

Parte II - Narrativas e iconografia sobre a América indígena

“De diversas lenguas de la Guarani”: as representações sobre Guarani e Macro-Jê nas reducciones do Guayra

Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
Gabriele Rodrigues de Moura

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRIGUES, LFM., and MOURA, GR. “De diversas lenguas de la Guarani”: as representações sobre Guarani e Macro-Jê nas reducciones do Guayra. In: PORTUGAL, AR., and HURTADO, LR., orgs. *Representações culturais da América indígena* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. Desafios contemporâneos collection, pp. 141-172. ISBN 978-85-7983-629-9. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

"DE DIVERSAS LENGUAS DE LA GUARANI": AS REPRESENTAÇÕES SOBRE GUARANI E MACRO-JÊ NAS REDUCCIONES DO GUAYRA

Luiz Fernando Medeiros Rodrigues*
Gabriele Rodrigues de Moura**

Introdução

O presente artigo estuda as *reducciones guaireñas*, através dos minuciosos relatos dos missionários, sobretudo, os que foram descritos por Antonio Ruiz de Montoya. Nessas narrativas, oriundas de sua visão de mundo típica de um *criollo*, percebemos como dois grupos indígenas etno-linguisticamente distintos (os Tupi-Guarani e os Macro-jê) foram descritos. A leitura dos escritos de Montoya nos levou a identificar várias formas de escrituras. Para bem distingui-las, faz-se necessário compreender a sua *forma mentis*, profundamente marcada pela sua formação de jesuíta. O que nos leva a adentrarmos na análise das representações¹ presentes nos seus escritos. Como

* Professor do PPGH da Unisinos. Este artigo é resultado das pesquisas feitas pelo autor no âmbito do projeto "A contribuição dos jesuítas expulsos, em 1759, para o conhecimento das culturas indígenas das missões do Grão-Pará e Maranhão", que conta com a bolsa de pesquisa PqG/Fapergs.

** Professora da Unisinos. Este artigo foi o resultado das pesquisas feitas pela autora no âmbito do projeto "Jesuítas nas Américas", que contava com a bolsa de pesquisa Capes/Prosup, sob a orientação do prof. dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues.

1 O conceito de *representação* teve a sua primeira definição no século XVIII, colocada no *Diccionario de la Lengua Castellana*, como "el acto de representar, ó hacer

missionário da Companhia de Jesus em solo *guaireño*, Ruiz de Montoya dedicou-se não apenas a aprender a falar as línguas dos Guarani, *Gualachos*, *Guayanas*, *Guañanas*, *Guayanases*, *Cabelludos* e *Coronados*, mas também a lutar em favor do direito desses indígenas, como súditos da coroa espanhola. O impulso de seus talentos e virtudes e sua extensa produção documental fizeram que esse jesuíta fosse comparado, pelos seus companheiros de missão, com o grande missionário do Oriente, Francisco Javier; pelos indígenas, com os quais teve contato, com um poderosíssimo xamã; e, pelos historiadores, antropólogos e linguistas, com outros missionários que tiveram grande importância nas missões² em solo americano, tais como: Huamán

una cosa (Representatio). [...] Figura, imágen, ó idea, que sustituye las veces de la realidad (Effigies, imago)”, (Diccionario, 1780, p.797). Sua definição como forma de perceber e descrever o mundo viria com a criação do conceito sociológico sobre as representações religiosas ou coletivas, criada por Marcel Mauss e por Émile Durkheim, no século XIX (Durkheim, 1999). O conceito foi abandonado pelas ciências humanas, até a década de 1980, quando Roger Chartier o retoma, consagrando-o como categoria analítica da visão de mundo individual de alguém inserido dentro de um grupo específico (Chartier, 1990).

- 2 A palavra missão, nas cartas do superior geral Claudio Acquaviva (1581-1615), sempre é empregada no plural por estar estabelecida em várias partes do mundo e ser diversa. Pois, tanto as missões *ad extra* Europa quanto *ad intra* estão englobadas sob a mesma espiritualidade. A missão seria uma luta travada pelo amor de Cristo, sendo destinadas àqueles que possuíssem um fervor particular e um grande zelo (De Angelis, 1635, p.266-283 [§ 4]). “Essa dimensão de combate revela uma forma de inquietação; o apelo à missão repousa sobre a constatação de uma situação religiosa muito grave frente à qual os jesuítas não podem permanecer inativos. Na carta [De fervore & zelo miffionum, escrita por Acquaviva] sobre o zelo, a descrição de um mundo desnaturalado pelo Mal no qual só há pecados, trevas, fogueiras das vaidades, tem um valor universal, e todo jesuíta, onde quer que esteja, deve se sentir chamado e ser tomado de um ‘fervor’ e de um ‘zelo’ para as missões. Esse mundo do Mal lembra tanto as descrições heréticas da velha Europa quanto as dos pagãos e dos colonos desnaturalados do Novo Mundo. A missão parece assim como um combate contra as forças do Mal, cuja origem não é evocada, como se o mais importante fosse não obter uma vitória, mas travar o combate” (Castelnau-L’Estoile, 2006, p.307). Prossegue a autora afirmando que dentro da “visão binária do mundo que têm os jesuítas, na qual os ‘nossos’ se opõem aos ‘outros’, há a partir de então a ideia de que os ‘outros’ podem pôr os ‘nossos’ em perigo” (ibid., p.309-310). No caso específico, a autora está se referindo à questão de perigo da salvação das almas dos jesuítas, devido

Poma de Ayala (1534-1615), Bernardino de Sahagún (1499-1540), José de Anchieta (1534-1597), Bartolomé de Las Casas (1474-1566), José de Acosta (1539-1600). Viveu entre os indígenas aproximadamente 25 anos, observando seus costumes cotidianos, sua religiosidade, suas características físicas e linguísticas. Isto possibilitou fazer um acurado registro das principais diferenças apresentadas pelas tribos por ele catequizadas. O nosso recorte temporal abrange os anos de 1611 até 1652, como forma de conhecer, além da sua vasta produção documental, elementos que foram fundamentais para a sua *forma mentis*. Esse eixo cronológico inicia com a chegada de Montoya a Assunção e se encerra com a sua morte em Lima. Esse momento coincide igualmente com período que vai do início à destruição das *reducciones* (1631), fim da história do Guairá. A sua análise é importante para compreendermos as características que particularizam a sua escrita em dois momentos diferentes e sucessivos: na sua estadia na corte *madrileña* (1638-1643) e após o seu retorno à cidade de Lima (1643). O território *guairêño* não existe mais como um espaço físico, tornando-se um *lugar de memória* que transpõe as barreiras do tempo. As *representações* de Ruiz de Montoya se deslocarão para a sua memória, vivida no âmbito daquele espaço (não mais físico) e, portanto, que já não é mais o mesmo. Em outras palavras, o novo espaço de representação é a sua memória particular sobre os índios.

Antonio Ruiz de Montoya

Antonio Ruiz nasceu na Ciudad de los Reyes (Lima, Perú), em 13 de junho de 1585, filho natural de Cristóbal Ruiz (espanhol de

às várias acusações que alguns que viviam dentro das aldeias no Brasil acabaram sofrendo durante o século XVI e início do XVII. Contudo, o perigo na América espanhola, na primeira metade do século XVII, o perigo que viria dos “outros” estaria mais relacionado à questão de morte, ou pelas mãos de indígenas ou pelos bandeirantes, como aconteceu nos casos de Roque González de Santa Cruz, Juan del Castillo, Alonso Rodríguez, Cristóbal de Mendoza, Diego de Alfaro, Pedro Romero, entre outros.

Sevilha) e de Ana Vargas (limenha). Aos 5 anos, ficou órfão de mãe, sendo educado pelo pai, que pretendia levá-lo para a Espanha, onde seria educado de maneira cristã. Porém, isto não foi possível porque adoeceu, fazendo que o pai desistisse da viagem e voltasse com ele para Lima. Aos 8 anos, perdeu o pai e teve que resolver por si próprio os rumos de sua vida. Foi nesta etapa da sua vida que foi entregue aos cuidados de tutores (Jarque I, 1900, p.54-55). Estes respeitaram um único desejo de seus pais: matriculá-lo no Real Colegio San Martín, fundado pelos jesuítas na cidade.

Na juventude, passou a viver de maneira turbulenta, abandonou os estudos e seguiu o caminho de uma vida licenciosa, desperdiçando a herança que havia recebido (Jarque I, 1900, p.61-65). Entre seus 16 e 19 anos, por vezes, deparou-se com situações que o colocaram em perigo de perder a vida (Aguilar, 2002, p.147). Tais fatos tiveram como consequência as ameaças de prisão e o perigo de desterro. Essa vida desregrada, salvo as necessárias diferenças, lembra a vida de Ignacio de Loyola, antes de sua conversão (Jarque I, 1900, p.83). Assim, pretendendo abandonar sua vida desregrada de um quase vagabundo, dirigiu-se ao vice-rei do Peru, solicitando permissão para seguir ao Chile, por dois anos, com o objetivo de lutar contra os Araucano; um grupo considerado indomável. Quando estava a ponto de partir, teve um sonho estranho que o fez desistir dessa empresa. Na segunda tentativa de abandonar a cidade de Lima e, consequentemente, a vida complicada que levava, decidiu ir para o Panamá (Rouillon Arróspide, 2001, p.14).

