



Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História

ISSN: 0104-236X

anos90@ufrgs.br

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Brasil

Melo de Oliveira, Paulo Rogério

A rebelião de Ñezú: em defesa de “su antiguo modo de vida” (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628)

Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História, vol. 18, núm. 34, diciembre, 2011, pp. 109-138

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=574069159005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A rebelião de Ñezú: em defesa de “su antiguo modo de vida” (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628)

Paulo Rogério Melo de Oliveira*

Resumo: O artigo apresenta algumas reflexões sobre a rebelião comandada pelo pajé e cacique Ñezú, em 1628, na região do Pirapó, atual Rio Grande do Sul, contra os missionários da Companhia de Jesus. A partir das cartas/relatórios dos jesuítas e dos processos instaurados para apurar as mortes dos missionários, procuramos interpretar as razões que levaram o líder indígena a se rebelar contra as reduções e a tramair a morte dos padres Roque González, Juan del Castillo e Alonso Rodríguez.

Palavras-chave: Ñezú. Jesuítas. *Antiguo modo de vida*.

É surpreendente que a rebelião liderada pelo cacique e pajé Ñezú¹ em novembro de 1628, no lugar denominado Ijuí², seja ainda desconhecida dos pesquisadores que se ocupam das lutas indígenas na América contra a dominação espanhola. A rebelião assumiu grandes proporções, resultou na morte dramática de três missionários da Companhia de Jesus – Roque González, Juan del Castillo e Alonso Rodríguez – e desencadeou uma espetacular perseguição pelas terras do Uruguai³ que se estendeu por quase dois meses. A

* Doutor em História pela UFRGS. Professor da UNIVALI – Universidade do Vale do Itajaí – SC. E-mail: paulo_rmo@hotmail.com. Endereço: Rua Belizário Berto da Silveira, n. 226. Bairro Saco dos Limões, Florianópolis, SC. CEP: 88045-220.

batalha mobilizou, de ambos os lados, cerca de dois mil índios, dentre os quais quase duzentos foram mortos. Os responsáveis pelas mortes de Roque González e Juan del Castillo foram enforcados e os acontecimentos foram registrados em vários relatórios oficiais, enviados inclusive ao rei Filipe III de Espanha. Acrescenta-se a isso o fato de os três missionários mortos na sublevação terem sido beatificados e depois canonizados, o que amplifica a importância dos acontecimentos.⁴

Salvo aquele seletivo grupo de pesquisadores, historiadores e etnólogos, dedicados ao estudo dos guarani e jesuítas na Província do Paraguai, no século XVII, o que se vê é um total desconhecimento.⁵ Ñezú é uma ruidosa ausência na literatura da denominada “resistência indígena”. E não é por carência documental, pois além das quatro cartas dos jesuítas escritas nos meses que se seguiram as mortes dos missionários, existem os depoimentos indígenas que constam nos processos instaurados em Buenos Aires, Corrientes e Candelária.⁶ No entanto, a maior parte dos pesquisadores desconhece ou não teve acesso às fontes. Em geral, *A Conquista Espiritual de Montoya*, escrita onze anos após os acontecimentos, e as obras de Nicolás del Techo e Pedro Lozano, bem mais distantes, são as fontes citadas para se referir à rebelião comandada por Ñezú.

Com base na documentação anteriormente mencionada podemos dizer, com alguma segurança, que Ñezú era um poderoso líder indígena que concentrava poderes políticos e religiosos e que vivia num lugar conhecido como Pirapó, no Ijuí, na margem oriental do rio Uruguai. É descrito ao mesmo tempo como cacique e feiticeiro. Montoya, por exemplo, referiu-se a ele como “[...] el mayor cacique que conocieron aquellos países”, mas também o descreveu como mestre nos “embustes y magias.” (MONTROYA, 1989, p. 228). Diego de Boroa o apresentou como “un cacique hechicero y falso dios”. Padre Romero, que provavelmente teve um contato mais próximo, embora não existam evidências de que o tenha conhecido, se referiu a ele como “[...] un ministro de Satanás cacique del Ijuí llamado Ñezú grandísimo hechicero” (BLANCO, 1929, p. 98 e 102).

Essa concentração de poderes nas mãos de um homem não era estranha aos guaranis. Havia uma categoria de grandes chefes como Taubici, Guirabera e Artiguaye que podemos considerar como

“jefes-chamanes”, como o fez Louis Necker. Eram poderosos pajés que, demonstrando poderes mágicos e religiosos extraordinários, se impuseram a frente do grupo suplantando os chefes hereditários (NECKER, 1990, p. 30). Pela extensão do poder que os padres lhes atribuíam e a influência que exercia sobre um grande número de povos, Ñezú pode ser inserido nessa categoria dos grandes chefes. Techo dá a entender que, com invulgar eloquência e “artes mágicas”, havia estendido seu domínio aos povos vizinhos e seus caciques, tornando-se o principal entre os principais (TECHO, Tomo III, Libro Octavo, Capítulos XXII a XXV). Nos depoimentos dos índios no processo instaurado em Candelária e nas cartas/relatórios dos jesuítas prestando contas aos superiores dos acontecimentos, confirmamos a impressão de Techo. As mortes dos missionários foram comandadas por caciques subordinados a Ñezú. A morte dos padres Roque e Alonso foram chefiadas pelo cacique Caarupé, e a morte de Juan del Castillo pelos caciques Quaraíbi e Araguirá. A teia de relações que ligava Ñezú e os demais caciques sugere uma hierarquia e graus distintos de poder e subordinação entre os chefes.

No que diz respeito às “artes mágicas” e ao prestígio, podemos situar Ñezú naquela categoria especial de “hechiceros” descrita por Lozano:

La tercera clase de magia gozaba de un prestigio superior a las otras, pues se trataba de un arte especial poco conocido. Los que la practicaban eran los más audaces y astutos y llegaban a convencer al pueblo de que eran hijos de la Virtud soberana, sin padre terrenal [...]. Eran considerados como santos, se los obedecía y veneraba como dioses. Hubo entre ellos quienes, gracias a sua magia, realizaron cosas tan extraordinarias que asombraron a toda la región, haciéndose respetar como seres omnipotentes. Descadenaban la ferocidad de las bestias salvajes contra aquellos de quienes no estaban satisfechos: levantando vientos y tempestades sobre los rios, les impedían cazae y pescar como castigo a su falta de respeto (LOZANO, 1873, p. 330-363).

Lozano segue descrevendo as façanhas destes “homens-deuses”,⁷ temidos e respeitados pelos poderes extraordinários que mobilizavam. Os pajés que conseguiam persuadir os índios de que sua filiação era divina eram os mais reverenciados e obedecidos. Ñezú, pelo que nos dizem os testemunhos, despertava este “temor reverente” entre os povos que viviam à sombra do seu poder.⁸ Santiago Guarecupí, cacique “cristão” da redução de Concepción, informou que o “hechicero” Ñezú [...] era “tenido por dios y lo temían mucho los demás índios caciques e hechiceros” da região.⁹ Guarecupí foi o cacique que prestou apoio militar ao capitão Manuel Cabral na captura dos “matadores” dos missionários.¹⁰ O cacique estava presente quando os índios cativos foram interrogados em Candelária, um mês após as mortes. Disse ter ouvido dos “principales matadores del Padre Roque González” tudo o que declarou no interrogatório. Ñezú, de acordo com Guarecupí, reuniu os índios em Ijuí e expôs seu plano para “[...] matar a todos los Padres. Y mando que todos se apercibiesen para poner en ejecución lo que él mandaba [...]”. E garantiu aos índios que não temessem, “[...] que él, como dios que era, les favorecería, y pondría tinieblas muy oscuras a los que quisiesen defender a los Padres, y les enviaría tigres que los comiesen”. Em seguida Ñezú advertiu a todos com terríveis ameaças cataclísmicas:

Y que si ellos no harían aquello que les mandaba, loa haría comer a tigres, y enviaría un dilúvio de águas que los anegase, y cruaria cerros sobre sus pueblos y se subiria al cielo, y volveria la tierra lo de abajo arriba. Con que todos los índios creyeron y temieron, como le temían siempre (BLANCO, 1929, p. 437).

