



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - CAMPUS DE CASCAVEL
CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM LETRAS – NÍVEL DE
MESTRADO E DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM LINGUAGEM E SOCIEDADE

GENARO LUÍZ HAMERMULLER

OS CACIQUES ÑHEÇU E SEPÉ TIARAJU – O MAU E O BOM SELVAGEM ÀS
VISTAS DA LITERATURA, DA HISTÓRIA

CASCAVEL – PR

2018

GENARO LUÍZ HAMERMULLER

**OS CACIQUES ÑHEÇU E SEPÉ TIARAJU – O MAU E O BOM SELVAGEM ÀS
VISTAS DA LITERATURA, DA HISTÓRIA**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – para obtenção do título de Mestre em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras, nível de Mestrado e Doutorado - área de concentração Linguagem e Sociedade.

Linha de Pesquisa: Literatura, Memória, Cultura e Ensino

Orientadora: Profa. Dra. Adriana Aparecida De Figueiredo Fiuza

CASCADEL – PR

2018

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

HAMERMÜLLER, GENARO LUÍZ

OS CACIQUES ÑHEÇU E SEPÉ : O MAU E O BOM SELVAGEM AS VISTAS DA LITERATURA E DA HISTÓRIA / GENARO LUÍZ
HAMERMÜLLER; orientador(a), Profa. Dra. Adriana Aparecida De Figueiredo Fiuza; coorientador(a), JOSÉ KUIAVA, 2018.
145 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Cascavel, Centro de Educação, Comunicação e Artes, Graduação em HistóriaPrograma de Pós-Graduação em Letras, 2018.

1. HISTÓRIA, LITERATURA. 2. GEO - POLÍTICA, RELIGIÃO. 3. LITERATURA COMPARADA, ANÁLISE DO DISCURSO. 4. INDIGENISMO.
I. Fiuza, Profa. Dra. Adriana Aparecida De Figueiredo .
II. KUIAVA, JOSÉ. III. Título.

GENARO LUÍZ HAMERMULLER

**OS CACIQUES ÑHEÇU E SEPÉ TIARAJU – O MAU E O BOM SELVAGEM ÀS
VISTAS DA LITERATURA, DA HISTÓRIA**

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do Título de Mestre em Letras e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras – Nível de Mestrado e Doutorado, área de Concentração em Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Adriana Aparecida de Figueiredo Fiuza (UNIOESTE)
Orientadora

Profa. Dra. Diana Araújo Pereira
Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)
Membro Efetivo (convidado)

Prof. Dra. Terezinha Costa-Hübes
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)
Membro Efetivo (da Instituição)

Cascavel, 09 de julho de 2018.

Especialmente à minha querida mãe, Maria Delurdes Corrêa Hamermüller, que me apoiou em momentos em que eu precisei e me foi enérgica quando me senti fraco, direcionando-me sempre para o caminho justo e correto, embora nem sempre fosse o mais fácil a ser percorrido.

AGRADECIMENTOS

Ao meu justo e bom Deus e Nossa Senhora Aparecida, por atenderem meus pedidos frente a esta difícil, mas prazerosa etapa vencida em minha vida.

À minha esposa Glaci, por ter me mostrado outra ótica de mundo pelas vias dos movimentos sociais de luta de trabalhadores camponeses e do proletariado e pelo total incentivo a ingressar na vida acadêmica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras, por ter acolhido o meu projeto, a todos os professores, os quais sempre demonstraram grande sabedoria nas disciplinas ministradas, e à banca de defesa (em especial à Profa. Dra. Diana Araújo Pereira), por ter gentilmente aceitado ler e contribuir para a finalização desta dissertação.

Ao Prof. Dr. José Kuiava, por ter sido a primeira pessoa desta instituição a acreditar em minha pesquisa, por me incentivar, sempre com palavras que para mim mais pareciam um bálsamo, mesmo nos momentos de maior nervosismo e estresse altíssimo, compreendeu e teve a paciência necessária para me tranquilizar frente aos percalços ao longo deste montanhoso caminho acadêmico.

À Profa. Dra. Adriana Aparecida Fiuza, por sua esmerada dedicação ao que faz, empenho e atenção, por aceitar dar sequência a esta orientação, fazendo-me perceber outras possibilidades deste estudo, encaminhando textos e obras que eu desconhecia e que muito me foram úteis e também por entender todas as minhas dificuldades como historiador frente a este Programa de Mestrado em Letras.

À Profa. Dra. Terezinha da Conceição Costa-Hübes, pelas coorientações referentes às normas técnicas quando mais precisei e à Profa. Dra. Vanessa Santana, pela correção deste texto e por ser minha querida amiga.

“Assim, acima de tudo, sempre sonhei em sonho perene, um mundo de humanos em paz, sem guerras, em plena amorosidade, sem ódio, em deleite com a fidelidade, solidariedade, igualdade, onde todos os homens são bons, amorosos, alegres, festivos, trabalhadores, sem explorar os outros, artistas, cantores, pintores, escritores, poetas, músicos, dançarinos, cientistas, todos democráticos... Sonho com o mundo que nunca faltasse a ninguém a boa comida e o bom e saudável vinho”.

José Kuiava

HAMERMÜLLER, Genaro Luíz. **Os Caciques Ñheçu e Sepé Tiaraju – o Mau e o Bom selvagem às vistas da Literatura e da História.** 2018. 145p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Cascavel.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana Aparecida de Figueiredo Fiuza

RESUMO

O objetivo geral desta pesquisa foi a análise das representações históricas e literárias que se construíram sobre os caciques Ñheçu e Sepé Tiaraju, que viveram entre os séculos XVII e XVIII, e como tais visões reforçaram as ideias que caracterizaram o *bom* e o *mau* selvagem, a partir do eurocentrismo. Os objetivos específicos foram: responder como são representadas figuras dos dois caciques na literatura brasileira e entender como as referidas escritas se reproduziram e se fundiram nas obras de outros autores, disseminando ideologias de dominação (colonialismo e subalternidade). Verificaram-se elementos sócio-políticos a partir da difusão religiosa proposta pela Companhia de Jesus e os efeitos para a cultura guarani, além de fatores estudados por Eco (2012), sobre as intenções do autor-obra-leitor e conceitos como decolonialismo e imaginário medieval. As obras escolhidas para o *corpus* da investigação foram: *Os Três Mártires Rio-Grandenses*, do padre Luíz Gonzaga Jaeger S. J. (1951); o poema épico *O Uruguai*, de Basílio da Gama (1769); a obra *Sepé Tiaraju – Uma farsa em nossa história*, de Ubirajara Raffo Constant (2006) e o ensaio histórico *Terra de Ñheçu*, do escritor Nelson Hoffmann (2009). É uma pesquisa qualitativa; serviram, de base teórica, a literatura comparada de autores como Coutinho e Carvalhal (1994) e Santiago (2000). Foram importantes, para esta pesquisa, as análises de estudiosos como Quijano (2005), que decifrou aspectos referentes à colonialidade do poder; Mignolo (2003) e Spivak, (2014), que embasaram o texto com relação a questões referentes à decolonialidade e subalternidade; Schalleberger (2006), que discorre sobre a territorialidade guarani; e Mello e Souza (1986), que trabalha em suas obras a respeito do imaginário medieval. Utilizando os conceitos de polifonia e dialogismo, na perspectiva de Bakhtin (2010), e a metodologia da literatura comparada, averiguou-se, nas obras do *corpus*, que se torna presente a voz dos vencedores, promovendo o preconceito ao disseminar um pensamento colonizado. Entende-se, portanto, que a criação de personagens históricos e literários, como Ñheçu e Sepé, assim representados, ajudaram a estruturar ideologicamente a projeção do imperialismo colonialista de Portugal e Espanha, além das ideologias advindas da Contrarreforma Religiosa, semeando ideais conservadoristas, boas práticas e boas maneiras em conformidade com os preceitos religiosos e eurocentrados para representações do *bom* e do *mau* selvagem.

PALAVRAS-CHAVE: Representações da Literatura e da História. Decolonialismo e Pensamento Colonizado. Polifonia. Ñheçu e Sepé Tiaraju.

HAMERMÜLLER, Genaro Luíz. **Los Caciques Ñheçu y Sepé Tiaraju – el Malo y el Buen salvaje a las vistas de la Literatura y de la História.** 2018. 145p. Dissertación (Maestría en Letras) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Cascavel.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana Aparecida de Figueiredo Fiuza

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo analizar las representaciones históricas y literarias que se construyeron sobre los caciques Ñheçu y Sepé Tiaraju que vivieron entre los siglos XVII y XVIII, y como tales visiones reforzaron las ideas que caracterizaron el bueno y el mal salvaje, a partir de la perspectiva europea. Analizamos también como las referidas escrituras se reprodujeron y se y se fundieron en las obras de otros autores, diseminaron ideologías de dominación. Verificamos elementos socioculturales a partir de la difusión religiosa propuesta por la Compañía de Jesús y los efectos para la cultura guaraní, además de factores estudiados por Umberto Eco (2012), sobre las intenciones del autor, la obra y el lector y los conceptos como, decolonialismo y imaginario medieval. Las obras elegidas para el *corpus* de la investigación son *Os Três Mártires Rio – Grandense*, del cura Luís Gonzaga Jaeger. S.J, (1951); el poema épico con el título *O Uruguai* de Basílio da Gama (1769); la obra *Sepé Tiaraju – Uma farsa em nossa história*, de Ubirajara Raffo Constant (2006) y el ensayo histórico *Terra de Ñheçu* (2009), del escritor Nelson Hoffmann. La propuesta de esta investigación señala al campo de pesquisa calitativa; sirvieron de base teórica, la literatura comparada de los autores Silviano Santiago (2000), Coutinho e Carvalhal (1994). Fueron importantes para esta investigación los análisis de estudiosos como Anibal Quijano (2005), que descifró aspectos referentes a la colonialidad del poder, Mignolo (2003) y Spivak, (2014), que embasaron nuestro texto sobre cuestiones referentes la decolonialidad y subalternidad, Schalleberger (2006), que discurre sobre la territorialidad guaraní y Mello e Souza (1986), que trabaja en sus obras respecto del imaginario medieval. Observamos en la actualidad que estas representaciones sobre todo y cualquier indígena aún se hace naturalmente, por esse motivo, entendemos que este estudio podría contribuir a la reversión de tales juicios de valores, en el sentido de reconocer que en estas representaciones está casi siempre presente solo la voz de los colonizadores. Utilizando conceptos de polifonía y dialogismo, en la perspectiva de Bakhtin (2010) y de la metodología de la literatura comparada, inquirimos en las obras de nuestro *corpus*, que se vuelve presente la voz de los vencedores, promoviendo el prejuicio al diseminar un pensamiento colonizado. Concluimos entendiendo que la creación de los personajes históricos y literarios, como Ñheçu y Sepé, así representados, ayudaron a estructurar ideológicamente la proyección del imperialismo colonial de Portugal y España, además de las ideologías derivadas de la Contrarreforma Religiosa, sembrando ideales conservadores, buenas prácticas y buenas maneras de conformidad con los preceptos religiosos y eurocentrados para representaciones del *bueno* y del *mal* salvaje.

Palabras clave: Representaciones de la Literatura y de la Historia, Decolonialismo y Pensamiento Colonizado, Polifonía, Ñheçu y Sepé Tiaraju.

HAMERMÜLLER, Genaro Luíz. **Ñheçu and Sepé Tiaraju Caciques – the Good and the Bad savage in the view of Literature and History**. 2018. 145p. Dissertation (Master Degree in Language Arts) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Cascavel.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana Aparecida de Figueiredo Fiuza

ABSTRACT

This research aims to study the historical and literary representations built about Ñheçu and Sepé Tiaraju caciques, that lived between the 17th and the 18th century, and how those views increased the ideas that characterized the *good* and the *bad* savage, through a European perspective. We also analyzed how the said writings reproduced and merged themselves into another authors' works, disseminating domination ideologies. We verified socio-political elements through the religion diffusion proposed by Companhia de Jesus and the effects to the guarani culture, we also verified factors studied by Eco (2012), about the author-work-reader and concepts like decolonialism and medieval imaginary. The works chosen as *corpus* for the investigation are: *Os Três Mártires Rio-Grandenses*, from the priest Luís Gonzaga Jaeger S. J. (1951); the epic poem *O Uruguai*, from Basílio da Gama (1769); the work *Sepé Tiaraju - Uma farsa em nossa história*, from Ubirajara Raffo Constant (2006) and the theoretical essay *Terra de Ñheçu*, from the writer Nelson Hoffmann (2009). This investigation proposal signalizes to the qualitative research field; the theoretical basis is the comparative literature from authors like Coutinho and Carvalhal (1994) and Santiago (2000). It was important, to this research, the analysis from scholars like Anibal Quijano (2005), that deciphered aspects relating to the power coloniality; Walter Mignolo (2003) and Gayatri C. Spivak (2014), that based this research about the questions related to decoloniality and subalternity; Erneldo Schalleberger (2006), which talk about the guarani territoriality; and Laura de Mello e Souza (1986), that discuss the respect to medieval imaginary in her works. We can note that, nowadays, this representation about all and any indigenous is still made *naturally*; for this reason, we understand that this study could contribute to the reversion of this value judgement, in the sense of recognize that in these representations there is almost always present only the colonizers' voice. By using the polyphony and dialogism concepts, in the Bakhtin (2010) perspective, and the comparative literature methodology, we find out, in the *corpus* works, that the winners voice become present, promoting prejudice by disseminating a colonized thought. Therefore, we understand that creation of historical and literary characters, as Ñheçu and Sepé, thus represented, helped to ideologically structure the projection of Portugal and Spain colonialist imperialism, apart from the ideologies coming from the Religious Counter-Reformation, sowing conservative ideals, good practice and politeness in conformity with the religious and Eurocentric precepts to represent the *good* and the *bad* savage.

KEYWORDS: Literature and History Representations. Decolonialism and Colonized Thought. Polyphony. Ñheçu and Sepé Tiaraju.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 DOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS E CAUSAS DA ESCRAVIZAÇÃO E MORTE DOS ÍNDIOS	29
1.1 DA CRIAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS E SUAS DETERMINAÇÕES	31
1.2 DO CONTATO DOS MISSIONÁRIOS JESUÍTAS COM INDÍGENAS E QUESTÕES REFERENTES AO IMAGINÁRIO MEDIEVAL	34
1.3 DOS ATOS DOS MISSIONÁRIOS E DO CACIQUE ÑHEÇU.....	45
1.4 DA EXECUÇÃO DOS PADRES JESUÍTAS SUPOSTAMENTE ORQUESTRADA POR ÑHEÇU.....	57
1.5 DA REAÇÃO ENÉRGICA POR PARTE DA COMPANHIA DE JESUS E SEUS SUBORDINADOS	60
2 DOS ASPECTOS TEÓRICOS DA COLONIALIDADE, DA <i>INTENTIO AUCTORIS, INTENTIO OPERIS E INTENTIO LECTORIS</i>	64
2.1 OS ASPECTOS DO (DE)COLONIALISMO APLICADOS ÀS REPRESENTAÇÕES SOBRE O CACIQUE SEPÉ TIARAJU	75
2.2 DAS IDEOLOGIAS EUROCENTRISTAS APLICADAS AOS NATIVOS NOS MOLDES COLONIALISTAS PELA POLÍTICA E PELA RELIGIÃO	87
3 DA ESCRITA HISTÓRICA PARA O LITERÁRIO: REPRESENTAÇÕES DE ÑHEÇU E SEPÉ TIARAJU	96
3.1 RESISTÊNCIA, TERRITORIALIDADE E PERDA DE IDENTIDADE NAS REPRESENTAÇÕES	110
3.2 DA POLIFONIA E DIALOGISMO APLICADOS ÀS DIVERSAS VERSÕES CONTADAS, SUAS RUPTURAS E INFLUÊNCIAS NA LITERATURA E NA HISTÓRIA.....	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	134
ANEXOS	140
ANEXO A – MAPA MUNDI CHINÊS DATADO DE 1421 COM RIQUEZA DE DETALHES	141
ANEXO B – BULA VERITAS IPSA	142
ANEXO C – TRADUÇÃO BULA VERITAS IPSA	143
ANEXO D – BULA SUBLIMUS DEI	144

ANEXO E – TRADUÇÃO BULA PAPAL SUBLIMUS DEI	145
---	------------

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa analisa os discursos da literatura e da história e as representações literárias acerca do que foi escrito sobre os caciques guaranis Ñheçu e Sepé Tiaraju, nos séculos XVII e XVIII, por historiadores religiosos, e como tais escritas reverberaram posteriormente nas obras de outros autores, facilitando ideologias de dominação a partir do pensamento colonizado.

Problematizam-se os aspectos ideológicos advindos da Europa, que classificava os silvícolas como bons ou maus selvagens a partir de sua contribuição (ou não), com o intuito missioneiro. O estudo tem como *corpus* quatro obras consideradas escrituras híbridas: *Os Três Mártires Rio-Grandenses*, que faz parte da coletânea: *Jesuítas no Sul do Brasil – Volume I*, do padre Luís Gonzaga Jaeger. S.J, escrito no ano de 1951; *Sepé Tiaraju – Uma Farsa Em Nossa História*, do escritor e poeta Ubirajara Raffo Constant, obra escrita no ano de 2006; e o poema *O Uruguai*, do ex-padre jesuíta Basílio da Gama, escrito em 1769¹ e a obra *Terra de Ñheçu*, do escritor Nelson Hoffmann. Pretende-se realizar, a partir desta análise, a construção, teoricamente estruturada, de um texto dialético com base na comparação das obras selecionadas para estudos.

Almeja-se, dessa forma, a verificação cuidadosa, crítica e um exame em profundidade dos escritos, tanto na literatura quanto na história, a respeito da proposta da pesquisa. Também busca-se realizar uma revisão de como são representadas as figuras dos caciques Ñheçu e Sepé Tiaraju nestas áreas do saber e como tais representações reforçaram a intenção de apresentar para o leitor as características entre o *bom* e o *mau* selvagem a partir da perspectiva eurocêntrica.

Ao se tratar da representação na literatura e/ou na história sobre o cacique Ñheçu, existem apenas escassos estudos específicos sobre sua relevância no contexto missioneiro. Sabe-se que ele resistiu às invasões de suas terras pelos padres jesuítas e supostamente teria orquestrado a execução do Padre Roque Gonzales de Santa Cruz (que nasceu em 1576 e teve por premissa, em toda sua formação, a conversão dos chamados gentios, indígenas habitantes da região Sul do Brasil, Paraguai e Argentina) e seus auxiliares.

¹ Para esta pesquisa, foi utilizada a reedição do ano de 2011.

O cacique Ñheçu retirava os nativos dos redutos missioneiros e os *desbatizava*, levando as famílias guaranis para lugares distantes da ação guaraníca. O chefe indígena ofereceu ampla resistência contra a perda da identidade cultural, linguagem e a imposição de um Deus único, apresentados pelos missionários da Companhia de Jesus.

Esses missionários foram chefiados por Inácio de Loyola, nascido em Roma, em 1491, responsável pela disseminação da Contrarreforma pela Igreja Católica Apostólica Romana. Loyola, embora não sendo militar, era descendente de uma abastada família cristã da nobreza rural espanhola e com 15 anos começou a prestar serviços de ordem militar para Juan Velázquez, ministro do Tesouro Real, durante o reinado de Fernando de Aragão.

As ações de Ñheçu lhe renderam a alcunha de *ministro do demônio e feiticeiro*, como citado pelo Padre Antônio Ruiz de Montoya em seu livro reeditado pela segunda vez no ano de 1997 e intitulado *Conquista Espiritual*, um dos primeiros registros da ação católica junto aos neófitos², um *mau selvagem*, na ótica do invasor. Revisando a história, sabe-se que os *feiticeiros* e pessoas que se rebelavam contra o sistema imposto por Portugal e Espanha e em quase toda a Europa eram queimadas vivas na fogueira e/ou sofriam torturas até que se retratassem com a *Santa Inquisição*, o que não lhes garantia a vida, mas sim, *o caminho do céu*.

Já o segundo cacique, Sepé Tiaraju, viria a ser conhecido 128 anos após os eventos relacionados a Ñheçu. Sepé Tiaraju foi corregedor guarani de São Miguel das Missões, falava três idiomas nativos, além de dominar o português e o espanhol, fato que viria a ajudar os interesses europeus na conquista destas terras. Mais tarde se deu conta de que lutava por um ideal que nada tinha a ver com seu povo e rebelou-se contra as coroas luso-ibéricas, sendo torturado e morto por decapitação³. Dele, apresentar-se-ão várias obras, pois existem vários estudos e ele é retratado em músicas e poemas no Sul do país, que não raro o denominam como líder nato e um homem combativo e sacrossanto. Por suas *boas ações* junto aos missionários, era tido como um *bom selvagem*.

² Pagão recém-convertido ao cristianismo; cristão-novo (DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2018, n.p.).

³ Esta representação de sua morte foi pesquisada e tornada pública no livro *A Fronteira* (2002), do Prof. Dr. Tau Golin, da Universidade de Passo Fundo-RS, citado nas referências, e que será tratada no decorrer deste estudo.

Por vezes, o que se relata de Sepé se faz contraditório, pois vários literatos e historiadores enaltecem a sua existência, chamando-o de santo, de lendário e outras louvações. Já outros o incriminam, afirmando que foi contra o neófito e a favor do invasor, tal qual Constant (2006, p. 17), que o retrata, chamando-o de capitão do mato e que “Sepé Tiaraju levava uma vida cheia de prerrogativas como apaniguado⁴ cacique corregedor para fazer cumprir as leis criadas pelos jesuítas para punir seu povo índio”.

Não teria o referido escritor desconsiderado fatores que a sacralização do personagem histórico Sepé deu margens para a atualização, reinvenção e reescrita literária, independentemente de questões geopolíticas que entrelaçam as interlocuções e intertextos, os quais descreveram o cacique Sepé, valendo-se apenas de suas interpretações como intelectual colonizado?

Outro ponto importante para a pesquisa foi analisar se a literatura e a história relatam dialeticamente a escrita sobre os dois guaranis, o que leva ao segundo propósito da pesquisa, que é o de trazer tais registros ao encontro da academia, explicitar a ambivalência, as contradições, as representações, gerando um material estrutural e teoricamente fundamentado para futuras análises, discussões e contribuições para a área.

Para examinar em profundidade essas contradições no seu cronotopo, selecionou-se, para discutir no primeiro capítulo, a questão histórica da colonização, o hibridismo dos textos e o entrechoque de culturas a partir do que escreveu Jaeger (1951) na obra que utiliza em grande parte o hibridismo textual; todavia, alguns estudiosos se embasaram nos escritos do referido padre.

A obra foi escolhida pelo fato de que o pesquisador relata o cacique Ñheçu às vistas da ciência da história, incriminando-o e, não raro, utilizando-se de tratamento com perjúrio ao se referir ao indígena. Sabe-se que a literatura pode questionar ou não a história oficial, pode reinventar, adulterar e buscar verossimilhanças, o que não se faz nas ciências históricas. Porém, faz-se necessária a análise destas representações para que se perceba onde e por que as duas, por vezes, fundem-se.

⁴ Favorito, protegido, afilhado (DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2018, n.p.).

Na perspectiva da análise histórica indigenista e do direito internacional amparado pelo *uti possidetis*⁵, existem estudos, a exemplo do que foi trabalhado no livro *A Fronteira*, pelo historiador Tau Golin (2002), que defendem os atos do cacique Ñheçu pelo que fez com os três padres da Companhia de Jesus ao supostamente mandar executá-los. Essa obra poderá servir futuramente como contraponto para verificar como foram construídos os discursos da história e sua ficcionalização acerca destes personagens.

Quanto ao cacique Sepé Tiaraju, a análise será realizada no segundo capítulo, a partir do livro de Golin (2014), de Gama (2011), de Constant (2006) e de vastas obras, tanto da literatura quanto da história, as quais servirão de apoio. É importante ressaltar que a história de Ñheçu, o qual supostamente seria mandante da execução do padre paraguaio Roque Gonzales, dos padres espanhóis Afonso Rodrigues e Juan Del Castilhos, passa-se 128 anos antes da Guerra Guaranítica, em que mais se evidencia a história do cacique guarani Sepé Tiaraju.

Sobre o que foi escrito de Sepé Tiaraju, examinaram-se as obras literárias *O Uruguai*, do escritor luso-brasileiro Basílio da Gama (2011), retratando a Guerra Guaranítica, e a obra de Constant (2006), intitulada *Sepé, Uma Farsa Em Nossa História*, em que o autor também relata os indígenas guaranis da mesma forma que o padre jesuíta retrata Ñheçu, ou seja, com uma visão, até certo ponto, preconceituosa e tendenciosa, pois segue a perspectiva colonizadora em diversos pontos a partir do que lhe encomendou o Marquês de Pombal⁶ (1699 – 1782).

Como base para essas discussões, recorre-se a fontes secundárias, tais como a obra *Terra de Ñheçu*, de Nelson Hoffman, que se propôs a fazer uma defesa do cacique Ñheçu, porém, ao tentar fundamentar sua defesa, acaba por enaltecer muito mais as ações dos missionários jesuítas do que propriamente o indígena em questão.

Evidenciam-se também as formas como são aplicados os elementos teóricos para embasar a presente discussão, tais como: conceitos de territorialização e espaço missioneiro na obra do historiador Erneldo Schalleberger (2006); colonialidade do poder, a partir do texto de Anibal Quijano (2005); estudos dos

⁵ Direito Civil: Procedimento jurídico que dirime litígios cíveis, especialmente os que envolvem a posse de imóveis, ratificando a permanência legal dos direitos do atual proprietário (JUSBRASIL, 2018, n.p.).

⁶ Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal e Conde de Oeiras foi um nobre, diplomata e estadista português; expulsou os jesuítas de Portugal e do Brasil em 1759 (EBIOGRAFIA, 2018, n.p.).

saberes subalternos, de Walter Mignolo (2003) e de Spivak (2014); imaginário medieval e feitiçaria, pela obra de Souza (1986); e decolonialismo a partir dos estudos de filósofo e psiquiatra Frantz Fanon (1979). Tais análises serão aplicadas às obras religiosas e geopolíticas como amparo ao respeito às missões jesuíticas.

A questão central do estudo é refletir sobre como os personagens Nheçu e Sepé Tiaraju são ficcionalizados, como o texto literário se alimenta destes discursos e imagens e como estes escritos são construídos e/ou representados nos textos historiográficos, potencializando alguns questionamentos, como: Existem reificações literárias no texto histórico? Há deslocamentos? O que as rupturas revelam? O que a literatura conta, retrata, contrapõe, diferentemente do texto oficial, que efeitos de sentido a literatura traz a partir destas rupturas e reificações?

Percebeu-se nas leituras, tanto ficcionais quanto nas leituras da história, que vários literatos latino-americanos problematizam as mazelas sociais dos locais onde viviam a partir de seus escritos, porém, notou-se muitas vezes, nestas leituras e escritas, ideologias que se chocam, conforme o posicionamento ideológico, político e religioso de quem escreve, pois

[...] a palavra é o fenômeno ideológico por excelência. A realidade toda da palavra é absorvida por sua função de signo. A palavra não comporta nada que não esteja ligado a essa função, nada que não tenha sido gerado por ela. A palavra é o modo mais puro e sensível de relação social (BAKHTIN, 2010, p. 36).

