dos fenômenos do universo.

A conquista é resultado “das grandes esperanças de lucro”⁴¹, como ressaltou o explorador Cristóvão Colombo, pois os reis da Espanha somente se envolveram na expedição pela possibilidade de explorar riquezas como o ouro e os metais preciosos. Aliás, “o ouro era uma espécie de chamariz para que os reis aceitassem financiá-la”⁴², pode-se dizer que a conquista da América é filha da ambição das coroas ibéricas que empreenderam inúmeras viagens no decorrer do século XV e início do XVII.

As motivações para as navegações eram diversas, sendo a principal delas a expansão marítimo-comercial que contribuiu para a formação de vastos impérios coloniais. Por sua vez, os conquistadores acreditavam que a expansão do cristianismo era mais importante que a promessa do lucro, o próprio Colombo desejava espalhar nessa terra a “doutrina sagrada”. Entretanto, “a necessidade de

⁴⁰ SOUZA, op. cit., p.21.

⁴¹ COLOMBO, Cristóvão. **Diários da Descoberta da América**. Porto Alegre: L&PM, 1997. p.11.

⁴² TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.p.3.

dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem. Os dois estão até unidos por uma relação de subordinação: um é meio, e o outro, fim”⁴³.

Na verdade, a conquista foi muito influenciada pelo viés religioso que se tornou uma das justificativas para a expansão, pois era necessário além de conquistar, também evangelizar os povos indígenas, para assim assegurar a conquista territorial do novo continente. Os europeus se consideravam superiores, mais civilizados e que sua religião era a única verdadeira, por conseguinte o índio era inferior, bárbaro e idolatra.

De modo geral, os conquistadores negaram a cultura ameríndia, destruíram sua organização social, econômica, política e exterminaram muitos nativos. Grande parte desses espanhóis concordariam com a afirmação de Sepúlveda que “a guerra contra os infiéis é justificada, pois abre caminho para a difusão da religião cristã e facilita o trabalho dos missionários”⁴⁴.

Durante essa época, a Europa possuía uma religiosidade exacerbada, estava inserida na dicotomia entre “bem e mal” e algumas práticas populares eram mal vistas, sendo consideradas diabólicas. Em decorrência disso, a mentalidade popular era marcada pela cruzada contra os infiéis e a caça as bruxas pela inquisição.

Segundo Mello e Souza, “os primeiros colonizadores e catequistas da América, viveram numa época em que as contendas religiosas dilaceravam a Europa”⁴⁵. Cabe ressaltar que, nesse período, a Europa experimentou grandes transformações, entre elas rupturas políticas, econômicas e culturais. No entanto, não foi somente isso, o poder da igreja estava sendo questionado e a expansão do protestantismo era vista como uma ameaça e reforçou a necessidade da catequização. Um Novo Mundo se instaurava e, junto deste, a ciência pensando o universo infinito, as novas tecnologias e as possibilidades advindas dessa descoberta que impulsionaram a expansão do cristianismo nas províncias do continente americano.

Desde a chegada dos europeus ao Novo Mundo, inúmeras descrições sobre o continente surgiram na Europa, à maioria delas enfatizava a beleza das terras paradisíacas, sua fauna e flora exuberantes, e o primeiro contato com os nativos. Esse deslumbramento misturado ao estranhamento diante do desconhecido resultou

⁴³ Ibid., p.11.

⁴⁴ Ibid., p.134.

⁴⁵ SOUZA, op. cit., p.22.

nas descrições que associam a América ao Paraíso terrestre, o próprio Colombo ficou impressionado, conforme ficou registrado em seu diário na celebre frase “a língua não é suficiente para falar e mão para escrever todas as maravilhas do mar⁴⁶.” Por outro lado, essa visão edênica cedeu lugar a detratção da cultura, dos costumes e dos povos indígenas, sempre reforçando a superioridade dos conquistadores.

Os relatos sobre o Novo Mundo e seus habitantes feitos pelos conquistadores, cronistas e missionários foram, em sua maioria, inspirados pelo imaginário europeu e, logo, apresentavam descrições fantásticas e míticas. Os navegadores, como Colombo, foram influenciados pela leitura das obras *Livro das Maravilhas do Mundo* (1357), de Jean de Mandeville e *Imago Mundi* (1410), de Pierre d’Ailly, e, por causa disso, misturam elementos do imaginário medieval presente nessas obras ao cenário desconhecido das terras de Além-mar. Souza expõe a fragilidade dos limites entre o real e o imaginário nos escritos não só dos navegadores ibéricos, mas também nos relatos dos viajantes e cartógrafos medievais.

Na perspectiva da historiadora, essa aventura marítima se desenvolveu em um contexto de forte influência do imaginário europeu, “tanto na vertente positiva quanto na negativa⁴⁷”. Desse modo, os relatos de viagens, como, por exemplo, o livro *Les singularitez de la France Antarctique* (1878), de André Thévet e *Histoire d’un Voyage faict em la terre du Brésil* (1880), de Jean de Léry, foram “embelezados pela imaginação, agindo como choque cultural e provocando cotejos e questionamentos das estruturas sociais de então⁴⁸”. Os escritos de Thévet e Léry influenciaram na construção do mito do bom selvagem, essa tendência edenizadora das obras repercutiu em muitas crônicas e Tratados escritos sobre a América.

Entre esses escritos, as crônicas sobressaem, pois foram as principais responsáveis pelas visões da América que partiam de percepções, estereótipos e imagens disseminadas e compartilhadas pela cultura europeia, isso acabou contribuindo para a demonização da América e dos povos indígenas.

Era comum nessa época que as viagens para o novo continente contassem com a presença de um escrivão que fizesse os registros oficiais, mas nem sempre

⁴⁶ COLOMBO, op. cit. loc.cit.

⁴⁷ SOUZA, op. cit., p.29-30.

⁴⁸ SOUZA, op. cit., loc., cit.

isso ocorria, pois, devido às circunstâncias, essa função era repassada a outras pessoas, como é o caso dos religiosos e dos exploradores do Novo Mundo. Nesse momento, a coroa buscava manter-se informada e também havia uma necessidade de reconhecer ou até mesmo de incorporar a América para que o europeu pudesse imaginar essas terras desconhecidas. Além disso, para os europeus, “ouvir valia mais do que ver, os olhos enxergavam primeiro o que se ouvira dizer; tudo o que se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas”⁴⁹. Por conseguinte, as comparações entre o Velho e o Novo Mundo eram inevitáveis, muitos elementos do imaginário europeu foram levados para a América. Aliás, havia influência dos relatos na forma de enxergar e descrever o outro (Novo Mundo) e seus habitantes.

De acordo com Mello e Souza, essas percepções sobre o novo continente eram marcadas pela “tensão entre o racional e o maravilhoso, entre o pensamento laico e o religioso, entre o poder de Deus e do diabo, embate, enfim, entre o Bem e o Mal”⁵⁰. Sendo assim, a América acabou descrita como paraíso terrestre por alguns e por outros como o próprio inferno.

Se, por um lado, a expansão ocidental representou um mar de oportunidades para os europeus, que incorporavam novas terras e se apoderavam dos seus recursos, por outro, serviu ao propósito de difundir a religião católica. Dessa forma, “propagava-se a fé, mas colonizava-se também”, e assim, durante esse processo, a disputa entre bem e o mal se estendeu.

Nesse contexto, a cristianização dos povos de ambos os lados do oceano atlântico era muito importante para a manutenção dos princípios católicos, tanto que é um dos pontos principais do concílio de Trento, realizado entre os anos de 1545 e 1563. Foi assim que, junto com a colonização, deu-se início a missão catequética na América.

1.2 A expansão do cristianismo na América

A evangelização dos povos nativos da América, desde o início da colonização, foi considerada importante pelas coroas ibéricas, Portugal antes mesmo do concílio de Trento se preocupava com a catequização dos indígenas. Os espanhóis, no início do

⁴⁹ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p.21.

⁵⁰ Idem, 1993. p.22.

século XVI, já enviavam missões para a América central, nas caravelas navegavam juntos colonizadores e missionários, movidos por um ideal de salvação das almas, buscavam catequizar os povos gentios e convertê-los à fé católica. Desse modo, para que a missão catequética resultasse no sucesso, a união entre a cruz e a coroa foi firmada, e passou a vigorar por meio do Padroado real em Portugal e na Espanha mediante o Real Patronato.

Nesse sistema, o papado concedia o poder do patrocínio aos monarcas católicos que passavam a controlar as nomeações dos clérigos e, em troca, a coroa financiava os trabalhos apostólicos nos territórios conquistados. Para os impérios ibéricos, a atividade missionária era uma forma de assegurar a posse dos territórios, bem como para justificar a conquista e a exploração dessas terras.

As ordens religiosas foram consideradas as mais adequadas para realizar a evangelização dos povos do Novo Mundo e eram as favoritas com relação à educação, principalmente dos jesuítas. No século XVI, as ordens mendicantes chegaram ao Vice-Reino do Peru com a tarefa de pregar a fé católica, entre elas se destacavam os franciscanos, dominicanos, agostinianos, mercedários e os jesuítas. A princípio, a ordem religiosa dos jesuítas não foi aceita pelos monarcas ibéricos, mas, posteriormente, ficaram responsáveis pela maior parte do trabalho apostólico desenvolvido na América.

A Companhia de Jesus foi fundada por Inácio de Loyola em 1534, no período da Contrarreforma, e somente reconhecida oficialmente pelo papa Paulo III no ano de 1540. Essa instituição religiosa possuía uma estrutura baseada na disciplina, na abnegação e na obediência ao Papa e a hierarquia da igreja católica. A ordem dos jesuítas seguia as constituições aprovadas pelo papa, as normas catequéticas e o *Ratio Studiorum*⁵¹, que era o plano de estudos da Companhia de Jesus que previa o ensino de latim e dos textos das escrituras sagradas. O método pedagógico dos jesuítas foi considerado muito importante no combate ao protestantismo nesse contexto de contrarreforma. Os jesuítas se consideravam soldados de Cristo que, por meio da educação e da catequese, contribuíam para a conversão dos nativos da América. Esses missionários fundaram vários colégios e missões nos territórios do Novo Mundo.

⁵¹ O *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* (Plano e Organização de Estudos da Companhia de Jesus), é um conjunto de normas criadas para regulamentar o ensino nos colégios jesuíticos, elaborado pelo fundador da Companhia Inácio de Loyola e passou a vigorar em 1552.

Os primeiros jesuítas chegaram à América no ano de 1549 e se estabeleceram a leste do meridiano de Tordesilhas, nos territórios que pertenciam a Portugal, dando origem a primeira Província do Brasil administrada pelo Padre Manuel de Nóbrega. Na América espanhola, os primeiros jesuítas chegaram por volta de 1567 e se fixaram nos territórios a oeste do meridiano de Tordesilhas que abrangia parte da América do Sul.

No início, o trabalho missionário era realizado de forma itinerante, mas não obteve resultados duradouros para que a conversão dos nativos ao catolicismo fosse mais efetiva, assim foi necessária a criação de estabelecimentos contínuos chamados de reduções e a responsabilidade da catequização dos indígenas reunidos nesse espaço ficou a cargo dos jesuítas. A partir deste momento, iniciou-se o projeto de evangelização da América com o envio dos missionários e a edificação das missões jesuíticas que substituíram as missões volantes da ordem franciscana.

Os jesuítas atuaram na pacificação dos nativos, criticaram o mercantilismo e os maus-tratos com os indígenas e, por causa disso, em diversas ocasiões entraram em confronto com os colonos que defendiam a exploração da mão de obra indígena. Em razão disso, a Companhia de Jesus acumulou inimigos dentro dos governos gerais e municipais.

O historiador John Manuel Monteiro afirma que, desde a chegada dos primeiros jesuítas à costa da América do sul em 1549, os missionários enfrentaram a dificuldades para traduzir o conteúdo e os sentidos da doutrina cristã para uma língua que atingisse um maior número de indígenas. Uma das maiores barreiras enfrentadas durante a colonização era a dificuldade na comunicação com os ameríndios. O conhecimento da língua nativa foi descrito por Manuel de Nóbrega como fundamental. De acordo com M. Kittiya Lee, “escritores, observadores e missionários jesuítas reconheceram o amplo uso do discurso tupi-guarani e produziram gramáticas, catecismo e outros textos didáticos que codificam as línguas nativas em um formato de idioma único”⁵². O conhecimento das línguas indígenas era fundamental para o sucesso da conversão, pois falar a língua nativa ajudava a manter a organização e o controle das atividades nas reduções. Devido ao pequeno número de interpretes disponível, a Companhia de Jesus determinou em 1603 “a

⁵² LEE, M. Kittiya. Language and Conquest: Tupi-Guarani Expansion in the Colonization of Brazil and Amazonia. In: SALIKOKO, S. Mufwene. **Iberian Imperialism and Language Evolution in Latin America**. Chicago: University of Chicago Press, 2014. p.144.

obrigatoriedade do conhecimento das línguas ameríndias como condição de admissão de jesuítas que fossem enviados para as províncias da América, devendo tornar-se verdadeiros especialistas na língua”⁵³.

O próprio Antônio Ruiz de Montoya, superior das missões do Paraguai, estudou a gramática da língua tupi por meio da obra *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*⁵⁴, escrita pelo padre José de Anchieta por volta de 1590, e também aprendeu a língua guarani para poder auxiliar nas missões jesuíticas do Guaíra⁵⁵. Em razão da importância do conhecimento da língua nativa e para facilitar os trabalhos apostólicos, o padre Montoya redigiu o vocabulário da língua guarani para uso dos missionários. As ordens religiosas tinham um crescente interesse em criar gramáticas e dicionários para os idiomas nativos. Nas reduções da Província do Paraguai, a língua Guarani foi mantida após sua escrita e a descrição gramatical e era a única língua falada e escrita nas missões, sendo considerada uma língua semioficial.

1.3 Missões jesuíticas dos Guarani

A província do Paraguai⁵⁶ “constava de quatro cidades de espanhóis [...]. A cabeça ou a capital destas, onde reside o Bispo e Governador, é a cidade de Assunção (‘Asunción’), situada à margem do rio chamado Paraguai”.⁵⁷ Esse rio era caudaloso e largo, pelo qual chegavam e partiam as embarcações que faziam o trajeto do porto de Buenos Aires até Assunção. Essas barcas transportavam os “frutos da terra, dos quais os mais comuns vêm a ser, mel, vinho, cera [...], e a erva [...] do Paraguai”. Essa região não possuía minas de prata e ouro, não se fazia uso dinheiro e a compra e venda era feita por meio de trocas de objetos. Apesar disso,

⁵³ LEITÃO, Ana Rita Bernardo. Sentidos da instrução dos ameríndios em língua portuguesa (séculos XVI A XVIII). **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. n. 60, p. 85-106, jan./jun. 2014.

⁵⁴ ANCHIETA, José. **Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil**. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595.

⁵⁵ A província jesuítica do Guaíra, onde se localiza parte do atual Paraná, mas que em 1494 pertencia a Espanha devido ao Tratado de Tordesilhas. No português é escrito Guaíra e no espanhol moderno Guairá.

⁵⁶ Não confundir com a Província Jesuítica do Paraguai, que possuía um território mais extenso e tinha sua sede “provincial” em Córdoba da Argentina e, por algum tempo abrangeu o Chile.

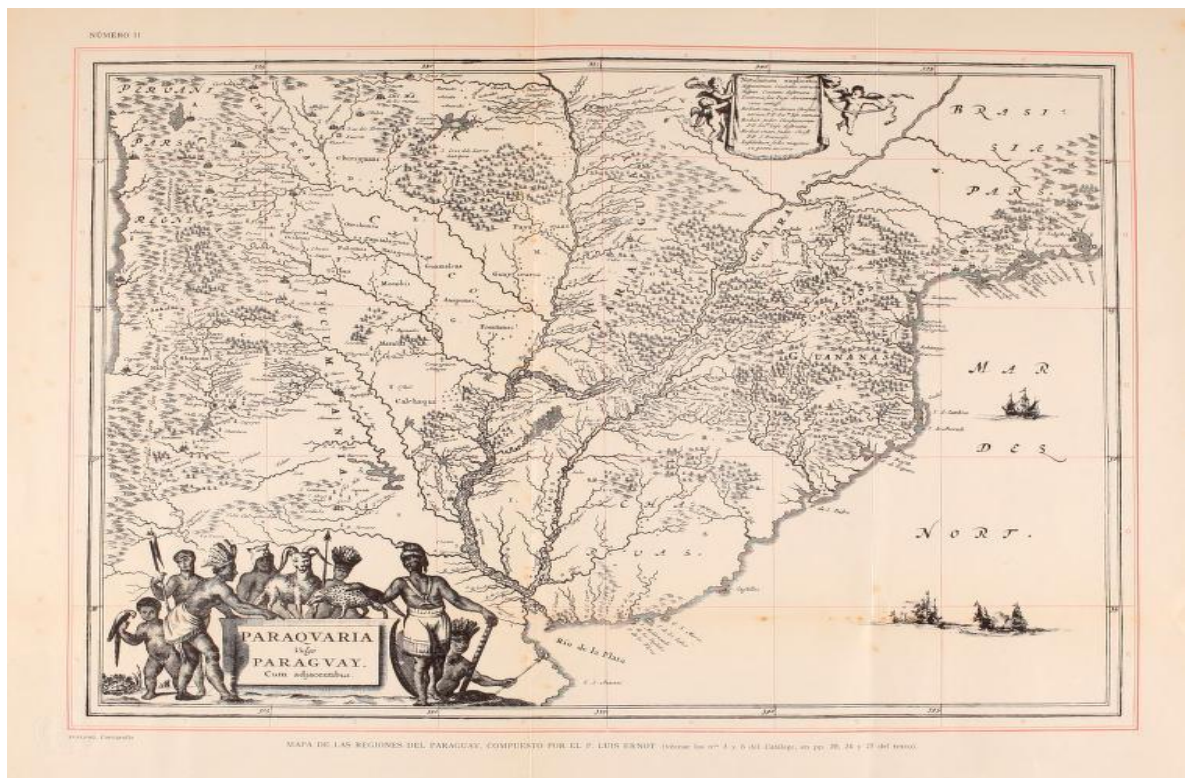
⁵⁷ MONTOYA, op. cit., p.20.

existia “uma espécie inventada de pesos ocios ou ‘huecos’, pois é assim que [...] chama comumente aos pesos que avaliam as coisas”⁵⁸.

A economia local era baseada no plantio de erva mate, no qual os colonos espanhóis utilizavam a mão de obra indígena. Esse sistema de trabalho forçado era chamado de *encomienda* e consistia na exploração de um grupo de indígenas por um colono que, em troca dessa força de trabalho compulsória, pagava um tributo à coroa e ficava responsável por promover a cristianização dos nativos. O abuso por parte dos encomenderos contra esses indígenas resultou em muitas mortes e vários conflitos. Em razão disso, a solução encontrada pela coroa foi enviar os padres jesuítas à região para que a conquista fosse realizada de modo pacífico.

Essa província pertencia ao império espanhol, estava localizada na zona da bacia do Rio da Prata na América do sul e sua capital era a cidade de Assunção. O território da Província do Paraguai abrangia o atual Paraguai e também o oeste do Paraná que, posteriormente, foi chamado de Província do Guaíra.

Figura 1. Mapa das regiões do Paraguai, composto pelo Pe. Luís Ernot.



Fonte: Furlong, Guillermo. Cartografía jesuítica del Rio de la Plata. Buenos Aires: Talleres S. A., Casa Jacobo Peuser, Ltda. 1936.

⁵⁸ MONTOYA, op. cit., loc.cit.

Os trabalhos apostólicos da Companhia de Jesus nesse território tiveram início por volta 1586. No entanto, a entrada dos missionários da Ordem na região do Paraguai só foi possível devido ao trabalho anterior realizado pelos dominicanos Francisco de Vitória (bispo de Tucumã) e Alonso Guerra (bispo de Assunção) que estava a cargo do Paraguai. Os dois bispos preocupados com a falta de clero pediram, por meio de cartas, auxílio aos Padres Provinciais da Companhia de Jesus no Peru e no Brasil.

No ano de 1586, foram enviados da Província espanhola do Peru três jesuítas para auxiliar no Paraguai e outros cinco desembarcaram em Buenos Aires encaminhados pelo padre Anchieta, provincial do Brasil. Apesar disso, como as regiões de Tucumã e do Paraguai eram colonizadas pela coroa espanhola, dos missionários do Brasil, apenas Tomás Fields, Manuel Ortega e João Saloni permaneceram em Buenos Aires até o ano de 1588, quando foram enviados para Assunção no Paraguai. Os primeiros jesuítas enviados para a missão no Paraguai eram oriundos da Província jesuítica do Brasil e, por causa disso, possuíam conhecimentos sobre língua tupi que facilitaria a comunicação com os Guarani.

Entre os anos de 1588 e 1604, os missionários atuaram na região buscando catequizar o povo guarani. O padre João Saloni ficou a cargo dos trabalhos apostólicos de Assunção, e os padres Tomás Fields e Manuel Ortega foram encaminhados para a região do Guaíra “passando pelo povoado de Ciudad Real e chegando ao povoado Vila Rica do Espírito Santo, habitados por espanhóis”.⁵⁹ Embora o número de padres no Paraguai fosse pequeno, os trabalhos apostólicos continuaram por um período de cerca de quinze anos, com resultados positivos, porém de curta duração, em virtude do caráter nômade e passageiro daquelas missões.

A fundação da Província Jesuítica do Paraguai foi descrita pelo jesuíta Antônio Ruiz de Montoya na obra *Conquista Espiritual*.

Pelo ano de 1603, o Pe. Geral Cláudio Aquaviva inspirado do alto, como frequentemente ouvimos falar o venerável Pe. Diogo Torres pôs todo o seu empenho em reerguer a Missão do Paraguai e fazê-la Vice-Província. Assim nomeou ao dito Pe. Diogo de Torres como Provincial e, ao mesmo tempo, remeteu-lhe seis padres, deles três

⁵⁹ AGUILAR, J. C. **Conquista espiritual**: A história da evangelização na Província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S. J. (1585-1652). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002. p. 11.

espanhóis e três italianos, que foram os primeiros idos da Europa àquela Província, bem como o primeiro socorro que sua majestade nos concedeu. Nesse mesmo tempo, em que o Pe. Cláudio Aquaviva fundava em Roma a Província do Paraguai⁶⁰.

Essa região era dependente da Província Jesuítica do Peru e, no ano de 1604, sua fundação se tornou oficial, tendo como primeiro provincial o padre Diego de Torres Bollo⁶¹. Contudo, o trabalho apostólico de modo organizado somente foi possível em 1609, quando foi concedido a essas missões jesuíticas o “Real Patronato” que permitia manter os indígenas a salvo da *encomienda*. No ano de 1609, com a autorização de Felipe III⁶² e com o apoio do governador da Província do Paraguai Hernando Arias de Saavedra, foi autorizada a instalação das reduções⁶³ jesuíticas na região.

Os primeiros jesuítas enviados por Diego de Torres Bollo ao Guaíra foram os italianos José Cataldino e Simão Masseta que seriam os responsáveis pela edificação das primeiras reduções. A Província do Guaíra integrava a governação do Paraguai e se localizava na fronteira das coroas de Castela e Portugal. Essa região possuía terras férteis, rios navegáveis e era habitada por uma grande população nativa. Em vista disso, a criação das reduções era considerada fundamental, pois facilitava o controle dos indígenas por meio da catequização, garantindo assim a posse dos territórios e a legitimação dos direitos da coroa de Castela.

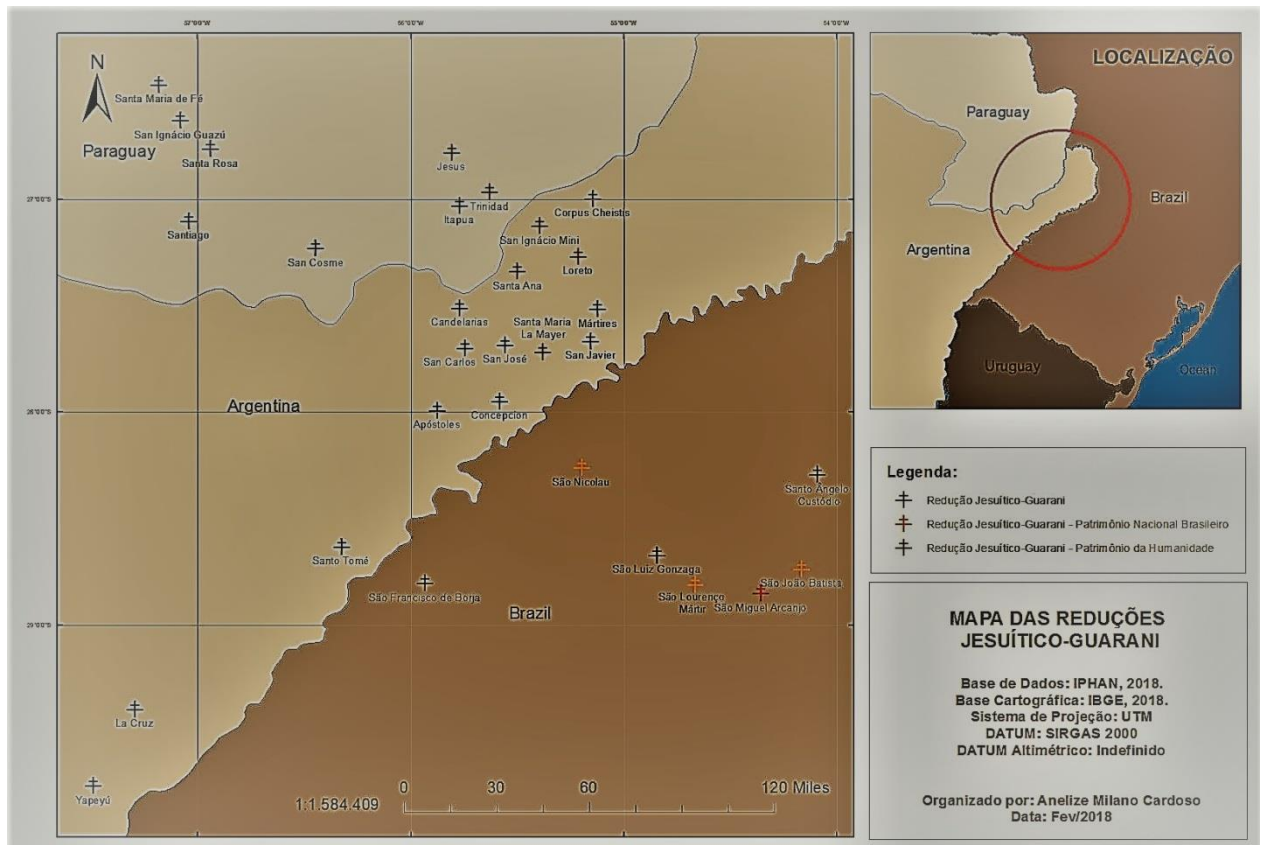
⁶⁰ MONTROYA, *op. cit.*, p.29.

⁶¹ Nos escritos sobre o período podem ser encontrada duas variações de nome do missionário “Diego” e “Diogo”.

⁶² Felipe III foi o monarca no período da União Ibérica (1580- 1640). Assumiu o trono após a morte de seu pai Felipe II, no ano de 1598, seu reinado chegou ao fim com sua morte em 1621.

⁶³ Palavra utilizada por Montoya em sua obra e também por outros missionários, “redução” era a expressão para resumir o trabalho, as intenções religiosas e políticas da época.

Figura 2. Mapa da localização do território da Província do Paraguai e das reduções Jesuítico-Guarani.



Fonte: Cardoso, A. M, 2018. In: MARCHI, Darlan de Mamann, 2018, p.45.

A princípio, o trabalho missionário consistia em levar a fé aos índios nas aldeias, mas não teve o efeito desejado, ou seja, assim que os padres partiam, os índios voltavam aos antigos hábitos, abandonando assim a fé católica. Foi então que a Companhia de Jesus recebeu a ordem da coroa para a criação das reduções indígenas, descritas como aldeamentos, cujo objetivo era civilizar e catequizar os nativos da América.

As missões ou reduções jesuítico-guarani na Província do Paraguai, fundadas no período que compreende os séculos XVI e XVII, eram parte do projeto de colonização da coroa espanhola nos territórios que abrangiam o sul do Brasil, nordeste da Argentina, sul do Paraguai e também parte do Uruguai. As reduções tiveram seu modelo baseado na legislação das *Leyes de Indias* da monarquia espanhola. Nesses aldeamentos, os jesuítas agrupavam os indígenas com objetivo de evangelizar esses povos. Redução é um termo utilizado para descrever as

missões que ocorreram nos territórios de domínio espanhol, que possuíam uma organização bem diferente das missões itinerantes.

Note-se que chamamos “Reduções” aos “povos” ou povoados de índios que, vivendo à sua usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais, “reduzindo-os” a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana, beneficiando algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou⁶⁴.