Acreditamos que considerar a sua formação em uma escola jesuíta e as vicissitudes da orfandade ajuda-nos a entender os motivos que o levaram a querer ardentemente se confessar antes da viagem ao Panamá e a revolta que apresentou diante da negativa dada pelo confessor que ele havia procurado para receber a absolvição. Não se dando por vencido, Ruiz de Montoya foi, durante a noite, ao Colegio Máximo de San Pablo de la Compañía em busca de outro confessor (Rouillon Arróspide, 2001, p.14). Após receber do padre Juan Domínguez a absolvição que tanto procurava, acabou conhecendo o padre Gonzalo Suárez. A convivência e amizade com Suárez fizeram

que Montoya decidisse retomar os estudos, no ano de 1605. Assim, a sua conversão e a sua decisão de seguir a vida religiosa o levaram, primeiramente, a desejar ingressar na Ordem dos Frades Menores (franciscanos), para depois decidir fazer os Exercícios Espirituais e optar pela Companhia de Jesus (Jarque I, 1900, p.133). Outro aspecto que cabe salientarmos é o espírito aventureiro de Antonio Ruiz de Montoya. Sem dúvida, graças à mística inaciana, característica da vida de Ignácio de Loyola, Montoya viu na Companhia de Jesus a possibilidade de se tornar *cavaleiro*, não mais do mundo, mas de Cristo. Seu principal propósito era a salvação de almas gentílicas.

Ao recomeçar os seus estudos em linguística-gramática, dialética-lógica e retórica, foi aconselhado pelo seu diretor espiritual (Gonzalo Suárez) a seguir o currículo dos colégios da Companhia de Jesus. Ao terminar os seus estudos, ali mesmo foi admitido para o noviciado (Rouillon Arróspide, 1997, p.29; Tormo Sanz; Román Blanco, 1989, p.75).³ Assim, em 21 de novembro de 1606, após ter passado por uma

3 Para tornar-se jesuíta, o candidato passava por uma formação espiritual e intelectual onde deveria responder a chamada de Jesus Cristo, que é um dos momentos chave dos Exercícios Espirituais. Tal chamada apresenta dois níveis de resposta: uma delas é para o candidato que tem “juízo e razão”; a outra é para aqueles que mais queiram se entregar ao “serviço de seu rei eterno e senhor universal” (Salvat, 2002, p.44). A diferença consiste na qualidade da resposta para esses dois níveis de exigência, que estão baseados na generosidade de cada pessoa. Ao que informa Sousa: “A ordem, a organização, a disciplina e o domínio da vontade são outras características de ordem pessoal [...] através de um exercício mental, físico e religioso intensivo, prescrito em detalhes nos Exercícios Espirituais de Loyola. Estes exercícios dão conta dum conhecimento minucioso da natureza humana e das relações recíprocas entre os estados psíquicos e fisiológicos” (Sousa, 2003, p.43). Começa então, ao que salienta Arthur Rabuske, a formação no Noviciado, “desde logo, perfaz o tempo de um biênio, quando outras Congregações Religiosas se contentavam com um único ano. E, somente depois, de se haver colocado esta base religiosa sólida, inicia-se com a formação científica, a qual consiste em três cursos superiores: Humanidades ou Letras Clássicas, Filosofia Eclesiástica e Teologia, segundo o espírito tomista” (Rabuske, 2003, p.77). Com isso, o futuro jesuíta passa por um período de estudos de dez anos, dedicados à Escolástica, onde se estudava o *Trivium*: linguística/gramática, dialética/lógica e retórica (para aprender a *arte do bem falar e do bem escrever* de Quintiliano); e, o *Quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música. Após o término,

profunda conversão, voltou ao Real Colegio de San Martín e iniciou os estudos superiores em Letras Clássicas, Humanidades (Literatura) e Retórica (modo de propor e meios de expressão). Do Real Colegio de San Martín seguiria com a expedição de Diego de Torres Bollo em direção ao Chile. Pois o desejo e a ansiedade de se dedicar à conversão dos índios tornaram possível que Montoya substituísse

o jovem segue os chamados Estudos Superiores, no caso específico, para as já citadas Humanidades ou Letras Clássicas, Filosofia Eclesiástica (obtendo uma formação filosófica aristotélico-tomista) e Teologia, obtendo assim as cinco virtudes intelectuais necessárias, além dos princípios básicos do modelo inaciano: o romanismo (fidelidade incontestável ao papa), a polivalência (além de religiosos, teriam outras aptidões) e o ascetismo (uma vida moral plena). Em meio a esses estudos escolásticos, importantes para uma formação intelectual bastante sólida, os candidatos ainda estudam as vidas exemplares de Ignacio de Loyola e Francisco Javier, entre outros. Pois esses conhecimentos aliavam Teologia e Filosofia, colaborando, desta maneira, com a capacidade intelectual de discernir os fatores positivos ou negativos. Conforme Jesus Maria Sousa, “a tudo isso é preciso acrescentar que os jesuítas cultivavam o *savoir-faire* do cortesão, as boas maneiras e a habilidade do bom diplomata” (Sousa, 2003, p.44). A partir de tais considerações, segundo o que salienta Rabuske: “Numa boa média, o candidato jesuíta ao sacerdócio atingiu então uma idade próxima dos 31 a 33 anos. E, depois disso, ele volta mais uma vez a um tirocínio chamado de terceira provação, por mais uns dez meses, que recentemente se reduziram a três. A quem causar estranheza esse nome de terceira provação, lembramos que ela fora precedida da primeira provação ou candidatura e da segunda, que é o Noviciado propriamente dito” (Rabuske, 2003, p.77). Havia também, entre os missionários, raros casos de uma formação *apressada* para o envio às missões. Entre os missionários, encontram-se os coadjutores espirituais que recebiam o mesmo tipo de formação, mas não eram professos, por não terem feito o quarto voto. Havia também o terceiro caso, os coadjutores temporais, que não eram ordenados padres, permanecendo apenas como “irmãos” ao longo de sua vida como jesuíta. Seriam os irmãos, os auxiliares na evangelização, se ocupando das coisas práticas (enfermeiros, cozinheiros, arquitetos etc.). Estas distinções devem ser bem compreendidas, pois constituem a estrutura hierarquizada da Companhia de Jesus. Padres ou irmãos, estes homens de seu tempo, eles eram dotados de um espírito crítico, com uma mentalidade preparada para as dificuldades e os esforços que teriam que enfrentar durante a sua *conquista espiritual*. Essa “conquista” os levou a ser uma das principais ordens religiosas responsáveis pelas missões nas áreas coloniais da conquista europeia. Desta maneira, fortaleceram a posição da Igreja dentro dos Estados europeus que permaneciam católicos, ou nos que haviam se *desvirtuado* pelo protestantismo, e levaram o cristianismo para lugares distantes.

Gabriel Melgar, um noviço doente, no grupo de jesuítas que Diego estava levando às missões (Aguilar, 2002, p.128). Para tal empreitada decidiu refazer os Exercícios Espirituais durante a viagem ao Chile. Acompanhou os seus companheiros para Santiago del Estero, onde permaneceram alguns dias. Prosseguiram para Córdoba de Tucumán, onde receberam orientação do padre Juan de Viana. Seria em Córdoba que Ruiz de Montoya daria prosseguimento aos estudos em Letras Clássicas e Humanidades (Jarque I, 1900, p.163-164). Terminado os estudos, foi ordenado junto a outros três estudantes, na cidade de Santiago del Estero, por decisão do padre Diego de Torres. Com esse mesmo jesuíta foi, ainda naquele ano, à Assunção. Enquanto esperava para entrar nas *reducciones* do Guairá e juntar-se aos padres José Cataldini e Simon Mascetta, Montoya se dedicou ao estudo da língua guarani, obtendo um grande aperfeiçoamento (Rabuske, 1985, p.47-48).

No ano seguinte, chegou à região do Guairá, onde já haviam sido fundadas as *reducciones* de Nuestra Señora de Loreto del Pirapó e San Ignacio Miní (Ruiz de Montoya, 1639, f.7v; Chamorro, 2007, p.253; Jaeger, 1957, p.107; Furlong, 1962, p.104). A partir de sua chegada, Montoya passou a auxiliar os seus companheiros nos cuidados espirituais dos *guaireños* e dos indígenas catequizados. Durante os anos de 1615 até 1622, Ruiz de Montoya se dedicou à construção da igreja da *reducción* de Nuestra Señora de Loreto. Ao mesmo tempo, seguindo o exemplo dos primeiros jesuítas na província do Paraguai, realizava missões volantes, como meio mais eficaz de entrar em contato com os caciques da região (Aguilar, 2002, p.155; Rabuske, 1985, p.47; Rouillon Arróspide, 2001, p.45).