Este viés norteia os estudos e análises realizados nesta pesquisa, pois tudo que é dito ou escrito tem sempre uma ideologia constante nas palavras e entrelinhas. Logo, “a palavra funciona como elemento essencial que acompanha toda criação ideológica, seja ela qual for” (BAKHTIN, 2010, p. 38).

Notou-se também, nas leituras realizadas a partir da ótica da colonização, territorialidade e catequização jesuítica, que existem escritos (sendo eles parte de ficção ou não) considerados tendenciosos na medida em que enaltecem somente os atos dos missionários, desmerecendo os direitos dos povos da terra, pois promoveram, em suas representações, um ranço histórico acerca do nome do cacique Nheçu; todavia, pela dificuldade de fontes relativas ao referido cacique, fez-se questão de esquecê-lo. Este não queria contato algum com o branco, quanto menos com sua cultura, o que, segundo as perspectivas eurocêntricas, seria representado como *mau selvagem*.

Após a perseguição implacável pela Companhia de Jesus, que o julgava *mau selvagem*, pois não seguia os ensinamentos religiosos eurocentrados, a Companhia promove o endeusamento do cacique Sepé Tiaraju, tanto na literatura como na história, por ter sido o *bom selvagem* e que ajudou a instituição religiosa na elucubração de seu projeto missioneiro.

Outrossim, a partir do fato da morte dos religiosos, iniciou-se um processo de perseguição, destruição das heranças materiais e imateriais do povo indígena, demonização, catequização forçada, de todo e qualquer silvícola considerado rebelde ou não; atitudes e posturas que persistem até os dias atuais, mesmo que os povos indígenas no atual contexto não tenham mais atitudes congêneres como tiveram no passado, no momento destes enfrentamentos, a retirada de seus direitos ainda permanece cada vez mais voraz.

Informações dispostas na página do Senado Federal (2015), a partir de dados enviados pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), comprovam fatores como assassinatos de lideranças indígenas do ano de 2014, tal como se fez naquele momento da colonização e/ou invasão. Estes dados apontam que

[...] o relatório Violência contra os Povos Indígenas do Brasil, referente a 2014, aponta um aumento dos casos de violência contra integrantes das comunidades indígenas. No período, 138 índios foram assassinados, contra 97 casos no ano anterior. Um dos dados mais alarmantes é o número de suicídios, que chegou a 135, ante 73 ocorrências em 2013 (AGÊNCIA SENADO, 2015, n. p.).

Porém, conforme apontado pela antropóloga Lúcia Helena Rangel nesta mesma página virtual, estes dados são defasados, pois muito mais mortes acontecem e escapam do controle do CIMI. Logo, nota-se que não mudou muito a questão do indígena no país e por estas e demais vias, elenca-se a relevância deste estudo, pois cada vez que problematiza-se estes fatos, os mesmos ganham mais visibilidade.

Conforme Rangel (2016), os dados mais atualizados repassados pelo CIMI em uma tabela crescente são ainda mais preocupantes. O mesmo documento, mas com dados coletados até 2016, aponta que “do ano de 2003 até o ano de 2016 foram 1009 mortes registradas, a soma se faz com os números dos assassinatos, suicídios decorrentes da falta de estrutura básica, mortes infantis e mortes de parturientes” (RANGEL, 2016, p. 78).

Busca-se, a partir desta pesquisa, compreender como estas narrativas apresentaram elementos antagônicos, refletir sobre como as formas destes textos foram apresentadas aos leitores nos textos literários e nos textos históricos, as formas tão contundentes de um heroísmo construído para estas personagens, que acabam sendo reificadas no texto literário.

A análise dos textos históricos e literários permite, a partir de uma leitura dialética⁷, compreender os fatos transitórios entre as contrariedades, pois, ao reler Konder (1981, p. 08), percebe-se que “a dialética aponta na direção de uma libertação mais efetiva do ser humano”.

Pergunta-se então, a partir de agora, para a literatura e para a história: não estariam sendo cometidos equívocos com a visão imposta, ao passar dos séculos, destes dois sujeitos da história e representados em algumas obras? Na perspectiva de melhor compreender essa realidade, esta pesquisa se propõe a responder aos seguintes questionamentos: como são representadas as figuras dos caciques Ñheçu e Sepé Tiaraju na literatura brasileira e especificamente nas obras nucleares selecionadas para o estudo? A literatura e a história relatam, de forma dialética, as figuras dos dois caciques guaranis frente ao colonizador?

O motivo principal que fez surgir a proposta deste estudo como algo indispensável foi o fato de a região Oeste do Paraná (assim como demais regiões do território brasileiro, e por que não dizer na América Latina, as quais integram-se culturalmente ao Brasil) ter sido habitada há tempos por sábios povos, os quais preservavam o local em que viviam, sendo dotados de sabedoria ancestral, cultura oral de aspecto milenar e hábitos peculiares, modos de vida comunitária em sagrada aliança com a natureza, alimentos, caça e pesca. Sua herança cultural permanece até os dias de hoje, e dentre esses costumes, é possível citar o banho diário, remédios advindos da medicina natural, o consumo do açaí, da mandioca e milho, dentre incontáveis outros costumes. Nota-se também uma apropriação disfarçada da sabedoria dos povos da terra (inclusive pela indústria da moda que ultimamente começou a copiar os bordados indígenas em camisetas) por países colonialistas sem o devido reconhecimento dos direitos devidos a eles (os índios).

Ribeiro (2006, p. 28) afirma que:

⁷ Arte do diálogo; arte de, através do diálogo, fazer a demonstração de um tema, argumentando para definir e distinguir com clareza os assuntos e conceitos debatidos nessa discussão (DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2018, n.p.).

[...] além da mandioca, cultivavam o milho, a batata doce, o cará, o feijão, o amendoim, o tabaco, a abóbora, o urucu, o algodão, o carauá, cuias e cabaças, as pimentas, o abacaxi, o mamão, a erva-mate, o guaraná, entre muitas outras plantas. Inclusive dezenas de árvores frutíferas, como o caju, o pequi, etc.

O autor ressalta ainda que “somavam, talvez, 1 milhão de índios, divididos em dezenas de grupos tribais, cada um deles compreendendo um conglomerado de várias aldeias de trezentos a 2 mil habitantes” (RIBEIRO, 2006, p. 28), o que não era pouco, pois a população de Portugal, no século XVII, era pouco maior do que essa população de indígenas citada pelo antropólogo.

Atualmente, a perseguição e a intolerância, seguidas de violência às “minorias sociais”, eclodiram no mundo. O mais preocupante disso tudo é a naturalidade e aceitação que isso está tendo, e o pior: a disseminação ideológica por parte de alguns de seus seguidores e a inconsistência da lei no aspecto da punição dos culpados por atos tão truculentos, como ataques seguidos de morte a aldeias, envenenamento das nascentes de água potável, rasantes de aviões esparramando agrotóxicos à beira de estradas onde aldeões deslocados reivindicam o que lhes foi tomado à força, tanto na região Oeste do Paraná como em todo o continente sul-americano.

Neste momento histórico, os noticiários mostram o crescimento de políticas neoliberalistas, encabeçadas muitas vezes por donos de grandes latifúndios e permanentes perseguições, frequentemente seguidas de morte aos povos da terra, não respeitando as reservas estabelecidas por lei. Os índios guaranis, que parecem terem ficado “invisíveis” aos olhos da sociedade, passam por momentos de grande desvalorização e precarização das políticas a eles destinadas, no que diz respeito aos seus usos e costumes, língua, cultura e principalmente no que mais lhes é de direito, a terra para viverem.

Conforme já destacado, o mais preocupante atualmente é o crescimento da destituição cultural e territorial acerca dos povos guaranis e seus espaços devidos para manter a sua cultura ancestral. Na página virtual do jornal *Última Hora*, do país vizinho Paraguai, na seção *País*, foi publicado um artigo em que não aparece o nome do autor, por ser institucional, intitulado *Sin Tekoha No Hay Teko*, da tradução do guarani *Sem Terra Não Tem Cultura*, dimensionando a real situação dos povos indígenas do Paraguai atualmente. O artigo afirma que

Me he interiorizado en el mundo interno y externo del guaraní y me golpea el habersele privado en sus palabras de “ñande retoha”. Modernamente a la mayoría de ellos los han dejado como el pez sin el agua, mendigando cómo sobrevivir por Asunción. Y de nuestros hermanos indígenas he pasado a los compañeros campesinos desalojados con violencia de su tekoha, cuyos ancestros son mayoritariamente los guaraníes de algunas de sus etnias. Privados y desalojados de sus tierras se van al extranjero o a la periferia de las ciudades. Allí viven con la añoranza de la tierra perdida y eso les ayuda a no perder del todo su modo de ser, aunque las dificultades para sobrevivir y la influencia del sistema, que los colonializa de nuevo, poco a poco los va desmoronando. Este despojo del tekoha, tiene todavía un tercer paso que se da con fuerza en los bañadenses de los 17 kilómetros de la franja del río Paraguay con Asunción. Hasta hace poco estaban olvidados y ellos mismos, privándose de comer, hicieron habitables los arenales y lagunas con camionadas de escombros y sobre ellos construyeron sus humildes casitas. Ahora algunos de los “amos” inmobiliarios y latifundistas del Paraguay, quieren sustituir de los bañados a los 120.000 bañadenses junto al río por los habitantes de una franja costera con barrios cerrados, shoppings, torres y esparcimientos de ricos, etc. (*sic*) con un coste de varios miles de dólares cada metro cuadrado. Y recordemos que estos bañadenses son descendientes de guaraníes privados de sus tierras y de campesinos que desalojados de las tierras por la soja y la ganadería se refugiaron junto al río Paraguay. Y tienen una razón fuerte para no salir: el arraigo a su tekoha del Bañado. Síntesis: ¡Cuánta injusticia en el Paraguay! Pero venceremos (ULTIMA HORA, 2017, n. p.)⁸.

Sobre a questão da invisibilidade social, a antropóloga Ceres Karam Brum (2015, p. 202) relata em seu artigo que:

[...] socialmente a invisibilidade acarreta um vasto conjunto de formas de exclusão e/ou discriminação por vezes escamoteadas que

⁸ Tradução: Interiorizei-me no mundo interno e externo dos guaranis e me impressiona por ter sido privado de suas palavras "ñande retoha". Atualmente a maioria deles ainda são um peixe fora da água, implorando para sobreviver em Assunção. E com nossos irmãos indígenas se somaram companheiros camponeses violentamente expulsos de seu tekoha (aldeia, terras), cujos antepassados são na sua maioria Guaranis. Privados e despejados de suas terras eles vão para o exterior ou para a periferia das cidades. Eles vivem com saudade da terra perdida o que os ajuda a manter o controle de todo o seu modo de ser, embora difícil de sobreviver e sobre a influência do sistema, que os colonializa novamente, gradualmente os desapropria e os desmorona. Até a pouco, estavam esquecidos e eles mesmos privando-se da alimentação, fizeram espaços para morar nas areias ribeirinhas e com muitos escombros construíram seus humildes barracos. Agora, algumas imobiliárias e latifundiários do Paraguai, querem retirar 120.000 ribeirinhos para construir condomínios fechados, *shoppings*, torres e centros recreativos burgueses, etc. com custos de milhares de dólares por metro quadrado. Recordemos que estes ribeirinhos são descendentes de guaranis privados de suas terras e campesinos que foram desalojados pela soja e gado dos latifundiários, vindo a se refugiar junto ao rio Paraguai. Eles têm uma forte razão para não saírem: as raízes de sua cultura, de suas aldeias está nestes banhados. Quanta injustiça no Paraguai! Mas venceremos (ULTIMA HORA, 2017, n. p. tradução nossa).

gravitam em torno de produção de percepções 'equivocadas e interessadas' que objetivam conduzir negativas de reconhecimento da diferença cultural. Trata-se da produção de imaginários que idealizam e celebram determinadas formas de ser percebidos e enraizados através de aprendizados partilhados que rejeitam a dinâmica cultural e produzem assimetrias equivalentes a um não existir correlato.

A partir dessa constatação, nota-se que a sociedade vem tornando invisível o indígena por questões notadamente premeditadas e pautadas, quando não, no senso comum, em sua fase mais abominável, o preconceito e não aceitação dos usos e costumes destes povos. Assim, seria o indígena a materialização de nossas culpas mais antigas e por causa disso a sociedade insiste tanto em não notá-lo? Na origem da história dos povos nativos do continente das Américas, as terras eram de direito destes povos.

Somado a isso, há também o tolhimento dos direitos civis dos grupos indígenas por Propostas de Emenda à Constituição (PEC), como a de número 215 de julho de 2000, a qual:

Inclui dentre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas; estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados por lei (BRASIL, 2000, p. 4).

Logo, a partir dessa PEC, o deputado federal Almir Moraes de Sá, do Partido da República (PR-RR), propôs demarcar terras indígenas, e que a titulação dos territórios quilombolas e indígenas e a criação de unidades de conservação ambiental passem a ser responsabilidade única e exclusiva do Congresso Nacional. Portanto, essa responsabilidade passa a ser atribuída a deputados federais e a senadores, e não mais ao poder Executivo, como se faz atualmente, e isso pode vir a dificultar o acesso dos indígenas às suas terras pelo fato da existência de bancadas ruralistas⁹.

Diante disso, na pesquisa proposta, procura-se traçar um comparativo entre literatura e história no que diz respeito à existência de dois caciques guaranis

⁹ Bancadas políticas eleitas com verbas advindas de instituições privadas que atualmente somam maioria das cadeiras do legislativo em votações de projetos a favor do latifúndio e a serviço colonialista para o grande capital, muitas vezes defendendo interesses exteriores, contra os interesses da nação e de seu povo mais humilde (REPÚBLICA DOS RURALISTAS, 2018, n.p.).

quando da ação da Companhia de Jesus, desde os séculos XV, XVI e XVII, para, a partir dessa comparação, realizar uma análise crítica das imagens construídas sobre eles e seus descendentes até os dias de hoje.

Espera-se, assim, alcançar uma visão mais aprofundada sobre estas duas figuras que tanto preenchem o histórico quanto o literário, e, basicamente, contribuir com bibliografia, de forma que estas reflexões auxiliem futuros estudos, procurando dar visibilidade às questões dos povos indígenas, aos subalternos e aos marginalizados e provocar reflexões, chamando a atenção para a realidade destes povos excluídos, que já estavam por estas terras antes do branco. Dessa maneira, entende-se que esta pesquisa contribuirá para a ampliação e consistência dialética, buscando maior valorização dos povos da terra.

Para tanto, busca-se compreender dialeticamente – as controvérsias e contradições – como estas figuras foram produzidas no imaginário dos historiadores e como ela refletiu nos textos literários que dizem respeito aos caciques guaranis citados, se as obras estão referendando ou se estão desconstruindo os personagens da pesquisa, contribuindo assim para futuras pesquisas acerca de suas bibliografias.

Uma vez que os referidos textos já existem no lastro cultural, literário e histórico do Brasil e da América Latina, notou-se a necessidade de analisar as referidas representações, sem com isso apontar o correto ou incorreto, porém, refletir sobre como se criaram e se ficcionalizaram as figuras do bom e do mau selvagem às vistas do olhar europeu; como esses personagens aparecem e quais as contrariedades localizadas nas escritas de historiadores religiosos e da escrita oficial da História e da Literatura.

Nesta pesquisa, utilizou-se, como perspectiva teórica, a literatura comparada a partir das concepções de Coutinho e Carvalhal, na obra *Literatura Comparada – Textos Fundadores*, escrita em 1994. Outra obra essencial é intitulada *Uma Literatura Nos Trópicos*, de Silviano Santiago, lançada a público no ano de 1978¹⁰.

Texte (1865 apud COUTINHO; CARVALHAL, 1994, p. 63) elucidada esta questão, fazendo uma conciliação entre literatura, história e suas representações:

Investigar como as nações aprenderam umas com as outras, como elas se elogiam e criticam, se aceitam e rejeitam, se imitam ou distorcem, se entendem ou interpretam mal, como elas abrem os corações ou se fecham umas às outras, mostrar que as

¹⁰ Nesta dissertação, foi utilizada a edição do ano de 2000.

individualidades, como períodos inteiros, não são mais do que elos de uma cadeia longa e multifilamentada que liga passado a presente, nação a nação, homem a homem – estas, em termos gerais, são as tarefas da história e da literatura comparada.

Santiago (2000) coloca em pauta questões da literatura e da escrita escrava, atrasada, defasada, dependente e carente dos grandes centros do ocidente, colonialistas e neocolonialistas, como uma problemática a ser resolvida e que por ideologia explicitamente aceita sem questionamentos ou por causa do sistema cultural globalizado, e, por outro viés, colonizado mentalmente. Sugere outras soluções, como a pesquisa orientada a partir de pensadores sul-americanos para que se tenha uma ótica mais realista do que escrever, do que analisar e de como interpretar textos de cunho colonial, que possuem um único propósito: o sequencial ideológico de pureza racial frente ao hibridismo, tanto do povo deste continente, como de suas obras, de seu cotidiano, os quais vieram com os jesuítas e se arraigaram na sociedade, cravando profundas raízes conservadoras no formato da escrita acadêmica e que porventura poderiam ser mais maleáveis.

Utilizar-se-á uma estilha de seu escrito, em que observa fatores como colonialismo, decolonialismo e colonização mental e questiona:

[...] qual seria a atitude do artista de um país em evidente inferioridade econômica com relação à cultura ocidental, à cultura da metrópole, e finalmente à cultura de seu próprio país? Poder-se-ia surpreender a originalidade de uma obra de arte se se institui como única medida as dívidas contraídas pelo artista junto ao modelo que teve necessidade de importar da metrópole? Ou seria mais interessante assinalar os elementos da obra que marcam sua diferença? (SANTIAGO, 2000, p. 17).

Em seguida, o autor afirma que:

Estas perguntas não poderão ter uma resposta fácil ou agradável, pelo fato mesmo de que é preciso de uma vez por todas declarar a falência de um método que se enraizou profundamente no sistema universitário: as pesquisas que conduzem ao estudo das fontes ou influências. Porque certos professores universitários falam em nome da objetividade, do conhecimento enciclopédico e da verdade científica, seu discurso crítico ocupa um lugar capital entre outros discursos universitários. Mas é preciso que agora coloquemos em seu verdadeiro lugar. Tal tipo de discurso crítico apenas assinala a indigência de uma arte já pobre por causa das condições econômicas em que pode sobreviver, apenas sublinha a falta de imaginação de artistas que são obrigados, por falta de uma tradição

autóctone, a se apropriar de modelos colocados em circulação pela metrópole. Tal discurso ridiculariza a busca dom-quixotesca dos artistas latino-americanos, quando acentuam ricochete a beleza, o poder e a glória das obras criadas no meio da sociedade colonialista ou neocolonialista (SANTIAGO, 2000, p. 18).

Então, ao considerar a ótica de Texte (1865 apud COUTINHO; CARVALHAL, 1994) e de Santiago (2000), pode-se interpretar que, embora as nações aprendam com outras, que autores referendam seus textos com autores de outros países, independentemente se concordando ou não, há que se ter um espaço mais independente para a leitura e interpretação dos textos acadêmicos, há que aparecer a voz, a interlocução, criando um sistema polifônico do próprio escritor sul-americano sem que sua escrita se torne um varal de citações em que sua voz quase não aparece ou, se aparece por instantes, é feita muito discretamente para não afetar um sistema proposto, baseado ideologicamente em um sistema colonialista agregado ao pensamento de quem produz ciência.

Esta base de raciocínio ajuda a discernir os elementos elencados nesta pesquisa para que seja possível propor uma visão interligada entre literatura e história, com maior profundidade acerca do que se tem escrito até hoje sobre os dois caciques: Ñheçu e Sepé Tiaraju.

Trata-se de um estudo que sinaliza para a proposta de pesquisa qualitativa, sendo pautada na revisão bibliográfica e análise documental das obras já nominadas, dentro dos procedimentos metodológicos da literatura comparada. Traçou-se um caminho dialético entre as duas representações histórico-literárias, pois, como afirmado anteriormente, alguns escritores e historiadores atacam a história do cacique Ñheçu, e outros defendem o cacique Sepé em todas as obras que fazem menção aos nomes dos dois sujeitos principais desta pesquisa. Assim, busca-se uma perspectiva reflexiva e comparativa sobre a escrita oficial da história e a perspectiva literária acerca do cacique Ñheçu, ao qual é atribuída certa marginalização nas representações das obras escritas por religiosos e seus seguidores, não se analisando o porquê de suas atitudes e nem as condições antropológicas, sociais e políticas da época em que viveram os dois indígenas. Feito isso, objetiva-se contribuir para o reconhecimento e a valorização do povo guarani, tão perseguido ao passar dos tempos históricos no continente americano.

Utilizou-se, como *corpus* do trabalho comparativo, a análise documental e comparativa de obras selecionadas a partir da ótica de diferentes escritores com posicionamentos políticos e religiosos distintos.

Na região Oeste do Paraná, existem escassos estudos acerca do cacique Ñheçu e se crê que não há muito material disponível no resto do país e/ou talvez na América Latina, pois a pesquisa localizou fontes escritas somente no Sul do Brasil, e, para analisar melhor, foi necessário fichamento minucioso, pois, mesmo as informações obtidas em obras relativas ao tema proposto, houve muita dificuldade na localização de fontes.

Isso já não acontece quando se trata do cacique Sepé, tendo em vista a infinidade de obras localizadas tratando de seu nome e que posteriormente serão enunciadas.

Já existem estudos sobre o cacique Ñheçu lançados no Estado do Rio Grande do Sul, porém, a preocupação na realização desta pesquisa foi justamente essa, pois, em muitas das informações que lá foram registradas, nota-se o preconceito nas entrelinhas das obras.

Um das obras localizadas durante a averiguação de fontes é de literatura infanto-juvenil, escrita em 1999 pelo folclorista Barbosa Lessa (1929), intitulada “*Ñheçu No Corredor Central*”, que retrata o cacique Ñheçu de forma dócil e prevendo uma aproximação amigável com os padres jesuítas. No trecho destacado, o cacique estaria aconselhando o fugitivo Carobé, que teria se evadido dos pátios missionários

- Em minhas andanças, tentando levar às tabas a antevisão da Terra-Sem-Males, muitas vezes tenho encontrado tobajás com o pensamento tapado às minhas palavras e o coração fechado às minhas preces. Por experiência sei que não é fácil a missão de promover o bem. A ignorância, mais cedo ou mais tarde, a gente vence, porém o medo, quase nunca. Enquanto Carupé estiver tomado pelo medo, estará vendo fantasmas que, por certo, não existem. Até onde posso prever, para sempre será mantido o respeito às Missões. Não tenho vergonha de dizer que eu gostaria muito de levar Carupé ao reencontro de sua família e de sua redução. Se ele concordasse em me mostrar o caminho, eu o acompanharia até esse reencontro. E seria também a oportunidade de, no contato com os padres jesuítas, me certificar ou não de uma coisa: acho que, no fundo, no fundo, tanto os bondosos padres quanto nós, nhanderus, falamos apenas uma diferente linguagem, mas idêntica é a vontade de levar os homens, pela senda da dignidade, até uma mesma e amorável Terra-Sem-Males (LESSA, 1999, p. 58).

Outra obra, produzida na UEM (Universidade Estadual de Maringá), no Programa de Pós Graduação em Letras, foi uma dissertação, denominada *O Discurso de Resistência e Revide em Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya: Ação e Reação Jesuítica e Indígena na Colonização Ibérica da Região do Guairá*, defendida pelo professor Saul Bogoni (2008). De acordo com o autor, os jesuítas “foram os arautos do colonialismo europeu ao estabelecer um novo sistema de contato e evangelização com a criação das Reduções, nas quais conseguiram reunir os índios em contraposição ao seu modo de viver seminômade” (BOGONI, 2008, p. 7). Nessa dissertação, o autor analisou os escritos originais do Padre Antonio Ruiz de Montoya, sendo possível verificar representações citadas no decorrer desta pesquisa, pois o referido padre escreve sobre o cacique preconceituosamente, conforme pode ser identificado na sequência:

À reação, Montoya atribuía a influência do demônio, que queria prejudicar os padres usando os índios, como neste relato se evidencia, ao narrar que ‘Neçu, porém, após troca de sua constância, tratava o Pe. Castillo com desdêns, em consequência do furor em que o demônio ardia, por ver que já até ali o tinham despojado de seu reino. E, por meio de um índio mau, apóstata da fé, granjeou a vontade de Neçu para tornar-se vitorioso. Com um arrazoado, feito à semelhança do seguinte, aquele incendiou neste a fagulha de ódio que ele próprio nutria contra os padres...’ (MONTROYA apud BOGONI, 2008, p. 105).

Em uma das obras citadas como *corpus* desta pesquisa, o escritor Raffo Constant (2006) argumenta de várias formas contrariando as representações feitas à figura de Sepé como santo e defensor do povo guarani, outrossim, faz uma defesa ao cacique Ñheçu e afirma que

Herói guarani foi Ñheçu que não permitiu que os jesuítas escravizassem os índios, roubando-lhes a liberdade das matas, seus direitos, seus deuses e suas seculares tradições tribais, inclusive o ritual do chimarrão, porque os jesuítas decidiram que a erva-mate era diabólica e passaram a chama-la (*sic*) ‘erva maldita’ (CONSTANT, 2006, p. 25).

Golin (2002, p. 42), historiador e professor da Universidade de Passo Fundo, reafirma a representação ou reforço da visão preconceituosa que os missionários tinham dos pajés guaranis e, sobre Ñheçu, afirma que “na documentação jesuítica, a

exemplo da de Nóbrega, o pajé é denominado *feiticeiro*, pejorativa e malignamente, como figura que produz o mal”.

Localizou-se também, nessa investigação, um romance histórico do autor Rui Nedel, intitulado *Esta Terra Teve dono*, lançado em 1984, em que o autor representa a figura de Ñheçu de forma imponente, resistindo às imposições do Padre Roque Gonzales, o qual fora porta-voz das obras eurocêntricas da Companhia de Jesus. Nedel (1984), apesar de não atacar o personagem histórico, como acontece no texto híbrido¹¹ de Jaeger (1951), em momento algum toma o lado de sua defesa pela invasão proposta pelos missionários. Segundo o autor, os índios

Sentiam-se violentados ao perder o direito de vagar por vales e florestas e abandonar os ritos e costumes dos antepassados. Muitos afoitos adentravam as povoações dos reduzidos e os provocavam com danças e cânticos, assustando os batizados e ridicularizando-os por aceitarem pacificamente a escravidão. Ñheçu titubeava, resvalando na indecisão entre defender o mais agradável e a própria autenticidade, ou entregar-se em benefício do desenvolvimento e progresso social da raça guarani. Todavia, explodiu quando veio um representante do Pirapó comunicando que lá estava outro padre que não Roque Gonzales de Santa Cruz, distribuindo batismo e material de ferro; se Roque [...] era o chefe dos padres, não tinha o direito de mandar um subalterno para se fixar na estância de Ñheçu. [...] descendo a passos largos até o Pirapó, disse: - Não foi este veste-negra que convidei; o Padre Roque não cumpriu a palavra e está me traindo! Ñheçu estava furioso; falava com voz trêmula, decorrente da raiva que sentia (NEDEL, 1984. p. 59).

Sobre a questão da escrita preconceituosa acerca de Ñheçu, notou-se em larga escala afirmações como a de Jaeger (1951. p. 227), que, ao se referir ao cacique Ñheçu e suas esposas, diz que vivia “com duas tulhas cheias de mulheres, que, sendo duas possilgas [*sic*] de animais imundos, lhe serviam de delícias a seu gosto”.