As reduções eram instituições responsáveis pela delimitação do território, as missões fixas facilitavam a defesa das fronteiras e a manutenção da posse dessas terras. Essa região era disputada pelas coroas ibéricas que não concordavam com os limites estipulados pelo tratado de Tordesilhas (1494), com relação aos territórios do sul do Brasil. Devido aos conflitos de interesses e com objetivo de garantir a posse das terras, teve início a fundação das reduções. Ao longo do período de um século e meio, foram fundadas ao todo cerca trinta missões no entorno dos rios Uruguai e Paraná.

Tabela 1. A distribuição das 30 reduções por ordem de fundação nos territórios.

Redução	Território atual	Ano	Refundação
Nuestra Señora de Loreto	AR	1610	* 1632
San Ignacio Mini	AR	1610	
San Ignacio Guazú	PY	1610	
Itapúa	PY	1615	
Concepción	AR	1620	
Corpus Christi	AR	1622	
Santa Maria la Mayor	AR	1626	
San Nicolás	BR	1626	
Yapeyú	AR	1627	
San Fransisco Javier	AR	1629	
La Cruz	AR	1630	
San Carlo	AR	1631	

⁶⁴ Ibid., p.35.

Santo Tomé	AR	1632	
San Cosme y Damián	PY	1632	
San Miguel Arcanjo	BR	1632	
Santa Ana	AR	1633	
Candelaria	AR	1637	*1665
Apóstoles	AR	1638	
San José	AR	1638	*1660
Santos Mártires	AR	1639	
Santa Maria de Fé	PY	1647	
Santiago	PY	1651	
San Fransisco Borja	BR	1682	
Jesús	PY	1685	
São Luiz Gonzaga	BR	1687	
San Lorenzo Martir	BR	1690	
San Juan Bautista	BR	1697	
Santa Rosa de Lima	PY	1698	
Santisima Trinidad	PY	1706	
Santo Angel Custodio	BR	1707	

Fonte: Elaborado pela autora.

Os jesuítas pretendiam criar uma sociedade semelhante a da Europa cristã, porém livre dos “pecados”, da “infidelidade” e das “maldades” que desfiguravam a fé católica. De acordo com José Eisenberg, um dos principais objetivos da ordem jesuíta era recuperar a cristandade persuadindo os cristãos, hereges e pagãos a seguirem os preceitos da igreja católica, e a eliminar vícios e comportamentos inapropriados⁶⁵. Os padres estavam preocupados com a conversão dos índios, mesmo acreditando que “naquelas regiões houvesse muitas províncias dispostas na aparência para o evangelho” e que nela “registrou-se pelo batismo um grande

⁶⁵ EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

tesouro de almas para o céu”⁶⁶. Montoya explica que “em seus discursos deram os padres aos gentios a razão de sua vinda, que era a de fazê-los filhos de Deus e libertá-los da escravidão do demônio”⁶⁷.

Esses aldeamentos foram estabelecidos em locais estratégicos e buscavam cercear os hábitos e costumes indígenas, principalmente aqueles que representavam empecilhos à conversão dos gentios, como, por exemplo, a poligamia, o canibalismo e a nudez. De acordo com a descrição de Montoya repleta de termos detratores, nas reduções “recolheram-se também aquelas bestas-feras e se domesticaram, mudando-se em ovelhas mansas”⁶⁸.

Os jesuítas pregavam o evangelho e orientavam a vida espiritual dos indígenas, sendo assim a catequização era também um instrumento para o controle e a dominação desses povos. A construção da redução reorganizou o espaço social e cultural dos indígenas, criando um local de contato entre os padres e os nativos, para assim integrá-los ao império espanhol. Darlan de Mamann Marchi explica que em sua estrutura as reduções contavam com “uma organização hierárquica entre o poder secular e o poder temporal a quem os povoados missionários respondiam, existindo, inclusive, uma milícia guarani que atuou em diferentes frentes de defesa do território espanhol”⁶⁹.

As reduções guarani se sobressaiam por suas características únicas, como, por exemplo, o trabalho comunitário, a partilha dos bens de uso, a relativa “autonomia” com relação à coroa espanhola, o aprendizado das artes e o fato dos indígenas estarem a salvo dos escravagistas portugueses e dos encomenderos espanhóis. Por causa dessas características, muitos estudiosos compararam a experiência missionária no Paraguai a *Utopia* inventada pelo chanceler inglês Thomas More, na qual não existia propriedade privada, não se fazia uso de dinheiro e o trabalho era coletivo.

De acordo com René Fulop Miller⁷⁰, no Paraguai havia uma Utopia na floresta virgem, inúmeras são as coincidências, as terras pertenciam à coletividade, cada

⁶⁶ MONTOYA, op.cit., p.39.

⁶⁷ MONTOYA, op.cit., loc.cit.

⁶⁸ MONTOYA, op.cit., p.96.

⁶⁹ MARCHI, Darlan De Mamann. **O Patrimônio antes do Patrimônio em São Miguel das Missões: Dos Jesuítas à UNESCO**. 2018. 524 f. Tese (Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018. p.47.

⁷⁰ MILLER, René Fulop. **Os Jesuítas e o segredo de seu poder**. Tradução de Alvaro Franco. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1935. p.336-337.

cidadão era obrigado a prestar uma quantidade de trabalhos e destinado a determinado ofício. Aliás, o historiador compara a instituição das reduções jesuíticas *A Cidade do Sol*, imaginada pelo frade dominicano Campanella. Até mesmo os filósofos iluministas “Voltaire e Montesquieu exaltaram a organização política das missões da Província do Paraguai como um bom governo”⁷¹. É fácil encontrar escritos que fazem esse paralelo das missões com as utopias comunitárias, pois todas são fantasias de um Estado ideal, representam o sonho pelo paraíso perdido, sonho esse comum a toda humanidade civilizada⁷².

Arno Álvarez Kern explica que vários estudos buscaram entender qual era o modelo que influenciou a organização sócio-política das missões, e essa tentativa resultou no cruzamento com modelos utópicos. Na perspectiva do historiador, esses estudiosos foram persuadidos a acreditar na ideia de que os jesuítas tinham um “plano audacioso” para estabelecer uma “experiência social avançada”. Essas comparações com as utopias criaram diversas “deformações que transformaram a própria significação histórica das Missões”⁷³.

Kern observa nesses estudos uma “imprecisão conceitual” e a “falta de objetividade” ao atribuir uma autonomia política que pensavam ter vigorado na organização dos Trinta Povos das Missões. Os conceitos de “Estado Teocrático”, “império” e “república” eram utilizados sem a preocupação com seus significados, desse modo esses escritos ignoravam a documentação na qual é possível identificar uma relação de dependência das reduções com “o Império Espanhol Colonial, com a hierarquia da Igreja Católica e em relação às autoridades da própria Companhia de Jesus, ou seja, o padre-geral em Roma, e o provincial em Córdoba”⁷⁴.

Kern esclarece que as reduções faziam parte do sistema colonial e não eram independentes politicamente, não possuíam autonomia econômica e não se organizavam como um estado isolado. “Os primeiros a sugerir o isolamento político dessas aldeias guarani missioneiras foram os adversários dos jesuítas”⁷⁵. A literatura jesuíta refutou essa tese de que havia um governo independente nas reduções, ressaltando que “as Missões do Paraguai estavam sob a verdadeira e efetiva

⁷¹ MARCHI, op.cit., p. 44.

⁷² MILLER, op.cit., p.336-337.

⁷³ KERN, Arno Álvarez. **Utopias e Missões Jesuíticas**. Porto Alegre: UFRGS, 1994.p.23.

⁷⁴ KERN, op.cit., p. 41.

⁷⁵ KERN, op.cit., p. 39.

dependência do rei da Espanha e das reais audiências, do vice-rei do Peru e do governador de Buenos Aires”⁷⁶.

As reduções formaram grandes núcleos de povoamento nativo, o sucesso desse empreendimento despertou a preocupação dos lusos brasileiros de São Paulo com relação à expansão dos espanhóis para o leste que atrapalharia a captura de indígenas para o trabalho nas lavouras. Além disso, a quantidade de nativos atraiu a cobiça pela mão de obra dos bandeirantes que destruíram as missões. Em seu incansável propósito de evangelizar os povos indígenas, os jesuítas segregaram os ameríndios causando diversos conflitos. Assim, as missões foram uma espécie de conquista espiritual, cultural e territorial, resultando no genocídio e etnocídio do povo guarani pelos bandeirantes durante período colonial.

1.4 O missionário Antônio Ruiz de Montoya

Chamava-se Antônio Ruiz de Montoya, nasceu na cidade de Lima⁷⁷, no Peru, no ano de 1582. Era filho do sevilhano Cristóbal Ruiz e da limenha Ana Vargas, sua mãe faleceu quando ele tinha apenas cinco anos de idade, ficou aos cuidados do pai que procurou educá-lo de forma cristã, porém o pai acabou falecendo quando o menino tinha nove anos de idade, que foi entregue a tutores.

Estudou no colégio da Companhia de Jesus em Lima, após uma juventude turbulenta, abandonou os estudos aos dezesseis anos e começou a levar uma vida licenciosa, desanimado pela falta de oportunidades que essa vida oferecia, mudou de propósito e retomou os estudos, começou a praticar os exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola e concluiu seus estudos das Letras Humanas.

Em 21 de novembro de 1606, entrou para Companhia de Jesus, em pouco tempo de noviciado se destacou e foi escolhido pelo Padre Diogo de Torres para acompanhá-lo a Córdoba de Tucumã, onde terminou seu noviciado. Prosseguiu seus estudos de Filosofia e Teologia, embora tivesse talento para se tornar professor de Ciências Sagradas, na sua ânsia em realizar trabalhos apostólicos, pediu aos

⁷⁶ BRUXEL, Arnaldo. Os sistemas de propriedade das reduções guaranícas. In: PESQUISAS, 3., 1959, Porto Alegre. **Anais:** [...]. Porto Alegre: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1959. p.35.

⁷⁷ Na época Lima chamava-se Ciudad de los Reyes.

seus superiores que abreviassem seus estudos tornando-o sacerdote e que o enviassem para as missões⁷⁸.

Partiu rumo às Missões do Guáira⁷⁹ e, logo após a sua chegada, iniciou os trabalhos apostólicos por volta de 1612, reforçou o trabalho missionário na redução Nossa Senhora de Loreto fundada no ano de 1610, a primeira de muitas. Assumiu a administração de Loreto junto com Simão Masseta, enquanto Martín Urtazú e José Cataldino se encarregavam da redução de Santo Inácio.

Estabelecido no Paraguai, Montoya enfrentou uma série de dificuldades, limitações e até mesmos obstáculos na catequização dos indígenas, para que a redução desse fruto era preciso à cooperação das lideranças nativas encabeçada pelos caciques que integravam a liderança política e os pajés líderes religiosos que formavam a principal frente de resistência à evangelização.

Atuou nas missões do Paraguai durante mais de 25 anos, a partir de 1620 tornou-se superior-geral de todas as reduções do Guáira, expandido assim, no ano de 1622, o trabalho missionário com a fundação de novas missões. Referente ao trabalho desenvolvido por Montoya nas novas edificações, Arthur Rabuske destaca que os índios e os jesuítas protagonizaram vários embates e fugas, mantendo a fé mesmo diante de inúmeras dificuldades.

Pode atribuir-lhe a fundação de uma dezena de “pueblos”, sendo que para tanto recorreu ermos, passou fome, lutou contra grandes feiticeiros e se identificou com os índios, cujo idioma veio a dominar com perfeição⁸⁰.

Entre os anos de 1628 e 1631, os bandeirantes faziam incursões nas imediações das missões, posteriormente seus ataques resultaram na destruição das reduções, Montoya foi o responsável por liderar a fuga dos povos indígenas da Província do Guáira pelas correntezas do rio Paraná até o Salto de Sete Quedas. Os que sobreviveram seguiram a pé até as reduções localizadas entre os rios Paraná e Uruguai. Os poucos índios que restaram auxiliaram na refundação das missões e

⁷⁸ A nova edição de 1892 contém no prólogo uma pequena biografia do autor e o contexto da edição, direcionada aos leitores da revista *El Mensajero*.

⁷⁹ Essa região abrangia o oeste do Paraná.

⁸⁰ RABUSKE, Arthur. Antônio Ruiz de Montoya: vida e obra em geral. Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários: Montoya e as reduções num tempo de fronteiras, 1985, Santa Rosa. **Anais [...]**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985. p.43-56.

nesse mesmo período, por volta de 1636, Montoya foi nomeado como superior de todas as missões⁸¹.

No ano de 1638, o missionário intercedeu na corte real de Madrid em nome dos guarani, a fim de obter auxílio para preservar as missões e a licença para munir os índios com armas de fogo. Montoya esteve em contato com o rei Felipe IV e com os membros do Conselho das índias. Enquanto aguardava a decisão final, publicou sua obra *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*⁸² pela Imprenta del Reyno, no ano de 1639, na cidade de Madrid. Ernesto Maeder⁸³ faz alguns apontamentos sobre a edição original que é dividida em 81 capítulos, e por ser publicada pela Imprenta del Corazón de Jesús em Bilbao teve alguns fatos omitidos e partes eliminadas.

No Concílio de Trento (1545-1563) foi aprovado o *Index Librorum Prohibitorum* que listava os livros que foram proibidos pela Igreja Católica. As obras somente eram impressas após passar por um censor que julgava se o livro estava dentro das normas estabelecidas pelo índice. As publicações poderiam ser proibidas caso apresentassem qualquer tipo de heresia, superstição, magia, desrespeito a assuntos religiosos ou mesmo tratar de questões polêmicas como obscenidades, sexualidade explícita e paixões carnais. Além disso, era expressamente proibido publicar livros sem a revisão e a autorização da igreja. Em alguns casos os autores poderiam defender os seus escritos ou republicar a obra com omissões. A edição original da obra de Montoya teve algumas partes censuradas, tais como:

O caso de violação sexual de uma índia por um peixe monstruoso [§ III]; uma frase de complemento sobre o respeito dos caciques pelas mulheres [§ X]; a preparação da mulher indígena para o trabalho e vida conjugal, após a primeira menstruação [§ X]; identificação dos livros de batismo queimados pelos bandeirantes [§ XXXVIII] e menção ao pranto do cavalo de Roque González [§ LIV]⁸⁴.

Sua narrativa foi escrita às pressas durante a viagem para a corte de Madrid, no processo de escrita teve a ajuda de um escrivão contratado, pois devia seguir as

⁸¹ MOURA, op.cit., p.97-98.

⁸² MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus en las Prouincias del Paraguay, Parana, Uruguay yTape**. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639.

⁸³ MAEDER, Ernesto. Estudo preliminar. In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Conquista Espiritual: hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape** (1639). Rosário: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989. p. 9-37.

⁸⁴ MOURA, Gabriele Rodrigues de. **Antonio Ruiz de Montoya: O sacerdócio, a evangelização no Guayra e a escrita da história**. In: Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social, 2013, Natal. **Anais** [...]. Natal: ANPUH, 2013. p. 1-15.

normas estabelecidas para a publicação, os responsáveis pela aprovação foram os jesuítas “Eusebio de Nieremberg, Agustín de Castro e Andrés de Montoya⁸⁵”, que reconheciam sua importância para a Companhia de Jesus. Além dessa, o sacerdote publicou o conjunto de sua obra linguística: *El Arte de la lengva gvaraní* (1640) e *El Bocabulario de la lengva gvaraní* (1640); *El Tesoro de la lengva gvaraní* (1639); e *El Catecismo de la lengva gvaraní* (1639).

Essas obras eram importantes, pois os missionários enviados para a região tinham que saber falar a língua guarani. Molina explica que os jesuítas das missões não tiveram acesso à tipografia durante décadas, apesar das diversas solicitações realizadas. Ao que tudo indica o número de tipógrafos hábeis era muito pequeno para atender todas as tipografias que a Companhia de Jesus possuía ao redor do mundo.⁸⁶ As dificuldades não se resumiam a impressão dos exemplares, mas também na compra das obras que eram realizadas na Europa e demoravam a chegar à colônia. A obra *Conquista Espiritual* provavelmente circulou dentro da Europa, pois era uma espécie de propaganda para atrair os interesses de jovens para o trabalho missionário.

Os registros históricos demonstram que Montoya dedicou quase trinta anos de sua vida às missões, a língua guarani e a proteção dos indígenas. Moura salienta que o trabalho de Montoya pode ser comparado aos fundadores da ordem, a Francisco Xavier e Inácio de Loyola. Aliás, os historiadores, antropólogos e linguistas destacam as similitudes dos ideais do jesuíta com outros defensores dos direitos dos indígenas, como, por exemplo, José de Anchieta e José de Acosta.

A decisão do conselho sobre o processo contra os bandeirantes somente foi aprovada pelo “Vice-rei, após a chegada do ex-governador do Paraguai, Lugo y Navarra, que o ajudou a convencer as autoridades a liberarem o armamento”⁸⁷. Na cidade de Madrid conseguiu o que desejava, foi convocado para Lima pelos seus superiores para auxiliar na defesa da Companhia de Jesus das acusações feitas pelo bispo de Assunção, Don Bernardino de Cárdenas. Essa questão se prolongou até final da vida de Montoya.

⁸⁵ AGUILAR, op.cit., p.221.

⁸⁶ MOLINA, Matías M. **História dos Jornais no Brasil: Da era colonial à Regência (1500-1840)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

⁸⁷ MOURA, op.cit., p. 24.

Em Lima, “dedicou parte de seu tempo aos cuidados espirituais dos negros, a ensinar a língua Guarani, dar orientação espiritual, e, escrever”⁸⁸. Antes de sua morte escreveu o manuscrito *o Sílex de el Divino Amor y Rapto activo de el Aníma, en la Memoria, Entendimiento y Voluntad que se emprende el Divino fuego mediante un acto de Fé*, no qual aborda a contemplação mística e menciona os ensinamentos místicos que recebeu de um índio guarani chamado Ignacio Piraycí. Contudo, a última obra por ele escrita foi *Apologíá en defensa de la doctrina Cristiana*, a qual não viveu tempo suficiente para ver sua publicação. Assim, permaneceu em Lima até o seu falecimento no dia 11 de abril de 1652.

1.5 Conquista Espiritual: A batalha entre Deus e o diabo

Na *Conquista Espiritual*, o jesuíta narra os acontecimentos de 1612 até 1638, período em que atuou como missionário e superior-geral nas reduções guarani. A Província do Paraguai se localizava em uma região de fronteira entre as coroas de Castela e Portugal. Tamar Herzog entende que a dinâmica de fronteira do espaço sul-americano estabelecida entre os impérios de Portugal e Espanha dependia das relações diplomáticas no que diz respeito à organização do território.

A divisão territorial era baseada em modelos, como, por exemplo, a Bula Inter Coetera⁸⁹, os limites estabelecidos por esse acordo não foram satisfatórios para a coroa portuguesa que exigiu sua revisão, o papa foi o responsável por intermediar as novas negociações. Desse modo, uma nova divisão foi realizada e firmada pelo Tratado de Tordesilhas⁹⁰ que assegurou à coroa de Portugal o domínio de parte das terras do Brasil e permitiu uma maior mobilidade na exploração do Atlântico. Contudo, esse acordo não colocou fim às disputas das coroas ibéricas pelos territórios do continente americano. Nessa perspectiva, por causa dos limites territoriais, a conversão dos povos indígenas era motivo de disputa entre as coroas

⁸⁸ MOURA, op.cit., loc.cit.

⁸⁹ Bula proclamada no ano de 1493 pelo Papa Alexandre VI que dividia as regiões de exploração de cada coroa ibérica. Esse acordo dividia o mundo por uma linha imaginária que passava a 100 léguas das ilhas de Cabo Verde, dessa forma, as terras a oeste dessa linha estariam sob a posse da Espanha e as terras a leste ficariam com Portugal.

⁹⁰ O Tratado de Tordesilhas assinado em 1494 modificou a delimitação do acordo anterior. Esse novo documento estabelecia uma linha imaginária de 370 léguas, as terras a oeste da linha ficariam com a Espanha e o leste com Portugal.

ibéricas, pois, ao serem convertidos, os nativos se transformavam em vassalos da coroa, permitindo fazer alianças e manter o controle sobre o território.

No ano de 1580, com o fim da dinastia de Avis, Felipe II da Espanha reivindicou para si o trono português, apesar de obter apoio da nobreza, do alto clero e de alguns setores da burguesia, a maior parte da população se opôs a ele, porém perderam a batalha contra o exército espanhol que invadiu Portugal, a vitória trouxe a coroa a Felipe II que assumiu o trono português. A anexação do reino de Portugal à coroa de Castela instaurou a União Ibérica (1580-1640), período que marca a centralização dos governos espanhol e português sob um mesmo governo.

A unificação das coroas colocou fim aos limites geográficos estipulados pelo Tratado de Tordesilhas, permitindo a Portugal penetrar nos territórios que pertenciam à Espanha, por outro lado, a coroa de Castela contribuía “na aceleração do desenvolvimento econômico e na defesa de suas fronteiras”⁹¹. Essa preocupação com a segurança no comércio de Ultramar aumentou por causa do interesse das potências europeias (Inglaterra, França e Holanda) nos territórios do Brasil. Essas coroas estavam insatisfeitas com o monopólio português e espanhol, e passaram a invadir os territórios e a realizar contrabando. Além dos conflitos comerciais com os Países Baixos, havia a preocupação de que a presença estrangeira facilitaria a entrada do calvinismo e de outras doutrinas heterodoxas, colocando em risco à unidade religiosa. Em vista disso, a fundação das reduções jesuíticas na colônia era fundamental para impedir o avanço do protestantismo no Brasil. Dessa forma, os governos dos monarcas espanhóis Felipe II, III e IV tiveram profunda influência na organização político-administrativa das Índias Ocidentais⁹².

Rabuske ressalta que a obra havia sido chamada de *Relación*, mas acabou sendo intitulada “Conquista” que tinha duplo significado, referindo-se a conquista das almas pelos religiosos, que deviam transformar os indígenas em cristãos e também a nova guerra de reconquista⁹³. Como mencionado anteriormente, os trabalhos apostólicos eram bem documentados, deixando preciosas fontes da história do período e com Montoya não foi diferente, inclusive para embasar sua narrativa fez uso das cartas anuais, de *relaciones* de outros jesuítas e dos relatórios oficiais. Aliás,

⁹¹ AGUILAR, op. cit., p.10.

⁹² ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie. (org.). **História da América Latina: América Latina Colonial**, v.1. São Paulo: EDUSP, 2004.

⁹³ RABUSKE, op.cit., p.47.

na construção da narrativa faz uso da memória⁹⁴, dos anos em que foi missionário na Província do Paraguai. Sendo assim, pode ser considerado um testemunho de vida apostólica, no qual descreve a catequização, os hábitos indígenas, ritos e crenças. Em seu estudo preliminar sobre a obra Maeder menciona que em sua elaboração padre Montoya inspirou-se na literatura conceptista fazendo uso de passagens bíblicas, das cartas paulinas, de crônicas da época, de textos religiosos e até mesmo da bula *Sublimis Deus*, do papa Paulo III⁹⁵.

É inegável seu inestimável valor histórico, talvez seja o registro mais importante dessas missões, apesar disso o prólogo da edição espanhola de 1892 afirma que a obra não se trata da história completa daquelas reduções, e sim de alguns apontamentos, sem demonstrar muito interesse, provavelmente, pelo fato ter sido ditada por Montoya e escrita por outrem, mesmo que singela, é sem dúvida uma história genuína do “missionário mais ilustre do Paraguai”⁹⁶.

Todavia, Moura reitera que a *Conquista Espiritual* se destaca por sua qualidade em narrar os fatos, fazendo uso do estudo de Bartomeu Melià⁹⁷ explica que “ao relatar aquilo que testemunhou ou foi protagonista, Montoya se mostra um señor de la palabra, pela elaboração de frases estruturalmente bem formuladas”⁹⁸. Embora a obra seja uma precursora na historiografia das missões guarani, apresenta algumas falhas literárias, como, por exemplo, “o uso frequente de expressões rústicas do corto estilo típico de Montoya”⁹⁹. Além disso, traz uma falta de cronologia devido ao estilo descuidado de escrita que mistura trechos autobiográficos e uma abundância de aparições divinas e demoníacas.

A luta entre o bem e o mal está presente ao longo de toda a narrativa, embora não seja o foco principal, ao descrever o sucesso da catequização nas reduções, o jesuíta fez menções às intervenções do demônio, e até mesmo identificou sinais da presença do inimigo de Cristo entre os próprios indígenas das províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Em sua perspectiva havia uma batalha entre o

⁹⁴ Recurso que está passível do esquecimento, de erros até mesmo do acréscimo em determinados acontecimentos.

⁹⁵ MAEDER, op.cit., p. 9-37.

⁹⁶ MONTOYA, op.cit., p.14.

⁹⁷ MELIÀ, Bartomeu. La Apología de Montoya lingüística, etnología e historia. In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Apología en defensa de la doctrina cristiana que en la lengua guaraní tradujo el venerable padre fray Luís de Bolaños de la familia franciscana por el mismo Antonio Ruiz de Montoya (1651)**. Asunción: Fondec/CEPAG, 2008, pp. 391-404.

⁹⁸ MOURA, op.cit., p. 133.

⁹⁹ MOURA, op.cit. loc.cit.

divino e o demoníaco, batalha cristã em que Montoya atuou como testemunha e como protagonista. De um lado, os religiosos empenhados na evangelização dos índios infiéis e, do outro, os bandeirantes que atrapalhavam o trabalho apostólico, capturando e assassinando indígenas.

De acordo com Rebés, assim que chegou a Província, especificamente na redução de Loreto, o missionário fez contato com os indígenas, no intento de reuni-los em um único local para facilitar a fundação das reduções¹⁰⁰. Assim, foi encontrando com os principais caciques das regiões pelas quais passava, tais como: Taubicí, Atiguayé e Maracanã, entre tantos outros. Conforme conseguia catequizá-los e reduzi-los, passava a ter mais aliados na tarefa da evangelização, uma vez que esses líderes eram respeitados entre os indígenas e tinham muitos seguidores, o que facilitava na expansão da catequização e no controle da redução.

Isto ocorria, pois cada missão contava com no máximo dois jesuítas para catequizar uma enorme população nativa, desse modo, sem a colaboração desses líderes, a organização e o controle das reduções seriam praticamente impossíveis. Contudo, alguns desses líderes se voltavam contra os missionários, o que pode ser observado pelos martírios descritos, dos padres Roque González, João del Castillo e Afonso Rodríguez.

É preciso esclarecer que as relações estabelecidas entre os religiosos e os caciques, chamados de feiticeiros pelos padres, não era pacífica e, em algumas ocasiões, pode ser descrita como extremamente hostil. Nesse sentido, para o missionário, os anjos da Companhia enfrentavam uma batalha contra o diabo que instigava o barbarismo e a selvageria dos nativos.

Para Moura, as aparições divinas (santos) ou diabólicas (demônios) são baseadas na forma como o religioso percebe o não cristão, desse modo “se trata de uma batalha entre aqueles que estavam dentro do que Santo Agostinho chamou de Civitas Dei¹⁰¹ (as forças celestes) contra todos os *de fora* que almejavam destruí-la (as forças demoníacas)”¹⁰². Essa visão fazia parte da mentalidade e da cosmovisão dos missionários europeus da época, no entanto essa separação dos filhos do reino

¹⁰⁰ REBÉS, María Isabel Artigas de. **Antonio Ruiz de Montoya Testemunha de seu tempo**. 2001. 403 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2001. p.27.

¹⁰¹ Essa separação entre “Civitas dei” e a “Civita terrena”, duas sociedades de homens onde uma está predestinada a reinar eternamente com Deus e outra a sofrer um eterno suplício com o diabo.

¹⁰² MOURA, op.cit., p.133.

de Deus e dos filhos do maligno pertence a tempos remotos. O Novo Testamento já trazia essa ideia de “separar o joio do trigo”, essa parábola se refere ao Juízo final no qual os anjos vão separar os filhos do reino, dos filhos do maligno. Santo Agostinho, na sua obra *De Civitate De*¹⁰³, também traz essa separação, na qual a cidade de Deus é a Cidade da Virtude e a Cidade Terrestre é a Cidade do vício.

Se considerarmos que os jesuítas eram “a vanguarda ilustrada na arte de demonizar e de farejar demônios”, veremos que a *Conquista Espiritual* é uma dentre muitas outras obras do período colonial que apresentam a conquista das almas feitas pelos religiosos por meio da catequização. Desse modo, não é o único escrito em que é possível encontrar a demonização dos costumes e hábitos indígenas.

Ao levar em consideração as cartas e as *relaciones*, percebe-se que não era um caso isolado e sim que esses padres ou religiosos tiveram profunda influência da demonologia europeia, sendo assim havia a tendência dos religiosos do século XVI e XVII em demonizar as práticas culturais das populações autóctones.