Somente os grandes “hechiceros” manipulavam poderes sobrenaturais dessas proporções, recorrendo às narrativas da tradição mítico-religiosa como os tigres devoradores e as trevas que engolem o dia.

Ñezú conquistou os seus domínios nas terras banhadas pelo rio Ijuí e reinava sobre os povos e caciques que ali viviam. Vázquez Trujillo, Provincial da Província Jesuítica do Paraguai, informou ao

padre Geral da Companhia do perigo que os índios do Yjuí representavam para a evangelização. Ali estavam reunidos, sob o comando do grande “hechicero”, índios da própria região com outros que haviam fugido da redução de San Francisco Javier. Segundo o Provincial, Ñezú “[...] con sus amenazas y grande elocuencia que tenia había atraído así toda aquella gente, y como todos le iban dando tanto crédito se temió el grande mal que por allí podia venir a nuestras reducciones”[...].¹¹

Roque González foi o primeiro missionário a estabelecer contato com Ñezú. Era o primeiro missionário a adentrar neste território, referido nas correspondências jesuíticas como Uruguai. O encontro entre os dois aconteceu provavelmente entre 1626, com a fundação de San Nicolau, e o começo de 1628, quando foi fundada a redução de Nuestra Señora de Candelária. Curiosamente não há nenhuma menção a Ñezú no ano de 1626-1627. Seu nome só aparece nas correspondências posteriores às mortes dos padres. No entanto, fica bastante claro nessas correspondências que Roque González já vinha de algumas tratativas com o chefe guarani. Depois de lançar as bases de uma futura redução em Caaró, foi percorrer os extensos bosques do Ijuí. Segundo Vázquez Trujillo, Roque enviou várias embaixadas para convencer o feiticeiro a receber “el santo Evangelio”. A fama de Ñezú, e a presença de índios fugitivos de San Javier, preocupavam os padres, que temiam pelas reduções recém-fundadas (BLANCO, 1929, p. 485). Não contente com o andamento das negociações, Roque decidiu ir pessoalmente ao Ijuí. Era importante ganhar a confiança e o apoio do grande e temido chefe.

Os primeiros contatos dos missionários com Ñezú foram promissores. Mas até onde ia o entusiasmo do chefe? Ñezú mostrou-se amistoso no começo. Aprovou com gosto a entrada dos padres e o estabelecimento de uma redução sobre o Ijuí. Foi, a convite de Roque González, à redução de San Nicolau, onde foi muito bem recebido. Na volta ao Pirapó, dando mostras de que admitia ali uma redução, ordenou que erguessem uma igreja para abrigar os missionários e incentivou os caciques locais que os recebessem em suas terras. Em 14 de agosto de 1628, Roque González e Juan del Castillo chegaram ao Ijuí para fundar a redução, batizada de Assunção do Ijuí. Roque deixou a redução aos cuidados do padre Juan e partiu

para Caaró.¹² Três meses depois, os emissários de Ñezú atacaram as duas reduções e mataram os padres. O que teria provocado esta mudança abrupta de atitude?

Sem pretender transformar Ñezú num defensor da cultura guarani, ou da identidade cultural guarani, e descartando a hipótese do messianismo, as razões que, segundo os próprios indígenas, teriam levado à morte de Roque, dizem respeito à preservação de alguns aspectos centrais da cultura guarani: a poligamia, os cantos, o culto aos antepassados e todo um conjunto de práticas e valores condenados pelos missionários. Dizer que a rebelião de Ñezú foi em defesa do “ser antigo”¹³ não é idealizá-lo nem torná-lo um mártir da cultura guarani, mas situá-lo historicamente no interior de um conflito de poder provocado pelas profundas transformações em curso no “modo de ser” guarani. Os companheiros do padre Roque que relataram o “martírio” aos seus superiores apontaram para as motivações que desencadearam a rebelião de Ñezú. Nos quatro relatórios, escritos pelos padres que exerciam funções destacadas na Companhia no Paraguai, são apresentadas as mesmas razões: o feiticeiro odiava os padres e queria eliminá-los. Essa visão, no entanto, se lermos as fontes com mais atenção, não é genuinamente dos padres, mas dos próprios indígenas. Um mês depois das mortes, 53 índios, entre eles alguns dos “matadores” de Roque, foram interrogados pelo capitão luso Manuel Cabral, na presença de dez espanhóis e cinco padres.¹⁴ As confissões e declarações não foram registradas, mas os padres Boroa, Romero, Vázquez Trujillo e Ferrufino, autores dos relatórios, fizeram referência a elas. Posteriormente, quando foi instaurado o processo ordinário em prol da canonização dos “mártires”, seis índios reduzidos que presenciaram os acontecimentos foram chamados a depor na redução de Candelária, e um cacique para depor em Corrientes. Nesses depoimentos, devidamente registrados, os índios foram interrogados sobre a “causa porque los indios mataron al dicho Padre” (Juan del Castillo). O índio Ambrosio Guarepú, da redução de Candelária, “respondió que”:

[...] no se halló presente donde trataron de matarle, mas que al tiempo de prender al dicho Padre oyó decir al dicho hechicero Quaraibí, alentando la gente: matemos noramala

este hechicero de burla o fantasma: echémosle de nosotros: tengamos solamente el ser de nuestro Padre y de nuestros hijos a Ñezú: tengamos el ser de nuestros abuelos: óiganse no más em nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras [...].¹⁵

Pablo Arayu, também de candelária, disse que Ñezú enviou os índios Guarerá e Mbarú a Caaró para mandar o cacique Carupé matar Roque González e Alonso Rodrigues, “[...] para que nos estemos en nuestro ser y cantos antiguos” [...]. Ao retornar de Caaró trazendo notícia da morte dos padres, Guarerá teria dito à Ñezú:

Maten los indios a este hechicero, apártenlo de ti: porque si el está entre nosotros, no tendrás más tu mujeres: y aunque no quieres, há de bautizar tus hijos: y que respondió el dicho Ñezú: Así es: y mando al dicho Quaraibe que fuesen a matar presto al dicho Padre, para que con eso sacase sus hijos y mancebas del monte donde los tenía escondidos de Padre dicho y los trajese a sua casa [...].¹⁶

No depoimento do cacique Guirayú, Quaraibi também aparece como figura central na morte de Juan del Castillo. À frente de um grupo de índios, o sogro de Ñezú dizia: “[...] matad esta fantasma. Oiganse no más en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazoz. Estos Padres son causa de que escondamos nuestros calabazoz e tacuaras”. Da redução de Piratini, veio o testemunho de Felipe Yeguacabai, que foi levado preso a “casa del dicho Ñezú”. Disse ter visto “[...] muchas mujeres con sus hijos, que habían estado escondidas hasta entonces en el monte, porque el dicho Padre Juan del Castillo no las viese ni bautizase a sus hijos”.¹⁷

As informações extraídas dos índios nos interrogatórios abasteceram os relatórios dos padres. Nestas cartas/relatórios, as narrativas orais indígenas, mediadas pelas perguntas dos padres Romero e Clavijo, sobre as “causas” que levaram o cacique/feiticeiro a matar os padres, foram organizadas num texto escrito de caráter oficial. As informações recolhidas dos indígenas foram absorvidas pelos padres e devolvidas num outro registro, como parte de uma

narrativa maior na qual Ñezú representava a encarnação do mal. Por essa razão, os depoimentos indígenas são as fontes mais próximas para entendermos as razões de Ñezú. Embora controladas pelos padres e condicionadas às perguntas do processo, estas são as únicas falas indígenas sobre esses acontecimentos. A historiografia em geral, jesuítica ou não, não faz menção a esses depoimentos. As raras vezes que são mencionados, como nos casos dos historiadores Blanco e Teschauer, são para confirmar o ponto de vista jesuítico (TESCHAUER, 1928). É certo que as informações não variam muito dos depoimentos para as cartas, mas os padres elaboraram seus relatos, em grande medida, com base nas falas indígenas. E existe uma diferença de fundo, que deve ser observada. Nos depoimentos indígenas não existem juízos de valor sobre Ñezú. Os índios limitaram-se a responder o que lhes foi perguntado. Nas cartas, estas mesmas falas são cercadas de adjetivos e envolvidas por uma retórica jesuítica demonológica. Vejamos o exemplo da apropriação dos ornamentos dos padres e dos símbolos sagrados por Ñezú. Guarepú, índio reduzido de Candelária, deu o seguinte depoimento:

Mas que juntamente vió que entrando los indios en la casa e iglesia del dicho Padre, y sacando sus cosas hicieron padazon las que en el altar estaban; y las demás cosas y ornamentos sagrados las llevaron al capitán Ñezú; y que después vió vestido al dicho Ñezú de los ornamentos que el dicho Padre solía usar cuando decía Misa.¹⁸

Guarepú foi testemunha ocular dos acontecimentos que os padres, evidentemente, não viram. Mas todos os quatro relatórios fazem menção a esses acontecimentos. Os índios são, portanto, as fontes dos padres. Nas mãos dos padres, as informações adquirem significados bem diferentes. Vázquez Trujillo maneja essas informações de modo a demonstrar o ódio que os “parricidas” nutriam pela fé cristã:

Luego volvieron los parricidas al santo Padre Roque y con rabia infernal [...] adonde dando saco en el ornamento u pobreza de los Padres habiéndolas repartido entre si [...] a

uma devotíssima imagen de Nuestra Señora hermisísima [...] la rasgaron con sacrílega impiedad, el ara la quebraron, el cáliz abollaron e hicieron pedazos, que horadados colgaban al cuello por despojos. El misal y breviário deshicieron, todos los sagrados ornamentos repartieron entre sí, y com la misma rabia deshicieron todos los demás libros [...] que dos santos crucifijos compañeros e los santos los maltrataron y hicieron injurias tales, cuales su odio infernal les enseñó.¹⁹

Manuel Cabral, que chefiou a caçada aos índios rebelados, e teve a oportunidade de interrogar os índios cristãos e os “infieis”, “matadores” dos missionários, observou que todos diziam as mesmas coisas sobre os motivos das mortes:

[...] y con doscientos indios que sacó de la reducción de la Limpia Concepción del Itatín, se fué a la dicha provincia, adonde halló que los indios cristianos de ella tenían presos algunos indios de los matadores de los dichos santos Padres: entre los cuales se averiguo lo mismo que comunmente todos los indios cristianos decían: y fué que un indio hechicero Ñezú, que se hacía dios entre ellos, viendo que lo que los Padres predicaban era tan contrario de sus malas costumbres, y evitaban el tener muchas mujeres, y los demás pecados, y pareciéndolo que con aquello perdería el ser adorado de los indios, como hasta allí, hizo convocación de los indios infieles y caciques; a los cuales les dijo convenia matar a todos los Padres Religiosos de la Compañia que estaban em aquella província, porque predicaban cosas contra lo que él ensinaba y era su ser antiguo y de sus antepasados [...]²⁰

Manuel Cabral é uma testemunha importante. Seu depoimento é sereno e não laudatório. Está livre dos juízos jesuíticos e mais próximo dos acontecimentos, pois ele esteve na arena de lutas, manteve contato com os “matadores” e, ao responder as perguntas dos padres, ateve-se ao que ouviu dos próprios índios. Cabral interrogou o cacique Caarupé e ouviu a confissão de Maraguá, que disse ter arrancado o coração do peito de Roque. O que o capitão declarou

em Corrientes em nada difere do que os índios declararam em Candelária. O que disse ter ouvido dos índios cristãos e “infieis”, um mês após a morte dos padres, também foi confirmado em Candelária.

Os depoimentos indígenas, ao serem absorvidos nos textos oficiais jesuítcos, foram, em certo sentido, neutralizados. A tradução e as perguntas já haviam se encarregado de direcionar as respostas para aquilo que os jesuítas já sabiam. O processo não foi instaurado para averiguar as mortes, mas para confirmar a “profissão de fé” do “santo” e o “odíum fidei” do diabólico adversário.²¹ O que temos então são algumas falas indígenas perdidas num vasto processo em prol da santificação de Roque González e seus companheiros. Embora traduzidas e direcionadas para os propósitos da canonização, as vozes indígenas estão ali. E elas nos dizem sem floreios quais foram as motivações de Ñezú.

Ñezú vivia em Assunção do Ijuí, que estava sob direção espiritual de Juan del Castillo. Os depoimentos dos índios indicam uma tensão crescente entre a autoridade do missionário e a do cacique/feiticeiro. A permanência dos padres nas suas terras, além de colocar progressivamente em cheque a sua autoridade, começava a exigir o abandono do antigo modo de vida e de alguns privilégios da condição de chefe. Juan del Castillo, que já havia batizado uma das filhas do feiticeiro, pressionava para que trouxesse os outros filhos e abandonasse as “mancebas”. Ñezú fingia estar de acordo com o padre, mas escondia as mulheres e os filhos nos “montes”. A poligamia era fundamental para a construção e o exercício do poder indígena. Diversos levantes foram motivados pelas exigências dos padres para que caciques e pajés abandonassem suas “mancebas” e mantivessem uma única esposa. Vejamos alguns exemplos. Próximo da redução de São Francisco, um pajé predicava para um grupo de índios que permanecia, segundo Montoya, no “vicioso modo de viver antigo”. Dizia-lhes o “mago:” “Vivamos el modo de nuestros pasados; qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia? [...] el mejor remedio que hallo á este mal es, que quitemos la vida á este Padre” (MONTTOYA, 1989, Capítulos LIII e LX). O famoso Artiguaye, que vivia com um grande número de “concubinas”, além de sua esposa principal, pregava contra os missionários, acusando-os de pretender “[...] destruir las tradiciones” dos

“antepasados”, que viviam “[...] con libertad, teniendo á su favor las mujeres que querian”. O chefe rebelou-se contra o que chamou de “pesada carga”, isto é, “[...] atarnos con una mujer” (MONTTOYA, 1989, p. 58).

Parece que os chefes entendiam que o fim da poligamia representava um golpe decisivo no seu poder e no antigo modo de vida. E tudo indica que Ñezú, da mesma forma, via o abandono da poligamia como o enfraquecimento do seu poder. Ceder às pressões do padre para batizar os filhos e abandonar as mulheres era abrir mão do poder e prestígio que desfrutava até então. Diante da insistência do padre, e das pressões de caciques aliados, para que deixasse suas “mancebas”, como sugere o depoimento de Pablo Arayu, Ñezú passou rapidamente da cooperação à conspiração. Decidiu livrar-se dos missionários, começando por Roque González, reconhecidamente o mais habilidoso e famoso dos “hechiceros” cristãos. As denominações de “hechicero”, “fantasma”, “hechicero de burla”, que aparecem nos depoimentos indígenas para designar os missionários, parecem corroborar a hipótese de Métraux, e posteriormente desenvolvidas por Maxime Haubert, Necker e Meliá, que sugeria que os indígenas viam os missionários como poderosos feiticeiros.²² É bem possível que os guaranis tenham aproximado algumas características dos missionários com as dos seus pajés. O fascínio e a admiração que Roque e seus companheiros pareciam exercer entre os indígenas e sobre o próprio Ñezú parecem inegáveis. Percorriam as aldeias, batizavam, curavam algumas doenças, falavam eloquentemente sobre o Deus criador de todas as coisas e desafiavam destemidamente os poderosos pajés.

Nos depoimentos em Candelária, citados anteriormente, Guarepú e Arayu relataram que Ñezú se referia ao padre Roque como “hechicero de burla e fantasma”. E duas ou três passagens nas narrativas jesuíticas sugerem que os índios consideravam os padres como feiticeiros. Techo, ao comentar a conversão de Guirabera, disse que o feiticeiro acreditava que o padre Montoya era a encarnação de um grande e famoso pajé chamado Cuará:

Daba Guiraverá sus oráculos examinando los cadáveres de los magos; y cuéntase que afirmaba haber pasado el alma

de Cuará, que era tenido por Dios, al cuerpo del P. Ruiz, y también la divinidad, en lo que mostraba dar asenso á la doctrina de la metempsícosis, ideada en la antigüedad por Pitágoras. Divulgóse tal fábula en bastantes partes, y todos consideraban al P. Ruiz como un sér superior. Esta invención del infierno fué de gran provecho para el cristianismo, pues muchos indios se convirtieron de modo que el diablo fué envuelto en sus propias redes. Ardía Guiraverá en deseos de ver al P. Ruiz; envióle uno y otro mensaje á tal efecto, y no consiguiéndolo, se puso en camino acompañado de doscientos indios (TECHO, Libro Octavo, Capitulo XXXVIII).