Esta e outras escritas do texto híbrido do referido padre serão analisadas com mais profundidade no decorrer deste trabalho com o objetivo de notar como se

¹¹ Do grego *hybris*, cuja etimologia remete a ultraje, correspondendo a uma miscigenação ou mistura que violava as leis naturais. Para os gregos o termo correspondia à desmedida, ao ultrapassar das fronteiras, ato que exigia imediata punição. A palavra remete ao que é “originário de espécies diversas”, miscigenado de maneira anômala e irregular. Esta origem etimológica foi responsável pelo fato de serem considerados como sinônimos de híbrido, palavras como: irregular, anômalo, aberrante, anormal, monstruoso, etc. Híbrido é também o que participa de dois ou mais conjuntos, gêneros ou estilos. Considera-se híbrida a composição de dois elementos diversos anormalmente reunidos para originar um terceiro elemento que pode ter as características dos dois primeiros reforçadas ou reduzidas (BERNDT, 2009, n.p)

fizeram estas representações literárias e que foram amplamente utilizadas na escrita da historiografia oficial do cacique Ñheçu.

No primeiro capítulo, apresenta-se uma análise sobre as representações literárias e históricas acerca do cacique Ñheçu no recorte histórico do ano de 1628, quando o referido cacique supostamente teria mandado assassinar três padres da Companhia de Jesus, contrapontando com as ações e discursos dos missionários cristãos que promoviam atos da Contrarreforma Católica neste continente. Foram realizados apontamentos referentes às questões do imaginário medieval. O segundo capítulo dispõe considerações sobre os aspectos teóricos embaixadores da obra e das representações literárias e históricas do cacique Sepé Tiaraju. No terceiro capítulo, analisam-se as questões referentes à polifonia e ao dialogismo no que diz respeito às várias representações sobre Ñheçu e Sepé; após isso, considerações finais.

1 DOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS E CAUSAS DA ESCRAVIZAÇÃO E MORTE DOS ÍNDIOS

Os objetivos deste capítulo, primeiramente será o de examinar finais do século XIV e XV, a fim de mostrar o que acontecia no dito *mundo civilizado* e que, de uma forma ou de outra, repercutiram no Novo Mundo. Serão analisadas as condições sociais, políticas e religiosas da Europa em fins da Idade Média, seus usos e costumes, suas credences, seus rituais; discutir-se-ão também aspectos da Reforma Luterana e Contra Reforma Católica, os discursos e atos da Companhia de Jesus e os primeiros contatos com os guaranis e seus caciques, questões concernentes ao ato da invasão deste continente, considerações sobre a Literatura, a História e o imaginário medieval, e, principalmente, analisar-se-ão as representações literárias, híbridas e históricas no que diz respeito ao que se registrou sobre o cacique Nheçu (bom ou mau selvagem?) e seus atos de resistência contra a Companhia de Jesus.

As considerações evidenciadas nesta pesquisa seriam quase impossíveis de ser revistas analiticamente sem o aporte estrutural da questão histórica, considerando o fato de que os habitantes do continente sul-americano, tais como outras colônias imperialistas globais, são oriundas da Europa e suas invasões propostas pelo mercantilismo e as navegações ultramarinas ao longo do mundo a sua volta, pois, basicamente, a história se liga à literatura a todo momento. Embora os escritores da área de literatura não tenham um compromisso com o fato histórico propriamente dito pela utilização da ficção em suas obras, ela depende de um começo, um norte, um acontecimento, uma tragédia, um feito heroico registrado na história para servir de base para suas obras.

As fontes históricas informam o quanto o espanhol e o português eram religiosos, logo, o seu conservadorismo embasado pela fé cristã não lhes propunha muitas aberturas e aceitações de diferenças socioculturais. O chamado eurocentrismo, a partir dessas concepções, fazia história pelo mundo, pilhando, matando em nome de Deus, expandindo territórios, colonizando e aculturando povos, principalmente os indígenas na América do Sul. Na perspectiva missionária de conquistar e salvar as almas dos nativos, subjazia a pedagogia da escravização.

Seffner (1993), em obra que retrata as questões do cristianismo em crise e questões do advento da contrarreforma, afirma que:

[...] a vida cotidiana era toda impregnada por pequenos rituais católicos: fórmulas para benzer os alimentos que iam ser ingeridos, a água, as frutas, o óleo, o pão; rezas pedindo proteção contra as catástrofes, contra os perigos das viagens, dos animais selvagens, das pragas. Praticamente todas as formas de doença e loucura eram atribuídas a feitiços do diabo, e eram resolvidas por meio de exorcismos, sinais-da-cruz, água benta, preces, missas (SEFFNER, 1993, p. 5).

Adiante em sua obra, Seffner (1993) aborda ainda os processos da política e poderios ligados diretamente à igreja, o que modificava, e não raro, inspecionava a arte, a cultura e a vida cotidiana dos seus seguidores em prol do manutenção de sua hegemonia.

Todas as manifestações culturais – pintura, música, literatura, escultura, arquitetura... – utilizavam elementos ligados ao sagrado. A Igreja Católica Romana era muito poderosa e criava bispados, abadias, paróquias e outras dignidades, nomeando indivíduos que em geral haviam comprado esses cargos que representavam poder e fonte de renda, devido à arrecadação de tributos eclesiásticos, como o dízimo, a gavela¹², a cõngrua¹³, a parte da herança daqueles que faleciam (SEFFNER, 1993, p. 5).

A partir do exposto, pode-se avaliar que se tratava de um sistema de governo teocêntrico, intimamente ligado aos reis, muito rígido, baseado mais na religião do que em uma constituição de leis, porém, com intuito único de manter a representação absolutista de tal poder, uma vez que a Europa passava por desajustes sociais advindos de muitas guerras, dízimos exacerbados, impostos cada vez mais pesados para o povo pagar e, somado a isso, uma grande peste na segunda metade do século XIV veio para abalar de vez estas estruturas feudais.

Com relação à questão de domínio associado à escravidão, sua naturalização, salvação das almas a partir dos castigos do cativo e a ampla aceitação papal com a taxativa de oferecimento do caminho dos céus, Pinski (1991, p. 60), em seus textos sobre a história da América, afirma que:

¹² Feixe de espigas ceifadas utilizadas para pagar impostos e dízimos ao clero e à nobreza feudal (DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2018, n.p.).

¹³ Nome substantivo utilizado para designar, sobretudo no passado, a sustentação dos clérigos por meio do "benefício" ligado ao respectivo ofício (DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2018, n.p.).

[...] nesta experiência escravista, Espanha e Portugal estavam mais próximos da África do que da Europa. Para a Igreja, neste contexto geopolítico, era mais importante a propagação da fé (e os emolumentos que invariavelmente renderiam os territórios conquistados) que os assuntos como a liberdade do homem. Era uma questão de simples prioridade. A escravidão, então, como bem assinala Duchet, era legítima pois contribuía para a propagação do cristianismo. A posse de escravos pelo clero, por sua vez, convertia-se no melhor exemplo de legitimidade da prática. Assim, a Igreja, tanto doutrinariamente, como exemplarmente, defendeu a existência da escravidão.

Por aí, percebe-se, então, os vários interesses geopolíticos que eram ligados diretamente à Igreja pós-medieval do século XVI e seus conceitos em relação às diferenças culturais de povos equidistantes, onde desembarcavam os europeus pela insígnia da cruz e seus conceitos eurocentrados. Notou-se que a escravidão em troca da salvação já era prática comum, prevista e muito aceita na sociedade europeia. Como uma troca injusta, ofereciam o servilismo pelo acesso ao reino dos céus. Mas, para isso funcionar como deveria no Novo Mundo, houve a necessidade de uma criação institucional oficializando esses atos de cunho expansionistas, tanto da fé como territoriais, o que leva a evidenciar a criação da Companhia de Jesus e sua vinda para a *terra brasilis*.

1.1 DA CRIAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS E SUAS DETERMINAÇÕES

Além dos fatores sociais e políticos tão conturbados em fins da Idade Média e todas as determinações da Igreja naquele período, outro problema tomava corpo: as questões da Reforma Protestante pensada e promovida por Martinho Lutero, que criticava em 1517 as vendas de indulgências e o luxo papal, contrapontando com a miséria do povo. Segundo Sauvestre (2004, p. 30), “Lutero, armando-se com o Livro, começou a insurreição das consciências contra a fé imposta, insurreição da qual saiu o protestantismo e, mais tarde, a liberdade religiosa”.

A partir dos questionamentos de suas 95 teses, ocorreu uma debandada de fiéis das catedrais católicas e urgiu a necessidade de uma contrarreforma, ou seja, segurar, combater este pensamento que se alastrou por parte da Europa, assegurando assim a perpetuação do cristianismo e do catolicismo.

Logo, em 27 de setembro de 1540, foi criada a Companhia de Jesus, mas seu idealizador, Inácio de Loyola¹⁴, começa a reunir adeptos em 1534. Os chamados jesuítas começaram seus estudos na Universidade de Paris, sendo reconhecidos e institucionalizados pela Igreja Católica após seus votos de obediência irrestrita e absoluta ao Papa Paulo III, sem questionamentos ao que lhes fosse dado de missão.

Sauvestre (2004, p. 31) novamente reporta algumas análises expostas em sua obra, nas quais fala da suposta índole destes missionários:

Sempre expulsos, eles retornam sempre e, pouco a pouco, clandestinamente, estabelecem-se e enterram na sombra vigorosas raízes. Podemos confiscar seus bens, pois suas perdas logo são reparadas. Praticam ao mesmo tempo a captação de heranças e o comércio aventureiro. Confessores, negociantes, agiotas, usurários, mercadores de bugigangas piedosas, eles inventam novas devoções para criar mercados. Nas horas vagas, eles se metem em política, agitam os Estados e fazem tremer os príncipes em seu trono. Seu ódio é terrível. Infeliz daquele que se torna seu inimigo!

Sauvestre (2004, p. 31) ainda revela questões sobre o crescimento e a organização dos religiosos que vieram para a América no intuito de catequização e declara que a “sua Companhia cresce em riqueza e em influência por todo tipo de meios; nada pode pará-la, pois ela encontra em toda parte homens dispostos a servi-la para dela obter qualquer vantagem de posição ou de orgulho”.

A partir do exposto, configura-se uma incógnita, pois a educação formal/tradicional advém destes missionários e seus princípios. Logo se faz necessário desenterrar essas fontes, esmiuçá-las e socializar as pesquisas realizadas. O intuito é esmiuçar as representações literárias, de modo a problematizar alguns fatos que envolvem os índios guaranis, para assim ajudar a entender melhor o que se passou neste continente e por que foi descrito daquela forma.

Sauvestre (2004), no capítulo VII de sua obra, repassa instruções da *Monita Secreta*¹⁵ dos jesuítas, orientando como conduzir a conversa para que as viúvas

¹⁴ Descendente da nobreza rural, que participou de combates defendendo o reinado de Fernando de Aragão, ferido na Batalha de Pamplona, converte-se ao ler a obra *Vita Christi*, uma espécie de tutorial para tornar-se santo.

¹⁵ Locução latina que significa regulamento secreto (DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2018, n.p.).

disponham de seus bens em favor da Companhia de Jesus; na orientação de número 10, consta o seguinte:

10. A fim de que uma viúva disponha da renda que tem em favor da Companhia, que se lhe proponha a perfeição do estado dos homens santos que, renunciando ao mundo, a seus parentes e a seus bens, ligaram-se ao serviço de Deus com grande resignação e alegria. Que se lhes explique, nessa visão, o que há na constituição e no exame da Companhia a respeito dessa renúncia a todas as coisas; que se lhes alegue o exemplo das viúvas que, em pouco tempo, também se tornaram santas, fazendo-as esperar serem canonizadas se elas continuarem da mesma maneira até o fim, e que as façam ver que o crédito dos nossos não lhes faltará junto ao Papa (SAUVESTRE, 2004, p. 95).

Tal citação ajuda na compreensão do que poderia pregar de modo velado a Companhia de Jesus, às vistas das análises de seus discursos e orientações e, porventura, um pouco mais adiante, suscitar questionamentos sobre as suas supostas intenções de salvação e catequização dos indígenas.

Lugon (2010) cita documento intitulado “Carta do padre Herre, de Buenos Aires, 1725”. A partir do documento, questiona-se: as ordens da Companhia de Jesus não seriam justamente preparar terreno e mão de obra especializada indígena para que o europeu não precisasse dispor de ofícios manuais? A carta destaca o seguinte:

[...] aqui, observa um missionário das reduções, de passagem pelo Prata, todos os brancos eram considerados nobres. Eles desprezam qualquer tipo de arte. Aquele que realiza algum trabalho útil é desprezado como se fosse um escravo. E quem não sabe de nada, e vive em pleno ócio, este sim é um *caballero*, um cavalheiro de verdade, um nobre (HERRE apud LUGON, 2010, p. 101).

Estas e outras evidências são expostas também em outros escritos, que serão analisados ao longo destes estudos sobre a referida instituição religiosa.

Após examinar alguns conceitos da Companhia de Jesus e as necessidades de sua criação, passa-se a discutir a relação ou os primeiros contatos da Companhia de Jesus com os índios guaranis e o primeiro motivo da pesquisa proposta: o cacique Ñheçu.

1.2 DO CONTATO DOS MISSIONÁRIOS JESUÍTAS COM INDÍGENAS E QUESTÕES REFERENTES AO IMAGINÁRIO MEDIEVAL

Quando se vai a qualquer lugar do mundo, a primeira coisa a se pensar é: como comunicar-se com as pessoas daquele local? Fazer isso, atualmente, é muito prático, pois existem vários tradutores simultâneos, dicionários e estudos que podem dizer como estabelecer tal comunicação. Mas, ao se tratar dos jesuítas, os quais chegaram ao continente nove anos após a oficialização de sua instituição religiosa, em 1549, qual era a sua perspectiva social, sendo que nem sabiam o que encontrariam pela frente? Que povos seriam, que idiomas falavam, que deuses adoravam, quais eram seus rituais e costumes? Certamente, já existiam informações sobre os habitantes dos territórios não descobertos, mas invadidos a partir do ano de 1500. Este fato histórico, ainda pouco conhecido e não reconhecido pela história oficial, revelou-se impressionante, a partir da leitura de “1421”, do autor Gavin Menzies, obra em que o autor rechaça com comprovação factual a versão histórica em que os europeus teriam *descoberto* um Novo Mundo ao mostrar mapas elaborados pelos chineses setenta e sete anos antes das invasões ao continente sul-americano (ANEXO A). Percebeu-se que um povo como o europeu, que naquele momento histórico passava por muitas misérias pessoais, sociais e financeiras, por certo não haveria de se lançar em uma aventura rumo ao desconhecido, simplesmente por haver desconfianças de que se chegaria a outro continente navegando sempre para o oeste, ou seja, cruzando o desconhecido Oceano Atlântico, chamado pelos antigos romanos de *Mare Tenebrosum* (o Mar das Trevas), sobre o qual se acreditava que haviam monstros que consumiam navios e tripulações inteiras e homens com cabeça de animal que canibalizavam os ditos *cristãos civilizados*.

Del Priore (2013, p. 14), em seu conto *A Descoberta do Novo Mundo*, descreve as representações de tais credices do imaginário medieval no que se dizia respeito aos *brasis*, como eram denominados os índios, ao citar questionamentos da tripulação dos navios europeus: “[...] e os temidos canibais. O que eram eles? Homens com cabeça de cachorro e apetite de lobo. Devoravam seus semelhantes. Cortavam-lhes aos pedaços e, num grande banquete, comiam até as tripas”.

Menzies (2006. p. 32) descreve que as três naus europeias (Santa Maria, Pinta e Nina), capitaneadas pelo genovês Cristóvão Colombo, “não passavam de 30 metros de comprimento, contrapontando com as naus chinesas de 100 metros”. Logo, parece básico que uma pequena nau não suportaria levar tantos mantimentos assim para uma viagem rumo ao nada, rumo ao sem fim, desconhecido e incerto. Certamente não teria capacidade de armazenar toda a água potável que necessitariam seus 29 tripulantes.

Se, por exemplo, os barris levados para suprimento de água fossem de 500 litros (os mais utilizados por navegadores do Velho Mundo), multiplicados por 100 barris que estariam dentro do peso permitido daquelas naus, a soma disso seria de 50 mil litros de água divididos por 29 tripulantes, dariam 1.724,13 litros por pessoa, divididos por 30 dias do mês, o resultado seria de 57,47 litros por tripulante, para navegar sem mapas? Parece pouco provável a possibilidade de se achar uma tripulação disposta a tantos perigos, principalmente em uma Europa tão perseguida pela morte naquele momento de sua história.

O Museu Marítimo da cidade de Santos - SP apresenta a seguinte descrição sobre as dimensões das referidas embarcações:

A maioria dos estudiosos calcula que a ‘Santa Maria’ possuía aproximadamente 23 metros de comprimento, 7 de boca (largura) e um calado de no máximo 2,80 metros. Seu deslocamento girava em torno de 80 a 100 toneladas, quer dizer, tinha capacidade para carregar 80 a 100 tonéis (barris) de vinho. Ostentava três mastros e gurupés, o mastro que se projeta quase horizontalmente pela proa dos navios a vela (MUSEU MARÍTIMO SANTOS – SP, 2016).

Logo, percebe-se que estas *naus* seriam um tanto quanto pequenas para dar conta de atravessar o oceano trazendo tudo o que os europeus precisariam para suas invasões.

Voltando para a obra de Menzies (2006), nota-se também muita segurança (além de comprovações documentais) do autor ao afirmar que o europeu seguiu por caminhos com base nos mapas mostrando o rumo, desenhados por cartógrafos chineses.

Colombo, Vasco da Gama, Magalhães e Cook fariam mais tarde os mesmos ‘descobrimientos’, mas todos eles sabiam que estavam seguindo pegadas de outros, porquanto levavam consigo cópias de mapas chineses quando iniciaram suas próprias jornadas para o

‘desconhecido’. Para usar mal uma citação famosa, diríamos: se puderam ver mais longe dos outros, isso aconteceu porque estavam de pé sobre ombros de gigantes (MENZIES, 2006, p. 33).

Sequencialmente a isso, há comprovações esmiuçadas nas obras que serão trabalhadas agora, que auxiliam na compreensão do imaginário medieval e que transitavam nas mentes dos cidadãos daquele momento da História, principalmente no que dizia respeito à questão de mitos, demônios e monstros surreais que habitavam os confins da terra, povos que viviam às margens da evangelização, portanto, tidos como hereges por não compactuar com a religião ocidental, como no caso dos indígenas (especificamente no caso do cacique Ñheçu semearam-se imaginários de que o mesmo seria discípulo do demônio) e demais mitos que brotavam da imaginação (e principalmente do medo) do invasor europeu.

Laura de Mello e Souza, em sua obra *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986), que analisou a associação das terras do Novo Mundo e seus habitantes com as bruxarias, possessões demoníacas, *selvagens* e seus feitiços, elaborou um texto que se faz muito relevante para discutir aquele momento da invasão.

Segundo Souza (1986. p. 49), imaginavam que “os habitantes das terras longínquas que os europeus acreditavam serem fantásticas constituíam uma outra humanidade, fantástica também, e monstruosa”. Provavelmente, esta forma de pensar, tendo corroboração e as bênçãos papais, estruturaram mais tarde as atrocidades de suas ações frente aos silvícolas, como assassinatos em massa, estupros, pilhagens como fizeram com o povo Inca, acreditando estarem eles salvando as almas dos nativos, livrando-os de sua própria *selvageria* e os dirigindo aos caminhos do céu.

Souza (1986) escreve ainda que

[...] no mundo precário do homem medieval, surgia a necessidade de nomear e encarnar o desconhecido a fim de manter o medo nos limites do suportável: monstros descritos pela religião (Satã), monstros descritos pelo bestiário (unicórnio, dragão, formiga - leão, sereias, etc), monstros humanos individuais (aleijados, tarados) e monstros que habitavam os confins da Terra, parecendo-se com homens normais [...], mas trazendo traços monstruosos hereditários (SOUZA, 1986, p. 49).

Porventura, os invasores não estariam associando os indígenas a demônios pelo fato da peculiaridade de seu *modus vivendi*, por se comunicarem em uma

linguagem que não entendiam, pelo uso de identidades tribais tão diferentes e que não conheciam no cotidiano, ou pelo medo de os aborígenes (retirando aspectos da cor da pele) serem parecidos demais com quem os ocidentais denominavam pagãos por não professarem a mesma religião, por fazerem uso de tatuagens e pinturas: os vikings? Ou, porventura, este não seria um *modus operandi* para que se criasse uma cortina de fumaça que mascarasse, inclusive para eles mesmos, os seus crimes hediondos praticados em nome de Deus e protegidos pelo clero?

O frei Bartolomé de Las Casas, que redigiu uma defesa monumental e incontestável na obra intitulada *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*¹⁶, em 1552, retrata muito bem tais abusos cometidos contra os indígenas, tantos que a população do México Central diminuiu de vinte e cinco para seis milhões de habitantes, aproximadamente. Las Casas (1990, p. 14) afirma que a conta acima vale somente para o México, pois “a conquista custou dezanove [sic] milhões de vítimas”. O antropólogo Darcy Ribeiro (2006, p. 94) afirmava, porém, que em todo o continente “em 1492 a população ameríndia seria de 70-80 milhões de índios em 1650 de 3.5 milhões”. Por esses números, então, é possível ter uma dimensão do cataclismo ocorrido naqueles povos antigos, como Incas e Astecas, e, com os povos guaranis do Brasil, Paraguai e Argentina, não seria diferente.

Ribeiro (2006, p. 38) evidencia a imensa receptividade do indígena logo no primeiro contato com o homem branco, pois “provavelmente seriam pessoas generosas, achavam os índios. Mesmo porque, no seu mundo, mais belo era dar que receber”.

Las Casas, ainda relatando os abusos contra os indígenas, escreve que

Os espanhóis provaram repetidamente não considerarem os índios como pessoas, agindo como se não tratassem com seres humanos: ‘Davam-lhes menor importância e poupavam-nos menos que os animais – e digo a verdade, porque a isso assisti permanentemente -, não só menos que os animais (Deus permitisse que os não tivessem tratado pior que animais!) mas menos ainda que o excremento das ruas’ (LAS CASAS, 1990, p. 17).

Tanto espanhóis quanto portugueses, segundo os escritos indicados nesta pesquisa, utilizavam-se do indígena sem reconhecê-lo como ser humano. Mais

¹⁶ O livro citado foi lançado originalmente por Las Casas em 1552, porém a versão utilizada para esta pesquisa é uma reedição traduzida por Júlio Fernandes, de 1990.

adiante, serão apontados nesta pesquisa os disparates cometidos contra os índios guaranis, especificamente contra o cacique Nheçu e posteriormente contra Sepé.

Todas estas crueldades contra nativos teria o ponto chave já exposto anteriormente, baseado primeiro no expansionismo, no poder, na religião, mas principalmente ancorado nas questões do imaginário já trabalhadas, pois se eles pensavam que o nativo era menos que animal, basicamente não lhes atribuíam alma e por isso se viam no direito de cometer tais crimes.

O Frei Timótheo de Castelnuovo (1885) é citado por Marta Amoroso (2014) em artigo intitulado *Ficções em Frei Timótheo de Castelnuovo*, constante no livro *Terra de Índio*, no qual descreve (mesmo que séculos depois do momento analisado) esta visão pertinente ao imaginário medieval e naturalização da animalização dos povos sul-americanos ao escrever que

Se a natureza é tão bela em sua virgem e variada vegetação, a divina Providência ainda mais ressalta na variada criação dos viventes, sobretudo dos humanos que se uma parte vive feroz, bravia e sem lei é porque sua condição assim o exige e a tanto os obriga: mas logo seu ressecado coração recebe um orvalho do céu, e seu obliterado entendimento, um raio de luz; caindo de improviso sua casca rude, apresentam-se em seus semblantes mais lindíssimas pérolas, mais lindas, por certo, das que pescam os pescadores do oceano [...]. Quem conhece a ficção das nossas sociedades ditas civilizadas é quem sabe apreciar a beleza e simplicidade humana nos filhos das florestas; se bem os que têm o paladar estragado assim como não gostam senão de bebidas e comidas picantes, assim os que se acham fascinados por nossa artificial civilização julgam os índios repugnantes, nojentos e insociáveis, e como se nem fossem da mesma raça humana, agravam e ofendem sem causa os índios pelos maus-tratos, quando deveriam ser cativados pela condescendência e caridade (CASTELNUOVO, 1885 apud AMOROSO, 2014, p. 107).

Ancorados nestes relatos e nos dados de Ribeiro (2006), há como dissociar este *modus operandi* que espanhóis utilizaram por longa data de como os portugueses trabalharam por aqui? Las Casas (1990) corrobora o que já foi descrito, porém, toda esta questão do imaginário foi utilizada sem premeditação ou foi feito desta forma de pensar um sustentáculo para tais ações?

Las Casas (1990), evidenciando tais hecatombes praticadas com a desculpa da colonização, relatou que

O demónio [sic] feudatário diz que faz chamar cem índios ante si; e logo estes vêm como cordeiros; chegados eles, faz cortar a cabeça a trinta ou quarenta deles, e diz aos outros: 'O mesmo tenho de vos fazer, se me não servirdes muito bem ou se vos fordes sem minha licença.' Considerem agora por Deus os que isto lerem que obra será esta, e se não excede toda a crueldade e injustiça que possa ser pensada, e se não convém a tais cristãos chamar-lhes demónios [sic], e se melhor não seria encomendar os índios aos demónios [sic] do inferno que encomendá-los aos cristãos das Índias (LAS CASAS, 1990, p. 143).

Logo, percebe-se imensa convivência, contradição e ambivalência em se tratando do que foi escrito na história oficial e posteriormente representado pela ficção expressa nos textos literários revistos ao longo desta pesquisa e novamente entra em cena o imaginário, o simbólico, retratado no ano de 1947, na criação literária do escritor Paulo Novaes (1947), o qual narra as viagens de Cristóvão Colombo, na obra intitulada *A Caravela dos Insensatos*, em que o navegador estaria dialogando com Maquiavel e relatando que teria tido visões da Virgem Maria para legalizar suas explorações, propondo aceitações perante o imaginário medieval e, possivelmente convencer seus patrocinadores reais. Segundo o escritor, Maquiavel lhe pergunta

- E como foi tomada essa decisão?
- Tenho impressão de que você não vai entender, mas tive uma visão da Virgem Maria, que me orientou a partir em uma semana. Foi o que fiz e funcionou muito bem.
- Realmente, não é fácil de acreditar – disse Maquiavel, com sua sinceridade característica –, mas admito sua religiosidade (NOVAES, 1947, p. 106).

Nitidamente (embora se tratando de um texto literário), fundem-se o imaginário com a religiosidade e a política, fatores elementares no contexto das viagens ultramarinas que promoviam o expansionismo das coroas luso-ibéricas.

A partir daí, é possível entender um pouco mais sobre todas as ações dos referidos invasores europeus e como tratariam todo e qualquer elemento que se rebelasse contra suas crueldades.

Ainda falando destas facetas imaginárias advindas do invasor (dito colonizador ou povoador), associa-se que justamente este tipo de pensamento lendário, imaginário, mitológico, medievalesco, ainda permeia o consciente coletivo na atualidade de grande parte do povo sul-americano, pois, tanto no momento da

invasão como nos dias de hoje, todo e qualquer indígena é visto com preconceito, ou, pior que isso, nem sequer é notado por uma sociedade latina que ainda sofre os embargos intelectuais provenientes da falta do conhecimento da constituição de sua identidade cultural.