¹⁰³ HIPONA, Agostinho de. **A Cidade de Deus**. Bragança Paulista: 9ª ed. Editora Universitária São Francisco, 2006.

2. AS ORIGENS DO MAL: A INFLUÊNCIA DA DEMONOLOGIA NOS ESCRITOS SOBRE A AMÉRICA COLONIAL

Nos textos etnográficos e relatos de viagem, o selvagem é jurídica e literalmente ‘citado’ (como a possuída) pelo discurso que se põe no lugar dele para dizer deste ignorante o que ele não sabe de si mesmo. O saber etnográfico, como o saber demonológico ou médico, adquire crédito pela citação. Nesta perspectiva, é necessário interrogar-se sobre o papel da citação do ‘outro’ no próprio discurso historiográfico¹⁰⁴.

Neste capítulo, buscamos entender, a partir das reflexões de Certeau, como a citação do Outro no discurso historiográfico é “uma técnica literária de processo e de julgamento, que assenta o discurso numa posição de saber de onde ele pode dizer o outro”¹⁰⁵. Porém, primeiramente, é preciso questionar o que a possuída tem em comum com o “selvagem”? Ambos se encontram na posição de “Outro” do ponto de vista de quem faz o julgamento. Ao citar esse outro no discurso, ele aparece fragmentado no texto, está nele, porém, alterado. Nessa posição, é suscetível a uma estranheza inquietante. Essa estranheza se transforma em “diabólica” nos escritos sobre a América e sobre os indígenas. Desse modo, os elementos simbólicos europeus foram utilizados para interpretar a cultura e as crenças indígenas e, por causa disso, os magos nativos foram considerados familiares do demônio. No entanto, é preciso levar em consideração que “o historiador também recebeu da sociedade a tarefa de exorcista. Existe sobre ele a demanda de eliminar o perigo do ‘Outro’”. Todavia, a proposta dessa pesquisa é decifrar o diabo para então compreender esse Outro.

2.1 O diabo no imaginário cristão

O mal teve diversas formas ao longo da história, sendo a mais expressiva delas o “diabo”, figura tão onipresente, tão provocadora e tão fascinante do imaginário cristão ocidental. Apesar de ser muito retratado na literatura, nas artes plásticas e na dramaturgia, no âmbito dos estudos teóricos carece de pesquisas sobre suas origens e os papéis históricos que desempenhou ao longo dos séculos, principalmente no que diz respeito aos campos de estudos ibéricos.

¹⁰⁴ CERTEAU, 2013. p.268-69.

¹⁰⁵ CERTEAU, op. cit., loc.cit.

Alfredo dos Santos Oliva explica que “a crença em seres personificados que se instalam e perturbam as vidas das pessoas existe, [...] desde os tempos bíblicos”¹⁰⁶. Ao tratar da figura do diabo é preciso recorrer à tradição hebraica que foi responsável pela formação do cristianismo. A cristianização, por conseguinte, trouxe uma construção de sistemas simbólicos que articulam o mundo dos vivos e o além-túmulo que são intermediados por um universo de seres sobrenaturais que se empenham na luta entre o bem e o mal¹⁰⁷. Essas disputas serviram para determinar as condutas e os comportamentos dos indivíduos, assim as dificuldades enfrentadas e os desejos carnis incontroláveis foram atribuídos à influência de Satã e de seus agentes.

Carlos Roberto F. Nogueira afirma que a religiosidade hebraica transmitiu para as consciências posteriores o arquétipo do “Grande Inimigo” que se constituiu ao longo da evolução histórica. A princípio, na tradição hebraica, não havia necessidade de corporificar um ser autônomo e maligno. Assim, na tradição bíblica, a ideia do mal é algo indefinido, o Antigo Testamento não faz menções aparentes sobre a queda de Lúcifer. Os hebreus não possuíam uma demonologia constituída, porém acreditavam nos espíritos malignos chamados de *rouach raha* que eram enviados por Deus como uma forma de punição. Para os hebreus os demônios eram “seres incorpóreos, destinados à execução da vontade de Deus”¹⁰⁸.

Nesse sentido, “o Antigo Testamento é marcado por uma visão monista”, na qual, “Deus é autor de todas as coisas, sejam elas compreendidas como boas ou más pelo ser humano”¹⁰⁹. Portanto, não havia necessidade do diabo no Antigo Testamento, pois o mal era resultado da desobediência humana e trazia consigo a punição merecida. Dessa forma, o Deus Javé era o responsável pelos castigos em retribuição ao mal praticado pelo ser humano.

Oliva, ao discutir a influência do Antigo Testamento na construção de uma visão do mal, destaca que a crença nos demônios como espíritos exclusivamente malignos e contrários a Deus resulta de um processo prolongado, no qual o cristianismo absorveu ideias do Antigo Testamento, dos gregos e do Antigo Oriente.

Nogueira destaca que, durante o cativeiro de Babilônia no século VI a.C. e após, os judeus tiveram contato com o masdeísmo persa que foi significativo para o

¹⁰⁶ OLIVA, Alfredo dos Santos. **A história do Diabo no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2007. p.26.

¹⁰⁷ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. 2ª ed. Bauru: EDUSC, 2002. p.12.

¹⁰⁸ Ibid., p.16.

¹⁰⁹ OLIVA, op. cit., p.27.

surgimento de uma demonologia. A doutrina de Zoroastro se baseava no conflito infundável entre os “princípios gêmeos do Bem e do Mal”. O masdeísmo foi o responsável pelo dualismo que libertou o diabo no pensamento judaico e tornou possível a assimilação da crença em espíritos benéficos e maléficos. Para os persas, havia um Deus bom responsável por tudo de bom que existia e havia seu oponente responsável por todo o mal.

Os gregos foram influenciados por esse dualismo, durante o período helenístico ocorreu a “sistematização do agente do mal, que desempenhará por séculos um papel fundamental na consciência do homem europeu”¹¹⁰. No decorrer do século II a.C. ao I d.C., houve o desenvolvimento de uma rica literatura sobre o demônio, esses escritos surgiam à margem da tradição erudita, eram, sobretudo, apócrifos, portanto, falsamente atribuídos a grandes personagens do Antigo Testamento. Essa literatura era apocalíptica, pois se baseava em revelações sobrenaturais sobre o futuro com menções a espíritos malignos que se empenhavam em contrariar as obras e os desígnios do criador do universo. Essa perspectiva era estranha ao Antigo Testamento, porém precisava da autoridade deste para confirmar sua autenticidade.

Na tradição filosófica grega clássica, a escola neoplatônica é a que teve maior influência sobre o cristianismo. Esta nova escola reformou o politeísmo grego e libertou Deus da comparação com as divindades inferiores. Platão reservou a palavra demônio (daimôn) para designar esses entes divinos. Os gregos se estabeleceram com base no monoteísmo e “mantiveram vivo o politeísmo, ao qual se ligavam os cultos praticados e as tradições mitológicas”. O universo grego foi ocupado por demônios que foram organizados dentro de uma hierarquia que distinguia os bons e os maus demônios, seguindo “os atributos anteriores das divindades que foram rebaixadas à condição de gênios secundários”¹¹¹. Nogueira entende que neste ponto existe uma convergência com a religiosidade judaica.

No século II d. C., foram traduzidos para o grego os livros sagrados, denominaram-se demoníacos (daimonia) os ídolos e divindades pagãs e alguns animais fantásticos que povoavam as crenças do antigo Oriente. Estabelecida uma mesma denominação comum, uma parte das doutrinas demonológicas, incorporadas à tradição helênica,

¹¹⁰ NOGUEIRA, op. cit., p.20.

¹¹¹ Ibid., p.22.

penetrou entre os hebreus, associando-se aí às tradições orais, inundando as crenças judias de espíritos malfazejos¹¹².

Nesse momento, a grandiosidade de Satã, antes negada pelo Antigo Testamento, é reconhecida por meio da literatura apócrifa e, posteriormente, confirmada pelos Evangelhos e pelo Apocalipse de São João, em que Satanás se transforma no príncipe das trevas, responsável por trazer a ruína do homem. Durante essa época, houve também o desenvolvimento de uma distinção entre anjos e demônios que foi introduzida mediante o contato com outros povos, o que também favoreceu a formação de uma doutrina escatológica que até o momento não estava presente entre os hebreus, pois a preocupação coletiva com a sobrevivência da nação era considerada mais importante que a preocupação individual da salvação da alma após a morte. O contato dos hebreus com os sistemas religiosos dos caldeus e dos persas influenciou o pensamento judaico, concedendo a noção de inferno “um alto grau de elaboração na literatura apócrifa”. Conforme se aproximava a era cristã, irrompiam-se doutrinas escatológicas “popularizando a fé na recompensa e no castigo após a morte e evidenciando uma maior incidência mística, na medida em que se intensifica o estado emocional coletivo através das guerras, das calamidades e das privações”¹¹³.

Na perspectiva de Nogueira, o cristianismo se encontrou com as ideias judaicas sobre o mal, mas não tentou modificá-las e nem retornar as doutrinas religiosas hebraicas. A demonologia contida nos textos apócrifos foi retomada de forma organizada no Novo Testamento, em que se tem um deslocamento para uma “visão dualista”¹¹⁴, em que Deus passa a ter um antagonista, sendo esse o diabo que “criava e mantinha o mal”. A partir desse momento, Satã se tornou o grande adversário, cuja missão era combater a religião que acabara de nascer. O cristianismo foi o responsável por harmonizar essas duas visões, no qual Lúcifer passa designar “a síntese entre uma visão monista e outra dualista”¹¹⁵.

O diabo no cristianismo surge por causa da necessidade de personificar um elemento como o representante do mal. Assim, era “necessária para a coletividade cristã à existência e a encarnação do mal”¹¹⁶. O demônio representava o inimigo da

¹¹² NOGUEIRA, op. cit., loc. cit.

¹¹³ NOGUEIRA, op. cit., p.23.

¹¹⁴ OLIVA, op. cit., p.32.

¹¹⁵ Ibid., p.39.

¹¹⁶ Ibid., p.103.

crisandade, encarnava todos os obstáculos que impediam a vida eterna no paraíso. Oliva salienta que o mal era resultado do livre-arbítrio concedido aos homens, a liberdade de escolha entre o bem e o mal. Mediante o pecado dos homens e da rebeldia dos anjos, o mal entrou no mundo e passou a fazer oposição a Deus. “Tudo o que afasta os homens de Deus é uma manifestação do diabo. É o caso, principalmente, de todas as formas de resistência à palavra de Cristo”¹¹⁷. A religião cristã passou a ser considerada a única verdadeira e, na criação de suas tradições, rejeitou e incorporou elementos de outras crenças na construção da noção de diabo. Desse modo, aqueles que não aceitassem o cristianismo eram vistos como auxiliares do diabo e caberia aos cristãos à tarefa de converter esses povos pagãos e libertá-los do poder de Satanás.

O novo testamento trazia essa ideia da salvação, “Cristo nos salva do poder do diabo”, sem esse poder do demônio a missão salvadora não teria a mesma importância. Nesse contexto, o cristianismo do terceiro século retomou a demonologia de forma sistematizada no Novo Testamento, demonizando assim seus adversários políticos. Sendo comum para os cristãos primitivos associar as doenças e as adversidades à influência de Satã e de seus demônios. Na época, devido aos poucos conhecimentos científicos sobre as leis que regiam o universo, os primeiros teólogos cristãos associavam certos fenômenos naturais à atuação de forças sobrenaturais. Essa crença pertencia aos povos pagãos e sobreviveu até o período medieval.

No decorrer da idade média, havia uma preocupação constante com a presença do diabo no cotidiano dos homens. O mundo do medievo era dominado pelo demônio e poucos eram os merecedores de alcançar a dádiva divina. As artimanhas de Satanás estavam presentes na cultura popular e também nos debates teóricos sobre o diabo. De acordo com Oliva, os artistas cristãos buscaram no mundo clássico antigo as características que iriam compor a aparência física do líder dos demônios. No entanto, somente no período medieval que o diabo passou a ser representado de forma mais definida com ênfase na sua monstruosidade e animalidade.

O mal antes abstrato adquire forma e aparece representado na arte ocidental com características físicas de divindades de outras culturas, como, por exemplo, Pã,

¹¹⁷ Ibid., p.26.

Deus das alegrias e da fertilidade, que influenciou a construção da figura do diabo com “chifres, cascos, orelhas, rabo e a parte inferior do corpo peluda”¹¹⁸. Oliva entende que essa construção iconográfica do diabo pode ser vista como uma das formas que o cristianismo demoniza as religiões que com ele concorrem.

Jérôme Baschet explica que a imagem física do demônio no século IX era ocasionalmente humana, mas, “a partir do século XI o diabo, passou a ser representado com chifres, orelhas pontudas e asas de morcego”¹¹⁹ e no século XIII com “cauda, corpo peludo e garras de ave”¹²⁰. Na época medieval, o diabo não era ainda o invasor que se apossa das pessoas, mas sim um servo familiar dos homens, mais humano e menos terrível do que garante a igreja.

O final da idade média seria marcado por duas representações distintas do diabo, sendo uma popular e anedótica, e a outra aterrorizante e trágica. Essa representação popular do maligno pode ser encontrada no teatro medieval, o demônio aparece com “caracteres burlescos, objetos de uma ridicularização, demonstrando sua inferioridade diante de figuras revestidas de santidade, o diabo faz medo e faz rir”¹²¹.

Nos espetáculos, o inimigo de Cristo tinha aparência cômica, retomando o veio referente ao mal ludibriado. Nesse sentido, o adversário era “um personagem familiar, que dialoga com as pessoas, podendo ser, inclusive, enganado”¹²². O diabo também era representado de forma grotesca com “fantasias de animais com chifres, rabos, casco rachado e asas; fantasias de monstro, meio animal e meio-humano; e fantasias com faces nas nádegas, barriga ou joelhos”¹²³.

Nogueira ressalta que as pregações eclesiásticas destacavam cada vez mais o mal e suas consequências, a bem-aventurança deu lugar à danação eterna e o bom se tornava cada vez mais implícito na dissipação dos terrores do mal e do castigo eterno. Assim, a certeza dos primeiros cristãos se desmoronou, a partir de então os demônios não eram mais inimigos externos que podiam ser facilmente vencidos pelos pregadores de uma fé militante, até o dia em que fossem finalmente aniquilados para todo o sempre.

¹¹⁸ Ibid., p.50.

¹¹⁹ BASCHET, J. Diabo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Coord.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 319-331.

¹²⁰ Ibid., p.322.

¹²¹ NOGUEIRA, op. cit., p.45.

¹²² OLIVA, op. cit., p.55.

¹²³ RUSSEL, Jeffrey Burton. **O Lúcifer e o Diabo na Idade Média**. São Paulo: Editora Madras, 2003. p.245-246.

Eles invadiram os menores espaços da vida e, sobretudo, se introduziram na alma dos indivíduos. Não são mais imaginados como criaturas malélicas provocadoras de calamidades e epidemias; eles são chamados a representar os desejos que cada cristão alimenta no fundo de seu coração sem se atrever a reconhecê-los como seus. As pessoas sentem-se vítimas de forças que são totalmente incapazes de controlar. Quanto mais são inspiradas por sentimentos de piedade, mais dolorosos são os seus pecados¹²⁴.

Nessa atmosfera de medo, surgiu na consciência cristã a ideia de seitas e sociedades secretas de adoradores do diabo. A preocupação com o poder do demônio e sua corte levou os homens da igreja a identificar dentro da comunidade aqueles que buscavam aumentar o poder do adversário. O diabo é associado à dissidência religiosa, em que toda a religiosidade anterior ao cristianismo é rejeitada, principalmente os hereges e bruxos, vistos como servos do demônio. Para os cristãos, os adoradores do diabo “praticam toda sorte de costumes imorais, aberrações, em suma, enfrentando os mandamentos de Jesus, praticam os atos mais imundos e contrários a toda decência”¹²⁵. A partir daí, a história do diabo se confunde com as perseguições aos judeus, aos hereges, aos feiticeiros e a grande “caça as bruxas” do período moderno.

O demônio no século XII passou por um processo sistematização em que as ideia avulsas sobre o diabólico foram reunidas de forma coerente e uniforme. Contudo, somente no século XIII que sua figura adquiriu notoriedade, pois nessa época Tomás de Aquino colocou fim às ambiguidades que existiam sobre a figura do inimigo. “O diabo torna-se mais respeitado e poderoso que nunca”¹²⁶. Nesse contexto, o homem podia fazer pacto com o adversário, em que cedia a alma em troca da satisfação de algum desejo.

De acordo com Nogueira, o demônio tem a capacidade de assumir várias formas: de homens, mulheres, religiosos, de Cristo e de santos. O diabo é mestre na arte da ilusão e usa disso para tentar os homens. Podendo ser também associado com animais “próximos aos deuses pagãos, identificados pelos cristãos com demônios”, sendo esses: a víbora, o morcego, a serpente, a cabra e o cachorro¹²⁷. Além disso, na corte de Satã, existia uma quantidade infinita de demônios e, em razão disso, o ser humano poderia ser tentado e possuído por mais de um demônio

¹²⁴ NOGUEIRA, op. cit., 49.

¹²⁵ Ibid., 50.

¹²⁶ Ibid., 52.

¹²⁷ RUSSEL, op. cit. 63-64.

ao mesmo tempo. Para Tomás de Aquino, o diabo era uma substância espiritual e inteligente que não perdeu na sua queda a capacidade de raciocínio. Assim, “pode penetrar o pensamento”, a fim de comandar a vontade dos indivíduos. Por meio de seus poderes, “Satã preside o mundo em toda a sua pompa e majestade”¹²⁸.

Os demônios são anjos malignos que tinham a capacidade de animar corpos e comunicar seus conhecimentos e mandamentos aos homens. Compunham um exército hierarquicamente organizado sob o comando de Satã, trabalhando para a perdição da humanidade¹²⁹.

O combate entre as forças do bem e do mal deu origem a diversos manuais referentes ao saber demonológico que serviram de guias para julgar e punir aqueles que fossem associados ao demônio, livrando assim as comunidades do mal. As pregações, os sermões, a literatura e as artes passaram a descrever um diabo onipresente, astucioso e impiedoso, cuja capacidade de fazer o mal havia aumentado. O medo de Satã se expandiu e isso pode ser observado na percepção da cristandade sobre os poderes e as vitórias do diabo.

Encaminhou a Europa ocidental para uma onda de pânico generalizado, na qual a crise do século XIV – a grande crise do feudalismo -, com a intensificação das catástrofes e o aumento da miséria, provocou o delírio das consciências aterrorizadas, que buscavam no demônio e seus sequazes os responsáveis pelo sofrimento da coletividade. Os homens sentem-se abandonados por Deus, submersos em um mundo de terror¹³⁰.

A preocupação com a presença constante do diabo fez surgir a “demonologia”, linha de especulação na qual os teólogos e estudiosos se esforçavam em auxiliar os cristãos a reconhecer as artimanhas e os disfarces do inimigo. Por meio das descrições que existiam na tradição erudita e na popular, buscavam retratar todos os detalhes sobre as formas demoníacas. Esse inventário se tornou um guia para julgar os infratores e exorcizar o mal, pois “o diabo podia estar em qualquer coisa ou em qualquer pessoa. Portanto, tudo é suspeito e perigoso, uma vez que Satã e os seus demônios são mestres do disfarce”¹³¹.

Após o advento da modernidade, o diabo assume “um papel mais ativo oscilando entre aquele que tomava a iniciativa de procurar os seres humanos para

¹²⁸ NOGUEIRA, op. cit., 54.

¹²⁹ Ibid., 56.

¹³⁰ Ibid., 60.

¹³¹ Ibid., 61.

pactuar e o que passa a invadir seus corpos”¹³². Durante essa época, o medo do adversário atingiu seu auge na imaginação das pessoas do mundo ocidental, principalmente por causa da circulação de obras demonológicas como os manuais e tratados. Do final do século XV até o XVI, o demônio era representado como sedutor que atraía as pessoas ao pecado, em especial as mulheres consideradas na época mais propensas a pecar, assim satanás era visto como uma ameaça a moral e a santidade. Outros fatores determinantes foram as reformas protestantes e católicas, esse medo do diabo foi reforçado pelas guerras de religião e a caça as bruxas. Essas disputas religiosas representaram o medo coletivo de Satã, sendo atribuída a ele a propagação da mentira e da heresia.

2.2 Uma crise do mal

A Europa, no início da idade moderna, enfrentou um terrível medo do diabo. Durante esse período, o imaginário sobre o inferno e seus habitantes atingiu seu auge na mentalidade das pessoas do ocidente, inúmeras descrições e imagens circularam na sociedade da época, em sua maioria, impulsionadas pela ideia do Juízo Final e pelas investidas demoníacas. De acordo com Jean Delumeau, as angústias apocalípticas foram difundidas pela imprensa que também contribuiu para propagação do medo de Satã e de seus aliados por meio de livros¹³³ e publicações populares¹³⁴.

Assim, a imprensa pode ser considerada uma “máquina diabólica”, pois permitiu conhecer as características e os poderes do diabo. É possível encontrar duas grandes ondas de difusão de exemplares: a primeira por volta de 1486 até 1520 e a segunda de 1574 até 1621, essas tiragens correspondem a “duas campanhas de detecção e repressão da feitiçaria separada pela Reforma protestante e pela eclosão das guerras religiosas”¹³⁵.

¹³² OLIVA, op. cit., 62.

¹³³ Como por exemplo, as obras de Martinho Lutero.

¹³⁴ Entre as publicações populares Jean Delumeau menciona “gazetas, brochuras e folhetos que eram divulgados por mascates, mágicos e exorcistas ambulantes, explicavam os sonhos, relatavam crimes e narrativas atroztes, ensinando a conhecer o futuro e a precaver-se das armadilhas diabólicas. Estavam repletas de histórias de possessão, de lobisomens e de aparições de Satã”. Cf. DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.246.

¹³⁵ DELUMEAU, op. cit.,p.246.

Na perspectiva de Alfredo dos Santos Oliva, as transformações políticas, religiosas e sociais ocorridas nos séculos XV e XVI reacenderam a intolerância cristã diante daquilo que é “diferente”. No entanto, a cruzada contra a heresia acabou concedendo destaque à relação entre o diabo e as bruxas, o que provavelmente contribuiu para a difusão das práticas que a própria igreja tentava reprimir. A “divisão da igreja católica no início dos tempos modernos reforçaria a necessidade e a concretude do diabo”. Essa separação teve seu impacto “multiplicado pela descoberta de outras religiões no Novo Mundo, na África ou Ásia”¹³⁶.

De acordo com Certeau, a incerteza era o grande dilema da época, estava diretamente relacionada à divisão da igreja que fez nascer à pluralidade, tanto que Blaise Pascal afirmou “vejo muitas religiões contrárias, e, portanto, todas falsas”. Havia uma atmosfera de violência e de controvérsias entre os grupos religiosos, sendo que a principal tarefa da filosofia cristã era, segundo Malebranche, “descobrir através da razão, entre todas as religiões, aquela que Deus estabeleceu”¹³⁷. Dessa forma, a igreja precisou da figura do adversário para justificar o seu projeto de levar a salvação a esses povos¹³⁸.

Esse medo coletivo do diabo foi reforçado na segunda metade do século XVI e no início do XVII, com a circulação de importantes obras demonológicas relacionadas à feitiçaria e ao universo demoníaco. Nesse sentido, essas “obras são, por diferentes razões, produtos da cultura erudita da época” e, em razão disso, podemos afirmar que o temor do adversário “tomou, sobretudo os meios do qual saíam teólogos, juristas, escritores e soberanos”¹³⁹. Devido a isso, grande parte dos escritos religiosos do período enfatizam as investidas do diabo e a atuação de seus familiares. Essa influência da demonologia é um ponto importante a ser discutido, porém antes é necessário compreender a crise do mal, com ênfase no diabo e seus intermediários: as bruxas, os hereges e os infiéis.

Michel de Certeau explica que no decorrer de um século, por volta de 1550 a 1660, ocorreu o desenvolvimento do “diabólico”, sendo necessário distinguir duas formas sucessivas evidentes: a primeira forma é a feitiçaria (fenômeno rural) e a segunda são as possessões que aparecem no final do século XVI (fenômeno

¹³⁶ CERTEAU, 2013. p.154.

¹³⁷ Ibid., p.156.

¹³⁸ OLIVA, op.cit, p.62-63.

¹³⁹ DELUMEAU, op. cit., p.248.

urbano)¹⁴⁰. Em suas reflexões sobre a crise do mal, o historiador destaca que “as sociedades que deixam de ser religiosas ou não são, assumem outras faces”, ou seja, esses movimentos assumiram no passado a forma do “diabólico”.

As grandes ascensões de bruxas e possessões, como a que ocorria na Europa no final do século XVI e no início do século XVII, apontam para sérias quebras em uma civilização religiosa, talvez a última a se expressar com as ferramentas da religião, a última antes de um novo começo. Eles parecem marcar um fim que ainda não pode ser dito. Daí o seu caráter escatológico. Trazem, também no futuro, uma incerteza¹⁴¹(tradução nossa).

O contexto de crise vivenciado fez com que os indivíduos não tivessem mais certeza daquilo que não pudessem explicar. Certeau questiona o que esses grupos usarão para escapar desses movimentos diabólicos intoleráveis? Como garantir um terreno firme às “certezas” que foram minadas pela suspeita ou às situações desesperadoras privadas de sentido?

As crises enfrentadas no final da idade média e início da idade moderna, como a peste, a miséria e as revoltas, geraram um sentimento de angústia que fez com que a cristandade se sentisse ameaçada e a sua reação foi perseguir todos aqueles considerados capazes de provocar os males que afligiam aquela sociedade.

O momento decisivo dessa crise foi sem dúvidas a ruptura causada pelo aparecimento do protestantismo. Contudo, a Península Ibérica manteve a confiança na solução oferecida pela igreja. Assim, “diabos são sintomas e soluções transitórias”. Para os homens da igreja, todas as desgraças que o diabo causava eram resultados de sua tentativa de assumir o controle da humanidade. Sendo assim, suas intervenções demoníacas podiam ser observadas por meio do comportamento dos indivíduos que caíram em tentação, cometiam pecados, fortaleciam o poder diabólico e criavam obstáculos à propagação da fé católica.

A crise "diabólica" tem o duplo significado de revelar o desequilíbrio de uma cultura e acelerar o processo de sua transformação. Não é apenas um objeto de curiosidade histórica. Entre outros, mais visível está o conforto de uma sociedade com as certezas que perde e com as que procura se dar. Toda estabilidade é baseada em um equilíbrio instável que é deslocado por cada intervenção destinada a firmá-las¹⁴² (tradução nossa).

¹⁴⁰ CERTEAU, op. cit., p. 261-262.

¹⁴¹ Id. **La Possession de Loudun**. Paris, Julliard, 1970. p.14.

¹⁴² Ibid., p.14.

Ao enfrentar o abalo de sentidos causado pelas transformações provenientes da descoberta de um novo mundo e pelo avanço do protestantismo, bem como pelas tensões relacionadas à feitiçaria nos meios populares, às possessões diabólicas e à invasão mística. Em razão disso, tornou-se necessário combater o mal no interior, eliminando do cristianismo as maldades que desfiguravam a fé católica. Para isso, era necessário vigiar as pessoas para evitar que fossem desviadas do caminho correto.

Nesse momento, algumas estratégias foram colocadas em prática para combater o inimigo da cristandade e os indivíduos considerados intermediários do demônio. Isto pode ser observado no cenário de caça às bruxas e pela importância atribuída à expansão do cristianismo de ambos os lados do oceano Atlântico.

Em sistemas sociais específicos, a feitiçaria e a posse manifestam uma fenda que está subitamente piorando, mas de uma forma selvagem e dramática. Sempre proporcionais à cultura em que ocorrem, esses vergões assumem outras formas. Mas, de qualquer maneira, a história nunca é segura¹⁴³ (tradução nossa).

De acordo com Certeau, esse “outro” demoníaco se manifesta no primeiro sinal de uma crise em uma “situação de relativização de valores e significados”, como foi o caso das grandes ascensões de bruxas e possessões que causaram uma ruptura na sociedade religiosa.

No ocidente, o “diferente” costuma ser uma alteridade que adquire formas demoníacas. No passado, essa alteridade cristã europeia tornou o padre Urbain Grandier o responsável pela possessão da madre Maria dos Anjos e das demais freiras no convento das irmãs ursulinas em Loudun, interior da França, em 1632. Nesse sentido, a crise associada à incompreensão das condições políticas e econômicas fez com que os indivíduos precisassem de algo ou alguém para culpar pelas adversidades. Assim, uma das soluções alternativas foi o aparecimento do diabo. Dessa forma, os conflitos foram desviados da luta entre os poderes religiosos e políticos, sendo assim, os interesses humanos foram escondidos e a culpa recaiu sobre o diabólico, pouco importava se a figura demoníaca existia de fato, o maior interesse era que as pessoas acreditassem na existência e na encarnação do mal.

