

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS
AMÉRICAS

**OS MOTIVOS EDÊNICOS DE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA E OS SETE
POVOS DAS MISSÕES**

Igor Oliveira França

Dissertação de Mestrado
apresentada à banca de avaliação
como pré-requisito da obtenção do
título de mestre.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Raphael Lana Seabra – Orientador (ELA/UnB)
Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva (ELA/UnB)
Prof. Dr. Jaime de Almeida – Membro Externo (HIS/UnB)
Prof. Dr. José Luiz Bica de Melo (PPGECsA/UnB)

Brasília, julho de 2020

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”

Resumo

O vislumbamento da América se dá em um contexto de desencantamento da realidade europeia. É com este entendimento que Sérgio Buarque de Holanda se esforça por elaborar uma historiografia que leva em conta as consequências deste vislumbamento em um momento crítico que culminará nos motivos edênicos no “descobrimento” e colonização da América Latina .

Nosso intento é o escrutínio dos critérios buarqueanos de edenismo a fim de abstraí-los e lançá-los a um caso paradigmático que, se por um lado, ocupou os esforços dos jesuítas espanhóis e chamou a atenção de seu respectivo país (e de outros, por ser uma experiência tão nova na história), por outro, é também extremamente significativa ao pesquisador e ao público brasileiro. O objeto da investigação será a influência do edenismo e da utopia no imaginário social nos Sete Povos das Missões por parte dos jesuítas e Guaranis missioneiros entre 1610 a 1767. Para isso será necessária uma compreensão mais profunda do tema do edenismo bem como uma investigação mais detida acerca da formação e funcionamento dos Sete Povos. A articulação destes dois esforços culminará no resultado final: o vislumbre das influências do edenismo no referido caso estudado.

Através da análise da compreensão buarqueana dos aspectos mais importantes do mito do edenismo, que inclui uma percepção tripartida dos fundamentos desse fenômeno, far-se-á uma análise comparativa ao caso paradigmático escolhido (Os Sete Povos das Missões) a fim de verificar a existência de um edenismo, ainda que não identicamente àquele apontado por Holanda.

Palavras-chave: Edenismo, Sete Povos das Missões, Sérgio Buarque, Missões, Reduções

ABSTRACT

The glimpse of America takes place in a context of disenchantment with European reality. It is with this understanding that Sérgio Buarque de Holanda strives to elaborate a historiography that takes into account the consequences of this glimpse at a critical moment that will culminate in the Edenic motives in the “discovery” and colonization of Latin America.

Our intent is to scrutinize the buarquean criteria of edenism in order to abstract it and launch it into a paradigmatic case that, on one hand, occupied the efforts of the Spanish Jesuits and drew the attention of their respective country (and others, for being such a new experience in history), on the other hand, it is also extremely significant to the brazilian researcher and the brazilian public. The object of the investigation will be the influence of edenism and utopia in the social imaginary in the Sete Povos das Missões by the Jesuits and Guarani missionaries between 1610 and 1767. For that, a deeper understanding of the theme of edenism will be necessary as well as a more detailed investigation about the formation and functioning of the Sete Povos. The articulation of these two efforts will culminate in the final result: the glimpse of the influences of Edenism in the case studied.

Through the analysis of the buarquean understanding of the most important aspects of the myth of edenism, which includes a tripartite perception of the fundamentals of this phenomenon, a comparative analysis will be made to the chosen paradigmatic case (The Sete Povos das Missões) in order to verify the existence of an edenism, although not identical to the one pointed out by Holanda.

Keywords: Edenism, Sete Povos das Missões, Sérgio Buarque, Missions, Reductions

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1.....	41
Figura 2.....	43
Figura 3.....	44
Figura 4.....	44

Sumário

<u>Introdução</u>	8
<u>Capítulo 1: A formação da Miragem Edênica</u>	16
1.1 Os elementos do edenismo americano.....	16
1.2 Os fundamentos do conceito de desencantamento em Weber e Holanda	19
1.3 Os fundamentos histórico hermenêuticos do edenismo americano	26
1.4 Sobre a “especificidade viabilizadora” e o “rompimento traumático”	29
1.5 O negativo fotográfico de Holanda	35
1.6 Sobre o imaginário e sua importância	38
1.7 As influências pictóricas medievais e um "orientalismo" no edenismo americano ..	40
1.8 As idealizações paradisíacas como influência à colonização e a escolha de um caso paradigmático	46
<u>Capítulo 2: O Edenismo nos Sete Povos das Missões</u>	48
2.1 Das limitações materiais do estudo e o marco histórico.....	48
2.2 Acerca dos Guaranis e de nosso estudo.....	51
2.3 Os Guaranis Reduzidos (ou Guaranis Missioneiros).....	56
2.4 A Formação dos Sete Povos das Missões.....	59
2.5 O propósito dos Sete Povos das Missões.....	63
2.6 Os Sete Povos das Missões no esquema de Holanda	65
2.6.1 Os Sete Povos das Missões no esquema de Holanda: sobre o desencantamento do mundo e a "especificidade viabilizadora".....	65
2.6.2 Os Sete Povos das Missões no esquema de Holanda: sobre o eixo histórico-hermenêutico	74
2.6.3 Os Sete Povos das Missões no esquema de Holanda: sobre o desconhecido.....	85
<u>Capítulo 3: Diferenças Fundamentais do edenismo dos Sete Povos frente ao edenismo colonial clássico</u>	90
3.1 Encontra-se idealizações paradisíacas nos Sete Povos das Missões?.....	90
3.1.1 O edenismo americano clássico.....	90
3.1.2 O Edenismo dos Sete Povos	92

<u>Considerações Finais</u>	95
<u>Referências Bibliográficas</u>	97

Introdução

Pensar um tema que beira o delírio ou quase, tem certamente seus próprios desafios. Numa direção está o ímpeto de ir aos fatos mais retos e pouco se importar com tantas fabulações. Neste sentido há o risco de se ignorar completamente o que se passou (ainda que no imaginário), realizando uma história de meros “fatos” que não os questiona nem os põe em risco e é ingênua quanto às suas fontes, pensando encontrar em documentos, relatos e achados arqueológicos não uma pista para a verdade, mas ela mesma. Daí entra o ensinamento de François Simmiand quando critica a história tradicional:

O historiador tradicional tem as suas ambições. Ambiciona nos fornecer simplesmente uma representação do passado, sem teoria abstrata, sem ponto de vista tendencioso, sem elaboração dogmática, bem fundamentada sobre documentos pertinentes, realizada com crítica e fidelidade aos fatos. Estas ambições são ilusórias. Não há fotografia ou registro automático do passado, mas operação ativa do nosso espírito. (SIMMIAND, 2003, p.99 – 100)

Em outra, há o desejo de realizar um trabalho mais completo quanto possível, mas o risco de perder-se em tantas divagações de um mundo que não é palpável nem visível é igualmente alto. Também se revelaram árduas e um risco as dificuldades relativas a encontrar fontes confiáveis, quando extrapolações se fizeram necessárias (como as de buscar em grupamentos guarani missionários próximos aos Sete Povos das Missões dados que nos faltavam em relação a esta porção situada no atual Rio Grande do Sul), elas foram feitas de forma aberta, de maneira a oferecer ao leitor o trabalho mais honesto possível.

Dessa forma é tênue a linha em que se deve andar ao tratar de um tema tão ricamente imaginado e que, portanto, tem plena existência afetiva e simbólica, mas que não se manifesta imediatamente de maneira óbvia, mesmo quando no plano físico, deve ser meditada e interpretada. Faz-se necessário encontrar a medida de ouro, o equilíbrio fundamental para traçar o que há de verdadeiro no maravilhoso, bem como delinear nele alguns de seus percursos mais fundamentais no campo das ideias a fim de oferecer verdadeiramente uma história e não qualquer outra coisa.

Pelejei por algum tempo até encontrar a dissertação que deveria escrever enquanto escrevia o que simplesmente gostaria de dizer. Chamaram a minha atenção diversos aspectos teóricos da análise dos motivos edênicos americanos mais, talvez, que

qualquer caso concreto que eles possam narrar. Nesse sentido, essa dissertação traz uma investigação acerca não só da compreensão buarquiana do edenismo americano, expandindo-a cada vez mais no decorrer dos capítulos para um trato um pouco mais abstrato e, portanto geral, como também apresenta duas ferramentas de investigação destes espaços paradisíacos: a análise de suas representações pictóricas e a extrapolação necessária da própria compreensão de paraíso terreal, situando-a de modo a poder abranger mais casos que não aqueles estritamente abordados por Holanda ao pensar o conceito do edenismo.

O presente trabalho trata de uma região que já foi espanhola, que hoje localiza-se no Rio Grande do Sul. Optamos por essa região dada sua relevância tanto para o estudo da América espanhola quanto da portuguesa uma vez que gostaríamos de nos aproximar do edenismo espanhol, mais vívido, segundo as descrições de Holanda, ao mesmo tempo em que não seria desejável renunciar ao interesse pessoal que o intelectual falante de português tem de pesquisar uma região de seu país.

A pergunta acerca das idealizações paradisíacas ocorridas num certo tempo e espaço, se feita de forma simplista, corre o risco de não conseguir delinear o panorama a que pretende elucidar, tomando como originadas naquele tempo fenômenos muito mais antigos, de uma duração longuíssima ou tomaria como naturais compreensões originadas do esforço humano, que demoraram muito tempo para se desenvolverem e solidificarem. Corre o risco de implantá-las lá sem deixá-las falar ou, no menos grave dos casos, simplesmente dizer o que já sabíamos, sem trazer em si mesma o fruto da reflexão.

Poderíamos pensar assim, compartilhando da mesma opinião dos ufanistas mais ingênuos, que a identificação do Novo Mundo com o paraíso terreal se deu simplesmente da imediata associação da beleza das terras avistadas a um paraíso idealizado e não devido ao mais desolador panorama de tentativa de fuga do desencantamento do mundo. Poder-se-ia imaginar que o edenismo contaria apenas com raízes judaico-cristãs de um tipo humano que buscava Deus em todos os lugares, ignorando os motivos históricos gregos, celtas e orientais das lendas ou mesmo as questões sociológicas que se impõem sobre o problema, como a aparente incompatibilidade entre a modernidade que já fazia se sentir e os mais loucos desvarios narrados pelos mais diversos cronistas.

A idealização paradisíaca tem um tempo mais dilatado que sua ocorrência nas Américas porque a fantasia do paraíso acompanha diversos povos há um tempo tão

longo que seria infrutífero, talvez, sequer tentar compreendê-la em sua inteireza. Alguns arriscariam falar em edenismo, outros, mais cautelosos, em edenismos. Poderíamos nos utilizar dessa nomenclatura mais delicada sem, no entanto tomar cuidado de uma análise minimamente mais sistemática das principais variações que interessam a compreensão do caso em questão. Nos esforçamos por oferecer uma análise mais detida do conceito acompanhada de uma tentativa, que esperamos que tenha seu mérito, de uma compreensão do fenômeno do edenismo americano em um caso particular.

O esforço que se empreende na presente dissertação, portanto, é o de explicitar os fundamentos mais profundos do fenômeno edênico (ou paradisíaco) nas Américas: seu acontecimento para um tipo de homem que não mais existe, onde o “gosto da maravilha e do mistério” são tão importantes quanto a salvação da própria alma e a busca de riquezas não se mostra incompatível com a pregação da fé cristã¹. Após extrair da análise buarqueana suas categorias fundamentais, estaremos mais aptos à análise do objeto da dissertação: a influência do edenismo no imaginário social por parte dos jesuítas e Guaranis missionários nos Sete Povos das Missões entre 1610 a 1767.

O edenismo americano é o fenômeno da confusão do transplante de um espaço imaginário e paradisíaco num outro real: as Américas (notadamente, mais relevante para nosso estudo, a atual América Latina). Esta confusão não é pura e simplesmente um erro incapaz de transparecer verdades: desta experiência transparecem o desencantamento do mundo (uma das motivações que leva a identificação do paraíso às Américas) e uma hermenêutica que muito revela do passado histórico daqueles que se esforçaram por interpretar essas terras e gentes.

O Edenismo do qual tratamos, portanto, é a ideia de que o paraíso pode estar situado em algum lugar da Terra, seguido pela suspeita (que ora beira a explícita certeza, ora a mais comedida metáfora) que este lugar é a América. Naturalmente, este lugar idílico à medida que vai sendo conhecido, ocupado e povoado por europeus, negros escravizados e, posteriormente, mestiços pouco a pouco vai sendo nutrido também por diversas outras imagens do *locus* ideal. Do *El Dorado* às terras das gentes inocentes que desconhecem o ferro (imagem esta herdada do mito da Idade de Ouro) à

¹ “[...]a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem. Os dois estão até unidos por uma relação de subordinação: um é meio, e o outro, fim.” (TODOROV, 1982, p.7)

comunidade cristã ideal, muitas são as concepções dos paraísos idealizados e identificados à América².

Estamos interessados numa imagem, ou melhor: nas manifestações da imagem edênica nos Sete Povos das Missões e como ela se manifestou na auto-compreensão que estes missionários nutriram de seu imaginário social. Escolhemos o imaginário social tal como o considera e nomeia Charles Taylor (2014) para nos ajudar a situar nossas preocupações porque este conceito tem uma abrangência possível de ser pensado em diversas sociedades. Precisávamos disso já que buscamos investigar este imaginário tanto para jesuítas quanto para Guaranis, o que não nos impediu de pensar o que esta categoria poderia falar do trabalho, já que este é o fundamento mesmo da atividade missionária nos Sete Povos e é ele também (em sua variação emancipada: o trabalho livre³) identificado ao Novo Mundo desde os primeiros avistamentos americanos. O trabalho livre faz parte da miragem edenista.

A possibilidade do trabalho livre (ou o não trabalho) que encantou os primeiros cronistas talvez tenha sido o mais palpável dos ideais paradisíacos, bem como tenha sido visto, dentre os muitos ideais edenistas rechaçados pelos jesuítas tais como o enriquecimento próprio ou uma vida sexual voluptuosa, como o mais virtuoso e menos pecaminoso elemento idealizado, compatível com ideais de cristianização de missionários no Novo Mundo.

Esta discussão mostra-se pertinente na medida em que o mito edênico deixa marcas na constituição da América Latina. Mostra-se central na melhor compreensão de fenômenos do passado e do presente. No passado servia como justificativa para avançar sempre um pouco mais em busca de ouro, fontes da juventude, “o gosto da maravilha e do mistério” serviu para a elaboração de muitos mitos importantes à expansão europeia e a imagem que se fez das terras e gentes.

Sendo relevantes para a compreensão de tempos coloniais pretéritos, bem como do presente, os mitos paradisíacos se mostram importantes na atualidade, na medida em que a atual identidade de diversos países da América Latina, seja para si mesmos, no

² Dentre elas destacamos: o Eldorado, o locus idealizado que fazia a saúde dos homens melhorar de imediato, a terra do não trabalho ou do trabalho livre, o lugar onde não se envelhece (sendo o recôndito secreto da “fonte da juventude”), o paraíso das delícias sexuais, dentre outros. Essas descrições podem aparecer articuladas ou isoladas, a depender da inspiração (e informação prévia acerca das idealizações) do cronista.

³ Assumimos como trabalho livre a compreensão de trabalho tal como sugerem os cronistas, acerca do trabalho indígena: comunitário (pois mobilizava toda a comunidade no seu acontecimento e no repartimento de seus frutos) autodeterminado (pois os nativos determinavam sua finalidade, meio e duração) e livre, pois não trabalhavam para servir ninguém a não ser a si mesmos.

presente, seja no imaginário de outras nações, está frequentemente vinculada à discussão aqui desenvolvida. Não obstante isso, a vida intelectual renascentista se inspirou e oxigenou-se devido ao vislumbre edenista americano⁴: a imagem não mais apenas sugerida, mas imediatamente disponível aos sentidos do paraíso terreal, com todas as suas delícias seria forte demais para ser simplesmente esquecida.

A matéria de que trata esta dissertação, desta forma, não se restringe apenas a devaneios de colonos e viajantes desinformados da real situação do continente: estas idealizações deixaram marcas tão profundas na história que influenciaram seu desenvolvimento no passado, no presente (na forma como nos percebemos em nossos mitos de formação) e no futuro, em nossos ideais, seja na emancipação do trabalho (vislumbrada na autodeterminação do trabalho indígena e sempre descrita de forma elogiosa), na sexualidade mais livre (relatada desde os primeiros cronistas, criticada pela Igreja, mas celebrada entre aqueles que se deitavam com diversas índias, mostrando uma nova direção que não a moral cristã para as práticas sexuais) e na suposta ausência de propriedade privada imaginada entre os nativos desde os primeiros relatos das idealizações (que permaneceu como uma prova da existência de uma outra forma de viver e lidar com a posse).

O trabalho desenvolvido em *Visão do Paraíso* é marcadamente arrojado e pioneiro (ARAÚJO, 2001, p.171). Publicado em 1959, busca descrever a “biografia de uma ideia”, isto é, mais que “reconstituir o momento das conquistas da América Espanhola e Portuguesa [...] o que lhe interessou, na verdade, foi compreender como o Novo Mundo foi representado” (TUNA,2011, p.506), isto é:

O que nele se tencionou mostrar é até onde, em torno da imagem do Éden, tal como se achou difundida na era dos descobrimentos marítimos, se podem organizar num esquema altamente fecundo muitos dos fatores que presidiram a ocupação pelo europeu do Novo Mundo, mas em particular a América Hispânica, e ainda assim enquanto abrangessem e de certa forma explicassem o nosso passado brasileiro. (HOLANDA, 2000, p.X)

O trabalho de Holanda se diferenciou, assim, daquele desenvolvido por seus pares, em sua época, como o de Sanford em *The Quest for Paradise. Europe and*

⁴ A Utopia de Thomas Morus, a crítica ao racionalismo de Rotterdam (em *Elogio à Loucura*), a constatação de uma Era mais encantada e que gera nostalgia a alguns (num Dom Quixote, criado por Cervantes), os projetos políticos e ideias de Hobbes e Maquiavel contam como constatações e sonhos tributários de vislumbramento de uma vida diferente, vivida em outro continente. Mesmo a austera *realpolitik* de Maquiavel carrega um sonho de unificação da Itália, possível apenas por um vínculo ético comungado, à altura daquele observado (ou imaginado) em terras americanas.

American Moral Imagination, publicado em 1961, no sentido de que não intentava aquele, como o supracitado autor, perguntar se os mitos edênicos poderiam dar margem a uma ampla teoria, “onde toda a história teria sua explicação”. Outros trabalhos, como o de Smith (*The American West as Symbol and Myth*), publicado em 1950, e o de Lewis (*The American Adam Innocence, Tragedy and Tradition in the Nineteenth Century*), publicado em 1955, buscavam compreender as reverberações do mito adâmico naquelas partes do Novo Mundo povoadas inicialmente por anglo-saxões.

Smith se esforçava por compreender as representações coletivas dominantes na história estadunidense cuja principal seria uma sociedade agrária que se estenderia por sobre as terras virgens do Oeste americano com o intento de convertê-lo, através do trabalho no “jardim do mundo”, daí o mito é abundante nas metáforas de fecundidade, crescimento e amadurecimento. Lewis, por sua vez, nos mostra o ideal não das terras, mas do homem americano, pensado como ser deslocado da História, sem ancestralidade. Para gerações de ávidos leitores da Bíblia, não demorou muito para enxergarem nesse ideal uma espécie de paralelo ao primeiro homem, anterior a Adão e a expulsão do paraíso.

O fato é que diferentemente dos autores anglófonos supracitados, Holanda foi pioneiro em sua atenção especial à versão latino-americana do mito, bem como entre nós seu trabalho é ainda o mais sistemático, erudito e célebre, passível de ser adaptado aos diversos estudos de caso particulares. Assim sendo, faria bem ao presente esforço uma análise sistemática dos elementos fundamentais do edenismo de Holanda a fim de extrapolá-lo para outros casos mais específicos no qual o autor não se demorou ou se atentou.

Neste sentido, o capítulo 1 desta dissertação tenta oferecer uma sistemática e conceitual análise do edenismo segundo Holanda da forma mais estruturada quanto foi possível com o intuito de obter categorias de análise suficientemente gerais para que se tornem aplicáveis a outros casos particulares. Buscou-se classificar as categorias mais gerais utilizadas por Holanda, compreendê-las e extrapolá-las para permitir a aplicação em outros casos. Há nessa postura certo perfume da influência de Heidegger, para o qual a elaboração da pergunta é tão preciosa que a parte mais árdua da meditação está em sua compreensão, e não na elaboração duma resposta. Por isso em “Ser e Tempo” insiste ele na compreensão do sentido da pergunta pelo Ser, mais que em sua pretensa resposta.

As bases às quais Holanda acredita fundamentarem este fenômeno paradisíaco

contaram com uma erudição tão prodigiosa que seria nada menos que pura arrogância minha tentar mimetizá-la. Em lugar disso, busquei, no Capítulo 1 da presente dissertação a mais modesta empreitada de compreender seu trabalho e dividir a torrente de influências ao edenismo em três componentes fundamentais que juntos dariam movimento ao mito do paraíso terreal nas Américas. Através dessa tarefa, pode-se perceber a abordagem de um ponto de vista um pouco mais abstrato e sistemático. Este capítulo é finalizado pela escolha de um caso paradigmático em que talvez seja possível identificar estes elementos, agora tomados de forma um pouco mais abstrata. Colocar à plena vista do leitor este processo de escolha é o que me pareceu intelectualmente mais honesto.

Somadas às impressões de Holanda, tem-se uma breve análise das contribuições pictóricas ao edenismo, deixando evidente a influência medieval na representação da realidade americana, estreitando as impressões sobrenaturais do além ou do impossível para um além-mar não só perigoso como também muito atraente, posto que ressoa na sensibilidade do conquistador, talvez também na dos colonos, aqueles édens cheios de índios. Observando estas ilustrações de livros, que muitas vezes acompanhavam as cartas publicadas de um Colombo ou Vespúcio, podemos tentar vislumbrar a formação do imaginário religioso que vê e sonha cotidianamente com um Éden tropical. Nossa época deixa clara o quão poderosa é a imaginação de gerações alimentadas de imagens, ideias, frases de efeito e promessas de paraísos...

O poder das imagens é comprovado pelo discurso que elas conseguiram endossar. Daí formarem quase que uma fonte independente de impressões tão irreais das novas terras quanto as que eram compartilhadas nas cartas, pouco a pouco o mundo irreal por elas sugerido acabou por se tornar a referência com a qual o século XVI via as Américas, perdendo a realidade, paradoxalmente, como referência para a realidade. Daí recaírem em um certo “Orientalismo”, isto é, numa retro alimentação de referências tão densa e imensa que já se conformou numa tradição, mas que pouco tem a ver com a realidade, mais tem relação com o mundo daqueles que escrevem sobre o Outro que sobre este último, já que

O orientalismo não é simples tema ou campo político refletido passivamente pela cultura, pela erudição ou pelas instituições; nem é uma grande e difusa coletânea de textos sobre o Oriente; nem é representativo ou expressivo de alguma execrável trama imperialista ‘ocidental’ para oprimir o mundo ‘oriental’. É antes a distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é a elaboração não só de uma distinção geográfica básica [...] mas também de toda uma série de ‘interesses’ . [...] O Orientalismo é – e não apenas representa – uma dimensão considerável da moderna cultura político-

intelectual e, como tal, tem menos a ver com o Oriente que com o ‘nosso’ mundo. (SAID, 2015, p.40-41)

Realizado este estudo prévio ao problema do edenismo, dirigimo-nos ao Capítulo 2. Iniciamos ali nosso estudo de caso, buscando, munidos de uma compreensão mais formal do fenômeno do edenismo, ver se na Missão dos Sete Povos os motivos edênicos se fazem notar em sua faceta secular ou em seu imaginário sobrenatural. Para isso, refletimos acerca das dificuldades da pesquisa, seguida pelo estudo da etnia Guarani (predominante nos Sete Povos das Missões) antes e depois do fenômeno colonial. Buscamos descrevê-los previamente a partir de lentes que poderiam ajudar a nossa empreitada, assim, buscamos um mito análogo ao paraíso terreal em sua cultura e encontramos a “Terra sem Mal”. Animados com a descoberta, estudamos o mito e principalmente a influência que este mito exibe por sobre a experiência catequética do Guarani nas Missões.

A Religião do Guarani, por suas características estranhas ao europeu, foi tida inicialmente como inexistente, mas após intenso esforço antropológico, o que se descobriu no século XX, a partir do cotejamento das descrições dos diversos cronistas, foi o rico mundo religioso da “Terra sem mal”, repleto de experiências extremas que dizem respeito à mudança radical e periódica da sociedade.

Os Profetas Guarani são figuras tão simbolicamente ricas que impuseram a seu povo uma experiência colonial extremamente diversa daquilo que poderia vir a ser antecipado. Refletimos neste capítulo também sobre o imaginário edênico dos jesuítas. Esta reflexão foi possível a partir das ferramentas conquistadas no Capítulo 1, são elas que nos nortearam na busca dos conteúdos pertinentes ao vislumbramento do horizonte edênico missionário. Buscamos descrever o imaginário edenista (ou utópico) de cada um. Os jesuítas e os Guaranis mostraram-se bastante diferentes quanto às suas idealizações. Continuamos a investigação em busca de um horizonte comum: o encontramos no trabalho missionário.

O terceiro capítulo reflete se o edenismo encontrado apresenta características distintivas e próprias, adquiridas ao longo de sua relativamente curta elaboração. Baseado nos fatos narrados pelo capítulo 2, e em parte na análise de representações do capítulo 1, busca-se montar um panorama inicial das contribuições da missão ao mito edênico, por mostrar suas mais particulares apropriações do mito. O esforço de comparar as representações medievais dos santos às produzidas na missão, por exemplo,

se faz apenas para buscar características distintivas das executadas em terras americanas.

Devido à dificuldades próprias do trabalho atuamos em um duplo marco histórico. A análise que Holanda realiza do edenismo americano ocorre predominantemente de 1502 a meios do século XVIII. O tempo a que observamos, comparativamente os Sete Povos das Missões vai de 1610 (período em que jesuítas alcançam o Paraguai e lá fundam aldeamentos, não sendo ainda as reduções dos sete povos começam a se estruturar as reduções que virão a compô-la) a 1767 (data em que os jesuítas são expulsos das colônias espanholas devido ao tratado de Madri) . Devido a alguma disparidade temporal, desenvolvemos demorada e detalhadamente a perspectiva de Holanda até abstraí-la um pouco mais de modo a conseguir aplica-la a outros tempos, devido a uma maior generalidade alcançada, fruto desta abstração.

Pretendemos, com este trabalho, oferecer duas pequenas contribuições reciprocamente complementares: a primeira busca elucidar de forma mais esquemática e abstrata os termos em que o edenismo ocorre no esforço historiográfico de Holanda a fim de tornar as categorias utilizadas pelo autor mais facilmente aplicáveis a um caso concreto. O segundo, imediatamente dependente deste primeiro, se esforça por investigar num caso concreto e com algumas ferramentas colhidas pela primeira análise do trabalho de Holanda, o objeto da presente dissertação: a influência do edenismo no imaginário social de jesuítas e índios missioneiros dos Sete Povos das Missões entre 1610 a 1767. O segundo ponto que pretendemos trazer fundamenta o primeiro, ou seja: busca ele elucidar de uma forma mais concreta o que o primeiro sugere teoricamente, de forma mais esquemática e abstrata. Buscamos assim, neste empreendimento bipartido, vislumbrar os termos em que o edenismo ocorre na análise de Holanda a fim de tornar as categorias utilizadas pelo autor mais facilmente aplicáveis a um caso concreto, nosso estudo de caso e objeto da presente dissertação.

A FORMAÇÃO DA MIRAGEM EDÊNICA

1.1 Os elementos do edenismo americano para Holanda

O gosto da maravilha e do mistério, quase inseparável da literatura de viagens na era dos grandes descobrimentos marítimos, ocupa espaço singularmente reduzido nos escritos quinhentistas dos portugueses sobre o Novo Mundo. Ou porque a longa prática das navegações do Mar Oceano e o assíduo trato das terras e gentes estranhas já tivessem amortecido neles a sensibilidade para o exótico, ou porque o fascínio do Oriente ainda absorvesse em demasia os seus cuidados, sem deixar margem a maiores surpresas, a verdade é que não os inquietam, aqui, os extraordinários portentos, nem a esperança deles. E o próprio sonho de riquezas fabulosas, que no resto do hemisfério há de guiar tantas vezes os passos do conquistador europeu, é em seu caso constantemente cerceado por uma noção mais nítida, porventura, das limitações humanas e terrenas. (Holanda, 2000, p.1)

Assim Holanda abre um de seus mais icônicos livros. É importante notar, entretanto, que sendo o tema dos motivos edênicos das colonizações das Américas um assunto de tamanha complexidade e envergadura, o pensador tenha preferido organizar a edição final (e a que realmente vingou deste escrito, sendo que a organização dos capítulos foi sendo alterada⁵, o que chama a atenção para certo aspecto modular da organização da obra) adotando como princípio o capítulo que expõe e investiga mais profundamente a diferença entre a recepção do desencantamento entre portugueses e espanhóis (que será tratado, de forma recorrente em toda obra ou até mesmo, no conjunto de obras que ilustram as preocupações da vida intelectual buarqueana), não tratando, entretanto, o tema conceitual ou abstratamente, mas instanciado, isto é: já ajuntado aos casos concretos aos quais se pretende pensar. Holanda prefere distanciar-

⁵ A primeira versão da obra originava-se ao concurso que o levaria à cátedra da História da Civilização Brasileira, na Universidade de São Paulo. Para publicação posterior em forma de livro, seu texto foi “bastante aumentado”, nas palavras de Holanda, com a incorporação de novos capítulos e ampliação de diversas sessões do texto, de modo deixar o trabalho ainda mais denso.

se do esforço de tratar o conceito de desencantamento de Max Weber de forma abstrata preferindo já tratá-lo em suas influências nos sujeitos e na cultura.