Foi através dessa estratégia de contato com diferentes caciques, muitos deles em contraste entre si, que Montoya conseguiu reunir diferentes grupos de indígenas, dando-lhe a possibilidade de observar as distinções existentes entre cada grupo contatado. Servindo-se da sua natural origem *criolla*, aliada a sua perspicaz capacidade de observação, Montoya captou até mesmo os traços culturais mais sutis dos grupos que contatava. Desta forma, conseguiu relatar nos seus escritos, de maneira minuciosa, não apenas os hábitos, mas também

as formas de estabelecimento das relações sociais indígenas. E, justamente pela abundância de detalhes captados, esses escritos representam um verdadeiro guia para a compreensão das diferenças entre os grupos indígenas e, sobretudo, para o modo como o missionário jesuíta poderia e deveria se aproximar deles.

Isso o ajudou a ampliar os confins da *Civitas Dei*, cristianizando e “humanizando” os indígenas (Gasbarro, 2006, p.76; Pompa, 2006, p.117). De consequência, junto aos padres Simón Mascetta, José Cataldini e Cristóbal de Mendoza, entre outros, Montoya tornou-se protagonista nos *tempos heroicos* (Gálvez, 1995, p.105) das missões feitas pelos jesuítas da província do Paraguai. Todo esse conhecimento fez que Ruiz de Montoya tivesse as condições humanas e pastorais para ser o principal responsável, entre os anos de 1622 e 1628, pelo impulso fundacional de novas *reducciones* (Rabuske, 1985, p.47), tais como: San Javier; San José; Encarnación; San Miguel; San Pablo; San Antonio; Concepción de Nuestra Señora de los Gualachos ou Concepción de Nuestra Señora de los Guañanas; San Pedro; Los Angeles de Tayaoba, Arcangeles ou Siete Arcangeles; Santo Tomás Apostól ou Tomé; e Jesús Maria (Furlong, 1962, p.107; Aguilar, 2002, p.236-257; Maeder; Gutiérrez, 2009, p.21; Fleck, Bohn Martins; Rodrigues, 2010, p.15).⁴

Entre os anos de 1628 e 1631, ocorreram os ataques às reduções do Guairá. As bandeiras dos paulistas, chefiadas por Antônio Raposo Tavares e Manuel Preto, destruíram as *reducciones* quase que completamente (escaparam apenas a de Loreto e de San Ignacio) e aprisionaram um grande número de indígenas para o trabalho escravo

4 Ernesto Maeder e Ramón Gutiérrez põem em dúvida a localização e até a existência de algumas reduções. Segundo eles, “*de ubicación y existencia incierta fueron las de San Pedro y de Concepción de Gualachos. También corresponden a esa área la ermita de Nuestra Señora de Copacabana y el Tambo de las minas de hierro*” (Maeder; Gutiérrez, 2009, p.21). Mas conforme Guillermo Furlong, “*en la fundación de todas estas Reducciones intervino o como misionero o como superior de las misiones del Guayra, el Padre Antonio Ruíz de Montoya, pero todas ellas fueron perseguidas y deshechas, en gran parte, por el sanguinario proceder de los paulistas*” (Furlong, 1962, p.107).

nos engenhos de cana-de-açúcar. O envolvimento das autoridades coloniais, tanto *espanholas* quanto *portuguesas*, fez com que os jesuítas ficassem abandonados junto aos *seus* índios, diante da violência dos paulistas. A junta de caciques organizada por Montoya concluiu que a luta armada ou a resistência às invasões era praticamente inútil, uma vez que os paulistas tinham superioridade bélica com o uso dos arcabuzes sobre o “exército” indígena, armado apenas com arcos e flechas (Rabuske, 1985, p.48). A solução foi abandonar o Guairá, escapando dos bandeirantes. Montoya organizou então um plano de fuga, reunindo cerca de 12 mil indígenas. A transmigração ocorreu em 1631, pelo rio Paranapanema, descendo o rio Paraná até as Sete Quedas. Como tática diversiva, Ruiz de Montoya sugeriu, nas proximidades das cataratas, lançar as balsas ou canoas rio abaixo, com o intuito de enganar os bandeirantes. Isto fez que o “povo Israelico” (Ruiz de Montoya, 1639, f.49) seguisse o resto do trajeto a pé até o Uruguai (entre os rios Paraná e Uruguai), onde já existiam *reducciones* estabelecidas (MCA III, 1969, p.195).

Do grupo que fugiu junto aos missionários restou o número de 4 mil índios, que ajudaram a fundar as novas *reducciones* de Nuestra Señora de Loreto e San Ignacio del Yabebirí. Neste período de crise, os jesuítas acabaram assumindo um papel de liderança junto aos caciques, ao demonstrarem segurança e firmeza diante das situações de fome e epidemias, que ocorreram após a transmigração (Gadelha, 1985, p.127-128; Aguilar, 2002, p.12; Rebes, 2001, p.36; Rocha Pombo, 1960, p.81). Nos anos seguintes, essas duas *reducciones* e as outras que foram criadas posteriormente se consolidaram. Quanto às já existentes e às que estavam sendo fundadas nas regiões do Tape e Itatim,⁵ tornaram-se alvo de novas investidas dos bandeirantes.

5 Nesse ponto podem ser incluídas as *reducciones* do Paraná e Uruguai, as da região do Tape e as do Itatines, a partir das considerações de Ernesto Maeder e Ramón Guitiérrez: “*En el Paraná y Uruguay occidental se fundaron los siguientes pueblos: San Ignacio del Paraná o Guazú (1610), Encarnación de Itapúa (1615), Concepción de Nuestra Señora (1620), Corpus Chrsti (1622), Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú (1626) y San Francisco Javier (1629). En los afluentes del alto Paraná se ubicaron Nuestra Señora de la Natividad del Acaray (1624) y Santa*

Neste período, mais especificamente em 1636, Ruiz de Montoya foi nomeado *superior de todas las reducciones*. Logo tratou de iniciar visitas a cada uma delas. Havia a concreta ameaça de um iminente ataque por parte dos bandeirantes. Todavia, os jesuítas só tomaram uma atitude mais drástica contra tais ameaças após a invasão e a destruição das *reducciones* do Tape, entre os anos de 1637 e 1638. Novamente, Montoya assumiu a organização da fuga dos indígenas para a região do Paraná e Uruguai, indo contra as ordens do provincial Diego de Boroa, que não concordava com o abandono da região. Uma vez mais, as autoridades coloniais nada fizeram para deter ou punir os bandeirantes. Tentando resolver o problema definitivamente, os jesuítas organizaram a Sexta Congregação Provincial, na qual foi decidido que Antonio Ruiz de Montoya e Francisco Díaz Taño seriam enviados para Madri e Roma, respectivamente, para denunciarem os crimes cometidos pelos bandeirantes e a conivência das autoridades coloniais. Além disto, estavam autorizados a proporem o armamento indígena e a solicitarem o envio de novos missionários (Rouillon Arróspide, 1997, p.279-280; Furlong, 1962, p.125; Rabuske, 1985, p.48; Aguilar, 2002, p.161, 302; Melià, 2008, p.6).

Ruiz de Montoya, por sua vez, prosseguia em Madri, acompanhando o processo movido contra os bandeirantes e promovia a

María la Mayor del Iguazú (1626). [...] Las reducciones formadas al este del río Uruguay, fueron San Nicolás del Piratini (1626), Nuestra Señora de la Candelaria de Caazapamini (1627), Mártires del Caaró (1628), San Carlos del Caapí (1631), Apóstoles Pedro y Pablo, en Aricá (ex Natividad) (1632), Santo Tomé de Ibití (1632) y Nuestra Señora del Acaraguá o del Mbororé. De ubicación incierta resulta San Francisco Javier del Tabitiú, un sitio anterior del San Javier de 1629. Poco después, en camino a las serranías del Tape, se agregaron San Miguel (1632), San José (1633), Santa Ana del Igaí (1633), Jesús María del Ibiticaray (1633), San Joaquín (1633) y Santa Teresa del Curití (1633). Las últimas fundaciones fueron San Cristóbal (1634) y Santo Cosme y Damián de Ibitimirí (1634). Incierta es la ubicación de la misión de Nuestra Señora de la Visitación. En la región del Itatín, las misiones sufrieron traslados, concentraciones y divisiones sucesivas. De los cuatro poblados iniciales, Ángeles de Tacuaty, San José de Ycaray, San Benito de Yray y Natividad de Nuestra Señora de Taragüí (1632), se formó uno en Yatebó (1634), para después, entre 1635 y 1647 dividirse en dos: Nuestra Señora de Fe y San Ignacio de Caaguazú” (Maeder; Gutiérrez, 2009, p.21).

necessidade da defesa armada dos índios. O armamento chegou às mãos indígenas, antes da resolução final do Conselho das Índias, pois em 1639 e 1640, o governador de Buenos Aires, don Pedro de Lugo y Navarra, concedeu armas aos índios para que estes defendessem as *reducciones* do Paraná e Uruguai, nas batalhas de Caazapaguazú (1639) e M'bororé (1641).⁶

Durante essa sua estadia na corte, enquanto esperava as resoluções do Conselho das Índias, Montoya escreveu uma breve história dos acontecimentos dos quais ele próprio tinha testemunhado, ou que soube através do relato de outros companheiros, sob o título de *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape* (1639). Neste mesmo período, teve a oportunidade de imprimir três livros dedicados à linguística indígena, intitulados: *Tesoro de la lengua guarani* (1639), *Arte, y vocabulario de la lengua guarani* (1640) e *Catecismo de la lengua guarani* (1640).