Para Cunha (2006), em obra que faz contraponto com a literatura, a história e a identidade cultural,

A legitimação da história da colônia via imaginário religioso permitiu [...] flagrar e fixar alguns traços que terão longa duração no imaginário social brasileiro. Traços que tenderão a se repetir, diferidos, em outros textos, como se a primeira versão do país tivesse registrado, gravado na memória brasileira, formas de cujo valor, qualidade ou sentido poderão sempre ser alterados, rasurados, invertidos mesmo, sem que isso impeça a constatação de sua permanência ou de seu retorno. Recalcados ou aflorantes, como valor positivo ou negativo, o pau – brasil, o país natureza, os usufrutuários da terra, as subordinações do público ao privado e, principalmente, a dilemática e a ambiguidade entre submeter-se e subverter o imaginário europeu, cristão e ocidental, de algum modo estarão presentes na sequência ilimitada de textos que falam o país, ou dito de outra forma, ocupam-se da identidade nacional (CUNHA, 2006, p. 29).

Mas, qual o nexos desta citação perante uma pesquisa que investiga dois caciques que viveram em tempos distintos e em um passado tão distante? Por que utilizar fatores identitários da formação do imaginário coletivo junto à formação da identidade nacional ou, por que não dizer, continental? Basicamente, por fatores inerentes à dita *colonização* (ou invasão). A base do pensamento colonial trazida nas naus europeias ainda é muito difundida no estado do Paraná, no país, no continente. O povo, quase que na totalidade, não tem conhecimento de classe, cultiva mitos, lendas e muitas inverdades advindas do imaginário medieval e não seria diferente em relação ao indígena atual, tal qual nos tempos da invasão colonial. Conseguiu-se isso com impertinência e muita insistência do invasor, que de forma violenta alcançou seus objetivos, não tanto pelo que pilharam, mas justamente pelo que deixaram: a imposição de sua cultura acachapante que desconsiderou a cultura do outro que habitava este continente.

Motivos esses, diversos, que dão base estrutural suficiente para questionar a obra missionária no momento deste embate ou entrelaço cultural com os povos nativos. Logo, Ñheçu reagiu contra esta invasão não somente territorial, mas cultural

e identitária, sendo por isso taxado de mau selvagem, quando resistia para que não morresse a herança imaterial de seu povo, a identidade.

Nessa chusma distinta das mais variadas micro-histórias, tal e qual a de Ñheçu e de Sepé, fundamentaram-se diversos elementos teóricos relativos a este estudo, fazendo conexão com os fatores sócio-políticos e religiosos da época, com a literatura apresentada e suas representações e com a historiografia dita oficial, para delinear como tais representações refletiram (positiva ou negativamente) naquele momento na criação do “mau” e do “bom” selvagem.

Para entender, serão tecidas algumas considerações teóricas sobre a herança imaterial estudada por Levi (2000), que analisa questões históricas de cada indivíduo e como a forma que é representado afeta imaterialmente as figuras do cotidiano das sociedades, gerando com isso rupturas expressas na literatura, na história e passando para a materialidade teórica, a partir de como o fato foi relatado. Esses relatos nem sempre são coerentes, e, por vezes não tão próximos da realidade.

Levi (2000, p. 14) afirma que

De um país a outro, segundo a força e o agenciamento das tradições culturais nacionais, com descompassos inevitáveis e através de formulações algumas vezes muito diferentes tanto pela argumentação quanto pelo tom, uma evolução comparável parece ter imposto lentamente a convicção de que não existe história verdadeira a não ser do coletivo.

Mas então por que a história e a literatura não se encarregaram de representar a figura do cacique Ñheçu de uma forma mais prudente do que já foi expressa em sua biografia, e que acabou por prejudicar a herança imaterial que poderia ter sido deixada por ele na estrutura cultural de seu povo guarani? Levi (2000, p. 10) responde a esse questionamento, afirmando que

[...] a primazia dada às regularidades, em detrimento do acidente, às repetições em detrimento do incidente, permite sem dúvida compreender porque essa história interessou-se quase imediatamente pelos sistemas e pelas estabilidades, em vez de pela mudança.

Assim, entende-se o porquê de tamanha dificuldade em encontrar material acessível que auxiliasse neste estudo e que (de certa forma) tende a mudar a forma

literária que expressa elementos imateriais (cultura, linguagem, representações no consciente coletivo) do que realmente poderia ter sido escrito sobre o cacique Ñheçu e posteriormente sobre o cacique Sepé.

Em outras palavras, a ciência fica estagnada algumas vezes por inércia intelectual em reescrever o que já foi dito e escrito ao passar dos tempos. Mudar concepções imateriais no (in)consciente coletivo se faz dificultoso pelo fato de haver toda uma reescrita oficial da história para, somente depois disso, a literatura *alimentar-se* destas informações para produção de arte para que se mostre à coletividade.

Outro agente que não pode deixar de ser referência nesta investigação analítica são os fatores descritos e estudados por Fanon (1925) sobre a colonização mental, ou seja, por falta de conhecimento de classe, ou o cidadão se omite de lutar por seus direitos ou, ainda pior, luta contra os próprios direitos adquiridos.

Mas por que tratar disso em um estudo que se interessa por representações literárias de dois caciques guaranis? Justamente pelo fato de se encontrar, em alguns dos textos separados para estudos, fatores ligados à colonização mental intelectualizada, ou seja, escritores que representaram os dois caciques da forma que mais lhes aprouveram, sem se dar conta de outros elementos ligados a estes personagens históricos.

Fanon (1979) explica esta teoria quando analisa, inclusive, os intelectuais colonizados mentalmente e que poderiam auxiliar na disseminação do pensamento não colonial ou decolonialista, porém,

No momento em que se dá o trabalho de fazer obra cultural, o intelectual colonizado não percebe que utiliza técnicas e uma língua emprestadas pelo ocupante. Contenta-se de revestir esses instrumentos de um cunho que pretende ser nacional mas que lembra o exotismo. O intelectual colonizado que retorna ao seu povo através das obras culturais comporta-se de fato como um estrangeiro (FANON, 1979, p. 185).

Logicamente, então, se o intelectual, que seria o maior responsável em escrever ou até mesmo reescrever uma representação literária ou historiográfica oficial, estiver de certa forma pensando tal e qual o invasor, qual a probabilidade de mudanças e questionamentos do que já se foi escrito?

Ao encontro do que pensa Fanon (1979), faz-se uma ponte com o texto de Santiago (2000), que examina o discurso do *pensar colonizado* e de como esta linha de pensamento dificulta a criação de novas obras e muitas vezes sem que exista uma premeditação; muitas vezes, o intelectual nem tem conhecimento do que possa ser o pensamento colonizado e acaba transferindo esta linha de raciocínio para suas obras.

Tal discurso reduz a criação dos artistas latino-americanos à condição de obra parasita, uma obra que se nutre de outra sem nunca lhe acrescentar algo de próprio; uma obra cuja vida é limitada e precária, aprisionada que se encontra pelo brilho e pelo prestígio da fonte, do chefe de escola (SANTIAGO, 2000, p. 18).

Quantos revolucionários ainda terão que aparecer na América do Sul para que as noções históricas e literárias mudem um pouco, fazendo com que as mudanças desta forma de pensar escravizadora permitam ver outros horizontes? Aqui, a referência é o cacique Ñheçu (o qual, porventura, poderia ser classificado como um intelectual orgânico frente aos guaranis), mas quantos outros lutaram pelos direitos de gente que nem conhecia o que era um direito¹⁷?

Lendo o poema “Erro de Português”, de Oswald de Andrade (1972), evidencia-se, na ótica da literatura, a questão do entrelaço cultural que vem ao encontro desta pesquisa:

Quando o português chegou
Debaixo duma bruta chuva
Vestiu o índio
Que pena!
Fosse uma manhã de sol

¹⁷ Pode-se citar a cangaceira Dadá, do grupo de cangaceiros chefiados por Corisco; Virgulino Ferreira – o Lampião, que lutava por equiparação social no nordeste do Brasil; Doña Juana Azurduy, que lutou grávida contra as tropas espanholas no Alto Peru, ao lado do *Libertador* Simón Bolívar, para não ver o filho que gerava morrer de fome como os três primeiros; Dandara dos Palmares, que lutou contra a escravidão no Brasil; Chico Mendes, ambientalista e seringueiro, assassinado por latifundiários por exigir conservação da Amazônia e melhores preços para o látex retirado das seringueiras; Fidel Castro, líder cubano que resistiu por anos a fio aos ataques imperialistas; Chê Guevara, que, vendo a realidade miserável de seu povo, decidiu mudar a situação de miséria profunda na América do Sul; Marielle Franco, assassinada por defender os direitos humanos; Luís Inácio Lula da Silva, preso injustamente, sem provas juridicamente executáveis, por ter coragem de enfrentar o imperialismo, Dilma Rousseff, deposta injustamente de seu cargo de presidente da República, por não concordar com a corrupção no país, Marielle Franco, assassinada por denunciar o crime organizado e institucionalizado. Para nominar a todos (como Gandhi, Luther King, Mandela, Marighella, etc.), faltaria espaço neste estudo; mas estes nomes elencados lutaram para quê?

O índio tinha despido
O português
(ANDRADE, 1972, p. 115).

Oswald deu esse título ao texto talvez com a intenção de expressar que fora um erro cometido pelo português o de vestir o índio com sua cultura, religião e preceitos. No trecho em que cita: “[...] se fosse uma manhã de sol o índio tinha despido o português”, entende-se que o eu-lírico expõe que, se o português não tivesse a visão turva pelas neblinas da ganância, tanto da coroa como do clero, perceberia que se foi ele: o estrangeiro que chegou a um ambiente onde já existiam habitantes, era o mesmo que deveria se despír de seus valores e se unir aos índios.

Algo que chamou a atenção na didática missioneira foi a forma de estabelecer contato com os aborígenes, pois os jesuítas entenderam, traduziram, decifraram, aplicaram formas muito dinâmicas de ensino-aprendizado, tais quais a música e as artes como um todo, para, após esta conquista, dizer para o nativo que vivia em desacordo com as leis impostas por suas coroas; que sua língua era a língua do demônio; que não poderiam continuar cultuando seus deuses.

Neto (2012) afirma, em obra que analisa o suporte econômico, social e ecológico das missões jesuítas, que

[...] os missionários conseguiam atraí-los através da música e da paciência através do exemplo, do efeito demonstração, da reciprocidade e dos resultados e ensinavam-lhes a preparar o solo para o plantio, a cultivar e a tecer o algodão para a produção de roupas, a pasturar [sic] o gado, a ler e a escrever, a fabricar instrumentos musicais e a extrair-lhes música divina. Adaptaram-nos a novo estilo de organização sócioeconômica [sic] e incentivaram-nos a eleger livremente os membros do Cabildo e o corregedor, aceitando a cogestão ao lado de caciques e pajés sem desafiá-los nem enfrentá-los (NETO, 2012, p. 26).

Fato explícito é que tiveram muito sucesso com grande parte destes indígenas, por utilizarem técnicas pedagógicas que ainda hoje encontram muita resistência para utilização em sala de aula. Essas técnicas, de certo modo, auxiliaram demais na tradução e entendimento do idioma guarani, para, somente depois disso, propor ou até mesmo impor o que precisavam repassar: os ensinamentos cristãos, com base na cultura euro-ocidental.

O que estes missionários talvez não esperavam era que, em certo momento, alguns caciques discordariam do que estavam promovendo no âmbito de seus

domínios e estruturariam uma resistência que culminou na morte de três padres jesuítas, supostamente orquestrada pelo cacique Ñheçu, em terras hoje pertencentes ao Rio Grande do Sul, por idos de 1628, especificamente nos recantos de Caaró¹⁸, execução do Pe. Roque Gonzales; na redução de Assunção de Ijuí, execução do Pe. João Del Castillo; e em Pirapó, do Pe. Afonso Rodrigues, atualmente cidade de Caibaté - RS.

1.3 DOS ATOS DOS MISSIONÁRIOS E DO CACIQUE ÑHEÇU

Neste tópico, inicia-se a análise da construção do discurso da história retratada que representa ou elabora cuidadosamente um personagem histórico na obra de Jaeger¹⁹ (1951), denominado Ñheçu²⁰.

Os escritos do referido religioso se fazem com textos híbridos, enaltecendo a ótica eurocentrista, e com muitos elementos alegóricos no que tange a figura do cacique, que, por repetidas vezes, torna-se um discurso tendencioso, culpa o cacique por todas as mazelas nas Missões Jesuíticas, no intuito de representá-lo como o mau selvagem que não colaborou com a obra de Deus, proposta pelos missionários.

Analisar-se-ão as representações do personagem conhecido como Ñheçu, além de realizar-se um exame conceitual da construção histórica e literária que constam nas narrativas religiosas.

Ñheçu é representado de múltiplas formas e com múltiplos significados, segundo Jaeger (1951):

¹⁸ Casa de vespas (MONTROYA, 1639, p. 879).

¹⁹ Luiz Gonzaga Jaeger (1889), jornalista, filósofo. Concluiu seus estudos no Seminário Menor São José, em 1909, foi para Portugal, a fim de se tornar religioso. Ingressou na Companhia de Jesus em Barro, Portugal. Foi ordenado sacerdote a 01 de agosto de 1922. Quando estava em Portugal, os jesuítas foram perseguidos e presos em 3 de outubro de 1910, Luiz ganhou a liberdade depois de 24 dias encarcerado com outros colegas. Foi o primeiro padre a escrever extensa bibliografia sobre o assunto no Brasil. O padre Jaeger também foi sócio fundador do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, professor do Colégio Anchieta em Porto Alegre, e fundador do Instituto Anchietano de Pesquisas. (IHS ANTIGUOS JESUITAS EN IBEROAMERICA, 2018, n.p.).

²⁰ Nheçu foi um respeitado chefe guarani que viveu no século XVII, o qual não se encontraram registros sobre datas de nascimento ou falecimento. Foi um dos primeiros caciques que ofereceu resistência à invasão europeia, e segundo relatam fontes advindas de obras jesuíticas (portanto ocidentais), o mesmo retirava seus povos dos redutos missioneiros para o mais fundo das selvas e os desbatizava, fazendo cumprir os conceitos espirituais do povo guarani. Foi caçado, humilhado publicamente na frente de seus comandados. A partir desta ação capitaneada pelo padre Roque Gonzales, supostamente teria orquestrado os assassinatos do religioso citado anteriormente e seus assessores, o padre Juan Del Castillo e Afonso Rodrigues, todos da Companhia de Jesus.

1) Nheçú quer dizer ‘reverência’ (MONTROYA, Conquista LVII, pág. 228) ou ‘o cortês’, ‘o que se inclina’ (ALMEIDA NOGUEIRA, cit. Por TESCHAUER, Vida e Obras, pág. 121). A palavra ñesú, em guarani, usa-se no sentido de honrar, reverenciar, inclinar-se, prostrar-se, ajoelhar-se ‘embora impropriamente’, diz Montoya; mas esta é a acepção que perdurou. (A. JOVER PERALTA y T. OSUNA, Diccionario Guarani 101). Mas o nome completo do cacique não era Nheçum retanque, como julga TESCHAUER (Vida e Obras, 3ª ed. Pag. 121, nota 4), visto retângué, ou antes retã significar ‘terra ou região’, e gué (qué ou cué) ‘o que foi’, isto é ‘Terra que foi de Nheçu’. – Não concordam os autores antigos na grafia desse nome. MONTROYA escreve necú; BOROJA Neçú; NIEREMBERG Nezu; Ñeçu O GUARANI DA CONQUISTA; Niezú encontramos em TECHO e CHARLEVOIX; Ñezú e Nezú aparece em todas as citações feitas por BLANCO; por fim TESCHAUER grafa Nheçum, nasalizando o *u* final. Não havendo até hoje ortografia uniforme no guarani, achamos que, adotando a forma Nheçu, satisfazemos tanto à pronúncia lusitana como a grafia dos antigos documentos (JAEGER, 1951, p. 223).

Deste ponto em diante, abordam-se os pressupostos teóricos referentes à hagiografia²¹ do Pe. Roque Gonzales e sua saga pelo sertão sul, do hoje chamado *Cone Sul*, o que territorialmente compreende as terras da Argentina, Uruguai, Paraguai e Sul do Brasil, incluindo o Paraná; e também são realizadas análises dos atos dos religiosos a partir dos relatos do padre Jaeger (1951), descrevendo a sua ótica dos fatos.

Porém, antes disso, considera-se oportuno e enriquecedor retomar o que afirma Eco (2012) sobre os limites da interpretação e dos signos e, mais objetivamente, quando aborda os conceitos de *intentio auctoris*²², *intentio operis* e *intentio lectoris* para reforçar que toda e qualquer interpretação sofre a influência do escritor, o que almeja com sua escrita e de que forma foi interpretada a informação prestada, depende também da hora, local, situação e elementos envolvidos na práxis da leitura, assim como a estrutura intelectual do leitor atrás das páginas; na acepção bakhtiniana, dos horizontes do autor, da obra e do leitor. Logo, “a atenção deverá deslocar-se da mensagem, como sistema objetivo de informações possíveis, para a relação comunicativa entre mensagem e receptor, relação na qual a decisão interpretativa do receptor passa a constituir o valor efetivo da informação” (ECO,

²¹ Ciência que se relaciona com as coisas sagradas. Obra ou coleção de obras sobre santos; biografia de santos. (DICIO, 2018, n.p.)

²² Expõe que, entre a intenção autoral (*intentio auctoris*), a recepção ou intenção do leitor (*intentio lectoris*), reside a intenção da obra (*intentio operis*). Por consequência, qualquer escrito, tanto na literatura quanto na história, teria uma causa, uma natureza e cabe ao leitor descobrir a “verdade” (PIRES E ALBUQUERQUE, 2007. p. 22).

2012, p. 5). Porém, estas análises são realizadas com maior aprofundamento mais adiante, no terceiro capítulo, em que são estruturadas as questões teóricas.

Retomando a análise e os exames sobre os *Três Mártires*, suas ações e o entrelaçamento de culturas rivalizando seus conceitos com o indígena, percebe-se o quanto os missionários não estavam dispostos a entender que o nativo tinha o direito aos seus próprios usos e costumes, pois, Jaeger (1951), ao se referir às *encomiendas*, desconsiderando o fator dos saques a todo momento, afirma que, “ao lado da tribulação externa, proveniente de autoridade despida de justiça e moralidade, acrescia a incessante ameaça externa por parte do indígena rancoroso, agravando-se tal situação por causa da falta quase absoluta de religião” (JAEGER, 1951, p. 25). Ora, desconsiderava plenamente que a revolta dos nativos era, sim, pelo fato dos abusos provenientes dos *encomenderos* não cessarem em momento algum, outrossim, o fato de lhes serem impostas outras culturas, desconsiderando que os guaranis já cultuavam seu Deus Ñanderu, e as incessantes torturas públicas dos caciques, que não queriam se dobrar ao catecismo invasor.

Segundo Jaeger (1951, p. 42),

[...] não obstante, em virtude da enorme carência de braços, assim o espanhol nato como o crioulo, descendente do primeiro, se viram desde logo na emergência de ter que aproveitar a contribuição indígena em o (*sic*) cultivo dos campos, na criação de gado, na abertura das estradas, na construção de edifícios públicos e particulares, na mineração, nas fábricas, etc.

Nota-se então o quanto o invasor sacrificava os guaranis, afirmando oferecer aos nativos a salvação eterna dos céus e o reconhecimento de que eram dotados de alma²³, a partir do servilismo escravista e sem questionamentos e que seus costumes seriam uma subcultura que dependia de cuidados urgentes.

O Pe. Roque Gonzales, seguindo os escritos do Pe. Antônio Ruiz de Montoya (1639), o qual serviu de base para a obra de Jaeger (1951), na obra *Conquista Espiritual*, era com frequência representado como um herói religioso da Companhia de Jesus, o que provavelmente lhe rendeu a beatificação em 1934.

²³ Ver anexo C no final deste estudo; logo, se o próprio Papa Paulo III reconheceu, a partir da Bula *Veritas Ipsa*, que os nativos tinham alma e que não poderiam ser tratados como se não fossem humanos, todos os que o fizessem estariam descumprindo ordens superiores, inclusive a Companhia de Jesus.

Foi em seguida ao Paraná, a respeito do qual já se tem um rascunho relativo a seu zelo e trabalhos; foi ao Uruguai que tomou repleto de reduções e, não preenchendo seu coração façanhas tão heroicas, acometeu outra e nova empresa, que lhe conferiu a láurea de mártir (MONTROYA, 1997, p. 223).

Há ainda outras escritas na obra de Montoya (1639) que remeteram a análises mais contundentes das representações preconceituosas atribuídas ao cacique Ñheçu. O padre afirma que

Morava por aqueles contornos o maior dos caciques que aqueles 'países' conheceram. Faziam-no respeitado as suas artimanhas, embustes e magias, com as quais enganava aquela gente bárbara. Chamava-se Neçu²⁴: o que quer dizer 'Reverência' (MONTROYA, 1997, p. 223).

Montoya (1997) ressalta a insatisfação do cacique Ñheçu e de outros caciques (denominados maus) com a invasão de suas aldeias e imposições para que deixassem suas terras e fossem para mais longe (caso não se convertessem), onde não poderiam influenciar *negativamente* os neófitos das reduções recém-formadas. Sobre Ñheçu, o padre preconceituosamente o representa da seguinte maneira:

Neçú, porém, após troca de sua constância, tratava o Pe. Castillo com desdém, em consequência do furor em que o demônio ardia, por ver que já até ali o tinham despojado de seu reino. E, por meio de um índio mau, apóstata da fé, granjeou a vontade de Neçu [*sic*] para tornar-se vitorioso. Com um arrazoado, feito à semelhança do seguinte, aquele incendiou neste a fagulha de ódio que ele próprio nutria contra os padres (MONTROYA, 1997, p. 223).

Outra observação necessária com relação à obra foi a própria aceitação e posterior afirmação por parte de Jaeger (1951) sobre a questão de igreja, religião e cobiça andarem sempre juntas, pois afirmou que:

[...] é facto [*sic*] historicamente comprovado que, desde o início da obra da conquista da América, andaram de mãos dadas o mais ardente amor de Deus e o da pátria com a mais sórdida cobiça e egoísmo; a mais sublimada santidade com as mais desenfreadas paixões (JAEGER, 1951, p. 11).

²⁴ Forma como Montoya denominava o cacique Ñheçu.

O que causa grande estranheza não é somente o fato da admissão do que veladamente já se imaginava, mas a aceitação por parte de pessoas destinadas a promover a equidade social a partir da religiosidade, pois, mais adiante, o missionário faz quase uma “ode” à coragem dos colonizadores e torna linda a ação de Aleixo Garcia, que, após estar à “frente de 2000 índios, sobe esperançoso até Corumbá [...], corta destemeroso as inóspitas plagas emaranhadas selvas do Chaco e, vitorioso, planta seu estandarte na Cordilheira dos Andes” (JAEGER, 1951, p. 12), logo, vindo a confirmar o que os enviados das cortes e com as bênçãos da igreja queriam por estas terras tupiniquins. Porém, depois de enaltecer a atitude de pilhagem do *colonizador*, Jaeger (1951, p. 12) afirma também que Aleixo Garcia, “ao voltar, em 1525, ao Paraguay, carregado de ouro e prata, cai vítima de uma cilada dos guaranis, que entre si repartem os ricos despojos e guardam como refém o filho de Garcia”.

Mas, a qual cilada o religioso estaria se referindo? Da cilada pensada e estruturada de entrar ilegalmente em terras desconhecidas, roubar, matar e escravizar o nativo, estuprar suas mulheres e levar suas filhas como amantes e desprezar estes *criollos*²⁵ que por aqui nasciam, ou a cilada de ter que devolver o que à força tomou, numa surpresa imediatista, tendo como maestros os da mesma etnia que outrora fora roubada?

Os religiosos citados cumpriam ordens superiores, mas, conforme já pontuado anteriormente, que ordens seriam essas? O fato é que, após todas as ações (quase) militares da Companhia de Jesus, os referidos *ministros da igreja*, Pe. Roque Gonzales, Pe. Afonso Rodriguez e Pe. João Del Castillo, foram beatificados pelo Papa Pio XI, em 1934, não por sua morte por execução, mas por terem até então cumprido com todos os seus desígnios para o cargo atribuído a eles.

Jaeger (1951, p. 46), ao abordar os abusos contra o neófito, prometendo salvação dos céus e redenção divina a partir da escravidão, declara que:

[...] generalizou-se de tal maneira esse abuso, que até os próprios religiosos julgavam não poder dispensar o serviço dos índios escravos. Quem no [*sic*] diria? Até alguns colégios jesuítas tiveram selvagens escravos, posto que recebidos a título de esmola, e tratados e remunerados com caridade cristã.

²⁵ Ou mestiços, filhos bastardos do europeu com indígena nascidos após o entchoque cultural, porém, diferentemente do *criollo* da América Espanhola, aqui não ocupavam cargos importantes.

Questionando esta santidade e analisando o quanto tais missionários beatificados e os demais da Companhia de Jesus contribuíram para que a escravidão continuasse acontecendo, pode-se notar que o próprio Jaeger (1951, p. 45) novamente reconhece os delitos, citando uma carta do Pe. Diogo González, reitor do Colégio de Assunção, a um padre de Roma, que diz:

[...] em duas coisas pecam os encomenderos contra os índios: a primeira em violar-lhes a liberdade natural, fazendo escravos a pais e filhos e não lhes pagando o seu salário e trabalho, nem deixando-os ter coisa própria, a não ser uma única camisinha (<<saquillo>>) até os joelhos e sem mangas, sendo este o seu vestido, sem outro adorno; pelo qual servem o ano inteiro, - dando-lhes dois pesos por um ano de serviço, - não podendo adquirir nada, nem criar uma ave, nem ter coisa <<sui juris>>²⁶ - pois são escravos – nem filhos, nem mulher, etc. esses dois pecados, - o da violação da liberdade e o da sonegação do jornal²⁷, dizia ainda o informante, havia já setenta anos que cometiam naquela região.

O cacique Nheçu, com toda a responsabilidade que teria com a salvaguarda de seu povo, estaria supostamente descontente com toda a situação escravista que o invasor impusera ao seu povo sob as determinações religiosas da santa cruz e das coroas europeias. Acredita-se que qualquer chefe de estado, preocupado com a sua geração e o bem-estar de seu povo, tomaria as devidas precauções para que isso cessasse em algum momento da história e por certo retirava suas crianças, mulheres e idosos dos pátios das reduções, as quais diziam estar protegendo o indígena dos *encomenderos*, porém, a servilidade continuava acontecendo, mas desta vez sob as bênçãos de Roma.

Contribuindo para esta análise, busca-se o ensaio literário de Enéas Athanásio (2003, p. 83), em que faz uma defesa monumental do *modus vivendi* dos guaranis e o quanto ficaram muito mais à mercê destes disparates sociais, estando reduzidos nestes espaços confinados, pois, “isolados nas missões viraram alvos ainda mais fáceis dos colonos que conseguiam capturar tribos inteiras”.

Mais adiante, Athanásio (2003, p. 84) ressalta essa afirmação, ao declarar que “esses sacerdotes, em muitos casos, tinham instrução militar. Tomados de ódio

²⁶ Diz-se da pessoa livre, capaz de determinar-se sem depender de outrem (DEFINICION, 2009, n.p.).