Dotado de um estilo inconfundível, preferiu, ao invés de tratar do tema a partir do “deserto do abstrato”, dirigir-se aos fatos mesmos, ou melhor: aos tipos mesmos. Influência notável, essa a que Weber exerce por sobre Holanda posto que não apenas influencia a obra buarqueana com o conceito de desencantamento (o qual nos ateremos logo mais à frente) como também marca presença com os “tipos ideais”, igualmente e largamente utilizados por Holanda. Será, a partir desta influência, que se abre o primeiro capítulo de *Visão do Paraíso*.

Acompanhando a influência weberiana, Holanda constrói ao longo do livro dois tipos que sofreriam diferentes graus de influência dos motivos edênicos. Estes tipos não estariam vinculados diretamente aos motivos, mas a como eles mesmos interpretariam e experienciariam tais motivos paradisíacos bem como se diferenciariam devido a um panorama que os distinguiria: a sua posição e grau de envolvimento com relação à modernidade. Estamos falando, naturalmente, das diferenças que Holanda irá trabalhar ao longo de grande parte de sua obra (que realiza mais marcadamente em *Visão do Paraíso* e *Raízes do Brasil*) entre portugueses e espanhóis. Antes de nos referirmos a tais diferenças entre os ibéricos, analisemos os fatores responsáveis pelo nascimento daquilo que os distingue de forma mais radical: a forma como lidam com o mito paradisíaco corporificado nas Américas.

Os motivos edênicos aparecem, em *Visão do Paraíso*, como uma consequência de três elementos combinados. O primeiro destes elementos é o processo de desencantamento do mundo. Este tema é canônico na teoria weberiana e figura como um dos conceitos mais influentes da sociologia. A chave para a compreensão de como este tema é influente em Holanda está no fato de que este apresenta uma apropriação do conceito de desencantamento que o torna consideravelmente distinto daquele que Weber elaborou. Este primeiro motivo doa uma razão de existir ao motivo edênico americano: a fuga do desencantamento do mundo. Ao mesmo tempo, doa uma forma ao mito paradisíaco: o flerte com o maravilhoso e o imaginado, juntamente com a tentativa de reencantar, abrupta e artificialmente, a realidade.

O segundo elemento necessário para compreender a razão da gênese dos motivos edênicos nas Américas é aquele que poderíamos nomear causa histórica-hermenêutica, ou seja: Sérgio Buarque aponta qual foi a coleção de mitos e fatores culturais que doaram conteúdo ao consequente desencantamento. Este segundo

elemento é aquele que doa conteúdo ao motivo edênico, isto é: a matéria com a qual a necessidade de fuga do real motivada pelo crescente desencantamento do mundo irá se compor.

O terceiro elemento, por sua vez, será o desconhecido. O desconhecido é o que permite que os motivos edênicos sejam identificados nas Américas, isto é: caso os colonizadores europeus contassem com larga compreensão das terras, dos costumes, das gentes, das relações causais que fundamentavam aquilo que aparecia como milagre⁶, ou, numa acepção buarqueana, como “maravilhoso”, não poderiam fantasiar tão rica e largamente acerca das propriedades e da natureza das novas terras e gentes.

O elemento semiescuro que compõe aquelas novas terras (novas segundo uma visão europeia) que são sistematicamente interpretadas por elementos históricos estranhos a elas, é o que permite a identificação e a fantasia, sempre trazendo à frente as fronteiras das terras maravilhosas há uma “inclinação para engrandecer eventualmente ou para falsear as coisas vistas no ultramar desconhecido” (HOLANDA, 2000, p. 12) de modo que é este elemento que ora preenche as lacunas que uma investigação orientada pelas contradições dos fatos e pela busca de algo crível poderia orientar.

Uma vez enunciados os elementos fundamentais do edenismo para Holanda, podemos tratar, então, em maiores detalhes, cada um destes elementos. Começamos pelo primeiro: o desencantamento do mundo. Faz-se necessário retroceder temporalmente a Weber para realizar uma rápida e correta reconstrução do termo.

1.2 Os fundamentos do conceito de desencantamento em Weber e Holanda

A ideia de desencantamento remonta ao esforço weberiano em compreender o longuíssimo período pelo qual passa o processo de “desmagificação” não só da religiosidade ocidental como também dos processos de compreensão da realidade que a ciência moderna levará à frente. Antes, porém, de explanar do que o conceito de desencantamento do mundo trata, talvez seja útil explicar o que é um conceito para Weber.

Um conceito, para Weber é antes de mais nada, uma ferramenta, com o qual deverão ser construídos problemas, “tipificações que auxiliam o pesquisador na sua

⁶ No caso em que a saúde dos navegadores parecia melhorar instantaneamente e por milagre. (HOLANDA, 2000, p.309)

tarefa de conferir significados à realidade” (NOBRE, 2004, p.54). A perspectiva weberiana de “tipos ideais” assume precisamente esta função. Tal conceito, longe de designar um “dever-ser”, marca o “ser” logicamente orientado, isto é,

[tipos]“ideais” em sentido puramente lógico, sejam rigorosamente separados da noção do dever ser, do “exemplar”. Trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa imaginação e, conseqüentemente, objetivamente possíveis (WEBER, 2004, p. 107).

Desta forma, o tipo ideal sucede o recorte dos elementos de um dado fenômeno social, e apenas partindo de um tipo ideal se chega a uma casuística sociológica (Weber, 1999, p.12). Weber pretende realizar, a partir do tipo ideal, uma generalização objetiva, que auxilie na explicação de um fenômeno social dado. Na mesma direção, seguirá Holanda com seus dois tipos paradigmáticos que aparecerão em *Visão do Paraíso*, mas que se repetirão, por exemplo, em *Raízes do Brasil*.

O autor de *Visão do Paraíso* utilizar-se-á do tipo ideal precisamente para discutir e expor a sua compreensão dos efeitos do Desencantamento do Mundo. O fenômeno social a que Holanda pretende compreender é precisamente os motivos edênicos americanos, mas não apenas isso: ele deseja compreender como tais motivos têm a sua gênese e a encontra no fenômeno do desencantamento do mundo, tal como ele o entende.

A partir daí o autor reconstrói, num paralelismo muito bem estabelecido, os tipos ideais que colonizam a América e vivem a época de sua “edenização” e como os próprios motivos edênicos encontram sua origem. Inicia-se o capítulo de abertura de *Visão do Paraíso* sugerindo o gosto pouco afeito, da parte dos lusitanos, à fantasia e ao delírio. Uma característica expressa até na lida dos lusitanos com o a representação do sobrenatural em sua arte. Acerca do barroco português, o autor observa:

Nada fará melhor compreender tais homens, atentos, em regra geral, ao pormenor e ao episódico, avessos, quase sempre, a induções audaciosas e delirantes imaginações, do que lembrar, em contraste com o idealismo, com a fantasia e ainda com o senso de unidade dos renascentistas, o pedestre “realismo” e o particularismo próprios da arte medieval, principalmente de fins da Idade Média. Arte em que até as figuras de anjos parecem renunciar ao voo, contentando-se com gestos mais plausíveis e tímidos (o caminhar, por exemplo, sobre pequenas nuvens que lhes serviriam de sustentáculo, como se fossem formas corpóreas), e onde o milagroso se exprime através de

recursos mais convincentes que as auréolas e nimbos, tão familiares a pintores de outras épocas (HOLANDA, 2000, p.2).

Para a construção mais clara do tipo português e do tipo espanhol, nos dirigiremos, por hora, a um recorte do fenômeno social do Desencantamento, que gera tais tipos. Procederemos desta forma já que os tipos ideais sucedem o recorte dos elementos de um determinado fenômeno social. Só então e a partir de tal recorte, procederemos com o estudo dos tipos, mas é importante que o leitor seja avisado: Holanda apresenta e opera tanto o “Desencantamento do Mundo” quanto seus dois tipos paradigmáticos americanos ao mesmo tempo em *Visão do Paraíso*.

O Desencantamento do Mundo é o processo de renúncia dos aspectos mágicos, por parte da religião e, mais tarde, dos aspectos metafísicos, por parte da ciência moderna. É conduzido pela mentalidade que privilegia a instrumentalização do agir para atingir seus meios já que “não temos de recorrer a meios mágicos para controlar ou invocar os espíritos. Isso é suprido pela razão e pelos meios técnicos” (WEBER, 1982, p.160).

O termo é utilizado pela primeira vez em “Sobre Algumas Categorias da Sociologia Compreensiva”, trazendo precisamente o sentido desmagificante, aludido no parágrafo anterior. Este processo ocorrerá, em sua primeira apresentação, intestivamente a religião. Weber toma como ponto de partida do desencantamento o posicionamento dos profetas emissários em que a magia é dispensada como uma forma de se alcançar Deus.

Em lugar dos processos mágico-sacramentais está a conduta ética cara às religiões cristãs, sendo que o protestantismo aparece como uma radicalização desta postura, já que consumaram uma intensa desvalorização de todos os sacramentos (WEBER, 2004, p.133). Esta desmagificação multiplicará sua intensidade na ciência moderna e será ainda mais profunda, já que a conduta ética do cristianismo, que doava finalidade (num sentido teleológico) à existência será negado pelo nexos causal que a ciência consegue estabelecer. Deste modo, a mentalidade que privilegia o posicionamento instrumental da ação, amparada pelo critério da eficiência, vê na ciência a pedra de toque de seu agir.

A religião é diferenciada da magia no exato sentido em que última é coerção do sagrado, conjuração dos espíritos, enquanto a primeira é respeito, prece, culto e doutrina (PIERUCCI, 2003, p.70). Desta forma, a ciência moderna recupera o aspecto coercitivo

da magia (coação no sentido de se adequar a uma estrutura a priori do entendimento, como queria Kant, isto é: separada do aspecto contemplativo. A ciência exige respostas dentro de uma estrutura, obriga a natureza a responder de determinada maneira), mas agora não mais em relação ao sobrenatural, mas dirigida para a natureza, munida de uma mentalidade instrumental ao mesmo tempo em que promove o desencantamento por não crer em processos mágicos sobrenaturais, mas na racionalidade.

É referente ao processo de desencantamento que não há, para Weber, uma avaliação do desencantamento do mundo como estado psicológico de desilusão ou frustração (PIERUCCI, 2003, p.163), antes, há uma constatação do processo de desmagificação, por um lado e, por outro, de um processo de racionalização e secularização das instituições, que vão do Estado à ciência, o que não impede que tenha suas origens internamente à religião.

Principalmente nesse aspecto é que começa a distinta apreciação do referido conceito weberiano por parte de Sérgio Buarque de Holanda. O autor está atento e interessado aos efeitos refratários do processo de desencantamento do mundo já que deseja sublinhar o sofrimento de tal processo e que Weber não pretendeu doar ao conceito originariamente. A estratégia escolhida para realizar tal façanha é, inicialmente, explorar uma aparente contradição: como poderiam os portugueses mostrar-se mais realistas, “avessos, quase sempre, a induções audaciosas e delirantes imaginações” que os espanhóis, que, por sua vez, lançavam-se facilmente em cenários imaginativos, “prenhes de maravilhas” sendo que o primeiro era marcadamente medievalesco? A imagem do homem desencantado e realista era muito mais presente no medievalizado português que no moderno espanhol. Já que, como coloca Holanda, aquilo que

ao primeiro relance, pode passar por uma característica “moderna” daqueles escritores e viajantes lusitanos - sua adesão ao real e ao imediato, sua capacidade, às vezes, de meticulosa observação, animada, quando muito, de algum interesse pragmático - não se relacionaria, ao contrário, com um tipo de mentalidade já arcaizante na sua época, ainda submisso a padrões longamente ultrapassados pelas tendências que governam o pensamento dos humanistas e, em verdade, de todo o Renascimento? (HOLANDA, 2000, p.2).

Deste modo, como poderia a modernidade dessacralizar o mundo, se os seus representantes mais próximos no episódio da colonização das Américas eram

precisamente os mais imaginativos e menos presos ao real? Holanda tem uma resposta dupla para este fato: primeiramente, defende que não há uma “progressão retilínea” em nossa capacidade de apreender o real. Ele conta com muitas idas e vindas, “avanços” e “retrocessos” (HOLANDA, idem). Crer no contrário seria crer na ideia de que a História apresenta um progresso teleológico e que este é ininterrupto. Mas sua segunda resposta a esta pergunta é mais instigante: o processo de dessacralização do mundo também torna necessário o próprio encobrimento deste processo:

As mesmas correntes espirituais que irão desembocar a seu tempo na negação do sobrenatural [...] sem reboço ou temor, parecem ocupadas, num primeiro momento, em retardar o mais possível, e por estranho que pareça, em contrariar a marcha no sentido da secularização crescente da vida: meta necessária, posto que nem sempre manifesta, dos seus esforços. De modo que não hesitam em ataviar, idealizar ou querer superar a qualquer preço o espetáculo mundano. Propondo-se uma realidade movediça e ativa, rica em imprevistos de toda sorte, elas destoam abertamente do tranquilo realismo daqueles que, ancorados na certeza de uma vida ditosa e perene, ainda que póstuma, consentem em aceitar o mundo atual assim como se oferece aos sentidos, e se recusam a vesti-lo de galas vãs (HOLANDA, 2000, p.4).

A necessidade de encobrimento deste processo, justifica-se, para Holanda, posto que o desencantamento do mundo gera sofrimento com o qual aqueles “meio desenganados, sem o saber”, são tomados por uma “desordenada impaciência” de vislumbrar o maravilhoso imediatamente. Tratam então de falsificar o encantamento do mundo, através de delírios e ilusões posto que começam a se desenganar acerca do fato de que realmente o vislumbrem depois da morte.

O “desencantamento do mundo”, como o percebe Holanda, tem a ver com a “’verdade efetiva da coisa’, [...] com o fato reconhecido da decadência e corrupção do mundo” (HOLANDA, 2000, p.233) e dentre as idealizações muitas desta época, tais como seres fantásticos e terras maravilhosas está o paraíso terreal, estas figuras imaginadas funcionariam como um “negativo fotográfico de nosso mundo entorpecido e incolor” (HOLANDA, idem). Deste modo, Sérgio Buarque delineia um panorama no qual a modernidade avança desigual (isto pode ser deduzido pela diferença na temporalidade – no sentido heideggeriano – entre portugueses e espanhóis) e que deixa por trás deste avanço, desilusões, desenganos e arrependimentos, que culminam num desejo de reencantamento do mundo à força, por meio da fantasia e do delírio.

Também acerca da percepção do encantamento, há uma diferença marcada entre Holanda e Weber, posto que para Weber, enquanto o encantamento abrange uma espécie de coação da natureza pelos meios mágicos, para Holanda, o encantamento abrange também o maravilhoso, este último, um termo recorrente do vocabulário buarqueano que, em suas 67 ocorrências que abrangem maravilha, maravilhado e maravilhoso, em *Visão do Paraíso*, designa uma espécie de encantamento ou simplesmente o impossível que move os homens a querer encontrá-lo, engajando-os numa busca sem fim, numa obsessão em presenciá-lo, posto que seu mero imaginar é capaz de colorir a vida cinza e desencantada. E, por hora, cessar a vida sem esperança, desenganada, por meio da fantasia. Isto é: para Holanda há um elemento que não consegue ser suprido “pela razão e pelos meios técnicos”, e, por isto mesmo o processo de desencantamento gera sofrimento, posto que cria uma falta que não pode ser suprida pelos aparatos culturais “desmágificados” e secularizados. Não se trata, portanto de “apenas” a substituição da magia por outros meios, mas de uma perda que gerará uma nostalgia inegociável com qualquer consolo secularizado.

Neste sentido, podemos retomar a discussão buarquiana dos tipos: a partir do panorama do desencantamento, Holanda estabelece um cenário traumático com o qual não resta, ao menos àqueles homens, naquele tempo, uma alternativa muito diferente do delírio, já que não poderiam suprir o maravilhoso com algo diferente dele mesmo. Desta forma, está, então, justificada a necessidade de fuga da realidade dos modernos espanhóis frente aos portugueses.

O caráter moderno dos espanhóis se comprovaria por uma série de elementos culturais em constelação, ou seja: que, juntos, delineiam um panorama simbólico moderno. Em *Raízes do Brasil*, no célebre capítulo quatro denominado o semeador e o ladrilhador, o autor compara a forma de estabelecimento de cidades e de colonização, bastante distinto entre os ibéricos e que aponta nesta direção com o traçado geometrizado e abstrato das cidades espanholas como um flagrante de sua modernidade:

A rotina e não a razão abstrata foi o princípio que norteou os portugueses, nesta como em tantas outras expressões de sua atividade colonizadora.

(HOLANDA, 2015, p. 131).

Até mesmo pelo fato de realizarem, os Espanhóis, uma espécie de tábula rasa do ambiente no qual se encontravam. À maneira de Descartes, preferiam livrar-se daquilo que era de pouca clareza e distinção, na tortuosidade das manifestações naturais para

então verdadeiramente humanizar, com formas mais matematicamente determinadas, o meio:

Já a primeira vista, o próprio traçado dos centros urbanos na América espanhola denuncia o esforço determinado de vencer e retificar a fantasia caprichosa da paisagem agreste: é um ato definido pela vontade humana. As ruas não se deixam modelar pela sinuosidade e pelas asperezas do solo; impõem-lhes antes o acento voluntário da linha reta. O plano regular não nasce, aqui nem ao menos de uma ideia religiosa, como a que inspirou a construção das cidades do Lácio e mais tarde a das colônias romanas, de acordo com o rito etrusco; foi simplesmente um triunfo da aspiração de ordenar e dominar o mundo conquistado. O traço retilíneo, em que se exprime a direção da vontade a um fim previsto e eleito, manifesta bem essa deliberação. E não é por acaso que ele impera decididamente em todas essas cidades espanholas, as primeiras cidades “abstratas” que edificaram europeus em nosso continente (Holanda, 2015, p.115).

Diferente das cidades construídas pelos portugueses, que não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, cuja silhueta se enlaça a linha da paisagem (HOLANDA, 2015, p.131), o formato das praças construídas pelos espanhóis é sempre um quadrilátero, cuja largura correspondesse a dois terços do comprimento, proporcional ao número de habitantes, onde figuraria, também como um referencial para a construção das quatro ruas que sairiam da cidade em direção aos quatro pontos cardeais (HOLANDA, 2015, p.115) é mais um, dentre muitos exemplos arquitetônicos da modernidade espanhola, de uma constituição subjetiva que manifesta na objetividade material da realidade.

Nem mesmo Camões escapa à atenção buarqueana. O autor nacional português foi capaz de “desfigurar”, na própria expressão de Holanda, a fisionomia moral de seus heróis na expansão ultramarina na medida em que pensa serem estes personagens movidos mais por antigas glórias extintas que por altos feitos lusitanos. A prudência e o “pedestre realismo” aparecem, na obra do poeta nas oitavas finais de sua epopeia, enaltecendo a disciplina militar que se aprende pela prática assídua “vendo, tratando pelejando” e não fantasiando: “sonhando, imaginando ou estudando” (HOLANDA, 2015, p.136) um “realismo” que não os faria querer “dominar seriamente o curso dos acontecimentos, a torcer a ordem da natureza” (HOLANDA, 2015, p.139). Desta forma o tipo ideal de Holanda é construído à prescrição de Weber, que orienta:

Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de formar um quadro homogêneo de pensamento (WEBER, 2004, p. 106).

De um lado Holanda estabelece o espanhol: ousado, impetuoso, subjugador, capaz de improvisos e artifícios vários para lograr êxito em seu intento e até mesmo por deter esta grande imaginação é um idealista, sonhador, caçador de quimeras e, de outro, o prático e “pedestre” português, pouco afeito a idealizações, mas ao mesmo tempo e por isso, com um poder ofensivo menor, menos afeito a subjugar o meio à sua vontade que simplesmente adaptar-se tem-se o tipo audacioso contra o prudente.

Tem-se, desta forma, um panorama delineado do conceito de desencantamento, da mesma forma, vislumbra-se como Holanda apropria-se deste conceito e, com ele, gera o “motor” do paraíso terreal: a desilusão frente ao desencantamento do mundo, perspectiva esta pouco rente a Weber e mais afeita às inclinações buarqueanas, que por sua vez gerarão os dois tipos ideais que conduzirão a colonização nas Américas, mas que, ao mesmo tempo, oferecem um diagnóstico acerca do processo de modernização generalizado: há sofrimento inerente ao processo de desencantamento que tentamos, a todo custo, remediar por meio de ilusões.

Neste aspecto, *Visão do Paraíso* não é simplesmente uma obra que interpreta somente os motivos edênicos da colonização americana, mas antes: é uma obra capaz de vislumbrar como a o desencantamento e a modernidade sofreram resistências e causaram dores e lamentações a ponto de terem de ser encobertos por fantasias e idealizações. O trabalho de Holanda é interessante posto que, a partir de um vocabulário local ele informa, ainda que nas entrelinhas, questões mais gerais, quiçá universais do processo de desenvolvimento da modernidade, ao mesmo tempo em que oferece uma complexa composição do cenário Americano através de um instigante tema.

1.3 Os fundamentos histórico-hermenêuticos do edenismo americano

Holanda aponta para algumas das muitas influências com que o mito do paraíso terreal situado nas Américas contou. Antes de penetrar em tal cipoal de referências, cabe uma rápida reflexão, com Todorov, acerca de como a interpretação dos fatos, no sentido hermenêutico se deu, ao menos nos primeiros momentos de vislumbramento das Américas. Estas muitas confusões apontadas por Todorov são coerentes com a maneira fantasiosa apontada por Holanda na interpretação de diversos fatos Americanos.

Todorov explicita como Colombo possuía três esferas interpretativas as quais, juntas e articuladas forneciam ao navegador as certezas (ainda que hoje, vistas como

incertas e fantasiosas) com as quais não só se localizava no mundo como também ordenava as esferas da conquista:

[...] a existência de três esferas que dividem o mundo de Colombo: uma é natural, a outra divina, a terceira humana. Então talvez não seja por acaso que encontramos também três impulsos para a conquista: o primeiro humano (a riqueza), o segundo divino, e o terceiro ligado à apreciação da natureza. (TODOROV, 1982, p.9).

Estas esferas, segundo o autor de *A Conquista da América* por muitas vezes se complementavam e se superpunham de modo que Colombo combinava informações múltiplas e, por vezes, pensava entender o que na realidade não compreendia, como a língua dos nativos (TODOROV, 1982, p.9). A esfera divina não se restringia à interpretação cristã do sobrenatural, Colombo também acreditava em sereias, e ciclopes, amazonas e homens com caudas (TODOROV, 1982, p.10). Combinava-os, portanto, numa hermenêutica ora inventiva e genial, ora caótica e enganadora.

Algo similar ocorre na *Visão...* de Holanda acerca dos fundamentos históricos e hermenêuticos do edenismo americano. Holanda sugere que os navegadores se orientam hermeneuticamente, pelas fontes advindas da tradição (e aí articulam-se muitas, dentre as principais: a grega, a celta e a judaico-cristã) bem como a interação com índios locais. É certo que por não raras vezes, os indígenas não eram compreendidos, mas, por outras, simplesmente se deleitavam em enganar os sempre atentos e afeitos a delírios, espanhóis.

Outro aspecto importante a ser considerado na hermenêutica dos navegadores e aventureiros era o fato de que, sendo o desencantamento do mundo ainda sentido como algo minimamente consolidado, ainda era frágil a separação de uma cartografia e uma geografia completamente secularizadas e comprometidas com um método que iríamos chamar nos nossos tempos de científico. Nem mesmo uma leitura da paisagem era feita com acuidade e inexistência de imaginação, desta forma, a cartografia maravilhosa, por mais contraditório que o termo possa parecer, existia, ao menos nos muitos relatos e associações que faziam os colonos, desta forma, não tardou muito para que um Doutor Antônio de León Pinello “conselheiro real de Castela, cronista-mor, recompilador das leis das Índias, historiador, geógrafo, jurista, numismata”, segundo Holanda,

Tendo impugnado as opiniões mais correntes sobre o sítio do Paraíso Terreal em alguma parte do Velho Mundo, passa logo a identificar os rios manantes da fonte que o rega. Assim, o Fison, que antigamente se confundia com o

Ganges, e que o clérigo Fernando Montesinos insinuou ser o Madalena, na atual Colômbia, era simplesmente o Prata. Quanto ao Madalena, era sem dúvida um rio paradisíaco, mas devia ser identificado com o Heidequel, ou Tigre. Da mesma forma o Gion das Escrituras não seria o Nilo, mas o Amazonas, ao passo que o Eufrates correspondia ao Orenoco.

Não se limita Pinelo a descrever em minúcias esses rios, com as riquezas, as maravilhas, as amenidades que os distinguem, fazendo-os dignos do verdadeiro Éden, ao menos onde têm as suas nascentes, mas ajunta pormenores que servem para naturalizá-lo neste Novo Mundo. A árvore da ciência do bem e do mal, por exemplo, não daria a maçã, nem o figo e nem, como o quiseram alguns modernos, a banana, e sim o maracujá, a “granadilla” dos castelhanos. O qual, na aparência, na cor, no sabor e em outras qualidades, é muito conforme ao que dizem os expositores do pomo que foi instrumento de nossa perdição e feitiço dos olhos de Eva. (HOLANDA, 2000, p.170)

Episódio similar se dá com Colombo, a respeito da forma da Terra, demonstrando que suas crenças alteram a forma com que ele percebe a realidade, assim Todorov nos conta:

“Descobri que o mundo não era redondo da maneira como é descrito, mas da forma de uma pera que seria toda bem redonda, exceto no local onde se encontra a haste, que é o ponto mais elevado; ou então como uma bola bem redonda, sobre a qual, em um certo ponto, estaria algo como uma teta de mulher, e a parte deste mamilo fosse a mais elevada e a mais próxima do céu, e situada sob a linha equinocial neste mar Oceano, no fim do Oriente” (“Carta aos Reis”, 31.8.1498).

Esta elevação (um mamilo sobre uma pera!) será um argumento a mais para afirmar que o Paraíso terrestre está ali.

“Estou convencido de que aqui é o Paraíso terrestre, onde ninguém pode chegar se não for pela vontade divina (...) Não concebo que o Paraíso terrestre tenha a forma de uma montanha abrupta, como mostram os escritos a esse respeito, e sim que está sobre este pico, no ponto de que falei, que figura a haste da pera, onde subimos, pouco a pouco, por uma inclinação tomada de muito longe” (ibid.). (Todorov, 1982, p.10).

Desta forma, esta cartografia estranha será, também, uma ilustração das condições hermenêuticas de interpretação das terras, gentes e acontecimentos ocorridos

nas Américas. Eles se utilizarão de um método interpretativo consideravelmente caótico e pouco objetivo mas será baseado nele que tirarão conclusões e interpretarão sua realidade. Assim, doarão conteúdo ao mito edênico.

1.4 Sobre a “especificidade viabilizadora” e o “rompimento traumático”

Analisou-se, por todo capítulo 1 até agora, a estrutura buarqueana do paraíso terreal americano, mas ainda faz falta uma estrutura mais geral e abstrata que se pudesse enunciar, posto que além da mera confusão do Novo Mundo com espaços que poderiam ser considerados dignos dum Éden, verifica-se a pluralidade de idealizações. O mito do paraíso terreal desdobra-se em muitos outros, compondo uma constelação dos paraísos terreaux e mitos maravilhosos (Eldorados, a comunidade cristã perfeita, um mundo de ilimitada liberdade sexual, o lugar onde nunca se envelhece ou se é curado milagrosamente etc.). Este fenômeno tem uma justificativa razoavelmente articulada, mas sempre dupla: Holanda justifica a ocorrência dos paraísos terreaux nas Américas como uma espécie de reação ao fato do desencantamento do mundo. Como teremos a oportunidade de nos estender mais à frente, chamaremos esta explicação sociológica e histórica como “rompimento traumático”, pelos motivos que se seguirão.

Os personagens descritos por Holanda, entretanto, justificam a ocorrência não apenas dos paraísos, mas do maravilhoso presente nesses paraísos devido à propriedades naturais das terras (qualidade dos ares, posição das estrelas, localização das terras etc.) ou das gentes (sua inocência, generosidade etc.). Chamaremos esta última justificativa de “especificidade viabilizadora”, sendo que ela não é causa do delírio edênico, mas é como aqueles que vislumbram o paraíso justificam sua ocorrência no mundo. Explicaremos a causa da escolha deste termo logo a seguir.