De volta ao Vice-Reinado do Peru (1643), com as cédulas reais de aprovação do armamento indígena e auxílio do ex-governador do Paraguai d. Pedro de Lugo y Navarra, Montoya conseguiu

6 As batalhas de Caazapaguazú e M'Bororé foram muito importantes para o fim do ciclo de apresamento indígena por parte dos bandeirantes. Porque têm relevância pelo empenho das lideranças indígenas e dos jesuítas na defesa de suas *reducciones*. Segundo Kern, dentre os jesuítas, podemos colocar como um dos principais articuladores “o Irmão Domingos de Torres, que participou como ‘assistente técnico-militar’ na orientação do ainda emergente exército guarani, nos importantes combates de Caazapaguazú e M'Bororé (1639 e 1641), o responsável pela orientação e organização da milícia das Reduções no momento mais importante da história do conflito entre jesuítas e bandeirantes. Militar de carreira, tornou-se membro da Companhia e terminou sendo o ‘mestre dos índios no manejo das armas de fogo’. Foi ele que feriu com um tiro na coxa o chefe paulista da Bandeira de Caazapaguazú” (Kern, 1982, p.188). Foi nessa mesma Batalha de Caazapaguazú que o padre Diego de Alfaro morreu com um tiro no pescoço. Como essas batalhas não são o tema da presente pesquisa, consideramos oportuno indicar os estudos feitos por: Tormo Sanz; Román Blanco (1989, p.220-225); Kern (1982, p.149-207); Aguilar (2002, p.287-351); dentre outros. O assunto também é tratado na documentação jesuítica: MCA III (1969, p.303-314, 329-334, 345-368).

rapidamente que o vice-rei a promulgasse (Furlong, 1962, p.126). Ainda em Lima, Montoya envolveu-se na defesa da Companhia de Jesus diante das acusações feitas pelo bispo de Assunção, dom frei Bernardino de Cárdenas,⁷ questão esta que se prolongou pelos seus seis últimos anos de vida. Na sua estadia em Lima, o missionário dedicou parte de seu tempo aos cuidados espirituais dos escravos negros, sem deixar também de continuar a ensinar a língua guarani na Universidad San Martín, dar orientação espiritual e escrever.

Antes de sua morte, em 1652, ainda escreveria o manuscrito *Sílex del Divino amor y rpto activo del ánima, en la memoria, entendimiento y voluntad quese emprende el Divino fuego mediante un acto de Fé* (1991 [c.1650]). É neste livro que Montoya mencionaria os ensinamentos místicos que recebeu do índio Ignacio Piraycí (Melià Litteres, 2010, p.72). Tais ensinamentos eram voltados ao jovem jesuíta Francisco del Castillo toda a sua experiência contemplativa, suas renúncias e dedicação ao apostolado de missionário. Deixou ainda um livro em forma de manuscrito: *Apología en defensa de la doctrina cristiana* (2008 [c.1651]).

Ao longo de sua vida, escreveu muito e narrou detalhadamente os acontecimentos vivenciados por ele, pelos seus irmãos em Cristo e pelos seus “filhos” indígenas, na Província do Guairá, através da

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

sua visão e percepção de mundo. Em suas narrativas representava não apenas a si mesmo, mas aos outros, principalmente os grandes personagens da sua “reconquista espiritual”: índios, bandeirantes e jesuítas.

Ampliou os confins da “Cidade de Deus” até uma das regiões mais isoladas da Província Jesuítica do Paraguai (o Guairá), mostrando que essa *Civitas Dei* era aberta a todas as gentes, principalmente as que apresentavam “não poucos problemas teológicos para o trabalho de evangelização” (Gasbarro, 2006, p.79). Como no livro de Santo Agostinho, a Cidade de Deus se opõe à do demônio e seus anjos. Em outras palavras, os verdadeiros cristãos (jesuítas e indígenas catequizados) combateram os emissários do demônio (os pajês) e os seus agentes, os mouros (os bandeirantes).

A escrita montoyana

O universo montoyano é rico em imagens, sons e cores. Em sua narrativa, a variedade da selva paraguaiense são fontes inesgotáveis de símbolos que representavam o mundo maravilhoso criado por Deus. Há também menções aos métodos de navegação da época, com a utilização de bússolas, velas e os astros. Ensina a utilidade de uma luneta para a supressão das distâncias; algumas lições de astronomia (medidas do centro até a superfície da Terra, localização de cada planeta através do sistema da Grécia antiga) e os seus *onze céus*.⁸ A diversidade de assuntos narrados seria oriunda de uma observação atenta

8 “*Revuelve la grandeza de la tierra com la vista. Mide sus espacios, cuales los doctos matemáticos y geógrafos, desde el punto y centro hasta la planicie que pisas, miden 1,164 leguas y media; de diámetro, 2,349; de circuito, 7,500. Desde esta superficie hasta el cielo lunar, miden 35,128. El primer cielo, que es el de la Luna, tiene 66,336 leguas. El segundo, que es el de Mercurio tiene 222,086 leguas. El tercero, que es el Sol, tiene 216,666 leguas y 2 millas. El quinto, que es el de Marte tiene 1,6000’588,000 leguas. El sexto, que es el de Júpiter, tiene 1,100’979,500 leguas. El séptimo, de Saturno tiene 1,200’360,827 leguas y una milla. Cada leguas de tres millas y cada milla de dos mil pasos. El octavo cielo no se puede medir por no poder*”

e memória fiel aos fatos transcorridos em diferentes regiões e mares (Rouillon Arróspide, 1991, p.lxvi-lxviii). Nos documentos e livros, percebemos a erudição adquirida por Ruiz de Montoya ao longo dos anos, e como este crescimento influenciou na sua escrita. As três formas de escrita convergem nos relatos, nas cartas e *relaciones*, na narrativa da *Conquista* e no misticismo do *Sílex*.

Montoya era muito direto nas suas cartas e *relaciones*, não medindo palavras para descrever determinadas situações ou denominações que lhe eram apresentadas. No entanto, a insistência dele em transformar esses relatos em um livro acerca da história *heroica* da Companhia de Jesus na Província Jesuítica do Paraguai fez que este *corto estilo*, presente até então na sua escrita, se tornasse refinado. Na *Conquista*, notamos o esforço e a aplicação em melhorar o seu estilo de discurso. Para tanto, procurou, na literatura espanhola, autores que o “ajudassem” a escrever. As frases, antes concisas, passam a ter uma força impactante em volteios idiomáticos.

Todavia, a diferença maior entre as formas de escrita histórico-literária montoyana transparece quando observamos os mesmos assuntos tratados na *Conquista* sendo retomados no *Sílex*. Se na *Conquista* a escrita deveria agradar aos superiores, no *Sílex*, a exigência passou a ser interior. A escrita montoyana foi de um tom mais informal (*Conquista*) para uma forma mais séria, intensa e profunda (*Sílex*). Esse amadurecimento pessoal e intelectual transparece quando o missionário trata sobre a presença de Deus através da filosofia tardo-medieval, servindo-se *argumentum ad verecundiam* ou *argumentum magister dixit* (argumento da autoridade), para embasar o seu ensino espiritual. Ao tratar da presença de Deus, as palavras faltam, pois elas não obedecem àquele que as escreve. Essa mudança de tema e a distância entre os anos de escrita de cada livro faz que as diferenças sejam vertiginosas em versões de um mesmo assunto

coger ángulos a las estrellas, perlo colígese ser más su corpulencia que la de los otros. El noveno es cristalino y no tiene estrellas; y así no es mensurable. El décimo es el primer móvil, que arrebatá y mueve los demás y los hace volver en venticuatro horas. El oncenno y último de toda cosa criada es inmóvil, casa de Dios y es inmendurable” (Ruiz de Montoya, 1991, p.15-16).