¹⁴³ CERTEAU, op. cit., loc. cit.

Certeau considera o final do século XVI e o início do século XVII como um dos períodos mais satânicos da história da Europa cristã. Por meio de casos como o de Loudun, é possível perceber o embate entre os poderes de Deus e do diabo. O combate entre as forças do bem e do mal gerou uma inquietação nos eruditos e proporcionou o desenvolvimento da demonologia. Cressoni explica que esse mesmo diabo estudado por Certeau, na França seiscentista, foi um dos tripulantes na viagem que atravessou o oceano atlântico e desembarcou na América. Além disso, o demônio teve um papel fundamental nas relações estabelecidas entre os ameríndios do Novo Mundo e os missionários que foram enviados para a América¹⁴⁴.

Os europeus utilizaram do discurso demonológico para subordinar outras culturas, como é caso das Américas. Na perspectiva religiosa, o diabo no continente americano inspirava os cultos pagãos, pervertia os heréticos e concedia poder às feiticeiras para enfeitiçar os homens, animais e colheitas. Os ocidentais acreditavam serem portadores da verdade e o seu oposto seria portador da mentira que deveria ser rejeitada. Por conseguinte, a bruxaria e a possessão são sinais de uma instabilidade na sociedade da época que se agravava de forma súbita.

2.3 O surgimento da demonologia e a sua influência na América colonial

Nas últimas décadas, houve uma renovação no interesse histórico pela literatura demonológica publicada na Europa entre os séculos XV e XVIII. Os estudos relacionados à demonologia no âmbito da bruxaria estão entre os mais expressivos no que diz respeito às mudanças nos interesses de estudo e nas tendências historiográficas produzidas nos últimos trinta anos.

Stuart Clark explica que o termo “demonologia” não é uma invenção recente, este apareceu pela “primeira vez no título em inglês da obra *Daemonologie* de Jaime VI da Escócia e I da Inglaterra, publicada no ano de 1597”¹⁴⁵. Após alguns anos, por volta de 1620, o escritor francês Gabriel Naudé se referiu aos autores de textos demonológicos como *demonographes*, que significa uma pessoa que escreve sobre demônios. Atualmente, utilizamos a palavra “demonologia” para descrever as crenças que associam o diabo a certas práticas como a feitiçaria, a magia, a

¹⁴⁴ CRESSONI, Fábio Eduardo. **A demonização da alma indígena: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz**. 2013. 160 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Júlio Mesquita Filho (UNESP), Franca, 2013. p.14.

¹⁴⁵ CLARK, 2006. p.22.

superstição e a idolatria. No entanto, essa expressão pode ser utilizada também para definir o estudo sistemático sobre demônios.

Laura de Mello e Souza esclarece que, desde o início do século XIV, havia uma preocupação com a ameaça do diabo e que o medo do demônio resultou na criação de um corpo doutrinário para combater essa ameaça que foi chamado de “demonologia”, fundada por Santo Agostinho que assumiu a missão de lutar contra o paganismo, que era uma das esferas de atuação do diabo. Agostinho de Hipona foi também o responsável por dar um estatuto material e multiforme ao demônio imaterial do Antigo Testamento¹⁴⁶.

A demonologia desenvolveu-se de forma significativa no período que compreende o século XV ao XVIII, ao mesmo tempo em que ocorreram os processos de bruxaria da época. Jean Delumeau argumenta que várias demonologias foram publicadas na Europa, pois os intelectuais começaram a se questionar sobre a natureza do diabólico.

Durante séculos da história ocidental, as pessoas instruídas consideraram seu dever fazer os ignorantes conhecerem a verdadeira identidade do maligno por meio de sermões, de catecismos, de obras de demonologia e de acusações. Já santo Agostinho esforçara-se em demonstrar aos pagãos de seu tempo que não existem demônios bons (A cidade de Deus, livro IX). Desmascarar Satã foi um dos grandes empreendimentos da cultura erudita europeia no começo da Idade Moderna¹⁴⁷.

Na perspectiva de Stuart Clark, “a demonologia era dependente de uma bem estabelecida divisão dos fenômenos”. Assim, todos os autores parecem concordar que uma das exigências específicas da cristandade medieval era que “o diabo deveria ser forte em relação aos homens e fraco em relação a Deus”¹⁴⁸.

No decorrer do século XVI e XVII, surgiram vários questionamentos sobre a diferença dos poderes de Deus e do diabo. Do ponto de vista de São Tomás de Aquino, “os anjos pareciam capazes de ações milagrosas, assim como os demônios”. No entanto, a magia demoníaca excedia a natureza, sendo que funcionava por intermédio dos poderes naturais de demônios e somente parecia milagrosa se comparada aos poderes dos seres humanos. Esse tipo de questionamento envolvendo o demonismo deu origem a diversos escritos

¹⁴⁶ SOUZA, 1993. p.23.

¹⁴⁷ DELUMEAU, op. cit., p.22.

¹⁴⁸ CLARK, op. cit., p.209.

demonológicos, que eram basicamente tratados formais que discorriam sobre o diabólico de forma sistemática e teórica, buscando orientar os indivíduos sobre o que acreditar e o que não acreditar com relação ao diabo, aos demônios e às bruxas.

Tabela 2. Obras demonológicas

Autores	Obras	Data de publicação
Teólogo Johannes Nider	Formicarius	1475
Papa Inocêncio VIII	Bula “Summis desiderantes”	1484
Dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger	Malleus Malleficarum	1487
Fray Martín de Castanhega	Tratado de las supersticiones y hechicerías	1529
Teólogo Pedro Ciruelo	Reprobación de las supersticiones y hechicerías	1537
Jean Bodin	La démonomanie des sociers	1580
Jaime VI da Escócia e I da Inglaterra	Daemonologie	1597
Juiz Pierre de Lancre	Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons	1612

Fonte: Elaborado pela autora.

Essa demonologia surgiu durante a idade medieval e ganhou reforço com o desenvolvimento do estudo sistemático dos demônios, como pode ser observado na amostragem acima, sem dúvida incompleta, porém significativa, pois contém importantes obras demonológicas, podendo ser citado o tratado crítico sobre feitiços *Formicarius* (1475), do teólogo alemão Johannes Nider e a bula *Summis desiderantes* (1484), emitida pelo papa Inocêncio VIII, que considerava a bruxaria como uma praga a ser combatida. Alguns desses textos se tornaram famosos, como, por exemplo, o manual de caça às bruxas e aos hereges *Malleus Malleficarum* (1487)¹⁴⁹, dos dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger. Além desses, podem ser citados os tratados contra “superstições” espanhóis publicados entre os séculos XVI e XVII, como, por exemplo, o *Tratado muy sutil y bien fundado*

¹⁴⁹ KRAEMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras - Malleus Malleficarum.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

de las supersticiones y hechizerías y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio delas (1529)¹⁵⁰, do franciscano Martín de Castañega, no qual associa a idolatria à adoração do diabo, e o tratado demonológico *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1537)¹⁵¹, do matemático e teólogo Pedro Ciruelo, que relaciona a adoração de ossos à necromancia, considerada uma prática demoníaca. Esses tratados tinham a função de estabelecer uma separação entre “o que pertencia aos domínios da religião e magia, de Deus e do Diabo”¹⁵².

Nos séculos seguintes, foram publicadas as obras demonológicas de maior destaque, sendo essas: *Démonomanie des sorciers* (1580)¹⁵³, de Jean Bodin e *Daemonologie* (1597), de Jaime VI da Escócia e I da Inglaterra e o *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612)¹⁵⁴, do magistrado francês Pierre de Lancre. Laura de Mello e Souza sugere que havia uma espécie de conexão entre demonologia e o poder político europeu, pois tanto Bodin quanto Jaime Stuart também escreveram importantes obras sobre o absolutismo monárquico¹⁵⁵.

María Tausiet explica que se existiu uma época em que “a ideia do mal, personificada no diabo, adquiriu uma força sem precedentes, esta é sem dúvida a idade Moderna europeia”¹⁵⁶. No período que compreende os séculos XV ao XVII, “a onipresença de satanás na vida intelectual, religiosa, política e cotidiana dos europeus atingiu tal extremo que podia se falar em uma materialização ou encarnação do demônio”. Nesse sentido, na tentativa de combater esse mal foram criados os manuais e tratados demonológicos que serviram de guias para identificar, julgar e punir as pessoas associados ao demônio.

É possível afirmar que todo o contexto vivenciado na Europa da época reforçou “a cristianização e a ordenação segundo padrões culturais únicos e

¹⁵⁰ CASTAÑEGA, Martín de. **Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio delas**. Logroño: Miguel de Eguía, 1529.

¹⁵¹ CIRUELO, Pedro. **Reprobación de las supersticiones y hechicerías**. Valladolid: MAXTOR, 2005.

¹⁵² SOUZA, op. cit., p.23.

¹⁵³ BODIN, Jean. **De la démonomanie des sorciers**. Paris: Jacques du Puys, 1587.

¹⁵⁴ LANCRE, Pierre de. **Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons, ou il est amplement traicté des sorciers, et de la sorcellerie**. 1613. Disponível em:

<https://books.google.com.br/books?id=lwVAAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=p#v=onepage&q&f=fa> lse. Acesso em: 16 abr. 2019.

¹⁵⁵ Ibid., p.24.

¹⁵⁶ TAUSIET; AMELANG, op. cit., p.48.

hegemônicos europeus”¹⁵⁷. Essa evangelização mais uniforme expulsou o diabo para outras terras, sendo assim um dos destinos do demônio foi a América. Os europeus despejaram nessa nova terra “toda carga do imaginário, no qual, desde pelo menos o século XI, o demônio ocupava papel de destaque”¹⁵⁸.

A América teve papel fundamental na demonologia europeia. Se a descoberta da América colocara os europeus diante de um outro que o negava e justificava – era o estado de natureza que conferia identidade ao estado da cultura, era o espaço do paganismo e da idolatria que dava sentido à ação catequética -, tal feito acarretara igualmente o desabamento, sobre o Velho Continente, de seus demônios internos, expusera seus nervos e suas entranhas.¹⁵⁹

Na América colonial, “a demonologia parece ter sido a ‘ciência teológica’ mais bem distribuída entre conquistadores, colonizadores, cronistas e também missionários”¹⁶⁰, em razão da necessidade de levar o cristianismo até os povos pagãos e infiéis. Sendo assim, a demonologia desempenhou um papel fundamental durante o período colonial, no que diz respeito a combater o demônio e suas artimanhas.

O embate entre bem e mal ocorrido na América colonial foi retratado por vários conquistadores, cronistas, missionários e eclesiásticos em geral. De acordo com Cervantes, a época do descobrimento herdou a tradição da fantasia e das lendas que estavam presentes na maioria dos livros do final da idade média, obras que tratavam de “maravilhas e do domínio de monstros clássicos sobre a mente europeia”¹⁶¹. O crescente contato entre Oriente e Ocidente ocasionou “a migração de humanidades monstruosas e fantásticas para a América”¹⁶².

Os primeiros descobridores e exploradores confirmaram as fábulas e lendas tradicionais. O poder do mito sobre a imaginação era suficientemente persuasivo para forçar os europeus a verem exatamente aquilo que estavam buscando: gigantes, homens selvagens, pigmeus, canibais e amazonas, mulheres cujos corpos nunca envelheciam e cidades com estradas de ouro¹⁶³ (tradução nossa).

¹⁵⁷ SOUZA, op. cit., p.24.

¹⁵⁸ Ibid., p.30.

¹⁵⁹ Ibid., p.41.

¹⁶⁰ Ibid., p.23.

¹⁶¹ CERVANTES, op. cit., p.18.

¹⁶² SOUZA, op. cit., p.24.

¹⁶³ CERVANTES, op. cit., p.19.

Logo após a chegada à América, surgiu uma preocupação com relação à natureza e o comportamento dos habitantes indígenas. Cervantes ressalta que em meados do século XVI muito se debatia sobre bestialidade e o caráter diabólico da cultura e da religião indígena.

Como já mencionado, refletir sobre a demonologia de forma ampla possibilita localizar um maior número de obras que tratam sobre o diabólico. Dessa forma, a demonologia pode ser identificada tanto nos manuais de feitiçaria, quanto em sermões católicos, na produção epistolar, tratadística e nas *relaciones*. Embora não tenha sido tão expressiva na Península Ibérica como na Europa do norte, podemos encontrar “expressões locais desse fenômeno, principalmente nos tratados contra superstições espanhóis, publicados nos séculos XVI e XVII”¹⁶⁴.

Laura de Mello e Souza destaca que a demonologia se relaciona diretamente com ciência do outro, chamada de heterologia por Michel de Certeau. Na perspectiva da historiadora, essa demonologia diz respeito à alteridade americana. “Essa relação heterológica se verificaria, sobretudo pela negação: nomeava-se e se classificava o Outro ameaçador com os elementos negativos e detratores [...] disponíveis no âmbito da cultura dos conquistadores e colonizadores da América”¹⁶⁵.

O contato com povos desconhecidos do Novo Mundo reavivou os elementos do fantástico, do utópico e do maravilhoso. O conhecimento da existência de novos mundos era algo inquietante, capaz de deslumbrar e também de causar medo. Esse temor do ultramar fez com que as pessoas buscassem referências dentro do próprio imaginário europeu que ajudassem a compreender os mistérios da América.

Nesse período, a conquista da América era vista como uma cruzada contra o infiel, e “para justificar a necessidade da cristianização, havia que denegrir os homens autóctones”¹⁶⁶. Dessa forma, os indígenas foram chamados de homens bárbaros, animais e demônios. Essa demonologia se espalhou nas cartas jesuíticas, “alimentando-se das narrativas de viagens americanas para consolidar sua perspectiva heterológica da feitiçaria e das práticas mágicas”¹⁶⁷. Ademais, a conquista do Novo Mundo fortaleceu a demonologia europeia, principalmente por

¹⁶⁴ SOUZA, op. cit., p.24.

¹⁶⁵ Ibid., p.25.

¹⁶⁶ Idem, 1986. p.36.

¹⁶⁷ Idem, 1993. p.26.

causa da alteridade americana e do olhar demonológico sobre a natureza, a cultura e a religião indígena.

Na tentativa de compreender o outro, os religiosos acabavam demonizando, partindo de aproximações com seu imaginário contribuíram para a incompreensão sobre os povos que catequizavam. Em sua escrita eles registravam, distorciam e divulgavam uma realidade até então desconhecida, é exatamente isso que ocorre na escrita de uma parcela expressiva de religiosos dos séculos XVI, XVII e XVIII, que acabavam por demonizar os indígenas.

Tabela 3. Escritos religiosos que fazem menções a demonologia.

Religiosos	Ordem	Obras e cartas	Data de publicação
Manuel da Nóbrega	Jesuíta	Cartas do Brasil	1549-1560
João de Azpilcueta Navarro	Jesuíta	Cartas avulsas	1550-1568
Diego de Landa	Franciscana	Relación de las cosas de Yucatán	1566
José de Anchieta	Jesuíta	Festa de S. Lourenço	1587
José de Acosta	Jesuíta	Historia natural y moral de las Indias	1590
Frei Vicente do Salvador	Franciscana	História do Brasil	1627
Antônio Ruiz de Montoya	Jesuíta	A conquista Espiritual	1639
Padre Antônio Sepp S.J	Jesuíta	Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos	1697
Antônio Julián	Jesuíta	Monarquía del diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano	1722

Fonte: Elaborado pela autora.

Os textos religiosos do período colonial contêm menções à presença do demônio nas missões do Novo Mundo e à demonização dos costumes e práticas indígenas, consideradas como manifestações diabólicas. A tabela acima lista alguns missionários que foram influenciados pela demonologia europeia.

Em suas cartas, padre Manuel da Nóbrega¹⁶⁸ compara práticas religiosas e culturais dos índios com as cerimônias de feiticeiros. Na mesma época, João de Azpilcueta Navarro¹⁶⁹ deixou registrado, em suas cartas, que o canibalismo era um costume diabólico, essa prática foi sem dúvida a mais combatida pelos missionários no século XVI.

Alguns anos mais tarde, outro religioso fez uso da demonologia, Diego de Landa, na obra *Relación de las cosas de Yucatán* (1566)¹⁷⁰, relatou os rituais de sacrifícios humanos realizados pelos Maias. Existem dúvidas com relação à confiabilidade de seus escritos, pois a coroa espanhola tinha o interesse de que esses povos fossem vistos como bárbaros e assassinos para justificar o genocídio. Contudo, alguns pesquisadores afirmam que o frade não estava tentando demonizar os Maias.

No final do século XVI, o sacerdote jesuíta espanhol José de Anchieta, no auto *Festa de S. Lourenço* (1587)¹⁷¹, traz a ideia de que os demônios eram responsáveis pelos terríveis costumes indígenas, como o consumo de bebidas alcoólicas (cauim), o fumo, o curandeirismo e a poligamia. Anchieta utiliza a demonização como uma estratégia para corrigir esses hábitos, buscando civilizar os indígenas. De forma semelhante, José de Acosta, em sua obra *Historia natural y moral de las Indias* (1590)¹⁷², afirmou que o demônio foi expulso da Europa e passou a habitar o Novo Mundo, o religioso também relacionou as religiões ameríndias à atuação do diabo. No século seguinte, frei Vicente de Salvador¹⁷³ ressaltou que o diabo estava presente desde o descobrimento e o início da colonização. Além disso, o religioso destacou a barbárie dos nativos da América.

Em sua narrativa *Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos* (1697)¹⁷⁴, o jesuíta Antônio Sepp descreve a familiaridade dos feiticeiros indígenas (pajés ou xamãs) com o demônio. Seguindo a mesma linha de pensamento, o

¹⁶⁸ LEITE, S. J. **Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia), com introdução e notas históricas e críticas.** Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, 1955.

¹⁶⁹ NAVARRO, Azpilcueta. **Cartas Avulsas.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.

¹⁷⁰ LANDA, Diego de. **Relación de las cosas de Yucatán.** Barcelona: Editora Linkgua, 2010.

¹⁷¹ ANCHIETA, José de. **Auto representado na Festa de São Lourenço.** Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro – Ministério da Educação e Cultura, 1973.

¹⁷² ACOSTA, José de. **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. Madrid: Editorial CSIC, 2008.

¹⁷³ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627.** Curitiba: Editora Juruá, 2007.

¹⁷⁴ SEPP, Antonio. **Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos.** São Paulo: Editora Martins, 1973.

jesuíta catalão Antonio Julián, em sua obra *Monarquía del diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano* (1722)¹⁷⁵, afirmava que a conquista da América foi fundamental na batalha de Cristo contra o diabo e que esse atuava por meio da falsificação do sagrado nas cerimônias dos magos e bruxas.

Em específico, convém ressaltar o jesuíta peruano Antônio Ruiz de Montoya que, em sua narrativa *Conquista Espiritual* (1639)¹⁷⁶, encontrou sinais da presença do diabo entre os povos indígenas das províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. O inimigo de Cristo enviou seus demônios para o território das reduções, esses servos tinham o poder de assumir várias formas e usavam disso para enganar os indígenas. Na perspectiva do missionário, havia uma suposta vassalagem diabólica entre os povos Guaraní, sendo assim os caciques e pajés que resistiam à evangelização eram chamados de feiticeiros, magos e ministros do diabo. Aliás, o religioso descreveu as práticas culturais e religiosas dos ameríndios como atividades diabólicas. Com base na observação dos textos do período, tanto de religiosos quanto de viajantes e conquistadores, verifica-se uma tendência em demonizar o outro, sobretudo, com relação às “superstições” e às práticas mágicas dos povos indígenas.

Discutir o problema da demonização do indígena no contexto de evangelização do período colonial requer primeiro entender o funcionamento interno da sociedade religiosa do século XVII e da experiência cristã. De acordo com Certeau, a experiência religiosa pode ser analisada do ponto de vista das “estruturas globais”, em que se identifica nas relações internas de grupos e doutrinas, o que é designado como alteridade, podendo ser “pagã, atea ou natural”, entre comunidades crentes e seu “exterior”¹⁷⁷.

Nesse sentido, Certeau observa a possível existência de uma lei que “parece comandar a evolução da sociedade religiosa e torna-se própria dela, enquanto vai deixando de caracterizar a sociedade civil”¹⁷⁸. Essa lei é entendida como estrutura bipolar, sendo assim a “unidade exterior o que não é a igreja” “será o infiel, o ateu, ou o herético”, aliás “essa lei regia a cristandade medieval” e também foi significativa

¹⁷⁵ JULIÁN, Antonio. **Monarquía del Diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano**. Santafe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1994.

¹⁷⁶ MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus en las Prouincias del Paraguay, Parana, Uruguay, y. Tape**. Madrid: Ed. Imprenta del Reyno, 1639.

¹⁷⁷ CERTEAU, op. cit., p.139.

¹⁷⁸ Ibid., p.141.

nas Cruzadas. Isso ocorre devido à sociedade religiosa ser ideológica, essa, então, “continua a considerar como um todo único o conjunto daquilo que ela se opõe ou daquilo que ela se distingue”. O próprio cristianismo, em virtude de sua visão dualista, buscou condenar os seus opositores reais ou imaginários, considerando esses seguidores do diabo e converteu em herético ou diabólico todos os movimentos que romperam com a sociedade religiosa ou que a ameaçaram.

A missão catequética faz parte do contexto de transformação religiosa da Europa da época e se expandiu com o início do concílio de Trento (1545), que reforçou os dogmas católicos e buscou combater o protestantismo. Aliás, criou um programa de cristianização dos povos de ambos os lados do oceano atlântico, a “educação se transforma no instrumento de coesão na campanha para manter ou restaurar a unidade”¹⁷⁹ e a indecisão com relação à religião passa a ser intolerável.

Os missionários encontram na América o lugar onde a renovação deve nascer, buscando as origens santas de um recomeço apostólico em terras “selvagens”, sendo assim a religião durante o século XVII é direcionada para o terreno da prática, que na tendência jesuíta visa introduzir o cristão nas leis da moralidade pública.

O cristianismo está diretamente relacionado à expansão ultramarina e à colonização da América. Sendo assim, a missão religiosa era fundamental para o sucesso da colonização, pois a conversão facilitou a conquista territorial, devido ao fato que, em grande parte dos casos, os missionários atuaram como desbravadores nas províncias do Novo Mundo. Desse modo, por meio da conversão se conquistava a região sem fazer uso de armas, principalmente se tivesse sucesso na catequização das lideranças indígenas, o que facilitava na evangelização da aldeia. No entanto, a conversão exigia a assimilação completa da nova religião (sua língua, seus ritos e suas crenças) e o abandono da antiga religião, isso causou choques culturais, conflitos e a demonização.

A demonização, na maioria das vezes, é resultado da alteridade e da não aceitação da religião imposta. Na América, essa resistência é protagonizada pelos caciques e xamãs que são parte da unidade exterior, o outro demoníaco. Essa alteridade pode ser identificada ao longo dos processos de conquista e catequização, instaurados pela coroa espanhola em conjunto com a Companhia de

¹⁷⁹ CERTEAU, op. cit., loc. cit.

Jesus. Cressoni entende que, para compreensão da alteridade cultural, é preciso levar em consideração que toda cultura é orientada por sua “forma de ser”, ou seja, cada sociedade estabelece seu modo de “pensar, traduzir, descrever e, sobretudo, relacionar-se com o Outro, tomando-o como adversário, bárbaro ou semelhante”¹⁸⁰.

Os missionários inacianos tinham um projeto de salvação das almas indígenas, porém esse não se efetivaria como o esperado, por causa da presença do demônio entre os ameríndios. Cressoni, ao estudar a mediação cultural estabelecida pelos padres nas missões da América, considera “o missionário cristão como um agente privilegiado para a compreensão do processo demonização dos povos indígenas”¹⁸¹. Nas narrativas dos religiosos, é possível observar que eles acreditavam que a influência maligna estava presente nas práticas sociais e culturais dos índios. Desse modo, é observando os ritos e práticas indígenas que essa diferença começa a se estabelecer, e se baseia na suposta superioridade da cultura e da religião europeia.

A alteridade inaciana se fundamenta em ações tomadas como supostamente corretas, relativas à ideia da existência de um único cristianismo possível (católico), entendido como religião universal e, por isso mesmo, verdadeira, sendo, com efeito, sua palavra reveladora da fé e da graça supostamente capazes de salvar e civilizar o Outro.¹⁸²

Na perspectiva de Certeau, por intermédio dessa suposta universalidade cristã, os homens ocidentais seriam, por herança divina, superiores em relação aos habitantes do Novo Mundo. Os jesuítas foram movidos por um ideal religioso e salvacionista, além de evangelizar também buscaram civilizar os nativos, ao se comunicar com os indígenas os religiosos traduziam a forma de ser nativo para o seu universo, porém transformando-a de maneira generalizante. Assim, a comunicação era um fator decisivo para o estabelecimento das relações, “a gramática religiosa, sob o ponto de vista missionário, foi, a partir do século XVI, a principal categoria pela qual o Ocidente leu e interpretou o Outro”¹⁸³.

Entretanto, a escrita jesuítica apresenta problemas semelhantes ao que aparecem na “relação que o relato etnográfico mantém com a ‘outra sociedade’, da qual fala e pretende entender”. Desse modo, para Certeau, o discurso

¹⁸⁰ CRESSONI, op. cit., p.15.

¹⁸¹ CRESSONI, op. cit., loc. cit.

¹⁸² CRESSONI, op. cit., p.16-17.

¹⁸³ Ibid., p.18.

demonológico, o etnográfico e o médico tem o mesmo posicionamento no que diz respeito ao Outro (a possuída, o selvagem e o doente), no qual expressa a mesma posição: “Eu sei melhor do que tu aquilo que dizes”, quer dizer “Meu saber pode se colocar no lugar de onde falas”¹⁸⁴.

Nos textos etnográficos, nos relatos de viagem e até mesmo nas *relaciones*, o “selvagem” é literalmente citado pelo discurso que se coloca no lugar dele para dizer o que ele não sabe de si mesmo. A citação do outro é uma estratégia que remete a outro lugar, mas esse outro aparece “fragmentado, reempregado e colado num texto”¹⁸⁵, está presente na escrita, porém modificado, perdendo seu real significado e suscetível a uma certa estranheza. Essa alteração dos nativos pode ser identificada nas “lendas” que surgiam na Europa pelo seu encontro com a cultura do Novo Mundo. Essa diferença (alteridade) aparece na escrita dos missionários na forma da detração e da demonização do outro.

Em seu estudo sobre etnografia, Certeau explica que o “selvagem” permite no processo de escrita retornar ao ponto de partida, a narrativa produz “um retorno, de si para si, pela mediação do outro”¹⁸⁶. No entanto, nem tudo a escrita consegue guardar, pois “aquilo que é do outro, não é recuperável”¹⁸⁷. Esse Outro é como um buraco no tempo, uma ausência de sentido que só pode ser observada pelo exterior, ou seja, não há como acessar esse passado na sua totalidade, o que sabemos desse outro (indígena) é o que ficou registrado pelos intérpretes. Ao refletir sobre as diferenças entre os Ocidentais e os “selvagens”, Certeau esclarece que o que interessa não é a separação entre o erro (selvagem) e a verdade (cristã), mas sim o fato dos Ocidentais possuírem o instrumento capaz de reter o passado e dos “selvagens” possuírem a oralidade “fábula selvagem que esquece e perde a origem”¹⁸⁸.

Carvalho explica que a demonização não significava o rechaço absoluto do outro e sim uma tentativa de compreender a cultura indígena, porém os jesuítas buscavam referências no imaginário ocidental. Desse modo, o diabólico serviu para tornar a cultura ameríndia compreensível. Nesse sentido, demonizar os indígenas não tirava a humanidade do outro, mas a refirmava. Ao atribuir ao demônio a

¹⁸⁴ CERTEAU, op. cit., p.268.

¹⁸⁵ Ibid., p.269.

¹⁸⁶ Ibid., p.228.

¹⁸⁷ Ibid., p.229.

¹⁸⁸ Ibid.,p.232.

responsabilidade pelos martírios e pela interferência na catequização das reduções, isso tornava os índios tão humanos quanto os europeus, igualmente sujeitos a tentação e a influência do diabo¹⁸⁹.

2.4 O diabo na América colonial

A época da renascença foi enigmática e contraditória, as concepções sobre o céu e o inferno, bom e ruim se misturaram nas crônicas sobre o Novo Mundo. Após a chegada de Colombo às Américas em 1492, os ocidentais constataram que o império do diabo era muito mais vasto do haviam imaginado. Cervantes esclarece que antes de 1530 não se sabia qual visão da América prevaleceria, mas era provável que as opiniões sobre os costumes e os comportamentos dos índios sofressem mais influência da educação e dos interesses comerciais, do que por qualquer ideia que pudessem ter.