O maravilhoso choca por sua quase onipresença e não menos por sua multiplicidade no mundo colonial americano. Se para uns está o maravilhoso sob a (ausência de) vestes do índio catequizado pelo missionário, sugerindo a “inocência” do nativo, já que “Não administram a justiça, que não é necessária a eles, porque neles não reina a cobiça” (VESPÚCIO, 2001,p.278). O jesuíta, peregrinando nas terras misteriosas do Novo Mundo, assume o desejo de *conhecer-aprender-ensinar-agir-ajudar* no intuito de transformar a sociedade desde a criança (NETO, 2012, p.17), em estabelecer nas novas terras as comunidades cristãs que encarnariam os ideais mais caros ao cristianismo primitivo, posto que

[...] Aqueles que deixaram a Espanha para converter os índios viram-se incumbidos de uma missão de especial importância no esquema divino da história, pois a conversão do Novo Mundo era um prelúdio necessário para seu término e para a segunda vinda de Cristo. Acreditavam também que, entre esses povos inocentes da América ainda não contaminados pelos vícios da Europa, poderiam construir uma Igreja que se aproximasse da de Cristo e os primeiros apóstolos. Os primeiros estágios da missão americana, com o batismo em massa de centenas de milhares de índios, pareciam garantir o triunfo desse movimento em prol de um retorno ao cristianismo primitivo que havia tão repetidamente sido frustrado na Europa. (ELLIOT, J. H, 2018, p. 185-186)

O que era percebido como maravilhoso, neste caso, era a possibilidade de uma cristandade mais dedicada, possibilitada pela experiência de evangelização em sua jornada, sacrifícios e triunfos: um paraíso de padre⁷. Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, inspirou toda uma linhagem de missionários que se fundaria nos ensinamentos de hierarquia, disciplina, organização, humildade, simplicidade, caridade e persistência, muito caras à cristianização em terra distantes e que haviam sido colhidas pela pretérita experiência militar do fundador da companhia (NETO, *ibidem*).

Outros se interessaram mais pela faceta aventureira e ávida por riquezas que o mito sugeriria (HOLANDA, 2000, p.1) sempre impelidos por algum prodígio e imensas fantasias, aqueles que nutriam o desejo de enriquecer nas novas terras queriam fazê-lo rapidamente. Não faltaram, portanto, Eldorados, diversas terras onde “dar-se-á nela tudo”.

O imaginário da vocação das novas terras era, portanto, bastante polarizado, como fez perceber Darcy Ribeiro, a respeito do *telos* dos colonos, posto que

Configuram-se, assim, duas destinações cruamente opostas, desfrutando, cada qual o predomínio na dominação do Novo Mundo. De um lado, os colonos, à frente dos seus negócios. Do outro lado, a dos religiosos, à frente de suas missões.[...] Os colonos, trabalhando para reproduzir aqui um sadio mundo mercantil, movidos por suas cobiças e usuras; Os frades, fazendo ressoar no Novo Mundo antigas heresias joaquimitas. (RIBEIRO, 2015, p.54)

Ao lado dessa polarização está o mito do paraíso terreal, que abrange uma experiência hermenêutica (de interpretação das terras e das gentes) e existencial (de fuga do desencantamento do mundo) que também exhibe a sua faceta maravilhosa.

⁷ Utilizamos essa expressão com o intuito de sugerir que, dentre os diversos paraísos idealizados, os sujeitos evangelizadores também possuíam o seu, que poderia até chocar-se com outras idealizações, como as que viam as Américas como uma possibilidade de mero enriquecimento material, o que de fato aconteceu. Este paraíso idealizado será a comunidade cristã ideal, afastada da contrarreforma, disposta a situar como centro de sua vida a religião cristã e a Igreja, composta por sujeitos inocentes e puros, incapazes até de questionar a doutrina cristã e da Igreja católica por ser neles pobre a faculdade da imaginação. Teremos a oportunidade de nos estender nesse tema mais adiante

Embora Holanda nunca tenha definido de forma clara e precisa o que entende por “maravilhoso”, pode-se compreendê-lo, em seu constante uso durante toda a análise do autor como aquilo que provoca atração e deslumbramento e que estaria apartado da realidade para uma perspectiva desencantada. Maravilhoso é essa ideia obsessiva de que algo que não seria possível sob as condições usuais (humanas e naturais) pode ocorrer sobre outras novas, que sempre aparece como uma possibilidade diante do desconhecido. O maravilhoso instanciado na realidade é irracional, pois é fruto da distorção do real. Devido a sua ocorrência generalizada, Holanda chega a sugerir uma espécie de “psicose do maravilhoso” coletiva que estaria situada em todos os estratos da sociedade:

Essa “psicose do maravilhoso” não se impunha só a singeleza e a credulidade da gente popular. A ideia de que do outro lado do Mar Oceano e acharia, se não o verdadeiro Paraíso Terreal, sem dúvida um símile em tudo digno dele, perseguia, com pequenas diferenças, a todos os espíritos. A imagem daquele jardim fixada através dos tempos de formas rígidas, quase invariáveis, compêndio de concepções bíblicas e idealizações pagãs, não se podia separar da suspeita de que essa miragem devesse ganhar corpo num hemisfério ainda inexplorado, que os descobridores costumavam tingir da cor do sonho. E a suspeita conseguia impor-se até mesmo aos mais discretos e atilados, àqueles cujo espírito se formava no convívio assíduo com os autores da Antiguidade. (HOLANDA, 2000, p.221)

Tal psicose possui dentro de si elevada carga histórica e existencial (necessária à sua elaboração). Pode-se dizer que a América era a tela ou o pano de fundo de onde se projetaram diversas esperanças de viver fantasias. Tais fantasias iam dos diversos Eldorados, passando pelos paraísos de infinita liberdade sexual, ou outros, onde a vida seria longa e a saúde forte sendo, portanto, o maravilhoso múltiplo e variado, pois múltipla e variada era a carga existencial e histórica projetada por colonos, índios, missionários entre tantos outros. Dessa forma, o paraíso idealizado poderia se compor, ao contrário do que sugere Holanda, de mais que a mera imagem de um jardim bucólico: os Eldorados e as comunidades cristãs idealizadas (das quais teremos a oportunidade de nos deter mais especificamente a uma delas) são exemplos disso.

Devido ao fato de o maravilhoso ser variado, os paraísos percebidos também o seriam. Pode-se tornar ligeiramente mais larga (mas não menos precisa) a compreensão dos paraísos terreaux, não apenas como a manifestação de uma desmedida hermenêutica que permite vir à realidade uma torrente de mitos (devido a um processo de fuga da desmagificação do mundo), mas como a constatação de que um lugar geograficamente situado teria unicamente ele as possibilidades de realização de ideais que se consideravam já renunciados ou ao menos que sobre eles pesasse densa suspeita da total

impossibilidade de sua realização fora do espaço legitimado para tal (isto é: do paraíso terreal). Não raro tratava-se de uma espécie de *religare*.

Têm-se a própria enunciação da mistificação de um espaço, da obsessão típica do religioso que busca seu éden (que pode existir para um não-religioso, também), porque seja na construção de uma cidade pia, seja na aventura e enriquecimento próprio ou em encontrar o paraíso terreal a crença na possibilidade de realização de fantasias devido às características específicas das terras e das gentes é constante no mito.

Apesar de Holanda, portanto, conseguir apontar as origens históricas de um tipo de paraíso terreal, falta enunciar as características do mito do paraíso terreal, posto que se esperarmos apenas da história oportunidades de acompanhar a construção dos paraísos, teremos apenas uma imensa coleção de casos particulares sem, no entanto, entender o que de fato são tais paraísos e sua relação com o maravilhoso.

Os mitos antigos possibilitaram a confusão do éden com as novas terras, mas foi o maravilhoso múltiplo e constantemente reformado que fez brotar uma profusão de paraísos dos mais diversos que inclusive acompanharam, ao invés de simplesmente deter a marcha secularizadora do Esclarecimento (já que a utopia pode ser compreendida como o paraíso Esclarecido e desmagificado). Portanto, apesar de existir edenismos místicos ou com concepções no além mundo, os paraísos terreaux são muito ricos, também, em ideais de verniz secular: comunidades igualitárias, abundância de riquezas e alimentos, menor regulação moral (como na promessa de uma vida menos reprimida sexualmente, por exemplo), a promessa de uma existência preta de aventuras e boa saúde.

Tais ideais sempre apareciam próximos de alguma forma de enriquecimento representado sob a figura da abundância, do acesso ilimitado a recursos, sejam eles naturais ou humanos. Os sonhos que podem ser viabilizados pela existência de uma terra que carrega a especificidade de ser prodigiosa como nunca antes visto, não estão apenas sugeridos na Carta de Caminha ou nas descrições ávidas de ouro de um Gabriel Soares, mas nas esperanças eclesiásticas de grande parte dos clérigos, que viam nos nativo-americanos a possibilidade de constituir comunidades cristãs mais dedicadas à Deus que na Europa.

As causas da impressão da existência de uma espécie de “especificidade viabilizadora” das novas terras que tornaria possíveis os ideais maravilhosos (isto é, concepções míticas ou encantadas identificadas no real) se dão devido a alguma falta inconsolável, a um “rompimento traumático” que não pode ser remediado pelo real.

Holanda foi competente em visualizar como a nostalgia de tempos onde a realidade era formatada e explicada pelos mitos gera no viajante o desejo de vê-los já e imediatamente corporificados na realidade.

Assim, isso a que Holanda chama de desencantamento do mundo é um caso possível daquilo que nomeamos “rompimento traumático”, posto que o evento de rompimento inconsolável o qual valeria a pena por ele delirar para se proteger da desilusão aludida por Antônio Flávio Pierucci (2003) pode ser variado, como demonstraremos mais à frente nessa dissertação a respeito dos motivos de delírio dos indígenas reduzidos e jesuítas.

Chamamos de “rompimento traumático” o motor do edenismo, que é, para Holanda, nos casos por ele analisados, o desencantamento do mundo; mas as causas elencadas, por aqueles que assistem a miragem edênica, para o aparentemente manifesto reencantamento do mundo chamamos “especificidade viabilizadora”. Todos estes conceitos estão presentes na obra de Holanda, embora um tanto “inconscientes de si”, mas é útil despertarem para a consciência, já que reconhecer a estrutura pela qual o próprio autor de *Visão do Paraíso* consegue identificar o funcionamento de um mito paradisíaco nos permitirá realizar análises mais profundas em outros casos que não aqueles mais imediatamente abarcados pela narrativa do autor.

Deste modo, Holanda aponta que os viajantes atribuíam essa viabilização do vislumbre edênico a uma característica particular das terras. Este aspecto é extremamente importante para a justificação da ocorrência do maravilhoso, e assim Holanda o enuncia:

Que a suposta longevidade dos índios fosse efeito dos bons céus, bons ares, boas águas de que desfrutavam eles, é o que a todos resulta patente: nisto, em verdade não parecem se distinguir das opiniões mais correntes dos cronistas lusitanos. Sem aquelas qualidades, como explicar, segundo as ideias do tempo, o fato de não grassarem aqui, antes da conquista, várias enfermidades notórias ao europeu, as únicas, por isso mesmo, de que tinham estes uma experiência ancestral? Era coisa por demais sabida que da ausência de tais enfermidades revelava não se achar o ar corrupto nestes lugares pela ação dos miasmas gerados pela umidade e pela podridão. E ainda que esse ar corrupto se relacionava, de acordo com os juízos dos astrólogos, a ajuntamentos de certos corpos celestiais responsáveis pelas influências malignas. (HOLANDA, 2000, p.315)

Assim sendo, a especificidade viabilizadora do mito descrita por Holanda é variada e fugidia, posto que são muitas as justificativas para a ocorrência do maravilhoso, mas representa a função crucial do mito de fundamentar os acontecimentos que não ocorriam no Velho Mundo e ficavam, por isso, sem

justificativa acerca da razão de sua existência no Novo. As “causas” das propriedades maravilhosas do paraíso terreal, portanto, eram vistas como estando fundamentadas não apenas em místicas razões inexplicáveis, mas em elementos físicos elencáveis que viabilizavam o fantástico, exibindo assim uma espécie de “delírio racionalista”, posto que se o impossível era agora viabilizado, cabia justificar este fato racionalmente.

O “rompimento traumático” que é, no caso de Holanda, o processo de *desmagificação do mundo*, gera terreno fértil para os paraísos terreaux analisados pelo autor posto que imediatamente produz a necessidade de “contrariar a marcha no sentido da secularização crescente da vida” (HOLANDA, 2000, p.3). A “especificidade viabilizadora”, por outro lado, é a justificativa que se dá para a ocorrência do maravilhoso. Ela costuma ser local e episódica, mais específica, portanto, e é vista como sendo o elemento que viabiliza o maravilhoso, por exemplo: para alguns a explicação da saúde dos povos nativos são os bons ares, para outros, a posição das estrelas ou a ausência de astros malignos. Para uns a causa da ausência da propriedade privada em tais sociedades é a inocência dos indivíduos, para outros, é sua “selvageria”. O que nomeamos “especificidade viabilizadora” é a justificação da existência daqueles elementos que endossam que se contrarie a regra geral da inexistência do maravilhoso naquele local e não em outros.

Os outros dois elementos restantes da análise buarqueana, isto é: os elementos hermenêutico e o elemento do desconhecido, já são suficientemente gerais para qualquer análise a respeito da edenização de espaços posteriores ao momento inicial dos contatos com o continente americano, posto que a carga hermenêutica inconsciente e consciente para cada um dos idealizadores e o desconhecido são constantes que sempre figurarão disponíveis para que com eles se fantasie, seja dos viajantes ou dos colonos. Assim o ponto comum dos paraísos: a dolorosa falta de um elemento que não estaria mais disponível mas quase que magicamente aparece viável em outras terras e outras gentes (o que Holanda tomou no caso concreto por processo de desencantamento), o aspecto histórico-hermeneutico (que Holanda pensa ser os mitos que pareciam endossar as reais qualidades santas das novas terras) e o aspecto do desconhecido (que seriam o substrato onde as idealizações pudessem crescer e se projetar, além de atenuar as disparidades resultantes do processo de fantasia) garantem a generalidade necessária para lançar tal análise em direção à outros paraísos imaginados que o autor não se debruçou.

1.5. O negativo fotográfico de Holanda

Dados os critérios pelos quais o estudo do paraíso terreal se dá em Holanda (isto é: como fuga de um processo que ocorre na realidade e como justificativa para a ocorrência deste processo, quase uma espécie de “racionalização”), nos resta explicar a sua relação com a realidade (o que nos auxiliará em nossa empreitada no capítulo 2, ao buscarmos a existência de um mito paradisíaco nos Sete Povos das Missões) posto que, se o edenismo americano descrito por Holanda é fuga de um processo muito mais geral (o desencantamento do mundo), resta saber se este mito tem algum outro lastro com a realidade. De forma sagaz, o autor sugere que os paraísos imaginados têm estreita relação histórica e existencial com o que viveram aqueles que os vislumbraram, sendo assim, a imaginação é responsável, para Holanda, não em criar um espaço independente da realidade, mas pelo contrário, em criar um espaço intimamente relacionado com ela, ainda que de forma a tentar negá-la, sempre estabelece uma forte e inconfessável relação com a realidade. Trataremos das principais idealizações provenientes de cada tradição cultural apontada por Holanda, bem como o que o simples fato de estas idealizações ainda encontrarem eco nos navegadores, nos sugere sobre a realidade que enfrentavam.

A primeira e grande tradição que destacaremos é a Influência Grega juntamente com a Judaico-Cristã. Ajuntamos estas duas tradições posto que também se amalgamaram devido a crenças similares, isto é: “a existência de crenças semelhantes entre os antigos pagãos seria, ainda neste caso, um convite para que se amalgamassem, fortalecendo-se mutuamente as diferentes tradições” (HOLANDA, 2000, p.187). De fato, o mito pagão da idade de ouro e o mito judaico do paraíso terrestre transmitido pelos cristãos são idênticos em sua significação profunda (MINOIS, 2011, p.7)

O *Mito da Idade de Ouro* é formulado por Hesíodo, próximo ao século VIII antes de nossa era num poema chamado *Teogonia trabalhos e dias*. Ele conta que no início os homens eram perfeitamente felizes, como deuses:

Mas se queres te farei em resumo outro relato, bem e habilmente narrado, e tu coloca-o no teu espírito: como nasceram da mesma fonte os deuses e os humanos perecíveis. Primeira de todas entre os humanos de fala articulada, fizeram os imortais que têm moradas olímpias uma raça de ouro. Eles existiram no tempo de Cronos, quando este reinava no céu; como deuses viviam, o coração sem cuidados, sem contato com sofrimento e miséria. Em nada a débil velhice estava presente, mas, sempre iguais quanto aos pés e às mãos, alegravam-se em festins, fora de todos os males, e morriam como que vencidos pelo sono. Tudo o que é bom possuíam: a terra fecunda produzia seu fruto espontaneamente, muito e de bom grado. Eles,

voluntária e tranquilamente repartiam os trabalhos, tendo bens abundantes.
{Ricos em rebanhos, eram queridos dos deuses bem-aventurados}. (HESÍODO, versos 108-120)

Encontramos nesta parte do poema muitas das impressões edênicas que influenciam os navegadores por parte dos antigos através do mito da idade de ouro: não envelhecer, não trabalhar, viver em uma terra farta, não ter de lidar com nenhuma forma de sofrimento ou miséria, presença de festins, ter uma morte tranquila. Trabalhos (no original ἔργα) pode ser traduzido também como “frutos do trabalho”, é polêmico até os dias de hoje se o verso sugere que o trabalho era igualitário ou se não teria de se trabalhar, já que tudo estaria já e imediatamente à mão. Curiosamente as duas fantasias surgem no mito edênico americano.

De uma forma inusitada, o ideal expresso por Hesíodo é negativo, isto é: a felicidade é marcada pela ausência de sofrimento e a garantia de permanência (isto é constância, tal como no budismo), já que quem reinava por sobre a raça feliz era Cronos, que representava não simplesmente o tempo, mas a eternidade (MINOIS,2011, p.8). Quando Cronos é exilado em Creta passa então a reinar sobre as Ilhas Bem-Aventuradas, para onde vão os heróis mortos. Desde este momento, constitui-se um imaginário de uma ilha, o símbolo do local isolado e inacessível, uma quase transcendência onde vigoram leis diferentes de todo o resto.

Holanda é particularmente consciente da potência de tais idealizações e as percebe, de forma muito similar a suas ocorrências míticas. A respeito dos habitantes de Cuba, Holanda cita curiosa descrição dos anos de 1500:

Era de todos a terra, assim como o Sol e a água, que o meu e o teu, germes de todos os males não existiam para aquela gente [...]. Vivem na idade de ouro, não circundam as herdades de fossos, muros ou sebes. Moram em hortas abertas sem leis, sem livros, sem juízes e seguem naturalmente o bem (HOLANDA, 2000, p.228)

Além da herança grega patente de tal descrição, destacamos um outro aspecto, a saber, a posição que chamamos a atenção neste texto como sendo peça fundamental para a ocorrência do mito edênico. A forma em que o culto iluminista da ilustração e da intelectualidade que se alia ao plano de secularização e dessacralização do mundo corporifica uma aversão a si mesmo no texto no trecho “sem livros”. Ele aparece junto a tantos outros ideais, como a falta de Estado e de propriedade privada. Deste modo, complementamos que não apenas o processo de desencantamento, como quer Holanda, quer reencantar, ainda que a força, como também, o processo de Esclarecimento, por

vezes parece sonhar em “desesclarecer”, ao livrar-se do seu artefato ilustrado que se manifesta não só pela reserva a este objeto: o livro, mas a apologia à vida simples e sossegada que sustenta esta recusa.

De toda forma, há um elemento discordante do humanismo clássico e do judaico cristianismo, para o qual, na batalha travada na mente de tais navegadores, este último prevalece. É o fato de o mundo ser considerado um “vale de lágrimas”, isto é, fundamentalmente penoso e ruim, posto que provindos da queda, o único descanso do trabalho e da dor seria na redenção paradisíaca. O Humanismo grego e até mesmo aquele renascentista, tributário deste primeiro, não iriam endossar tal tese com todo o fervor, porém nota-se que o aspecto moderno dos espanhóis tinha ainda limites, e teria muito a evoluir.

Resta-nos ainda expor a influência Celta que nos conta da Ilha dos Santos, meta dos navegadores irlandeses, que

Só é atingida após dilatada viagem sobre um mar infestado de dragões e gigantes, povoado de ilhas sagradas ou malditas, de onde se eleva, ao cabo, uma larga muralha de trevas, espécie de “mar tenebroso”, que hão de transpor os peregrinos quando já se achem quase à vista do lugar a que se destinam. (HOLANDA, 2000,p.23)

Em diversas partes da obra *Visão do Paraíso*, Holanda destaca o gosto da aventura como um dos motivos para muitos navegadores embarcarem na viagem transcontinental até a América. Todorov também sublinha motivos vários dos navegadores. Mas é crível o posicionamento do primeiro já que não satisfeitos com os perigos reais do mar inventam inúmeras feras e acontecimentos fantásticos, sendo assim, o gosto e a necessidade de aventura compõe um elemento senão do paraíso, da fantasia de seu percurso, posto que não é apenas devido a tentativa de explicar o naufrágio de barcos que deliram os navegadores. Estes seres são idealizados aos montes, e com aparente pouca utilidade em explicar fenômenos. Colombo anuncia a existência de cinocéfalos (em seu diário de viagem datado em 4 de novembro de 1492), sereias (em 1493, próximo ao Haiti), ciclopes (em seu diário, no dia 26 de novembro de 1492) dentre outros, seres estes que pouco teriam a ver com naufrágios. Quer-se ver o fantástico nas novas terras.

O que exprimem tais idealizações recorrentes desde a idade clássica? Holanda nos conta que paraísos são como negativos fotográficos de nosso mundo entorpecido e incolor. Poderíamos, a partir deles, deduzir não simplesmente o mundo, mas como os

personagens que idealizavam os paraísos viam aquele mundo e deles extrair uma impressão geral?

Provavelmente sim. O paraíso, segundo nos sugere Holanda, tem essa quantidade de irrealidade fundamental que não só nos conta a razão de sua existência como opera para encobri-la a todo momento ao tentar afirmar-se como a realidade mesma e não como uma resposta ou um refúgio dela.

Se a fantasia lança e cria figuras míticas no desconhecido a partir do que já se conhece, isto é, do contexto histórico hermenêutico, o que ela nos revela como verdade é precisamente o medo do nada, do desconhecido. O desconhecido passa a ser uma força atrativa para quaisquer idealizações, e é ele que endossa, por muitas vezes, os mais loucos desvarios. Uma estratégia possível para conhecer o real, diante deste panorama, portanto, é como chama Holanda, o “negativo fotográfico”: inverter o que nos informa as fantasias e procurar tais elementos na realidade pode demonstrar a existência de um elemento sistematicamente negado.

Para que investiguemos o imaginário a fim de colher dele informações úteis para compreender o real (como o artifício de Holanda com sua percepção do imaginário “negativo-fotográfico”), devemos, antes de mais nada definir o que entendemos por imaginário. Esta pergunta se faz no sentido de explicitarmos nossa preocupação com relação a ele. Na próxima sessão poderemos explicar um pouco mais acerca de qual abordagem do imaginário pretendemos contar para nossa investigação.

1.6. Sobre o imaginário e sua importância

Holanda não chega a se debruçar detida e exclusivamente sobre o conceito de imaginário, apenas o usa como pano de fundo para o maravilhoso (aquilo que faz com que os seres humanos persigam uma parte do imaginário que acreditava-se impossível, colorindo uma vida desencantada). Imaginário, para os propósitos deste trabalho, assume os contornos que propôs Charles Taylor, em sua obra *Imaginários Sociais Modernos*, para o conceito de “imaginário social”.

Para ele o imaginário social é, “em qualquer época, complexo” (TAYLOR, 2014, p.24) e passeia entre o simplesmente imaginado às teorias políticas, no sentido em que estas, mesmo que sejam erradas, podem compor a constelação do imaginário. O fato que existe franca similaridade com a forma com que Holanda trata o conceito, isto é:

como um amálgama irrestrito e não muito bem definido de teorias, mitos, mal entendidos, crenças populares, etc. Taylor sublinha importantes aspectos acerca do imaginário, principalmente no que tange a sua função, isto é: como uma espécie de “repertório” adequado às ações coletivas, na medida em que sabemos devido a esse imaginário

The discriminations we have to make to carry these off, knowing whom to speak to and when and how, carry an implicit map of social space, of what kinds of people we can associate with in what ways and in what circumstances. Perhaps I don't initiate the conversation at all if the group are all socially superior to me or outrank me in the bureaucracy or consist entirely of women (TAYLOR, 2004, p.25-26)

Por ser uma categoria implícita no espaço social, não constituiria a uma descrição teórica do espaço, pois não possui uma visão de conjunto, sistematizada. Antes, é simplesmente uma visão quase familiar e prática das regras, do “fundo” que rege o espaço. Assim, talvez se torne mais claro este conceito quando sugerirmos a noção de “especificidade viabilizadora” que tem o espaço edênico, isto é: como, no imaginário ele parece viabilizar o que não era possível em outros espaços como no espaço cotidiano europeu, para os espaços paradisíacos se dão novas regras, mas a necessidade desta explicação só se dá devido a compreensão do imaginário segundo a acepção de Taylor, isto é, é neste mapa tácito que instintivamente sabiam os cronistas por que seria necessária uma explicação das causas das mudanças de regras de um novo espaço que parecia fantástico. Este é o subtexto o qual permite que relatos tão fantasiados sejam relevados por toda uma tradição.

O imaginário (que é para nós um imaginário social), portanto, não é apenas composto de imaginação e nem é inútil a sua existência, relegando sua relevância a temas meramente fantasiosos ou literários, antes é a forma mais imediata com a qual nos situamos no mundo, para os outros, para nós e em relação às instituições.

Continuando a discussão acerca do imaginário, mas em outra modalidade (a das representações pictóricas), nos esforçaremos, no próximo tópico, para demonstrar brevemente a construção de um espaço meramente imaginado, e que pouco a pouco vai também ditando regras que não se estendem apenas à sua representação (e ao que seria palatável àquele público ao qual as imagens se destinavam, estabelecendo, assim, também um imaginário social das representações do Novo Mundo) que se desenvolve

numa espécie de referência auxiliar à todo um gênero de representações que ajudaram a fixar a imagem do Éden nas Américas para além, num público mais amplo. Tal discussão assemelha-se a estrutura do Orientalismo (não ao conteúdo) ao qual alude Edward Said, isto é: como um conjunto de representações que não tem compromisso com o real acabam por se tornar uma influência tão forte que os representados reais passam a ser vistos nas representações irreais, sendo que estas últimas acabam se configurando como uma narrativa “neutra” e “objetiva” por sobre o real. A respeito deste última questão, teremos a oportunidade de nos concentrar sobre ela um pouco mais à frente.

1.7. Influências pictóricas medievais e um “orientalismo” no edenismo americano

Discutindo a questão do edenismo através da perspectiva de Holanda, não tivemos a chance de observar a construção deste edenismo por meio de imagens. Sabemos que a imagética do paraíso terreal é rica e ganha também vida própria, por suas próprias questões relativas à técnica num primeiro momento (posto que precisavam rapidamente de imagens para ilustrar cartas vindas do Novo Mundo e publicá-las, por muitas vezes – e essas imagens o revelam– usaram matrizes de xilografuras já existentes, com pequenas variações para transformá-las em ilustrações apropriadas) e, num segundo, relativa à uma tradição própria de imagens que vão se assentando, acumulando e se retroalimentando de si mesmas e do que recebiam dos relatos. Ocorreu a elas o mesmo que Said descreve que aconteceu à todo um esforço de aparente elucidação oriente: foram se acumulando e acabaram por constituir uma tradição própria que pouco tem a ver com a realidade. Por isso a expressão “um orientalismo” no título deste tópico.

Assim, é interessante situar tais imagens, após sessões tão conceituais investigando os motivos edênicos de Holanda, como ilustrações do que buscamos explicitar: o medievalismo inerente às reproduções edênicas americanas, a representação que chama a atenção mais para quem representa que para o representado (há aí, portanto, um solipcismo mais fácil de ser visto em imagens que pensado conceitualmente, posto que o artista nunca toca de fato as Novas Terras: além da maioria deles sequer ter passado pelas Américas, estão eles presos em representações pretéritas ou meramente fantasiosas). Após essa “prova de conceito” prosseguiremos com nossa análise.

Serão os elementos histórico-hermenêutico e o do desconhecido que possibilitarão que as primeiras xilogravuras do Novo Mundo sejam representadas como um conjunto de ilhas, que se deve a toda uma tradição medieval de viagens ao Ocidente, desde São Brandão ao Jardim das Hespérides, nos quais são visitadas ilhas distantes e fantásticas (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.24-25)

**Lettera di Amerigo vespucci
delle isole nuouamente
trouate in quattro
suoi viaggi.**



Figura 1. Capa da Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente in quattro suoi viaggi. Xilogravura, 1506. The British Library, Londres.