Outro ponto de aproximação entre os pajés e os missionários era o culto dos ossos dos pajés e o culto às relíquias dos jesuítas. Os ossos dos pajés mortos, segundo Montoya, eram cultuados em lugares de difícil acesso e cuidadosamente adornados, como santuários, para receber os visitantes. O próprio Montoya percebeu a semelhança entre os cultos ao afirmar que o diabo imitava o culto às relíquias, fazendo os índios adorarem os ossos secos dos feiticeiros (MONTTOYA, 1989, Capitulo XXVIII). Padre Oñate narrou no ano de 1615 um episódio que sugere uma identificação entre o missionário e os grandes pajés. Os índios da redução de San Ignacio, em meio a uma guerra contra os “encomenderos”, abandonaram a redução, deixando desamparadas suas próprias terras, e fugiram para os “montes”. Alguns índios recolheram e levaram junto os ossos do padre Baltasar Seña, que morreu na redução. “Tenian tanta estimacion de este buen padre”, escreveu o provincial, “que les parecia llevavan un grande thesoro en llevar sus huesos” (MONTTOYA, 1989, Capitulo XXVIII).

Rebelião e Ritual Indígena

Da colaboração e aceitação dos padres nos seus domínios, Ñezú passou a rebelião. Tramou com os caciques subordinados, e igualmente descontentes, um plano para extirpar o cristianismo de suas terras. Seus emissários foram enviados a Caaró com uma missão:

matar Roque e Alonso Rodriguez. Quando os emissários partiram para executar o plano, Ñezú recolheu-se ao “monte” com mulheres e filhos para aguardar as notícias. O chefe refugiava-se nesse lugar ainda não alcançado pela redução e de lá orquestrava o ataque aos padres. A confirmação das mortes foi recebida como uma vitória triunfal sobre os missionários, e a cena que se seguiu foi de apoteose. Para celebrar a vitória, Ñezú saiu do “monte” vestindo uma “capa hemosísima de plumas” que o cobria dos ombros até as pernas e um tocado de plumas de várias e vistosas cores. Foi avisado por uma de suas “mancebas”, que também vinha revestida “del mismo espíritu de sataná”, com um adorno de plumas.²³

As mortes dos missionários nas mãos dos índios foram todas terrivelmente violentas e ritualizadas. As narrativas jesuíticas nos informam que, depois de mortos, os padres Roque e Alonso foram despidos de suas vestes e esquartejados, em seguida, foram arrastados, jogados dentro da igreja e queimados. Dois dias depois, quando Ñezú soube da morte de Roque e Alonso, enviou seu sogro Quaraíbe com missão de matar Juan de Castillos. O padre foi pego de surpresa, amarrado e arrastado por “tres cuartos de légua” a pauladas e pedradas por caminhos pedregosos, tortuosos, atravessados por arroios, por onde “[...] iba dejando pegados los pedazo de su carne”. Um índio chamado Guirapó ia espetando os olhos do padre com a ponta de uma flecha. O terrível suplício terminou com um golpe fulminante de “itaizá” na cabeça. O corpo do padre, moído a pauladas e pedradas, foi atado em um pau à maneira de uma cruz e incendiado.²⁴ A destruição completa dos corpos, e o coração arrancado do peito e queimado, deixam a impressão de que não bastava matá-los. A cena repetiu-se com outros missionários, e salta aos olhos que em nenhum dos “martírios” ocorridos no Paraguai os jesuítas foram devorados, como ocorria com os inimigos dos guarani depois de capturados. Alguns padres foram seriamente ameaçados de serem devorados, mas isso nunca aconteceu. Vários índios que os acompanhavam, como aquele neófito que Montoya levou ao Guairá, foram comidos pelos índios “inféis”. Claramente, os feiticeiros preferiam destruir totalmente os corpos a comê-los.

Carlos Fausto levantou a hipótese de que a danificação e incineração dos corpos era uma forma de evitar uma “vingança

xamânica” e negar aos padres a tão propalada imortalidade. Baseado nas descrições de Montoya, Fausto sugere que a imortalidade era um dos pontos em disputa (FAUSTO, 2005). À beira da morte, os missionários afrontavam aos seus matadores dizendo-lhes que podiam matar o corpo, mas não a alma. Quando os índios voltaram para ver o corpo do padre Roque, segundo confissão dos próprios “matadores”, o coração do padre teria dito: “[...] aunque me matais no muero, que mi alma va al cielo, y yo me apartaré de vosotros y volveré, mas no tardará el castigo”.²⁵ Diante disso, os “matadores” arrancaram o coração do peito, trespassaram com uma flecha e o queimaram. Montoya acrescentou que depois de arrancar o coração e atravessá-lo de flechas, os “obstinados hechiceros” ainda diziam: “veamos se su alma muere ahora” (MONTOKYA, 1989, p. 269). Por fim, as testemunhas indígenas que declararam ter ouvido o coração do padre Roque falar depois de morto, não causam nenhuma surpresa.²⁶ Era costume entre eles o culto aos corpos/ossos, dos pajés que, segundo Montoya, falavam com os índios, na forma de “oráculos”. Foram os índios também que correram a Caaró para resgatar os ossos dos padres mortos e levá-los para a redução de Candelária.

Seguiu-se à morte ritual uma verdadeira guerra de imagens (GRUZINSKI, 2006). As vestes usadas na liturgia foram divididas entre os caciques, atearam fogo na igreja e nos casebres dos missionários, quebraram o crucifixo, rasgaram a imagem de Nossa Senhora Conquistadora, esmagaram o cálice e penduram os pedaços no pescoço. A cena iconoclástica promovida pelos “matadores” não foi um gesto impulsivo. Por trás da destruição das imagens, havia, segundo os testemunhos, uma ação calculada. O cacique Guarecupí informou aos padres que Ñezú mandou seus emissários matar os padres e queimar “[...] todas las Iglesias que había hecho en el Uruguay, y consumiesen aquellas cruces e imágenes que traían [...] Y luego tomaron todos los ornamentos y lo demás que los Padres tenían: y rompieron las imagines e los libro” [...].²⁷

Mas o que estaria por trás dessas mortes rituais? Se aceitarmos a hipótese de que as mortes foram expressão da disputa de poder entre missionários e líderes indígenas, a destruição dos corpos e dos objetos sagrados significava a neutralização do poder dos padres. A eliminação dos padres do Uruguai era demonstração inequívoca

de que os pajés eram, afinal, mais poderosos que os “hechiceros de burla”. O gesto radical de Ñezú significava ainda a reconquista do espaço e do poder seriamente abalados. Afinal, na redução o pajé e o cacique submetiam-se à autoridade do padre. Quebrar as cruzes, rasgar a imagem da Virgem e incendiar as igrejas era uma espécie de ritual de purificação do espaço. Apagavam-se as marcas do cristianismo e restaurava-se a velha ordem. Contudo, não se podia negar a eficiência dos discursos, o atrativo simbólico dos adornos e dos objetos litúrgicos. Os padres eram portadores e representantes de um poder sobrenatural que vinha desbancando os poderosos pajés e arrebanhando e reunindo milhares de índios sob o signo da cruz. Confrontar este poder, ao que parece, não bastava. Era preciso, primeiro, destruí-lo, mostrar sua vulnerabilidade, depois, incorporá-lo, vesti-lo. Os ornamentos e objetos litúrgicos, como já havia indicado Métraux, eram considerados pelos índios como atributos do poder do qual os missionários estavam investidos (MÉTRAUX, 1973, p. 6). Por essa razão, as roupas arrancadas dos padres foram levadas para o chefe da rebelião. “O maldito Ñezú”, protestou Vázquez trujillo, “vistió como sacerdote poniéndose el Alba y casula y atados por los brazos y cabeza muchos plumajes predico a su gente”:

Ya de hoy en adelante viviréis contentos, ya se os criarán vuestras comidas, ya tendréis seguros el ser de vuestros antepasados, sin que haya quien os obligue a tener no más que uma mujer, a que bautizáis vuestros hijos, yo sí que soy el que los he de bautizar y luego hizo traer algunas de las criaturas que el Santo Padre había bautizado, y las rayó la lengua para quitarlas la sal, como decía la cabeza, pecho, y espalda, para quitarles los óleos, y el santo bautismo que el Padre les había puesto; lavábales las cabezas con águas e cortezas de árboles en lugar de jabón como quien pretendia lavándoles raerles las gracias que el santo bautismo les había dado [...] (MÉTRAUX, 1973, p. 6).