Na metade do século XVI, triunfou uma “visão negativa e diabólica das culturas ameríndias”¹⁹⁰ que dominou todas as declarações oficiais e não-oficiais sobre o tema. Para Cervantes, é tentador assumir que a vitória da visão negativa sobre cultura e religião dos nativos como um problema de “legitimação” de conquista, pois “quanto mais se considerava que os indígenas estavam abaixo do poder de Satanás, maior era a urgência da presença europeia”¹⁹¹. Sendo assim, não é surpreendente que a maioria dos sermões que os espanhóis dedicaram aos indígenas após a chegada a América contenham uma síntese da doutrina cristã com ênfase na liberação do pecado e no poder do demônio. Esse tipo de interpretação tende a ser perigosa, pois reduz a figura do diabo a um mero instrumento de conveniência política e menospreza a crença dos contemporâneos na autenticidade do demonismo.

Delumeau explica que a maioria dos missionários e da elite católica acreditou na tese apresentada por José de Acosta, missionário que esteve na América por volta de 1571 a 1587. Este afirmava que, com a expansão do cristianismo no Antigo Mundo, o diabo se refugiou no Novo Mundo e passou a “reinar como mestre absoluto”¹⁹². Souza explica que, para frei Vicente, o diabo era “senhor das terras

¹⁸⁹ CARVALHO, op. cit., p.767.

¹⁹⁰ CERVANTES, op. cit., p.21.

¹⁹¹ Ibid., p.22.

¹⁹² DELUMEAU, op. cit., p.260.

coloniais” e “não entregaria o seu povo de mão beijada ao inimigo; a cada avanço da evangelização, ele esbravejaria, demonizando a natureza e se inscrevendo no cotidiano”¹⁹³. Nesse império maligno, o diabo aprisionava os povos indígenas na prática da idolatria, ou seja, na adoração de falsos deuses que, para os europeus, correspondia quase sempre a demonolatria (adoração do diabo).

A idolatria era considerada pelos europeus diabólica e foi descrita como “o começo e o fim de todos os males”. Os conquistadores destruíram os “ídolos” indígenas com a intenção de substituí-los pela cruz e pela imagem da virgem. Essa tese anti-humanista acabou sendo rejeitada, no século XVI, por alguns religiosos e pensadores que enxergavam a idolatria dos índios como uma calamidade e não um pecado. Contudo, nessa mesma época houve uma campanha de extirpação das idolatrias, a da “tábula rasa” que buscava recomençar tudo do zero, os índios deviam, portanto, abandonar completamente os valores de sua cultura.

No século XVI, o Vice-Reino do Peru se tornou a colônia espanhola campeã na luta contra a idolatria. Sendo que esta serviu de argumento para justificar a conquista dos infiéis submissos e a pilhagem de seus tesouros. Na perspectiva dos juristas e dos teólogos, “os incas pecaram contra o verdadeiro Deus obrigando as populações a adorar ídolos, fechando-lhes assim o caminho da salvação”¹⁹⁴.

O demo era o pai que alimentava as idolatrias. Elas se assentavam, para os europeus, na paródia demoníaca, na macaqueação grosseira das obras de Deus, expressas nos sacrifícios humanos, na antropofagia, na sodomia, na adivinhação, onde o diabo intervinha oralmente¹⁹⁵.

André Thévet, na sua obra *Les singularitez de la France Antarctique*, apresenta algumas considerações pertinentes sobre o assunto. Para ele, os índios eram “destituídos da verdadeira razão e do conhecimento de Deus” e, por causa disso, se tornavam presas das ilusões fantásticas e das perseguições do maligno. De acordo com Souza, as opiniões sobre a idolatria na América variaram bastante, diferentemente de Las Casas que acreditava que a idolatria era mais uma doença do que um vício e que ela preparava o ameríndio para a recepção da fé católica, o jesuíta José de Acosta “achava que, apesar de aptos a receberem a fé, os índios se

¹⁹³ SOUZA, 1986. p.68.

¹⁹⁴ Ibid., p.261.

¹⁹⁵ Idem, 1993. p.35.

entregavam a idolatrias demoníacas”¹⁹⁶, pois essa seria a única explicação plausível para a diversidade das divindades e dos cultos da América. Para Acosta, a idolatria era um obstáculo para disseminação do evangelho e incitava os índios a retornar a seus ritos passados. Era necessária a extirpação e o banimento de toda “superstição diabólica [...], usando-se, se necessário, do poder e da autoridade”.¹⁹⁷

Essa visão das práticas religiosas dos incas e astecas como idolatrias estava presente em muitos escritos sobre a América do século XVI. Bernardino de Sahagún, na obra *Historia general de las cosas de Nova Espana*, afirma que os ídolos eram uma representação dos demônios reais. Na *crónica del Peru*, Cieza de León descreve concepções com relação às formas de religiosidade indígena, os sacrifícios humanos aos deuses, o canibalismo, às previsões supersticiosas e à aparição do próprio diabo. É certo afirmar que sem a presença do demônio no Novo Mundo não haveria necessidade da presença da igreja ou do império nessas terras. Os escritos sobre a América reforçaram a associação de práticas culturais indígenas com atuações diabólicas e de certa forma contribuíram para uma visão negativa e demoníaca das culturas ameríndias.

Após as reformas tridentinas, muitos costumes e práticas religiosas foram considerados imitações demoníacas dos sacramentos cristãos. Cervantes ressalta que no México os nativos haviam copiado e ridicularizado a eucaristia, os ritos eram acompanhados de banquetes comunais, e a festa culminava na ingestão coletiva de um pequeno ídolo feito com pasta de milho e mel. Cervantes entende que as similaridades com os sacramentos cristianismo demonstrava um claro indício da natureza diabólica das religiões indígenas.

Souza entende que no mundo hispano-americano os catequistas e os funcionários da coroa espanhola buscavam por fim às manifestações religiosas dos ameríndios em específico com relação aos ídolos e aos templos. Apesar da destruição dos ídolos, algumas práticas clandestinas permaneceram. Os índios constantemente escondiam ídolos em covas, os sacrifícios humanos, ainda que menos frequentes, persistiam e era comum encontrar jovens com cortes no corpo, que infligiam a si mesmos para fornecer sangue aos ídolos.

Nos territórios do continente americano, em específico na região que compreendia o antigo Paraguai, os espanhóis católicos encontraram os povos

¹⁹⁶ Ibid., p.36.

¹⁹⁷ DELUMEAU, op. cit., p.262.

indígenas de etnia Guarani. “Viviam [...], os gentios em povoações muito pequenas, como já se observou, mas não sem governo. Tinham eles os seus caciques, em que todos reconhecem nobreza herdada de seus maiores”.¹⁹⁸ Eram povos seminômades, cuja economia era baseada no plantio de pequenas roças, nas atividades de caça, pesca e coleta. Eles “viviam em aldeias compostas por casas coletivas, os líderes políticos eram os caciques e as tarefas curadoras, religiosas e filosóficas eram desempenhadas pelo pajé ou xamã”¹⁹⁹.

Chegaram os guaranis ao conhecimento de que havia Deus e ainda, em certo modo, de nele haver unidade, ou que era um só Deus. Colige-se tal do nome que lhe deram, que é “Tupán”, [...]. Nunca tiveram eles ídolos, embora o demônio já lhes estava impondo a ideia de venerarem os ossos de alguns índios, que em vida haviam sido magos famosos, como adiante se dirá. Nunca fizeram sacrifícios ao verdadeiro Deus, nem disso tiveram mais que um simples conhecimento.²⁰⁰

Como podemos observar esses povos não adoravam ídolos e não faziam sacrifícios humanos, porém os missionários jesuítas encontraram inconfundíveis manifestações diabólicas, e acreditavam que o demônio havia subjugado os povos indígenas, sendo a tarefa de cada evangelizador combater o inimigo de Cristo por meio da catequese e da fé católica.

A adoração de ossos foi relacionada à necromancia ou nigromancia (arte de conjurar espíritos ou demônios) que remonta o final da idade média. Para Boureau, a necromancia era uma perversão do sacramento divino, pois o ato sacramental era utilizado para invocar o diabo com objetivo de colocá-lo no lugar de Deus. O padre Montoya narra à forma como os corpos dos índios eram reverenciados em suas “igrejas”. Em seu relato descreve de que forma os primeiros ossos foram encontrados em uma das reduções e como os sacerdotes saíram de madrugada em busca dos corpos:

O demônio procura remedar em todas as partes o culto divino com ficções e embustes. Embora a nação guarani fosse limpa de ídolos e adorações, graças aos céus, porque, livres de mentiras, estão dispostos seus componentes a receber a verdade, como uma longa experiência me tem mostrado, mesmo assim achou o demônio fraudes com que entronizar a seus ministros, os magos e feiticeiros,

¹⁹⁸ MONTOYA, op. cit., p.54.

¹⁹⁹ BRUM, Ceres Karam; CUNHA, Jorge Luiz. Pedagogia Jesuítica: um olhar antropológico. In: Anais do IV Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas História, Sociedade e Educação no Brasil, 1., 1997, Campinas. **Anais** [...]. Campinas: UNICAMP, 1997. p.240-250.

²⁰⁰ MONTOYA, op. cit., p.54-55.

a fim de que sejam a peste e ruína das almas. Numa das reduções estávamos sofrendo uma grande dificuldade, [...] estando a semana inteira o povoado fervendo de gente, somente aos domingos, quando com a voz de muitos toques de sinos queríamos juntar o povo para o sermão e missa, desaparecia todo mundo, [...]. Um moço revelou a um padre [...], que em três cerros havia três corpos de mortos, os quais falavam e haviam dito aos índios que não dessem ouvidos à pregação dos padres. [...]. À vista disso juntamo-nos, cinco sacerdotes, para tratar do caso. O Pe. Francisco Díaz e o Pe. José Dómenech foram a um cerro próximo do povoado, em que se achava um dos corpos. Pe. Cristóvão de Mendoza e eu tínhamos de ir à procura dos outros. Ficou em nossa casa o Pe. José de Cataldino. [...].

O Pe. Francisco Díaz e seu companheiro [...], caminharam na escuridão por uma serra muito agreste e quase sem vereda. E, subindo com enorme custo ao cume daquele monte, descobriram um templo, em que eram honrados aqueles ossos secos. Viram em volta muitas ermidas, nas quais se albergavam os que iam àquela romaria, quase como se faz em novenas, pois o demônio tudo quer imitar, [...]. Recolheram os padres os ossos, junto com suas plumas e ornatos, e levaram tudo isso com máximo de silêncio ao povoado, sem que pessoa nenhuma o soubesse. [...].

Ao Pe. Cristóvão de Mendoza e a mim a aventura se nos dilatou um tanto mais. Caminhamos aquela noite por serras, vales e lagoas com toda a pressa que nos dava o desejo de encontrar aquele demônio. [...]. Descobrimos uns ossos hediondos que, embora revestidos de plumas, nunca perderam a sua fealdade repelente. Um dos corpos havia sido de um grande mago, muito antigo, e outro ainda o tínhamos visto vivo, quando de nossa primeira entrada naquela província. [...]. Enterraram-no numa igreja pequena, que pouco depois abandonamos. Muitos afirmaram que ele, desde a sepultura, era ouvido gritando e dizendo: “*Tirai-me daqui, porque afogo! Tirai-me logo!*” E assim o fizeram e o colocaram naquele templo, onde, como ficou dito, o demônio falava por seu intermédio.²⁰¹

Na perspectiva de Pedro Ciruelo, os vivos adoram os ossos de grandes magos que permitiam acessar os poderes malignos para ações não naturais, como tentar prever o futuro, causar mal alheio por meio de feitiços ou preparar poções que eram ensinadas pelos espíritos das trevas. Da mesma forma, Martín de Castañega entendia que o culto dos ídolos era uma forma de adorar a Satã. Para o religioso, o diabo teria criado na América uma igreja própria, na qual falsificavam os ritos sagrados e faziam sacrifícios humanos.

O diabo era “o grande inimigo de cada evangelizador e deveria ser expulso das almas dos índios”²⁰². Ele seria o responsável por tornar a natureza do índio “selvagem e indomável, é ele que confere os atributos de estranheza e da

²⁰¹ MONTOYA, op. cit., p.117-120.

²⁰² SOUZA, op. cit., p.36.

indecifrabildade aos hábitos cotidianos [...] é ele, sobretudo, que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força”. Rozat Dupeyron destaca que o diabo era uma figura onipresente na América e possuía as mesmas características e capacidades do demônio clássico, sendo assim ele podia falar; aparecer e desaparecer de forma muito rápida e também de se metamorfosear. Além disso, um dos poderes do diabo era invadir sonhos, possuir os corpos dos indivíduos e até mesmo fazer pactos com bruxos. Montoya descreve casos de manifestações do diabo na redução de Nossa Senhora de Loreto, em que o demônio aparece na forma de um morto.

Na redução de ‘Nossa Senhora de Loreto’ [...], abrindo a porta certa manhã [...], para eu mesmo entrar na igreja, ouvi um tropel de gente junto à porta. Julguei que era do povo, que vinha à sua devoção, mas eram três demônios, transfigurados no Pe. João Vaseo cuja morte [...], já se contavam cinco anos desde seu falecimento e vestidos em sotainas pretas. Era o principal deles muito parecido com o padre quanto ao rosto, e foi ele que desta forma falou ao moço:

“Francisco”, - assim se chamava o moço – “tu me conheces?” “Sim, conheço”, disse o moço. “Como vão os padres?” “Vão bem”, respondeu ele. “Eu venho visitar-vos”, disse o demônio, “e consolar-me com a vossa vista, bem com a vossa vida e aproveitamento. E tu, que fizeste daquelas cinco contas que sobraram, quando te dei aquela enfiada delas, para que comprasses aquela coisa de que te havia encarregado?” “Dei-as logo”, disse o moço, “porque tu mas deste a mim”. “Assim deve ter sido”, continuou o demônio, “pois eu não me lembro se tas dei, ou se tu ficaste com elas, sem mas mostrar. (Mas agora) ajoelha-te diante de mim e adora-me!”

Com isso o moço, em sua simplicidade, sem malícia alguma ajoelhou-se. Mas, apenas se pusera de joelhos, desapareceu aquele canalha. O moço, que até então estivera livre de temor (do demônio), começou a temê-lo e, chorando, entrou na igreja por mim em altas vozes. Estava arrependido de ter-se posto de joelhos diante do demônio, mesmo que não o fizesse por tal.²⁰³

Essa figura do diabo na América colonial, especificamente nas reduções é um diabo mais familiar que dialoga com os indígenas e tenta persuadi-los a “pecar”, desvia-os do caminho por meio de manhas, truques e até mesmo faz uso de disfarces. Ele pode ser associado à dissidência religiosa, em que toda religiosidade anterior ao cristianismo é rejeitada, principalmente os hereges e bruxos vistos como servos do diabo. É possível identificar no trecho a descrição de três demônios que se disfarçam com aparência de um missionário que havia falecido, outro ponto a ser destacado é a lição que a manifestação desse demônio trouxe como o título ressalta

²⁰³ MONTOYA, op. cit., p.89-90.

“o demônio atribui importância às ações por menores que sejam”, nesse caso era o simples fato desse índio ter tomado para si algumas contas em vez de comprar o que o missionário havia pedido.

Delumeau relata que o secretário de Cortez, chamado Francisco Lopez de Gomara, acreditava que “os diabos falavam com frequência e familiarmente com os sacerdotes e chefes, apresentando-se a eles de mil maneiras, predizendo-lhes o futuro e ordenando-lhes oferecer sacrifícios humanos”²⁰⁴. Os índios que não sabiam que eram demônios obedeciam às ordens do maligno e cabia aos evangelizadores à tarefa de convencer os ameríndios de que suas divindades e o demônio eram a mesma coisa. Dessa forma, os deuses e os espíritos que povoavam o imaginário indígena foram remodelados e passaram a ter o mesmo valor que o diabo cristão, esse é o caso de Jurupari, Deus da escuridão e do mal, que era o mais cultuado pelos povos Guarani antes da chegada dos jesuítas, e que os missionários, para combatê-lo, o transformaram no líder dos demônios e dos maus espíritos.

Os missionários esbarraram por toda parte, na América, “no poder multiforme do maligno, mas não desconfiaram de que era o seu próprio Lúcifer que haviam levado do Velho Mundo nos porões de seus navios”²⁰⁵. O medo do diabo e do inferno faz parte do processo de colonização, ou daquilo, que Serge Gruzinski chamou de “ocidentalização” do Novo Mundo. Souza ressalta que o demônio era algo estranho tanto para os Guarani quanto para os demais povos da América. Nesse sentido, a cosmologia das populações indígenas não possuía uma noção de mal personificada no diabo, pelo contrário tinham uma “visão dialética do universo, na qual forças opostas eram vistas como recíprocas e complementares”.

Na perspectiva de Carvalho, os indígenas incorporaram o demônio como mais uma divindade em seu panteão nativo, ou simplesmente passaram a chamar de diabo os espíritos de sua cultura. Os religiosos de certa forma fizeram uma transformação nas entidades que não eram completamente más, e isto causou prejuízos à figura cristã do diabo. Apesar da noção de diabo ter sido aceita pelos indígenas, o mesmo não aconteceu com a ideia do inferno. Os ameríndios rejeitaram a existência do inferno, pois aceitá-la significaria que seus ancestrais, bem como guerreiros e xamãs poderosos que não haviam conhecido cristianismo sofreriam eternamente no inferno.

²⁰⁴ DELUMEAU, op. cit., p.262.

²⁰⁵ DELUMEAU, op. cit., p.262.

Ao difundir a noção cristã de demônio, os jesuítas buscavam convencer os nativos de que o diabo era o responsável pelos males que aconteciam e não os maus espíritos. Assim, alimentar a ideia do demônio e do inferno na América era fundamental para manter o controle das missões e também para converter mais nativos ao catolicismo. A noção de diabo só foi aceita devido aos indígenas possuírem no seu panteão espíritos que causavam males. Muitas enfermidades eram atribuídas pelos índios à atuação dos espíritos que, posteriormente, serão traduzidas pelos jesuítas na figura do diabo.

A figura do diabo serviu para traduzir uma cultura na outra, tornando inteligíveis práticas consideradas estranhas ou assustadoras. A presença do demônio na América funcionou como esforço hermenêutico na tentativa de interpretar e também de negar o universo cultural e religioso dos indígenas. “Procurando colonizar o universo sobrenatural dos indígenas, os europeus acabaram abrindo caminho à sua demonização”²⁰⁶. Se por um lado, sua imagem serviu de base nas justificativas dos religiosos para a legitimidade da “conquista”. Por outro lado, sua presença no Novo Mundo é mais complexa e não pode ser reduzida somente a “um instrumento de classificação e dominação”, pois teve um papel maior, permitindo emergir no mundo da cultura nativa.

2.5 O demônio e o indígena

As imagens dos índios elaboradas pelos europeus, no decorrer do século XVI e início do XVII, constituem um tema interessante, porém pouco estudado pela historiografia. A representação do indígena baseada na desigualdade prevaleceu no período colonial, ou seja, os ameríndios eram considerados inferiores aos europeus, pois “desconheciam o cristianismo, menosprezavam o ouro e a ideia do trabalho tal como concebida pelos colonizadores”²⁰⁷. Em razão disso, para os europeus, esses povos necessitavam da intervenção religiosa para guiá-los rumo a uma vida melhor pautada nos princípios e valores ocidentais. Ronald Raminelli explica que o padre Simão de Vasconcelos contemplou uma epopeia dos jesuítas na *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*.

²⁰⁶ SOUZA, 1993. p.39.

²⁰⁷ RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: A representação do Índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p.13.

Os jesuítas, assim como Ulisses, lutaram bravamente contra as diversidades do novo território e viabilizaram a missão heroica de converter os índios à causa do cristianismo. Enfrentaram as intempéries de uma viagem marítima cheia de aventuras e aportaram em uma terra desconhecida, inóspita e povoada de canibais. Ainda tiveram de resistir às longas caminhadas através das florestas tropicais, percurso povoado por onças e cobras que tinham a natureza exótica como aliada. A fome e os martírios da purificação não faltaram aos heróis da cristandade. Os novos Ulisses não temeram os possíveis monstros escondidos na densa mata e, como guerreiros, desafiaram o maior rival do mundo cristão²⁰⁸.

Nessa perspectiva do religioso, a América havia sido abandonada pelo criador e permaneceu assim até a chegada dos primeiros missionários. Assim, os índios “se encontravam afastados da humanidade e das regras mínimas de convívio cristão”²⁰⁹. O fato dos indígenas persistirem nas “perversões” dificultava a missão dos jesuítas de transformar os “homens fera” em cristãos devotos, pois era uma lembrança do poder do diabo sobre os gentios. É certo afirmar que “a monstruosidade dos ameríndios valorizava o esforço dos padres e revelava ao mundo o empreendimento colonial”.²¹⁰ Raminelli explica que, durante essa época, surgiram as teses sobre a decadência das sociedades indígenas e, apesar dessa degeneração, os religiosos acreditavam que, por meio da catequese, era possível retomar a evolução humana. Nesse sentido, “os ameríndios teriam de abandonar os ‘vis costumes’, converter-se e morrer como cristãos”.²¹¹ De certa forma, Montoya seguia essa linha de pensamento ao afirmar que os indígenas eram povos bárbaros, mas que podiam se tornar cristãos civilizados mediante a evangelização.

Vivi todo o tempo indicado na Província do Paraguai e por assim dizer no deserto, em busca de feras, de índios bárbaros, atravessando campos e transpondo selvas ou montes em busca, para agregá-los ao aprisco da Santa Igreja e ao serviço de Sua Majestade. E foi com tais esforços, unidos aos de meus companheiros, consegui o surgimento de treze “reduções” ou povoações. Foi, em suma, com tal afã, fome, desnudez e perigos frequentes de vida, que a imaginação mal consegue alcançar. Certo é que nessa ocupação exercida parecia-me estar no deserto. Porque, ainda que aqueles índios que viviam de acordo com seus costumes antigos em serras, campos, selvas e povoados, dos quais cada um contava de cinco a seis casas, já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente

²⁰⁸ Ibid., p.23.

²⁰⁹ Ibid., p.27.

²¹⁰ RAMINELLI, op. cit., loc. Cit.

²¹¹ Ibid., p.31.

rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho²¹².

Os jesuítas introduziram a “conquista espiritual” da América em uma narrativa que enfatiza a disputa entre o bem e o mal. Do ponto de vista religioso, os missionários libertariam os indígenas que eram prisioneiros de Satã que se servia dos xamãs para promover conflitos e inspirar imitações grotescas dos sacramentos cristãos, que apenas reforçavam a submissão dos ameríndios ao poder do demônio.

Nessas terras, os europeus encontraram povos que viviam de forma pecaminosa, sendo que o “pecado” se generalizava a tal ponto que muitos padres chegavam a duvidar no poder restaurador da fé. Esta terra conclamava ao “pecado”, entre os mais comuns estavam os vícios da carne: o incesto, a poligamia e o concubinato. Além desses, a nudez, a preguiça, a cobiça, o paganismo e o canibalismo. De forma semelhante ao que aconteceu no final da idade média e início da moderna, com a perseguição dos homossexuais, das prostitutas e dos leprosos que eram associados ao sexo, sendo este relacionado com o diabo por causa da luxúria que quase sempre era utilizada para demonizar o “outro”. O diabo incitava o mal e atraía para si as pessoas mais propensas ao pecado da carne e passava a manipular suas mentes, utilizando-as como ferramentas para causar o caos no mundo. Montoya constata que havia poligamia entre os povos Guarani da província do Paraguai, porém estes não praticavam o incesto.

Conhecemos alguns caciques, que possuíam até 15, 20 e 30 mulheres. As do irmão falecido toma-as por vezes o irmão vivo, e isso acontece de modo não muito comum. Neste sentido tiveram um respeito muito grande às mães e irmãs, pois nem em pensamento tratam disso, por ser coisa nefanda. E mesmo depois de feitos cristãos, tratando-se de parente em qualquer grau, ainda que dispensável ou lícito, sem dispensa, não a admitem por mulher, dizendo eles que é seu sangue²¹³.

No entanto, registros de outras regiões do continente americano descrevem povos que praticavam tanto o incesto quanto a poligamia. De acordo com Souza, o padre Jerônimo Rodrigues que esteve na região de Laguna por volta de 1605 a 1607, na época teve contato com os índios carijós que, segundo seu relato “no vício da carne, são sujíssimos”. “Havia muitas mulheres para um só homem: sobrinhas,

²¹² MONTOYA, op. cit., p.18.

²¹³ Ibid., p.54.

enteadas, netas, e alguns tem por mulheres as próprias filhas”²¹⁴.

Certeau, ao tratar da palavra erotizada, entende que na escrita o “selvagem” é associado à palavra sedutora, pois a literatura de viagem produz o selvagem como “corpo de prazer”. Na *Histoire d’un Voyage fait en la terre du Brésil*, Léry retrata o mundo tupi como “um lugar de lazer e de prazer, festa do olho e festa do ouvido”²¹⁵. De acordo com Souza, o homem “selvagem” não era uma invenção recente, tinha suas origens no mundo antigo. Era o inverso do cavaleiro, contrariava o ideal cristão e durante o período medieval causava medo, pois era “exuberante, sexualmente ativo e levava uma existência livre nos bosques”. “O homem selvagem medieval emprestou muitas das características aos homens do Novo Mundo”²¹⁶.

Os ameríndios foram considerados pelos europeus como outra humanidade, sendo ao mesmo tempo associados a animais e a demônios. Para Gandavo, os gentios ameaçavam a segurança dos colonos, não possuíam Fé, Lei ou Rei, aliás, eram atrevidos, desumanos e cruéis. Devido a sua sensualidade se entregavam aos vícios, Gandavo depreciava os nativos e até mesmo questionava sua humanidade.

De acordo com Souza, os nativos podiam pertencer a duas representações distintas: por causa da distância geográfica era representado como o monstro; com relação à nudez e à vida natural era representado como o selvagem. Thevet considerava os índios grosseiros, porém crédulos e, portanto, facilmente controlados por seus profetas, não tinham civilidade e viviam como bestas irracionais. Diferentemente da visão que os europeus tinham do selvagem com base na concepção medieval, por viver na mata se esperava que fossem como animais brutos com pelos por todo o corpo. No entanto, os selvagens do Novo Mundo eram “tão bonitos e lisos quanto os meninos da nossa Europa”²¹⁷.

Existe uma erotização do corpo do outro - da nudez e da voz dos selvagens – nos relatos de viagem, essas descrições retratam “um paraíso perdido: relativo a um corpo objeto, um corpo erótico”²¹⁸. Para Certeau, essa escrita recorta aquilo considerado “resto” que é o que vai definir também o selvagem. Desse modo, o “prazer” aparece como um vestígio desse resto, principalmente nas festas dos tupis, nas danças e baladas aldeãs. Esses instantes rompem o tempo do viajante e fazem

²¹⁴ SOUZA, 1986. p.61.

²¹⁵ CERTEAU, op. cit., p.246.

²¹⁶ SOUZA, op.cit., p.54.

²¹⁷ Ibid., p.58.

²¹⁸ CERTEAU, op. cit., p.246.

parte dos lapsos do discurso ocidental, ou seja, esses cortes integram aquilo “que é ouvido, mas não compreendido”, sendo esse a palavra sem escrita, o ato de falar sem saber, o prazer de dizer ou de escutar. A imagem do outro que foi eliminada do saber objetivo retorna sob outras formas para as margens deste saber que podemos observar na erotização da voz.

Na perspectiva de Certeau, existem duas oposições que se mantêm ao longo do texto de Léry: a distinção entre o selvagem e o civilizado. Os tupis andavam nus e usavam penas de pássaro como ornamento, enquanto os civilizados usavam vestimentas. Com relação à nudez das índias, há uma visão ambivalente, pois sua selvageria fascina e ameaça. Elas eram ativas e vorazes, sendo as primeiras a praticar a antropofagia. As mulheres recebiam como marido os prisioneiros que eventualmente seriam comidos, em razão disso foram comparadas às feiticeiras que durante o sabbat dançavam, gritavam e devoravam crianças.

“O canibalismo das comunidades indígenas que tanto provocou repulsa nos europeus, recebeu um tratamento diferenciado na narrativa do calvinista”²¹⁹. Para Léry, a antropofagia tupinambá era movida pela vingança pela morte de seus parentes, o exocanibalismo era praticado para honrar e corrigir o passado. Nesse sentido, as guerras, a vingança e antropofagia eram “indícios do desconhecimento de Deus”. É possível afirmar que o francês partia da concepção da degeneração do ser humano, diferentemente de Montaigne que acreditava que o “selvagem viveria em um estado de pureza edênica, sem as manchas do pecado original”²²⁰. Ademais, amenizar a antropofagia era uma estratégia contra os católicos espanhóis, pois descrever os índios como bons selvagens era uma forma de denunciar as atrocidades cometidas pelos espanhóis na América. “O mito do homem selvagem e o pendor do nativo para o cristianismo tornaram-se poderosos argumentos em favor da intervenção dos religiosos na realidade americana”²²¹.