Ainda poderia se pensar que o uso de tais imagens, tendo vista o curto espaço de tempo entre as primeiras edições ilustradas da *Carta de Colombo* e as seguintes, poderia se justificar no uso de imagens medievais já prontas e levemente alteradas a fim de recriar o Novo Mundo num espaço de tempo que seria difícil fazer-lo a partir duma matriz em branco. Esta tese explicaria o ocorrido com as primeiras edições das cartas, mas a insistência em tais ilustrações utilizadas mesmo em relatos posteriores, como o de Américo Vesputio (que conta com uma distância de dez anos em relação às edições ilustradas das *Cartas de Colombo*) mostra que o imaginário

medieval era muito mais atuante que simplesmente um artifício funcional cuja designação era suprir imagens que faltavam (CHICANGANA-BAYONA, idem).

A análise dessas imagens é importante não apenas porque estabeleceu uma literatura própria, baseada, retroalimentada e desenvolvida por meio dessas imagens medievalescas das novas terras as quais se dedicaram a comentários, como o fragmento que acompanha a xilogravura conhecida como “Imagem do Novo Mundo” de Johann Froschauer (Figura 2), em que se diz :

Essa imagem nos mostra o povo e a ilha descobertos pelo Rei Cristão de Portugal ou por seus súditos. Essas pessoas andam nuas, são bonitas e têm uma cor de pele e pés, tanto de homens como de mulheres, são enfeitados com penas. Ninguém é possuidor de coisa alguma, pois a propriedade é de todos. Os homens tomam por mulher a que mais lhe agrada, podendo ser sua mãe, irmã ou amiga, não fazem distinção. Guerreiam entre si e devoram uns aos outros, inclusive os que matam em combate, cujos corpos penduram para assar sobre fogueiras. Vivem 150 anos. E não possuem governo (FROSCHAUER, 1995, p.2)

Também tais representações nos elucidam parte de quais são as convenções de representação medieval que foram adotadas e que acabaram por alimentar o imaginário europeu a respeito das novas terras, destacam-se ao menos duas: o *homo silvestris* (Figura 3) e a convenção de saias de folhas, amplamente utilizadas para representar também saias de “plumas” pictoricamente muito próximas à folhas (Figura 4 - A e C) encontramos de forma bastante comum nas representações de Adão e Eva fugindo do paraíso (Figura 4-B).



Figura 2. Johann Froschauer, Imagem do Novo Mundo. Xilogravura aquarelada à mão, 22 X 23 cm. Mundus Novus, Augsburg, 1505. The New York Public Library, Nova York

O *homo silvetris*, vestíbulo do bom selvagem, (Figura 3) é o modelo de vida natural (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p. 39) sendo representado um casal nos bosques com seus filhos. A iconografia da era medieval acostumou-se a representá-lo em atitudes negativas e agressivas pois

mostra-o capturando e raptando donzelas, ou lutando com cavaleiros e feras. Os selvagens das terras distantes e exóticas emprestaram para si as características do malefício, antropofagia e ferocidade que identificavam o homem selvagem dos bosques (CHICANGANA-BAYONA, idem)

A convenção medieval das plumas americanas, que muito pareciam folhas medievais, facilitou a identificação da idade de ouro ou do paraíso aos nativos americanos (ao menos àqueles representados pela figura medieval exótica) esse imaginário que se localiza por símbolos, passa a lê-los no nativo americano como uma espécie de sinal da santidade daquelas terras.

Todas essas imagens de doçura e santidade muitas vezes eram misturadas às mais perturbadoras representações, em que cenas cotidianas ocorriam ao lado de, ao que soava ao homem europeu, uma monstruosa banalização do canibalismo (Figura 2). Muitos desenhos eram feitos com a expectativa de cativar a audiência, outros, com o intuito de serem fiéis aos relatos escritos, fato é que vários artistas responsáveis por fazê-los sequer tinha estado na América. Longe de implodirem o mito edênico, tais representações demonstram o quão ambivalente era a relação do homem europeu com as novas terras, seus habitantes e seus costumes e o quanto o éden pode ser variado: na medida em que tais figuras aterrorizantes eram também sedutoras, um inferno para um

padre pode ser um paraíso para o aventureiro ou para o curioso. Verdade é que o poder de atração e repulsão de tais imagens tornaram o mito ainda mais sedutor ao invés de implodi-lo.

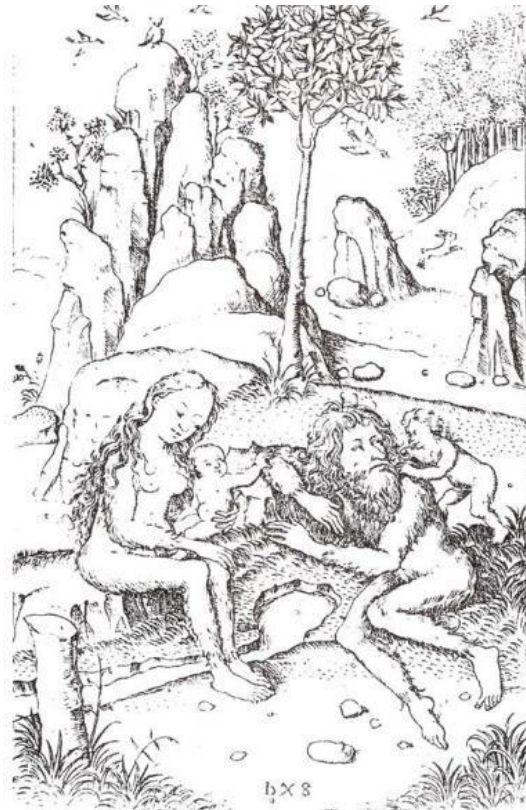


Figura 3. Mestre de Bxg, Família de Selvagens. Xilogravura alemã, 1470 - 1490. Albertina Museum, Viena.



Figura 4. A B C
 A. Detalhes de índios. Encontro de Colombo com os tainos da Hispaniola. Xilogravura. Carta de Colombo. Edição de Giuliano Dati, florença, 1493. British Library, Londres. B .Detalle de Adão e Eva

corindo a nudez. A tentação de Eva. Tapeçaria flamenga, meados do século XVI. Galeria dell'Accademia, Florença. C. Fernando Yáñez de la Almedina. San Onofre. óleo sobre madeira, 30 X 70 cm, 1515 – 1525. Museo del Prado, Madri.

Os paraísos terreaux são compostos, portanto, da fuga do desencantamento da vida, por um lado, e por outro, compostos de uma rica tradição que os faz viver e que em pouco tempo ganha fôlego próprio, se retroalimentando de si mesma e inventando mundos fantásticos, performando um sotaque orientalista, no sentido em que o dá Edward Said.

Dessa forma, a representação gráfica dos paraísos americanos foi um importante elemento de referência ao Novo Mundo à posteriori já que as influências clássicas formavam um a priori da experiência, por assim dizer. Essas representações acabam por reformar o aspecto o qual denominei “histórico-hermenêutico” do qual se vale Holanda, já que passavam a integrar os preconceitos e o imaginário de todos, ainda que para rejeitá-las, essas imagens e anedotas dos selvagens criadas após o contato, chegam à toda parte de forma que contatos sucessivos mostram a capacidade de reconfigurarem ou ao mínimo alterar alguns aspectos e somar ainda outros àquela velha (e clássica) coleção de expectativas de que Holanda se valia para narrar o mito adâmico.

Esperamos deixar claro, com o fato da nova configuração do mito a posteriori (com os textos que acompanham pinturas e imagens feitas por artistas mais interessados em cativar uma audiência que serem fidedignos), que pouco adiantaria verificar se ele estaria intocado no futuro, ao invés disso, cabe entender se como o mito se transformou (se ainda existe) e se possui ainda a estrutura mais geral a que fiz alusão, isto é: se concebe as terras e as gentes como que monopolizando a possibilidade de reestabelecer um elemento perdido (encantamento do mundo, aventura, liberalidade sexual, inocência, sucesso do cristianismo primitivo, fim da propriedade privada, não envelhecimento) e que era visto como possível apenas naquelas terras. Caso essa coleção de atributos seja satisfeita, talvez estejamos diante de um mito do paraíso terreal que pode ser situado ou como um mito edênico (que se vale dos conteúdos religiosos em terras interpretadas pela hermenêutica prevista por Holanda) ou em sua variação desencantada: a utopia.

Situados os três aspectos analisados pelo esforço buarqueano para a compreensão do edenismo americano, somados à nossa breve análise das imagens geradas para representar as novas terras, se faz necessário escolher um caso

paradigmático onde as influências do edenismo possam ser pensadas. O próximo tópico exporá os critérios utilizados para a escolha do caso paradigmático.

1.8. As idealizações paradisíacas como influência à colonização e a escolha de um caso paradigmático

As idealizações paradisíacas são harmonizadas com o conteúdo histórico que preenche as expectativas europeias de uma terra perfeita. Se a necessidade de fuga da realidade foi dada pelo processo de desencantamento do mundo é a história e as diversas idealizações de paraísos nela contidas que doarão o conteúdo ao paraíso nas Américas. Um bom delírio é um delírio bem estruturado. Assim parecem senão enunciar, ao menos secretamente considerar, aqueles que procuram vislumbrar nas Américas, o Paraíso. Desta forma a idealização paradisíaca americana já se preenche do primeiro conteúdo que a viabiliza: isto é, que o Paraíso não seja transcendente, situado noutra plano. Antes, está escondido nalgum confim da terra, posto que “nada militava fortemente contra a realidade material e presente daquele jardim que Deus plantou para o primeiro homem” (HOLANDA, 2000, p.187).

Não se opunham a este fato as Sagradas Escrituras posto que “do contrário, qual a razão da presença daqueles querubins incumbidos pelo Senhor de fechar o caminho que levava à árvore da vida?” (HOLANDA, 2000, p.186). Deste modo, observa-se que as causas positivas até aqui enunciadas (isto é: o desencantamento do mundo e o conteúdo histórico de idealizações milenares que preencheriam um paraíso idealizado) unem-se ao simples fato de que não há oposição explícita nas Escrituras de que o Paraíso não poderia estar em algum confim da Terra.

Assim sendo, a imaginação teve, senão asas, nenhuma proibição explícita para voar, encontrando terreno fértil para lançar suas idealizações. Resta, entretanto, a pergunta de como esta idealização se deu num caso concreto, isto é: delineado o complexo panorama histórico e social do edenismo americano, compete a este trabalho tentar pensar alguma de suas muitas emanações na realidade, ou seja: analisar se em algum caso concreto, tomado de forma um pouco mais detida e demorada, é possível apreciar a influência do edenismo sobre os atores históricos da época, sua visão de mundo e sua organização política. Tendo em vista que esta visão paradisíaca contribuiu de forma decisiva para o renascimento das utopias políticas na Europa e no mundo, não seria pouco razoável buscar já na colonização marcas mais profundas deste edenismo na forma como atores históricos americanos percebiam a realidade e nela se organizavam.

Talvez seja possível de notar ali, nos começos da idealização edênica americana, algumas de suas marcas indelévels na forma de conceber a realidade e em como a própria realidade continuou a alimentar tais idealizações.

Muitas são as regiões possíveis de serem investigadas e em muitos tempos pode-se buscar as influências do edenismo nas Américas. O tempo de observação das influências do edenismo por sobre a forma de se pensar a realidade e fazer política é, portanto, bem vasto. Pode-se, entretanto, buscar em tempos pretéritos e especificamente, em tempos coloniais, evidências de que este desenvolvimento possa ter se manifestado de forma mais explícita, isto é: se a tese de Sérgio Buarque está correta quanto à confusão do novo mundo com o Éden terreal, e se o edenismo vai ao longo do tempo se transformando, talvez no cotidiano de um Brasil colônia ainda possa ele estar avivado tal como o conhecemos e transparecer na vida do missioneiro (não sem suas ambivalências). Darcy Ribeiro exhibe uma aguda observação a respeito da perspectiva dos cristãos mais empolgados com a possibilidade de cristianização das “novas terras”,

Acabou ficando claro, para eles, que nada podia se esperar da Europa, corrompida e corrupta. A esperança única de salvação possível para ela seria o Apocalipse. No Novo Mundo, ao contrário, eles viam confirmar, a cada dia, suas esperanças de concretizar as profecias bíblicas. (RIBEIRO, 2015, p.55)

Sabemos que o edenismo estava bastante espreado nas Américas. Vários foram os colonos, navegadores e exploradores inspirados e movidos por seu canto de sereia, mas é entre os religiosos e entre as comunidades cristãs que parece ser mais esperado vislumbrá-lo com maior vigor, como sugere Darcy Ribeiro. Deste modo, parece ser interessante buscar entre os religiosos, e mais especificamente, entre as missões de catequização de indígenas ocorridas durante a era colonial, evidências deste acontecimento.

Muitas foram as missões religiosas instaladas na América Latina desde os primeiros avistamentos europeus. Mas qual seria, para nós, a que ofereceria grande vastidão de pessoas, considerável detalhamento documental e historiográfico bem como que se mostrasse influenciado pelos modernos espanhóis (tão aludida por Holanda, nos quais seria mais intenso o desengano frente ao desencantamento do mundo), sem deixar de representar, ainda, algo mais íntimo e familiar para o pesquisador brasileiro? Uma resposta possível para esta pergunta talvez seja os Sete Povos das Missões.

O Edenismo nos Sete Povos das Missões

2.1. Das limitações materiais do estudo e o marco histórico

A tarefa de compreender a formação das missões religiosas da Companhia de Jesus no Paraguai e no Sul do Brasil apresenta dificuldades específicas. Se por um lado os jesuítas enviavam regularmente as Cartas Ânuaas a seus superiores de modo a manter registros organizados e centralizados de tudo o que faziam, por outro, acabou-se formando um sem número de documentos cujo acesso é restrito e que estão espalhados por diversas bibliotecas e arquivos na América Latina e Península Ibérica.

Tem-se ciência de que a qualquer momento, novos dados podem surgir que alterem a análise que se dará neste capítulo. Contentamo-nos, portanto, em fornecer uma análise coerente e bem fundamentada da situação das missões àquela época com as ferramentas que dispomos, bem como uma investigação dos motivos paradisíacos que seja coerente com esta análise apresentada. Longe de ser a palavra final, o esforço que aqui se empreende tem conhecimento das limitações materiais referentes à pesquisa.

Adotamos como marco temporal para esta análise, como já explicitado na introdução, as datas de 1610 a 1767. Alusões a períodos anteriores (ou posteriores) ocorrem, neste capítulo, a título de contextualização histórica, para melhor clareza. Realizamos nossa pesquisa em duplo esforço: inicialmente, em nossa análise, delineamos as características gerais das reduções jesuíticas e jesuíticas Guarani, e depois nos concentramos nos exemplos que conseguimos colher nos Sete Povos das Missões. A razão desta abordagem é que assim procedendo, podemos ter acesso a mais dados e realizar as extrapolações necessárias (mas justificadas e feitas baseadas nas fontes existentes) advindas da natural dificuldade de embasar absolutamente todos nossos apontamentos em fatos ocorridos nos Sete Povos a fim de atingir nossos objetivos investigativos

Assim, contamos por um lado com uma análise mais generalista das reduções jesuíticas e jesuíticas-Guarani e, por outro, observamos as particularidades dos Sete Povos, de forma a delinear um panorama e preencher as lacunas recíprocas que uma ou outra perspectiva possam apresentar. Iniciamos nossa análise com uma investigação

acerca dos Guarani e expomos alguns problemas desta investigação (notadamente, em apresentar uma avaliação mais objetiva quanto foi possível de uma etnia que se tornou um personagem nas próprias narrativas europeias que o descreveram).

Debruçamo-nos, após isto, a uma rápida descrição do Guarani reduzido (ou missioneiro) para então pensar a formação dos Sete Povos das Missões. Optou-se por essa ordem de apresentação posto que os Guaranis participantes dos Sete Povos eram já reduzidos, provenientes de outras missões, sendo apenas somados e reorganizados. Entretanto, falar apenas do Guarani reduzido sem qualquer referência à sua pretérita situação poderia descuidar de continuidades e rompimentos importantes para a compreensão de um edenismo missioneiro. Assim sendo, realizamos esta aproximação mais cuidadosa em relação ao tema do edenismo (como pode se verificar por toda a extensa discussão empreendida no Capítulo 1) e em relação aos personagens que pretendemos investigar agora. Buscamos, ao final dessa aproximação temática, contar com maior esclarecimento para o trato do tema da influência do edenismo no imaginário social dos Sete Povos.

Naturalmente, ao tratar dos Guaranis nos tempos coloniais, por vezes inevitavelmente esbarramos com o tema da guaranização. Acerca deste tema há ampla polêmica: se por um lado uns defendem a guaranização como algo real, pois “decorria do tipo de relação social que esse grupo mantinha com grupos não Guarani” (NETZOW, 2001,p.9), isto é, devido à sua característica expansionista, durante suas migrações, teriam semeado sua cultura e língua por diversos lugares, para outros tratar-se-ia de um equívoco histórico, já que se trataria de um falso paralelismo no sentido de tentar pensar as relações das terras altas da América do Sul imediata e automaticamente refletidas nas terras baixas, assim, como as terras altas contavam com povos dominantes (os urbanos Astecas e Incas, principalmente), as terras mais baixas também deveriam contar com a dominância de um povo capaz de se estender por longos trechos de terra. Nesse caso, falsificar-se-ia a dinâmica ocorrida na realidade já que seriam estes indígenas notadamente fragmentados em termos políticos e sociais.

Nessa querela, não buscamos dar razão a nenhum dos lados, apenas pontuar que existiam e existem algumas características culturais comuns aos Guaranis bastante conhecidas. Assim, ainda que a sociabilidade e a política ocorridas em tempos pretéritos tenham sido fragmentadas entre os diversos grupamentos que foram denominados Guarani a ponto de tornar problemática qualquer unidade social maior que grupos locais, a característica de vislumbrar uma religião na migração profética, que é a que

mais nos interessa no presente trabalho, parece presente na região onde se desenvolveu os Trinta Povos. Estas últimas são reduções a partir das quais se fundaram os Sete Povos, e que se deram, em parte, no Paraguai, cuja maioria era Guarani, posto que

Na historiografia, consolidou-se a imagem das reduções paraguaias como um espaço absolutamente de população Guarani. De fato, os próprios missionários assim se referem a elas: “pueblos de Guaraníes”. Da mesma forma, os jesuítas geram uma língua reducional fundamentada naquele idioma, além de que, sem sombra de dúvida, são os Guarani a maioria da população missional. (SANTOS, 2007, p.241)

Afora isso, grande parte da bibliografia faz a referência à população presente nos Sete Povos como “sendo composta basicamente por guaranis missioneiros” (FONTELLA, 2016, p.174). De todo modo, estamos cientes dessa grande querela, matéria esta que certamente ainda renderá profundos debates e não seria, obviamente, resolvida por essa pequena dissertação, entretanto o que nos interessa neste tópico é, principalmente, o imaginário social (no sentido em que o doa Taylor, isto é: de ser um guia para a vida comunitária) que vigorava nos Sete Povos, posto que a partir dele pretendemos investigar o fenômeno das influências do edenismo. Assim sendo, nos interessa mais o tema religioso-migratório que forja o imaginário.

Fato é que apesar de nosso pudor teórico em pensar acerca da variação étnica (e possível guaranização que poderia vir a distorcer os dados) das Sete Missões, a maior parte da bibliografia não situa o tema, e parece tratar pacificamente dos Sete Povos como formados predominantemente de indivíduos da etnia Guarani. Seguiremos na mesma direção, na medida em que a bibliografia disponível sobre o assunto pouco toca na referida questão.

Ao lado da questão da guaranização está outra, que bem apontou Monteiro:

o conhecimento dos Guarani às vésperas da conquista e durante os primeiros séculos de colonização apresenta um instigante problema de método, uma vez que a reconstituição dos aspectos sociais, políticos e religiosos dessas populações tem sido elaborada tanto a partir de um registro documental (fragmentário e tendencioso, diga-se de passagem), quanto a partir de inferências provenientes dos estudos etnográficos realizados neste século (MONTEIRO,1998,p.475).

Sendo assim, as fontes de estudo apresentam um alto grau de especulação, apesar de o trabalho teórico ser sempre, em alguma medida, especulativo, a concepção que se tem dos guaranis pré-conquista (e, em muitos casos, ainda aqueles descritos pelos

cronistas durante o período da conquista) são fruto de dedução muito mais que de uma cuidada e mais certa análise dos “fatos”, impossível de ser feita para essa questão. Deste modo, à medida que novas evidências surgirem (sejam estas arqueológicas, historiográficas ou etnográficas), novos resultados podem surgir. Feitas essas ressalvas, prosseguiremos à nossa análise.

2.2 Acerca dos Guarani e de nosso estudo

Pensar o passado colonial dos Guarani é pensar não apenas quem foi este povo, como também é presenciar como foi descrito pela pena dos cronistas e pela etnologia de nosso tempo. Sabe-se, entretanto, que a historiografia foi já demasiadamente ingênua a respeito do status da relação entre missionários e Guarani, já que descreveu-a constantemente de forma bem mais pacífica em relação à catequese que de fato teria ocorrido, posto que

muito da historiografia produzida sobre o período saiu da pena de historiadores comprometidos com a ordem inaciana, resultando, portanto em uma imagem onde todos os Guarani do Paraguai eram apresentados sob a tutela jesuítica. Pois a estes importava defender o trabalho da Companhia de Jesus nesta província e apontar o êxito missional desta experiência (NEUMANN, 1995, p.39).

Sabemos que Guaranis reduzidos trabalhavam em obras públicas, deviam pagar impostos (uma coroa por cabeça) e até mesmo diversos deles apresentavam-se para serviços de natureza militar, como para subjugar índios não reduzidos. Monteiro nos conta, entretanto, que esta etnia não era apenas uma vítima ou dócil paciente da catequese, posto que

Frequentemente projetados no papel do dócil e regrado discípulo dos missionários jesuítas ou da infeliz vítima dos sanguinários bandeirantes, os Guarani da historiografia vigente encontram-se, por assim dizer, entre a cruz e a espada. Em contrapartida, longe de serem as inermes vítimas que povoam habitualmente os livros de história, os Guarani desenvolveram estratégias próprias que visavam não apenas a mera sobrevivência mas, também, a permanente recriação de sua identidade e de seu "modo de ser", frente a condições progressivamente adversas (MONTEIRO, 1998, p.475).

Torna-se, então, crucial que não caiamos na armadilha de representá-los simplesmente como vítimas, sendo importante demonstrar suas escolhas em prol de sua própria sobrevivência num ambiente colonial que era, por muitas vezes, bastante hostil. Tocada a questão acerca do problema historiográfico, antes de nos estendermos um

pouco mais sobre suas interações com os jesuítas, cabe investigarmos a situação do Guarani pré-conquista para que o próprio contexto do Guarani reduzido seja melhor compreendido.

Sobre o “modo de ser” Guarani, sempre aludido quando se fala da etnia, trata-se de não apenas uma forma de pensá-los, mas uma forma de pensarem a si mesmos e de resistirem, e isso nos conta Meliá. Posto que é uma “referencia normativa a un modo de ser específico [que] está en el centro de todas las argumentaciones de aquellos ‘Guarani históricos’” (1981, p.7). Este modo de ser consiste em diversas práticas das quais se distinguem, principalmente: a poligamia, a liberdade, o direito sobre suas terras, e a vontade de seguir seus próprios costumes, seu próprio sistema de práticas culturais que consiste, entre outras coisas, numa forma de convivência com seu espaço geográfico em que são constantes grandes deslocamentos (religiosos e práticos, pois visam o estabelecimento de plantio) e em viverem sempre muito espalhados pelo espaço.

Tal expressão (modo de ser, *ñande reko*) é de um campo semântico, onde convivem frequentemente outras expressões complementares: *teko katu* (boa vida, livre) e *tek yma* (proceder antigo), *ñande reko* (modo de viver, costumes). Constantemente o *ñande reko* é contraposto ao *teko pyahu* (sistema novo), proposto pelos padres que não pode satisfazer os Guaranis (MELIÁ, 1981, p.7). Essa afirmação da identidade presente também nos profetismos Guaranis é extremamente importante para esta etnia e está presente até os dias atuais, que ainda se utilizam da palavra *teko* para se referirem a seu modo de vida (Idem, p.8). Como teremos oportunidade de ver mais adiante, a afirmação da identidade Guarani já foi descrita como central de sua religiosidade ao lado da busca pela “Terra sem Mal”, quando realizavam migrações em grande número em sua busca.

Em relação ao número de Guaranis históricos, devido à falta de acuidade dos relatos dos cronistas relativos aos números desta etnia e da grande discordância entre as diversas projeções feitas, ainda que seguindo modelos matemáticos, como se esforçou por fazer Pierre Clastres (1978, p.61), este foi mais tarde, acusado por Meliá (1997, p.47-49) de mera “fantasia aritmética”, já que vários de seus pressupostos seriam de difícil acerto: como o tamanho das aldeias que muito variavam e a concentração dessas aldeias num determinado espaço pretérito. A respeito deste cálculo, o mau humor de Meliá diante das estimativas de Pierre Clastres é evidente já que acusa este último de “calcular mecanicamente a população Guarani sobre 350000 Km quadrados” (Meliá, 1997, p.48). De todo modo, pouco adianta buscar estimar o número de Guaranis. Sabe-se simplesmente que representavam um número expressivo, aliada a uma cultura

fortemente influenciadora de outros grupos étnicos, a ponto de deixarem influências em diversas partes do continente.

O que há de mais interessante, para este trabalho, a respeito dos Guarani, no entanto, não é tanto o seu número, e sim seu mito da “Terra sem Mal”. Hélène Clastres nos conta acerca deste mito extremamente instigante. Trata-se de uma prática religiosa dos Guarani voltada à busca de um “lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (CLASTRES, 1978, p.30). Um mito que parece extremamente próximo daquele referente ao paraíso terreal, mas que possui profundas diferenças em relação a ele.

Apesar de também ser situado na Terra, estando este *locus* “além das montanhas” difere-se enormemente dos movimentos messiânicos (especialmente conhecidos no cristianismo por razões óbvias) porque, ao invés de mostrar-se uma manifestação externa à comunidade em que o político e o religioso convergem para um objetivo comum (como é o caso do messianismo), o profetismo Guarani é intestino à sociedade, declarando a superioridade da religião por sobre a política.

Hélène Clastres pontua que “todo pensamento e prática religiosa dos índios [Guaranis] gravitava em torno da Terra sem Mal” (1978, p.51) e era em busca dessa terra que os Guaranis eram capazes de realizar migrações, encontrando aí um incentivo para se deslocar por grandes distâncias. Meliá pontua que talvez haja uma conexão entre a constante migração entre aldeias e roças e a migração de inspiração profética posto que este deslocamento leva tanto a renovação do assentamento quanto a busca da terra mítica, mediando, portanto, o mundo espiritual e o material. Estabelecendo o que há de fundamental nos dois mundos:

Dentro de la categoría de la espacialidad guaraní entraría también aquel modo particular de vivir la que es la migración. En los textos aquí considerados, el teko guaraní se afirma como localización para frente a la concentración impuesta por el sistema de encomiendas o por la reducción; el aspecto migratorio del modo de ser guaraní no aparece claramente, aunque implícitamente no queda excluido. Mudar de lugar para hacer chacras nuevas o para mejor aprovechar los recursos naturales, no exige necesariamente migración propiamente dicha, pero ciertamente la incentiva. (MELIÁ, 1997, p.49),

Monteiro complementa esta percepção de Meliá com a seguinte observação:

a experiência colonial, ao cercear a liberdade de movimento, teria provocado uma profunda ruptura na dimensão espacial da história Guarani. Favorecendo o desenvolvimento de estratégias migratórias e ameaçando a sobrevivência física e cultural dos Guarani, a penetração colonial teria conferido grande credibilidade à cataclismologia e ao discurso profético (MONTEIRO, 1998, p. 482).

Desta forma, vê-se que a experiência colonial, longe de impor, pura e simplesmente, o apagamento da cultura Guarani foi interpretada segundo os termos dessa cultura, interagindo com tal acontecimento e o ressignificando simbolicamente, causando reações internas à cultura Guarani que muito nos serão úteis nesta pesquisa.

A respeito da catequese como experiência colonial, um aspecto interessante acerca das características da catequese de sucesso no Novo Mundo é que não lograram tanto êxito aqueles que esperavam substituir, pura e simplesmente, a cultura nativa pela europeia e judaico-cristã, muito mais sucesso tiveram os missionários que além da retórica, mostraram-se adaptativos. Não apenas em relação a seus métodos catequéticos, mas em relação a adequação aos valores das comunidades que buscavam catequizar (MELIÁ, 1997). Isso denuncia como o processo de aculturação indígena que era também uma interação cultural (assimétrica, é bem verdade) foi complexo e não poderia ser resumido a mero apagamento de cultura, da mesma forma, a sorte de, por ventura, o missionário de encontrar identificado a uma categoria indígena que facilite a conversão foi, por muitas vezes, decisiva para o esforço cristão. A categoria de “Novo *Carai*” muito ajudou para que os missionários cumprissem sua missão.