²⁷ Remuneração salarial feita por dia ou jornada de trabalho (DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2018, n.p.).

contra os invasores, é natural que os indígenas tenham praticado alguns excessos, como em todas as guerras”.

Para concluir as constatações do literato, citam-se questões relativas ao Direito Internacional, não com o intuito de defender a execução dos padres, supostamente orquestrada pelo cacique Ñheçu, mas para ressaltar a questão de dois pesos e duas medidas no que dizia respeito ao invasor, dito colonizador, e suas ações, tanto religiosas como táticas e para mostrar como houve inversão de valores perante as representações históricas e literárias que aqui foram investigadas.

Sob o ponto de vista do Direito Internacional, os indígenas estavam amparados pelo “uti possidetis”. Segundo esse antiquíssimo princípio “jus gentium”²⁸, “o estado de posse de uma região é reconhecido e passa a constituir um direito de propriedade”. A situação encontrada naquele momento histórico “se torna definitiva e firme: como possuís, ficareis possuindo”, conforme a própria etimologia dessa expressão latina. Muitos países, entre eles Portugal, Espanha e mesmo o Brasil invocaram esse princípio em demandas territoriais, embora nunca o reconhecessem em favor das nações indígenas, ainda que fossem organizadas, como foi o caso dos guaranis. Nesse sentido escreveu o historiador Odilon Nogueira de Matos: “... o Tratado de Madrid (1850), que se fundamentaria no princípio jurídico do “uti possidetis”, reconhecia como pertencente a Portugal a área então ocupada pela Capitania de Mato Grosso.” É um exemplo típico da adoção de dois pesos e duas medidas (ATHANÁSIO, 2003, p. 86).

Logo, a alegação de *res nullius*²⁹, aplicada a estas colônias por somente serem habitadas por *selvagens*, torna-se nula, sem a menor credibilidade e digna de avaliação de sua procedência. Não tinham, porventura, o direito de defender a posse de suas terras?

Às vistas da história e dos textos híbridos religiosos, o cacique agia de má fé, indo contra as imposições dos denominados vestes negras³⁰ e isso foi reforçado em vasta escritura literária por todos estes séculos após a eclosão destes eventos calamitosos para os povos da terra. Porém, analisando fatos que envolvem tortura e perseguição dos caciques pelos missionários, percebe-se que, tanto a literatura como a história, por muitas vezes serem escritas a partir do olhar do vencedor, se *esqueceram* de contar, por questões ideológicas subjacentes, esta outra visão.

²⁸ Direito das Gentes. Direito aplicado aos estrangeiros, equivalente ao atual Direito Internacional (JUSBRASIL, 2018, n.p.).

²⁹ Coisa de ninguém, isto é, que a ninguém pertence (JUSBRASIL, 2018, n.p.).

³⁰ Missionários jesuítas denominados assim por serem suas batinas de cor negra (EDUCALINGO, 2018, n.p.).

Expostos assim, esses escritos parecem estar pendendo para o lado da defesa ao notar como foi representado o cacique Ñheçu, porém, trata-se de uma análise responsável do que escreveu justamente um componente da Companhia de Jesus. As evidências localizadas nos textos revisados apontam para uma injustiça acerca de tal representação, que, durante séculos, foi a representação literária mais usual, mesmo com pouco material publicado, mas o que mais foi retratado pode ser visto no texto híbrido escrito pelo missionário jesuíta.

Não param de aparecer evidências da potente perseguição dos religiosos aos caciques (em particular do Pe. Roque para com Ñheçu), *subversivos*, às vistas eurocêntricas, pois Jaeger (1951) descreve também o quanto os missionários eram rudes com quem não colaborava com o *Verbo Divino* e, ao referenciar encontros do Pe. Roque com Ñheçu e alguns de seus caciques, relata que o missionário ordena que se calem por quatro vezes consecutivas, basicamente desrespeitando seus postos de chefia, os quais os caciques representavam. A primeira foi no porto de Itapúa³¹, onde o missionário se encontra com o cacique Ñheçu e o mesmo lhe priva a passagem rio acima; o missionário oferece duas galinhas para persuadi-lo, mas, frente à resistência do cacique e no meio da sua explanação, Roque Gonzales o interrompe, “mandando que se calasse e ouvisse o que Deus lhe enviava a dizer a ele e a todos relativo à sua salvação e ao mau estado em que se achavam” (JAEGER, 1951, p. 125).

Outra vez, e pela segunda das muitas vezes, a falta de respeito do padre com os chefes guaranis se dá quando do encontro do missionário com o Cacique Tabacambi, subordinado de Ñheçu, que subia o rio para guerrear com invasores levando 200 índios. Quando o cacique tenta falar primeiro com o padre, novamente é tratado com desdém, pois o padre “atalhou-o, mandando-o calar e ouvir o que da parte de Deus lhe vinha a dizer” (JAEGER, 1951, p. 126). Logo, percebe-se que não era somente com Ñheçu a implicância e sim com todos os que cruzavam seu caminho com outras determinações. Terminando o sermão ao citado cacique, disse também que era “mau índio, ministro do demónio [*sic*], e inimigo de todos, pois lhe queria impedir seu bem e salvação. Que tomasse sentido, que Deus o castigaria como inimigo do bem comum” (JAEGER, 1951, p. 126).

³¹ Vem da língua tupi e tem como significado "pedra que ronca". Moradores antigos relatam que existia uma pedra que, antes de se partir, roncava na maré vazante.

A terceira vez que Roque Gonzales entra em atrito com os nativos é por ser repreendido por outro cacique, denominado Pasivi, quando foi rezar uma missa no último trecho navegável do rio Paraná e, no meio das orações, o cacique, que já tinha conhecimento do cristianismo por outros religiosos, despindo o pelego que trazia sobre o corpo, estorvou o padre, dizendo:

[...] - cala, não passes avante, que estou farto e cansado de ouvir essas coisas que dizes, por que sou cristão daqueles de frei Alonso Boaventura; eu era quem levava suas palavras aos índios e pregava as coisas dos cristãos. Se a isso vens, não te queremos ouvir, nem entres em nossas terras, que já conheço a vosoutros e aos espanhóis (JAEGER, 1951, p. 127).

O cacique Pasivi conclui seu raciocínio, segundo Jaeger (1951, p. 127), afirmando que “os espanhóis enviam a essa gente para explorar nossas terras, com título de religião e logo a seguir para nos expulsar delas e levar nossos filhos e mulheres”.

Após todos esses estranhamentos dos tantos outros encontrados na hagiografia de Roque Gonzales e dos outros dois religiosos, o Pe. Roque, pela quarta vez, ultrapassa as fronteiras do bom relacionamento, como descrito por Jaeger (1951, p. 128) e “ordenou-lhe duas ou três vezes, com império, que calasse, que diante dos ministros de Deus não se atrevesse a falar, e que ouvisse primeiro a palavra de Deus e os seus mandamentos”.

Então, por que Jaeger (1951) insiste em representar Nheçu como o assassino que matara os padres, sendo que eles tinham atritos com tantos outros caciques com responsabilidades de chefe de estado perante as tão numerosas aldeias com as quais tiveram contato? Não seria porventura um estratagema para que se criasse a figura do mau selvagem, o qual não contribuiu com a obra missioneira, logo, teria de ser punido por seus atos *subversivos* para demonstrar ao povo guarani que não poderiam questionar, apenas obedecer?

O próximo passo citado no texto híbrido de Jaeger (1951), relatando as ações do Pe. Roque Gonzales, considera que Roque foi imperativo e que, após tantos desentendimentos com os caciques, invadiu as terras na margem direita do

Ijuí³², de onde Ñheçu governava seu grande povo. Em suas pregações, não se privava de destilar preconceito e taxar o chefe indígena como feiticeiro, infernal, e insistiu na ideia de catequizar seus seguidores, mesmo contra as vontades dos chefes indígenas. Falava aos seus *novos cristãos*, quando retratavam o medo de trair Ñheçu, que “não temessem o ministro do demônio porque tinham a Deus por defensor” (JAEGER, 1951, p. 165).

Mais adiante, em suas pregações para outras aldeias, Jaeger (1951) afirma que incitou, entre os caciques rivais do grande chefe, a violência, a tortura e a caça a Ñheçu e a outros caciques que não se convertiam ao cristianismo:

Não precisou de mais nada para que o cacique saísse espontaneamente com outros companheiros seus a dar caça àquele embusteiro, e, dando com ele, trazê-lo amarrado ao padre, para que o castigasse a [*sic*] vontade. Querendo este pôr à prova seu zelo, disse-lhe que uma vez que eles mesmos governavam seu povo, fizessem o que fosse justo. Agarraram-no [*sic*] os índios, e, amarrando-lhe uma corda ao pescoço e as mãos às costas, conduziram-no à praça, onde esperava muito povo e ali o açoitaram até que o padre lhes ordenou que o soltassem (JAEGER, 1951, p. 165).

A partir daí, fica evidente que esta afronta ao cacique guarani não passaria impune para aqueles que promoveram tamanha humilhação pública. Pois, para um homem do século XVII, nativo do continente sul-americano, que via os seus sendo batizados contra suas vontades e principalmente contra a dele próprio, sob penas que, se não quisessem se render, sofreriam os martírios e torturas pela sua resistência. Ademais, o cacique se opunha ao que o branco europeu vinha fazendo em suas terras e, como sua cultura preservava a guerra como representação de poder, parece óbvio que o mesmo resistiria, supostamente ordenando uma ofensiva contra os religiosos.

Era uma guerra velada, pois os atos dos missionários também eram estruturados de grande violência e isso é cada vez mais revelador no perfil dos religiosos, uma vez que, sob os auspícios de Jaeger (1951), encontra-se uma avaliação do Pe. João Del Castillo, um dos jesuítas que foi morto junto aos outros, feita por seus superiores da Companhia, que retratavam seu perfil dizendo que

³² Atualmente, é o nome de uma cidade do noroeste do Rio Grande do Sul, nome proveniente da influência indígena na região e significa rio das águas grandes. Antigamente, era grafado como Ijuhy (MUNICÍPIO DE IJUÍ, 2018, n.p.).

“João Del Castillo, não é lá muito encomiástico³³” (JAEGER, 1951, p. 217) e, pouco mais adiante na leitura, há uma referência do *Catalogus Secundus Secretus*³⁴, de 1620, o qual avalia que o Pe. João tinha “natural temperamento colérico” (JAEGER, 1951, p. 217). Logo, traça-se uma realidade desmistificadora destes padres da Companhia de Jesus, beatificados em 1934, e que de certa forma desmente um tanto de suas supostas santidades e dá acesso a algumas perversidades praticadas naquele período.

Começam então as supostas ofensivas de Nheçu contra os *santos padres*³⁵, mas principalmente contra Roque Gonzales e, segundo o que narra Jaeger (1951), ao se referir ao Pe. Roque, quando foi visitar outras aldeias do Rio Ibicuiti e no caminho encontra guaranis simpatizantes do cristianismo, que

[...] disseram-me que eu voltasse imediatamente, porque os índios da terra estavam sublevados e que haviam vindo logo depois de minha partida daquela redução que principiei, a fim de me matarem e que, não me achando ali, haviam queimado a igreja e a cruz que eu deixara (JAEGER, 1951, p. 192).

Jaeger (1951) afirma que Roque Gonzales censurou energicamente os caciques que lhe informaram da referida tragédia por terem deixado os seus conterrâneos atearem fogo na capela e na cruz:

Assim que cheguei ao porto, onde havia começado a redução, mandei chamar os caciques vizinhos, que logo vieram, entre eles Tabacã, em cuja aldeia se cometera o sacrilégio, e interroguei-o sobre o caso. Responderam que era verdade. Censurei-os com severidade [...], agravei-lhes o caso como era justo, declarando-lhes que não havia de pôr os pés onde se praticara tão enorme maldade; e assim o executei (JAEGER, 1951, p. 193).

Essa é mais uma prova contundente de que os missionários se utilizavam do aspecto punitivo a todo momento seguindo conceitos medievais, tal e qual a *Santa Inquisição* fazia na Europa com seus súditos. Entende-se, por essa atitude, que

³³ Que louva ou contém louvor (DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2018, n.p.).

³⁴ Continha a avaliação de cada religioso, com o julgamento de qualidades, como engenho, juízo, prudência, talentos, deficiências e melhoramentos. Nesse catálogo, os religiosos não eram indicados nominalmente, mas pelos números associados aos nomes no *catalogus primus* (ARSI, 2018, n.p.).

³⁵ Forma como os religiosos da referida Companhia são representados nas obras estruturantes, pelo Pe. Montoya (1997), pelo Pe. Jaeger (1951) e pelo escritor Nelson Hoffmann (2009).

Roque Gonzales persuadia os aborígenes, além de outras práticas, com o regime do medo.

Cita-se também aqui a resposta do Pe. Montoya ao depoimento³⁶ do cacique Potiravá, logo da execução dos padres em processo instaurado pela Companhia de Jesus e que compara as habitações dos nativos a pocilgas. A esse respeito, declara Jaeger, quando cita Montoya, que:

Cresceu a chama de Nheçu – acrescenta Montoya – com estes infernais sopros, vendo-se, como se via, com duas tulhas cheias de mulheres, que, sendo duas pocilgas [*sic*] de animais imundos, lhe serviam de delícias a seu gosto (MONTTOYA apud JAEGER, 1951, p. 227).

Aqui, localizam-se novamente fatores alusivos a preconceito na obra de Jaeger (1951), ao analisar escritos com tamanhas ofensas a outras culturas, com incitação de violência, torturas e demais disparates sociais, haja vista o fato de se tratar de religiosos, os quais vieram ao continente para semear a palavra cristã e salvar almas do inferno.

Contudo, dentre as leituras realizadas a partir da história e de textos literários, foram identificadas pouquíssimas fontes. O material a que se teve acesso foi escrito por religiosos e alguns esparsos escritores, e, geralmente, faz uma representação criminosa do referido cacique, que defendeu sua territorialidade contra a colonização eurocentrista imposta naquele momento histórico, sendo que, no texto híbrido de Jaeger (1951), Nheçu sempre é representado como mau selvagem. Não seria Nheçu um afluente do pensamento decolonial?

Pelo fato de não se ter muita bibliografia de apoio, considera-se que esta representação hostil do cacique Nheçu perdurou durante todo este tempo sem que

³⁶ Transcrição da carta do cacique Potiravá:

“A liberdade antiga de vaguear por vales e selvas vejo que se perde, porque esses sacerdotes estrangeiros nos empilham em povoados, não para nosso bem, mas para ouvirmos doutrina tão oposta aos ritos e costumes dos nossos antepassados. E tu, Nheçu, se reparas bem, já comesas a perder a reverência devida a teu nome, porque, se os tigres e os animais ferozes destes bosques te estão sujeitos, operando coisas incríveis em tua defesa; amanhã ver-te-ás – já o estás vendo em outros – sujeito a voz daqueles intrusos. As mulheres que, segundo usança nossa gozas e te amam, amanhã verás como te aborrecem feitas mulheres dos teus mesmos escravos, e que ânimo tão forte haverá que possa sofrer semelhante afronta? Dirige teus olhos por todos estes povoados, onde o pouco critério de seus moradores permitiu fixarem-se esses pobres homens, e verás diminuído seu poder; já não são homens, são mulheres sujeitas à vontade estrangeira; se aqui não se atalha este mal e tu te entregas, todas as gentes que desde aqui até o mar habitam, a despeito teu desonra tua, verás sujeitas a eles, e tu que és verdadeiro deus dos ventos, ver-te-ás miserável e abatido; tens remédio fácil, se aplicas teu poder para tirar a vida a esses miseráveis. Até aqui Potiravá” (JAEGER, 1951, p. 227).

se analisassem as entrelinhas da História e da Literatura. Segundo o texto híbrido de Jaeger (1951), axiomático, incontestável, irrefutável até a presente pesquisa, Nheçu foi sempre representado como o suposto autor dos crimes contra os missionários.

1.4 DA EXECUÇÃO DOS PADRES JESUÍTAS SUPOSTAMENTE ORQUESTRADA POR ÑHEÇU

A partir dos discursos da história e pelas representações de *bom e mau selvagem*, apresentados por Jaeger (1951), analisa-se a execução dos três padres missionários, em que supostamente o mandante seria o cacique Nheçu. Porém, diante das controvérsias escritas da história e dos textos híbridos escritos por religiosos, coloca-se em pauta esta posição por notar a carência de comprovação científica e, perante as fontes disponíveis, notou-se insuficiência de provas para embasar tão grave representação de uma acusação, uma vez que se localizaram, no texto híbrido do padre Jaeger (1951), outras probabilidades para o referido crime ter sido praticado.

Uma delas, e talvez a mais contundente, seria justamente a forma de condução da situação a que os missionários se utilizavam, segundo Jaeger (1951), de práticas punitivas, como torturas e perseguições com vários outros caciques.

Tantos foram os disparates colonizadores embasados na fé e na religião cristã, que culminaram, na tarde de 15 de novembro de 1628, na execução do Pe. Roque Gonzales e mais tarde nos outros dois padres da Companhia de Jesus. Jaeger (1951), ao narrar o exato momento da execução do religioso, revela que:

[...] nisso se inclina o servo de Deus para atar o badalo ao sino com uma corda. Foi o momento ansiosamente espreitado pelos assassinos. Ainda antes que Roque tivesse tempo de levantar aqueles seus grandes olhos, que tanta vez haviam subjugado a audácia indígena, a um sinal de Carupé, dois robustos sicários, um dos quais foi Maraguá, num abrir e fechar d'olhos, com suas claves de pedra, chamadas itaiçá, descarregaram simultaneamente dois tão medonhos golpes sobre a sagrada cabeça do padre, que lha partiram completamente (JAEGER, 1951, p. 242).

Estudando a simbologia destes povos, nota-se que essa execução se deu justamente no momento em que o religioso se preparava, segundo Jaeger (1951, p. 242), para “atar o badalo ao sino com uma corda”, o que remete à simbologia

material do abstrato, conforme apontado por Ribeiro (2006), e, caso o sino badalasse, espalhando seu som estridente por aquelas planícies, poderia ser a própria afirmação, a representação do domínio cultural eurocêntrico naquela região, logo, teria que ser silenciado.

A partir de reflexões de Ribeiro (1995), nota-se uma situação que, porventura, poderia estar acontecendo nos sítios governados pelo cacique Ñheçu, conforme destacado no trecho a seguir:

Os índios começam a ver a hecatombe que caíra sobre eles. Maíra, seu Deus estaria morto? [...] Mais tarde com a destruição das bases da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativo, muitíssimos índios deitavam em suas redes e se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indigna de ser vivida por gente verdadeira. Sobre esses índios assombrados com o que lhes sucedia é que caiu a pregação missionária, como um flagelo. Com ela, os índios souberam que era por culpa sua, de sua iniquidade, de seus pecados, que o bom deus do céu caíra sobre eles, como um cão selvagem, ameaçando lança-los para sempre nos infernos (RIBEIRO, 1995, p. 38-39).

Pouco mais adiante, Jaeger (1951) narra com detalhes o momento da morte do Pe. Castillo, afirmando:

[...] ao princípio, Castillo, deixando cair os anzóis ou alfinetes que tinha na mão, não se dando conta ainda de [sic] que se tratava, virando o rosto de uma parte a outra, fez um esforço para se desencilhar dos agressores, e até gritou por auxílio, perguntando aflito: “Filhos, que é isso? Por que me matais, tendo eu vindo aqui por vosso amor?” (JAEGER, 1951, p. 250).

O questionamento com relação ao texto híbrido do pesquisador pertencente à Companhia de Jesus é: de que forma o religioso teria tido acesso a fatos tão peculiares, informações tão contundentes, como o momento exato da execução dos religiosos, as frases ditas por eles na agonia da morte e demais colocações? De onde foram extraídas? De depoimentos de jesuítas, os quais redigiram as Cartas Anuais³⁷? Essas afirmações, sem as devidas comprovações factuais e/ou documentais, são dignas de maior atenção ou investigação mais aprofundada dos

³⁷ Cartas-relatório que os jesuítas mandavam ao seu provincial, relatando os sucessos de um ano ARSI, 2018, n.p.).

meandros de sua veracidade, pois representam somente um lado da História. Em seu texto híbrido, aparecem muito mais recursos literários do que métodos historiográficos, o que, como fonte oficial (mesmo que híbridas), carecem de questionamentos.

Em outra passagem, como a anterior, nota-se, no relato de Jaeger (1951), a alegria de Ñheçu ao saber da sumária execução dos três padres:

Ñheçu saiu do mato, onde se mantivera oculto [...], demonstrando uma alegria demoníaca. Coberto de uma espécie de touca de penas multicores e revestido de uma capa de plumas, encaminhou-se rompante para junto de sua moradia, onde já estavam aguardando seus vassalos. Tomando nas mãos alguns poronguinhos cheios de pedrinhas, fazia estrépido e dava pinotes ora com regozijo pueril, ora com fúria satânica (JAEGER, 1951, p. 248).

Novamente, parece que o referido pesquisador não teria como acessar um momento tão particular desses da existência de Ñheçu, seus escritos pendem mais para a ficção, para o hibridismo, mesmo tentando comprovar algo cabalmente estruturado às vistas das ciências da história e da literatura.

Como última indagação da série de *provas* produzidas contra Ñheçu e representadas no texto de Jaeger (1951), optou-se por mencionar ao final deste título uma citação que corrói parte da obra que até então tinha cometido alguns descuidos, mas sem cometer exageros, por tratar-se de uma obra (embora recheada de ficção) com rigor acadêmico. Trata-se do que o historiador religioso afirma sobre a execução do Pe. Roque Gonzales, utilizando-se claramente de uma alegoria ao retratar que o coração do padre pronunciou uma frase após ser arrancado do peito pelos indígenas:

Nisto, com grande estupefação sua, perceberam clara e distintamente uma voz queixosa *saída do coração*³⁸ do padre Roque, que lhes dizia que ele havia vindo àquelas terras para o bem de suas almas, acrescentando: “Matastes a quem vos amava e queria bem; matastes, porém somente o meu corpo, pois minha alma está no céu. E não tardará o castigo, porque virão meus filhos para castigá-los” (JAEGER, 1951, p. 245, grifo nosso).

³⁸ Grifo nosso, se refere à análise apresentada anteriormente acerca do texto híbrido de Jaeger (1951), em que ele se utiliza claramente de ficção ao afirmar que o coração do padre moribundo havia proferido uma frase.

Aqui, demonstra realmente um discurso preparado para articular, inflamar ou fomentar, destilar ódio e uma reação regada com vingança sangrenta, que se faria posteriormente, não do padre moribundo, logicamente, mas de quem tinha interesses nessa prática de caçadas ferozes aos chamados *subversivos*.

1.5 DA REAÇÃO ENÉRGICA POR PARTE DA COMPANHIA DE JESUS E SEUS SUBORDINADOS

Tais fatos e suas circunstâncias, assim escritos, permitem acreditar numa situação de vingança e punição por parte dos religiosos, que, sem ter se deparado com um evento de morte ou execução, já utilizavam castigos físicos para persuasão dos neófitos, quanto mais agora, que seus *exemplares* religiosos haviam passado por tal desgraça que lhes ceifou a vida.

Segundo Jaeger (1951. p. 271), depois do fato de o padre falar por seu coração, a Companhia de Jesus e o jesuíta Diego Boroa prepararam a caçada ao cacique Ñheçu e o referido jesuíta entrega

[...] a direção geral da campanha a Cabral³⁹, homem exercitado na luta com o autóctone. Passou o chefe em revista os diversos componentes dos seus comandados e constatou haver mais de mil e duzentos guerreiros, possuídos de óptima (*sic*) moral. Resolveram, pois, agredir Caaró já no outro dia (JAEGER, 1951, p. 271).

Não satisfeitos ainda com os mil e duzentos guerreiros⁴⁰ comandados pelo matador de índios e amigo sincero dos missionários jesuítas, conforme definição na própria obra, convocaram, segundo Jaeger (1951, p. 269), o “irmão António Bernal a fim de dirigi-los na arte bélica, o qual acompanhou-os a cavalo, na qualidade de técnico em estratégia”.

O que mais causou estranheza nesta pesquisa foi o fato de que estas ações, estruturalmente militares, deram-se por mãos de religiosos, que tratavam *naturalmente* a vingança e os morticídios tal qual uma consagração, o que não condizia com suas condições de *enviados de Cristo*.

³⁹ Capitão Manuel Cabral Alpoim – opulento fazendeiro português, domiciliado em Corrientes, afeito à arte de matar indígenas (EBIOGRAFIA, 2018. n.p.).

⁴⁰ Grifo nosso para designar que era uma tropa mista entre soldados portugueses e indígenas convertidos à fé católica que serviam à coroa portuguesa.

É preciso atentar para o fato de que esses preparativos bélicos trariam um desfecho muito trágico para a vida de mulheres e crianças, homens adultos e idosos liderados pelo cacique Ñheçu, pois, para punir o ato supostamente comandado pelo cacique e que deu fim à vida de três padres, os missionários jesuítas mandaram executar mais de trezentos indígenas.

Frente a esta atitude dos invasores e para entender o *modus operandi* dos europeus baseados nos princípios da *guerra justa*, como costumavam nominar suas barbáries, Las Casas (1990) descreveu formas violentas de execução cada vez que, em legítima defesa, um índio matasse um branco no continente sul-americano e, por aí, percebe-se que estas práticas foram utilizadas em terras brasileiras, argentinas e paraguaias, como se seguissem um manual, uma cartilha de atrocidades

Duma vez vi eu que, tendo nas grades a queimaram-se quatro ou cinco principais e senhores (e julgo que havia mais dois ou três pares de grades aonde queimavam outros), e porque soltavam grandes gritos e ao capitão metiam dó ou o impediam de dormir, mandou este que os estrangulassem; e o sargento, que era pior que o verdugo que os queimava [...], não quis estrangulá-los, antes lhes pôs com as mãos paus nas bocas para que não gritassem, e atçou-lhes o fogo, até que assaram lentamente como ele queria. [...] E porque toda a gente que fugir pudesse [*sic*] nos montes se encerrava e subia às serras fugindo de homens tão desumanos, tão sem piedade e tão ferozes bestas, extirpadores e muito grandes inimigos da linhagem humana, ensinaram os cristãos a amestram lebréus, bravíssimos cães que mal vendo um índio o faziam em pedaços, e de preferência a ele arremetiam e o comiam como se fosse um porco. Fizeram tais cães grandes estragos e matanças. E porque algumas vezes, raras e poucas, logravam os índios matar alguns cristãos com justa razão e santa justiça, entre si fizeram leis [...] que por cada cristão que os índios matassem haviam os cristãos de matar cem índios (LAS CASAS, 1990, p. 48).

Lendo a definição de Las Casas (1990), nota-se que a *conta fecha*, e realmente os invasores poderiam estar seguindo um *VadeMecum*, um breviário, pois, se supostamente Ñheçu orquestrara a execução de três padres, logo, a ordem da matança de trezentas almas indígenas fora executada na íntegra, segundo um manual e com auxílio de neófitos, pois os jesuítas contaram com o apoio de um cacique reduzido, chamado Nenguirú⁴¹, que saiu gritando:

⁴¹ Grifo nosso para ressaltar que este nome figurou tanto nos escritos relativos ao cacique Ñheçu quanto nos escritos relativos ao cacique Sepé Tiaraju, o que gerou curiosidade, tendo em vista que as histórias dos dois caciques se separam por 128 anos. A história de Ñheçu é representada

“Matai-os, matai-os!” Rápida e violenta foi a refrega, em que pereceram mortos mais de cem homens, caíram prisioneiras uma multidão de mulheres e crianças. Graças a tática de Bernal e a uma palpável protecção divina, os neófitos só tiveram a lamentar a morte de três e o ferimento de uns trinta (JAEGER, 1951, p. 270).