Vestido com as roupas litúrgicas do sacerdote, Ñezú proclamava um retorno ao antigo modo de vida e desbatizava as crianças eliminando dos seus corpos os resíduos do batismo cristão. O gesto

imitativo e desafiador do “maldito hechicero” escandalizava os padres. Pedro Romero deixou uma imagem memorável, misto de perplexidade e indignação, sobre os batismos ao contrário:

En esta relación está en breve recogido lo que ha pasado, sola una cosa digna de notar añadiré aqui y es que el dicho hechicero y falso dios Ñezú en desprecio del sagrado bautismo y de quién LP había administrado hacía traer delante de sí a todos los muchachos cristianos que había bautizado el santo Padre Juan del Castillo y hacía con ellos mil embustes y ceremonias diabólicas; entre las cuales una era raelles la lengua con un poço de barro áspero para despegarles (como él decía) el gusto de la sal bandita y luego los bautizaba en los pies con una água que tência escondida en um calabazo debajo de las asentaderas y muslos y la hacía escurrir por sus muslos y piernas y decía engañando a la gente que aquella agua la hacía manar de su cuerpo, y con ella bautizaba a los niños y muchachos, porque su bautismo era el verdadero y falso y de burla el que administraban los Padres.²⁸

Apoderando-se da ritualística católica, Ñezú invertia suas práticas, usando-as para outros fins. Essa imagem de um pajé usando as vestes litúrgicas de um padre e coberto de plumas, adorno distintivo dos chefes indígenas, e realizando uma espécie de contrabatismo para desfazer as graças batismais, é bastante eloquente. Traduz o movimento de duas culturas que se interpenetram no contexto do colonialismo, numa relação desigual de poder e marcada pela dominação política e tecnológica da cultura dominante.

Não por acaso, os inimigos dos missionários usaram o batismo para lhes fazer oposição. O batismo era a porta de entrada dos índios no cristianismo e um dos principais ritos católicos. José de Acosta, espelhando a política de evangelização jesuítica, e polemizando com as ordens religiosas que os precederam, recomendava que os índios não fossem batizados antes de serem convertidos. Os batismos em massa praticados pelos franciscanos criaram grandes distorções e impasses teológicos. O batismo, para Acosta, que representava uma ruptura existencial, era individual e irreversível e só podia ser

realizado após arrependimento dos erros anteriores e mediante um ato de vontade e de consciência do “neófito”. Acosta assim expressou o ideal jesuítico do rito do batismo:

Tres son, pues, los elementos que debe tener en cuenta un administrados fiel y prudente de los misterios de Dios al conferir el bautismo principalmente a los bárbaros: voluntad, fe y conversión (ACOSTA, 1984, p. 326-363).

Nos primeiros tempos das reduções, espalhou-se em algumas regiões um temor sobre os efeitos nocivos do batismo. Muitos índios morriam após receberem o sacramento, o que permitia aos adversários dos missionários relacionarem as mortes ao batismo. As mortes, evidentemente, tinham outras causas, e muitos índios recebiam o batismo junto com a extrema unção, à beira da morte. Mas os pajés, aproveitando-se da situação para incitarem uma revolta contra os padres, difundiram habilmente a ideia de que o batismo provocava as mortes.

Se o batismo era a porta de entrada dos indígenas para o cristianismo, o desbatismo era uma inversão do rito para desfazer o feitiço do padre. Era devolvido ao índio o seu ser antigo, o que o reintegrava nas tradições religiosas do grupo. Era o feitiço usado contra o feiticeiro. Indiferentes para com a teologia e a irreversibilidade do batismo, Ñezú e os pajés guaranis desfaziam o rito e apagavam a marca do cristianismo. O desbatismo significava também a reconquista do poder pelo pajé e a retomada das antigas atribuições. Uma delas era a escolha dos nomes das crianças. Na tradição guarani, havia um “[...] bautismo ó de ponerse nombre”, diz Montoya (MONTTOYA, 1989, p. 51). Nimuendajú e León Cadogan deixaram importantes registros etnográficos sobre a importância dos nomes e sobre os rituais de imposição dos nomes entre os guaranis. Nimuendajú presenciou a cerimônia de nomeação entre os apapocúva. Alguns dias depois do nascimento de uma criança o grupo reunia-se e o pajé dava início à cerimônia “[...] para determinar ‘que alma veio ter conosco’”. O nome, aos olhos de um guarani, “[...] é a bem dizer um pedaço do se portador, ou mesmo quase idêntico a ela, inseparável da pessoa. O guarani não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este

nome. O fato de maltratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador”(NIMUENDAJU, 1987, p. 29-32). A revelação do nome de uma pessoa entre os mbiá estudados por Cadogan é revelador do caráter sagrado de que se revestia essa cerimônia. Uma criança, antes de receber um nome, é habitada por uma espécie de espírito colérico (“Mbochy”). A imposição do nome é um momento decisivo para dominar esse mal. É o que dizem os textos míticos recolhidos por Cadogan: “Por conseguinte, solamente cuando ellos se llamen por los nombres que nosotros les damos, hallarán gozo los niños en la morada terrenal y dejarán de rebelarse” (CADOGAN, 1992, p. 71-73).

Os meninos desbatizados por Ñezú foram submetidos a um ritual de reimposição do nome. Quem nos conta é o cacique Guarecupí:

[...] y los que se habían bautizado se volvieron e su ser antiguo y gentilidad, porque él o queria y mandaba así: y pata que viesen el modo que había de tener en borrar el bautismo, llamó a unos niños bautizados, y con um água que sacaba de debajo de sí, diciendo que era sudor o licor que él destilaba de su cuerpo les lavo la cabeza, pecho y espaldas, y rayó la lengua, diciendo que así se quitaba el bautismo [...] y a los dichos niños los bautizó y puso nombres gentiles, didiendo: esta sí es nuestra ley perfecta, y no la que estos Padres enseñan [...].²⁹

A julgar pelos casos em que os pajés trocaram os nomes das crianças convertidas, a imposição do nome era um aspecto central das disputas de poder com os padres. Oberá nomeou Papa seu filho Guirará e atribuiu-lhe a função de substituir os nomes que os cristãos haviam dado aos índios por nomes indígenas (BARCO CENTENERA, 1602). Nas reduções do Tape, foram os Apicayrés, e seus feiticeiros “[...] baptizadores e enbusteros, que començaron a mudar los nombres y a hacerse de su banda” [...].³⁰ O que estava em jogo nestas disputas eram os significados que os nomes carregavam. Se as informações da etnografia valerem para os guaranis do século XVI e XVII, o batismo cristão poderia significar o sequestro da

alma, da palavra-habitante dos índios. O desbatismo, seguido da renomeação, em contrapartida, seria o restabelecimento da identidade do indivíduo.

Ao batizar os índios, o padre logo lhes atribuía um nome cristão. O cacique Guarecupí, por exemplo, virou Santiago. Pajés e caciques audaciosos, que desafiaram os padres, foram dobrados, alguns humilhados, convertidos e batizados com nomes cristãos bíblicos, como Zaguacary, que virou João. Ayerobia foi chamado de Bartolomeu, Tambavê, cúmplice na morte do padre Roque, virou Paulo e o famoso Tayaoba foi batizado como Nicolau. Para os missionários, o batismo e o nome cristão significavam o resgate da gentilidade e a inscrição no universo cristão.