Acerca desta categoria onde alguns missionários se viram inseridos (a de profetas) cabe nos determos um pouco mais nela. Havia entre os xamãs Guarani antigos uma hierarquia bastante complexa. Hélène Clastres nos conta que dentre as diversas hierarquias percebidas de forma distinta pelos diferentes cronistas (Lozano, Cardim, Montoya Yves d’Evreux e Jean de Léry, principalmente) haviam aquelas que apresentavam apenas uma diferenciação de grau de poder e respeitabilidade entre os xamãs, ou outras mais densas, que estabeleciam diferenciação enquanto às posições e funções mágicas (que se estendiam a praticamente toda a comunidade, à exceção de alguns adultos e das crianças) (CLASTRES, 1978, p.34). A diferenciação de gênero e não só de grau entre os xamãs parece mais convincente já que muitos cronistas detalham a diferenciação de poderes entre os tipos de xamãs, uma diferenciação que cobria a diferença entre “curandeiros” e “lançadores de sorte”.

Dentre a mais alta hierarquia dos xamãs estavam os *Carai*. Estas figuras que eram capazes de gerar verdadeira fascinação viviam afastados das aldeias e mesmo assim nelas ficavam pouco tempo, preferindo percorrer “províncias inteiras”. Sinalizavam assim sua importância e gravidade ao deixarem subentendido com essas práticas que “não eram de lugar algum”. Suas casas ficavam fora da aldeia, mas este

“fora” não sinalizava apenas que estavam afastados, antes era a marca de uma exterioridade ainda mais profunda (CLASTRES, 1978, p.41). Esta gravidade era reforçada por seu cuidado com a palavra: por um lado falavam apenas quando tinham algo a dizer. Por outro, exibiam uma eloquência que causava em grande parte dos indígenas verdadeira adoração e fascinação, assim como gerava pronunciada rixa com os jesuítas, que chega a soar, em diversos momentos, como uma espécie de enciumamento. Montoya nos conta, curiosamente, que *Caraí* foi o nome reservado não apenas aos grandes xamãs como também aos espanhóis⁸. Obtemos, a partir daí uma pista que aclara um pouco o ciúme jesuítico dessas personalidades, à medida em que parecem disputar um lugar senão similar, ao menos comparável. .

A eloquência à qual nos referimos era comumente utilizada para realizar profecias. O caráter profético do *Caraí* é o aspecto mais interessante que Clastres nos conta a seu respeito. Acerca dele, devemos saber sua íntima relação com o mito da “Terra sem Mal” posto que era ela a sua preocupação principal.

Chama à atenção o que Clastres diz ser o “caráter negador” dos discursos proféticos destes poderosos *Caraí*: eles negam regras de aliança da ordem social vigente e investem em prescrições de destruição da sociedade, Nóbrega conta o discurso que ouviu:

Chegando o feiticeiro, com muita festa, ao lugar, entra numa casa escura, e põe uma cabaça de figura humana que leva na parte mais conveniente para seus enganos, e mudando a sua própria voz como de menino, e junto da cabaça lhes diz, que não cuidem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá. e que nunca lhes faltará de comer, e que por si virá à casa; e que(. . .) as flechas irão ao mato caçar para seu senhor, e hão de matar muitos dos seu contrários, e cativarão muitos para os seus comerem. E promete-lhes longa vida, e que as velhas hão de se tornar moças, e que dêem as filhas a quem quiserem, e outras coisas semelhantes (CLASTRES, 1978, p.47).

Os *Caraís* são guias para a Terra sem males, são eles que têm o conhecimento para que se possa alcançá-la (CLASTRES.1978, p.47) Não se trata de mero conhecimento da localização geográfica de tais terras. Antes se trata de um conjunto de prescrições éticas que configuram um percurso espiritual necessário para que se atinja a “Terra sem Males”. Havia senão completa incompatibilidade, grande atrito entre a política e a religião posto que se o *Caraí* se tornasse chefe, provavelmente deixaria de ser profeta. Isso porque o *Caraí* ocupava uma posição na sociedade um tanto

⁸“O *Tesoro de Montoya* recorda que *Caraí* era o título atribuído aos grandes xamãs e o nome que foi dado aos espanhóis” (CLASTRES, 1975, p.39)

incompatível com a de Chefe, posto que além do caráter destruidor dos discursos deste xamã máximo, não poderia ele transitar por diversas aldeias, até mesmo a dos inimigos, já que enquanto o Chefe ocupava também funções militares podendo enviar tropas ao inimigo, o *Carai* não possuía tais funções, sendo bem recebido em diversas aldeias, até mesmo na de inimigos.

Estando delineados os principais aspectos que nos interessam dos Guaraní históricos não missionários, abordaremos agora a porção da etnia que foi reduzida nos aldeamentos jesuítas e suas principais características. Esperamos elucidar, com este esforço, algumas diferenças a respeito da forma como se posicionava no mundo, isto é: o Guaraní antes da Chegada dos espanhóis tinha liberdade e seguia os “antigos costumes”. Como foi a sua vida dentro das missões jesuítas? Isso é o que veremos a seguir.

2.3 Os Guaraní reduzidos (ou Guaraní missionários)

As missões jesuítas Guaraní e mais especificamente as missões dos Sete Povos são narradas, por muitas vezes, como que detendo certos ares utópicos⁹. Parecem, tais missões, se não plenamente utópicas, ao menos carregarem toda a tensão e ambivalência das tentativas de formação de sociedades melhores de que temos notícia. Sua maior ambivalência é, certamente, por um lado, “serem os projetos mais anticoloniais dentro da colônia” (MELIÁ, 1997,p.121) em algumas oportunidades inclusive insurgindo-se contra a metrópole e, por outro, figurarem ainda ativamente num projeto colonial, aculturador e que fixa clara hierarquia entre raças a ponto de se confundir com o projeto colonial espanhol, já que as reduções foram, por diversos momentos, uma espécie de “fronteira” contra a invasão portuguesa.

O esforço dos missionários era intenso e pessoal. Tanto envolvia os clérigos (para uma conversão eficiente buscavam, pedagogicamente, aproximar-se do mundo indígena e a partir daí iniciar a conversão) que se disse na obra *De Procuranda Indorum Salute*¹⁰ que “o princípio da conversão do índio é a conversão do missionário”. Essa conversão, para os padres, significava politizar: mudar as estruturas sociais e as pautas culturais. Politizar, para o indígena significava, por muitas vezes, viver em cidades e de

⁹ Um claro exemplo disso, muito criticado mas certamente paradigmático, é o trabalho de Clóvis Lugon (1970): *A República Comunista dos Guaraní*.

¹⁰ Sua tradução é: “Sobre a procura da saúde dos índios”. Escrito pelo Jesuíta José de Acosta, busca orientar, estimular e doutrinar as bases daqueles que se envolvessem na tarefa de evangelização na América hispânica colonial.

abdicar de seus modos de vida “antigos”. Naturalmente não se conhece de forma sistemática e detalhada o que foi para as diversas etnias o projeto missionário, quanto mais o colonizador, posto que suas visões de mundo certamente avaliaram e reagiram diferentemente ao que lhes era apresentado pelos estrangeiros. O esforço dessa dissertação, passa também em avaliar uma pequeníssima parte disso (isto é: o entendimento utópico ou edenista não só dos missionários, mas dos índios reduzidos).

De toda forma, a redução, apesar de figurar na constelação colonial, soava mais agradável que a *encomienda*, que havia se entrincheirado no status quo do colono, de lá não mais saindo. A *encomienda*, trabalho compulsório imposto aos nativos, principalmente em zonas rurais, num sistema de servidão total que os utilizava em obras públicas ou minas, era duramente criticada e combatida pelos inacianos. Essa oportunidade de fuga de tamanho sofrimento por muitas vezes facilitava a conversão indígena posto que se saísse do velado cativeiro das reduções, por muitas vezes cairia no inferno das *encomiendas*.

Devido a esta coação das circunstâncias (bem como às características mesmas das reduções) estas últimas não passaram incólumes pela crítica indígena. Seus maiores críticos foram, via de regra, aqueles que os espanhóis denominavam “feiticeiros” (que em verdade eram profetas, pajés ou xamãs). Apesar de a esmagadora maioria dos relatos que chegaram até nós serem dos jesuítas (e, portanto, registraram o que mais lhe interessavam e com o viés que lhes convinha) algumas dessas críticas foram encontradas, entre elas a de Potivara, um dos profetas dos Guarani:

A liberdade antiga vejo que se perde... porque estes sacerdotes estrangeiros nos amontoam em povoados, não para o nosso bem, senão para que escutemos a doutrina tão oposta aos ritos e costumes dos nossos antepassados [...] Por acaso, que outro patrimônio nos de nos deixaram nossos pais senão a liberdade? A própria natureza que nos isentou do peso de estranha escravidão, não nos fez mesmo livres de viver presos a um sítio? Não foi, até agora, nossa habitação comum tudo que rodeia estes montes, sem que nos prenda o vale mais do que nossa mata? Pois, por que consentes que nosso exemplo sujeite a nossos índios e, o que é pior, a nossos descendentes, a este disfarçado cativeiro de reduções de que nos desabrigou a natureza? (PUHL e SUÁREZ, 1998, p.51).

A resposta indígena no primeiro século de colonização veio em mais de 25 insurgências contra os espanhóis. À medida que os espanhóis foram solidificando suas conquistas, ainda assim a resistência interna ao povo Guarani continuou, instintivamente em sua religião, o número de profetas multiplicou-se assustadoramente:

O antigo Paraguai habitado pelos índios foi durante dois séculos a terra preferida de messias e profetas indígenas. Nenhuma outra região conta com tantos movimentos de libertação mística... Sua multiplicação no momento em

que os conquistadores e os jesuítas estabelecem seu domínio e se esforçam para destruir a antiga civilização se explicaria pelo desespero que se apoderou dos Tupinambá e dos Guarani. Este desespero os teria animado a escutar os profetas que se levantavam entre eles e lhes ofereciam como solução a fuga para a terra-sem-mal ou vinda próxima de uma idade de ouro (MÉTRAUX,1967, p.23. Tradução minha).

Os jesuítas esforçavam-se por, pedagogicamente, adequar a catequese a uma configuração tal que fosse não completamente repulsiva ao Guarani. Foram eles muito competentes em utilizar-se dos ritos e constelações simbólicas já estabelecidas no povo Guarani para a catequização. Prova disso foi a vida cotidiana vivida nas missões, que obedecia a uma extremamente ordenada ritualização da vida, o que agradou aos indígenas.

Tudo o que ocorre, até mesmo o imprevisível é, nas missões encaixado dentro de um ritual pré-programado (casamentos, enterros, batismos etc) (MELIÁ, 1997, p.214). Não é difícil entender a atração que as reduções representavam a certos Guaranis: uma ilha de certeza e alguma segurança num mar de uma violência ainda mais nefasta que a própria catequização.

Essa certeza poderia aparecer na socialização sacralizada (MELIÁ, 1997, p.198) que pontuava todo o dia na missão. O padre administrava o tempo e o prescrevia (a respeito disso Meliá também aponta um “perfeito uso do tempo”) hipnoticamente todos os dias. Frequentemente as reduções jesuíticas contavam com um relógio de Sol e através dele e do sino da igreja se administrava o tempo de forma eficiente. Essa constância num mundo cujas mudanças parecem desesperadoras podem ter sido extremamente atrativas aos indígenas desesperados.

Feita essa rápida avaliação dos Guarani reduzidos bem como pontuada a resistência daqueles que preferiram oferecer resistência à missão jesuítica, prosseguiremos com a análise da formação dos Povos das Sete Missões.

2.4 A formação dos Sete Povos das Missões

A companhia de Jesus foi fundada desde a assinatura da bula *Regimini Militantis ecclesiae* pelo papa Paulo III (LACOUTURE,1991, p.107), em 27 de setembro de 1540, nascendo num momento delicado para a Igreja Católica na medida em que precisava resistir à Reforma Protestante. Tendo como missão prestarem serviços à Igreja, deslocar-se-iam a qualquer lugar do mundo que a Santidade papal desejasse. Isso era tornado explícito pelo 4º voto de obediência:

Será nossa obrigação executar sem tergiversações nem desculpas, imediatamente e desde que esteja em nosso poder, tudo o que sua Santidade nos ordenar para o bem das almas ou a propagação da fé, quer ele nos envie junto a turcos, ao novo mundo, junto aos Luteranos ou a quaisquer outros infiéis [...] Esse voto pode nos dispersar em diversas partes do mundo (LACOUTURE,1991, p.110)

Além desse objetivo pedagógico, civilizatório e cristianizador, a empreitada Jesuítica nas Américas tinha o intuito de defender fronteiras, limites imperiais ainda em disputa da coroa da Espanha, como nos explica Gazaneo: “the extended imperial borders of the Crown of Spain, which stretched – in the New World – from California and New Mexico to the River Plate” (1997, p. 75). Sendo assim a empreitada religiosa ganhava apoio da coroa por se mostrar uma possibilidade de solidificar domínios territoriais.

A Companhia de Jesus gozava de status dentro da Igreja Católica, posto que a Bula dotava de certa liberdade os jesuítas em relação aos bispos, já que, com algumas limitações, poderiam atuar independentemente da hierarquia episcopal (O’MALLEY, 2004, p. 443), gozando de laços mais estreitos com o papa, assumiam o esforço de missionarem em diversas partes do mundo aos “cismáticos”, “heréticos” e “infiéis”. Sendo assim, de todas as instituições católicas dedicadas ao fortalecimento do cristianismo, a dos inicianos foi certamente a que se situava mais próxima do papado.

A missão inaciana, como já explicitada pelo citado 4º voto de obediência, era a universalização do cristianismo, buscando punir os hereges e retirar os pagãos “das trevas da ignorância” mediante a conversão, assim nos explica Pompa:

há dois tipos de pecadores: os hereges, que têm de pagar pelo seu pecado (e os jesuítas estiveram, na Europa como no Novo Mundo, entre consultores da Inquisição), e os pagãos, que devem ser tirados das trevas da ignorância mediante a conversão. [...] nos remete ao quadro político e cultural em que a Companhia começou a agir: a alteridade religiosa contra a qual o catolicismo reformado tinha que lutar (e para qual a Companhia tinha que se voltar na prática pastoral) era múltipla: dos hereges aos infiéis. Isso confirma a vocação universalista da Igreja tridentina e dos jesuítas (POMPA, 2003, p.66)

Dessa forma, a missão jesuítica é audaciosa e ao mesmo tempo goza de uma posição privilegiada junto à autoridade papal. Com esta estrutura, os inicianos vão a diversas partes do mundo, gozando de posição política privilegiada na estrutura da Igreja Católica. Na América, darão prosseguimento aos seus objetivos, assim a incursão Jesuítica ao Vice Reino no Peru se deu em 1567. Vão jesuítas avançando paulatinamente e apenas após 1586 a companhia foi autorizada a evangelizar o Paraguai (BARCELOS, 2006, p.120). Outros missionários franciscanos haviam percorrido

diversas aldeias Guarani e conseguiram batizar milhares de índios sem os resultados desejados, já que bastava afastar-se e os nativos retomavam seus costumes tradicionais (TOUCCHETTO, 1991, p.13), a famigerada “inconstância da alma selvagem”, aludida por Antônio Vieira já era verificada por tais padres. A solução encontrada para este problema e alcançar o objetivo da cristianização duradoura e efetiva foi a fundação de missões religiosas no Paraguai, onde indígenas eram catequizados através da encomenda (MELIÃ, 1987, p.50), tal esforço, como dito, feito inicialmente pela ordem dos franciscanos, apenas passou a ocupar os esforços jesuítas em 1610, onde uma vez alcançado o Paraguai, pelos jesuítas, a pedido de Hernandarias de Saavedra, governador de Assunção, fundam ali na área do Rio da Prata, aldeamentos para converter indígenas (FLECK, 2007).

A principal vantagem dessas missões jesuítas para o colonato e para a Coroa foi a de que os indígenas integrantes serviam seus interesses, ao jurar obediência ao rei e a fé cristã a missão situava o indígenas sob o jugo da Igreja e do Estado (HAUBERT, 1990, p.76) e os integrava nas regiões de disputa territorial entre Espanha e Portugal (SOUZA, 1989, p.45). Estas missões em seu momento inicial cobriram três grandes áreas: Itaitim, Tape e Guaíra situadas nas regiões do Mato Grosso do Sul, Rio Grande do Sul e Paraná, respectivamente.

Área de constante conflito que sofria pressões de todas as partes, tanto de outros índios quanto advindas de conflitos com os bandeirantes paulistas advindos do Brasil (CATTELAN, 2015) foram criados sete novos aldeamentos na bacia do Rio Uruguai com o intuito de defender a região. Estes novos aldeamentos ficaram conhecidos como “Sete Povos das Missões”.

Nos Sete Povos a organização da empreitada era fundamentada no sistema reducional, sistema este que perdurou aproximadamente 150 anos (TOUCCHETTO, 1991, p.15), é símbolo do esforço religioso em construir uma nova sociedade por meio da aculturação e conversão. Concepções etnocêntricas e universalistas de “humano” e “civilizado” faziam parte do discurso, onde o esforço dos padres era transformar os de “costumes bárbaros e selvagens” em “humanos” e “políticos”. Naturalmente em “humanos” e “políticos” tal qual compreendia a sociedade cristã e europeia da época. A definição da redução é bem exposta pelo Padre Antônio Rui de Montoya:

Nota-se que chamamos “Reduções” aos “povos” ou povoados de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questões de léguas duas, três ou mais, ”reduziu-os” a diligência dos padres e povoações não-pequenas e à vida política (civilizada) e humana,

beneficiando algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou (1985, p. 34).

A imposição de valores e práticas como o pagamento de tributos, a vassalagem do indígena ao monarca eram condição para a liberação da escravidão (KERN, 1982). Esta submissão à coroa espanhola era justificada como uma das etapas da ação civilizadora da catequização, deste modo

Para uma perfeita cristianização, era necessário levá-los a viver politicamente, a reduzi-los, pois somente a Redução poderia remediar a sua irracionalidade de andarem dispersos pelos montes e matas, vivendo com feras e adorando falsos ídolos (MELIÁ, 1997, p.157-8).

De alguma forma, a ideia mesma de “redução” não carrega apenas o conceito de indicar um modo diferente de viver (no sentido de expandir seu aspecto “civilizado”), mas de também da tentativa de um apagamento do que era visto pelos clérigos como sendo sua “selvageria”, sendo a “selvageria” comumente tida como aqueles aspectos do comportamento nativo que se chocavam com a doutrina cristã, ou com a possibilidade da catequese (como era o caso de viverem “espalhados”, como diria Montoya) assim,

La realidade guaraní es vista, no tanto en sí, cuanto en contraste con el ideal de hombre político y humano, que es hecho el hombre "reducido". Al hombre guaraní real se le pretende sustituir el hombre "reducido". [...] Había formas de la realidad guaraní que aparentemente contrastaban poco o apenas interferían en la proyectada reducción. Tales eram ciertos comportamientos rutinarios o elementos de cultura material, los cuales podían ser considerados como más neutros y así son presentados más objetivamente. Otras formas en cambio eran inmediatamente juzgadas como incompatibles con la "vida política y humana" (MELIÁ, 1981, p.4).

Cada uma das reduções que comporam os Sete Povos têm origem a partir de outras ou de indígenas que já tinham contato com o homem branco e que foram agrupados, portanto

o trabalho proposto pelos jesuítas neste período não era mais buscar indígenas para compor as reduções e sim formar e lutar pela ocupação de um espaço que pudessem desenvolver suas atividades e construir a redução, como forma de proteção a estes povos. (CATTELAN, 2015).

Os Sete Povos (também conhecidos como missões Orientais, por estarem a leste do rio Uruguai) são compostos das seguintes Missões, segundo Pinto (2002, p.17;24-27):

Nome da Missão	Data de Fundação	Jesuíta Responsável
São Francisco de Borja	1622	Francisco Garcia de Prada
São Nicolau	Fundada: 1626	Roque Gonzalez de Santa

	Reinstalada: 1687	Cruz Anselmo de la Matta
São Miguel Arcanjo	Fundada: 1632 Reinstalada: 1687	Cristóvão de Mendonza Anton Sepp
São Luiz Gonzaga	1687	Miguel Fernandez
São Lourenço Mártir	1690	Bernardo de la veja
São João Batista	1697	Anton Sepp
Santo Ângelo Custódio	1706	Diego Haze

A forma de organização da Missão por muitos considerada “clássica” (o modelo da Província Jesuítica do Paraguai) era a seguinte:

[...] administrados por um ou dois jesuítas, contavam com até quatro mil indígenas e eram sempre construídos segundo o mesmo plano. O núcleo urbano de cada um dos Sete Povos distribuía-se em torno de uma praça central. No lado sul da praça alinhavam-se as oficinas, a escola, a igreja, o cemitério e a casa das viúva e órfãos [...] o aldeamento contava com uma portaria, uma hospedaria, capelas, uma prisão e um relógio de sol (KREUTZ, 2009).

Havia, entre as Missões, intercâmbios culturais e materiais de toda sorte. Até mesmo fora do círculo missionário, algumas conseguiram, inclusive exportar instrumentos musicais para a Europa. Sendo a interação cultural entre os padres das missões entre si e entre missionários em geral considerável, levando à baila o alto grau de organização e hierarquia jesuítica, seria pouco razoável situar cada aldeamento dos Sete Povos das Missões como absolutamente independente e isolado.

Faz sentido, para os propósitos dessa análise, toma-los como um todo articulado ou até mesmo, em alguns momentos, como comum, já que o imaginário formado nessas missões, (como bem mostra a apreciação das obras de arte sacras criadas nesses espaços, a exemplo da clara diferenciação das peças feitas por indígenas e padres¹¹) era

¹¹ “No barroco missionário, somente nas obras reconhecidas como de jesuítas, principalmente do irmão Brassanelli, que esculpiu o majestoso São Francisco de Borja, e nas esculturas indígenas copiadas de modelos europeus, encontramos as características estéticas barrocas de movimento, ornamentação e suntuosidade. Entretanto, quanto mais o indígena se distancia do modelo, mais encontramos feições plácidas sem o enlevo do gozo frente à agonia – na religião cristã, o sofrimento era valorizado, ao passo que nas sociedades indígenas significava uma anormalidade que deveria ser reposta através de rituais –, não reproduzindo o imaginário artístico da Contra-Reforma. Esculpam o que viam da santidade, nada mais que os padres em sua condição humana de pregação com seus pesados hábitos e seus gestos rituais.” AHLERT, Jaqueline. As miniaturas na imaginária missionária. O acervo do Monsenhor Estanislau Wolski.2008.

comungado, apesar de ser certa a diferença marcada entre cada um dos núcleos das missões, posto que haviam diferenças entre elas, por exemplo: São Nicolau se tornou notório por abrigar os melhores escultores das missões, São Miguel já foi a mais célebre e maior de todas elas, o aldeamento de São João Batista foi a primeira a extrair ferro e a fazer sinos com esta matéria prima. Essa vastidão de especializações muito mais indica a articulação que o isolamento, a interação que o solipcismo, da mesma forma que a perspectiva complementar e comparada com comunidades adjacentes, se mostra necessária para realizar um panorama mais amplo e completo.

Resta-nos, para uma análise mais aprofundada dos Sete Povos, saber não apenas de seu começo, mas de seu propósito. Assim podemos saber não apenas como foi criado, mas para quê, possibilitando uma melhor compreensão do seu imaginário social. De posse de todas essas reflexões, poderemos pensar mais acuradamente acerca da existência ou não dos motivos edênicos nos Sete Povos das Missões através do contraste das categorias buarquiana com a realidade missioneira.

2.5 O propósito dos Sete Povos das Missões

O propósito das Missões tem raízes na própria doutrina cristã. Pelo fato da pretendida aspiração de universalidade do cristianismo, sair pelo mundo para propagar a fé cristã era tido como uma benevolência já que todas as populações nativas que não conheciam a palavra divina viveriam na *infidelidad* (TORRES BOLLO, 1775, p.26). Ainda que fossem martirizados, o efeito seria benéfico para suas almas, salvas estariam sob as asas de Deus.

Afora o caráter patentemente ambivalente desta missão salvacionista que mereceria melhor escrutínio pela disciplina da psicologia, bem como da psicanálise¹², ficou logo claro que a missão da conversão só seria possível caso se alterassem os modos de vida dos nativos, posto que esses os impulsionavam novamente rumo às antigas práticas rituais, deste modo, o cristianismo “sólo se podía asentar en una sociedad construida a imitación del modelo europeo, de ahí la necesidad de civilizar a las poblaciones indígenas” (CALLADO,2002, p.54).

¹² Dizemos isto porque o caráter ambivalente extremado, segundo Freud, é sintoma de esquizofrenia, em menor grau é tido como normal, sendo típico do desenvolvimento afetivo, este último tendo como experiência primeira àquela que adquirimos com nossos pais, frequentemente resultando em neuroses. A missão salvacionista nas Américas exibiu sentimentos ambivalentes com relação ao índio, por vezes, de forma bastante intensa. Sabe-se como em *Mundus Novus* os selvagens são descritos como inocentes e “semelhantes a bestas”, belos e horrorosos por seus adornos. Os jesuítas continuam essa ambivalência. Nos castigos corporais chegam a dizer que batem, mas “à maneira dos pais”.

A partir desse momento, os costumes dos “selvagens” mostraram-se como uma resistência que deveria ser vencida. Lozano nos conta que

lastimaba su piadoso corazón el bárbaro modo de vida, y mas bárbaras costumbres de aquella gente, que trocados de hombres racionales, semejantes à Dios, en torpes, y fieros brutos, solo parecían bestias, y [...] tales se mostraban insensibles à quanto se les aconsejaba para el bien de sus almas, frustrando las diligencias, que practicaba; para entablar entre ellos la vida política, que es el principio para introducir la cristiana, por medio de la enseñanza (LOZANO, 1754, p. 198-199)

Era necessário, assim, suplantiar os ritos antigos dos gentios, (muitas vezes inserindo, outros, cristãos, em seu lugar) a indolência, a poligamia, o canibalismo em prol da maneira de viver à europeia. Curiosamente esta maneira de emular o modo europeu de vida contava com uma série de “melhoramentos” (discutidos no próximo tópico). Mantinha-se, então, uma curiosa dialética: por um lado eram os selvagens os candidatos a cristãos mais perfeitos, pois eram interessados na doutrina, pacientes, gentis e inocentes. Não corrompidos por uma Europa onde se mostrou ser impossível implantar o projeto do cristianismo primitivo. Por outro, tinham hábitos, costumes e cultura tão distintos da europeia que deveriam ser aculturados. Sendo eles o céu e o inferno do cristianismo.

Já que o objetivo central era catequizar e para isso dever-se-ia promover um longo processo de aculturação, focou-se desde muito cedo nas crianças, que se tornariam, no futuro, líderes da missão, por isso o objetivo prático maior e mais direto dos jesuítas era o estabelecimento de uma escola, que segundo Fleck:

[...] era edificada em torno de um pátio central, com salas de aula, refeitório e cozinha, e estava destinada aos meninos que se alfabetizavam. Nas oficinas, os meninos aprendiam música e canto e dedicavam-se ao aprendizado de um ofício. Atrás da igreja se estendiam o pomar e a horta, onde os meninos aprendiam técnicas agrícolas e eram produzidos alimentos que sustentavam os doentes e as mulheres viúvas. As moradias dos Guarani se erguiam do outro lado da praça e eram de pedra, com muros de um metro de espessura e cobertos com telhas. (FLECK, 2007, p. 110)

Apesar de serem importantes, entretanto, estas características eram comuns, a todas às missões. O que havia de específico nas Missões dos Sete Povos eram seu alto grau de desenvolvimento bem como fato de que foram criadas com o intuito de proteger outras missões dos constantes ataques de gentios, luso-brasileiros (CATTELAN, 2015), consolidando o domínio espanhol por sobre o Rio da Prata.

Assim sendo, o processo de aculturação era duplamente facetado: se por um lado visava “salvar as almas”, sendo despreocupado das questões terrenas e imediatas, por outro visava consolidar um controle geopolítico sobre a região e, deste modo, mantinha ativa preocupação em manter-se como uma fronteira intransponível a portugueses. A partir do Tratado de Madri, obviamente esta situação se alteraria tornando Os Sete Povos um inconveniente para a concretização do referido tratado tanto da perspectiva de Portugal quanto da Espanha.

2.6 Os Sete Povos das Missões no esquema de Holanda

Uma vez discutidos brevemente o passado Guarani e tendo estabelecido o esquema tripartido de Holanda, nos esforçaremos por situar os Sete Povos das Missões sob esta mesma abstração. Ela guiará nossa investigação e nos ajudará a avaliar o evento do edenismo sob uma ótica mais articulada.