(Rouillon Arróspide, 1991, p.lxxv-lxxviii). Os toques de ironia e os paradoxos continuaram; contudo, foram perdendo a sua frequência dentro das frases.

O Guairá como palco de representações montoyanas

O Guairá deixou de ser um espaço físico e geográfico para se tornar um importante *cenário* da história montoyana. Neste *lugar do passado*, ocorreria a batalha cristã, que povoava o pensamento europeu desde muito tempo: a disputa pelo território entre as forças celestes e as demoníacas (o bem contra o mal); a extirpação do joio, semeado entre o trigo. O território *guaireño* deixou de ser um espaço físico. Passou a formar um cenário no qual imagens e acontecimentos, projetados na mente de Montoya, comporiam a sua narrativa. Desta forma, Montoya *cria* uma representação de um cenário *guaireño* que, formulado e reestruturado, através das suas lembranças, faz dos índios (menos marcadamente que os demais), jesuítas, *criollos* e bandeirantes personagens quase maniqueístas⁹ numa narrativa feita pelos jesuítas acerca da sua *conquista espiritual*.

Para Michel de Certeau, a escrita da história durante o século XVII e a questão da *hermenêutica do outro*, a partir da visão, daquilo que é *visto e/ou escutado* (Certeau, 2000, p.211) são dois temas caros que devem ser sempre analisados. O olhar europeizado, como eram os relatos feitos pelos viajantes e pelos missionários, apresenta uma *representação cultural*,¹⁰ uma “escrita em espelho” (Certeau, 2000, p.48),

9 A ideia de maniqueísmo vem da leitura do livro das *Confissões* de Santo Agostinho, autor lido por Montoya, não somente durante a juventude, mas também no tempo em que permaneceu na corte de Madri.

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

na qual medos e anseios são projetados no *outro*. Com isso, os primeiros colonizadores projetaram na América tudo aquilo que conheciam, fazendo dela uma *versão adaptada* da Europa. No caso que estamos estudando na presente dissertação, esse olhar sobre o *outro* está baseado na *visão de mundo* de um *criollo*, educado numa cultura europeia na América espanhola, e como ele retratou as relações travadas entre jesuítas, grupo do qual fazia parte, e indígenas, durante a fundação das primeiras *reducciones*.

Roger Chartier, nos seus estudos, ressignifica o conceito sociológico de representação, em seu livro *História cultural*, como categoria de *representação individual*. Tais considerações ocasionaram uma série de críticas, que afirmavam que a *História* havia se tornado uma *literatura do passado*.¹¹ Por isso, no final dos anos de 1990, François Hartog (1999) retoma esse conceito, inserindo-o em sua particularidade textual, através da visão de mundo do autor que está escrevendo. Tanto Chartier, quanto Hartog enfatizam que as representações oriundas da percepção individual não podem ser percebidas como *mentiras*.

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

três modalidades da relação com o mundo social: primeiro, o trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade, da classe. (Chartier, 1990, p.73)

11 A questão das críticas feitas ao conceito de representação pode ser observada no artigo de Rafael Guarato, intitulado Por uma compreensão do conceito de representação (2013).

O conceito deve ser considerado como o que permite ver uma “coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado” (Chartier, 1990, p.20). Representar é, fundamentalmente, estar no lugar de; é tornar presente aquilo que está ausente. A ideia central é a da substituição, que recoloca uma ausência e torna sensível uma presença. Sendo assim, o significado central do conceito de representação é de trazer para o presente o ausente vivido e, dessa forma, poder interpretá-lo. O estabelecimento de representações, a partir das afirmações de Durkheim, não pode ser considerado como pacífico, tampouco consensual. As representações tendem a apresentar características conflituosas, pelas quais cada grupo ou indivíduo compreende a si mesmo e ao outro de uma determinada forma. Pois a “construção consciente de um espírito individual opõe-se, passo a passo, à mentalidade sempre coletiva que rege as representações e juízos dos sujeitos sociais, sem que estes o saibam” (Chartier, 1990, p.41).

Portanto, a legitimação de uma identidade passa pela desqualificação de outra. A representação pressuporia uma separação entre imaginário e mundo material. Construir-se-ia, na vida cotidiana, nas negociações e nos conflitos diários. Tratando-se de uma narrativa, o texto se constitui de formulações feitas acerca das vivências do autor, do relato de outros *personagens*, que presenciaram os fatos, e de informações que foram dadas àquele que escreve. As representações acabariam criando uma perspectiva de que haveria uma trama envolvendo dois grupos distintos: *nós* e *os outros*. Contudo, dentro desses grupos, as particularidades e as percepções individuais se sobressaem. Consequentemente, Ruiz de Montoya ao escrever a história desses grupos se colocou na posição de um verdadeiro *transgressor* dessa fronteira. Mesmo que a análise dos *outros* fosse inexoravelmente interligada aos pressupostos que formariam o *nós* como um todo, ela poderia ser elaborada de uma maneira que atenuasse essas diferenças (Hartog, 1999, p.367).

A narrativa torna-se, passo a passo, uma maneira de reconstrução de lembranças dos envolvidos, através de um jogo de persuasão, dentro do processo narrado (Hartog, 1999, p.302). A isto, Chartier

afirma ser “a história das ideias reposta numa exploração de conjunto mental coletivo, [pertencente] à consciência do grupo social de que fazem parte” (Chartier, 1990, p.43-47), sendo que a relação entre *práticas* e *representações*, segundo ele, podem ser mutáveis. Tanto as práticas podem ser indeterminadas, como as representações podem ser modificadas. Nas inferências do próprio autor, as noções de práticas e representações – as quais são primordiais para o historiador da cultura – são explicitadas da seguinte maneira:

De acordo com esse horizonte teórico, a Cultura (ou as mais diversas formações culturais) poderia ser examinada no âmbito produzido pela relação interativa entre estes dois polos. Tanto os objetos culturais seriam produzidos entre práticas e representações, como os sujeitos produtores e receptores de cultura circulariam entre esses dois polos, que de certo modo corresponderiam respectivamente aos “modos de fazer” e aos “modos de ver”. (Chartier, 1990, p.76)

Desta forma, a narrativa foi uma maneira de reconstruir as vivências dos envolvidos dentro do processo narrado.

A descrição [...] consiste bem em fazer-nos ver e em fazer saber; [...] o que importa é a presença e a ausência de marcas fortes de enunciação. De fato, segundo ela, se organize ou não em torno de um “eu vi” inicial, o efeito de estranheza que produz varia bastante. (Hartog, 1999, p.273)

Ou seja, a escrita montoyana giraria em torno dos polos de quem *viu* e *ouviu*, que constituiriam as suas enunciações. Os enunciados operariam como uma forma de *ritmar* a narrativa, impulsionando ou atenuando aquilo que estava sendo relatado. Ruiz de Montoya descreve os fatos de uma forma *inteligível* aos espanhóis e aos *criollos*.

Segundo Pierre Nora, essa estruturação se deve à “adequação da história e da memória [...] [Pois] a história vivida e a operação intelectual que a tornam inteligível [formam] o movimento que nos transporta [e] é da mesma natureza que aquele que o representa para

nós” (Nora, 1993, p.8).¹² O que se pode afirmar é que, ao lermos as narrativas escritas por Antonio Ruiz de Montoya, nos deparamos com uma forte presença da memória *afetiva e mágica*. O *mágico* está relacionado ao fato de que o universo percebido e descrito pelo jesuíta é maravilhoso e perfeito, pois é uma criação divina. O *mundo*, através de uma perspectiva *fantástica*, dá a possibilidade de se deparar com um *novo Éden* e com sujeitos de “alma pura”, para usar uma expressão cara a José de Anchieta. A percepção montoyana da necessidade de salvação dessas criaturas, sob influência demoníaca dos pajés, faz que o relato desse missionário seja quase uma narrativa de tipo literária.

Neste universo divino, o sobrenatural é constante e explica os sucessos e os fracassos ocorridos em meio à selva. A narrativa se “alimenta de lembranças vagas, telescópicas [...] particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções” (ibid., 1993, p.9). Mesmo com acesso a uma enorme quantidade de documentos para a escritura da *Conquista espiritual*, percebemos que, em boa parte do livro, a memória do seu autor é latente. O mesmo ocorre anos depois, com a escritura de *Sílex del divino amor*. A memória faz que as representações, que tornam presente o ausente (Chartier, 1990, p.41), sofram mudanças e deformações, conforme os fatos se tornam cada vez mais longínquos; no nosso caso, tornando a história da *conquista espiritual* dos indígenas uma representação do passado. Será através dessas projeções simbólicas que os indígenas serão retratados como “infiéis” ou “espirituais”.