Os significados da rebelião

Com base no que foi exposto até aqui, perguntamo-nos: quais os significados da rebelião liderada por Ñezú? De acordo com o que as fontes nos permitem ver, a rebelião apresenta singularidades que não autorizam o seu enquadramento em alguns modelos explicativos. Contrariando algumas interpretações, não existem apelos a terra sem mal, não há promessas de paraísos nem um chamado a migrar. O feiticeiro reclama um retorno aos antigos costumes, ao antigo modo de vida, e ameaça os seus ouvintes com pavorosos cataclismos que viriam como castigo aos que não obedecessem.

Ñezú foi visto como um exemplo de líder messiânico que se ergueu contra o colonialismo. O líder guarani teria sido mais um, dentre os inúmeros “carái”, que evocou a terra sem mal na luta contra a opressão espanhola. A terra sem mal tornara-se, naquele contexto, a “antítese do colonialismo”. Os defensores dessa visão endossam as teses de Métraux e Hélène Clastres sobre o messianismo e a terra sem mal tupi-guarani. A América do Sul, sacudida pelo colonialismo, foi palco, segundo Métraux, para o desenvolvimento do esquema clássico do messianismo tupi-guarani: a crença num profeta ou homem-deus, o desenvolvimento de uma ação que tende a apressar o advento da idade de ouro, a reação social e cultural contra a civilização branca e, frequentemente, a formação de uma

nova religião sincrética (MÉTRAUX, 1973, p. 5) Não se verifica, no entanto, na documentação disponível, nenhum discurso de mobilização da comunidade em torno de uma promessa de salvação.³² Um dos ingredientes fundamentais do messianismo, aplicado aos movimentos indígenas sul-americanos, é a busca da terra sem mal. Contrariando o modelo, os pajés guaranis, especialmente Ñezú, nunca mencionaram ou prometeram nada que mesmo remotamente lembrasse o suposto paraíso nativo. Outro aspecto indispensável, apresentado por Egon Schaden, é a existência de uma comunidade que responda ao chamado do “Messias”, o “portador do ideal coletivo”, e deposite em suas mãos a esperança de restauração da antiga ordem desintegrada pelo “branco invasor” (SCHADEN, 1989, p. 39-59). Novamente os movimentos indígenas do Paraguai e Uruguai mostram-se escorregadios. De um modo geral, os levantes promovidos pelos pajés ou pelos caciques contrários à evangelização não mobilizam a comunidade com promessas redentoras. Na maioria dos casos, os pajés estavam acuados e marginalizados, e usavam de ameaças para ter o apoio dos índios contra os padres.

A trama urdida por Ñezú mobilizou índios e caciques, partidários do principal do Ijuí, que viam nos padres uma ameaça ao seu modo de vida. Nos depoimentos de Pablo Arayu e do cacique Guirayú, citados anteriormente, essa ameaça fica bastante evidente. Ñezú e seu sogro, o cacique Quaraibi, segundo esses depoimentos, viam na eliminação dos padres um retorno ao “ser y cantos antiguos”, o retorno dos sons dos “calabazoz” e das “taquaras”, que andavam escondidos por conta da presença dos padres nas suas terras (BLANCO, 1929, p. 444-446 e 448-450). Mais do que isso é pretender ver além do que as fontes permitem. A rebelião, da forma como nos é dada a ler, diz respeito a um conflito mais localizado, entre caciques/pajés e missionários, em torno do controle espiritual dos índios do Yjuí. Não se trata, para os índios e seus pajés, de um conflito entre duas religiões, ou dois sistemas de crenças opostos. Tampouco as rebeliões promovidas pelos pajés, em especial a de Ñezú, buscavam restaurar, no dizer de Carlos Fausto, uma “identidade perdida”. O que parecia estar em jogo era a manutenção de um status, de um lugar de poder, e a incorporação dos fantásticos poderes que os missionários demonstravam possuir.

A resistência de Ñezú contra as ameaças que a evangelização trazia ao antigo modo de vida moveu-se num misto de rejeição e atração. Rejeição às mudanças que os padres traziam, como o casamento monogâmico e o abandono dos costumes tradicionais; atração pelos símbolos, pelos ornamentos e pelos rituais católicos, expressões do poder dos padres. Os gestos e as ações de Ñezú em relação aos missionários, desde os primeiros contatos, foram marcados pela ambiguidade. Roque e Alonso despertavam nele ao mesmo tempo o fascínio e o temor. Ñezú nunca os enfrentou de frente, nem contrariou abertamente suas exigências. Preferia esconder as mulheres e filhos nos montes a ter que desafiar padre Alonso. Mas o gesto mais significativo foi a ordem dada aos seus emissários para dar fim aos padres. Ñezú não quis confrontá-los, preferindo ficar no “monte” a espera das notícias. E só depois de se certificar que Roque e Alonso estavam mortos, autorizou a morte do padre Juan. Todo este cuidado expressa, de acordo com a hipótese aqui levantada, o temor e o respeito que Ñezú tinha pelos missionários. Algo próximo da impressão que Montoya causava em Guirabera.

Ñezú não foi o único a realizar tal façanha. Diversos pajés usaram do mesmo recurso mítico para reconquistar o prestígio junto aos índios nas suas disputas contra os missionários. Assim como os diversos pajés citados, Ñezú também incorporou elementos do cristianismo, vestiu as roupas dos padres e misturou a cosmologia guarani com elementos rituais católicos. Numa ponta, manjava os conteúdos tradicionais para repelir o modo de vida instituído pelos missionários, na outra ponta, assimilava os novos conteúdos, ou a mágica católica, para desfazer o trabalho dos padres e manter-se como referência principal para o grupo.

Essa incorporação ou aceitação de elementos católicos, fundidos com elementos indígenas, não deve ser confundida com “mestiçagem conciliadora”. Tomar posse dos signos do adversário significava apoderar-se da sua mágica para mobilizar uma oposição mais eficaz. A fusão potencializava a revolta. Acrescentava elementos novos que, combinados com o que já era familiar, criava um arranjo desconcertante, que operava em dois registros culturais. É o que Juan Carlos Estensoro chamou de mimese e oposição (ESTENSORO, 1999). Ao mesmo tempo em que se opunham aos padres,

os feiticeiros sentiam-se atraídos pelos seus ornamentos. Montoya teve que tirar as roupas/ornamento e entregá-las aos índios, “[...] porque aquellos bárbaros me lo quitaron, del cual hicieron presente á un gran mago que tenían, á quien todos conocian vassallage” (MONTAYA, 1989, p. 128).

Ñezú vestido com as roupas litúrgicas dos missionários mortos faz lembrar os xamãs que se travestem em sonhos com a pele do jaguar. Vestir a roupa dos padres era revestir-se do poder que ela continha. Os usos invertidos dos ritos e das vestes dos padres, na fina proposição de Carlos Fausto, “[...] não eram simples paródias desrespeitosas do cristianismo ou uma artimanha do Diabo”, como pretenderam Montoya e Sepp.

Esses objetos e hábitos eram como as máscaras utilizadas nos rituais indígenas para tornar presente um espírito [...]. 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 (FAUSTO, 2005).

A rebelião de Ñezú e seus aliados foi bem sucedida quanto ao propósito inicial, que era matar os padres que atuavam nos domínios mais imediatos do Ijuí. O plano de matar Pedro Romero e em seguida eliminar todos os jesuítas do Uruguai não se realizou. A reação do poder colonial às mortes dos padres foi imediata. O gesto radical de Ñezú autorizou a entrada dos espanhóis no Uruguai e deflagrou uma sequência de eventos: perseguições aos “parricidas”, prisões e investigações e, por fim, punições e enforcamentos exemplares.