2.6.1 Os Sete Povos das Missões no esquema de Holanda: Sobre o Desencantamento do Mundo e a “especificidade viabilizadora”

Nos valendo principalmente dos três aspectos fundamentais reunidos no primeiro capítulo dessa dissertação a partir da análise de Holanda do mito edênico nas Américas, iremos aplicar cada um dos aspectos do edenismo americano que aprendemos com Holanda para que nosso estudo de caso seja o mais completo quanto nos for possível. Neste tópico iremos refletir acerca do primeiro aspecto levantado por Holanda que colaboraria para a formação da miragem paradisíaca, isto é: se o sofrimento causado pelo desencantamento do mundo se fazia sentir nos missionários, ou ainda, se existia, num nível coletivo, uma grave experiência de perda que poderia ser reanimada apenas por uma esperança de uma terra que conteria (segundo o imaginário) o que chamei de “especificidade viabilizadora” (isto é: uma esperança de propriedade qualquer que viabilizaria o estabelecimento ou reestabelecimento de um objeto que gera a possibilidade de paraíso, não raro um *religare*, uma ordem das coisas que gera uma nostalgia inconsolável).

As missões eram compostas, como dito em sessões anteriores, por um ou dois jesuítas e principalmente por indígenas. O indígena era visto não como um ser sem alma, como o negro, mas como uma alma não cultivada, uma folha em branco na qual, precisamente por estar em branco, seria mais receptiva a que nela se escrevessem os mandamentos cristãos.

Muito diferente daquilo que havia na Europa, onde o cristianismo primitivo havia falhado, havia aí, então, uma nova oportunidade. Em outra direção, os indígenas já se queixavam de abandono dos deuses, do fato mesmo da colonização, para alguns, sugerir uma espécie de superioridade de deidades cristãs frente às nativas. Não sabemos, ainda, se a divisão do trabalho nas missões abriga um motivo edênico posto que, segundo nossa investigação, seria edênico apenas se o local (ou se aquele grupamento de pessoas) fossem vistos como os únicos capazes de realizar tal feito. Nossa tarefa principal é identificar um mito de um paraíso terreal influenciando a rotina das missões, ainda que seja um mito sem o elemento sobrenatural, valeria a pena destacar se algum elemento típico chamasse a atenção. Para fazer esta operação, é crucial separar os dois principais tipos de imaginários nas missões: o dos jesuítas e dos indígenas.

Propomos a seguir que os aspectos que possibilitaram a idealização das gentes por parte dos jesuítas são, esquemática e resumidamente, que a ascensão do protestantismo e, bem mais tarde, as vitórias do racionalismo iluminista (advindos do desenvolvimento das teses de Lutero) gerariam uma nostalgia do poderio pretérito da Igreja de Roma sobre os cristãos do ocidente, essa nostalgia sempre acompanhada de certo desengano frente aos cristãos europeus por parte dos clérigos (muitos dos aludidos fiéis, ativamente aderindo ao protestantismo e conseqüentemente colaborando para o abalo da hegemonia católica no ocidente) fertilizariam a imaginação dos missionários católicos que sonhariam com as características dos fiéis ideais identificando-as nos nativos americanos.

De fato, a descrição idealizada das gentes por parte dos padres do Novo Mundo nos revela as características que mais buscavam: inocência, bondade e uma atenção e submissão à doutrina católica nunca antes vista. Toparam estes padres com diversas etnias, entre as que mais nos interessa está os Guarani (etnia predominante nos Sete Povos) que apresentou, para estes clérigos "ausência de religião". Nos esforçamos a seguir para explicitar como todos estes fatores supracitados culminaram não só num desengano capaz de gerar o delírio da existência dos fiéis ideais, mas como este delírio se articulou na imagem do indígena inocente, interessado e preparado na recepção da

doutrina cristã.

No que diz respeito aos missionários, Ruschel nos conta que “Os jesuítas representam, de certo modo, uma espécie de saudade da Idade Média, em que o mundo se fundamentava na fé” (RUSCHEL, 1988, p.184). Fato é que os jesuítas representavam um movimento renovador da Igreja que seria derrotado a partir do século XVIII frente à ascensão do racionalismo, na esfera da filosofia e nas revoltas contra o absolutismo na política. Esta saudade de um mundo que se fundamentava na fé parece reforçada quando nos detemos um pouco mais atentamente à nova rotina exercitada nas missões Guaraní, pelos jesuítas em que a mesma soa como uma espécie de remédio para esta situação posto que essa religiosidade que na Europa perde espaço, nas missões monopoliza toda a temporalidade:

o índio das missões jesuíticas [vivia] exclusivamente, ou principalmente, da religião. Procissões frequentíssimas; missas diárias antes do trabalho; missas solenes e cantadas nos domingos e dias consagrados; estátuas de santos transportadas diuturnamente e, inclusive, colocadas no lugar do trabalho, na roça; o zelo do índio pelas alfaías da igreja; o entusiasmo posto na construção dessas imensas igrejas cujas ruínas ainda se pode admirar em nossos dias; enfim, tudo revela o fundamento do sistema que foi introduzido aqui na América do Sul (RUSCHEL, 1998, p.185).

Tem-se, portanto, não apenas um panorama no qual sente-se uma perda de importância gradual, por parte dos religiosos e em especial e em nosso caso, os jesuítas, da Igreja Católica em seu mundo, como também atitudes que buscam remediar tal mal. Nesse sentido, da parte dos jesuítas, flagra-se um elemento de perda (ou poderíamos dizer: “rompimento traumático” de uma situação pretérita que não teria mais retorno) assim como se flagrou, dentre os primeiros navegadores, a perda do encantamento do mundo e que foi profundamente investigado e explanado no primeiro capítulo deste trabalho como uma das causas do edenismo americano.

No caso dos jesuítas a perda mais notável e evidente referia-se à própria posição cada vez menos monopolista da Igreja Católica na fixação dos ritos cristãos, na interpretação das escrituras e na importância desta instituição na vida do cristão e, em última instância, da importância dos membros dessa instituição na vida da comunidade política. A Contra Reforma, rápida reação da Igreja, ocorreu em 1545, quando o papa Paulo III convoca o Concílio de Trento, que define a reorganização católica com o intuito a fazer frente à perda de fiéis para o Protestantismo na Europa. Se se perdia fiéis no Velho Mundo, tratava-se de encontrar mais fiéis no Novo Mundo, contrabalanceando o jogo político pelo número de almas.

Sendo notável a perda de fiéis para o protestantismo, é razoável que se desse

início à intensa fantasia a respeito dos fiéis ideais. Encontramos dentre as características descritas dos indígenas americanos pelos missionários, traços do desengano dessa perda de espaço da Igreja Católica, pois seriam os nativos “muito bons e piedosos, a ninguém submissos a não ser aos nossos Padres” (SEPP, 1980, p. 71). Em uma ocasião chega o padre a admirar o comportamento das mulheres indígenas cristãs, “todas na melhor ordem, recolhimento e piedade, rezando por nós” (SEPP, 1980, p. 122).

Também a adoração à cruz por parte dos nativos (e que frequentemente ocorre por motivos diversos daqueles antecipados pelos clérigos, como por razões políticas ou mágicas que serão discutidas mais tarde), é digna de admiração, na opinião dos padres. Sepp, o historiador dentre os jesuítas das Sete Missões, já relata emocionado acerca do episódio, ocorrido em São João Batista: viu ele índios de joelhos, rezando, beijando o símbolo cristão e dançando ao redor da cruz (SEPP, 1980, p.203). .

A elevada capacidade mimética dos nativos somadas à sua fraca potencialidade imaginativa compõe, sob este ponto de vista, não um demérito, mas um ideal: exibem os nativos a capacidade de imitar os ritos católicos ao invés de questioná- los, como fizeram os protestantes, na Europa.

Deste modo se comenta que ao se dedicarem a determinado ofício ou tarefa, caso não contem com um modelo “tudo sai errado e arrevesado” (SEPP, 1980, p.145), mas possuem estes indivíduos grande talento para a mimese, sendo de uma perfeição admirável, comenta-se, por exemplo, de sua habilidade na cópia de um tecido de renda feita a partir de um modelo europeu: “A nova tanto se assemelha com a antiga, que não serás capaz de distinguir qual a renda neerlandesa ou espanhola e qual a indígena” (SEPP, 1980, p. 144). À parte disso, estão sempre dispostos a aprender e exibem intensa curiosidade pela doutrina cristã até mais que os europeus.

Além da Reforma Protestante e o movimento da Contrarreforma, no século XVIII, o iluminismo, movimento que agravaria ainda mais situação da Igreja Católica (e que apresenta-se também como um desdobramento do movimento iniciado por Lutero), com seu anticlericarismo e questionamento das tradições veio radicalizar a situação de desencantamento dos ritos católicos com sua racionalização da realidade, desta forma, era imperativo que os fiéis ideais apresentassem tanto a receptividade ao cristianismo quanto um espaço pronto para recebê-lo. Procuramos esclarecer esta última sentença a seguir.

A compreensão acerca da religião dos Guarani (que mais nos interessa por ser a etnia de maior número nos Sete Povos) é duplamente interessante. Hélène Clastres nos

conta em seu clássico *Terra sem Mal* que a percepção da religiosidade destes povos por parte dos primeiros cronistas que os descreveram foi desde os primeiros contatos ambivalente: se por um lado a hegemonia dos cronistas nos conta que eram povos “sem superstições” (e com isso, queriam exprimir: religião):

Quem se refere ao testemunho dos cronistas sobre as crenças dos antigos tupis-guaranis fica impressionado com a convergência dos seus dizeres, unânimes num ponto preciso: os gentios de “além” não tinham “superstições”. Os primeiros relatos a nos fornecer uma documentação algo pormenorizada sobre estas nações ameríndias, os relatos dos jesuítas, que cedo vieram à terra brasileira estabelecer as suas missões, dizem-nos que eram os tupis gente ignorante de toda divindade, sem adorar nenhum ídolo, sem em nada reconhecer a dimensão do sagrado, agindo em tudo segundo o seu bel-prazer, sem que nenhuma obrigação ritual viesse ordenar a sua atividade cotidiana nem ritmar o seu tempo. (CLASTRES, 1978, p.14)

Por outro lado não faltou quem procurasse rastros da “verdadeira religião” no mundo Guarani, assim, narra-se os resquícios do “Deus único” em Tupã, uma excelência superior capaz de gerar os trovões.

Tinham certo conhecimento. de Deus e até mesmo haviam chegado a compreender, embora confusamente, que ele era uno, como se pode deduzir do nome que lhe deram, Tupã. que significa excelência superior... Atribuíam-lhe o poder de mandar o relâmpago e de emitir tempestades aterrorizadoras. de que tinham grande temor, pois as tomavam como o efeito da cólera dessa excelência superior; contudo, nunca tentavam acalmá-la, nem torná-la propícia, por sacrifícios ou práticas de adoração (LOZANO, 2012, p. 386);

Ou em encontrar a o mito do Dilúvio entre eles,

Todas as fontes atribuem aos tupis e aos guaranis o "conhecimento . do dilúvio universal". Quanto aos.Guaranis, Montoya apenas menciona existência do mito: "Graças à sua tradição, estão a par do dilúvio universal, que chamam de *iporun*, o que significa inundação muito . grande." (CLASTRES, 1978, p.24)

Ou até mesmo resquícios da idéia de um Deus único através do conceito mesmo de Tupã. O que é interessante em ambas as operações é que se por um lado, como já diz Clastres “Para eles [os cronistas], é lugar comum afirmar que os tupis-guaranis não têm religião, o que apenas melhor os capacita para receber a religião dos conquistadores” (CLASTRES, 1978, p.16) o que explicaria uma excessiva idealização com a não religiosidade desses povos (como se fossem uma folha em branco pronta para ser preenchida), por outro as menos numerosas, mas existentes idealizações de conhecimento de resquícios do cristianismo (que seriam, para diversos missionários,

advindos de pretérita – e mítica – passagem de São Tomé pelas Américas¹³) também colocam a religião católica numa posição favorável, posto que estes povos teriam sido preparados no passado para receber a doutrina por completo. Entendem os missionários deste modo, haja vista que

não somente eles [os índios] não tinham conhecimento algum do Deus verdadeiro - o que, tratando-se de selvagens, a ninguém surpreendia mas tampouco tinham falsas crenças. Esse traço notável das nações tupis-guaranis espanta - ainda que anime, pelo menos, os missionários: sua tarefa de evangelização vê-se simplificada, por não terem de combater crenças já estabelecidas. (CLASTRES, 1978, p.14)

Assim, ambas as idealizações (a ausência de religião e a presença de rastros do cristianismo nas Américas propagadas por um santo) a respeito deste povo confluíam para o vislumbramento de indivíduos, por parte dos jesuítas, onde o cristianismo encontraria fácil morada. Seja porque suspeitavam os “selvagens” da existência do Deus cristão seja porque não haveria outra crença que monopolizaria a atenção dos indígenas, capaz de impor resistência à conversão católica.

As primeiras impressões dos cronistas acerca dos indígenas encontram confluência com grande parte da opinião dos clérigos já que uma “inocência” dos nativos que vemos descrita por um Caminha: “Parece-me gente de tal inocência que – se algum deles entendesse, e eles [entendem] a nós – seriam logo cristãos, porque eles não têm nem entendem de nenhuma crença, segundo parece” (CAMINHA, 2001, p.108) enxergamos também nos jesuítas dos Sete Povos: “cantam com tamanho garbo, graça e boa forma, que na Europa dificilmente o acreditariam como é cantado por estes pobres indiozinhos, nus e inocentes” (SEPP, 1980, p.138-139). Essa “inocência” assomada à facilidade de conversão de um povo que não possuiria religião prévia, forma uma “especificidade viabilizadora” de uma comunidade cristã impossível na Europa, o que explicaria, para estes missionários, as causas da viabilidade de tais comunidades idealizadas no Novo Mundo.

Naturalmente, a situação dos Sete Povos era ainda mais confortável para os missionários, já que era composta de indígenas já reduzidos e, por isso, já cristianizados. Sabemos que houveram idealizações várias em relação aos nativos americanos, entretanto, como se vê, a versão (ou uma versão) eclesiástica dessas idealizações é precisamente a dos perfeitos fiéis.

¹³ Discorreremos mais à frente sobre este “fato”.

Seria, assim, razoável observar a perda de espaço da Igreja Católica como fértil para idealizações posteriores, sendo que ocorreu devido a mudanças na forma da recepção do cristianismo por seus fiéis, igualmente razoável seria observar que a idealização resultante deste processo de perda e que visa supri-la por meio do delírio se dirigisse às gentes (que na Europa estão parcialmente aderindo ao Protestantismo ou até mesmo ao nascente iluminismo), não ao meio. Assim, faz sentido que este delírio de uma comunidade cristã perfeita se dirija à especificidade das gentes dos índios: especialmente inocentes, puros, especializados na imitação e não na fantasia ou inovação, muito interessadas nos dogmas católicos e na doutrina cristã, e sem uma concepção religiosa prévia que atrapalhasse a conversão: o oposto do que se configurava na Europa. Numa linguagem mais cuidadosa em relação ao jargão buarqueano: seu negativo fotográfico.

Observa-se, desta forma, que houve uma perda que causou, nos religiosos, uma nostalgia, um trauma de um presente que rompeu com um passado que não pode ser mais resgatado (configurando-se como um “rompimento traumático”, comentado no Capítulo 1), à altura daquela perda da qual se ressentiam os navegadores frente ao notável processo de desencantamento do mundo e que os fizeram delirar. Para os Jesuítas e católicos em geral, essa perda pode ser vista como a perda de poder de sua instituição religiosa.

Da parte do indígena, assistia ele a processos de conquista e consequências do contato com o homem branco que deformaram o mundo tal como era anteriormente concebido por ele, ainda que alguns grupos, por todo o continente americano, tenham formado alianças estratégicas com homens brancos provenientes de diferentes países em diferentes momentos do passado colonial o fato é que o mundo tal como era anteriormente conhecido foi radicalmente alterado.

Pensamos, no caso específico do Guarani, que sua cristianização ocorreu num cenário onde não foi a etnia simplesmente aculturada, isto é: que não foram apagadas todas as suas características que os faziam indígenas e os transformaram em “brancos” ou “civilizados”, mas que a cristianização foi recebida, ainda que não sempre percebido pelos jesuítas, dentro da cultura Guarani, sendo “distorcida” e amoldada pelas expectativas Guarani acerca dos conceitos cristãos que a eles eram apresentados.

Propomos, para o caso Guarani de forma resumida, que suas constantes migrações para a “Terra sem Mal”, esforço este que culminava numa afirmação de sua identidade e liberdade e que tinha centralidade num profeta *Caraí*, sendo estas

migrações impossibilitadas pelo evento colonial conduzido pelos invasores europeus e pelo crescimento e conflito com a sociedade mestiça da época, acabou por acentuar, como já pontua Monteiro, a cataclismologia e a atividade profética. apontando o fato da identificação do branco como o Novo Carai:

além das disputas entre lideranças indígenas, ora colaboradores, ora opositores da penetração colonial, travava-se igualmente uma luta entre os líderes tradicionais e os novos carai [Carai]: pois, significativamente, foi este o termo que os Guarani elegeram para designar os forasteiros brancos (MONTEIRO, 1992,p.482)

De fato, foram registradas nas sociedades da época, e em especial nos Guarani, diversos conflitos entre xamãs e padres pela liderança espiritual das comunidades Guarani, (até mesmo porque o xamanismo dos Guarani é religioso e não apenas mágico) desta forma, os padres parecem ter se aproveitado desta mitologia heroica Guarani para espalhar sua mensagem cristianizadora, já que esta figura profético-heróica destes indígenas abriria espaço para estes “heróis-civilizadores” (HAUBERT, 1990, p.169). O fato de os missionários quererem destruir a religião prévia dos nativos e implantar o cristianismo, em pregarem a existência de uma terra sem males depois da morte, parece-nos oferecer razões para avivar ainda mais essa impressão de serem eles “Novos Carai”.

Hélène Clastres pontua como a confusão do deus cristão com Tupã levou a alguns equívocos como, por exemplo, a identificação de Tupã com um deus criador. Muito mais que criar, sua função era destruir e os próprios profetas *Carai* encarnavam tal função destrutiva:

a procura da Terra sem Mal tinha como corolário a destruição da sociedade, de vez que esta era pensada como radicalmente má; e os discursos proferidos pelos seus *carais* são bastante instrutivos a esse respeito: era preciso - diziam - parar de cultivar. de caçar. de respeitar as regras de matrimônio. A vida social só era vivida como obstáculo (CLASTRES, 1978, p.108).

Destruindo a sociedade a partir da religião, faziam-na se regenerar. Diante deste panorama, é razoável conceber os padres sendo vistos pela porção da comunidade Guarani reduzida e que foi convertida com relativo sucesso, como estes Novos *Carai*. Performariam, estes “novos profetas”, a função religiosa de destruição parcial da sociedade em busca da Terra sem Males. O paralelo entre paraíso e Terra sem Males não feito pelos jesuítas (o que levanta espanto em Hélène Clastres) mas foi, ao que a bibliografia indica, feito pelos Guarani, situando uma espécie de mito do paraíso terreal à maneira indígena.

Deste modo, enquanto o que viabilizava o paraíso jesuítico eram as gentes sempre ansiosas por mais um pouco do cristianismo católico, os fiéis ideais, para os indígenas reduzidos o fator a viabilizar senão seu paraíso, mas todo uma ação (a nova vida missioneira) em direção a uma terra prometida (no além) eram os jesuítas, essas espécies de Caraís católicos.

Por algumas vezes, tratamos de “jesuítas” e “indígenas” (ao invés de Guaranis) para evidenciar uma divisão racial do mundo e conseqüentemente do trabalho, já que Quijano (2005) argumenta que a “descoberta” da América criará novas identidades baseadas na noção de raça, sempre subalternizadas frente aos brancos:

A distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial. No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global.[...] Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. [...] [De modo que] cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. [...] [Assim] Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (QUIJANO, 2005, p. 229-30)

Temos ciência, no entanto, que as reduções abrigavam indígenas que já haviam tido contato com o homem branco, seja por intermédio de missionários, seja pelo contato inevitável com bandeirantes, onde a miscigenação já se fazia sentir, mas os lugares delimitados às “raças” de seres humanos, também. Desta forma, nos interessa mais como organizaram-se como grupos étnicos distintos e racializados por critérios extrínsecos que nos deter a outras questões. Assim, para possibilitar o acompanhamento desses “lugares”, optamos, em alguns momentos, por essa nomenclatura.

Não apenas relativamente às terras a especificidade viabilizadora se mostra nos mitos paradisíacos, mas também às gentes. O ponto nevrálgico, portanto, não é pensar se existia um mito paradisíaco, já que ele já começa a se mostrar de uma forma razoavelmente convincente. Sabemos que os jesuítas na catequização cultivavam entre os indígenas a certeza de que o paraíso ainda estaria por vir. Como defender, portanto, a formação de um mito dum paraíso na terra alimentado pela relação das missões com o trabalho se o ato mesmo da catequização implica em alimentar a crença num mundo do porvir? Talvez o ponto central a que temos de nos deter é: qual paraíso se delineia no horizonte? Para isso será necessário uma breve investigação acerca do eixo histórico-

hermenêutico, para que se verifique a constelação de sentidos idealizados que se comunicam com o mito do paraíso terreal na estrutura que propõe Holanda.

2.6.2 Os Sete Povos das Missões no esquema de Holanda: Sobre o eixo histórico-hermenêutico

Uma vez avaliados os “rompimentos traumáticos” responsáveis por gerar o acontecimento das idealizações paradisíacas (ou utópicas) tanto nos jesuítas quanto nos Guaranis missioneiros, e as justificativas de cada um para a ocorrência dos fenômenos (especificidades viabilizadoras), seguimos a estrutura do esforço buarqueano em desnudar agora as heranças históricas e hermenêuticas que poderiam doar conteúdo a tais idealizações. Devido à análise dos critérios de que Holanda se utiliza para perceber os paraísos terrealis, verifica-se que talvez haja um outro paraíso, resultado da evolução inevitável do eixo histórico-hermenêutico, já que se o paraíso imediatamente identificado às Américas fosse agora talvez uma espécie de heresia combatida pelos padres no ato mesmo da catequização, delineava-se um outro *locus* idealizado: a comunidade cristã ideal, um paraíso de padre.

Convém analisar, portanto, os aspectos mais marcantes da cultura eclesiástica que pudessem influenciar padres e indígenas (em maior número, Guaranis) a conceberem seus respectivos paraísos e pensar se houve síntese dessas ideias nas missões. Como vimos no capítulo primeiro, o eixo histórico-hermenêutico é aquele que doa conteúdo ao mito paradisíaco, sendo assim, convém explorá-lo e verificar, na realidade, se este conteúdo ecoou nas concepções que os missioneiros faziam de seu trabalho, se era, em suma, compatível com a utopia de um paraíso terreal.

Apontamos duas categorias de referências fortes aos jesuítas quanto ao conteúdo histórico hermenêutico a preencher o mito paradisíaco na perspectiva dos padres: primeiramente, a referência das mitologias que endossam a cristianização nas Américas como algo esperado. Tais mitologias, via de regra, nascem do próprio contato e são fruto de desentendimentos linguísticos, ânimos avivados pela expectativa de um encontro quase místico. A essa categoria pertence a profecia de São Tomé como primeiro pregador nas Américas e que teria preparado os locais para receberem suas contrapartes jesuítas no futuro. A outra categoria que influenciou o conteúdo do paraíso imaginado são aquelas pertencentes à cultura erudita dos padres e suas ligações com a filosofia, a mais destacada, certamente, é a influência da obra Cidade de Deus de Agostinho, que inspirou o sonho de, desde a idade clássica (posto que Agostinho

filosofou ao fim dessa era e não na Idade Média, como comumente se pensa), criar uma utopia religiosa católica

Acerca das concepções agostinianas apresentadas em sua obra “Cidade de Deus” e que, por meio de seus sermões, comentários, cartas e obras filosóficas deixou uma obra fundamental para a doutrina cristã. A “Cidade de Deus” de Agostinho é parte da tradição que os historiadores da filosofia denominam como filosofia política idealista, isto é: que busca pensar o Dever-Ser mais que o Ser e estabelece vínculo indissociável entre a política e a ética.

O projeto jesuítico se situava na contramão do renascimento europeu onde encontramos num Maquiavel a *verità effettuale delle cose*, a verdade efetiva da coisa, que se debruça muito mais em como as coisas são que em como elas deveriam ser e busca, nessa descrição mais realista da política, maior domínio por sobre o real. Ao contrário disso, a filosofia política idealista de Agostinho busca vislumbrar, numa teologia da história, o triunfo da Cidade de Deus.

Misto de utopia, filosofia e teologia, a Cidade de Deus de Agostinho influenciou enormemente o imaginário político e social católico. No que nos interessa, existe na obra do bispo de Hipona uma noção bastante útil e que demonstraremos presente no imaginário político da missão: o conceito mesmo da Cidade de Deus.

A respeito da Cidade de Deus, Agostinho defende sua elucidação através do par conceitual: “Cidade de Deus” e “Cidade dos Homens”. Para o autor, a Cidade de Deus seria consequência do amor de Deus levado ao desprezo de si próprio e a Cidade dos Homens, seria o amor próprio resultante do desprezo a Deus.

As duas cidades seriam construções humanas, e não celestiais, e por isso mesmo seriam resultado do trabalho dos homens, num processo evolutivo de nascimento, desenvolvimento e morte (AGOSTINHO, 2008, p.174). Já estava muito bem solidificado no imaginário cristão a ideia de que o trabalho poderia gerar uma cidade pia. Faltando, assim, sua efetivação. As missões jesuíticas foram, em grande parte, a transformação deste imaginário ideal num imaginário social (tal como nos referimos no tópico dedicado ao conceito de imaginário social de Taylor), isto é: num imaginário que regularia o modelo ideal das relações sociais e as regras que regem a vida em sociedade, já que

Os guaranis estariam sendo preparados para serem habitantes da “Cidade de Deus”, comparando o modelo teocrático das reduções com a obra de Santo Agostinho, em que é preconizado um governo divino para o mundo,

afirmando que o plano da história é sobrenatural, fazendo uma teologia da história. Toda a obra se dedica a erigir a tão sonhada cidade divina, a cidade universal de Deus na terra. Conclui que, diante da dialética entre as duas cidades (terrena e celeste), triunfará a Cidade de Deus. (CATEN, 2001, p.58).

Este imaginário, de mais que uma cidade, uma nação, sempre tornado explicitamente parte da política de organização dos jesuítas e evocado pelo imaginário de uma cidade que não se utilizava de dinheiro, onde o trabalho era obrigatório e comunitário e onde os inválidos não eram esquecidos

nos Sete Povos das Missões[...] por um século e meio, a jornada de trabalho nas Reduções não ultrapassava normalmente, as 7 horas diárias. Desenvolveram um plano de seguridade social de fazer inveja aos planos de seguridade social do presente, e um plano de formação profissional bem sucedido, sem dúvida, o mais bem sucedido em terras americanas. Tudo isso com uma característica inusitada: **não havia circulação de dinheiro** (FELKER, 2009 p.2.Grifo do autor).

Até mesmo na arquitetura das missões jesuíticas que por muitas vezes buscavam adaptar a catequese a uma abordagem um pouco mais sincrética (no que possível) aos modos locais, essa tendência comunitária aparecia:

Nas missões jesuíticas todo o conjunto se confundia entre o espaço sagrado e o civil, era uma cidade de Deus. A praça fronteira cumpria a missão de lá se desenvolverem as funções religiosas e sociais, um elo entre as maneiras das culturas ancestrais com as fogueiras e as procissões, da nova cultura cristã (TIRAPELI, 2018, p.223).

O que mobilizava os esforços dos jesuítas era a religião. A organização política, assim, era um meio mais que um fim da atividade missioneira, assim nos explica Mallmann:

O poder provinha da religião e em seu nome era exercido, tal era a teocracia missioneira. Assim, se a Religião era a finalidade das Reduções, elas sobreviviam exatamente pelo poder coercitivo que ela impunha, formando-se um ciclo contínuo de causa-efeito, onde os Padres representavam, de um lado, o papel de mensageiros e representantes de Deus e da sua Igreja e, de outro, eram os gestores e administradores para que as coisas assim acontecessem (1986, p.259).

Assim, embora o assunto seja complexo e razoavelmente controvertido até hoje, posto que ainda não se estabeleceu ponto pacífico acerca da adjetivação mais adequada à experiência política missioneira nos Sete Povos, oscilando essas qualificações entre “Estado Teocrático dos Jesuítas”, “Império Jesuítico”, “República Independente dos Guaranis”, “Teocracia Socialista”, dentre outras (PALÁCIOS, 1991, p.168), alguns aspectos dessa experiência já estão bem assentados na bibliografia pertinente, como o

fato de que havia ao menos um objetivo por parte dos jesuítas de construir naquelas terras uma comunidade cristã ideal. Antônio Sepp, um dos padres missionários participantes dos Sete Povos, nos conta que os jesuítas “Estavam assim capacitados para a missão [...] para fundar, no Novo Mundo, o Reino Teocrático dos Indígenas.” (SEPP, 1980, p.19).