Desta maneira, a representação imbuída das transformações memorialísticas não demonstra mais uma realidade presente e constituída (Chartier, 2004, p.19). Todavia, tais representações contribuem com a escrita de uma história verídica, a partir do testemunho do seu autor que vivenciou os fatos. Consequentemente, a significação interpretativa do mundo que o cerca, sendo verdades em si mesmas, com

12 O conceito de memória também foi discutido dentre outros autores por: Hobsbawm; Ranger (2002); Le Goff (1991); Halbwachs (1992); López Austin (1985); Borja Gómez (2002). Todavia, para o objetivo deste artigo, as posições de Chartier e Nora são suficientes para a discussão historiográfica que aqui propomos.

as suas intencionalidades na hora de escrita e com a reapropriação daquilo que é e foi real (Chartier, 1990, p.59).

A história montoyana deve ser analisada a partir da visão de mundo do seu autor. Ruiz de Montoya não via o mundo como *teatro* ou *representação*. As *representações* surgem com a leitura que fazemos sobre a sua percepção dos acontecimentos e a maneira com que relata minuciosamente aquilo ou aqueles que o cercavam (ibid., p.47). Montoya descreveu *personagens* de características muito ricas. As formas de percebê-las e relatá-las mudavam pelas suas decisões que acarretaram alterações nos rumos da história na qual estavam inseridas. A história montoyana não foi isenta de julgamentos sobre aqueles que eram percebidos como os *outros* e suas culturas, descrevendo alguns costumes e atitudes como *demoníacas*. Da mesma maneira, relatou sobre os espaços que percorria e as dificuldades enfrentadas na travessia dos acidentes geográficos. Tais observações possibilitaram-lhe encontrar uma forma eficaz de traduzir a realidade indígena para os europeus.

Os protagonistas dividem-se entre índios *espirituais* (o “bom trigo” da seara evangélica) e índios *rebeldes* (o “joio” entre o trigo semeado, sobretudo os pajés). Desta forma, segundo Chartier, dentro da narrativa surgem as tentativas

para decifrar de outro modo as sociedades, penetrando nas meadas das relações e tensões que as constituem a partir de um ponto de entrada particular [...] e considerando não haver prática ou estrutura que seja produzida pelas representações, contraditórias e em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é o deles. (ibid., p.177)

Na visão de mundo montoyana, portanto, os indígenas estão separados por estas duas categorias antagônicas: o “receptivo” à doutrina cristã e o “não receptivo”; o “fiel e obediente” às normas de conduta cristã e os “rebeldes”. Tais categorias podem ser observadas como uma estratégia para atingir o maior número de leitores possível para a narrativa que estava sendo feita, persuadindo, através da arte da

retórica, aqueles que lessem o relato *verídico* e, logo, se tornassem apoiadores da Companhia de Jesus na ampliação e defesa da *conquista das almas* que estava sendo feita (Hansen, 2013).¹³

Sendo assim, a rebeldia do indígena refratário ao Evangelho se deve sobretudo à sua não aceitação da presença e atuação catequética dos jesuítas, uma vez que tal presença significava a “morte” da sua cultura ancestral. Tal “rebeldia” será *lida* pelos missionários, em especial por Montoya, como uma conduta moral e civil “má”. Tudo isto já foi objeto de inúmeras pesquisas, razão pela qual não repetiremos o que já foi estudado. Mais profícuo será analisar, mesmo que brevemente, os únicos três casos em que os indígenas deixam de pertencer a uma massa anônima e passam a adquirir uma identidade própria, como situações de índios *exemplares* (*fiéis e espirituais*). Esses três exemplos, além de representarem o modelo de indígena convertido, demonstram como cada grupo indígena recebeu o cristianismo.

Os índios *exemplares*: as representações montoyanas

As narrativas montoyanas nos apresentam dados e interpretações importantes sobre o cotidiano e os costumes dos indígenas. Como observador arguto, Montoya procurou descrever detalhadamente o que percebia a sua volta. A escrita montoyana, portanto, não descreve homens como hoje eles são estudados pela Antropologia. Sua escritura apresenta a percepção de um indivíduo que se sobressai em alguns aspectos em relação ao grupo ao qual pertence, a Companhia de Jesus, bem como sobre os outros grupos de indivíduos envolvidos no processo histórico.

Para converter os indígenas e, principalmente, fazê-los abandonar os antigos *vícios* foi necessário que a catequese abrangesse a

13 Um acurado estudo sobre a utilização da retórica na escrita da Companhia de Jesus pode ser visto em várias publicações de João Adolfo Hansen acerca do tema.

diversidade cultural dessas tribos. Mais do que uma simples tradução a ortodoxia religiosa cristã encontraria na figura do *outro*, as diferenças que formavam a *humanidade única*, defendida pelos religiosos. Para tanto, foi necessário elaborar um catecismo que atendesse às necessidades dos missionários, para doutrinar os *rudes* e os *selvagens*.

A tradução para o guarani, segundo a concepção de Ruiz de Montoya, representava o reconhecimento da capacidade dos índios de compreender o Evangelho. Para tanto, procurou sistematizar a linguística indígena para melhor converter as almas e conquistar cada vez mais tribos de *gentios* (Monteiro, 2011, p.6).

Palavras que teriam o seu uso mais frequente nos sermões e nos ensinamentos foram traduzidas através de similaridade, no sentido que lhes era atribuído tanto no *castellano*, quando no guarani. A criação desses neologismos procurava fortalecer a relação missional entre os jesuítas e as tribos. Transformando essas palavras em representações que operariam como instrumentos teológicos, isto é, categorias de adaptação semântica que se adaptariam ao *mundo* indígena. Essa semantização adotada selecionava vocábulos que mais se aproximassem do conceito a ser traduzido para o discurso dos índios (Chamorro, 2009, p.113).

Tendo êxito no apostolado, os missionários, principalmente, Montoya, relatavam que os indígenas davam “*muestras que ha de ser muy lustrosa en Christandad*” (Ruiz De Montoya, 1639, f.79v). Entretanto, nos primeiros anos de missionação, os índios demonstravam pequenos *desvios* na sua conversão. A permanência de alguns rituais de enterramento, culto aos ossos de xamãs e a poligamia trouxeram problemas aos missionários que tentavam encontrar meios para que essas práticas fossem abandonadas definitivamente. Nesta luta contra os *vícios*, os resultados iam desde o arrependimento dos envolvidos ao martírio de alguns jesuítas.

Dentro dos *pueblos* que constituíam as *reducciones*, as narrativas sobre as conversões e curas milagrosas, ressurreições com discursos sobre a *outra vida* e manifestações sobrenaturais foram abundantes. O relato montoyano apresentava como característica a ênfase de exemplificar a nova vida obtida por aqueles que acreditavam

no poder de Deus (Léon-Dufour, 1974, p.20). Para embasar as suas afirmações, Montoya exemplificaria com a construção de narrativas que tratassem sobre as conversões que ocorriam entre os índios que serviriam como exemplo do êxito das missões.

Neste contexto, indígenas e jesuítas acabaram se envolvendo em uma trama de símbolos e interpretações oriundas de duas culturas distintas. É neste ponto que podemos obter as informações etnológicas sobre os dois grupos envolvidos e as suas respectivas especificidades tribais. Isto não significa que o nativo que emerge dessa narrativa montoyana seja um índio antropológico. Trata-se, parafraseando Meliá, de um “índio de papel”, isto é, de um indígena descrito a partir do ponto de vista do missionário, de como o percebeu e o interpretou na sua cultura.

Foi a partir desta visão que a história do índio colonial se estruturou. Montoya, enquanto *criollo* e jesuíta, deveria cristianizar e civilizar ao modo europeu. Deveria observar, descrever e perceber a melhor maneira de catequizar. Isso o fez representar o indígena como alguém de alma boa e constantemente tentado pelas ações demoníacas. Contudo, pela sua religiosidade, esse indígena tinha uma predisposição à recepção das verdades evangélicas (Berto, 2006, p.27).

Dentre os inúmeros nomes de índios citados ao longo das narrativas sobre como ocorreu a *conquista espiritual* dos indígenas *guaireños*, vamos destacar três nomes que representam bem as figuras dos índios *exemplares*: Roque Maracanan (guarani), Cohen (gualacho), Ignacio de Piraycí (guarani). As representações que definiriam bem esse “tipo” de índio estão presentes nos livros *Conquista espiritual* (1639) e *Sílex del divino* (1991 [c.1650]). As representações sobre esses indígenas são curtas, pois servem como modelos de verdadeira conversão. Nos livros *Conquista espiritual*, *Sílex*, bem como nas cartas ânuas, o nome desses caciques e as suas conversões e atitudes se repetem. Sabemos que muitos outros indígenas também serviriam de modelo, contudo sem que os seus nomes fossem divulgados.