No dia seguinte às mortes, cerca de duzentos índios cristãos, “[...] de arco y flecha, enviados y adornados de mil diversidad de plumas y penachos”, comandados pelo capitán Nicolás Ñeengirú, famoso cacique da redução de Concepción del Uruguay, partiram da redução e iniciaram as diligências para encontrar e punir os assassinos. Antes de partir em busca de “venganza” capitán Ñeengirú prometeu ao padre Diego de Alfaro que não voltaria a redução, nem para “[...] ver sus hijos, ni mujer hasta haber tomado la debida

venganza”. Quinze dias depois das mortes dos padres Ñeegirú havia reunido em Piratini um exército de mais de setecentos índios vindos das reduções do Uruguai. Enquanto isso, alguns índios de confiança do padre Alfaro partiram para o Paraná levando as notícias às reduções daquela região.³² Começava assim uma “sangrienta guerra”³³ que consumiu a vida de quase duzentos índios e se estendeu por cerca de dois meses.

No dia dezenove de dezembro, vinte e um dias depois das mortes, um exército de mais de mil índios chegou a Candelária, chefiado pelo capitão Manuel Cabral, que vinha acompanhado de dez espanhóis de Corrientes. No dia seguinte, apareceu em Candelária um pequeno exército de quatrocentos índios rebeldes, entre eles os matadores dos padres Roque e Alonso, Juan. Mesmo sabendo do grande número de soldados que os aguardava, disseram que vinham “[...] muy confiados en la palabra de sus hechiceros que les habían prometido la Victoria”. Mas assim que foram atacados por espanhóis a cavalo, com lanças e arcabuzes, o grupo se retirou e foi buscar refúgio nos montes. Pedro Romero relatou estes acontecimentos:

[...] y habían cogido la delantera que eran los más encarnizados y matadores de los santos padres, los cuales viéndose acosados de los de pie y a caballo se metieron en dos islas de monte donde con la mayor presteza que pudieron se fortificaron con dos fuertecillos de palos y ramas. Los demás enemigos se espacieron y huyeron con muchos heridos. Uma de las dos islãs de monte cercaron los españoles, y amigos donde hicieron gran destrozo los acabuzes, que como los pobrecillos no sabían qué cosa era arcabuz les parecía que estaban seguros entre las ramas y así se defendían con pertinácia [...].³⁴

Depois de combates encarniçados e várias mortes, os “matadores” dos padres foram presos e levados para Candelária. Depois de interrogados, os líderes da revolta foram enforcados e flechados a mando do capitão Manuel Cabral. Segundo Pedro Romero, todos:

[...] los ahorcados murieron muy bien habiéndolos bautizado primero conriendas de salvación [...] fuera de un cacique llamado Caburé que murió pertinaz”. Ñezú e “Potiraba, famoso bellaco compañero de Ñezú y causante de la muerte do los santos, [...] se escaparon y se fueron el Uruguay arriba a las tierras de sus parientes y amigos.³⁵

As perseguições aos fugitivos seguiram, mas Ñezú nunca foi encontrado. Não foi preso, nem enforcado, nem convertido, desapareceu sem deixar rastros.

Considerações finais

Ñezú tramou e comandou uma das mais impactantes reações contra a presença de missionários cristãos em territórios indígenas na América do Sul. Mas, ao contrário de Roque González, que conquistou na posteridade a glória dos altares e uma legião de fieis e admiradores, Ñezú caiu no esquecimento. Quando foi lembrado, quase sempre nas hagiografias dedicadas ao padre Roque, foi como o impostor diabólico que traiçoeiramente tramou a morte dos missionários que vinham para salvar e defender os índios. E o fez por inspiração satânica. A historiografia jesuítica o condenou a uma triste nota de rodapé numa longa narrativa sobre as virtudes heroicas e as glórias de Roque González. A historiografia sobre as lutas indígenas nas Américas praticamente o ignorou.

Ñezú e Roque González são personagens trágicos de uma das mais extraordinárias experiências históricas: o encontro entre os guaranis e os jesuítas nas regiões denominadas Paraguai e Uruguai. A rebelião de Ñezú talvez seja uma das melhores traduções das tensões e ambiguidades que presidiram o projeto colonial de conversão dos indígenas na América do Sul. Porém, embora exista uma rica documentação a respeito, a rebelião continua bastante desconhecida dos pesquisadores. O mesmo acontece com Ñezú. Os poucos rastros do cacique e pajé são encontrados em território alheio, e os rastros não são exatamente seus. Tudo o que sabemos a seu respeito foi escrito por aqueles que o condenaram. O pajé

guarani é um espectro fugidio, quase inapreensível, um fantasma mal falado que vaga pela documentação jesuítica. Em certa medida, ele é uma construção do discurso jesuítico. Na trama das narrativas da evangelização, representa o inimigo a ser vencido, o vassalo do diabo que opõe dura resistência aos companheiros de Jesus.

Roque González, embora singular entre os jesuítas, é um sujeito perfeitamente localizável e explicável. Ñezú não. O feiticeiro é escorregadio, desmente hipóteses, dribla conceitos e embaralha as interpretações. Como objeto de investigação, situa-se numa zona ainda obscura entre a história e a etnologia.

NEZU'S REBELLION: IN DEFENSE OF "SU ANTIGUO WAY OF LIFE" (PIRAPO, THE JESUIT PROVINCE OF PARAGUAY, 1628)

Abstract: The article presents some reflections on the rebellion led by the chief shaman and Nezu, 1628, in the region of Pirapo, now Rio Grande do Sul against the missionaries of the Society of Jesus. From the letters/reports of the Jesuits and the proceedings to investigate the deaths of the missionaries, we interpret the reasons why the Indian leader to rebel against the reductions and plotting the death of Father Roque González, Juan Rodriguez and Alonso del Castillo.

Keywords: Nezu. Jesuits. *Antiguo way of life*.

Notas

¹ Não existe acordo quanto à grafia do nome do pajé e cacique. Em Montoya aparece como Neçú, Techo e Charlevoix o apresentam como Niezú e em Teschauer encontramos Nheçum. Padre José María Blanco (ver bibliografia) uniformizou o nome e usou Ñezú em todas as citações e transcrições que fez dos documentos referentes a rebelião comandada pelo chefe guarani. Optamos pela grafia Ñezú, conforme aparece em Blanco.

² Área banhada pelo rio Ijuí, localizada na então Província do Uruguai, na margem oriental do rio Uruguai.

³ Por Uruguai entenda-se a Província do Uruguai, situada na margem esquerda do rio Uruguai, e que compreendia o noroeste, oeste e sul do atual Rio Grande do Sul.

⁴ Roque González e seus companheiros foram beatificados em 1934, pelo papa Pio XI, e canonizados em 1988, por João Paulo II.

⁵ Entre os pouquíssimos pesquisadores que se ocuparam deste tema, não considerando os jesuítas, destaco: Branislawa Susnik, Maria Cristina dos Santos, Bartomeu Melià, Dayse Ripodas Ardanaz e, recentemente, Guillermo Wilde.

⁶ As cartas/relatórios são as dos padres Diego de Boroa, Pedro Romero, Vázquez Trujillo e Juan Bautista Ferrufino. Os processos em prol da beatificação de Roque González e seus companheiros foram instaurados no começo de 1629 em Buenos Aires (1629), Corrientes (1630) e na redução de Candelaria del Caazapaminí (1631). Foram ouvidas autoridades religiosas, militares, algumas pessoas que conheceram o padre Roque e alguns índios reduzidos em Candelária e Piratiní, que presenciaram os acontecimentos. As cartas e os processos estão publicados na obra de José María Blanco (BLANCO, 1929).

⁷ Expressão bastante apropriada criada por Métraux para identificar os poderosos “xamãs” da América do Sul (MÉTRAUX, 1973, p. 20).

⁸ A feliz expressão “temor reverente” foi empregada por Dayse Ripodas Ardanaz para descrever as relações entre os índios e os “xamãs” (ARDANAZ, 1984).

⁹ Depoimento do cacique Santiago Guarecupí no processo de Corrientes. (BLANCO, 1929, p. 437).