Evidentemente que os ânimos da contrarreforma católica se mostravam influentes à declarações de tal monta, entretanto, independentemente da organização política das missões ser premeditada ou simplesmente uma adaptação às circunstâncias ali encontradas (outro ponto de ampla controvérsia historiográfica), verificamos em nossa pesquisa, por parte dos jesuítas, um forte ânimo de fazer realizar naquelas comunidades, sonhos igualitários:

Os descendentes de espanhóis e guaranis, jovens da nova geração de idealistas, sonhavam com um mundo onde os povos não mais seriam governados por senhores de terras e nobres corruptos. Seria a sociedade prometida, o “quinto império teocrático do mundo”, que haveria de erguer-se acima das nações, acima de todos os interesses materiais, acima da cobiça, das injustiças e das maquinações políticas. Um mundo de igualdade que teria como base a dignidade do ser humano e seu amor e reverência a Deus. Não haveria mais senhores e escravos, a terra seria explorada cooperativamente pelos produtores. Nos Sete Povos das Missões o que era de um deveria ser de todos. Cada habitante teria oportunidades iguais (NETO, 2012, p.25).

Tal igualdade era profundamente lastreada nos ideais agostinianos, já que Agostinho explicita o fato da absoluta igualdade entre os homens, a respeito dele, Neto nos explica a concepção do Bispo de Hipona, em que

a fé nas escrituras nos anuncia que o mestre Deus (magister Deus) ensina “dois preceitos principais, isto é, o amor a Deus e o amor ao próximo”. Nestes dois preceitos, o homem tem três coisas para amar: Deus, ele mesmo e o próximo. O outro deve ser amado como a si mesmo porque, em verdade, não há alteridade entre o eu e o outro. Qual é essa igualdade? Aquela proveniente do pecado original. “Todos os homens são iguais (aequales), igualmente pecadores. (FILHO,2001,p.129).

A igualdade, em Agostinho é verdadeira ética (o que ele chama “ética do amor”), assim recomenda: “Ele está carente, tu lhe dás parte de teus bens, e porque dás, tu te imaginas superior àquele a quem dás. Deseja, ao contrário, que ele te seja igual!” (AUGUSTINUS, 1989,p.32). A respeito da propriedade privada, Agostinho ora a condena, posto que “ necessariamente se torna soberbo quem possui bens particulares” (AUGUSTINUS, 1997, p.54) ora a tolera, desde que usada de forma adequada, isto é: orientada pela “ordem do amor”. A respeito do Estado, Jales aclara a posição de Agostinho:

no caso específico do Estado, é preciso que ele funcione para diminuir as injustiças, tornando menos nociva a opressão sobre os mais frágeis. Não existe, portanto, uma acomodação às regras civis. A lei terrena deve ser guiada pela lei eterna e, assim, garantir o mínimo de injustiças, enquanto a verdadeira amizade, baseada no amor gratuito, não é efetivada. Por esse motivo, torna-se claro que há, no pensamento social de Agostinho, uma preferência do comum sobre o privado. Tanto os homens como Estado devem agir priorizando o bem comum. Pois “... para a caridade importa mais o que é comum do que o que é privado” uma vez que “... é no privado que se deleita toda a soberba” (JALES, 2018, p.120)

Assim, pelo que constatamos, havia ânimo jesuíta na construção de uma utopia cristã, animados pela cultura erudita católica, este seria um conteúdo facilmente harmonizável com aqueles fiéis ideais que os jesuítas tanto descrevem (e desconhecem, mas isto será discutido mais à frente). Vamos discutir, agora, aquele mito nascido em terras brasileiras (o único mito brasileiro a se chocar com a tese do pedestre realismo português, segundo Holanda), mas que rapidamente se espraia para a América Espanhola: o mito de São Tomé nas Américas.

Acerca da profecia de São Tomé, Holanda nos conta que “os missionários jesuítas do Paraguai não hesitaram em interpretar essa promessa como anúncio de seu próprio apostolado” (HOLANDA, 2000, p.152). Ela consistiu, basicamente, no fato de que houve associação, em tempos imemoriais, dado haverem cristãos na Índia a passagem de São Tomé, o apóstolo de Cristo, por esta localidade (HOLANDA, 2000, p.131). Já tinha se tornado esta lenda parte do cânone e ela teria pouca importância para nós se devido a geografia fantástica não fosse associada à passagem do famoso apóstolo pelas novas terras em tempos pretéritos. Assim, ainda que alguns de princípio se mostrassem bastante animados com o mito, a maioria não deu muita importância, entretanto,

Com o tempo[...] a larga difusão alcançada entre os gentios pela mesma predição, que era propagada através de diferentes nações, e bem distantes umas das outras, acabaria por tirar-lhe todas as dúvidas que ainda pudesse alimentar sobre tão extraordinários sucessos. De maneira alguma, diz, pode haver suspeita quanto ao fato de ter sido feita aquela predição aos naturais do lugar, já que as palavras destes são perfeitamente concordes em tudo, sem que se possa encontrar entre elas a menor discrepância. (HOLANDA, 2000, p.152).

Assim, São Tomé teria passado por estas terras e preparado as gentes, para suas chegadas. Essa não é mera narrativa ou invenção missionária, assim os índios o dizem quando alegam que:

o Santo Apóstolo disse aos seus antepassados, e pela tradição se comunicou o dito de pais a filhos, como em tempos vindouros deveriam chegar a suas terras uns padres, seus sucessores, a ensinar-lhes a palavra de Deus, que já

àquela época lhes era por ele anunciada. Esses mesmos cuidariam de juntar os índios esparsos em povoações grandes, onde viveriam em ordem e polícia cristã, amando-se uns aos outros e tendo cada qual uma só mulher. Trariam cruces os novos pregadores e, por obra deles, tupis e guaranis se amariam sem diferenças de nações ou emulações. Afirmavam ainda que, ao entrar ele, Padre Durán, dois anos antes a convocá-los e reduzi-los, trazendo consigo uma cruz, “que em vez de báculo era o que costumavam usar os padres naquelas terras”, logo se lembraram das mesmas profecias, dizendo entre si: “sem dúvida são os padres que aos nossos avós tinha prometido o Santo Sumé”.

Foi essa a causa principal de terem os gentios deixado suas terras com tão grande vontade para seguir àqueles sacerdotes, [...] ali se ficaram todos muito satisfeitos, com o verem que se tinha cumprido o que lhes afirmavam os antepassados, pois o que ensinavam os missionários, e nisto concordava a sua com a lição do glorioso apóstolo, era que se amassem umas nações às outras, de sorte que iam “perdendo o bestial costume de matarem-se e comerem-se” (HOLANDA, 2000, p.152- 153).

Tal mito nascido entre os Guairá teve enorme prestígio através de todo o Paraguai e Peru entre os jesuítas. Pareciam mesmo eles contarem com ajuda divina. Mais que isso: a ideia de que realizavam tarefa prevista em profecia os animava e faziam vibrar toda vez que o gentio mostrava apreço pelos símbolos cristãos, acreditavam ter sido resultado de colaboração de seu antigo santo apóstolo. Desta forma, tais devotos mui esforçados assim o eram porque tinham sido “amansados” num passado muito distante por um autêntico apóstolo de Cristo. É razoável pensar, a partir deste delírio que aqueles eram, portanto, fiéis em potencial melhores que os da Europa.

Para os Guaranis, o ideal religioso é importante principalmente com relação às atitudes de seu grande xamã que assume funções proféticas, o qual denominam Carái. O centro de sua atividade religiosa é profetizar a “Terra Sem Males”. Assim como nas religiões abraâmicas há uma coleção de preceitos éticos a fim de habilitar seus fiéis a adentrarem seus respectivos paraísos, o Carái sabe como chegar à “Terra sem Males, isto é: não a localização geográfica mas o percurso ético que leva ao acesso da terra maravilhosa, que dentre outras coisas, marca a liberação do sofrimento e do trabalho. Preferiam ficar afastados numa atitude religiosa e política, Yves d’Évreux já nos conta sobre isso, a conversa que teve com Pacamonte, um destes Carái:

Há várias luas que tenho o desejo de vir ver-te, e aos outros Pais (= padres), mas sabes, tu que falas a Deus, que não é bom nem conveniente que nós, de quem dizem que conversamos com os Espíritos, sejamos levianos ou fáceis e às primeiras novas nos movamos e ponhamos em caminho: porque somos olhados por nossos semelhantes e eles seguem o que nós fazemos. O poder que obtivemos sobre nossa gente conserva-se graças a uma gravidade, que lhes demonstramos em nossos gestos e palavras. Os volúveis e os que, ao primeiro ruído, aprestam suas canoas, enfeitam-se com penas e vão ver às

pressas o que aconteceu de novo, são pouco estimados e não se tornam grandes principais."(CLASTRES, 1978, p.40)

De fato, tal “gravidade” era ao que tudo indica, correspondida pelos Guaraní, haja vista o tratamento diferenciado que tal profeta tinha até mesmo em tribos inimigas, o fato de que varriam o chão que iria ele pisar, ou até mesmo não permitiam que pisasse o chão, forrando-o com folhas de palmeiras ou carregando-o nas costas (gesto realizado até pela esposa de um deles). Tal gravidade era superada apenas pelo conteúdo denso e destruidor de seu discurso.

Seu discurso reunia negativamente assuntos políticos e místicos. Cuidava ele de pedir aos outros indígenas que parassem de realizar as funções básicas que mantinham a sociedade, tanto em sentido material (que parassem de caçar, de cultivar) ou social (que dessem suas filhas a quem quisesse). Mas tais conselhos não gerariam quebra de vínculo ético, pelo contrário: uma vez que toda a sociedade estivesse empenhada no que aconselhava o profeta, dariam continuidade a um percurso que os conduziria à “Terra sem Mal”. A essa denominação dada a este profeta, o Carai, é também legada aos espanhóis, chamados de “Novos Carai”. Interessante não apenas o acolhimento espanhol e sua identificação com uma figura mística e destruidora da sociedade indígena, mas que de fato conduziu à profundas mudanças sociais, seja pela simples escravização de diversos deles por meio das *encomiendas*, seja por meio das reduções jesuíticas, o diagnóstico Guarani, por essa perspectiva, goza de bastante exatidão.

Vistas as diferenças das idealizações jesuíticas e Guaranis, bem como a revolta dos profetas indígenas contra o projeto espanhol, seria possível pensar em algum ponto de confluência ou ao menos de coexistência de idealizações? Um lugar onde pudessem se comunicar as aspirações históricas de ambos? Talvez o imaginário criado nas missões acerca do trabalho possa representar essa confluência já que é ele que viabiliza a sobrevivência indígena ao massacre das *encomiendas*, e ele também possibilita o projeto cristianizador dos padres. Faz sentido que desenvolvam uma relação mais íntima com o trabalho. Podemos verificar que há toda uma mística do trabalho envolvida nestas missões, como nos aponta Baptista:

Destacados entre os homens, destacados entre os deuses – as graças não tardam a vir a esses trabalhadores. Em comemoração ao santo padroeiro do povoado de São Carlos, um indígena prepara uma bela pintura de São Luiz Gonzaga e São Estanislau Kostka. Ao fim da festa, entretanto, cai doente. O

jesuíta responsável envia duas estampas dos mesmos santos para velarem o sono do enfermo, assegurando a cura em troca do esmero das obras. Na manhã seguinte, milagrosamente, o beato acorda curado (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44). Aos homens da oficina, indivíduos missionais por excelência, uma vida saudável está assegurada em contrapartida ao louvor às divindades. (BAPTISTA, 2015a, p.62)

Além do caráter duplo do trabalho, isto é: que num sentido meramente material realiza sua função ao viabilizar de forma prática as missões e a permanência do esforço cristão naquelas localidades, e num sentido espiritual os converte ao cristianismo e os acultura, aproximando-os do ideal civilizatório, há ainda uma função que o trabalho realiza nestas missões: a aproximação com o divino, o sobrenatural. Exibe, então, suas vestes sobrenaturais, por mais que saibamos que a miragem paradisíaca não se constitua, necessariamente dela, contemplamos aqui um fenômeno interessante posto que aliado a um caráter sobrenatural e recompensador do trabalho está sua própria manifestação utópica. A essa manifestação utópica defendem diversos autores sua aparente autenticidade, onde pensam que esse sistema de trabalho reuniu

expressivo número de tribos indígenas, no mesmo povoado, proporcionando-lhes todas as condições de uma vida digna, sob os mais variados aspectos: alimentação, moradia, educação e, sobretudo, formação cristã. Sonhava-se com a constituição de uma réplica viva das primitivas comunidades cristãs (Kreutz, 2009, p.27)

Vivenciariam, segundo Kreutz, a utopia de uma sociedade justa, fraterna e solidária. Nesse sentido, vários historiadores se manifestam na direção de que

As reduções indígenas foram materializações aparentemente bem-sucedidas de projetos de sociedades e de cidades utópicas tais como os humanistas do século XVI as haviam concebido, em particular Thomas Moore. [...] [De modo que] foi vivida uma ‘utopia’ bem real e aparentemente bem-sucedida e fraterna (Michel Parent e Claudia Baeta Leal, 2009, p. 152-154)

Um caráter que talvez corrobore para este caráter livre do trabalho seja o fato de que ele é valorizado, nas missões, não simplesmente como uma ferramenta de conversão. Esta talvez seja a principal motivação para os jesuítas. Resta ainda a perspectiva indígena do trabalho, isto é, como uma ferramenta de autodeterminação. O trabalho missionário, assim como cantavam as antigas utopias gregas, era

autodeterminado, livre, e comunitário. A face comunitária é visível, posto que no século XVIII, nos Povos das Sete Missões, já começam a surgir artesãos extremamente capacitados, com uma característica diferente dos europeus, a qual nos dedicaremos logo a seguir. Sobre a capacidade técnica desses artistas, Sepp, um dos jesuítas atuantes nos Sete Povos, nos conta:

vive aqui em São Miguel um bugre de nome Inácio Paica. Sabe fabricar cornetas e tocá-las, fazer clarins ou trombetas de guerra; além disto, é ferreiro consumado, cunhador de moedas, polidor de objetos de metal, funileiro e fundidor de bacias, caldeirões, tachos e marmitas. Foi Inácio Paica quem fez um sem-número de campainhas dos meus dançarinos; sabe trabalhar perfeitamente com o buril para fazer esferas astronômicas e espingardas (Sepp, 1980 p. 246)

Sobre Paica, Baptista nos conta que além dessas habilidades, é um músico afamado e toca corneta nas missões durante o “Ofício Divino”. Também afamado músico era Gabriel Quiri, que além de tocar, mostrou-se excelente ourives, que segundo Sepp

“faz cálices belíssimos”, “castiçais de prata, de tamanho considerável e engenhosa cinzeladura; funde sinos, o maior dos quais, dedicado ao arcanjo São Miguel, pesa quatro mil libras e se encontra no campanário da minha igreja; fez também um relógio astronômico que se diria feito na Europa” (Sepp, 1980, p. 247)

Baptista nos conta que o padre tanto se anima com a habilidade do pupilo, que contraria a afirmativa de que “os nativos só sabem copiar” (apesar de ser mesmo esta a impressão geral dos sacerdotes a respeito da maioria dos indígenas reduzidos), Quiri, “além de construir órgãos novos e reformar antigos, inventa novas formas e novos tipos de órgãos, no que é sempre bem sucedido” (Baptista, 2015a, p.61) e conclui:

Sepp se orgulha: ao contrário da Europa, onde ninguém interferiria em ofício alheio, nos povoados “se pode topar com um ou mais campeões destes, mestres em todos ofícios mecânicos e exímios maestros de música” (Sepp: [1690]1980, p. 270). Como se percebe, parece mesmo difícil falar em trabalho especializado nos povoados em virtude da ampla variedade de saberes exercidos por um único indivíduo. (Baptista, 2015a, p.61)

Como pudemos observar de testemunhas oculares dos Sete Povos, o trabalho dos povoados destas missões parece confirmar nossa suspeita de uma franca associação entre trabalho comunitário, livre e, na medida do possível, autodeterminado, já que esse conhecimento multifacetado, voraz interesse lançado à diversas áreas do saber, é muito diferente da alienação especializada, ou de mero aprendizado técnico. Ao contrário: soa como autentico projeto de autodeterminação dos indígenas. Abre espaço, inclusive, para a “invenção”, como pontua Sepp. Parecem querer, estes indígenas missioneiros, como defende Baptista a respeito de suas intenções, “se apropriar de importantes segredos”, mas isso a partir de uma determinada visão do trabalho bem diferente da dos padres e, por isso, causando-lhes espanto, admiração e estranheza. Essa relação com o trabalho como que emanado das suas próprias necessidades e uma forma de cultivo de si mesmo, é clássico das descrições paradisíacas.

Tem esse trabalho, inclusive, nas missões jesuíticas, um sotaque de resistência. Na carta do povo de *La Concepcion*¹⁴, numa das missões Guarani, se diz:

Os portugueses e, nem ainda, qualquer espanhol, nos deram qualquer coisa. A magnífica igreja, a estância dos nossos animais, o erval, o algodão, a chácara e o que para ela se faz preciso: tudo isso vem a ser enorme trabalho, feito exclusivamente por nós mesmos. (RABUSKE, 1978, p. 93)

Existe, na noção desse trabalho utópico missionário, também uma associação de recompensa aos fiéis do deus cristão, não apenas aos padres, aparentemente o caráter comum (senão de um edenismo, de uma utopia) se encontra mesmo no trabalho. Faz sentido pensar esta hermenêutica da recompensa e punição como mensagem divina. Estão sendo, ao que tudo indica recompensados por seus atos, e assim o esperam até o momento de suas mortes e no além. Em 1678, no aldeamento de São Miguel Arcanjo, após vinte anos dedicados à oficina, um esforçado artesão deixa ao filho recomendações:

“Te peço, filho meu, duas coisas: a primeira que avises ao padre que pelo amor de Deus me diga seis missas; a segunda, que seja mui obediente aos padres e saiba que a obediência que temos por eles é mui agradável a Deus” (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 28). Nesse discurso de despedida, o devoto resume os princípios de um bom trabalhador da área jesuítica: não se produz necessariamente para si ou para o outro, mas, sim, para a defesa do que há de sagrado no projeto missional (BAPTISTA, 2015b, p.63)

¹⁴ Integrava os Trinta Povos das Missões. Situada na Argentina, chegou a ter mais de 6000 habitantes e colaborou para a formação dos Sete Povos.

Essa relação promíscua entre produção e sagrado é constante no pensamento etnográfico do século XX a respeito das sociedades indígenas. O trabalho é, para os Guarani, oportunidade de devoção e elevação espiritual às entidades, posto que estas conhecem o trabalho já em seu próprio esforço de elevação espiritual, diferentemente da narrativa de Adão e Eva, que marca o início do compromisso da humanidade com o trabalho que era, até então, estranho.

Um éden comum entre padres e Guaranis missioneiros que se abre a partir do trabalho de ambos, que busca, portanto, aproximar-se da comunidade cristã ideal por meio do esforço do labor cotidiano, tendo como objetivo o amor a Deus, antes de si ou até mesmo do outro (como queria Agostinho) não soaria estranho esta idealização de relações mais justas viabilizadas pelo trabalho de todos. Para Schaden, ao contrário de Clastres, a idealização de um mundo sem trabalho é produto da penetração influência do imaginário paradisíaco europeu nos Guarani, posto que para ele,

A representação de um Paraíso em que não se precise de trabalhar, tal como foi descrito pelo fíanderú Sebastião, é produto recente e não generalizado, fruto imediato da desintegração cultural. Por enquanto, predomina um sonho correspondente ao ideal de cultura aceito pela tribo, segundo o qual as atividades exercidas à maneira tradicional continuam fazendo parte integrante da felicidade, não sendo, por conseguinte, sentidas como coisa menos desejável. (Schaden, 1974, p. 171)

De todo modo, sem querer este autor que escreve interferir em (mais) uma querela irresolúvel, parece interessante essa perspectiva se olhada do ângulo de que ao que parece, nessa perspectiva poderia o trabalho ser ainda mais compatível com o ideário missionário que pensávamos inicialmente. O trabalho nas missões parece ser, ao que tudo indica, livre, comunitário, autodeterminado e místico. Ele permite que se invente nele tanto materialmente quanto simbolicamente de uma maneira muito rica.

Pensadas estas questões nas duas categorias buarqueanas, resta-nos pensar a última: onde foram projetadas essas idealizações. Já nos antecipamos ao constatar que tanto a especificidade viabilizadora na figura dos fiéis perfeitos quanto a figura do “Carai Católico” são também e ao mesmo tempo o desconhecido. Explicaremos este fato logo a seguir.

2.6.3 Os Sete Povos das Missões no esquema de Holanda: Sobre o desconhecido

Uma vez investigados os dois primeiros aspectos apontados como os elementos mais importantes para o entendimento dos paraísos idealizados nas Américas segundo o critério de Holanda, resta, então, pensar o elemento do *desconhecido*, crucial para que esta idealização tenha um endereço, uma manifestação num determinado objeto, seja esta manifestação em terras ou gentes pouco conhecidas. O desconhecido é onde se projetarão todas as idealizações, pois estão estas idealizações salvaguardadas pelo fato de que poderiam, para aqueles que vislumbram a miragem edênica, se manifestarem naquilo que é novo ou ainda não conhecido. Compete-nos, então, investigar este objeto desconhecido onde se poderiam projetar idealizações nos Sete Povos.

O desconhecido é o espaço que permite, como já vimos, que os devaneios paradisíacos se tornem aceitáveis. Deste modo, ele fecha a tríade buarqueana de tópicos a serem atendidos para que haja um vislumbre de um paraíso terreal. As duas ocorrências do desconhecido nas missões relevantes à nossa investigação são principalmente as seguintes: a fé cristã e a cultura ocidental como algo ainda não bem conhecido e familiar aos indígenas e os indígenas como um novo grupo humano extremamente racializado pela experiência colonial e ainda muito desconhecido pelos padres jesuítas posto que é tomado como já plenamente conhecido.

Naturalmente, existiam marcadas diferenças entre os indígenas e jesuítas na forma de ver o mundo. Até mesmo quando falavam dos mesmos objetos, os tratavam de formas diferentes. Podemos levar em consideração, por exemplo, como pensavam a madeira. Os jesuítas estavam interessados apenas nas propriedades mecânicas das madeiras, para a construção de casas e igrejas, principalmente, enquanto os nomes indígenas apontavam não para estas propriedades, mas tão simplesmente para suas características organolépticas:

os índios não costumavam ver a madeira como o fazemos atualmente, como importante matéria prima para fins industriais variados, até mesmo por desconhecerem instrumentos e técnicas adequadas de desdobro. Os nomes por eles atribuídos a espécies valiosas, como o cedro e o ipê-roxo, corroboram esta assertiva, posto que aludem mais à casca ou a características organolépticas da madeira, do que a propriedades da mesma ou a usos não tradicionais. Pelos guaranis, o cedro era chamado de yaporá-izí, termo que alude à madeira de agradável fragrância [...] (HOFER,2010,p.30)

A visão que terão um do outro segue, também, por caminhos não muito distintos e o desconhecido que estas visões sugerem podem nos dar um vislumbre dos conceitos mais receptivos à idealizações típicas dos edenismos. No que diz respeito à “Terra sem Mal” que os missionários deram pouca importância, se pergunta sobre isso Clastres, sem oferecer uma resposta convincente, após essa interrogação:

Acabamos de aludir a essa crença. A Terra sem Mal. é esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte. Os cronistas só lhe fazem breves alusões e ainda a reduzem a proporções compreensíveis para eles: um "além" para onde vão as almas depois da morte. Seria de esperar que, como aconteceu com o resto, esse tema fosse assimilado ao tema cristão do Paraíso. Curiosamente, nada disso aconteceu.[...] Por que os cristãos não se apossaram também dessa crença e por que, mais geralmente, por ela manifestaram tão pouco interesse? (CLASTRES, 1978, p.31)

Não imaginavam os jesuítas que era aquele o construto simbólico responsável por mediar grande parte da relação que os Guarani têm com sagrado, seja ele a sua religião, seja o cristianismo ou os próprios padres. Julgavam estes que os Guarani estavam apenas recebendo o cristianismo sem suspeitar que essa recepção estivesse carregada de significações internas à cultura Guarani como, a de por exemplo, serem os padres uma espécie de “*Novos Carai*” . A respeito deste aproveitamento de categorias estratégico da sociedade Guarani pelo Jesuíta, Meliá comenta:

se dio un cierto aprovechamiento de la realidad antropológica guaraní. Una serie de categorías de la cultura guaraní fueron reasumidas y potenciadas como base del nuevo orden reduccional (MELIÁ, 1997, p.196-197)

Sendo assim, a religiosidade Guarani era o desconhecido na qual os padres lançavam seus sonhos sobre a comunidade cristã ideal. Tal comunidade seria, na perspectiva dos jesuítas, pouco criativa e muito mimética, mas eles não suspeitavam que a religiosidade cristã era ressignificada desde o princípio pelos Guarani dentro de seu próprio sistema simbólico sendo os indígenas, ao contrário, extremamente criativos. Os Guarani, por sua vez, não vislumbravam simplesmente um padre, mas viam naquela figura rememorações de sua própria religiosidade que oferecia, por suas complexas características, desde o princípio, uma ressignificação paradisíaca na figura de um Novo Carai profético que os conduzia à Terra sem Mal.

Muitos são os relatos em que o gestual dos padres era constantemente confundido com a gramática de rituais xamânica, mostrando o quão desconhecido eram para os índios os ofícios dos brancos. Faz sentido e parece reforçar nossa tese acerca de

uma compreensão do padre também como uma espécie de “Novo *Caraí*” posto que sobre o *Caraí* (uma categoria que denomina um tipo específico de poderoso profeta) repousava não apenas a religião, mas a magia. O que não ocorre no sacerdote cristão¹⁵. No caso dos índios colonos e missioneiros, ainda é clara certa mística relacionada aos padres e aos trabalhos nas missões que são herdadas da tradição Guarani e aplicadas aos padres, certamente, pelo aspecto desconhecido que os clérigos representavam para os índios, já que estes, mesmo reduzidos há muito tempo, inevitavelmente carregavam heranças da compreensão de mundo herdada por sua língua e história. Como sabemos os padres frequentemente dialogavam com os elementos culturais Guaranis se estes apontassem para a conversão dos indígenas, assim, haviam exorcismos nas plantações, expulsão de demônios dos mais diversos. O padre Sepp já nos conta de suas ações mágicas:

Lancei sobre a nova colônia a costumada benção dos campos, para expulsar os demônios que, por causa da infidelidade destes gentios, habitaram despreocupados estes lugares durante tanto tempo e tantos séculos (Sepp, 1980)

Deste modo, diversas ações jesuíticas dialogavam com o arsenal simbólico, mágico e religioso que os Guaranis já contavam, mas de uma forma não sempre tão propositada da parte dos jesuítas, que ostentavam mesmo sem o saber para os indígenas, uma coreografia aparentemente xamânica que impressionava o que, não raro, dava a impressão de grande poder por parte dos padres (BAPTISTA, 2015a, p.40). Os padres, por sua vez, entendiam o reconhecimento de seus atos rituais pelos indígenas, não como um resquício da cultura dos nativos que interpretava e reinterpreta os rituais católicos sob seus termos (o que realmente, nos parece, era o caso), mas narcisicamente pensavam ser o reconhecimento da “verdadeira fé”.

Estes desentendimentos travestidos de profunda compreensão e respeito a “verdadeira fé” eram muitos, recolhemos aqui mais um, bastante cômico de missioneiros que habitavam Santa Tereza¹⁶:

Todo espaço missional é permeado por centenas de cruzeiros às quais os nativos parecem atribuir um caráter mágico e político. De fato, a primeira ação dos jesuítas no ato da fundação de cada povoação se dá mediante a instalação de

¹⁵ No caso da transubstanciação da hóstia em corpo de Cristo, é bom lembrar: não é o sacerdote que realiza o milagre, é Deus. A transubstanciação não é vista, por isso, como magia, mas como milagre.

¹⁶ Mais tarde os indígenas que habitavam Santa Tereza serão deslocados para São Luiz Gonzaga (um dos Sete Povos).

grandes cruzes, não raro sendo esse ato solicitado por caciques desejosos por demonstrar aos colonos espanhóis que ali estão sob os cuidados da fé católica (DHA: 1929, p. 280, 292 e 342). Muitas vezes a cruz é o alvo principal das investidas dos “infieis” – tão logo possam, põem-nas abaixo para incendiá-las (DHA: 1929, p. 361). O alvoroço impressiona os jesuítas: a valorização das cruzes entre os indígenas é tomada como mais uma das evidências de que o apóstolo São Tomé passara pela América muito antes dos colonizadores para difundir preceitos cristãos .

[...]