Feito isso, incendiaram todas as casas do reduto nheçuanos. E quanto ao cacique Ñheçu, após essa ofensiva promovida pelos missionários jesuítas? Segundo Jaeger (1951, p. 271), “não encontrando canoa, saltou para uma jangada, fugindo nela rio-acima, a esconder-se naqueles densos bosques”. O missionário jesuíta, responsável pela obra nuclear deste estudo, relata que:

Na carta Ânua de 13 de agosto de 1637, cap. XXXII, in fine (Doc. para la História Argentina, XX, 713) o padre BOROJA escrevia que o irrequieto Nheçu continuava molestando as reduções do Alto Uruguai; e MONTROYA (Conquista, 235) dizia em 1639 que os padres, levados de verdadeiro zelo de salvar a pobre alma do infeliz feiticeiro, haviam mandado convidá-lo pacificamente a converter-se. A última vez que se menciona esse *malfeitor*⁴² é em TECHO, III, 340, e IV, 17, onde se lê que depois de haverem feito uma expedição inútil contra ele, Nheçu caiu nas mãos de ladrões que o haviam matado. Isso vem confirmado pelo P. Pedro de Medina em 1699 que nos informa que Nheçu foi aprisionado em 1644 pelos portugueses (bandeirantes) que o descobriram escondido atrás do primeiro grande salto do Rio Uruguai (Biblioteca Nac., Rio de Janeiro, I, 29, 3, 43, n.3), e G.FURLONG CÁRDIFF, S. J. em “Glorias Santafesinas” Buenos Aires, 1929, pág. 237 (JAEGER, 1951, p. 271, grifo nosso).

Finalizando este capítulo, restam ainda algumas dúvidas e questiona-se: por que somente Ñheçu seria sumariamente acusado de tal crime, sendo que vários outros chefes indígenas sofreram com tais retaliações dos missionários, seguidas de tortura e aos moldes da Santa Inquisição, para que posteriormente seguissem seus princípios religiosos?

Havia uma real intenção negativa na representação frente à figura, ao personagem, ao ser humano e ao cacique Ñheçu, que a partir disso foi representado quase sempre como mau selvagem?

Há contradição nos escritos elaborados pelo autor elencado. Não questiona (ou lhe parece normal) que jesuítas e invasores podiam matar, castigar, perseguir e

no ano de 1628 e a de Sepé em 1756, porém, esta pesquisa ficará para outro momento, pois não é o foco para esta investigação. Fica o questionamento.

⁴² Grifo realizado para ressaltar a representação negativa na escrita preconceituosa sobre o cacique Ñheçu.

torturar os indígenas, enquanto os nativos não podiam se defender usando armas próprias?

Talvez houvesse motivações escusas para praticar tal ato, mas ainda ficaram muitas dúvidas nas entrelinhas da história, da literatura proposta e retratada por Jaeger (1951), que somente tratou da representação criminosa de Ñheçu com provas frágeis, tendenciosas, que limitavam o leitor a uma única ótica, com fatos imprecisos, que fugiam ao rigor acadêmico e insuficientes pelo fato de muitas vezes se utilizarem de ideologias colonialistas, misticismo, hibridismo e alegorias para representa-lo como assassino.

Por que, após estes eventos, cria-se a figura do herói indígena mentalmente colonizado e personificado no cacique Sepé Tiaraju – a representação do *bom selvagem*? Considera-se que isso se dá justamente porque a representação de um personagem que estivesse par-e-passo com a obra missioneira faria com que uma legião de outros indígenas não se lembrasse ou até se esquecesse dos questionamentos feitos por Ñheçu, favorecendo a catequização e disseminação dos conceitos do catolicismo, possibilitando o triunfo da ideia primeira da Contrarreforma, que desencadeou um emaranhado de reações positivas e/ou negativas.

A partir daí, nota-se que outro processo desta didática missioneira entraria na pauta: os princípios de colonização mental, colonialidade e perda da territorialidade e cultura do povo guarani. Isso possivelmente chegou aos dias atuais a partir de práticas utilizadas nas obras literárias e na historiografia oficial, através das intenções veladas nas entrelinhas de seus textos, os quais serviram de referência para vários outros escritores.

2 DOS ASPECTOS TEÓRICOS DA COLONIALIDADE, DA *INTENTIO AUCTORIS*, *INTENTIO OPERIS* E *INTENTIO LECTORIS*

Neste capítulo, aprofundam-se as questões teóricas que serviram de suporte para esta investigação sobre as representações acerca dos dois caciques missioneiros. Como já delineado nesta dissertação, qualquer leitura, representação, escrita e tudo que possa remeter aos meandros da linguagem sofre múltiplas interpretações a partir da formação intelectual, política, religiosa e de todo e qualquer elemento que possa interferir cultural, positiva ou negativamente na análise de uma obra.

Ao pensar nesta pesquisa, optou-se por utilizar um *corpus* que apresentasse representações acerca do que foi escrito sobre duas personagens que figuram tanto nos livros da historiografia oficial como nos textos híbridos, em que a literatura descreve ora como bons selvagens, ora como maus selvagens.

Mas o que a teoria ocidental considera sobre bons e maus selvagens? Sabe-se que, para o olhar eurocêntrico, o mau selvagem se fez um revolucionário, um questionador, um rebelde, um eixo de resistência à cultura invasora e o bom selvagem aceitou a disseminação do silêncio dos inocentes, imposta pela *cultura da paz*, apresentada pelo europeu como uma marca para purificação étnica global, aplicadas nas entrelinhas dos livros sagrados e de sua ritualística e por muitos escritos posteriores a isso.

Tal conceito era apresentado como um *fiel da balança* para adentrar ao mundo dos *djuruás ou homens* brancos e *purificar-se civilizadamente*, ou seja: pague seu dízimo, entregue suas riquezas, perca sua cultura, sua linguagem, não questione e acharás o caminho glorioso do céu e a paz eterna, tal qual se fazia na Europa.

Santiago (2000, p. 13), no artigo *O entre-lugar do discurso latino-americano*, afirma que “entre os povos indígenas da América Latina a palavra européia, pronunciada e depressa apagada, perdia-se em sua imaterialidade de voz, e nunca se petrificava em signo escrito, nunca conseguia instituir em escritura o nome da divindade cristã”, haja vista que, naquele momento da colonização, a comunicação se fazia principalmente por meio de castigos, pois o indígena, não entendendo às ordens por ser de uma linguagem exterior à sua, não executava as ordens impostas, o que lhes *rendeu* a alcunha pejorativa de vadios (e essa forma de se representar o

indígena permanece até hoje); somente no ano de 1639, com a elaboração do dicionário de autoria do Padre Antonio Ruiz de Montoya⁴³, intitulado *Tesoro de La Lengua Guarani*, as comunicações entre indígenas e padres missionários se tornaram mais compreensíveis e (por certo), pouco menos violentas.

Santiago (2000) complementa a argumentação em favor do indígena, afirmando que

[...] os índios só queriam aceitar como moeda de comunicação a representação dos acontecimentos narrados oralmente, enquanto os conquistadores e missionários insistiam nos benefícios de uma conversão milagrosa, feita pela assimilação passiva da doutrina transmitida oralmente. Instituir o nome de Deus equivale a impor o código linguístico no qual seu nome circula em evidente transparência (SANTIAGO, 2000, p. 13).

Em termos antropológicos, tem-se uma visão pouco mais central que a linguística. Laplantine (2007, p. 37) questiona se aqueles que “acabaram de ser descobertos pertencem à humanidade?”; após esta pergunta, retruca da seguinte maneira: “o critério essencial para saber se convém atribuir-lhes um estatuto humano é, nessa época, religioso: o selvagem tem uma alma? O pecado original também lhe diz respeito?”.

Nesta linha de raciocínio, entende-se que a representação de bom ou mau selvagem estaria intimamente ligada aos preceitos da Igreja. Notou-se que os índios reduzidos até poderiam entrar nos céus, logicamente após ter merecimento para isso, e este merecimento teria obrigatoriamente que passar pela servidão sem questionamento.

Alfredo Bosi (1992), crítico e historiador literário, escreve que os europeus, perante todas essas situações e para livrar-se um pouco da *culpa* que pesava sobre seus ombros com relação às insígnias da colonialidade, a coroa espanhola, em 1556, quando já se “difundia pela Europa cristã a *leyenda negra* da colonização ibérica, decreta-se na Espanha a proibição oficial das palavras *conquista* e *conquistadores*, que são substituídas por *descubrimiento* e *pobladores*, isto é, colonos” (BOSI, 1992, p. 12), os quais se utilizariam de todas e quaisquer possibilidades e probabilidades para mascarar fatores alusivos à sua invasão neste continente; literatura e história, vistas de cima, foram elementos (quase) obrigatórios

⁴³ O mesmo que está sendo utilizado para as traduções de palavras no idioma guarani nesta pesquisa, já referenciado anteriormente.

nesse íterim da colonização, a qual se fez em grande parte e primeiramente pelas mãos de missionários.

Estes souberam plenamente fazer uso da palavra, da linguagem literária e artística como um todo para impor posicionamentos e sua intencionalidade para que os neófitos não questionassem a *obra Divina*.

Não questionar foi supostamente o que fez o cacique Sepé Tiaraju durante parte de sua vida, diferentemente do cacique Nheçu, que reagiu contra tais imposições logo após os primeiros contatos. Para o cacique Sepé, esta obediência cega durante longos anos de sua vida foi *paga* com as representações histórico-literárias que o denominaram um *bom selvagem*. Sepé entendia e falava bem o espanhol, o português, o guarani e grande parte de outras línguas do tronco tupi-guarani, logo, seria utilíssimo para a obra missionária dos jesuítas.

Ao relatar, no primeiro capítulo, as ações representadas por Jaeger (1951), cabe entender que a subalternidade era regra absoluta para seguir o caminho que, segundo os religiosos, levaria ao caminho dos céus e encontro com o *deus eurocêntrico*. A escritora indiana Gayatri Chakravorti Spivak (2010), concentrada nos estudos subalternos, propôs, em sua obra *Pode o subalterno falar?*, uma visão menos elitista e mais questionadora nos escritos acerca dos hoje denominados *movimentos de classe*.

Sua obra coloca em pauta a voz de uma mulher (viúva), impedida de se autorrepresentar numa sociedade patriarcal, em que somente o homem tem vez e voz, desmerecendo todo e qualquer questionamento gerado a partir de quem socialmente não teria representação alguma. Embora no âmago de sua obra o ponto chave seja a vez e a voz da mulher como elemento de resistência e posterior conquista de direitos civis frente à misoginia e ao patriarcado imposto em vários países colonizados, essa leitura faz frente à luta de vários movimentos sociais atuais, os quais, por mais que lutem, (quase) não conseguem ser ouvidos, a não ser por revoluções, guerras civis e (muito pouco) por vias democráticas.

Spivak (2010) ressalta fatores como as teorias do multiculturalismo e da globalização com bases marxistas, servindo de suporte a uma postura de (re)exames frente às situações coloniais impostas por culturas invasoras e a institucionalização da violência como uma prática de apropriar-se política, social e religiosamente sobre o outro e, com isso, não lhe dando o mínimo de possibilidades

de fazer ouvir sua voz – esta seria, porventura, uma versão colonial do *silêncio dos inocentes*⁴⁴?

A tradutora da obra de Spivak (2010), que escreveu o prefácio do livro da autora indiana, afirma que:

Spivak desvela o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma [...] é reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido (ALMEIDA apud SPIVAK, 2010, p. 14).

A partir daí, novamente questiona-se a intencionalidade real de Gama (2011), de Jaeger (1951), de Constant (2006) e de Hoffmann (2009), ao representarem os dois caciques, Ñheçu e Sepé Tiaraju, da forma que mais lhes aprouvera, possivelmente desconsiderando fatores precípuos das existências dos chefes indígenas missioneiros.

Spivak (2010) ressalta também a questão do pensamento colonizado a partir da força de trabalho, suas bases político-ideológicas e a disseminação deste ideário a partir do *silenciamento* do outro como imposição à aceitação do sujeito colonizado, logo,

A reprodução da força de trabalho requer não apenas uma reprodução de suas habilidades, mas também ao mesmo tempo, uma reprodução de sua submissão à ideologia dominante por parte dos trabalhadores, e uma reprodução da habilidade de manipular a ideologia dominante corretamente por parte dos agentes de exploração e repressão, de modo que eles também venham a prover a preponderância da classe dominante ‘nas e por meio das palavras’ (SPIVAK, 2010, p. 33).

A análise da escritora remete à história de Ñheçu e de Sepé, e aos estudos propostos nesta dissertação, pois Ñheçu, ao fazer aparecer a sua voz, resistir frente aos trabalhos e ideologias impostas pelo invasor europeu, teve sua voz silenciada, *apagada* intencionalmente das linhas da História e da Literatura, e, quando representada, foi utilizada para exemplificar outros neófitos sobre o que não podia ser feito e questionado; outrossim, Sepé (e isto até certo ponto de sua história) pode

⁴⁴ O termo é amplamente utilizado em textos decoloniais, ao se fazer referência aos povos que sofrem com as intervenções colonialistas as quais lhes retiram toda e qualquer possibilidade de questionamento, desacreditados, só lhes resta seguir a cartilha do invasor; sempre em silêncio. (Grifo nosso)

ter seguido à risca os conceitos eurocêntricos nos aspectos da submissão à ideologia dominante a partir de seus préstimos.

O que Spivak (2010) escreve também se faz atual porque retrata de forma contundente o *modus operandi* imperialista aplicado em vários países do mundo por séculos a fio e ainda continua a ser perpetuado no mais profundo das mentes (ainda) colonizadas e (por que não dizer) nas entrelinhas de obras de intelectuais mentalmente colonizados, consciente ou inconscientemente.

Laplantine (2007) faz uma análise das representações eurocêntricas no que tange aos aspectos de ser um mau selvagem, que parece ter sido escrito para o cacique Ñheçu a partir da ótica do europeu

Assim, não acreditando em Deus, não tendo alma, não tendo acesso à linguagem, sendo assustadoramente feio e alimentando-se como um animal, o selvagem é apreendido nos modos de um bestiário. E esse discurso sobre a alteridade, que recorre constantemente à metáfora zoológica, abre o grande leque das ausências: sem moral, sem religião (são mais diabos do que gente), sem lei, sem escrita, sem Estado, sem consciência, sem razão, sem objetivo, sem arte, sem passado, sem futuro (LAPLANTINE, 2007, p. 41).

Logo, defende-se que, apesar da antropologia primar nitidamente pelo aspecto social do homem, do cidadão, do sujeito humano, de certa maneira se entrelaça (assim como a História e a Literatura) com a linguística, a partir da análise dos discursos e representações e que isso, posteriormente acarretará ao indivíduo, dito não civilizado, dois caminhos entre ser o bom ou o mau selvagem.

Laplantine (2007) faz uma análise que converge para os estudos sobre o bom selvagem e o mau civilizado, aqui denominado Sepé, pois, até quando contribuiu para a obra missioneira, foi chamado desta forma. No entanto, após revoltar-se com as condições impostas pelas coroas luso-ibéricas, teria se tornado um mau civilizado.

A figura de uma natureza má na qual vegeta um selvagem embrutecido é eminentemente suscetível de se transformar em seu oposto: a da boa natureza dispensando suas benfeitorias à um selvagem feliz. Os termos da atribuição permanecem [...] rigorosamente idênticos, da mesma forma que o par constituído pelo sujeito do discurso (o civilizado) e seu objeto (o natural). Mas efetua-se dessa vez a inversão daquilo que era apreendido como um vazio que se torna um cheio (ou plenitude), daquilo que era apreendido como um menos que se torna uma mais. O caráter privativo dessas

sociedades *sem escrita, sem tecnologia, sem economia, sem religião organizada, sem clero, sem sacerdotes, sem polícia, sem leis, sem Estado [...]*, não constituiu uma desvantagem. O selvagem não é quem pensamos (LAPLANTINE, 2007, p. 46, grifo do autor).

O professor e filósofo italiano Umberto Eco (2012, p. 14) afirma que “a linguagem sempre diz algo mais do que seu inacessível sentido literal, o qual já se perdeu a partir do início da emissão textual”. Basicamente, o autor relata que, a partir das interpretações, a leitura toma rumos diferentes, conforme orientações/opções, tanto intelectuais como sociais de quem está realizando a leitura.

Segundo Bakhtin (2010, p. 42), “as palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios”, independentemente do meio em que for expressa, seja por música, literatura, poema, cordel ou noticiário, sempre há uma intenção e o leitor pode, a partir dos horizontes de sua interpretação, criar situações, questionamentos e ideologias atuais e possíveis nas entrelinhas de sua leitura.

Isso, segundo Eco (2012, p. 25), “significa que o texto interpretado impõe restrições a seus intérpretes. Os limites da interpretação coincidem com os direitos do texto (o que não quer dizer que coincidam com os direitos do autor)”, o que cabe explicitamente quando das leituras realizadas acerca das representações dos dois caciques nominados nesta pesquisa, haja vista a multiplicidade em que as mesmas aparecem com diferentes interpretações, quase sempre estruturadas numa visão colonizada, tanto em obras literárias (textos híbridos), quanto na historiografia oficial, porém, (quase sempre) *domesticadas* nas cercanias conceituais do ocidente e/ou eurocentrados, os quais, por vezes, não permitem uma análise mais profunda por (ainda) haver colonização mental; mesmo que não se perceba, isso acaba por limitar os horizontes de interpretação.

Eco (2012), na obra *Os Limites da Interpretação*, analisa quatro pontos essenciais quando da leitura de uma obra; enfatiza a problematização do que está escrito, afirma também que toda obra permite uma investigação mais aprofundada de suas entrelinhas, o que colocaria o leitor muito mais próximo da *Intentio Auctoris*. Os quatro pontos são os seguintes:

- (a) deve-se buscar no texto aquilo que o autor queria dizer;

(b) deve-se buscar no texto aquilo que ele diz, independentemente das intenções do autor;

Só com aceitação da segunda ponta da oposição é que se poderia, em seguida, articular a oposição entre:

(b₁) é preciso buscar no texto aquilo que ele diz relativamente à sua própria coerência contextual e à situação dos sistemas de significação em que se respalda;

(b₂) é preciso buscar no texto aquilo que o destinatário aí encontra relativamente a seus próprios sistemas de significação e/ou relativamente a seus próprios desejos, pulsões, arbitrios (ECO, 2004, p. 46).

A partir desses parâmetros, é possível perceber o quanto Jaeger (1951) se utilizou de todas estas práticas explicitadas pelas teorias da *Intentio Auctoris*, *Intentio Operis* e *Intentio Lectoris*, pois, o mesmo aparece na primeira obra analisada neste estudo, intitulada *Os três mártires rio-grandenses*, apresentando um texto híbrido, que terminantemente e por múltiplas vezes representa de forma agressiva a existência do cacique Nheçu e muda de posicionamento em outra obra sua ao defender o cacique Sepé Tiaraju. Então, qual seria a verdadeira *Intentio Auctoris* do missionário? Não teria sorrateiramente uma pretensa manipulação nas entrelinhas de sua *Intentio Operis* para mudar a *Intentio Lectoris*? Teria sido por esses fatores que o mesmo corroborou com seus textos (mesmo que) híbridos para a formatação do bom e do mau selvagem?

Todavia, respondendo a esses questionamentos, nota-se em Fanon (1979) um fragmento contundente e que faz uma ligação entre a colonialidade, a animalização do ser humano e (em particular para esta pesquisa) o indígena, estando convictos de que os escritos de Jaeger (1951) e de alguns outros autores nominados ao longo desta investigação contribuiriam para que todas estas *intentios* implementassem ideologias colonialistas, pois,

Quando domesticamos um membro de nossa espécie, diminuímos o seu rendimento e, por pouco que lhe demos, um homem reduzido à condição de animal doméstico acaba por custar mais o que produz. Por esse motivo os colonos vêem-se obrigados a parar a domesticação no meio do caminho: o resultado, nem homem, nem animal, é o indígena. Derrotado, subalimentado, doente, amedrontado, mas só até certo ponto, tem ele, seja amarelo, negro ou branco, sempre os mesmos traços de caráter: é um preguiçoso, sonso e ladrão, que vive de nada e só reconhece a força. Pobre colono: eis sua condição posta a nu. Deveria, dizem, como faz o gênio, matar as vítimas das pilhagens. Mas isso não é possível. Não é preciso também que as explore? Não podendo levar o massacre até ao genocídio e a servidão até ao embrutecimento, perde a

cabeça, a operação de desarranjo e uma lógica implacável há de conduzi-la até a descolonização (FANON, 1979, p. 10).

Outrossim, Eco (2012) faz questão de ressaltar em seu texto teórico os limites da interpretação, deixando muito transparente que não existe possibilidade de um texto, por mais cuidadoso no que diz respeito à semântica, que

[...] a interpretação tem por finalidade buscar o que o autor queria realmente dizer, ou então o que o Ser diz através da linguagem, sem contudo, admitir que a palavra do Ser possa ser definida com base nas pulsões do destinatário. Seria mister, em seguida, estudar a vasta tipologia que nasce do cruzamento da opção entre geração e interpretação com a opção entre intenção do autor, da obra ou do leitor, sendo que, só em termos de combinatória abstrata, essa tipologia daria acesso à formulação de pelo menos seis potenciais teorias e métodos críticos profundamente distintos (ECO, 2004, p. 52).

Sendo assim, nesta investigação, reuniram-se várias representações acerca do tema indigenista sobre os dois caciques guaranis, porém, quem poderia afirmar veementemente que este é o caminho correto no que tange às observações realizadas? Foram feitas várias análises, entretanto, este é um horizonte de interpretação, um olhar próprio sobre tais escritos, o qual naturalmente concerne às fontes disponíveis, ao que acúmulo intelectual sobre estas leituras e basicamente uma visão sócio-política particular da questão, o que pode ser diretamente refutado por outros leitores com suas linhas ideológico-sociais diferentes da linha desta pesquisa.

Nota-se correlação entre o que está sendo analisando com um escrito de Antônio Candido (1999), em que o autor analisa questões culturais de nativos moçambicanos, os quais vivem isolados em uma ilha do Pacífico Sul, denominada Tonga.

Cândido (1999) analisa que a linguagem sempre terá uma função política e social. Com essa afirmação, traça um parâmetro abordando aspectos da identidade social a partir da arte daquele povo e a partir de suas músicas, que enaltecem a representação de poder, tal e qual se fez (e ainda se faz muito) nas obras que se referem ao cacique Sepé Tiaraju e também às Missões Jesuíticas: romantiza-se muito um fato de cunho socialmente político, deixando transparecer aspectos de colonização mental.

Nesta pesquisa, em dados a serem abordados posteriormente, também se investigarão tais particularidades a partir de como o cacique Sepé Tiaraju e os jesuítas foram representados nas obras de vários autores do continente americano, principalmente na música. Cândido (1999, p. 27) afirma que:

Sem dúvida é uma função social que realça certos aspectos da estrutura e reforça o sistema de dominação, [...] estes *tonga* citados acima são um grupo Banto de Moçambique, onde existe o costume de louvação pública dos chefes e aí que se encaixam os *m'bongi* que cantam a genealogia e poemas laudatórios dos homens importantes destes povos.

A partir dessa citação, é possível perceber a força de uma linguagem estruturada, pensada, e popularizada pela arte (tal como impunham os jesuítas) ou quaisquer outros meios e que, posteriormente à sua aplicação, assumem papel de dominação frente ao dominado, pois o grande embuste do colonizador é fazer seu colonizado pensar como ele pensa, o nativo trabalhar do jeito que o colonizador quer, sem questionar e desmerecendo discursos analíticos de seus iguais, o que pode causar divisão social, pelo não conhecimento e reconhecimento de relações de classe.

Não é uma estratégia nova tal ideologia de dominação refletida nos aspectos artístico-culturais; isso se fez com rotina na antiguidade e se faz ainda na atualidade, principalmente pela grande mídia atual e não seria diferente no momento do contato do indígena com o invasor, ao apresentar-lhe a bíblia entoada por cânticos, encenações teatrais e sua divindade expressa plenamente pela arte.

Eco (2012), citando John Wilkins, ressalta que:

É-nos dado avaliar quão estranha possa ter parecido a Arte da Escrita quando de sua primeira invenção, por aqueles americanos recentemente descobertos que se surpreendiam vendo os Homens conversarem com os livros e acreditavam piamente que o Papel pudesse falar (WILKINS apud ECO, 2012, p. 13).

Candido (1999, p. 43) cita também Rousseau, quando discorre sobre a ciência e afirma que “no homem de hoje, perduram lado a lado o mágico e o lógico, fazendo ver que, ao menos sob este aspecto, as mentalidades de todos os homens tem a mesma base essencial”. Ou seja, qualquer que seja o povo, politizado ou não, *selvagem* ou civilizado e em qualquer recorte histórico, fará esta ponte entre a

*physis*⁴⁵, as *nomos*⁴⁶, a *hybris*⁴⁷ e aspectos entre o divinal, o surreal, o real, o palpável.

Bakhtin (2010, p. 261) afirma que “o emprego da língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos), concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo de atividade humana”, logo percebe-se nesta pesquisa que o fator de uma catequização forçada seguia os conceitos de unidade linguística, como expresso por Santiago (2000), a qual seguia os trâmites estabelecidos e com propósito único de imposição colonialista.

Retomando brevemente Jaeger (1951), é possível notar como pensou as representações sobre os maus selvagens; fato é que pouquíssimos autores ousaram contrariar seus enunciados, e os demais os perpetuaram, principalmente na literatura e em algumas obras musicais.

Ficou mais evidente que o discurso de Jaeger (1951) não se mostrou imparcial, nem singulativo, pois essas práticas para colonizar a mente são iterativas (muito usadas e parciais), e foram comumente praticadas pela Companhia de Jesus em todos os locais em que estabeleceram suas igrejas.

Compagnon (2000, p. 47) declara que “o autor tem responsabilidade pelo que significa o seu texto”. Logo, Jaeger (1951), ao utilizar-se de tropos⁴⁸, possivelmente sabia o que escrevia, de que forma representaria e o que queria com seus escritos; com isso, pode ter conseguido o almejado: a representação criminosa do Cacique Ñheçu por anos a fio.

Trazendo a pauta para os estudos histórico-literários e considerando o que foi escrito sobre os dois caciques guaranis, observa-se preconceito, indução consciente ao leitor no que diz respeito ao *Intentio Auctoris* e velada parcialidade, tanto dos escritos de Jaeger (1951), que se utilizou em grande parte de estudos redigidos por religiosos anteriores a ele, quanto de Basílio da Gama (2011), ex-jesuíta, frequentador das cortes portuguesas e espanholas, que escreveu conforme

⁴⁵ A natureza enquanto fonte de progresso e evolução (DICIONARIODELATIM, 2018, n. p.).

⁴⁶ A lei, segundo a filosofia grega da antiguidade, explicada como uma convenção dependente do artifício humano ou, para outras correntes, das leis da natureza, em ruptura com as legitimações jurídicas fundamentadas na religiosidade e na tradição (DICIONARIODELATIM, 2018, n. p.).