¹⁰ O capitão Manuel Cabral chefiou as operações de captura e interrogatório dos índios envolvidos nas mortes dos padres. De acordo com Gonzaga Jaeger, Cabral era “exercitado na luta com o ameríndio”. Vázques Trujillo louvou a chegada do capitão, junto de oito soldados espanhóis, para ajudar nas investigações e prisão dos índios rebeldes (JAEGER, 1940, p. 273; BLANCO, 1929, p. 509).

¹¹ Carta del Padre Vázquez Trujillo ao Padre General Mucio Vitelleschi. Buenos Aires y diciembre 21 de 1629 (BLANCO, 1929, p. 485).

¹² Sobre as tratativas de Roque González com Ñezú, ver a Relación del Padre Ferrufino al Rey. (BLANCO, 1929).

¹³ De acordo com o padre Ferrufino é assim que os guarani chamavam o seu antigo modo de vida. Ver Relación del Padre Ferrufino al Rey (BLANCO, 1929, p. 525).

¹⁴ Carta del Padre Vázquez Trujillo (BLANCO, 1929, p. 495).

¹⁵ Depoimento de Ambrosio Guarepú no processo de Candelária. (BLANCO, 1929, p. 444-446).

¹⁶ Depoimento de Pablo Arayu no processo de Candelária. (BLANCO, 1929, p. 448-450).

¹⁷ Depoimento de Felipe Yeguacabai no processo de Candelária. (BLANCO, 1929, p. 452-454).

¹⁸ Depoimento de Ambrosio Guarepú no processo de Candelária. (BLANCO, 1929, p. 444-446).

¹⁹ Carta de Vázquez Trujillo ao padre Geral Mucio Vitelleschi. (BLANCO, 1929, p. 488-489).

²⁰ Testemunho de Manuel Cabral no processo de Corrientes. (BLANCO, 1929, p. 384).

²¹ Numa causa de santificação é exigido que se prove que houve uma “profissão de fé” e que o algoz agiu movido por “ódio à fé” (WOODWARD, 1990, p. 125).

²² Ver (MÉTRAUX, 1973; HAUBERT, 1990, Capítulo V; NECKER, 1990, p. 50-51; MELIÁ, 1988, p. 151). Necker, por exemplo, cita o caso do padre Bolaños, a quem se atribuíam poderes sobrenaturais sobre a natureza, os elementos e os homens. De acordo com um relato, o franciscano teria abaixado as águas do lago Ypacaraí, que ameaçava inundar a região e o pueblo de Arecayá, simplesmente introduzindo nas águas as suas sandálias. Em outra ocasião, Bolaños enfrentou um tigre feroz, possuído pelo demônio, que roubou seu breviário. O padre seguiu sozinho o tigre até as montanhas e recuperou o livro. Outro tigre que atacou um acampamento para saciar a fome foi amarrado e castigado pelo padre por seu atrevimento. Bolaños, segundo essas narrativas, dominava a água, o fogo e os animais selvagens, poderes que, segundo Necker, se assemelhavam aos dos “chamanes” (NECKER, 1990, p. 51-52). Os relatos sobre o poder de Bolaños sobre os tigres são particularmente interessantes. Diversos pajés, e Ñezú principalmente, diziam ter poder sobre esses animais e o usavam para ameaçar os índios. Esses relatos reforçam a tese de que os missionários eram identificados com os grandes pajés.

²³ Ver as cartas dos padres Boroa e Vázquez Trujillo (BLANCO, 1929). Vázquez Trujillo ficou com a capa de plumas de Ñezú em seu poder para enviar a Roma junto com as machadinhas usadas para matar os missionários.

²⁴ Ver Depoimento de Ambrosio Guarepú, em Candelária; Carta del Padre Boroa al Padre Julián López; Carta de Padre Vázquez Trujillo a Mucio Vitelleschi (BLANCO, 1929, p. 445, p. 465 e p. 498).

²⁵ Carta del Padre Vázquez Trujillo (BLANCO, 1929, p. 495).

²⁶ Os índios que estiveram próximos do corpo do padre Roque foram as únicas testemunhas do “milagre”. Nenhum missionário ouviu o coração falar. Toda a mística criada em torno desse acontecimento, peça chave para o processo de canonização, foi baseada em testemunhos indígenas que o declaram aos padres encarregados de investigar as mortes.

²⁷ Depoimento de Santiago Guarecupí no processo de Corrientes. (BLANCO, 1989, p. 437-438).

²⁸ Carta del Padre Romero a Hernandarias. (BLANCO, 1989, p. 479).

²⁹ Depoimento de Santiago Guarecupí em Corrientes. (BLANCO, 1929, p. 437).

³⁰ Carta do Padre Francisco Dias Taño, de 1635, para o Superior do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas reduções. (MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, 1969, p. 108).

³¹ Embora encontremos nas rebeliões indígenas, particularmente na liderada por Ñezú, o que Métraux chama de “nova religião sincrética”, isto é, a mistura de

elementos culturais cristãos com elementos indígenas, não verificamos nessas rebeliões aquilo que seria o fundamental num movimento messiânico: um discurso redentor e um apelo para migrar em busca da terra sem mal.

³² Carta del Padre Pedro Romero a Hernandarias (BLANCO, 1929).

³³ Expressão usada pelo padre provincial Vázquez Trujillo.

³⁴ Carta del Padre Pedro Romero a Hernandarias (BLANCO, 1929).

³⁵ *Idem.* p. 478.

Referências

ACOSTA, José de. *De Procuranda indorum salute*. Madri: CSIC, 1984.

ARDANAZ, Dayse Ripodas. *Pervivencia de hechiceros en las misiones guaranies*. Folia Histórica del Nordeste. Resistencia, n. 6, 1984.

_____. *Movimientos Shamanicos de Liberación entre los Guaraníes (1545-1660)*. Teología, Buenos Aires, tomo XXIV, n. 50, 1987.

BARCO CENTENERA, Martín del. *La Argentina*: poema histórico. Ed. Facsimil. Academia Argentina de Letras. Alonso de Ercilla y la épica virreinal. Original: Lisboa, por Pedro Crasbeeck, 1602.

BLANCO, José Maria. *História documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de la Compañía de Jesús Mártires del Caaró e Yjubí*. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929.

CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier. *Historia del Paraguay*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1910.

ESTENSSORO, Juan Carlos. O símio de deus. In: NOVAES, Aauto. (Org). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FAUSTO, Carlos. *Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)*. Rio de Janeiro: Mana, v. 11, oct. 2005b.

_____. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Aauto. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GANSON, Barbara. *The Guaraní under spanish rule*. California: Stanford University Press, 2003.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, Século XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LOZANO, Pedro. *História de la Compañia de Jesus de la Provincia del Paraguay*. Madrid: 1754-55.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS III. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Introdução e notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

MELIÁ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel; ROBLES, Ricardo; MEURER, Eugenio; ALBÓ, Xavier; MELIÁ, Bartomeu. *O rosto índio de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989.

_____. *Missão por redução*. Estudos Lepoldenses. v. 25, n. 110-111. maio/jun. 1989.

_____. *El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistória*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5, 1988.

MÉTRAUX, Alfred. *Religion y magia indígenas de America del Sur*. Madrid: Aguilar, 1973.

MONTEIRO, John. Os Guarani e a história do Brasil Meridional. In: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NECKER, Louis. *Índios Guaranis y chamanes franciscanos: las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 7, 1990.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapucúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec-EDUSP, 1987.

NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

ROQUE GONZÁLEZ DE SANTA CRUZ, S. J. a luz de documentación inédita. *Pesquisas*. História, n. 29, Ano 1994/1996. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.

ROULET, Florencia. *La resistencia guarani del Paraguay a la dominación española. (1537-1556)*. Posadas: Editorial Universitária, 1993.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1989.

SUSNIK, Branislava. *El índio colonial del Paraguay – El Guaraní colonial I*. Asunción: MEAB, 1965.

TECHO, Nicolás Del. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. In: Biblioteca Virtual del Paraguay. 1897.

TESCHAUER, Carlos. *Vida e obra do Padre Roque González de Santa Cruz S.J.*: primeiro apóstolo do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Topographia do Centro, 1928.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

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

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

Recebido em: 14/10/2011.

Aprovado em: 30/11/2011.