O cacique da *reducción* de San Ignacio, Roque Maracanan, é um dos indígenas que merece longos elogios no relato de *Conquista espiritual*. Maracanan, segundo salienta Montoya, seria “*un honrado*

Cazique, deseoso de oír las cosas de su salvacion” (Ruiz de Montoya, 1639, f.12v). Após ouvir um chamado divino (durante seu sonho) para que obedecesse ao padre, esse cacique levou o seu povo para a *reducción*. Maracanan, “*a quien toda la tierra venerava*” (ibid., f.15r), tornava-se um dos exemplos de índio modelo. A ida para as proximidades de San Ignacio fez que ele assumisse uma aliança com os jesuítas. Desta maneira, quando iniciaram as ameaças de assassinato dos missionários, por parte de Miguel Artiguaye (cacique de Loreto), Maracanan se coloca na posição de defensor dos padres e das *reducciones*. Essa atitude acirrou ainda mais o confronto entre ele e Artiguaye. Em seu discurso de defesa, Maracanan, “*mostrandose [...] muy bien dispuesto*”, disse aos outros indígenas que “*la desaverguença*” de Miguel, ele mesmo castigaria (ibid., f.17r-17v). O que percebemos na representação de Roque Maracanan é a aliança estabelecida com alguns caciques para que a missão fosse possível. Por um lado, podemos ver que as relações sociais estabelecidas, dentro de termos próprios ao contexto em que foram criadas, transparecem as individualidades dos personagens e a pluralidade em que estavam inseridos. Ao aceitar a presença dos padres e ao assumir uma posição de defensor das *reducciones*, Maracanan assume também o papel de *exemplo* para outros indígenas, os quais deveriam seguir o mesmo caminho do honrado cacique. A sua figura, além de ser um exemplo para os demais membros do seu grupo, é também utilizada para representar o modo como o missionário deveria estabelecer o contato com um grupo guarani. Suas reações diante da possibilidade de *salvação* o inserem em uma proposta de discurso edificante. A voz do indígena transforma o discurso do missionário, de modo que as suas operações e sistemas de ação façam com que ele deixe de ser o autor da sua história, mas se insira dentro de uma perspectiva na qual se torna o ator de quem narra a sua história (Certeau, 1998, p.38).

A figura do índio Ignacio Piraycí, descrito ao longo do *Sílex*, ilustra particularmente bem a categoria de “índio espiritual”. Este, segundo o relato de Montoya, ensinou os caminhos da mística e da contemplação ao modo indígena para o missionário. A lógica da direção espiritual se inverte: o orientando se converte em orientador e

vice-versa; aquele que devia ser o orientado ensina àquele que seria o mestre. Apesar da grande experiência espiritual de Montoya, é com o diálogo espiritual com o índio Piraycí que o missionário conseguirá integrar a dinâmica dos exercícios espirituais iniciano da “*contemplatio ad amorem*” (isto é, de ver Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus) na sua vida cotidiana, percebendo Deus sempre e em tudo.

Em um momento de crise espiritual, ao se confrontar com o índio Piraycí, Montoya recebe a seguinte resposta:

Yo, Padre, luego que despierto por la mañanita, creo que Dios está allí presente, testigo de todo lo que hago; con este pensamiento me levanto y hago levantar á mi familia, y todos juntos, guiando yo el coro, rezamos todas las oraciones. Acudo luego á oír misa, continuando la memoria que llevo á Dios siempre á mi lado. Con esta fe y consideración asisto á aquel santo sacrificio, con ella vuelvo á mi casa, convoco otra vez mi gente para que vayamos á trabajar. En el camino me acuerdo que Dios me acompaña; lo mismo hago en mi trabajo, sin perderlo jamás de vista, porque he adquirido tal hábito que aunque quisiese no podría olvidarlo. Acabada mi tarea, vuélvome al pueblo y siempre pensando que Dios viene conmigo. Primero voy á la iglesia que á mi casa; en aquella con singular afecto le adoro y le doy gracias por los beneficios que me hace y por el cuidado que tiene de sustentarme; con esto vuelvo á mi casa y duermo sin cuidado, persuadido que Dios me está guardando el sueño. (Jarque IV, 1900, p.151-152)

Mais tarde, em seus escritos, Montoya repassará a experiência espiritual do índio Piraycí ao seu discípulo Francisco del Castillo, que ilustra muito bem a mesma experiência iniciano da última meditação dos Exercícios Espirituais de Ignácio de Loyola (*contemplatio ad amorem*).

No relato de Piraycí observa-se a inversão de papéis: o índio que se torna mestre de vida espiritual e o jesuíta que se faz discípulo espiritual. Por isso, Piraycí torna-se o “modelo” de índio convertido. Após seu batizado, passa a frequentar diariamente as missas, a dedicar-se aos estudos da lei divina, chegando inclusive a recitar o catecismo à

memória. Mais ainda, nas entrelinhas do seu testemunho registrado por Montoya, percebe-se uma fé inabalável na pessoa de Cristo, além da experiência da constante presença de Deus na sua vida cotidiana. Experiência esta que nos lembra da mesma forma a existência de Ignacio de Loyola.

O modelo de índio obtido com Piraycí serve não apenas para a função de registro jesuítica sobre o amadurecimento espiritual de outrem, mas está relacionado às variantes de um discurso onde há o relato daquele que experimentou e que, conseqüentemente, divulga a experiência mística que vivenciou. Nesta descrição, se evidenciam as interpretações sobre a percepção de Deus entre duas culturas distintas. Índio e jesuíta, nesta representação, tornam-se os verdadeiros filhos de Adão e estabelecem um diálogo espiritual até então jamais previsto.

No caso dos Gualacho, o “índio fiél” aparece representado na figura do cacique Cohen, que ao ser informado da chegada dos padres ao seu *pueblo*, deu “*mui grandes muestras de amor*” (MCA I, 1951, p.295). Essa atitude demonstraria e retrataria o exemplo da predisposição indígena para a recepção do Evangelho em suas aldeias. Cohen auxiliou os padres a iniciarem o processo de conversão dos Gualacho, demonstrando que o sucesso ou fracasso da missão jesuítica dependia da aceitação ou não dos indígenas. Contudo, Montoya ressalta que a bondade de Cohen sobressai a todos os outros indígenas do grupo. Porque a vida moral desse cacique e a sua vida religiosa, na visão de mundo do jesuíta, eram oriundas de uma mesma fonte: Deus (Certeau, 2000, p.136-137).

Esse cacique de alma nobre, segundo a narração de Montoya, apresentava todas as características de um bom cristão; sobretudo aquela de prestar serviços em auxílio da difusão da Boa-Nova entre o seu povo. Dentre as demonstrações de uma verdadeira conversão e piedade cristã, os indígenas da aldeia de Cohen aceitavam conviver com os índios do cacique Tayaoba, encerrando um período de guerra entre esses dois grupos. Cohen possibilita a Montoya criar uma representação onde se estabelece um “contrato social” entre os dois lados, que substitui as generalidades edificantes. Esse indígena, através da

percepção do jesuíta, antes mesmo de receber o Evangelho já era um cristão. Ao aceitar e auxiliar na propagação do catecismo, apenas enfatizava a sua fé preexistente.

Considerações finais

O Guairá, na perspectiva de Antonio Ruiz de Montoya, ganha o prisma de cenário histórico e literário. Os indígenas não são apenas figuras antropológicas. São também, parafraseando Meliá, “índios de papel”, índios literários, descritos a partir de categorias teológicas: receptáculos naturais do Evangelho.

Os Guarani, representados por Maracanan e Piraycí, encarnavam o povo, cuja principal característica era a de possuir uma língua que melhor definia o conceito do Deus cristão. Contudo, alguns dos seus hábitos eram condenáveis, como a poligamia e a antropofagia, o que acarretou não poucas incompreensões e choques culturais, sobretudo entre os missionários com os pajés. A figura do pajé podia ser ambígua. O pajé, quando exercia a sua função de guia espiritual e místico na sua tribo (através dos ritos ancestrais), aos olhos do missionário, era identificado como agente do demônio. Todavia, essa mesma liderança podia ser percebida como prova de religiosidade entre os Guarani e, por conseguinte, que estes podiam receber o cristianismo. Ao contrário dos Guarani, os Gualacho apresentavam maior disposição para receber a Boa-Nova. Esses indígenas, na figura de Cohen, são descritos como “boa gente”, respeitadora do matrimônio monogâmico e que tinham o hábito de andar vestido. O problema, entre os jesuítas em relação aos Galacho, estava com as práticas cristãs de sepultamento. Enquanto os Guarani aceitavam a sepultura do corpo na terra escavada, conforme o costume ibérico, os Gualacho, que tinham por hábito a cremação dos seus defuntos, rejeitavam com determinação qualquer prática fúnebre de sepultamento cristão.

Esses indígenas são como Ruiz de Montoya os vê e os descreve, separando-os pelas suas atitudes e decisões, especialmente em relação à aceitação ou recusa da Boa-Nova. A narrativa não é de todo

completa, é feita com o uso da memória e das ideias do seu autor. Sendo *criollo*, Montoya acabava percebendo os indígenas (Guarani ou Gualacho) como homens dignos de respeito e direitos. Sendo jesuíta, formado segundo os princípios teológicos da época, a sua *forma mentis* fazia que compreendesse as diferenças fundamentais entre os grupos indígenas com os quais tinha contato. Daí a diferença do seu agir, segundo o grupo que contatava.