⁴⁷ É um termo grego que significa o desafio, o crime do excesso e do ultraje. Traduz-se num comportamento de provocação aos deuses e à ordem estabelecida (DICIONARIODELATIM, 2018, n. p.).

⁴⁸ Os tropos – como também são chamadas as figuras de palavra – compõem uma categoria específica responsável por ajustar o sentido das palavras no texto, alterando-o ou até mesmo criando uma nova acepção possível para um determinado vocábulo (FIGURAS DE LINGUAGEM, 2018, n.p.).

Ihe solicitou Gomes Freire de Andrada⁴⁹, do romancista e poeta Ubirajara Raffo Constant (2006), que, endossado pelo ensaísta e historiador Moacyr Flores, expressou raivoso sentimento devotado ao cacique Sepé Tiaraju em suas representações do indígena em pauta e por último, do ensaísta Nelson Hoffmann (2009) que tenta fazer uma frágil defesa do cacique Ñheçu, porém acaba por enaltecer muito mais os atos dos religiosos jesuítas.

Conforme aponta Fanon (1972, p. 33), “[...] o intelectual que seguiu o colonialista no plano universal abstrato vai lutar para que o colono e colonizado possam viver em paz no mundo novo. Mas o que não percebe, exatamente porque o colonialismo, se infiltrou nele com todos os seus modos de pensar”.

Sobre as questões referentes aos estudos subalternos, Grosfoguel (2008, p. 116) aponta que, no tocante aos estudos latino-americanos, “ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos”, concordando com Santiago (2000), o qual apresenta vários questionamentos aos etnólogos a partir de uma visão crítica da escrita literária, que, por vezes, baseia-se na escrita histórica ocidental a partir da ótica do vencedor.

[...] - qual seria pois o papel do intelectual hoje em face das relações entre duas nações que participam de uma mesma cultura, a ocidental, mas na situação em que uma mantém o poder econômico sobre a outra? [...] como o crítico deve apresentar hoje o complexo sistema de obras explicado até o presente por um método tradicional e reacionário cuja originalidade é o estudo das fontes e influências? Qual seria a atitude do artista de um país em evidente inferioridade econômica com relação à cultura ocidental, à cultura da metrópole, e finalmente à cultura de seu próprio país? Poder-se-ia surpreender a originalidade de uma obra de arte se se institui como única medida as dívidas contraídas pelo artista junto ao modelo que teve necessidade de importar da metrópole? Ou seria mais interessante assinalar os elementos da obra que marcam sua diferença? (SANTIAGO, 2000, p. 17).

⁴⁹ General português, pertencia a uma família da nobreza portuguesa, nomeado em 1733, governador e capitão-geral do Rio de Janeiro. Acumulou também o governo de Minas Gerais e, igualmente, o de São Paulo até 1739. Era aficionado pelas artes e devoto fervoroso. Como mecenas, financiou a obra de diversos artistas, entre eles José Basílio da Gama. O poeta, em retribuição, escreveu o poema *O Uruguai*, apoteose de Gomes Freire na expedição às Missões EBIOGRAFIAS, 2018. n.p.).

Logo, o autor sinaliza a possibilidade de direcionar esses estudos geopolíticos do conhecimento, sociais e culturais expressos na história e na literatura um pouco mais com vistas aos pensadores sul-americanos.

É importante ressaltar que nas aldeias já existiam dominados e dominadores, antes do colonialismo, porém, o servilismo, a opressão e a escravidão podem ter sido reforçadas pelo colonialismo. Conforme aponta Balestrin (2013, p. 90), em artigo que reúne conceitos de Walter Mignollo (1941) e Anibal Quijano (1928), os quais estudam o colonialidade do poder, a decolonialidade, “em suma, ainda que não haja colonialismo sem exploração ou opressão, o inverso nem sempre é verdadeiro”.

2.1 OS ASPECTOS DO (DE)COLONIALISMO APLICADOS ÀS REPRESENTAÇÕES SOBRE O CACIQUE SEPÉ TIARAJU

Nesta parte da análise, às vistas da Literatura e da História sobre as representações literárias de Sepé Tiaraju, estruturam-se teoricamente conceitos, direcionando essa pesquisa às vastas representações acerca do cacique Sepé Tiaraju, nascido na Redução Jesuítica de São Luíz Gonzaga, em 1723, e que, frente à inevitável batalha de Caiboaté contra os luso-ibéricos, pronunciou a célebre frase *Coo Yvy Oguereco Yara*⁵⁰.

Sobre os aspectos de sua morte, figuram duas hipóteses distintas, a mais conhecida diz que foi assassinado em combate, depois de ferido no chão, por um tiro nas costas e à queima roupa pelo então governador de Montevideú, José Joaquim de Viana (1718-1773), em São Gabriel - RS, em 07 de fevereiro de 1756.

Porém, Golin (2014) contrapõe esta representação quando analisa práticas e estratégias de guerra punitivas do governador de Montevideú, José Joaquim de Viana, e sobre a morte de Sepé, afirmando que o governador:

[...] buscava aumentar sua folha de serviços e obter recompensas na burocracia espanhola. Sumariamente punitivo, preferia “solucionar” problemas pela espada. Interrogou o comandante indígena Sepé Tiaraju, utilizando “convencimentos” de tortura, em que fez uso de pólvora para queimá-lo. Depois matou-o e decepou sua cabeça (GOLIN, 2014, p. 46).

⁵⁰ *Esta Terra Tem Dono* (SAOMIGUELDASMISSOES, 2018, n.p.).

A menção dessas duas informações tem somente a intenção de registrar esta segunda representação, pois nota-se que são escassos os estudos sobre este momento da história de Sepé Tiaraju e, por isso, considera-se interessante tal apontamento, a fim de incitar futuras investigações, haja vista que Golin (2014) conseguiu comprovações factuais para mudança da historiografia oficial (e isto pode e deverá influenciar futuras obras na literatura e nas artes como um todo), porém, o foco nesta segunda parte da pesquisa é analisar somente as representações literárias e artísticas acerca do cacique indígena.

São várias as representações artísticas (poemas, contos, causos, músicas) que foram produzidas. Resgataram-se algumas que vieram ao encontro deste estudo e que traduzem algo destas representações sobre o cacique Sepé Tiaraju.

No romance histórico do escritor e poeta Alcy Cheuiche, intitulado *Romance dos Sete Povos da Missões*, lançado no ano de 1978, o cacique Sepé é representado altivo, imponente e intelectualizado ao ler o documento do Tratado de Madrid e ao conversar com o Padre Balda, descrito na obra de Gama (2011) como vilão, o mesmo indaga o padre Miguel (seu superior na redução), dizendo:

- Desculpe vir incomodar a estas horas [...] – Mas acabo de tomar conhecimento de fatos tão graves que não consegui esperar o amanhecer para dividirmos a carga.
 - Não foi nada, eu ainda estava a ler. Que fatos são esses? Comunico-os o Padre Balda?
 - Sim e não – respondi, tirando do bolso a carta de Cattaneo. – Lê primeiro esta carta e logo saberás.
- Sepé tomou das folhas de papel e percorreu-as sem levantar os olhos uma única vez. Seu perfil, recortado pela luz da vela, tinha a mesma beleza máscula do cacique que um dia morrera em seus braços. Talvez nenhum outro observador, senão eu que o conhecia desde menino, poderia perceber a emoção terrível que a leitura lhe transmitia. Concluída a mesma, levantou os olhos para mim e disse que buscava aparentar calma: - Inútil que as Cortes Européias escrevam tratados que não serão obedecidos. Haja o que houver, nós não abandonaremos à rapina a terra de nossos avós (CHEUICHE, 1978, p. 118).

Em outra obra consagrada, como o poema de Odilon Ramos (2014), *Mateando com Sepé*, lançado em seu livro intitulado *Das Estações da Vida*, utiliza-se de uma linguagem peculiar, rebuscada às vistas da literatura, e retrata representações heroicas, místicas, míticas e, em certos aspectos, angelical do cacique reduzido.

Mateando Com Sepé

Mateando no fim do dia,
Não vi o tempo passar,
Não vi a noite avançar
Nem as estrelas surgindo;
De relance, olhei pro céu:
Parecia um poncho azul,
E vi o Cruzeiro do Sul,
No alto, tremeluzindo.
Contemplativo, em silêncio,
Aquela visão me trouxe
O meu passado, tão doce,
E o meu pai, meu velho amigo,
Que contava um caso antigo,
De olhos fixos no braseiro,
Me explicando que o Cruzeiro
Era a marca de um Chirú;
O índio Sepé Tiarajú,
Um Guarani, um guerreiro...
E contava que este índio,
Tinha na testa uma cruz,
Que irradiava uma luz
Maior que a luz de um candieiro;
E este líder missioneiro,
Ao morrer, num escarcéu,
Levou sua cruz pro [sic] céu
E assim surgiu o Cruzeiro...
Deitei pensando, e dormi,
E dormindo tive um sonho:
Sepé Tiarajú, risonho,
Me surgiu em carne e osso.
Reconheci o índio moço
Por sua auréola formosa:
Na testa, a cruz luminosa,
E outra, pendente ao pescoço.
Que sonho, amigos! Que sonho!
Que lembrança tão ditosa!
Empeçamos uma prosa,
Que na memória me fica:
Contou-me a experiência rica
Da sua "Missões" querida,
Por quem entregou a vida
Alí na Sanga da Bica.
Parece que ainda escuto
A voz do próprio Sepé:
"Muito antes do Massacre
No arroio Caiboaté,
Conheci felicidade,
Com paz e fraternidade
Ao lado do povo meu;
Na terra que nos gerou,
Que Tupã abençoou

E o Arcanjo Miguel nos deu.”
Sepé tomou mais um mate,
(outra herança que seu povo
também deixou para nós),
E devolvendo-me a cuia,
Continuou a narrativa,
Contendo a emoção na voz:
“Era lindo o nosso modo
De viver em sociedade;
Cada um participava
Com sua possibilidade,
E cada um recebia
Conforme a necessidade.
Era uma terra sem males,
Onde os órfãos e as viúvas,
Viesse sol, viessem chuvas,
Tinhão, no Cotiguaçu
Seu amparo e proteção.
E a sua manutenção,
Fruto de trabalho e fé,
Vinha do Tupãbaé,
Casa de Deus, meu irmão.
Plantar, colher, criar gado,
Dividir com igualdade,
Praticar a caridade,
Viver comunhão cristã;
Levantar cada manhã
Respirando liberdade,
E rezar nos fins de tarde,
Agradecendo a Tupã.
O oposto do bem é o mal,
E o mal, bem de perto eu vi:
O Tratado de Madri,
Entre Portugal e Espanha,
Trouxe a guerra e sua sanha,
Sede de mando, capricho...
Prá quem gente é como bicho:
Não tem gosto nem vontade,
Nem direito à liberdade;
É escória, é cisco, é lixo!
Criança fala com os santos.
Na crença do índio Cristão,
E um piá da redução
Nos falou com voz de anjo:
- Eu vi São Miguel Arcanjo,
Por sobre os campos andando.
E mandou morrer peleando
Pra defender nosso chão.

E disse: - Esta terra é nossa,
Esta terra é Guarani.
Só Deus e Miguel Arcanjo
Podem nos tirar daqui!
“Foi por isso que lutei,
E que lutando, morri.”

...Não morreste, Tiaraju;
 Vives no teu ideal.
 A batalha desigual
 Da lança contra o canhão,
 Te elevou à condição
 De mártir guerreiro e Santo;
 Lugar que tens, te garanto,
 No altar do meu coração.
 Irmão de ideal e crença,
 Escuta este meu pedido:
 Pelos pobres e excluídos,
 Relegados no abandono.
 Acorda deste teu sono!
 Brande a lança novamente!
 E vem gritar com tua gente,
 Que esta terra tem dono!
 Que esta terra tem dono!
 Que esta terra tem dono!
 (RAMOS, 2014, p. 40)

O heroísmo retratado por Ramos (2014) é ratificado atualmente pela Lei de número 12.032, de 21 de setembro de 2009 e publicada no DOU 22.9.2009 (Leis Ordinárias), que incluiu o chefe indígena no *Livro dos Heróis da Pátria*, quando da comemoração dos 250 anos da morte do referido neófito. Em texto que

Inscreve o nome de Sepé Tiaraju no Livro dos Heróis da Pátria;
O VICE-PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no exercício do cargo de **PRESIDENTE DA REPÚBLICA** Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:
 Art. 1º Em comemoração aos 250 (duzentos e cinquenta) anos da morte de Sepé Tiaraju, será inscrito no Livro dos Heróis da Pátria, que se encontra no Panteão da Liberdade e da Democracia, o nome de José Tiaraju, o Sepé Tiaraju, herói guarani missioneiro rio-grandense.
 Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.
 Brasília, 21 de setembro de 2009; 188º da Independência e 121º da República. JOSÉ ALENCAR GOMES DA SILVA
João Luiz Silva Ferreira (BRASIL, 2009).

Virtualmente, localizaram-se, no blog da escritora nordestina Graça Graúna, três poemas que representam o cacique de uma forma romantizada, como sujeito elementar da resistência guarani frente ao invasor, mas por final dá um tom de similaridade à representação de santo homem, como sempre o retratam na literatura.

Poema I
 O GUARANI

Sepé Tiaraju foi um guerreiro
defendeu com a vida o rincão
da caça, da pesca e do plantio
do guarani contra a invasão

Da real história poucos sabem
o que se deu no século dezoito.
Sepé Tiaraju morto em combate
em nome da cultura do seu povo.

Junto a mil e quinhentos guaranis
afirmando que “esta terra já tem dono”.
na luta contra o mal ele morreu

Mas contam lá em São Miguel
quando a noite parece mais pituma
o guerreiro Sepé vira uma estrela

Poema II ALMAS PEREGRINAS

Entre as histórias mais belas
do Rio Grande do Sul
é impossível esquecer
a canção de amor e morte
de Pulquéria e Tiaraju.

Na antiga São Miguel
com a lua por testemunha
em meio a flores silvestres
onde pousam tantos pássaros
se encontram os amantes.

É um amor tão bonito
que Ñanderu nos faz ver
o que há de mais sagrado
na história de Pulquéria
e o seu amor por Sepé.

Foi na Guerra das Missões
que o amado parente
enfrentou as duras penas
e as lágrimas de Pulquéria
deram luz a uma nascente

Diz a lenda que Pulquéria
no rio ainda se banha
enquanto o guerreiro amado
segue o Cruzeiro do Sul
quando a noite é mais pituma⁵¹ [*sic*].

⁵¹ Pode haver erro de digitação, pois, segundo o Dicionário de la lengua guarani, elaborado por Montoya (1639), a palavra seria escrita com um *b* no lugar do *m*, logo, *pituba* que no linguajar

Poema III
MULTIPLICANDO A SEMENTE

Foi Sepé Tiaraju
que pela vida ensinou
multiplicou a semente

da resistência indígena
afirmando sem receios
que “Essa terra tem dono”

pois desde que o vento é vento
desde que o céu é céu
desde que o mar é mar

“Essa terra tem dono”
como quer o Grande Espírito
Ñanderu, o Criador.
(GRAÚNA, 2009).

Ao analisar representações discursivas da suposta santidade do cacique Sepé Tiaraju, localizou-se também um fragmento de artigo, em que Zalla (2010) aprofunda o debate sobre o *bom selvagem* na figura do Sepé mítico e o Sepé histórico; também cita Jaeger (1980), mas desta vez (o referido religioso) defende o segundo cacique, em exemplo clássico de dualidade teórica (o bom e o mau selvagem) e sua intenção subjetiva, que ora massacra literariamente Ñheçu, ora eleva Sepé Tiaraju em outros escritos.

Zalla (2010) relata que Jaeger (1980) refutava a resolução da Comissão de História do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul Contra Sepé Tiaraju, a qual insistia em não reconhecer o indígena na formação étnico-social do estado. Segundo Zalla (2010, p. 08), “esse historiador surpreendia os colegas com sua Defesa do intrépido gaúcho, o Capitão José Tiaraju, o lendário S. Sepé, em que a redenção do corregedor guarani se dava pelo apego à terra natal, origem espacial do futuro Rio Grande”, logo, o religioso que outrora escrevera uma obra como a analisada anteriormente, preconceituosa, contra um cacique que não *colaborou* com o intuito missionário da Companhia de Jesus, agora se posiciona em defesa de Sepé, que ajudara a obra religiosa da Contrarreforma Católica, um exemplo factual de representações que mostravam o *bom* e o *mau selvagem*.

guarani significaria a *alusão a uma área próxima ao mar onde o vento sopra forte*. Pituma vem do idioma Samoano e significa arremesso (Grifo nosso).

Zalla (2010) ainda registra que Jaeger (1980) escreveu:

Coloquemo-nos a uns instantes na realidade do índio missioneiro. É que ele tinha um sentido profundamente pronunciado, se não de Pátria, - como parecem negá-lo os confrades da Comissão, - mas um apego insuperável à querência, à gleba que os vira nascer (JAEGER apud ZALLA, 2010, p. 8).

Sob a ótica adotada nesta pesquisa, fica evidente a constatação de dois pesos e duas medidas no que diz respeito aos escritos de Jaeger (1951, 1980) ao se referir aos dois chefes indígenas e suas representações literárias, as quais (mesmo que híbridas, como no caso da publicação analisada no primeiro capítulo desta dissertação) propuseram juízos de valor conforme lhe pediam seus superiores da Companhia.

Evidente também é a confirmação de que tais juízos de valor acabam por se fundir na representação do Sepé mítico e do Sepé histórico, norteando compositores a coisificar e/ou reificar o(s) indígena(s) analisados nesta investigação.

Ainda na busca por obras relativas às representações sobre Sepé, deparou-se com a letra da música “*Sepé Chorou*”, gravada no disco compacto intitulado *Por Uma Pátria de Todos*, do cantor e compositor missioneiro Jorge Guedes (2003) e que retrata o chefe indígena sensibilizado, sentimental, abatido pela *triste hecatombe que caíra sobre eles*:

Sepé chorou!
 Sepé chorou!
 Exclamando em Guarany
 Chereçá y apacui⁵²
 Chereçá y apacui

Chorou de raiva e revolta
 Chorou de pena e de dor
 Chorou a terra violada
 A querência profanada
 Sua raça violentada
 Chorou por amor
 Mas chorou

⁵² Chereça y Apacuy, segundo o Dicionário de la lengua Guarany, elaborado pelo Padre Montoya em 1639, o termo quer dizer “rio das lágrimas que chorou”, ou “rio das lágrimas que chorei”, ou ainda “rio das minhas lágrimas”. O tema musical faz referência à lenda de um rio que se formou com as lágrimas choradas por Sepé no local onde supostamente teria sido executado o líder guarani. Situado na cidade de São Gabriel - RS, o lugar é denominado *Sanga da Bica* (Grifo nosso).

Um rio nasceu desse pranto
Brotou , como por encanto
Das lágrimas de Sepé
Cristal líquido no rosto
Molhando as flores e o pasto
Da querência de Ibagé⁵³
(GUEDES, 2003).

Segundo a página virtual *A Nova Democracia*⁵⁴, consultada recentemente para esta pesquisa, existe uma representação ainda pouco estudada sobre a *verdadeira* história do cacique, que contesta ou desconstrói as versões conhecidas até o presente momento.

Esta versão vem de fontes de guaranis ligados estruturalmente à historiografia oral advinda de seus anciãos e repassada de pais para filhos. Na página pesquisada, encontraram-se dados intrigantes, os quais carecem de investigação muito mais aprofundada pelo fato de não existir comprovação factual, somente oral.

Uma entrevista feita e assinada por Rosana Bond, em fevereiro de 2008, intitulada *Guaranis desmentem livros e revelam nova história*, mostrou outra ótica dos fatos aqui pesquisados geralmente em fontes não indígenas ou escritas por *djuruás* (não índios – homem branco). A investigação de Bond (2008) se fez com Werá Tupã (1973), reconhecido como um dos principais intelectuais indígenas, integrante de uma aldeia denominada *Morro dos Cavalos*, no vizinho estado de Santa Catarina.

Werá Tupã representa um grupo de estudiosos indígenas que fazem o contraponto entre o que se sabe do Sepé lendário e o que se sabe sobre o Sepé histórico. Seu estudo oferece uma nova perspectiva dos fatos apurados até agora e de que se tem conhecimento, diferindo das narrativas forjadas na forma de pensar reacionária. Tal investigação, ainda em vias de desenvolvimento, já somou várias apurações anotadas que vão de encontro à literatura e à história do que se escreveu do cacique até agora, mas que já o representa de outra forma, além das conhecidas tradicionalmente, sendo que uma de suas contribuições mais contundentes diz

⁵³ Segundo representações literárias, seria o amigo mais próximo de Sepé Tiaraju e seu nome teria posteriormente dado origem ao nome da cidade de Bagé - RS, porém, na historiografia oficial não foi encontrada comprovação factual sobre sua existência; tudo que se afirma deste cacique indígena é baseado em lendas e na literatura (Grifo nosso).

⁵⁴ <https://anovademocracia.com.br/no-40/1515-guaranis-desmentem-livros-e-revelam-nova-historia>

respeito ao nome do cacique Sepé: segundo Werá Tupã, o nome correto seria *Djekupé A Djú* ou *guardião do cabelo amarelo*.

Segundo a edição de Bond (2008), “a História escrita pela cartilha das classes exploradoras e da igreja católica apossou-se da figura heroica, metamorfoseando-a quase num branco que era índio por acaso”, fato este notado em vários escritos, mas principalmente em Jaeger (1980).

Bond (2008) relata ainda que

A pesquisa a respeito de Sepé baseou-se na história oral, preservada na memória de índios centenários que viveram no Rio Grande do Sul, entre eles a velha xamã Tatãty Yva Rete (Maria Candelária Garay), apontada por antropólogos da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e PUC de São Paulo como uma das lideranças femininas mais importantes e respeitadas da tribo. Nascida aproximadamente em 1874, Tatãty foi avó adotiva de Werá Tupã (BOND, 2008. n.p.).

Sobre o que disse a intelectual a respeito dos estudos indígenas de Werá Tupã, considerou-se interessante reproduzir seu relato na íntegra, por sua absoluta importância frente a estudos dessas representações acerca do cacique Sepé:

[ele] não era um cristão mesmo, como dizem, porque na verdade ele respeitava mais a religião do avô, a religião do nosso povo. Karáí Djekupé foi e continua sendo um grande herói dos guaranis. O AND foi escolhido pelos guaranis para ser o primeiro órgão de comunicação dos djuruá (não-índios) a tomar conhecimento do conteúdo do estudo, que poderá se transformar em breve num livro. Eis um resumo, contado por Werá Tupã:

"Ao contrário do que se diz, Sepé não era guarani. Ele nasceu em outro povo indígena, que não conseguimos identificar. Quando ele tinha dois anos de idade, sua aldeia, que ficava no Rio Grande do Sul, foi atacada por portugueses ou espanhóis. Os guaranis correram para ajudar, mas o lugar já tinha sido invadido e quase todos tinham sido massacrados.

Os guaranis salvaram o menino e o levaram para uma aldeia nossa, perto da missão de São Miguel. Um casal adotou ele. O avô da família era um pajé muito poderoso e o menino adorava ele. Uma coisa que quase ninguém sabe é que o nome certo dele não era Sepé Tiarajú. Esse era o jeito que os padres das missões entenderam e escreveram.

Seu nome era Djekupé A Djú, que significava "Guardião de Cabelo Amarelo". "Guardião" porque era um guerreiro e "cabelo amarelo" porque não tinha o cabelo bem preto como os guaranis, era meio castanho. Mas era índio mesmo, não mestiço.

Quando o menino começou a crescer, pensaram que ia ser um pajé, um religioso, e ele começou a ser preparado para isso. Mas seu outro lado, de guerreiro, foi mais forte e aí mudou o seu destino.

Recebeu nome de guerreiro, Djekupé A Djú. E também era chamado pelos guaranis de Karaí Djekupé, "Senhor Guardião".

O destino de guerreiro foi porque ele era revoltado com os brancos e tinha gratidão pelos guaranis. Queria lutar pelos guaranis. É que, na aldeia, nunca esconderam dele a sua história, tudo que tinha acontecido no ataque.

Os jesuítas não criaram ele, mas ia sempre nas missões porque os padres davam apoio na defesa e ele ficava uns tempos lá. Foi assim que aprendeu a língua espanhola.

Os padres não treinaram ele, foi preparado sim pelo grande exército guarani, os "kereymba" [pronuncia-se "krimbá"]. Era um ótimo guerreiro.

Além do mais, tinha facilidade para conversar com os homens brancos, uma coisa que os outros guerreiros não tinham aptidão para fazer. Djekupé A Djú lutava, fazia de tudo para que as aldeias guaranis não fossem perturbadas. Principalmente porque ele pensava no seu avô, não queria que nada atrapalhasse a preparação espiritual do seu avô [Werá não entrou em detalhes, mas é possível supor que, de acordo com a tradição, o velho pajé se preparava espiritualmente para "viajar" à Terra Sem Mal, a Yvy Mara Ey, uma espécie de paraíso, que segundo o mito pode ser alcançado em vida ou após a morte].

Por aí se vê que Djekupé A Djú podia se relacionar com os jesuítas, mas não era um cristão mesmo, como dizem, porque na verdade ele respeitava mais a religião do avô, a religião do nosso povo. Karaí Djekupé foi e continua sendo um grande herói dos guaranis e esta é a sua verdadeira história". Estudos históricos e antropológicos vêm indicando, cada vez mais, que a falada conversão dos guaranis ao cristianismo, nas reduções jesuíticas, foi talvez mais aparente que real. Esses indígenas não se recusavam ao batismo e às missas, muitas vezes por apreciarem a estética dos rituais e para não desgostarem os padres. Um sinal disso pode ser a não permanência da religião. O número de guaranis católicos, hoje, é ínfimo. Tem havido "ataques" de seitas protestantes às aldeias e muitos frequentam os cultos. Mas ainda não se pode avaliar a verdadeira dimensão do prejuízo cultural, pois os guaranis parecem possuir uma auto-defesa eficiente, baseada no ato de "desviar-se", com extrema diplomacia, que ilude inteligentemente os desavisados (BOND, 2008, p. 1).

Em contraponto com o que relatou Bond (2008), outros autores indigenistas afirmam que Sepé era líder das guerrilhas à frente dos nativos que fizeram resistência contra as tropas luso-espanholas na Guerra Guaranítica por ocasião do Tratado de Madrid, assinado pelas duas coroas em 1750 e que exigia a retirada urgente da população indígena, que vivia há 150 anos naquelas terras.

Segundo Golin (2014, p. 11), "as missões surgiram como um projeto geopolítico de Estado. Desempenharam a função de ampla barreira de fronteira". O intuito maior deste empreendimento *militarizado*, no entanto, seria a contenção de Portugal para que respeitasse as linhas demarcatórias, mas também que o indígena,

além de ser catequizado, lutasse pelos interesses europeus, o que dá margem para analisar as determinações colonialistas impostas às mentes dos guaranis, os quais, apesar de admitirem a presença do invasor em seu território, ainda defenderam sua ideologia.

Golin (2014, p. 23) faz saber que os Sete Povos das Missões

[...] faziam parte da Província Jesuítica do Paraguai, unidade administrativa do Reino Espanhol que se estendia por partes dos atuais Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil. No total havia na província trinta povos missioneiros – 23 localizados na margem direita do rio Uruguai, em territórios que hoje pertencem ao Paraguai e à Argentina, e sete localizados na margem esquerda do rio, em território que atualmente faz parte do Rio Grande do Sul, no Brasil, e da República do Uruguai (GOLIN, 2014, p. 23).