A inserção de uma cruz, de fato, passa a constar nas exigências dos caciques coligados aos jesuítas. Alguns exemplos entre tantos: ao atender o pedido de um cacique, o padre Cristóvão de Mendonza instala uma cruz não apenas em sua aldeia, mas também nas regiões circunvizinhas (MCA: 1969, p. 36). Os padres de Santa Teresa, após convocarem os índios a plantar, escutam dos silvícolas que de “nenhuma maneira iriam caso um padre não levantasse uma cruz” para proteger as mulheres que ali trabalhariam. Mediante a adoção da sinalização, Romero surpreende-se: “Isto é o que sentem os infieis pela Santa Cruz e, nos dias de hoje, a estima por ela tem crescido tanto que ela já é sinal de paz que dão quando querem ser filhos de Deus” (BAPTISTA, 2015a, p.177-178)

Deste modo, observamos um afobamento jesuítico (ou um desejo) de ver ali seus fiéis idealizados. Os Guarani assumem este papel porque estão lastreados pelo simples fato de serem eles profundamente desconhecidos. O significado o qual os indígenas doam à simbologia e doutrina cristã é muitas vezes diverso do que pensam os missionários. Podem ser, por ora, políticos ora mágicos. Posto que tão diferente é a cultura que recebe este cristianismo que está ela sempre pronta a coroá-lo de qualidades mágicas, um tanto impróprias fora da rara ocasião do milagre, assim, até mesmo as cruzes se tornam objetos mágicos, dignos de um xamã, na medida em que a cruz passa a ser vista como um objeto dotado de poderes curativos, especialmente entre os curadores (SEPP, 1980, p.153)

Desde os primeiros relatos dos navegadores até a experiência missionária, os indígenas encarnaram a imagem, por diversos momentos, de serem eles os cristãos perfeitos, os sujeitos mais indicados para comporem uma verdadeira cristandade: sua inocência, paciência e habilidade mimética manifestavam-se não apenas nos ofícios manuais como também na religião cristã, como catequistas. Não demorou, portanto, para a que os padres reconhecessem nessas características (apesar da “inconstância selvagem”) virtudes do cristão perfeito, virtudes tais que não se encontraria iguais na Europa, sendo as Américas dotadas de gentes especiais, seriam os indígenas uma “folha em branco”.

Desta forma o outro permanecia ainda bastante desconhecido posto que sob um suposto e enganador véu do familiar, palpitavam naqueles missionários ameríndios,

significados e símbolos que não haviam suscitado os missionários. Assim, o desconhecido à plena vista parece muito receptivo para que nele se lançasse a imagem que bem se quisesse (ou se sonhasse) desta forma, e devido aos enganos interpretativos e diferentes matrizes culturais que provinham, desconheciam-se, ainda que fossem paradoxalmente familiares um ao outro. Como vimos, há uma confluência enquanto à espécie do objeto daquilo que chamamos “especificidade viabilizadora” posto que tanto para o jesuíta, vislumbrando sua comunidade ideal cristã nos indígenas, quanto para o Guarani, com seu Novo *Carai* identificado ao missionário, são as gentes que formam a tela onde há de se projetar a miragem utópica, seja ela eclesiástica ou ameríndia. em como essa confluência também há no desconhecido, sendo ainda profundamente misteriosos um para o outro.

Diferenças fundamentais do edenismo dos Sete Povos frente ao edenismo colonial clássico

3.1 Encontra-se idealizações paradisíacas nos Sete Povos das Missões?

Uma vez selada a tríade interpretativa buarqueana em nossa investigação: o Desencantamento do mundo (que é o rompimento traumático, no caso dos jesuítas, a perda do poderio católico, no caso dos Guaraní, a perda do espaço adequado à sua jornada nômade) o eixo histórico-hermenêutico (que doa conteúdo a utopia ou paraíso terreal) sendo a versão jesuíta seus ideais utópicos Agostinianos e de mitos criados à medida que foram interagindo com indígenas e para o indígena, é a incorporação do padre ou estrangeiro em sua economia profética) e o desconhecido (que doa um objeto no qual ela pode se projetar, sendo missionários e indígenas estes objetos, um ao outro), cabe a pergunta: encontra-se idealizações paradisíacas nos Sete Povos das Missões?

3.1.1 O edenismo americano clássico

O edenismo americano a que nomearíamos clássico teria três principais faces: o edenismo português, o espanhol e o inglês. Cuidaremos aqui principalmente dos dois primeiros, que são mais próprios de nossa pesquisa.

Uma vez realizada nossa reflexão das características estruturais mais caras ao edenismo para Holanda e analisado nosso estudo de caso a partir de tal esforço, cabe o questionamento acerca das diferenças fundamentais do edenismo levantado por Holanda em relação ao nosso caso específico: os Sete Povos das Missões.

O edenismo narrado por Holanda cultivado por Portugal e Espanha, também nomeado por nós para os propósitos dessa dissertação, como “americano clássico” parecia achar o paraíso pronto:

Não só o deslumbramento de um Colombo divisava as Índias e as pintava, ora segundo os modelos edênicos provindos largamente de esquemas literários, ora segundo os próprios termos que tinham servido os poetas gregos e romanos para exaltar a idade feliz, posta no começo dos tempos, quando um solo generoso, sob constante primavera, dava de si espontaneamente os mais saborosos frutos, onde os homens, isentos de cobiça, pois tinham tudo sem esforço e de sobejo), não conheciam “nem ferros, nem aço, nem armas”, nem eram aptos para eles – são feitas, aliás, as

próprias palavras de que se servirá o genovês ao tratar dos gentios das ilhas descobertas- , mas até os de mais profundo e repousado saber se inclinavam a encarar os mundos novos sob a aparência dos modelos antigos (HOLANDA, 2000, P.227)

A presença da cultura clássica era mais explícita e pronunciada, bem como a sensualidade das gentes, o jardim de eterno tempo morno, os perigos dos caminhos da aventura, as criaturas míticas, as constelações felizes, todas essas ocorrências encontram lastro na cultura clássica grega e celta, bem como aquela esperança de encontrar o paraíso (ou seu vestíbulo) do qual Adão e Eva foram expulsos, encontra senão lastro, nenhuma proibição explícita na cultura judaico-cristã.

De todo modo, todas as ocorrências do maravilhoso encontradas na experiência paradisíaca a que Holanda se refere já estão, de alguma forma, prontos e por isso são voltados predominantemente às qualidades das terras. Quando está este edenismo se referindo às gentes, frequentemente atribui às terras as causas pelas quais aquelas gentes exibem tais qualidades. Assim, pudemos indicar (no primeiro Capítulo) como buscavam os viajantes justificar a todo custo o maravilhoso naquilo que chamamos “especificidade viabilizadora”, sempre esta voltada ao ambiente: às estrelas, aos ares, à abundância de comida e na desconcertante produtividade da terra. As condições encantadoras nas quais estão os “animais racionais”, como diria Caminha em sua carta numa referência à Aristóteles, são uma consequência do meio. É a abundância da terra que apaga a necessidade de conflitos que os nativos têm apenas por aparente capricho.

Estão ali, nessa miragem edênica, como que parados num tempo idealizado: não se envelhece ou “vivem 150 anos”, têm comida quando querem e ao alcance das mãos. Com isso poderiam se dedicar à guerras e vinganças, a atos de bravura que têm apenas a honra como objetivo final, não a sobrevivência, já que a estratégia militar dos nativos é frequentemente tomada como tosca, parcamente elaborada, pela contraparte europeia. Há na impressão europeia dos conflitos Tupinambá ou Guaranis um sotaque lúdico: as guerras são mais uma ocupação (ou obsessão) do espírito que uma necessidade vital. O próprio canibalismo descrito pelos cronistas (um tema sempre associado aos “selvagens”) advindo dos Tupinambá é apaziguado por Montaigne como um ato ritual (provavelmente, como defende Lestringant, devido à relação subterrânea com o milagre da transubstanciação católica)(LESTRINGANT, 1997,p109)

Dessa forma, até mesmo o tabu mais insuportável para o público europeu é frequentemente e nos primeiros instantes, suavizado por um de seus mais ilustres intelectuais. Com isso não queremos transmitir a impressão que a miragem edênica se

deu sem conflitos, apenas que este quadro geral do paraíso terreal era muito precioso à cultura europeia porque lhe tal experiência lhes causava profundo espanto, admiração e repulsa, distanciamento e atração. Neste sentido, quase uma versão de um *mysterium tremendum et fascinans*.

A experiência das comunidades descritas no mito do edenismo clássico suscitou profunda admiração pelas características igualitárias das sociedades quase miticamente representadas. Montaigne destaca tal fato em seu ensaio *Os Canibais*, bem como More se inspira em tais comunidades para o seu clássico *Utopia*.

O fato é que o edenismo narrado por Holanda ainda se esforça por encantar a realidade custe o que custar e por vezes ainda se permite confundir (em alguns casos, uma confusão que beira a certeza) de que efetivamente encontrou-se o paraíso terreal. Tal miragem paradisíaca carrega mesmo o elemento da distância, típico das miragens, posto que estão sempre os cronistas de alguma forma afastados daquela imagem bucólica e a avistam, não raras vezes de passagem.

Os que vislumbram este paraíso descrito por Sérgio Buarque comumente dele não participam, isto é: o anseio de explorar aquelas terras ou ao máximo, experienciar certos fatos fantásticos é compatível com o medieval propósito da aventura, ainda não plenamente exorcizado pelos ibéricos, nem mesmo pelos espanhóis. A fome do ouro, que os primeiros espanhóis experienciam, sempre provocada por mitos e pelos tesouros e minas dos nativos povos urbanos da América e a qual os portugueses não conseguem, ainda por muito tempo após os primeiros avistamentos da América, saciar, são motivo de atração e talvez um dos poucos fatores a prender a atenção dos primeiros cronistas. Este edenismo clássico é um “edenismo de passagem”, onde o elemento do desconhecido é responsável por aumentar a intensidade do maravilhoso, bem como de tornar as gentes como uma espécie de parte da paisagem.

3.1.2 O Edenismo dos Sete Povos

Para considerarmos o edenismo dos Sete Povos das Missões, devemos considerá-lo segundo características mais gerais para que, caso se revele, se mostre em seus próprios termos. Sabemos que este edenismo não é aquele que confundiria aquelas terras com o paraíso terreal posto que a catequese necessitava da forte noção de céu e inferno no além vida para levar os índios a se converterem ao cristianismo. Insistimos no tema “edenismo” posto que as idealizações tanto da parte dos jesuítas quanto da dos Guaranis provinham de passados históricos e hermenêuticos religiosos. Por mais que

tais noções tenham se desmagificado (principalmente a perspectiva dos jesuítas) elas são tributárias de heranças místicas: os Guarani do “Novo *Carai*” e os jesuítas de uma teologia da história bastante mistificada, aliada a mitos improváveis de apóstolos santos. Este edenismo em alguns aspectos aproximava-se da utopia por acreditar mais em uma versão desmagificada de um ideal que poderia apenas ser atingida pelo trabalho e, em outro sentido diverso, tem uma relação quase religiosa com ele.

O edenismo dos Sete Povos é voltado predominantemente às gentes e não às terras, como era o que chamamos “clássico”. Esse novo edenismo pretende se realizar desde dentro, não está ele de passagem, como nos dá forte impressão acerca de sua variedade clássica.

Os relatos do processo de conversão não deixam a entender, até onde me foi possível acompanhar, a ideia de um edenismo clássico porque primeiramente, os indígenas não comungavam das tradições culturais que o possibilitariam (eixo histórico-hermenêutico) e nem os padres (principais intermediários da cultura ocidental nas missões, que poderiam ser acessados de forma mais amigável, rotineira e cotidiana) deixaram impressões nos nativos que poderiam gerar este processo de identificação do paraíso terreal.

A categorização tripartite de Holanda nos permite ver os acontecimentos das Sete Missões sob uma ótica interessante: a especificidade viabilizante de um paraíso terreal que surgisse dali teria a ver não com o paraíso mesmo, mas com uma comunidade ideal. A maior parte das idealizações viabilizantes não seriam dedicadas às terras, essas cheias de pragas das mais diversas, e sim às gentes, à sua dedicação obcecada às artes e cultos missioneiros e à doutrina cristã. Ali havia um senso comunitário do trabalho pelo bem comum como os jesuítas não encontravam na Europa, apenas em (algumas) daquelas comunidades. A esperança, entretanto, era a de catequizar a todos, e ela sempre estava no horizonte. O esforço empreendido pelos jesuítas era demasiadamente dedicado para desistir.

A respeito do eixo histórico-hermenêutico, nota-se que já havia se formado, entre missões guaranis e mais especificamente e por registros que nos deixaram os Sete Povos das Missões, uma mística em torno do trabalho que estaria para muito além de seus objetivos mais imediatos, rasos e práticos de conversão e aculturação. O trabalho nos Sete Povos era a construção da comunidade cristã ideal, sendo este trabalho uma espécie de louvor à divindade que não ficava sem resposta: Deus devolvia os esforços

em boa saúde, um lugar no céu, abençoando e protegendo as empreitadas. Aquele esforço jesuítico de conversão ajuntado ao esforço dos convertidos, ambas formas de trabalho que contam com uma doação e esforço de si enormes, pareciam sugerir, ali nas Missões, uma espécie de intenso contato com Deus, uma conversa mística que se daria por meio de sinais (de Deus) e trabalhos e preces dos homens.

A respeito do elemento do desconhecido, verificamos, naquilo que nos interessa, que era intenso nos jesuítas em relação aos nativos e descendentes missioneiros. Este estranhamento em relação às gentes parece ter permitido uma idealização de seus fiéis e colocado no horizonte a possibilidade de viverem todos um cristianismo primitivo cujas experiências, até o momento, se mostraram impossíveis na Europa.

Deste modo, pode-se dizer que sim, houve uma idealização de paraíso terreal nos Povos das Sete Missões, mas tal idealização foi distinta daquela clássica, apontada por Holanda, já que teve de se viabilizar em nova realidade e contou com novas condições históricas e hermenêuticas.

Considerações Finais

A importância do estudo do tema do edenismo para a observação do passado colonial latino americano é imensa. Longe de simplesmente mostrar-se uma idealização qualquer que pode ser facilmente derrubada pelos “fatos”, ela inspirou a Filosofia e a Política a pensarem mundos melhores do que estes. Influenciou nossa história e, inclusive, a forma como nós a olhamos e a avaliamos, e está marcada em nossa identidade nacional, para o bem ou para o mal. O fato é que o edenismo é crucial para a mentalidade moderna em sua faceta mais desmagificada: a utopia. Buscamos, com o esforço empreendido nessa dissertação, explorar bem o objeto que seria bem resumido em apenas uma pergunta: existiu imaginário social edênico nos Sete Povos das Missões entre 1610 a 1767? Diríamos que sim, mas foi específico e bastante diferente daquele que Holanda descreveu, apesar de poder ser investigado segundo seus termos.

O desafio foi bastante grande, ainda mais ao se considerar que realizar uma pesquisa etno-histórica e sociológica razoavelmente densa para aquele que não se graduou especificamente na área é imensamente mais difícil e complexo. De todo modo, aliou-se a tradição intelectual influente aos estudos latinos à já existente bagagem filosófica do autor. Esse mestiço intelectual não nasceu sem estranhamento, aproximações e afastamentos de ambas as disciplinas, mas foi utilizando o olhar atento da Filosofia para pensar as categorias internas às teorias que possibilitou selecionar as ferramentas que seriam úteis para a empreitada na teoria de Holanda. Talvez essa seja já uma primeira contribuição do presente trabalho: o estudo atento e sistematizador daquilo que Holanda fez de forma mais livre.

Após este primeiro momento seguiu-se a labuta em busca de referências bastante complexas e difíceis de achar posto que se já são complexas as múltiplas referências às reduções jesuíticas, são mais escassas e não menos complexas as referências úteis a este trabalho acerca dos Sete Povos das Missões. A solução encontrada foi partir das características mais gerais das reduções jesuíticas, às características mais gerais dos Guarani para só então abordar os poucos casos úteis ao presente trabalho que encontramos à respeito dos Sete Povos das Missões.

O cruzamento entre as categorias eleitas por um Holanda para constituírem o edenismo e a situação mais concreta dos Sete Povos foi, sem sombra de dúvida, a segunda contribuição e a parte mais gratificante de escrever desse trabalho posto que foi possível articular ali os métodos mais generalizantes da filosofia, que tanto são caros a este autor, às especificidades da etno-história, o olhar mais atento ao particular, típico do etnógrafo. Essa parte do trabalho, mais que elucidar e elaborar respostas definitivas, sublinha o quão necessário são os cruzamentos interdisciplinares e o quão importante é o estudo e o desenvolvimento de ferramentas para se pensar a América Latina

Buscamos demonstrar que os edenismos (ou utopismos, que consideramos a faceta desmagificada dos paraísos terreaux) para os jesuítas e para Guaranis foi diferente, encontrando-se em algumas experiências que tinham acerca do trabalho desenvolvido nas missões. As diferenças são grandes, tanto no modo como se veem (e pensam que são vistos) como no modo que essa visão mística da realidade se constrói. Buscamos apontar essa diferença.

Ao final, concluímos pela existência de um certo edenismo nos Sete Povos (diferente daquele previsto por Holanda e percebido principalmente pelo nosso esforço e generalizar as ferramentas que ele elaborou) ainda que partido: os jesuítas e os padres têm *loci* ideais muito particulares, provenientes de suas histórias, sociedades e hermenêuticas que ocasionalmente se encontram (e se desencontram, se desentendem e até mesmo assimetricamente lutam) no fenômeno missionário na idealização recíproca do trabalho e na paixão pelo sagrado que ambos exibem. Pretende o autor, ao final dessa pesquisa, continuar a pensar a América Latina e as teorias que ela faz acerca de si mesma já que esse continente cheio de cicatrizes sempre acorda um pouco mais para sua própria história a partir do pensamento de quem nele se interessa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus: Contra os pagãos. Parte II.** Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária. São Francisco. 2008. 2º volume. Coleção pensamento humano.

_____. **Comentário a Primeira Carta de João, VII, 8.**; Tradução :Nair de Assis. Edições Paulinas 1989.

ARAÚJO, Ana Cristina. **O maravilhoso mundo “recontrado” na América portuguesa.** In Ramos, Luis A de Oliveira; RIBEIRO, Jorge Martins; POLÔNIA, Amélia (coord.) Estudos em homenagem a João Francisco Marques. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2v, p.169-182, 2001.

ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de. **O Edenismo da Unidade Real de Valor: Resquícios de um Discurso Calcado na Valoração Sígnica da Natureza.** In : Revista de Estética e Semiótica, Brasília, V. 3, N. 1 P. 62-81 JAN./JUN. 2013.

AUGUSTINUS, Aurelius. **Comentário aos Salmos: Salmos 101-150;** Tradução: Nair de Assis. São Paulo: Paulus, 1997.

BAPTISTA, Jean. **O eterno** [livro eletrônico] : crenças e práticas missionais / Jean Baptista. -- Brasília : IBRAM, 2015b. -- (Dossiê missões ; v. 2) 2 Mb ; PDF.

_____. **O temporal** [livro eletrônico] : sociedades e espaços missionais / Jean Baptista. -- Brasília : IBRAM, 2015a. -- (Dossiê missões ; v. 1).

BARCELOS. Arthur Henrique. **O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial.** Programa de PósGraduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.

CALLADO, Francisco Rico. **Las misiones interiores en la España de los siglos XVII – XVIII.** (Tese) Filosofía y Letras. Universidad Autonoma de Madrid, 2002.

CARI, Mateus Brunneto et al. **Missões jesuíticas dos Sete Povos e o Tratado de Madri (1750): protagonismo, resistência e autodeterminação dos índios na luta pela terra,** Tellus, Campo Grande, MS, ano 19, n. 38, p. 129-156, jan./abr. 2019 .

CATEN, Odécio Ten. **Forma(s) de Governo nas Reduções Guaranis.** Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de Santa Catarina. Florianópolis :2001.

- CATTELAN, Carla **A Organização dos “Sete Povos das Missões” e a Educação Desenvolvida das Reduções Jesuíticas do Rio Grande do Sul: séculos XVII e XVIII.** 2015.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. **Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV – XVII) /** Yobenj Aucardo Chicangana – Bayona; tradução : Marcia Aguiar Coelho – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupiguarani.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política,** trad. Théo Santiago, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. (manuscritos da Coleção de Angelis).
- CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. (manuscritos da Coleção de Angelis).
- CORTESÃO, Jaime. **A Colonização do Brasil.** Lisboa: Portugalia, 1969
- CORTESÃO, Jaime. **Raposo Tavares e a Formação Territorial do Brasil.** Lisboa:Portugalia, 1966. (2 vols.).
- DOBRIZHOFER, Martín (S.J.). **Documentos para la Historia Argentina,** Buenos Aires, 1929.
- ELLIOT, J.H. **A Conquista Espanhola e a Colonização da América** In. História da América Latina: América Latina Colonial I / organização Leslie Bethell; tradução Maria Clara Cescato. – 2ª ed. 4. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília,DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018.
- FELKER, Reginald. **As Relações de Trabalho nas Reduções Jesuíticas com os Índios Guaranis, na Província do Paraguai** São Paulo: LTR 2009.
- FLECK, Eliane C. Deckman. **A educação jesuítica nos Sete Povos das Missões (séculos 17 - 18).** Em Aberto v. 21, nº78, p. 109 – 120. Brasília, Dezembro de 2007.
- FONTELLA, Leandro Goya. **Populações e Procedências na Região das Missões (1817 – 1822).** Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS Vol. 8 Nº 15, Julho de 2016.
- FROSCHAUER In: LEITE, José Roberto Teixeira. **Viajantes do imaginário: A América vista da Europa, século XV-XVII.** In: Revista da USP. “Dossiê Brasil dos Viajantes”, vol. 30, 1995.

GAZANEO, Jorge O. **The geopolitics of the missions**. In: UNESCO; ICOMOS (Orgs.). *The Jesuit missions of the Guarani*. Verona: Commercial Bureau, 1997

GOLIN, Tau. **A Expedição: Imaginário Artístico na Conquista Militar dos Sete**. Porto Alegre, Sulina. 1997.

GOLIN, Tau. **A Fronteira**. Porto Alegre: L&PM, 2002.

_____. **A Guerra Guaranítica (1750-1761)**. Porto Alegre: UFRGS, 1999 (2ª edição)

HAUBERT, Maxime .1990. **índios e jesuítas no tempo das Missões**, séculos XVII-XVIII, trad. Marina Appenzeller, São Paulo, Companhia das Letras; Círculo do Livro.

HOFER, Maria Cristina Schulze et al. **O Uso da Madeira nas Reduções Jesuítico Guarani Nas Reduções do Rio Grande do Sul – Análise Crítica** , BALDUINIA. n. 23, p. 27-31, 15-VII – 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso : os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo : Brasiliense : Publifolha, 2000 – (Coleção Grandes nomes do pensamento brasileiro).

JALES, Francisco Venceslau de Oliveira. **O Pensamento social de Agostinho: a caridade e o uso dos bens** Revista de Estudos dos pós graduandos em filosofia, volume 10 Marília, UNESP 2018.

KREUTZ, Estanislau Amadeu. **Missões Jesuítico – Guaranis: síntese histórica**. EDIURI, Santo Ângelo, 2009.

LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas – os conquistadores**. Porto Alegre: L&PM, 1991

LANGER, Protásio Paulo. **Os Guarani-Missioneiros e o Colonialismo Luso no Brasil meridional: projetos civilizatórios e faces da identidade étnica (1750-1798)**. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2005.

LESTRINGANT, Frank. **O Canibal: grandeza e decadência** ;trad. de Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

LOZANO, Pedro. *História de la Conquista dei Paraguay, Rio de la Pia ta y Tucuman*, volume 1, pág. 38. 2012.

_____. **Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay. Tomo I - II**. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la inquisición, 1754.

MELIÁ, Bartolomeu. **EL "MODO DE SER" · GUARANÍ EN LA PRIMERA DOCUMENTACIÓN JESUÍTICA**. Revista de Antropologia da USP. São Paulo: 1981.

_____. **El Guarani, conquistado y reducido: ensayos de etno-histona**, 4ªed. Assunção, Universidad Católica 1997.

MELIÁ, Bartomeu; MARCOS, V. A. Saul, e MURARO, Valmir F. **O Guarani: uma bibliografia etnológica**. Santo Angelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior 1987

MÉTRAUX, A. **Migrations historiques des Tupi-Guarani**. Journal de la Société de Américanistes, v. 19, p. 1-45, 1927.

MINOIS, Georges. **A Idade de Ouro: história da busca da felicidade**; tradução Christiane Fonseca Grandvohl Colas – São Paulo : Editora Unesp, 2011.

MONTEIRO, John Manuel. **Os Guarani e a história do Brasil meridional – Séculos XVI – XVII** In: História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP. Cunha, Manuela Carneiro da (org.). 1992

NETO, Miranda. **A UTOPIA POSSÍVEL Missões Jesuíticas em Guairá, Itatim e Tape, 1609-1767**, e seu suporte econômico-ecológico. Brasília : FUNAG, 2012

NETZOW, A. A., **Diferentes estudos sobre o rio da Prata quinhentista: reflexões sobre uma abordagem histórico-arqueológica**. 2001. 128 f. Dissertação (Mestrado em Historia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUC, RS.

NEUMANN, Eduardo. **A participação guarani missioneira na vida colonial rio-platense** Estudos Ibero-Americanos, PUCRS, v.XXI, n.1, p. 37-48, julho, 1995

NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocúva-guarani**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

NOBRE, Renarde Freire. **Entre passos firmes e tropeços**. In: Revista brasileira de Ciências Sociais, vol. 19, nº54, fev.2004, p.161-164.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. Bauru: Edusc, 2004.

PALACIOS, Silvio e ZOFOLI, Ena. **Gloria y tragedia de las misiones guaranies**. Bilbao: Ediciones Mensajero, sem data.

PALACIOS, Silvio; ZOFFOLI, Ena. **Gloria Y Tragedia de Las Misiones Guaranies : Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII em el Rio de la Plata**. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1991.

PARENT, Michel; BAETA LEAL, Claudia Feierabend. **O Estado do Rio Grande do Sul: São Miguel e as “reduções indígenas”**. In: PARENT, Michel; BAETA LEAL,

Claudia Feierabend. *As Missões da UNESCO no Brasil*: Michael Parent. Coleção Pesquisa e documentação do IPAHN. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura; IPHAN, 2009.

PARENT, Michel; BAETA LEAL, Claudia Feierabend. **O Estado do Rio Grande do Sul: São Miguel e as “reduções indígenas”**. In: PARENT, Michel; BAETA LEAL, Claudia Feierabend. *As Missões da UNESCO no Brasil*: Michael Parent. Coleção Pesquisa e documentação do IPAHN. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura; IPHAN, 2009, p. 152-155.

PIERUCCI, Antônio Flávio **O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo, Ed. 34, 2003.

PINTO, Luís Flodoardo Silva. **As missões orientais: epopéia jesuítica no sul do Brasil**. Editora AGE Ltda, 2002.

POMPA, Cristina. **O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena**. Novos Estudos n. 64. São Paulo: CEBRAP, 2002.

PUHL, João Ivo; SUÁREZ, Pedro. **Memória Incômoda: história das cidades do sul do Brasil**. Revista Missioneira, nº 14, novembro, 1998, p. 45-58.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

RABUSKE, Arthur. **Cartas de índios cristãos do Paraguai, máxime dos Sete Povos, datadas de 1753**. Estudos Leopoldenses, São Leopoldo, RS, v. XIV, n. 47, p. 65-102, 1978.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente** / Edward W. Said, tradução Rosaura Eichenberg 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.

SANTOS, M.; BAPTISTA, J. **Reduções Jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (século XVII-XVIII)** Revista de História Unisinos, Maio/Agosto 2007.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

- SEPP, Antonio, S.J. **Viagens às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: Edusp, 1980.
- Sergio Buarque de Holanda: perspectivas / Organização : Pedro Meira Monteiro e João Kennedy Eugênio – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro, RJ: EdUERJ, 2008.
- SIMIAND, François. **Método histórico e ciência social**. Trad. José Leonardo do Nascimento. Bauru : EDUSC, 2003.
- SIMON, Mário. **Os Sete Povos das Missões: Trágica Experiência**. Santo Ângelo, GESA, 1984.
- TAYLOR, Charles. **Modern Social Imaginaries**. Duke University Press Durham and London, 2004.
- TODOROV, TZVETAN. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1982.
- TORRES BOLLO, Diego de. **Orientações aos jesuítas** In: LOZANO, Pedro. Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay. Tomo I. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 1755.
- TOCCHETTO, F. B. **A cultura Material do Guarani Missioneiro como símbolo de identidade étnica**. Dissertação apresentada na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, março de 1991
- VESPÚCIO, Américo. **Carta de Américo Vespúcio a Lourenço Dei Médici**. In AMADO, Janaína & FIGUEIREDO, Luis. Brasil 1500: quarenta documentos. Brasília : Editora Universidade de Brasília, São Paulo : Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.
- WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel. (Org.) **Weber**. Sociologia. São Paulo: Ática, 2004. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Brasília, DF: UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.
- WEBER, Max. A ciência como vocação In: **Ensaio de sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, p. 154-183. 1982.