O que fica determinante é que o *criollo* não se distingue do jesuíta, mas ambos se complementam. E essa unidade caraterial fará de Montoya um ardente defensor dos direitos dos indígenas das *reducciones*, reivindicando na corte madrilenha até mesmo o direito à defesa armada dos seus filhos espirituais.

Referências bibliográficas

- AGUILAR, J. C. *Conquista espiritual: a história da evangelização na Província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S.I. (1585-1652)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- BAPTISTA, J. T. *Jesuítas e guarani na Pastoral do Medo: variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650)*, 2004. 149f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.
- . *Fomes, pestes e guerras: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise (1610-1750)*. 381f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- . *O temporal: sociedades e espaços missionais*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009.
- . *O eterno: crenças e práticas missionais*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009.
- BARCELOS, A. H. F. *Espaço & arqueologia nas missões jesuíticas: o caso de São João Batista*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- BORJA GÓMEZ, J. *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado*. Construcción del ídola y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI. Bogotá: Centro Editorial Javeriano/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto

- Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto de Estudios Sociales y Culturales. Pensar/UIA de México, 2002.
- BRUM, C. K. Integração: uma categoria para estudar a atuação do padre Antônio Sepp nas missões. In: QUEVEDO, J. *Historiadores do novo século*. São Paulo: Ed. Companhia Nacional, 2001, p.41-62.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru (SP): Edusc, 2006.
- CERTEAU, M. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- CHAMORRO, G. Antonio Ruiz de Montoya: promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas. *História Unisinos*, v.11, n.2, p.252-260, maio-ago. 2007.
- _____. Sentidos da conversão de indígenas nas terras baixas sul-americanas. Uma aproximação linguística. In: SUESS, P. et al. *Conversão dos cativos: povos indígenas e missão jesuítica*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.
- CHARTIER, R. *História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.
- CONSTITVTIONES Societatis Iesv et examen cvm declarationibvs. Antverpiae: apud Joannem Meursium, 1635.
- CORTESÃO, J. *Manuscritos da Coleção de Angelis I: jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.
- _____. *Manuscritos da Coleção de Angelis II: jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.
- _____. *Manuscritos da Coleção de Angelis III: jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.
- DE ANGELIS, B. (org.). *Epistolæ præpositorum generalium ad patres et fratres Societatis Jesu*. Antverpiæ, 1635.
- DICCIONARIO de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza e calidad, con las phrases ò modo de hablar, los proverbios ò refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. (Tomo Quarto). Madrid: En la Imprenta de la Real Acadèmia E Española/ Por los Herederos de Francisco del Hierro, 1734.
- DICCIONARIO de la Lengua Castellana compuesto por La Real Academia Española, 1780.
- DURKHEIM, É. *As regras do método sociológico*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELLIOT, J. H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHEL, L. (org.). *História da América Latina: a História da América Latina colonial*.

- v.1. São Paulo; Brasília: Edusp; Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p.283-337.
- FLECK, E. C. D.; BOHN MARTINS, M. C., RODRIGUES, L. F. M. *Itinerário cultural da região das Missões Jesuítico-Guaranis (síntese histórica)*. São Leopoldo, 2010.
- FLORES, M. *Reduções jesuíticas dos guaranis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FURLONG, G. *Misiones y sus pueblos guaraníes*. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.
- GADELHA, R. M. d'A. F. Montoya e as relações de produção nas missões. *Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários – Montoya e as reduções num tempo de fronteiras*. Santa Rosa: Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, p.119-131.
- GÁLVEZ, L. *Guaraníes y jesuítas: de la Tierra sin Mal al Paraíso*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995.
- GASBARRO, N. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, P. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p.67-110.
- GUARATO, R. Por uma compreensão do conceito de representação. *História e-história*. Disponível em: <[http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=17 edn1](http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=17%20edn1)>. Acesso em: 16/11/2013.
- HALBWACHS, M. La memoria colectiva. *Revista de cultura psicológica*, 1992, v.1, n.1, p.5-13.
- HANSEN, J. A. Ler e ver: pressupostos da representação colonial. Disponível em: <<http://www.geocites.com>>. Acesso em: 16/11/2013.
- HARTOG, F. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002.
- JAEGER, L. G. La Compañía de Jesús en el antiguo Guairá (1585-1631). Localización de sus trece reducciones. *Pesquisas – Anuário do Instituto Anchietano de Pesquisas*, v.1, p.93-180, 1957.
- JARQUE, F. *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*. Madrid: editado por Victoriano Suárez, 1900 [1662]. 4v.
- KERN, A. A. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- KLAIBER, J. *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.

- LE GOFF, J. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.
- LÉON-DUFOUR, X. *Resurrection and the Message of Easter*. London: G. Chapman, 1974.
- LÓPEZ AUSTIN, A. La construcción de la memoria. *La memoria y el olvido, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, 1985, p.75-79.
- LOYOLAE, I. *Exercitia Spiritvalia*. Antvepieae, 1635.
- MAEDER, E. J. A.; GUTIÉRREZ, R. *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes*. Argentina, Paraguay y Brasil. Sevilla: Consejería de Cultura, 2009.
- MELIÀ, B. Un catecismo bilingüe en guaraní y castellano. In: RUIZ DE MONTOYA, A. *Catecismo de la lengua guarani (1640)*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” (Cepag)/ Fondec, 2008, p.5-35.
- MELIÀ LITTERES, B. Génesis del Guaraní jesuítico del Guairá. *Anais do Seminário Internacional Indígenas, Missionários e Espanhóis: O Paraná no contexto da Bacia do Prata: séculos XVI e XVII*. Curitiba: Secretaria do Estado da Cultura, 2010, p.47-77.
- MONTEIRO, L. N. Para narrar o céu e converter almas: padre Antônio Ruiz de Montoya e o estudo da língua guarani – séculos XVI-XVII. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – Anpuh*. São Paulo: Anpuh, 2011, p.1-17.
- NAZÉ, A. *Inácio, Francisco e outros santos jesuítas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- RABUSKE, A. Antônio Ruiz de Montoya: vida e obra em geral. *Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários – Montoya e as reduções num tempo de fronteiras*. Santa Rosa: Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, p.43-56.
- . Subsídios para a leitura da “Conquista espiritual” de Montoya. *Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários – Montoya e as reduções num tempo de fronteiras*. Santa Rosa: Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, p.73-83.
- REBES, M. I. A. de. *Antônio Ruiz de Montoya: testemunha de seu tempo*. 400f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2001.
- ROCHA POMBO, J. F. *História do Brasil*. 9.ed. revista e atualizada por Hélio Vianna. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1960.
- RODRIGUES, L. F. M. “A mis em Xpo. Muy amados padres y hermanos dela Compañía de Jesu”. A escrita jesuítica segundo Inácio de Loyola. *Revista Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, v.28, n.2, p.1-20, 2010.

- ROUILLON ARROSPIDE, J. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 1997.
- . *Vida de Antonio Ruiz de Montoya*. Lima: Escuela Superior de Pedagogía, Filosofía y Letras Antonio R. de Montoya, 2001.
- RUIZ DE MONTOYA, A. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vruguy y Tape*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639.
- . *Tesoro de la lengua gvaraní*. Madrid: Iuan Sanchez, 1639.
- . *Arte, y vocabulario de la lengua gvaraní*. Madrid: Iuan Sanchez, 1640.
- . *Catecismo de la lengua gvaraní*. Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1640.
- . *Sílex de el el Diuino amor y rapto activo de el ánima, em la memoria, entendimiento y voluntad que se emprende el Diuino fuego mediante un acto de fé, que es el fundamento de esta obra [1648c]*. Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouillon Arróspide. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1991.
- . *Apología en defensa de la doctrina cristiana que en la lengua guaraní trajo el venerable padre fray Luís de Bolaños de la familia franciscana por el mismo Antonio Ruiz de Montoya (1651)*. Introducción y transcripción de Bartomeu Melià. Asunción: Fondec/Cepag, 2008, p.405-472.
- SCHALLENBERGER, E. *A integração do Prata no sistema colonial: colonialismo interno e missões jesuíticas do Guairá*. Toledo: Editora Toledo, 1997.
- SCHMITZ, P. I. Migrantes da Amazônia: a tradição tupi-guarani. In: KERN, A. A. et al. *Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991, p.295-330.
- TESCHAUER, C. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- TORMOSANZ, L.; ROMÁN BLANCO, R. *Montoya y su lucha por la libertad de los índios: Batalla de Mbororé*. São Paulo: Eveloart, 1989.
- VIANNA, H. *Manuscritos da Coleção de Angelis IV: jesuitas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.