Sérgio Buarque de Holanda explica que, ao longo do primeiro século de conquista, os espanhóis alternaram as descrições dos índios entre nobres selvagens e animais. Para o historiador, a segunda vertente obteve mais destaque, pois muitos missionários ressaltaram em seus escritos a bestialidade dos indígenas. Souza explica que o corpo do índio é considerado infernal, principalmente sua boca, por

²¹⁹ RAMINELLI, op. cit., p.48.

²²⁰ Ibid., p.37.

²²¹ Ibid., p.50.

meio dela alimentava-se de seus inimigos e de vários cristãos, transformando o Novo Mundo em uma “boca infernal”. Os jesuítas relataram “o risco de ser flechado e o de ser comido”²²². Manuel de Nóbrega ressaltou a bestialidade dos indígenas que matavam diversos inocentes, entre as vítimas de sua crueldade estavam clérigos, frades e até mesmo mulheres. Outro jesuíta que enfatiza o aspecto animalesco dos indígenas é o padre Jerônimo Rodrigues que afirmava que “no comer carne humana são piores que cães”²²³. Souza destaca que os jesuítas afirmavam diversas vezes que os índios são povos do diabo, são demônios em seus hábitos alimentares nas bebedeiras e no canibalismo. O cronista Cieza de León considerava que o culpado pelo canibalismo era o diabo. Os corpos dos cativos eram esquartejados e preparados pelos indígenas, essa mutilação era associada ao diabo, pois o inferno foi descrito como um lugar em que os pecadores eram eternamente torturados e dilacerados por demônios.

O missionário jesuíta Montoya não entra em detalhes sobre o canibalismo Guarani, mas podemos observar na sua descrição que também é motivado pela vingança, sendo que o tratamento para com os prisioneiros pode ser interpretado como comunitário, pois adriavam em comê-los e durante esse tempo lhes davam um lar, comida e mulheres. Fausto explica que, apesar do medo que os missionários tinham do canibalismo indígena, os padres não eram o alvo privilegiado da antropofagia, pelo contrário os indígenas parecem evitar comê-los e reservam este destino para os índios neófitos²²⁴.

Ao cativo colhido em guerra engordam-no, dando-lhe liberdade quanto a comidas e mulheres, que escolhe a seu gosto. Já estando gordo, matam-no com muita solenidade. Todos tocam com a mão nesse corpo morto ou, dando-lhe alguma batida com um pau, dá-se cada qual a si o seu nome. Pela comarca repartem porções desse corpo. Cada pedaço vem a cozinhar-se em muita água. Fazem disso uma papa ou mingau. As mulheres dão a seus filhinhos de peito um pouquinho dessa massa, e com isso lhe põem o nome. Trata-se de uma festa muito especial para os guaranis, que eles fazem com muitas cerimônias.²²⁵

²²² SOUZA, op.cit., p.59.

²²³ LEITE, S. 1940. **Novas cartas jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)**: A missão aos Carijós, 1605-1607 – Relação do P. Jerônimo Rodrigues. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 236.

²²⁴ FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX). **Mana** [online], Rio de Janeiro, v.11, n.2, p.385-418, oct. 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200003. Acesso em: 16 abr. 2019.

²²⁵ MONTOYA, op. cit., p.55.

Os missionários assassinados pelos Guarani tiveram o corpo despedaçado e os restos mortais queimados na fogueira, a exemplo disso Montoya relata os mártires Roque González e Afonso Rodríguez, assassinados pelos índios por ordem do cacique Neçu em Caaró, no ano de 1628. Fausto explica que queimar os corpos seria uma “forma de evitar a vingança xamânica ou de negar aos padres a imortalidade da alma que tanto falavam”²²⁶. Como podemos observar na descrição do martírio deixada por Montoya.

Morava por aqueles contornos o maior dos caciques que aqueles “países” conheceram. Faziam-no respeitado as suas artimanhas, embustes e magias, com as quais enganava aquela gente bárbara. Chamava-se Neçu (!): o que quer dizer “Reverência”.

Quem se fingia de deus, mas era escravo do demônio, encheu-se de uma ira raivosa e tratou de dar morte não somente aos três padres, senão ainda a todos quantos havia no Uruguai (!)²²⁷. Para tanto mandou um aviso a todos os caciques, dando-lhes ordem de que matassem todos os padres que eles tinham em suas terras, pois faria o mesmo na sua própria. Além disso, repreendeu-lhes a facilidade mostrada em receber a sua doutrina, chamando-os de covardes se não houvessem de executar este seu mandato. Foi tal a sua cominatória, que aos remissos haveria de impor que os tigres e feras dos bosques os despedaçassem, saindo furiosos de lá. Ignoravam os padres, [...], os Padres Roque e Afonso trataram até de celebrar a festa da dedicação do povo de Caró, [...]. Depois de haver dito a missa e feito a ação de graças ao altíssimo com a devoção costumeira, quis o Pe. Roque, por suas próprias mãos, atar o badalo a um sino – coisa nunca vista por aquela gente bárbara -, visando alegrar com o seu som a festa. Um cacique principal fez sinais a um escravo, [...], para que o matasse. [...], levantou então um porrete de armas ou clava, [...], desfechando ao padre um furioso golpe no cérebro, fez-lhe em pedaços a cabeça.

Logo mais partiam em quadrilha rumo à choça em que estava o Pe. Afonso, [...]. Agarrou-se com ele um cacique ruim, mandando a um criado que o matasse. Desferiram sobre ele muitas cacetadas. [...], aqueles tigres partiram o seu sagrado corpo pelo ventre em dois pedaços e, dividindo também as pernas, [...]. Juntaram, [...] os membros sagrados dos padres e tiveram pressa em reduzi-lo a cinzas²²⁸.

De acordo com Fausto, existia uma semelhança na forma que os padres eram mortos e a forma em que nos mitos indígenas se mata um xamã, pois “nessas narrativas nada pode destruir o corpo dos xamãs primordiais e esse é o signo do seu

²²⁶ FAUSTO, p. cit., p.395.

²²⁷ Faz referência ao martírio dos missionários jesuítas Roque González de Santa Cruz e Afonso Rodríguez, ocorrido em 1628 nas Plagas de Caaró.

²²⁸ MONTROYA, op. cit., p.225-227.

poder e de sua imortalidade²²⁹. A imortalidade da alma era um tópico muito destacado pelos padres, apesar das diferentes concepções. Diante da morte certa, os padres afirmavam que “podiam matar-lhe o corpo, mas não a alma, pois esta é imortal”. Montoya ressaltou que “julgavam os guaranis que o corpo já falecido a alma o acompanhava na sepultura, embora separada²³⁰. Os guarani acreditavam que a alma ficava enterrada com o corpo, o que era algo perigoso para os vivos, pois a alma, a coexistência de alma e corpo criava um poder assustador, mas ao enterrar separada não representava mais perigo e estaria livre para seguir para o lugar do pós-morte.

Os Guarani despedaçavam os corpos dos padres, arrancavam o coração e queimavam as partes, podemos observar exatamente isso no martírio de Cristóvão de Mendoza em 1635, no Ibíá, cujo corpo foi mutilado, arrancaram do peito “aquele coração que ardia em amor por eles” e atravessaram-no com flechas “os feiticeiros obstinados, dizendo: ‘Vejam se sua alma morre agora!’²³¹, o que sobrou daquele corpo foi “jogado num arroio”. Os “infieis” deram fim também ao Pe. Pedro de Espinosa “quebraram-lhe a cabeça. [...], deixaram-no entregue à mercê dos tigres, que o devoraram todo²³². Percebemos, com base na narrativa, que a antropofagia não era motivada pela fome e muito menos uma prática costumeira, mas sim motivada pela guerra e pela vingança.

De acordo com Souza, a relação entre a antropofagia e Satã é antiga, ela ressurgiu com o Novo Mundo, repercutindo na iconografia, os ameríndios foram retratados como devoradores de carne humana, prática que era associada à bruxaria. Essas imagens do canibalismo indígena serviram de modelo nas representações da bruxaria que envolvia o consumo de carne humana. Nesse contexto, o contato com costumes dos povos ameríndios trouxe consigo dois movimentos que fazem parte de um único processo.

Por um lado, a absorção dos ritos e práticas mágicas americanas pela demonologia europeia, que os aproxima da mitologia sabática enraizada no velho Continente; por outro, a revivescência dos temas ligados ao canibalismo, que jaziam como adormecidos no imaginário

²²⁹ FAUSTO, op. cit., p.395.

²³⁰ MONTOYA, op. cit., p.56.

²³¹ Ibid., p.265.

²³² Ibid., p.188.

ocidental e que ressurgem em representações iconográficas relacionadas à feitiçaria, e talvez, suas precursoras.²³³

De certa forma, é conveniente ponderar que a colonização e a catequização, mais do que ocidentalizar o Novo Mundo, tornando sua realidade semelhante à europeia, que se verifica na edenização e detratação da América, desencadeou uma circularidade entre dois níveis de cultura. Nesse sentido, havia entre a Europa e o Novo Mundo “um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo”²³⁴.

²³³ SOUZA, 1993. p.43.

²³⁴ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia de Letras, 2006.p.13.

3. OS DEMÔNIOS DE MONTOYA: A DEMONIZAÇÃO NA OBRA CONQUISTA ESPIRITUAL

O Novo Mundo era inferno, sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório, sobretudo por sua condição colonial. A ele, opunha-se a Europa: metrópole, lugar da cultura, terra de cristãos. Na Europa, pois, o céu era mais próximo, mais clara e inteligível a palavra divina. Na colônia, tudo se esfumava e se confundia. [...]. Cabia à Europa-metrópole resgatar os americanos do mundo de perdição e pecado em que viviam, corrigindo-o²³⁵.

A visão da América como um inferno era comum entre os cronistas, como, por exemplo, Jean de Léry que descreve no livro *Histoire d'un Voyage* como os índios eram atormentados por demônios, “muitas vezes, os nativos viam os demônios em forma de quadrúpede, de ave ou como possuidores de uma aparência estranha”²³⁶. Ao contrário dos nativos, os franceses estavam a salvo dos tormentos causados pelos seres diabólicos, pois eram protegidos por Deus. Para Léry, o contato com os colonizadores, principalmente com os religiosos, salvou os indígenas do diabo. Esse tipo de narrativa reforçou a crença em Deus e no diabo. Mediante suas gravuras, Léry buscou demonstrar a “veracidade do poder demoníaco e a necessidade da crença em Deus”²³⁷. De acordo com Souza, a catequese tinha uma função salvacionista, porém, caso a esta fosse insuficiente, os indígenas deveriam ser afastados do espaço pecaminoso. Para Nóbrega, a colônia era o purgatório, pois “extirpava os pecados, purificava a alma e garantia a continuidade da produção de riqueza”²³⁸.

A demonização das crenças indígenas foi a maneira que os religiosos encontraram de interpretar o desconhecido e fazer com que os indígenas abandonassem os antigos hábitos. É por causa disso que, nos textos dos séculos XVI e XVII, personagens como curandeiros, xamãs e caciques foram transformados em magos e servos do demônio. Esse capítulo realiza a análise dos trechos em que é possível encontrar a demonização da humanidade e a presença do diabo na América.

²³⁵ SOUZA, op. cit., p.77

²³⁶ RAMINELLI, op. cit., p. 110.

²³⁷ Ibid., p. 111.

²³⁸ SOUZA, op. cit., p.78.

3.1 A resistência dos caciques

Na província do Paraguai, os missionários inicianos estabeleceram uma divisão entre os povos de etnia Guaraní, que separava o clero e os índios convertidos de um lado, e os caciques, os xamãs e os índios “rebeldes” do outro. A cruz cravada no centro da redução delimitava o território de uma guerra espiritual, na qual os caciques contestavam o poder dos religiosos e acreditavam que os missionários destruíam a sua cultura ancestral. Em contraponto, os jesuítas afirmavam que aqueles que recusavam a conversão eram servos do diabo e atrapalhavam as obras de Deus. A principal frente de resistência à evangelização era liderada pelos caciques, descritos como feiticeiros e familiares do demônio.

No Paraguai não foi necessário o empreendimento de extirpação das idolátricas, mas foi preciso uma árdua organização para desfazer a resistência dos pajés²³⁹ e caciques a evangelização. O padre Antônio Ruiz de Montoya destaca, como maior empecilho à catequese da redução de Loreto, o cacique Taubici.

Chegamos a uma aldeia ou povo, cujo chefe era um grande cacique, além de mago, de feiticeiro e familiar do demônio. Chamava-se *Taubici*: o que quer dizer diabos em fila ou fileira de demônios. Era ele muito cruel e, a partir de qualquer motivo de queixa, fazia matar os índios por mero capricho. Por isso era respeitado e servido até adivinhando-se seu pensamento. Pouquíssimo tempo antes da nossa chegada, havia ele mandado matar a um índio, porque, tendo-o feito aio ou preceptor de um filhinho seu enfermo, acabara morrendo. Quando ele queria falar com o demônio, mandava que todos saíssem de sua casa e não ficassem em volta, a não ser que a muitos passos de distancia. Ficavam, no entanto, em sua companhia quatro das mancebas mais queridas. Ordenava descobrir alguma parte do telhado de sua casa, e era lá por onde houvesse de entrar o mau espírito. Sobrevinham então a esse miserável determinados desmaios, as mulheres o ajudavam, segurando-lhe os braços e a cabeça, ao passo que ele fazia trejeitos e maneios ferozes. Com tais ações e embustes feitos, publicava ele depois não poucas mentiras relativas a cosas futuras, de que às vezes se seguiam efeitos, sendo que as tirava do demônio por suas conjecturas.

Esse homem recebeu-nos bem e, embora mau, livrou-nos da morte, porque naquela noite de nossa chegada alguns índios queriam matar-nos e, ainda que estivessem dispostos a fazê-lo, pareceu-lhes que não o deviam sem consulta sua. A isso respondeu-lhes ele: “Se vós quiserdes matar os padres, fazei-o, mas eu não vou meter-me nisso!” Este desdém bastou para que não nos tirassem a vida.²⁴⁰

²³⁹ Para os espanhóis caciques e pajés era sinônimo, esse reducionismo se devia ao fato de seguirem a denominação dos chefes indígenas americanos.

²⁴⁰ MONTOYA, op. cit., p.51.

Embora tenha salvado a vida dos padres, Taubici foi descrito como mau, cujos poderes eram advindos de sua familiaridade com o demônio, sua forma de resistência era o vaticínio por meio de tranSES, essas profecias eram consideradas diabólicas. Esse cacique obteve sua fama na “redução de Santo Inácio” em uma profecia que se confirmou e lhe rendeu muito crédito com os índios.

Certo índio tinha em sua granja duas plantações de cana-de-açúcar. Por tratar-se de coisa tão nova ou desconhecida, seus vizinhos lhe furtaram algumas canas. Colheu ele então as restantes e as levou a esse *Taubici*, dizendo-lhe que lhe trazia aquele pequeno presente, pelo fato de lhe haverem furtado as demais. Quis saber o cacique quais eram os malfeitores ou ladrões. Responde-lhe aquele que não sabia quais fossem. A isso observou: - Não se preocupe, pois os ladrões pagá-lo-ão e tornar-se-ão conhecidos, porque farei com que tal atrevimento seja castigado pela enfermidade de “cámeras²⁴¹”! Foi assim que, pouco depois, nesse povoado e nos demais começou a enfermidade indicada, em virtude da qual morreram alguns²⁴².

As profecias dos não conversos deviam ser rejeitadas e demonizadas para a que as visões dos religiosos fossem exaltadas, e foi exatamente isso que ocorreu no dia de “Corpus Christ” na redução de Santo Inácio. A advertência do Pe. Simão Masseta aos índios que faltassem à missa foi por coincidência confirmada, e isso demonstrou aqueles índios o poder de Deus em punir os pecados e serviu de exemplo aos índios “rebeldes”.

Taubici [...], teve o desejo ou vontade de ir desse “pueblo” até ao seu e, convocando gente para acompanhá-lo, fixou sua ida. Avisou-lhes o padre a ele e aos demais, principalmente a quem já fosse cristão, que antes viessem à procissão e missa, e apenas depois partissem. Não podendo convencê-los, disse-lhes com ânimo zeloso:

“Uma vez que não quereis honrar a Nosso Criador e Senhor, e desprezais as admoestações, estai certos de que lá, aonde fordes, ele vos castigará não pouco!”

Dito e feito, [...] chegando perto de seu povoado, que distava do de Santo Inácio 20 léguas, perceberam que havia índios no rio com as suas canoas. [...], logo que o reconheceram, mataram-no em vingança de um índio, que ele havia matado. Seus companheiros puseram-se então em fuga, [...]. Voltaram estes sem seu caudilho e, bem ensinados com tal castigo, tornaram a não crer nos ministros do demônio e acreditar nos de Deus, sendo que com isso o Evangelho logrou não pouco crédito.²⁴³

²⁴¹ Nota do tradutor: a palavra espanhola “Cámara” equivale no português ao plural “cambras” que significa diarreia.

²⁴² Ibid., p.52.

²⁴³ MONTROYA, op. cit., loc., cit.

Outro cacique que pode ser mencionado é Neçu que, por meio de artimanhas, embustes e magias, enganava aquela gente bárbara, se apropriava de rituais católicos remedando o culto divino, como, por exemplo, o “batismo”. Raminelli salienta que “o batismo simbolizava o ingresso dos índios na comunidade cristã”, era o sacramento que permitia expulsar o demônio.

Neçu, de sua parte e para mostrar-se sacerdote, conquanto falso, revestiu-se dos pensamentos litúrgicos do padre e com eles se apresentou ao povo e fez trazer em sua presença as crianças, nas quais tratou de apagar com cerimônias bárbaras o caráter indelével, que elas pelo batismo tinha impresso em suas almas. Raspou-lhes as pequenas línguas, com que haviam saboreado o sal do espírito sapiencial. O mesmo fez-lhes no peito e nas costas, para borrar os santos óleos, que as tinham prevenido para a luta espiritual.²⁴⁴

O “desbatismo”, descrito também como uma espécie de “rebatismo”, era um ato que os Guarani parecem ter dado tanta importância quanto os padres davam ao batismo²⁴⁵. De acordo com Ronaldo Vainfas, a rejeição ao batismo é tão antiga quanto à chegada dos jesuítas ao Novo Mundo, os indígenas apresentaram particular horror diante do sacramento católico. “Os pajés proclamavam, então, que o ‘batismo matava’, ao constatarem que os índios morriam tão logo recebiam os santos óleos”²⁴⁶. Se o batismo trazia a morte, o rebatismo de santidade significaria a vida eterna na “Terra sem Mal” que equivaleria ao paraíso cristão.

Ficou com gosto na boca aquele grande feiticeiro Yeguacaporú por causa da morte, que, por sua ordem, se executara no santo Pe. Cristóvão de Mendoza. Procurou ele fazer o mesmo nos demais, mas lhe atalhou os passos a sua morte desditosa. Não lhe faltaram herdeiros em seus embustes e magias. Construíram eles igrejas, nelas colocaram púlpitos, faziam as suas práticas e chegavam a batizar. Era esta a fórmula de seu batismo:

“Eu te desbatizo!”

E com isso levavam todo o corpo dos “batizados”. As práticas endereçavam-se ao descrédito da fé e da religião cristã, ameaçando aos que a recebessem e aos que, tendo a recebido, a destetassem, pois seriam devorados pelos tigres. [...], Inventavam que os ecos eram as vozes dadas por aqueles monstros, os quais apenas esperam a ordem dos feiticeiros, para saírem pela destruição dos cristãos. [...]. Existe uma parcialidade ou província de gente endemoninhada, pois mora na verdade na verdade neles o demônio. [...]. Tomados do demônio, costumam vagar de noite pelos campos

²⁴⁴ Ibid., p.228.

²⁴⁵ FAUSTO, op. cit., p.394.

²⁴⁶ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.121.

como “borrachos” ou loucos, e comem brasas quentes, como se fossem gijas ou cerejas. [...], por alguns intervalos de tempo gozam eles de sossego. Mas o mau espírito costuma investir de repente em seu interior e fá-lo com tal ferocidade, que, como possessos do demônio [...]. Em muitos lugares deste escrito viu-se que, para atrair a si as algumas, o demônio procurou imitar as nossas ações. Foi invenção sua a de uma religião de uma religião que forjou da escolha de doze magos. Estes tinham consigo mais de 700 homens, [...]. Enviavam-nos em segredo aos nossos povoados, para que com as suas fábulas afastassem a gente do batismo.²⁴⁷

De acordo com Vainfas, a prática do rebatismo era característica das idolatrias e pode ser observada em praticamente todas as idolatrias da América, definidas pelo historiador como insurgentes. No Peru, por exemplo, havia uma seita do *Taqi Onqoy* que também praticava uma espécie de rebatismo, o ritual que exigia dos novos adeptos dias de jejum e abstinência sexual, após esse período os índios estavam habilitados a cultuar novamente os ancestrais da comunidade, chamados de *huacas*. Esses grupos que praticavam o rebatismo eram considerados seitas, para alguns religiosos era uma forma de heresia e para outros era somente uma troca de nome. Para Montoya, além de criarem sua igreja para imitar o sacramento, os índios criaram também uma espécie de religião em que os integrantes “devoraram mais de 300 crianças em ódio à fé”²⁴⁸.

Fausto entende que a principal questão a ser ressaltada não é o retorno dos indígenas a uma identidade perdida, mas sim a forma como eles se apropriam dos poderes que os jesuítas pareciam possuir. Dessa forma, os indígenas reproduziam os europeus em seus próprios termos, com a reelaboração de sacramentos principalmente batismo e a eucaristia, o uso de vestimentas parecidas com as dos padres e a posse de objetos litúrgicos, como, por exemplo, o altar. Ao contrário do que acreditavam os padres, essa reprodução não era uma paródia grosseira ou uma artimanha do diabo. “Não se tratava de representação no sentido dramático, mas de transformação, de apropriação de capacidades, algo que os missionários reforçavam, pois, eles mesmos acreditavam no poder místico do hábito para além de sua função institucional.”²⁴⁹

Para M. Kittiya Lee, os ameríndios e os europeus mudaram e se ajustaram uns aos outros como consequência das realidades vividas durante seus encontros. Na sua perspectiva, os indígenas se interessaram pelo cristianismo, porque os

²⁴⁷ MONTOYA, op. cit., p.267-268.

²⁴⁸ Ibid., p.269

²⁴⁹ FAUSTO, op. cit., p.394.

cristãos tornaram sua ideologia interessante, os religiosos intrigaram os indígenas com a concepção de uma divindade universal e argumentaram que o poder de seu Deus substituía todos os outros. Contudo, os indígenas perderam o interesse, devido à incapacidade dos europeus de se adaptar e isso pode ser observado na compreensão problemática do pensamento nativo.

A apropriação dos rituais católicos é realizada por vários caciques na província do Paraguai, como, por exemplo, Guirabera chamado de mago e canibal pelos padres, “quem mais ardia em furor e desejo” de devorar o padre Montoya. Que se fingia de Deus e “deitava bênçãos a modo episcopal”.

Fez-se chamar de Deus e, através de suas mentiras, ele se havia apoderado daquela gente. Era carne humana sua comida ordinária. E, quando construía alguma casa ou efetuava alguma outra obra, a fim de regalar a seus operários, mandava buscar o índio mais gordo de sua jurisdição e à custa desse pobre faziam eles o seu banquete²⁵⁰.

Percebemos, com base na narrativa, que Guirabera antes era demonizado, Montoya se refere aquela aldeia como uma “cova de leões, porque todas aquelas serras e quebradas eram o habitat de magos e feiticeiros”²⁵¹, porém quando o cacique foi convertido se tornou um exemplo de bom cristão. Outros dois casos de conversão bem-sucedida que podem ser mencionados são dos caciques Maracanã e Tambavê. No primeiro existe uma disputa de forças, em que o jesuíta demonstra a superioridade de Deus sobre o diabo ao descrever a forma como um feiticeiro tentar pregar mentiras para Maracanã que era converso e por causa disso, não deu crédito ao feiticeiro.

Chegamos a um outro povoado, que era dirigido por um honrado cacique, desejoso, outrossim, de ouvir a propósito das coisas relativas à sua salvação. Pretendeu o demônio impedi-lo em seus desejos, e desta forma incitou a um grande ministro seu, grande pregador de mentiras, o qual andava em missão de povo em povo, enganando aquela pobre gente e dizendo de si mesmo que era Deus, o Criador do céu, da terra e dos homens. Afirmava que ele dava as chuvas e as tirava, fazia que os anos fossem férteis, mas quando ou sob a condição de não o aborrecerem. Fazendo-o ele, vedava as águas e tornava estéril a terra. E vendia ainda outras bobagens deste jaez: com o que atraía a si não pouca gente néscia. Foi ele visitar àquele cacique chamado *Maracanan* o qual preveniu a

²⁵⁰ MONTOYA, op. cit., p.137.

²⁵¹ Ibid., p.138-139.

três de seus parentes, para que o amarrassem. Saltou o mago de sua embarcação e, posto o pé em terra, começou a pregar uma grande arenga e, em voz muito elevada, como é costume antigo nessas bestas. A matéria veio a ser a porfiada estultície, com que se fingem deuses. Depois se dirigiu à casa do cacique e ali fez as costumadas saudações. Com isso perguntou-lhe o cacique a propósito de quem era e a que vinha. Respondeu-lhe: - *“Eu sou o criador das coisas (todas), o que fertiliza os campos e aquele que castiga, com diversas e molestas enfermidades, aos que não crêem”*. Então o cacique fez sinal aos três moços, para que o amarrassem, mesmo que fosse apenas para breve tempo. É que ele se defendeu por um bom tempo, dizendo-lhe que com a sua saliva os havia de matar: com o que lhes cuspi nos rostos. Neste ínterim, dizia-lhe contudo o bom cacique:

“Eu quero tirar a prova, se é verdade o que dizes ou se dás a vida a outrem, e vê-lo-ei, se escapares à morte, que agora tenho de dar-te”.

Fê-lo, pois, conduzir ao rio e, colocado na correnteza dele com uma grande pedra atada ao pescoço, para lá o fez jogar, sendo onde o desventurado terminou sua vida infeliz.²⁵²

Apesar de ter matado o mago no rio, com uma pedra amarrada no pescoço, Maracanã foi perdoado pelos padres, pois “o assassinato de um ímpio pelas mãos de um índio cristianizado era visto não como ‘crime’, mas como uma punição de Deus aos infiéis”²⁵³. O segundo caso de conversão bem sucedida foi protagonizado por Tambavê que “de cacique e senhor, fez-se criado dos padres. [...]. Tão grande foi sua eficácia em pregar a Cristo que, [...] contribuí na conversão de muitos gentios”²⁵⁴. No entanto, existiam casos em que a conversão resultava no fracasso, a exemplo disso podemos citar Miguel de Artiguaye que renunciou ao cristianismo e voltou aos antigos hábitos, se fingia de sacerdote, parodiava as missas substituindo a hóstia e o vinho por torta de mandioca e vinho de milho.

Em “Santo Inácio” tinham os padres um cacique principal, que havia experimentado várias peripécias em diversos lugares, onde se fez batizar e casou. [...]. Era ele um verdadeiro ministro do demônio e se havia afeiçoado a uma mulher, não porque ela fosse formosa, mas por ser nobre. Devido a isso repudiou sua esposa legítima, desterrou-a a uma propriedade tida por herança, pôs em seu lugar a manceba com o título de mulher legítima e, com intrepidez desavergonhada, afirmava que ela era sua esposa verdadeira, servindo-se esta, como senhora, de muitas criadas. Continuou este

²⁵² Ibid., p.53.

²⁵³ PARADISO, Silvío Ruiz. A demonização em A Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya e na Festa de S. Lourenço (1587), de José de Anchieta. In MAGALHÃES, ACM., et al., (org.). **O demoníaco na literatura** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2012. p. 199-214.

²⁵⁴ MONTOYA, op. cit., p.231-232.

pobre homem com os seus enganos e, para ter ainda maior crédito junto aos seus, fingiu-se de sacerdote. [...], simulava estar dizendo missa. Punha sobre uma mesa algumas tolhas e em cima delas uma torta de mandioca e a um vaso, mais que pintado, com vinho de milho, e, falando entre os dentes, fazia muitas cerimônias, mostrava a torta e o vinho ao modo dos sacerdotes e, por fim, comia e bebia tudo. Veneravam-no com isso seus vassalos como se fosse sacerdote²⁵⁵.

O consumo do cauim era mal visto pelos padres, traduzido como “água de bêbado”, era produzido com mandioca, milho e frutas (abacaxi ou caju), sendo considerado muito importante nas cerimônias e nos rituais. M. Kittiya Lee questiona as associações entre o cauim e o vinho, para ela o termo cauim permaneceu relacionado à bebida doméstica, pois os jesuítas supervisionaram os projetos de tradução da língua nativa, e para os padres era impensável que a cerveja nativa significasse algo além da bebida alcoólica. Para a historiadora, a resistência do cauim se deve a consideração indígena que ressoou profundamente com o conceito cristão de vinho eucarístico. Nessa perspectiva, se o vinho sacramental unia todo o cristianismo, o cauim também uniu os povos nativos, pois o cauim era ingerido nas festas que antecediam as batalhas, era uma forma não se esquecer de vingar os parentes assassinados. “Se o líquido sacramental da comunhão lembrou os cristãos de seus relacionamentos com Deus”, o cauim por sua vez “ordenou aos Tupinambás que honrassem laços de parentesco, para cumprir obrigações com antepassados e contra inimigos em comum”²⁵⁶. Além disso, as “bebedeiras” também ocorriam após as vitórias nas guerras para honrar os familiares mortos nas batalhas, durante essas festas os prisioneiros de guerra eram mortos, esquartejados e assados. Dessa forma, o vinho nativo acompanhou o canibalismo.

A apropriação não se restringia aos sacramentos, os ensinamentos dos padres também eram reproduzidos nos termos indígenas, podemos observar como Miguel de Artiguaye se utiliza o termo demônio que foi introduzido pelos missionários para se referir aos próprios padres como demônios que destroem a cultura ancestral.

Logo foi então esse cacique, [...], ter com os padres e, segundo parecia, era com semblante benévolo e rosto risonho no começo.

²⁵⁵ MONTOYA, op. cit., p.61-62.

²⁵⁶ LEE, M. Kittiya. Cannibal Theologies in Colonial Portuguese America (1549-1759): Translating the Christian Eucharist as the Tupinambá Pledge of Vengeance. **Journal of early modern history** 21, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2017. p.64-90. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/315637100>. Acesso em: 02 abr. 2020.

Mas, depois de pouquíssimas palavras de saudação, transformou-se ele em besta feroz e prorrompeu em gritos, dizendo:

“Vós não sois sacerdotes enviados de Deus para nosso remédio (e bem)! Sois, pelo contrário, demônios do inferno, mandados de seu príncipe para a nossa perdição! Que espécie de doutrina é esta que nos trouxestes? Qual o descanso (a paz) e o contentamento? Nossos maiores viveram com liberdade, tendo para seu bem as mulheres que queriam sem que ninguém nisso os estorvasse, com as quais viveram e passaram os seus dias com alegria. Vós, no entanto, quereis destruir as suas tradições e impor-nos uma carga tão pesada, como é a de atar-nos com uma mulher.”²⁵⁷

Os missionários jesuítas não reconheceram a presença da religião entre os indígenas e ignoraram os valores devocionais das práticas culturais. Ao considerar as crenças e as tradições indígenas como embustes, os jesuítas reduziram a espiritualidade indígena a uma mera imitação do cristianismo. Em consequência disso, os hábitos indígenas foram considerados pelos religiosos como desprezíveis e advindos de sua familiaridade com o demônio, que era mestre das mentiras e dos disfarces. Estensorro entende que os povos da América não eram de natureza diabólica, mas pela distância do cristianismo acabavam sendo vítimas inocentes e alvos fáceis dos demônios. O diabo seria o responsável pelos rituais indígenas e pela oposição dos caciques e pajés à catequização, sendo assim não existia uma resistência indígena ao cristianismo e sim uma batalha entre o “bem e o mal” no Novo Mundo²⁵⁸.

3.2 O xamã e a feiticeira

O que é a demonização? Para responder essa pergunta é necessário questionar dois personagens que receberam adjetivos negativos ao longo do final do século XV e início do XVIII. Trata-se da feiticeira e do xamã. Eles habitavam locais diferentes, o primeiro se encontrava na Europa e o segundo habitava a América, porém ambos receberam tratamentos semelhantes.

A feiticeira é a mulher do campo que vivia nas aldeias ou florestas. Ela é a má cristã, que é acusada por outrem. Michel Foucault explica que a feitiçaria “traduziria a luta que a nova vaga de cristianização, inaugurada em fins do século XV e início

²⁵⁷ MONTOYA, op. cit., p.61-62.

²⁵⁸ ESTENSORRO FUCHS, Juan Carlos. **Del paganismo a la santidad:** La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

do século XVI, organizou em torno de e contra certo número de formas culturais”²⁵⁹. Pretendia-se cristianizar os lugares em que a religião não conseguiu alcançar, onde “as formas de cultos haviam persistido”. A feitiçaria é apontada como indício da imensa contestação das instituições eclesiásticas, considerada um obstáculo para a cristianização, que aparece sob a forma da manifestação e da resistência.

De acordo com Certeau, “à irrupção maciça de feiticeiros nos campos se opõe a repressão dos juízes urbanos frequentemente impiedosos”²⁶⁰. Nesse contexto, existia uma divisão: por um lado, os juízes e, por outro, os feiticeiros. Essa separação também era geográfica de um lado a cidade e do outro o campo. Era uma estrutura “dual, com o diabo de um lado e a feiticeira do outro”²⁶¹. A reflexão de Certeau é parecida com os argumentos expostos por Foucault, podemos observar que a feitiçaria é um combate físico entre duas categorias sociais no caso “o nosso e o deles”, ou seja, na perspectiva da “ciência do outro”, na Europa cristã, as bruxas eram esse “outro” demoníaco.

No começo da idade moderna, a caça as feiticeiras tomou formas extremamente violentas e, em consequência disso, a feitiçaria acabou “codificada, retomada, julgada, reprimida, queimada, destruída, pelos mecanismos da Inquisição”²⁶². Foucault entende que a feitiçaria estava presa dentro do processo de cristianização, porém era um fenômeno periférico, que “se situava nas fronteiras externas da cristianização”.

Os textos do período parecem não fazer distinções entre a feitiçaria e a bruxaria. Pelo contrário essas narrativas descrevem a feiticeira como “a bruxa que voava de noite, assistia o sabbat, adorava o diabo, e era infanticida, canibal”²⁶³. O sabbat era visto como uma anti-religião que ameaçava o cristianismo nas “assembleias diabólicas, adorava-se Lúcifer²⁶⁴”, nessas missas negras as bruxas copulavam com o demônio e consumiam carne humana. Foucault ressalta que a feiticeira realizava uma troca, firmava um pacto com o diabo, “você me proporciona prazer e poder, eu lhe dou meu corpo, minha alma”²⁶⁵. Delumeau, com base na obra

²⁵⁹ FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Livreiro, 2001. p.259.

²⁶⁰ CERTEAU, 2013. p.262.

²⁶¹ FOUCAULT, op. cit., p.260.

²⁶² Ibid., p.259.

²⁶³ STUART, 2004. p.38.

²⁶⁴ DELUMEAU, op. cit., p.351.

²⁶⁵ FOUCAULT, op. cit., p.265.

Les controverses et recherches magiques, do teólogo jesuíta Martin Delrio, explica que os feiticeiros que concluíram o pacto com Satã receberam poderes mágicos.

Os mágicos podem, portanto fazer morrer o gado ou torná-lo doente por meio de pós, gorduras, olhadelas, palavras, toques de mão ou de vara. Eles incitam os demônios em forma de lobo que entram nos rebanhos e apriscos ‘para ali devastar e devorar o gado’. Eles podem ‘despovoar um campo de colheitas e de frutos para fazê-los ir para outro’, e por meio de encantamentos apropriados destruir toda espécie de colheitas ou tornar os campos estéreis. Podem, lançando ao ar certos pós que ‘o demônio lhes põe nas mãos’, fazer nascer lagartas, locustas, gafanhotos, caracóis, ratos e outros bichos que minam e roem as ervas e os frutos, a menos que essas pestes dos campos e dos jardins ‘sejam inoculadas de corrupção e putrefação pelo próprio demônio’. Eles podem queimar casas, tirar cativos da prisão, ‘fazer levantar os cercos diante das cidades, fazê-las ser tomadas de assalto, e causar as vitórias em batalhas campais’, ou ainda ‘elevant os homens às honras e dignidades’.²⁶⁶

Na perspectiva de Souza, a presença do diabo era constante no cotidiano do século XVI e mesmo posterior a este, tanto no nível erudito quanto no popular, pois “as pessoas atribuíam uma série de fenômenos à presença do demônio: aquilo que chamamos hoje de ‘outro’ era nomeado naquela época como os atributos do demônio”²⁶⁷. Na Europa, “os bruxos e bruxas, constituíram esse ‘outro’ que a cultura opunha seus padrões, identificando-os com a anti-sociedade, ou com o estado de natureza”²⁶⁸. É preciso lembrar que todo sagrado não oficial era considerado demoníaco, buscava-se no diabo e seus agentes as respostas para os problemas sociais²⁶⁹. Os tratados demonológicos condenaram as práticas mágicas entre elas: a superstição, a adivinhação, a cura de enfermidades e as “artes divinatórias, como manifestações do pacto demoníaco”²⁷⁰.

Quanto ao xamã, ele é o líder espiritual e o curandeiro, tem importância vital nos rituais da tribo. Eles “constituíram o mais forte elo entre os índios e os demônios”, “viviam nas florestas e mantinham contato com os espíritos”²⁷¹. Os xamãs foram chamados de magos e feiticeiros pelos padres, que buscavam convencer os índios que os poderes mágicos e suas tradições não passavam de embustes e ficções. Os

²⁶⁶ DELUMEAU, op. cit., p.252.

²⁶⁷ SCHWARTZMAN, Sheila. **Os demônios do Brasil colonial**. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/3/06/mais/10.html>. Acesso em: 16 jun. 2018.

²⁶⁸ SOUZA, 1993. p.25.

²⁶⁹ CERTEAU, op.cit., p.141.

²⁷⁰ CLARK, Stuart. **Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe**. Oxford: Clarendon Press New York, 1997. p.462.

²⁷¹ RAMINELLI, op.cit., p.121.

xamãs não aceitaram o cristianismo da mesma forma que a feitiçaria que ocupava os limites exteriores do catolicismo, esse grupo de índios não conversos também era exterior. Os padres acreditavam que os pajés controlavam as aldeias por meio de poderes sobrenaturais que eram concedidos pelo diabo. Na perspectiva dos religiosos, os xamãs praticavam rituais que eram imitação do cristianismo, práticas inspiradas pelo demônio.

Quais aspectos da feitiçaria os jesuítas entendem como semelhantes às práticas religiosas e medicinais dos pajés? Esses dois personagens foram associados, pois ambos faziam uso da magia. Marcel Mauss explica que a religião chama de mágicos os resquícios de antigos cultos; para muitas pessoas, mágico é aquilo que toda a sociedade, e não apenas uma parcela, qualifica como mágico. No entanto, as sociedades nem sempre tiveram uma definição clara de magia e, quando a tiveram, foi de modo gradual.

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos [...]; chamamos representações mágicas as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quantos aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos. [...]. Os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos²⁷².

Os costumes religiosos dos índios foram associados a ritos demoníacos, sendo considerados como magia e feitiçaria. Os xamãs eram chamados de magos e feiticeiros. Para “um espanhol do século XVI a distância entre uma bruxa basca e um índio idólatra era pequena”²⁷³. O olhar demonológico sobre a América reforçou o estereótipo europeu da prática da bruxaria, sendo que os índios foram identificados com as feiticeiras.

As práticas mágicas indígenas eram associadas à adivinhação, os pajés eram considerados feiticeiros, pois o conhecimento do oculto na perspectiva religiosa somente pode surgir do estudo e do conhecimento, sendo esse limitado à cultura escrita, e da revelação divina reservada a homens tocados pela graça, e por fim da intervenção diabólica, assim toda adivinhação que não provém do divino era tida como demoníaca. Montoya descreve as adivinhações feitas pelo cacique e pajé

²⁷² MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 55-56.

²⁷³ SOUZA, op.cit., p.26.

Taubici na redução de Santo Inácio, mencionadas no tópico anterior. Delumeau explica que os juízes da Inquisição consideravam que a “arte de adivinhar não procedia de outra parte que não do Espírito Maligno” e que era uma prática diabólica. As superstições foram consideradas uma forma de “feitiçaria forjada na loja do diabo.”²⁷⁴ Na descrição do padre Montoya, o demônio aparece como responsável pelas superstições dos Guarani.

Acham, a partir de certa observação experimental, que, entrando algum veado no povoado e “não o matando, vá morrer alguém daquele bairro ou quarteirão, por onde o animal escapa”. Tem ajudado, por sua parte, o demônio alguma vez a corroborar essas superstições. Foi como vimos que se deu numa cidade de espanhóis, quando alguém, casou e, estando o noivo na rua festejando seu casamento com outros companheiros a cavalo. É que passou então um veado que, perseguido no campo, acertou de passar por essa rua. Aumentou o regozijo a vontade de caçá-lo, mas ele se escapou. Com grande aflição observou então um índio: - “*Quem é que vai morrer hoje nessa casa?*”...

Sucedeu que, naquela mesma noite, adoeceu o noivo e não chegou a amanhecer com vida.

O mesmo pensam eles dos sapos ou que, entrando um deles nalguma embarcação, alguém dela deva morrer. Certa vez, indo eu numa embarcação com mais de 20 pessoas, ouvimos todos por dois dias sem interrupção o ruído dessa bicharia nojenta. E eu, já informado a propósito desta superstição, observei com cuidado as ações dos índios, que se perturbaram e cautelosamente se meteram à procura desses animaizinhos, mas não puderam descobrir se de fato os havia. Na verdade, foi invenção diabólica, a qual, por dias, nos brindou com música de sapos, sem que de alguma forma os houvesse²⁷⁵.

Como podemos observar nas “superstições”, a presença dos animais era um presságio da morte, no primeiro exemplo se um veado entrasse no povoado alguém iria morrer, e no segundo quando um sapo entrava em alguma embarcação uma pessoa morreria. Na visão do europeu Yves d’Evreux, o diabo se comunicava com os feiticeiros tupis por meio de demônios familiares que tinham forma animal como, por exemplo, morcegos, pássaros negros ou até mesmo por uma voz que saia do interior da terra ou de dentro de buracos²⁷⁶.

O xamanismo permitia a comunicação com outros mundos, o cacique ou xamã *Taubici*, desmaiava, fazia trejeitos e maneios ferozes, seu corpo servia de vetor para que o espírito incorporasse nele, e depois da possessão comunicava a

²⁷⁴ DELUMEAU, op.cit., p.375-376.

²⁷⁵ MONTOYA, op.cit., p.56-57.

²⁷⁶ SOUZA, op.cit., p.28.

tribo às profecias. “Os feiticeiros promoviam curas e livravam os seus adeptos de muitas enfermidades”²⁷⁷. Montoya descreveu o uso de ervas medicinais nas práticas curativas dos povos Guarani.

Usam os índios muitos remédios e ervas (medicinais), que lá a natureza tem produzido. A pedra de São Paulo é de ajuda comprovada; são-no também os alhos esmagados ingeridos como bebida, a pedra bezoar²⁷⁸ e outras ervas (medicinais). Mas o remédio mais caseiro é o fogo, queimando-se com uma faca em brasa a parte ferida pulverizada com enxofre. É conhecido este remédio e, acudindo-se a tempo, gente picada por [...] cobras está fora de perigo. Os fígados da víbora, sendo ingeridos com alimento, usam-nos como remédio.²⁷⁹

A magia de cura é uma das práticas mágico-religiosas mais antigas, os curandeiros faziam uso de plantas e também buscavam as curas por meio de tratamentos sobrenaturais, o que aproximava essa prática da feitiçaria.

As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tinha tirado aquilo que lhe causava a doença, assim como uma espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante²⁸⁰.

Para curar os índios doentes, os feiticeiros sugavam as partes lesadas do enfermo e tirando delas objetos escondidos que afirmava ser a causa da doença. De acordo com Souza, “o sopro e a sucção tiveram papel de destaque nas curas mágicas e na motivação de doenças e malefícios”²⁸¹. É certo afirmar que os “feiticeiros” Guarani e os Tupinambás sopravam seus pacientes para “impregná-los de força mágica”, com o objetivo de sugar o mal e então curar o enfermo.

Os piores e mais perniciosos vêm a ser os “enterradores”, cujo ofício é matar, enterrando eles na casa de quem se deseja matar, algumas sobras de sua comida, cascas de fruta e pedaços de carvão, etc. Às vezes enterram sapos atravessados com alguma espinha de peixe: com o que se vai enfraquecendo aquele que querem matar, e este,

²⁷⁷ RAMINELLI, op.cit., p.122.

²⁷⁸ São concreções (pedras) de material animal, vegetal ou mineral, que se forma nas vias urinárias e no tubo digestivo de animais ruminantes. Os antigos consideravam o bezoar como uma espécie de antídoto.

²⁷⁹ MONTOYA, op.cit., p.23-24.

²⁸⁰ Ibid., p.57-58.

²⁸¹ SOUZA, 1986. p.168.

sem outro acidente, morre. Temos visto muitas vezes disso efeitos conhecidos. Assim averigui de alguns que o demônio lhes aparecia em figura de um negrinho, trazendo um cesto na mão e incitando-os a que fossem “enterrar”. E numa peça, em que nunca faltava gente nem de dia nem de noite, descobrimos mais 300 covazinhas e sepulturas de coisas que o demônio lhes havia dado. E, desejando um deles matar com essas coisas a um padre, respondeu-lhe o demônio que ele não tinha forças (bastantes) contra aqueles religiosos.²⁸²

Nesse caso, a superstição está associada a enterrar objetos que roubam a energia daqueles que os índios queriam matar. Por meio desses subterfúgios, os pajés resistiam à evangelização e dificultavam a conversão. Esse tipo de prática era demonizada pelos jesuítas, o diabo aparece como aquele que instiga os índios a enterrar, o missionário reforça este fato ao mencionar a descoberta de 300 covas que continham esses objetos.

Souza explica que o uso de substâncias alucinógenas suscitava aproximações com a feitiçaria sabática. José de Acosta explica que as populações mexicanas faziam uso de um unguento alucinógeno feito à base de “insetos amassados, tabaco e alcaloides”, que era utilizado para curar enfermidades. O dominicano Diego Durán acreditava que esse unguento era “semelhante ao utilizado pelas bruxas europeias em seus voos”. É necessário ressaltar que nem sempre a demonologia fez comparações com as bruxas, porém, mesmo sem fazer alusões ao sabá, vários religiosos e escritores da época se referiram aos xamãs como feiticeiros e bruxos.

Muitos dos cronistas e eclesiásticos que descreveram as práticas mágico-religiosas americanas fizeram-no utilizando a terminologia que conheciam e empregavam para designar os agentes satânicos por excelência. Sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, caraíbas e pajés, enfim todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros²⁸³.

Apesar das práticas mágico-religiosas não constituírem pacto explícito com o demônio, eram consideradas como uma intervenção oculta do diabo nos atos humanos. Carvalho destaca que, mesmo após a evangelização, a crença nos poderes xamânicos persistiu, alguns jesuítas acreditavam que os xamãs eram inspirados pelo demônio e outros pensavam que os xamãs eram charlatões que buscavam enganar os índios mais ingênuos e ganhar prestígio no povoado. Os

²⁸² MONTOYA, op.cit., p.57-58.

²⁸³ SOUZA, 1993. p.28.

padres atribuíam o poder dos pajés ao embuste e a enganação, de modo que não podiam negar a possibilidade de que o diabo tivesse participação nessas práticas e costumes. Os indígenas atribuíam diversos acontecimentos a magia dos feiticeiros, como, por exemplo, enfermidades, mortes, boas colheitas e boas caçadas.

Os jesuítas não conseguiram banir completamente a crença nos poderes dos xamãs, pois os próprios foram aceitos como xamãs poderosos nas comunidades indígenas. Os missionários eram recebidos como mediadores do mundo sobrenatural, ou seja, alguém capaz de usar as forças espirituais. Em razão disso, os jesuítas eram os responsáveis por trazer benefício a aldeia e também causar pragas. Desse modo, os missionários não podiam recusar inteiramente as crenças indígenas, pois essas facilitavam a aceitação dos nativos. Certeau ressalta que isso ocorria, porque as sociedades antropofágicas absorviam os indivíduos com “poderes perigosos como o único meio de neutralizar esses poderes, e até mesmo de torná-los benéficos”. Diferentemente das sociedades europeias que têm “os indivíduos em um corpo social e os mantêm temporariamente ou permanentemente isolados”²⁸⁴.

Na perspectiva religiosa, “os índios eram induzidos ao erro pelo maligno, incapazes de discernimento por serem privados de razão, os indígenas atolam-se mais e mais no engano da idolatria: adoram o Diabo por meio de seus ministros, os pajés”²⁸⁵. Dessa forma, para os religiosos, os pajés eram a ponte de ligação com o pai da mentira, sendo que, por meio da crueldade e dos poderes sobrenaturais, eles encabeçavam a resistência à evangelização estimulando as revoltas contra os jesuítas, na tentativa de manter o domínio sobre as comunidades indígenas. Os padres jesuítas se dedicaram a “mostrar às aldeias a falibilidade dos inimigos e pretendiam desacreditar os poderes dos enviados do mal”²⁸⁶. Enfim, houve uma coincidência cronológica entre a caça às feiticeiras da Europa e a luta dos religiosos contra o paganismo da América. “De um lado e de outro perseguia-se o mesmo inimigo: Satã”, em razão disso, utilizaram “da mesma linguagem e das mesmas condenações”²⁸⁷.

3.3 Antônio Ruiz de Montoya: entre Deus e o diabo

²⁸⁴ CERTEAU, 1970. p.227.

²⁸⁵ SOUZA, 1986. p.70.

²⁸⁶ RAMINELLI, op.cit., p.128.

²⁸⁷ DELUMEAU, op.cit., p.267.

O diabo que desembarcou na América e que, posteriormente, adentrou as reduções da Província do Paraguai é o mesmo que na Europa era considerado um ser “sobre-humano, sedutor, ardiloso e enganador”²⁸⁸, que foi representado pela literatura teológica da época moderna como um mestre do ilusionismo. Delumeau explica que essa característica tentadora de Satã também é enfatizada pela pintura e isso pode ser observado na obra “Tentações de Santo Antão”, do pintor holandês Hieronymus Bosch, que retrata os tormentos sofridos pelo eremita Santo Antão.

Bosch mostra o anacoreta assaltado por toda espécie de sortilégios demoníacos e vendo nascer diante dele mil formas alucinantes: jarras munidas de patas, uma mulher velha vestida com a casca de uma árvore morta e cujo corpo termina em aipo, um velho repreendendo um macaco e um gnomo, um mensageiro que utiliza patins de gelo para correr sobre a areia. Eis ainda uma feiticeira servindo um elixir a um sapo deitado em uma flor, uma jovem mulher nua atrás do tronco de uma árvore morta cujos galhos vestem um grande tecido púrpura, uma mesa ricamente arrumada para um festim para qual Antão é convidado por rapazes e moças. O prestidigitador diabólico exhibe assim diante do eremita impassível todos os recursos de sua arte mágica: tenta aterrorizá-lo, fazê-lo enlouquecer, desviar-se para as alegrias fáceis da terra. Trabalho perdido. Santo Antão representa para Bosch a alma cristã que conserva sua serenidade em um mundo onde Satã recorre incessantemente a novas armadilhas.²⁸⁹

Na perspectiva de Delumeau, o adversário aterroriza e apavora os seres humanos por meio de sonhos, de visões e pode até mesmo possuir seus corpos sem consentimento. “As tentações são afinal mais perigosas do que os tormentos. Daí a necessidade de prevenir os muito crédulos humanos contra a esperteza de Satã”.²⁹⁰ O diabo e seus agentes por meio de ilusões ridicularizam a fraqueza humana, o *Malleus Malleficarum* discute de que forma os demônios podem atingir os pensamentos e as emoções para fabricar ilusões, como, por exemplo, “um homem que de uma hora para outra se transforma em animal, uma coisa clara que se torna escura, uma mulher velha subitamente rejuvenescida”²⁹¹. Essa ideia de que o demônio engana os homens circulou pela literatura teológica e científica da época da renascença.

²⁸⁸ DELUMEAU, op. cit., p.255.

²⁸⁹ Ibid., p.242.

²⁹⁰ Ibid., p.243.

²⁹¹ Ibid., p.256.

Os casos de aparições demoníacas, ocorridos na redução de Loreto, descritos por Montoya, demonstram essa face ao mesmo tempo tentadora e enganadora do diabo. Porém o demônio não podia ser tão poderoso, que não pudesse ser vencido pela intervenção dos missionários e pelo poder de Deus.

Tínhamos nesta redução um bom índio, dotado de sinceridade e alma boa. Adoeceu, contudo, e, confessado, chegou a falecer após a recepção dos demais sacramentos. [...]

Ordenei o lugar de sua sepultura, na qual, algumas horas depois, vi que um padre estava enterrando um defunto, sendo que não duvidei de que fosse esse.

Perto do meio dia me chamaram da parte desse defunto, afirmando os mensageiros que havia ressuscitado e que todo o povo acorria para vê-lo. Fui, e descobri que lhe tinham tirado a mortalha, apresentando ele o rosto muito alegre e agradável e achando-se em seu redor o povo maravilhado. Disse-me que morrera e que ali, perto de sua cama – apontou ele o próprio lugar-, encontrou-se sua alma com um demônio feroz, o qual lhe disse: *“És meu!”* *“Não sou seu”* respondi eu, *“porque fiz muito boa confissão e recebi os Sacramentos”*.

“Nada disse”, retorquiu o demônio, *“pois não te confessastes bem, visto que há anos te embebedaste duas vezes e nunca te acusastes dessa culpa!”*

“É verdade”, disse ele, *“que não me confessei destes pecados, mas não foi por malícia e sim por esquecimento, e assim Deus nos perdoou”*.

“Não tos perdoou”, interveio o demônio, *“e assim eu te hei de levar comigo, por seres meu”*. Nisso aparece-lhe o Apóstolo São Pedro e com ele dois Anjos; reconheceu que um deles era São Miguel e o outro o de sua Guarda, cuja presença afugentou o demônio. [...]

No domingo, depois de haver confessado somente aquilo de que o demônio o advertira, visto que não tinha outra coisa de que arrepender-se, bem como o havendo declarado assim mesmo de público a toda a gente, adormeceu no Senhor. E de tarde o enterramos: com o que se cumpriu a sua profecia.²⁹²

Como podemos observar no trecho da obra, um índio converso faleceu sem ter confessado por completo seus pecados, omitindo suas bebedeiras dos padres e, em razão disso, sua alma não pode descansar. O diabo então apareceu para levá-lo para o inferno. No entanto, o inimigo não teve força para vencer o apóstolo São Pedro e os dois anjos que o acompanhavam, e por isso acabou fugindo. Após se confessar para os padres, a alma desse índio pode enfim descansar. Na perspectiva religiosa, o índio somente se salvou, pois era um “converso”, ou seja, teve contato com os religiosos, o que o livrou das “intempéries provocadas pelo mal”²⁹³.

²⁹² MONTOYA, op. cit., p.80-81.

²⁹³ RAMINELLI, op. cit., p.109.

Delumeau explica que o adversário tem o costume de “vestir os corpos dos mortos e de aparecer neles”. Os demônios tem o poder sobre os cadáveres, preservando seus corpos do apodrecimento, concedendo a esses corpos resistência ao fogo durante algum tempo, e os cabelos e as unhas dos corpos mortos continuam a crescer²⁹⁴. No caso descrito por Montoya, o demônio vestiu o corpo de uma velinha que faleceu na noite anterior a chegada dos padres ao povoado.

Achávamo-nos de caminho dois sacerdotes, indo de visita a um povoado [...]. Estando nós assim diante do povoado, vieram a nosso encontro, para recepcionar-nos, alguns moradores do lugar. Perguntei-lhes se ali havia doentes. Disseram-me que não, mas que, no dia anterior, apenas havia morrido uma velinha, sendo que já estavam para enterrá-la.

Chegando ao povoado, perguntei pela casa da índia falecida. Responderam-me que não me cansasse em ir vê-la, porque de fato já falecera. Disse-lhes então: *“Vamos, pois hei de dizer-lhe algum responsório!”* Entrei na casa, que era tão lúgubre e escura, que não se via coisa alguma dela. Disse então em alta voz: *“Onde está a morta?”* Respondeu a isso a própria mulher “morta”: *“Padre, estou aqui! Não estou morta, mas estou esperando por ti, para confessar-me”*. Ouvi-a de confissão com sobejo consolo meu. Ela, apenas se tendo confessado, perdeu a fala e entregou sua alma ao criador, que tanto ama as almas redimidas com o seu sangue. Teve inveja o demônio, por ver-se privado dos despojos, em cuja posse tirânica se achava, e quis experimentar “a mão”, para ver se podia tomar a estabelecer-se com os ossos dos magos, de que antes tratamos.²⁹⁵

O demônio não obteve êxito ao se apossar do corpo da índia falecida, e buscou influenciar os indígenas, por meio dos ossos de magos que eram adorados, antes da chegada dos missionários. Esse demônio não desistiu e apareceu no povoado na forma de um etíope desnudo carregando uma sacola de ossos. Satã e seus demônios podiam se manifestar em qualquer indivíduo ou objeto, pois o diabo era mestre dos disfarces. No caso anterior a esse, Montoya ressalta que o mesmo demônio já havia aparecido no povoado para “um moço congregado e de vida correta”, na forma de um vulto que o fez ver um “cacique todo queimado e se achando num estado horrível e espantoso. Estava ele ao mesmo tempo posto sobre um demônio mais que feio negro como um etíope, e envolto em chamas”²⁹⁶.

As descrições de demônios negros como etíopes aparecem em diversas obras de religiosos, isso ocorria, pois a cor negra era associada às trevas em

²⁹⁴ DELUMEAU, op. cit., p.254.

²⁹⁵ MONTOYA, op. cit., p.181-182.

²⁹⁶ Ibid., p.179-180.

oposição ao branco que seria a luz. Entre as obras que trazem esse tipo descrição podemos citar a *Legenda Áurea*, do arcebispo Jacopo Varazze, que descreve Satanás como um etíope negro, cujos olhos e boca lançavam espirais de chamas.

Havia meses que estava doente um moço de vida muito correta... Achando-se em sua companhia seus pais a uma hora do dia, viu o moço diante de si um etíope desnudo, o qual levava numa sacola alguns ossos de defunto. Perguntado quem era, disse: *“Sou um dos que aquele vosso padre queimou”* (portanto do qual já se falou). *“Mas o que queres aqui?”*, lhe interrogou o moço. Respondeu-lhe o demônio: *“Venho ver-te, porque desejo que sejas meu amigo”*. *“Vai-te embora daqui”, interpelou-o o moço, pois não quero tua amizade! E, se te queimaram, como te atreves a vir para cá? !”* Com isso e mesmo assim o demônio foi-se aproximando dele. O moço, por sua vez, invoca o nome de Jesus e repetia ao demônio que se fosse embora. Este procurava, contudo, com palavras brandas que o moço desse ouvidos a seus embustes, pois disse: *“Eu sou alguém que deveras te ama, e venho com desejo de ensinar-te a verdade, uma vez que esses padres não vô-la dizem. Dou-vos eu o que tendes, porque sou o vosso deus”*. E, dizendo-o, entrou no seu corpo. O moço deu em grandes gritos, chamando Deus em sua ajuda, e não deixava de dizer ao demônio que o deixasse. Os circunstantes, que eram muitos, e seus próprios pais ficaram atônitos. Porque, embora não vissem o demônio, ouviram as suas palavras dentro e fora do moço, sendo que entendiam a voz deste em sua boca, e a do demônio em seu estômago. Pediu o enfermo que me chamassem. Entretanto, vendo-se ele atormentado de tal forma pelo hóspede, solicitou a seu pai que com força o acoitasse, pois com isto sairia dele aquela besta. O amor paterno fê-lo rejeitar semelhante ação, mas a mãe, julgando bom o remédio, agarrou umas cordas e começou a flagelar o filho. Ao mesmo tempo pedia-lhe este que ela batesse com energia, e ao demônio ordenava que saísse. Por fim, depois de várias demandas e respostas, saiu, deixando moído o pobre rapaz. Fui vê-lo e, depois de passado meu trabalho, confessou-se ele, cuja consciência era puríssima.²⁹⁷

Montoya descreve no trecho o diálogo em que o demônio tenta convencer o índio que vai lhe revelar a verdade que os padres não diziam como não conseguiu convencê-lo, o diabo invadiu o seu corpo, esse demônio não podia ser visto, mas passou a falar de dentro do corpo do índio. A forma encontrada pela mãe de tirar o demônio do corpo do filho foi por meio do flagelo, o demônio, por sua vez, saiu do corpo do índio que após a confissão ficou livre dos tormentos.

De acordo com Delumeau, em diversos escritos podemos encontrar o uso da palavra demônio no singular, bem como referências a demônios no plural. A

²⁹⁷ Ibid., p.182-183.

onipresença da ação diabólica demonstra o poder de Satã e também a existência de um exército de demônios que obedece às ordens de seu líder. Os religiosos ensinam que existem vários demônios, sendo esses responsáveis pelas bebedeiras, pela feitiçaria e pelas mentiras, entre outros. Um dos casos narrados por Montoya ocorreu na redução da Assunção em que o demônio tentou por meio de mentiras, enganar a um índio que estava muito doente, bem próximo da morte.

Certa noite apareceu um demônio a um moço, cuja vida já estava nas mãos da morte, falando-lhe assim: *“Já te achas perto do último remate de tua vida, e tantos são os teus pecados, que a justiça de Deus não vá admitir-te à penitência. Convém assim que não te confesses, porque o que vai dizer o padre, ao ver que até agora te esqueceste de tua alma? Perderás, além disso, o bom conceito que teve a teu respeito. Aceita, pois, o meu conselho e olvida a teus pecados!”*

Veio, então, em seu socorro a Mãe de Misericórdia, o Refúgio dos Pecadores, a Soberana Virgem, e, afugentando o demônio, disse ao doente: *“Tem coragem, filho! Vai confessar-te, pois meu filho te há de perdoar!”*

Levantou-se o moço, [...], foi ter com o padre e lhe pediu confissão, banhado em lágrimas. Vendo-o, o padre ficou confuso e, pensando o mesmo que seus familiares despediu-o. Disse-lhe, contudo, o moço: *“Considera, padre, que vou direto ao inferno, pois fiz muitos pecados!”*

Contou, então, o que tinha visto e fez uma boa confissão: com o que recuperou a saúde da alma e, pouco depois, a do corpo.²⁹⁸

É possível afirmar que na visão de Montoya o sacramento da confissão desempenhava um papel fundamental para diminuir a atuação do diabo. Os sacramentos permitiam proteger os indígenas contra os poderes do mal e os aproximava de Deus. Novamente pode ser observada a intervenção divina que servia para demonstrar o poder de Deus frente ao diabo. Nesse caso, a virgem Maria afugentou o demônio e incentivou o índio a se confessar com o padre, após esse evento o jovem se curou da doença. Nesse contexto, “somente a sabedoria divina seria capaz de neutralizar os desmandos de Satã”²⁹⁹. Para Souza, a catequese desempenhava uma função salvacionista, e a redução era uma forma de afastar os ameríndios do espaço pecaminoso em que estavam inseridos. Em seus escritos, os sacerdotes afirmavam que os ameríndios eram vítimas das artimanhas do diabo. Nesse sentido, o demônio era um empecilho para a salvação da alma

²⁹⁸ Ibid., p.218-219.

²⁹⁹ RAMINELLI, op. cit., p.111.

indígena, causava discórdias e incitava os índios a matar e comer uns aos outros, sem essa influência do diabo os nativos poderiam se transformar em bons cristãos. Por meio da catequese, os jesuítas pretendiam libertar os nativos da “penúria e da miserabilidade promovidas pelo mal. Por isso, os religiosos criariam um exército e expulsariam os demônios do novo território”³⁰⁰.

Se por um lado, os jesuítas se adaptavam as singularidades de cada cultura para melhor pregar a palavra de Deus, por outro, o diabo tinha várias formas de se comunicar com os indígenas, por meio de suas artimanhas e disfarces. Montoya relatou que os demônios apareciam nas reduções na forma de santos, missionários, dos mortos e de várias outras formas. Essas aparições ou manifestações serviam para enganar os índios desviando dos ensinamentos dos missionários e também para atrapalhar as missas, e ainda atormentar os padres. Na redução de Santo Inácio, por exemplo, o demônio apareceu travestido de padre e na forma da virgem.

Apresentaram-se, pois cinco demônios na redução de Santo Inácio, mostrando-se quatro deles vestidos como nós, com sotainas pretas, e tendo por ornato umas listras ou tiras semelhantes a ouropel, bem como os rostos muito formosos. O quinto apareceu na forma da virgem. [...]. Muitíssimas vezes apareceram os demônios de forma vária e, estando às vezes muitos índios reunidos, uns deles os viam e ouviam, e outros não os ouviam.

Houve um cacique, aliás, dos principais e muito bom cristão, que somente ele, vendo-os e ouvindo-os todos, não os via. Um outro aconselhou-lhe então que se metesse no bosque e tomasse uma disciplina e talvez os visse. Ele aceitou o conselho e logo chegou a ver e ouvir o demônio em figura de um homem alto e bem disposto, com uma escopeta ao ombro, ao modo que andam nos dias os maloqueiros³⁰¹, [...]. De quando em quando fazia como se disparasse (a arma), e os índios viam sair fogo pelo cano da mesma, sem ouvirem, contudo qualquer estouro. [...].

Vieram os padres para com exorcismos expulsarem dali aquela canalha, que por então deixava de aparecer, mas voltava ao depois. Umas vezes os demos louvavam os padres, outras deles falavam mal. Umas vezes diziam que eram os seus amigos, outras que nem os podiam ver, até que perdessem a vergonha a tal ponto de dizer que nos matassem. Foi o bastante para os índios acabarem por convencer-se a propósito das intenções reais do demônio³⁰².

Os demônios descritos por Montoya, na maioria das vezes, aparecem para os índios conversos, nas mais variadas formas, porém não são todos os índios que

³⁰⁰ Ibid., p.117.

³⁰¹ Essa palavra no século XVII referia-se as bandeiras e aos bandeirantes. “Maloca” significa invasão por terra com fins de pilhagem e extermínio.

³⁰² MONTOYA, op. cit., p.81-83.

conseguem vê-los e ouvi-los. Na tentativa de enganar os índios, o demônio em alguns casos se fingia de amigo, falava mal dos padres ou pedia para que os índios matassem os missionários.

Na redução de Loreto, o sino de um campanário apareceu quebrado e a culpa foi atribuída a um demônio. Montoya explica que, algumas horas depois, recebeu uma carta do Pe. José que estava na redução de Santo Inácio contando que um demônio apareceu a alguns índios e lhes dissera: “Vede meu poder! Acabo de quebrar agora o sino de Loreto”³⁰³. Nessa mesma época, um ruído causou preocupação, do início do sermão até seu fim, atrapalhando a missa e também foi atribuído à atuação do inimigo.

Certo dia, tanto cresceu, que no meio o meu sermão estive atento por um bom espaço de tempo, para descobrir donde vinha um ruído tão pernicioso. [...], era sem dúvida o demônio, e assim chamei a atenção dos ouvintes a seu respeito, recomendando ainda que rogássemos ao Senhor, para que nos libertasse daquele estorvo feito à sua Palavra Divina. Cessou então o ruído. Noutra dia confessou o demônio, que ele ia todos os domingos à igreja e, metido na primeira trave do templo, causava dali aquele murmúrio. Instamos ao senhor que nô-lo tirasse, e assim o fez Sua Majestade (Divina).³⁰⁴

Acontecimentos estranhos ou inexplicáveis que pudessem atrapalhar o cotidiano das reduções eram considerados manifestações demoníacas, como o sino quebrado, a plantação queimada, o ruído que atrapalhou a missa entre outros. O diabo podia aparecer de diversas formas, por meio de sons estranhos, na forma de vultos e dos seus ministros que eram, na visão de Montoya, os caciques e os xamãs. A aparência do diabo nas missões também variava podia aparecer como um etíope em chamas, com aparência dos mortos, dos padres, da virgem e até mesmo com características animais.

De acordo com Souza, o demônio colonial tinha diversas faces. Em alguns casos podia aparecer com traços antigos referentes aos poderes mágicos de Satã e em outros aparecia com traços mais familiares, ligado ao universo cultural indígena.

Um caso curioso, ressaltado por Montoya, foi o de um moço que servia na casa de doméstico que em certa ocasião tomou para si algumas contas miúdas de vidro do aposento do padre. Os missionários advertiam os índios a não fazer coisas

³⁰³ Ibid., p.83.

³⁰⁴ Ibid., p.83-84.

erradas, como beber, roubar e faltar às missas entre outros, pois seriam castigados por Deus.

Pois adoeceu ele, e tanto, que achei que me ia morrer. Estando ele num aposento, [...] e sendo perto das onze da noite, viu que, por um ângulo ou cantinho da parede, entravam cinco demônios ferozíssimos, [...]. A cabeça de um deles era de porco, a do outro de vaca e do mesmo estilo as dos demais. Tinham os pés de vacas, de cabras e pássaros enormes. Estavam com as unhas compridas, as pernas finíssimas, e despedindo de seus olhos raios como de fogo. Lembrando-os que estava tão perto dele, o moço não teve qualquer medo. Viu que andavam em volta pelo aposento, como quem busca alguma coisa pelo chão ou pelos recantos. “*Que procurais?*”, perguntou-lhes o moço. Responderam: “*Estamos procurando algumas contas (de vidro), que dias atrás tiraste do aposento do padre*”. Explicou-lhes ele: “*Essas eu as tenho junto ao peito nesta bolsa, em que também possuo Agnus³⁰⁵*”. Disseram: “*Essas são o que buscamos. Entregue-as a nós, para as restituirmos ao padre!*.” E vendo que dele se acercavam, o moço se levantou, invocando ao mesmo tempo o nome de Jesus e dirigindo-se para a minha cela, a fim de confessar.³⁰⁶

As características animais do diabo são ressaltadas desde a idade média, principalmente devido ao uso do grotesco na representação do diabo no teatro medieval e a associação do demônio com animais próximos aos deuses pagãos como, por exemplo, a cabra. Montoya descreve os demônios com partes de animais: a cabeça de porco, de vaca e os pés de vaca, de cabra e de pássaros.

Em outro caso relatado por Montoya, num domingo o demônio atormentou um índio cristão que havia faltado à missa. Os demônios se manifestaram por meio de sons de animais como a vaca, o touro e cabra. Além disso, ocorreu uma coincidência de que no mesmo dia alguns índios daquela região encontraram pegadas de animais no meio das plantações, cujas folhas pareciam ter sido chamuscadas pelo fogo. Esse fenômeno voltou a ocorrer no domingo da semana seguinte. Mesmo após os padres terem aconselhado os índios a colocar cruzes e jogar água benta na plantação, e dos indígenas terem se confessado, o demônio continuou a aparecer, pois o índio que faltou a missa não quis se confessar. O demônio apareceu novamente e dessa vez incendiou sua choça, porém esse diabo foi espantado pelo padre e, depois de confessar, o índio nunca mais viu o diabo.

³⁰⁵ Nota dos tradutores “Agnus ou Agnus Dei é uma lâmina de cera com a imagem do cordeiro de Deus ou de algum Santo impressa, e que o Papa benze ou consagra cada sete anos de modo especial. Levava-se como relicário no peito”.

³⁰⁶ MONTROYA, op. cit., p.90-91.

Num domingo, estando todos a ouvir o sermão e a missa, somente esse índio ficou em sua granja. Começaram então ali os demônios a dar vozes como de vaca, bramidos como de touro e mugidos como de bois, bem como imitar cabras. Espantado, o pobre índio se recolheu à sua choça, sem se atrever a sair de lá, por tomado de medo.

Vindo gente à tarde, o índio lhes contou a respeito de sua aflição e, andando eles por aquelas plantações, viram várias pegadas de animais e uma delas de formato tão pequeno, que parecia ser de uma criança recém-nascida. O pior contudo foi que (os demônios) deixaram toda aquela plantação amarelecida e como se um fogo a tivesse chamuscado. No domingo seguinte aconteceu o mesmo. Vieram dizer-mo, mas não falaram da falta que o índio cometia em não assistir à missa. Aconselhei-lhes que lá pusessem cruzes e aspergissem tudo com água benta. Fez-se assim, mas no domingo depois deu-se o mesmo ruído do demônio. Avisaram-me que as cruzes nem a água benta de nada adiantavam. Além disso, se confessaram todos os daquele pago, porque cada qual achava que era por sua causa que os demônios os molestavam. Só não se tratou de confessar-se aquele índio mal-habitado. E, para darem a entender que aquele índio era a causa de tudo, os demônios como que iam correndo um trecho bem bom – porque somente se ouviam seus ruídos e gritos - para a choça daquele índio, que se defendia com a invocação do nome de Jesus.

Pediram – me remédio e, depois da missa, eu fui até aquele posto, distante meia légua do povoado, sendo que lá já havia concorrido todo o povo, para ouvir o demônio. Cheguei a um grande arroio, que se passa em barcos, e vi que enorme tropel de gente se atirava à água, atravessando cuidadosa o rio e fugindo do demônio, que investia contra aquela casa. Passamos o rio e, tendo visto as pisadas e que de propósito com elas haviam destroçado e deitado a perder toda aquela plantação, cuja cor amarela dava grandes indícios de fogo, e o fruto que estava ainda em leite ou novo, chamuscado e murchinho, perguntei quem morava naquela choça. Em resposta apenas então me contaram a falta e seu autor.

Revesti-me de sobrepeliz e tomei na mão a água benta, e, em nome de Jesus Cristo e pelos méritos de seu servo Inácio mandou-lhe (ao demônio) que fosse embora daqueles lugares e que em povo algum fizesse dano. Pus num copo fechado um pedaço da sotaina de Santo Inácio, e nunca mais voltou o demônio. Levei comigo ao povoado aquele índio, que fez uma boa confissão e, de lá em diante, foi cristão bastante exemplar³⁰⁷.

Essas manifestações demoníacas nas reduções, na maioria das vezes, serviam a um propósito ou uma lição para aqueles que não seguiam os ensinamentos, como, por exemplo, não ir à missa, roubar e também há casos em que o demônio aparece para atormentar os bons cristãos durante enfermidades. A salvação desses indígenas estava nas mãos dos jesuítas que eram temidos pelos

³⁰⁷ Ibid., p.115-116.

demônios. Na perspectiva de Montoya, “o catecismo fazia recuar o paganismo”³⁰⁸ e, com a crescente difusão do cristianismo, o diabo já não precisava ser negado, mas sim progressivamente dominado.

³⁰⁸ DELUMEAU, op. cit., p.418.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude do que foi mencionado sobre a demonização e o papel desempenhado pelo diabo durante a conquista, colonização e evangelização da América colonial, foi possível perceber que os europeus que cruzaram o oceano atlântico transportaram em suas embarcações bruxas, demônios e seres malignos que povoaram o Novo Mundo.

O contexto vivenciado pela Europa nos séculos XVI e XVII, marcados por tensões políticas e religiosas, deram origem um ambiente favorável para o surgimento de uma demonologia como observamos na pesquisa. Essas obras que tratavam da presença do mal personificada em seres diabólicos influenciaram diretamente os escritos dos conquistadores, cronistas e religiosos da época. A interpretação do desconhecido realizada com base no imaginário europeu desencadeou um processo de demonização da América e dos ameríndios.

No intuito de defender essa ideia foi necessário escolher uma dentre várias obras de religiosos que retrataram a evangelização dos povos indígenas, o livro escolhido foi *Conquista Espiritual* escrito pelo jesuíta Antonio Ruiz de Montoya, após a escolha da fonte realizamos o cruzamento de informações de seu conteúdo com o de outras obras de religiosos.

Em todas as obras foi possível encontrar menções à atuação do diabo entre os povos indígenas. Para esses religiosos, o demônio instigava o canibalismo e os sacrifícios humanos. A incompreensão da cultura indígena fez com os costumes como o consumo cauim, o fumo e o curandeirismo fossem considerados diabólicos. Outro fator decisivo era que, para que esses índios se tornassem verdadeiros fiéis, seria necessário acabar com as práticas religiosas, como, por exemplo, o culto aos antepassados, a adoração dos ossos e os rituais religiosos. Desse modo, demonizar os feiticeiros indígenas (pajés ou xamãs) foi a saída encontrada para desacreditar essas crenças.

A bibliografia e o material analisado proporcionaram o entendimento de que em momentos de crise que ocorre a manifestação do outro, e quase sempre na forma demoníaca. Se o diabo em Loudun serviu para desviar o foco das disputas entre os poderes religiosos e políticos. O diabo na Província do Paraguai serviu para demonstrar a importância da evangelização e da presença da Companhia de Jesus nessas terras.

Essa região era uma zona de fronteira entre as possessões da coroa portuguesa e da espanhola. Os primeiros povoados habitados por colonos espanhóis foram Assunção e São Vicente que faziam uso de mão de obra indígena, esses índios eram explorados por meio da *encomienda*. Em contrapartida, os paulistas passaram a capturar e vender esses índios para os colonos portugueses. O colonialismo interno e a exploração descontrolada dos nativos representavam uma ameaça à hegemonia da coroa e da igreja católica. Assim, para evitar a destruição dos nativos a coroa buscou estabelecer as reduções que seriam uma forma de catequizar os nativos e protegê-los da exploração, mas essas missões foram atacadas pelos bandeirantes e milhares de nativos foram exterminados.

É preciso destacar que os jesuítas acreditavam na importância de combater o mal, porém tinham interesses envolvidos como as vantagens que as reduções traziam para a ordem. As relações estabelecidas nas reduções eram baseadas em interesses por parte da coroa, por parte da igreja católica e dos jesuítas. Essas missões eram uma forma de conquistar a região sem fazer o uso de armas, garantir a posse dos territórios e o controle desses nativos.

O demônio fincou raízes profundas na América e serviu para demonstrar a superioridade dos jesuítas e do cristianismo diante dos poderes do mal. Contudo, a figura do diabo não pode ser reduzida a um simples instrumento de legitimação de conquista, pois teve um papel maior. O contato com costumes dos ameríndios trouxe consigo a absorção dos ritos e práticas mágicas pela demonologia europeia que os relacionou com as bruxas e lembrou práticas esquecidas pelo velho continente como canibalismo e a feitiçaria. Dessa forma, a colonização e a catequização do Novo Mundo mais do que ocidentalizar, desencadeou uma troca cultural nos mais diversos níveis. Embora os jesuítas acreditassem que os indígenas não eram de natureza diabólica, devido à distância do cristianismo eram vítimas inocentes e alvos fáceis dos demônios. Ao interpretar e a negar os costumes guarani, os jesuítas abriram caminho para sua demonização.

REFERÊNCIAS

Fontes

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual**: hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus en las Prouincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista Espiritual**: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai y Tape. Tradução de Arnaldo Bruxel, Arthur Rabuske. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

Bibliografia

AGUILAR, J. C. **Conquista espiritual**: A história da evangelização na Província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S. J. (1585-1652). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

BASCHET, J. Diabo. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J. C. (Coord.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2002.

BOUREAU, Alain. **Satã Herético**: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350). Campinas: Unicamp, 2016.

BRUM, Ceres Karam; CUNHA, Jorge Luiz. Pedagogia Jesuítica: um olhar antropológico. In: Anais do IV Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas História, Sociedade e Educação no Brasil, 1., 1997, Campinas. **Anais [...]**. Campinas: UNICAMP, 1997. p.240-250.

BRUXEL, Arnaldo. Os sistemas de propriedade das reduções guaraníticas. In: PESQUISAS, 3., 1959, Porto Alegre. **Anais: [...]**. Porto Alegre: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1959. p.29-118

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 31, n. 57, p. 741-785, set./dez. 2015.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

_____. **A Fábula Mística**: século XVI e XVII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 1. 2015.

_____. **Heterologies**: discourse on the Other. Theory and History of Literature. Minneapolis: University Of Minnesota Press, v. 17, 1986.

CERVANTES, Fernando. **The Devil in the New World**. New Heaven: Yale University Press, 1994.

CLARK, Stuart. Brujería e Imaginación histórica: Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna. In: TAUSIET, María; AMELANG, James S. (org.). **El Diablo en la Edad Moderna**. Madrid: Marcial Pons, 2004. p.21-44.

_____. **Pensando com Demônios**: A ideia de bruxaria no Princípio da Europa Moderna. São Paulo: EDUSP, 2006.

_____. **Thinking with demons**: the idea of witchcraft in early modern Europe. Oxford: Clarendon Press New York, 1997.

COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**. Porto Alegre: L&PM, 1997.

CRESSONI, Fábio Eduardo. **A demonização da alma indígena**: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz. 2013. 160 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Júlio Mesquita Filho (UNESP), Franca, 2013.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**: 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ESTENSORRO FUCHS, Juan Carlos. **Del paganismo a la santidad**: La incorporación de los índios del Perú al catolicismo. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX). **Mana** [online], Rio de Janeiro, v.11, n.2, p.385-418, oct. 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200003. Acesso em: 16 abr. 2019.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Livreiro, 2001.

FURLONG, Guillermo. **Misiones y sus Pueblos de Guaraníes**. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia de Letras, 2006.

GRUZINSKI, Serge. O historiador, o Macaco e a Centaura: a "História Cultural" do novo milênio. **Estudos Avançados**, v.17, n. 49, p.321-342, dez. 2003.

HERZOG, T. **Frontiers of possession**: Spain and Portugal in Europe and the Americas. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

HOORNAERT, Eduardo et all. **História da Igreja no Brasil: Primeira época – Período Colonial.** Petrópolis: Vozes, 2002.

KERN, Arno Álvarez. **Utopias e Missões Jesuíticas.** Porto Alegre: UFRGS, 1994.
LEE, M. Kittiya. Cannibal Theologies in Colonial Portuguese America (1549-1759): Translating the Christian Eucharist as the Tupinambá Pledge of Vengeance. **Journal of early modern history** 21, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2017. p.64-90. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/315637100>. Acesso em: 02 abr. 2020.

_____. LEE, M. Kittiya. Language and Conquest: Tupi-Guarani Expansion in the Colonization of Brazil and Amazonia. In: SALIKOKO, S. Mufwene. **Iberian Imperialism and Language Evolution in Latin America.** Chicago: University of Chicago Press, 2014. p.144-167. Disponível em: [Guarani_Expansion_in_the_European_Colonization_of_Brazil_and_Amazonia_Iberian_Imperialism_and_Language_Evolution_in_Latin_America_ed_by_Salikoko_Mufwene_Chicago_Univ_of_Chic](#). Acesso em: 02 abr. 2020.

LEITÃO, Ana Rita Bernardo. Sentidos da instrução dos ameríndios em língua portuguesa (séculos XVI A XVIII). **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. n. 60, p. 85-106, jan./jun. 2014.

LEITE, S. 1940. **Novas cartas jesuíticas (De Nóbrega a Vieira): A missão aos Carijós, 1605-1607 – Relação do P. Jerônimo Rodrigues.** São Paulo: Companhia Editora Nacional.

MAEDER, Ernesto. Estudo preliminar. In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Conquista Espiritual: hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape (1639).** Rosário: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989. p. 9-37.

MARCHI, Darlan De Mamann. **O Patrimônio antes do Patrimônio em São Miguel das Missões: Dos Jesuítas à UNESCO.** 2018. 524 f. Tese (Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELIÀ, Bartomeu. La Apología de Montoya lingüística, etnología e historia. In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Apología en defensa de la doctrina cristiana que en la lengua guaraní tradujo el venerable padre fray Luís de Bolaños de la familia franciscana por el mismo Antonio Ruiz de Montoya (1651).** Asunción: Fondec/CEPAG, 2008. p. 391-404.

MILLER, René Fulop. **Os Jesuítas e o segredo de seu poder.** Tradução de Alvaro Franco. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1935.

MOLINA, Matías M. **História dos Jornais no Brasil: Da era colonial à Regência (1500-1840)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de historia indígena e do indigenismo**. 2001. 233f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001.

MOURA, Gabriele Rodrigues de. **“Señores de la Palabra”**: histórias e representações na obra de Antonio Ruiz de Montoya (1612-1652). 2013. 273 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013.

_____.MOURA, Gabriele Rodrigues de. **Antonio Ruiz de Montoya: O sacerdócio, a evangelização no Guayra e a escrita da história**. In: Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social, 2013, Natal. **Anais [...]**. Natal: ANPUH, 2013. p. 1-15.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2ª Ed. Bauru: EDUSC, 2002.

O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

OLIVA, Alfredo dos Santos. **A história do Diabo no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.

PARADISO, Silvio Ruiz. A demonização em A Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya e na Festa de S. Lourenço (1587), de José de Anchieta. In MAGALHÃES, ACM., et al., (org.). **O demoníaco na literatura** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2012. p. 199-214.

PEZZUTO, Marcela. Desde el Titicaca hasta el Guayrá: el gran viaje de Santo Tomás según dos cronistas. **Cuadernos de historia**, Santiago, v., n. 44, p.7-27, jun. 2016. Disponível em: <https://revistas.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/41573>. Acesso em: 02 abr. 2020.

RABUSKE, Arthur. Antônio Ruiz de Montoya: vida e obra em geral. Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários: Montoya e as reduções num tempo de fronteiras, 1985, Santa Rosa. **Anais [...]**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985. p.43-56.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**: A representação do Índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

REBÉS, María Isabel Artigas de. **Antonio Ruiz de Montoya Testemunha de seu tempo**. 2001. 403 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2001.

ROZAT DUPEYRON, Guy. **Índios imaginários e índios reais em los relatos de la conquista de México**. México: Universidad Vecruzana, 2002.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **O Lúcifer e o Diabo na Idade Média**. São Paulo: Editora Madras, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI- XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TAUSIET, María; AMELANG, James S. **El Diablo en la Edad Moderna**. Madrid: Marcial Pons, 2004.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.