Santiago (2000) analisa a relação entre colonizador e colonizado, no que se refere às violências contra os povos que sofreram intervenções eurocentristas, apontando que:

[...] desde o século passado, os etnólogos⁵⁵, no desejo de desmistificar o discurso beneplácito dos historiadores, concordam em assinalar que a vitória do branco no Novo Mundo se deve menos a razões de caráter cultural do que arbitrário da violência e à imposição brutal de uma ideologia, como atestaria a recorrência das palavras “escravo” e “animal” nos escritos dos portugueses e espanhóis (SANTIAGO, 2000, p. 11).

A partir daí, surge outro questionamento: há crime maior do que espezinhar a cultura ancestral de um povo que (embora alguns não concordem) já vinha de uma organização social diferente daquela que lhes foi imposta? Athanásio (2003, p. 86), notável jurista e literato, no que se refere à organização social do povo guarani, afirma que “tinham um governo instituído segundo suas tradições, exteriorizado na pessoa do cacique (executivo), de uma assembleia convocada em certas ocasiões (congresso) e algum sistema destinado aos julgamentos (judiciário)”. Logo, tratava-se de um povo organizado de maneira que atendia aos requisitos da Ciência Política, com governo, *cidadãos* e território.

⁵⁵ Jacques Derrida (1972, p. 234), salientando a contribuição da etnologia de abalo da metafísica ocidental, comenta: “[...] a Etnologia só teve condições para nascer como ciência no momento em que se operou um descentramento: no momento em que a cultura européia [...] foi *deslocada*, expulsa de seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência.” E acrescenta: “Este momento não é apenas um momento do discurso filosófico [...]; é também um momento político, econômico, técnico, etc.”

No que diz respeito à conduta do cacique Sepé (ou Djekupé A Dju), é possível notar indícios de questões ideológicas concernentes a uma mente supostamente colonizada e não poderia ser diferente, uma vez que já nasceu reduzido dentro dos sítios missionários, catequizado e educado conforme o que exigia a Companhia de Jesus. Montoya (1997, p. 277) aponta “o quanto eram dóceis e ingênuos os neófitos das Missões”. Ingenuidade essa que, quando percebida, foi tarde demais, pois o cacique já havia contribuído com o que os missionários queriam e, ao se rebelar, teria sido tarde demais. Esse perfil não foi notado nos escritos acerca do cacique Ñheçu pelo Pe. Jaeger (1951), relatando as *aventuras* religiosas do Pe. Roque Gonzales nos embates culturais impostos pela catequização/colonização dos guaranis.

Mas, então, como entender que, apesar de tudo o que aconteceu no período de 150 anos desde o contato dos missionários com o Cacique Ñheçu e seu desfecho fatal, o indígena não reconhecesse possibilidade alguma de perigo de invasões territoriais? Logo, esses povos que faziam da guerra seu dia a dia nos entrecosques com outros troncos indígenas, que embora desconhecessem as fronteiras impostas pelas bandeiras europeias, foram ferrenhos defensores de sua cultura e territorialidade. Assim, fica evidente qual seria a reação proveniente das ações violentas contra o invasor.

2.2 DAS IDEOLOGIAS EUROCENTRISTAS APLICADAS AOS NATIVOS NOS MOLDES COLONIALISTAS PELA POLÍTICA E PELA RELIGIÃO

Aqui, a história se funde literalmente com a literatura, demonstrando que estes nativos da terra esperavam a visita há séculos de um salvador que os levaria para a *Terra Sem Males*. Diz uma lenda imemorial indígena que um missionário enviado de Deus, denominado *Pai Zumé*⁵⁶ (segundo outros estudos, seria o apóstolo Tomé, seguidor de Cristo, que vestia batina negra), teria passado pelo Caminho do Peabiru pregando o evangelho. Segundo a lenda resgatada em Kruger (2011, p. 24), “no Brasil, Pai Zumé teria ensinado aos índios Tupinambá o plantio da mandioca, e no Paraguai o cultivo e o uso da erva-mate”. Para isso, teria utilizado o Caminho do

⁵⁶ Missionário com traços europeus, teria peregrinado por parte do continente sul-americano do norte ao sul, pregando e evangelizando, o que causava a ira dos pajés, que sempre o expulsavam (KRUGER, 2011, p. 24).

Peabiru⁵⁷. A referida lenda reza que teriam aberto este caminho de 1000 a 1300 anos antes de Cristo e buscariam por ele a *Terra Sem Males*.

Segundo Montoya (1997, p. 98), explicando os fatores da boa recepção aos padres da Companhia de Jesus, o *Pai Zumé* teria afirmado que “a doutrina que eu agora vos prego, perdê-las-ei com o tempo. Mas depois de muitos tempos vierem [sic] uns sacerdotes sucessores meus, que trouxerem cruzeiros como eu trago, ouvirão os vossos descendentes esta mesma doutrina”. Essa passagem possivelmente ajudaria a compor a estrutura de uma república teocrática em terras sul-americanas e posteriormente teria sido um fator preponderante para que os guaranis tivessem bem recebido os peregrinos cristãos da Companhia de Jesus.

Isso remete à análise de Quijano (2005), em seu artigo sobre colonialidade do poder: *Eurocentrismo e América Latina*, no qual identifica as ideologias expansionistas aplicadas à política e estendidas à disseminação global, quando aborda a definição de colonialidade do poder e capitalismo mundial às vistas da cultura europeia e seus estamentos sociais aplicados aos indígenas e à forma de trabalho.

Desse modo, impôs-se uma sistemática divisão racial do trabalho [...]. Aos que viviam em suas comunidades, foi-lhes permitida a prática de sua antiga reciprocidade – isto é, o intercâmbio de força de trabalho e de trabalho sem mercado – como uma forma de reproduzir sua força de trabalho como servos. Em alguns casos, a nobreza⁵⁸ indígena, uma reduzida minoria, foi eximida da servidão e recebeu um tratamento especial, devido a seus papéis como intermediária com a raça dominante, e lhe foi também permitido participar de alguns dos ofícios nos quais eram empregados os espanhóis que não pertenciam à nobreza (QUIJANO, 2005, p. 117).

Sem saber que Quijano (2005) analisava particularmente os nativos dominados pelos espanhóis após a invasão do continente, seria possível ter a justa convicção de que o autor se reportava aos caciques Ñheçu e Sepé Tiaraju, pois o primeiro foi tratado com extremo preconceito, perseguido, morto por bandeirantes e

⁵⁷ O Caminho de Peabiru ligava os guaranis desde toda a costa brasileira a Assunção e de lá ao Oceano Atlântico, cortando o continente até o Oceano Pacífico – terra sem males (XAPURI, 2017, n.p.).

⁵⁸ Segundo estudos de obras, como *Brevíssima Relação da Destruição das Índias* (1552), nota-se que em alguns casos, como no império Inca, estes caciques eram vistos por europeus como a classe privilegiada das populações aborígenes. Em alguns casos, faziam-se conchavos com estes chefes nativos e, em outros casos, como no império Inca, estes *nobres* eram os primeiros a ser escravizados, o que, porventura, pode ter vindo a acontecer com o cacique Sepé Tiaraju, nas Missões Jesuíticas.

taxado de mau, pelo fato de não contribuir com as malhas da colonialidade a serviço do imperialismo; e o segundo ocupou altos cargos, recebeu tratamento diferenciado e participou até determinado tempo como elemento chave, elo social da *raça dominante* para com seus conterrâneos. Logo, sugere-se que, segundo a citação, essas escolhas não foram por acaso e em momentos isolados da história, expressa muitas vezes na literatura do continente, que invariáveis vezes foram utilizadas as doutrinas cristãs para fabricação de outros *pai Zumés*. Isso, segundo o Marquês de Maricá (1968, p. 87), “amansaria os bravos e alentaria os fracos” dentro de seus próprios domínios.

Aqui, cabe uma breve análise sobre os termos *colono*, *culto* e *cultura*, pois, como exposto neste estudo, a riqueza maior com que os europeus lograram êxito por aqui não foi o que levaram em valores materiais, não foram as vidas escravizadas que ceifaram no afã medíocre e cego na infâmia desordenada pelo ouro, mas sim o que deixaram neste continente: o pensar colonizado o qual nortearia as bases necessárias para a manutenção escravagista no continente.

Para Bosi (1992, p. 11), “as palavras *cultura*, *culto* e *colonização* derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*”.

Bosi (1992), autor da obra *Dialética da Colonização*, analisa, a partir destes aspectos, fatores elementares na formação político-estrutural de cada sociedade nacional, verificando como o cidadão na sua formação é instruído a pensar partindo do princípio colonial para fomentar um sustentáculo social pela aplicação de formatos culturais prévia e tacitamente elaborados, os quais almejam *motivos maiores*.

O autor retrata indignação sobre o *modus operandi* colonial, em que se consagra uma projeção étnica, religiosa e política, sendo que, às vistas dos estudos pós coloniais, a realidade é justamente o inverso, pois é necessário, na nação brasileira, *defender o que é óbvio*, no que diz respeito à naturalização da violência contra os movimentos sociais.

Não a política nacional, mas políticos que fizeram dela uma profissão se cercaram de artifícios embasados em visões euro e etnocêntricas para que houvesse um desmonte das agremiações representativas de direitos adquiridos em detrimento ao cidadão comum, aos povos da terra (indígenas, quilombolas) com falácias midiáticas de concepção de um país unitário e democrata.

Bosi (1992) evidencia, a partir dos fundamentos lexicais da palavra *colono*, como os europeus impuseram sua suposta superioridade racial, inseridos no processo de colonização e como isso lhes deu o inalienável *direito* de cometer todos os disparates violentos, atrocidades contra a humanidade e a varredura, a escravização dos nativos e negros em solo sul-americano, tentando impor um universalismo religioso a ferro e a fogo, o que pode ter causado a submissão destes povos para, após, representá-los da forma que mais lhe convinha, ou seja: *bons* ou *maus* selvagens, e assim deixar solo fértil para a disseminação da cultura europeia.

Segundo Bosi (1992, p. 11),

Colo significou, na língua de Roma, *eu moro, eu ocupo a terra*, e, por extensão, *eu trabalho, eu cultivo o campo*, um herdeiro antigo de *colo* é *íncola*, o habitante; outro é *inquilinus*, aquele que reside em terra alheia. Quanto a *agrícola*, já pertence a um segundo plano semântico vinculado à ideia de trabalho. A ação expressa nesse *colo*, no chamado sistema verbal do presente, denota sempre alguma coisa de incompleto e transitivo. É o movimento que passa, ou passava, de um agente para um objeto. *Colo* é a matriz de *colônia enquanto* espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode sujeitar.

Logo, se este estudo for norteado segundo o que afirma Bosi (1992), será perceptível que tanto o intelectual mentalmente colonizado, como o objeto de suas obras, perpassam (mesmo que inconscientemente) por vezes estes processos de *encarceramento* intelectual com vistas ao colonialismo literário.

Quando se lê, se escreve, se disserta sobre Sepé Tiaraju, encontra-se uma infinidade de fontes que possivelmente desconsideram os escritos e/ou estudos apontados por intelectuais orgânicos, como é o caso já citado do estudioso em cultura guarani e líder do movimento em reconhecimento às demarcações das terras No Morro dos Cavalos, no estado de Santa Catarina, denominado Leonardo Werá Tupã.

Uma questão que não se pode deixar de analisar neste texto e sua escrita se refere à mítica acerca do cacique Sepé Tiaraju, pois se sabe que ele existiu, o que representou para a Europa, para os missionários da Companhia de Jesus e também para o povo guarani; e também se sabe sobre as duas representações acerca de sua morte – após isso, notam-se características híbridas, lendárias, místicas e míticas na forma de retratar e/ou representar o cacique depois de sua morte. O poeta João Simões Lopes Netto (1865), também chamado pelo

pseudônimo de *Serafim Bemol* por colegas de escrita literária, compõe o poema *O Lunar de Sepé*, em que faz referência à vida do indígena, do comportamento, da bravura, de seus atos e também dos momentos lendários que envolvem o seu *post mortem*⁵⁹, referindo-se ao cacique de forma alegórica, porém, inspirando escritores modernistas, embora sejam suas obras limítrofes entre o realismo e o modernismo.

O Lunar de Sepé

Eram armas de Castela
Que vinham do mar além;
De Portugal também vinham,
Dizendo, por nosso bem:
Mas quem faz gemer a terra...
Em nome de paz não vem!

Mandaram por serra acima
Espantar os corações;
Que os Reis Vizinhos queriam
Acabar com as Missões,
Entre espadas e mosquetes,
Entre lanças e canhões

Cheirava as brancas flores
Sôbre [*sic*] os verdes laranjais;
Trabalhava-se na fôlha [*sic*]
Que vem dos altos ervais;
Comia-se das lavouras
Da mandioca e milharais.

Ninguém a vida roubava
Do semelhante cristão,
Nem a pobreza existia
Que chorasse pelo pão;
Jesus-Cristo era contente
E dava sua benção...

Por que vinha aquêle [*sic*] mal,
Se o pecado não havia?...
O tributo se pagava
Se o vizo-rei o pedia,
E, até sangue se mandava
Na gente moça que ia...

[...] Os padres da encomenda
Faziam sua missão:
Batizando as criancinhas,
E casando por união,
Os que juntavam os corpos

⁵⁹ Em latim, significa após a morte. 1 Além do túmulo; na outra vida. 2 Expressão empregada quando se trata de conferir alguma honraria à pessoa falecida (DICIONARIODELATIM, 2018, n.p.).

Por força do coração...

Do sangue dum grão-Cacique
 Nasceu um dia um menino,
 Trazendo um lunar na testa,⁶⁰
 Que era bem pequenino:
 Mas era um – cruzeiro – feito
 Como um emblema divino!...

E aprendeu as letras feitas
 Pelos padres, na escritura;
 E tinha por penitência,
 Que a sua própria figura
 De dia, era igual às outras...
 E diferente em noite escura!...

Diferente em noite escura,
 Pelo lunar de seu rosto,
 Que se tornara visível
 Apenas o sol era pôsto [*sic*];
 Assim era – Tiaraiú –
 Chamado – Sepé, por gôsto [*sic*].

[...] Cresceu em sabedoria
 E mando dos povos seus;
 Os padres o instruíram,
 Para o serviço de Deus,
 E conhecer a defesa
 Contra os males dos ateus...

Era moço vigoroso,
 E mui valente guerreiro:
 Sabia mandar manobras
 Ou no campo ou no terreiro;
 E na cruzada dos perigos
 Sempre andava de primeiro.

Das brutas escaramuças,
 Das artes e artimanhas
 Foi o grande Languiru
 Que lh'ensinou [*sic*] as façanhas,
 De enredar o inimigo
 Com o saber das aranhas...

E, tudo isto, aprendia;
 E tudo já melhorava,
 Sepé – Tiaraiú, chefe
 Que os Sete Povos mandava,
 Escutado pelos padres,

⁶⁰ Referência para salientar que daqui em diante a representação de Sepé Tiaraju se faz sempre no poema como algo sobrenatural, como um ser; quanto ao lunar em sua testa, alguns pesquisadores e vários textos históricos e literários pesquisados afirmam ter sido por causa de uma doença que lhe deixou cicatriz. Tal cicatriz é representada no livro de Alcy Cheuiche, intitulado *Romance dos Sete Povos das Missões* (1978), como uma luz divinal, a qual brilhava no escuro.

Que cada qual consultava.

[...] e quando a guerra chegou
 Por ordem dos Reis de alem [*sic*]
 O lunar do moço índio
 Brilhou de dia também,
 Para que os povos vissem
 Que Deus lhe queria bem...

Era o lombo da defesa,
 Nas coxilhas de Ibagé,
 Cacique muito matreiro
 Que nunca mudou de fé:
 Cavalo deu a ninguém...
 E a ninguém deixou de a pé...

Lançaram – se os cavaleiros
 E infantes, com partazanas,
 Contra os Tapes defensores
 Do seu pomar e cabanas;
 A mortandade batia
 Como ceifa de espadanas...

Couraças duras, de ferro,
 Davam abrigo a vida
 Dos muitos, que assim fiados,
 Cercavam um só na lida!...
 Um só, que de flecha e arco,
 Entra na luta perdida...

[...] Os mosquetes estrondeiam
 Sôbre (*sic*) a gente ignorada,
 Que, acima do seu espanto,
 Tem a vida decepada...;
 E colubrinas maiores
 Fazem maior matinada!...

Dócil gente, não receia
 As iras de Portugal:
 Porque nunca houve lembrança
 De haver-lhe feito algum mal:
 Nunca manchara seu teto...;
 Nunca comera seu sal!...

E, de Castela, tampouco
 Esperava tal furor,
 Pois sendo seu soberano,
 Respeitara seu senhor;
 Já lhe dera e ouro e sangue,
 E primazia e honor

A dor entrava nas carnes...,
 Na alma, a negra tristeza,

Dos guerreiros de Tiaraiú,
 Que pelejavam defesa,
 Porque o lunar divino
 Mandava aquela proeza...

E já rodavam ginetes
 Sobre [sic] os corpos dos infantes
 Das Sete Santas Missões,
 Que pareciam gigantes!...
 Na peleja tão sòzinhos [sic]...
 Na morte tão confiantes!...

Mas, o lunar de Sepé
 Era o rastro procurado
 Pelos vassalos dos Reis,
 Que o haviam condenado:...
 E seu haver...conquistado!

Então Sepé foi erguido
 Pela mão do Deus-Senhor
 Que lhe marcara na testa
 O sinal do seu penhor!...
 O corpo, ficou na terra...
 A alma, subiu em flor!...

E, subindo para as nuvens,
 Mandou aos povos – benção!
 Que mandava o Deus-Senhor
 Por meio do seu clarão...
 E o – lunar – da sua testa
 Tomou no céu posição...

Eram armas de Castela,
 Que vinham do mar de além;
 De Portugal também vinham:
 Dizendo, por nosso bem...
 Sepé – Tiaraiú ficou santo
 Amém! Amém! Amém
 (NETO, 1953, p. 348-353).

O poema mostra certa conviência aos moldes eurocentrados em sua escrita; demonstra indícios de colonização mental, pois romantiza o trabalho árduo dos nativos nas Missões; enaltece os atos dos missionários que *batizavam criancinhas*; e, por final, aventa a possibilidade de ter se alimentado dos textos híbridos do Pe. Jaeger (1951), que ressalta as ações quase militares de Sepé frente a seu povo ao *conhecer a defesa contra os ateus*. Novamente cita *Languiru*, referindo-se ao cacique Nicolau Ñenguiru, o qual aparece com o mesmo nome nos textos relativos a Ñheçu e, depois de passados 128 anos, aparece ao lado de Sepé, porém, o autor

não explicita se é o mesmo ou se seria algum descendente do que aparece nos escritos relativos a Ñheçu.

Neto (1953) compara a disparidade da batalha de Caiboaté, quando faz referência ao potencial bélico militar, e afirma que os neófitos lutam somente de arco e flexa, além de utilizar-se de termos preconceituosos em suas bases, pois, em certo momento da leitura, fala da *negra tristeza*, como se tristeza fosse ruim não por prejudicar a paz de espírito, mas pelo fato de ser negra; transforma Sepé em herói quando escreve que Sepé estava *na peleja tão sozinho / na morte, tão confiante* e por fim dá sequência ao hibridismo textual de Jaeger (1951), quando afirma que *Sepé foi na morte confiante e na peleja, tão sozinho* e quando escreve que *Sepé foi erguido pelas mãos de Deus*, o que o faz santo e/ou reforça a representação do indígena como santo.

Uma vez que esta obra literária de Neto (1953) foi lançada dois anos depois do livro do missionário *Luis Gonzaga Jaeger* (1951), não poderia ter consultado os escritos do religioso para dar suporte à sua própria? Mas como estas formas de representação se arraigaram tanto em textos históricos como nas obras literárias brasileiras? Que *fórmula* teria sido utilizada para a popularização de todas essas formas de se contar os mesmos fatos? A mesma história? O que a literatura sempre retratou? Houve acomodação por parte dos escritores e/ou historiadores que porventura sentiram-se mais confortáveis apenas em reproduzir informações que já tinham sido massivamente reproduzidas por todos estes anos?

Nenhum desses questionamentos terá alguma resposta elucidativa, concreta, assertiva, final, pois estão sendo analisadas lendas, mitos, informações (por vezes) mais híbridas que reais, enfim: literatura e história, como um todo, mas que ao fim acabam se fundindo e dando origem a uma terceira informação, que pode confundir horizontes de interpretação do leitor, apresentando dificuldades para discernir como a história se fez literatura e vice-versa, exemplo clássico da fusão histórico-literária na cultura sul-americana.

3 DA ESCRITA HISTÓRICA PARA O LITERÁRIO: REPRESENTAÇÕES DE ÑHEÇU E SEPÉ TIARAJU

*Parece que houve um tempo
Em que a tribo e a selva
O corpo e o verde
Se mesclavam
E a água e o sangue
A pele e a terra
A sombra e o sonho
Eram um texto só (SANT'ANNA, 1978).*

Neste capítulo, buscou-se aproximar ao máximo a literatura e a história como fontes reais de pesquisa e análise acadêmica. Também registram-se estudos sobre as narrativas cruzadas e onde as mesmas se afastam, se contradizem e se fundem aos escritos de compositores de obras literárias e historiadores.

Neste terceiro e último capítulo, também foi analisada a obra *O Uruguai*, escrita em 1769⁶¹, a pedido do maior inimigo das Missões Jesuíticas, o Marquês de Pombal, de autoria do ex-jesuíta Basílio da Gama, direcionando os embasamentos e teoricamente refletindo sobre as questões dos saberes subalternos e decolonialismo, bem como os conceitos de representação.

Para finalizar, julgou-se coerente analisar também elementos como a questão da polifonia e do dialogismo existentes nas representações sobre os dois caciques.

Mas, qual seria o conceito teórico destas representações tão em pauta neste estudo? É conveniente continuar essa discussão problematizando o conceito de representação, haja vista que a história cultural como ciência atual permite *visitar* a literatura como eixo e/ou suporte para pesquisas acadêmicas. Segundo Gabriela de Lima Grecco (2014, p. 42), que analisou o conceito de representação em artigo publicado na *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, “a literatura assume um novo papel dentro da disciplina de História, como de significativa fonte de análise das diferentes visões de mundo que o homem apresentou em cada espaço”. Grecco (2014, p. 40) percebe que, quando da “metade do século XIX, quando a História tornou-se disciplina acadêmica, o emprego da palavra *fonte* estava fundamentado na ideia de que os relatórios utilizados pelo historiador deveriam ser *oficiais* (como atas públicas, relatórios, decretos entre outros)”, não aceitando quaisquer outros

⁶¹ Porém, nesta pesquisa, utilizou-se uma reedição do ano de 2011.

documentos ou representação (muito menos artística) como fontes para o estudo acadêmico.

Grecco (2014) mostra que vários estudiosos da década de 1920, como Marc Bloch e Lucien Febvre, fundaram a revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, no ano de 1929 e que esta nova forma de escrever a historiografia revolucionaria a forma de registro dos fatos sociais, pois aceitaria as representações artísticas para ampliar os meios de pesquisa histórica e não deixar prevalecer somente o registro da historiografia dita tradicional ou político-factual, que não aceitava como fontes documentos ditos não-oficiais.

Estava formado, a partir da revista *Annales*, em 1929, um movimento que ampliaria as possibilidades de registro dentro das áreas de Humanas, denominado *Nova História e História Cultural*, que permitiria a interdisciplinaridade dentro dos sequenciais estudos e incluiria a Literatura, a Linguística, a Antropologia, a Sociologia, as Artes e a Psicologia, ampliando assim o leque de registros da História em comunhão com estas outras áreas das Ciências Humanas.

Grecco (2014, p. 42) afirma ainda que “toda a ação social é deduzida a partir de um sistema objetivo de representações que se encontra fora do alcance do ator social”, e que vem ao encontro deste estudo referente aos caciques nominados, pois os *atores sociais* nesta investigação (Ñheçu e Sepé) tiveram seus registros e representações escritos e descritos como *mau* e *bom* selvagem, a partir dos interesses institucionais (no caso da Companhia de Jesus), pessoais e intelectuais (no caso dos escritores e suas linhas político- ideológicas) e artísticas, as quais se serviram ora de elementos institucionais citados no decorrer do trabalho, ora dos elementos pessoais e intelectuais como suporte.

A historiadora cita o professor francês Roger Chartier para explicar que o movimento *História Cultural* deixou de perceber somente os padrões eruditos da escrita histórica e se começaram a aceitar manifestações populares, ritos e símbolos como representações legítimas e significativas nas Ciências da História como fontes para estudos. Para o professor,

[...] o conceito de representação é a de variabilidade e da pluralidade de compreensões (ou incompreensões) do mundo social e natural. [...] As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe [...] a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio (CHARTIER apud GRECCO, 1990, p. 21).

É justamente esta variabilidade que se encontra nas leituras referentes aos estudos realizados nesta pesquisa, dentre os quais notam-se inúmeras tendências, tanto religiosas, como políticas e culturais acerca das representações de Ñheçu e de Sepé. No texto híbrido do padre Jaeger (1951), nota-se velada parcialidade ao representar Ñheçu, nota-se também uma situação de isenção histórica por parte de Hoffmann (2009) que tendência a avaliar mais positivamente os atos dos missionário do que o motivo maior de sua obra, não diferente de Gama (2011) ao representar Sepé heroicamente e de Constant (2006), ao atacá-lo. Diante de tal pluralidade, devem-se considerar as *Intentios* de cada escritor/pesquisador e seus posicionamentos (e interesses subjetivos) nas entrelinhas de cada escrita para uma análise mais consistente destas representações literárias e históricas como um todo.

Portanto, segundo Grecco (2014, p. 44), “a identidade social é assegurada mediante o trabalho de representação que operam continuamente para cristalizar uma visão de mundo da classe dominante”, tornando-se polifonicamente um conjunto de razões inespecíficas repetidas exaustivamente e que acabam se fixando no consciente e inconsciente coletivo, a fim de representar uma pseudoverdade em detrimento do que realmente possa ter acontecido, o que acaba por contribuir com a formação e/ou disseminação do pensamento colonizado.

Um crasso exemplo disso seriam os tantos golpes de estado aplicados em vários locais do mundo, em que primeiramente são trabalhadas representações distorcidas (geralmente por vias midiáticas) do que acontece na sociedade e na política do país em questão, ganhando com isso a simpatia pública e, na sequência, toma-se o poder (por vezes e distorcidamente fazendo-se uso da própria democracia, porém, geralmente, utiliza-se a força para barrar os quadros de resistência). Isso também se aplica a este estudo quando se localizam representações distorcidas no que tange às investigações sobre os caciques Ñheçu e Sepé, quando literatura e história acabaram por entrecruzarem-se nos tantos escritos (poemas, músicas, contos, artigos e livros) analisados nesta pesquisa.

Para Grecco (2014), os estudos na disciplina da História, “através dos textos literários, estão assentados na ideia da literatura como um campo privilegiado para a investigação histórica, [...] valiosa fonte de análise, na medida que possibilita melhor entendimento relativo às representações construídas numa dada sociedade”. A partir daí, entendem-se as múltiplas representações históricas tendo por base os escritos

híbridos de Jaeger (1951) e de Gama (2011), os quais utilizaram amplamente a literatura para chegar aos objetivos propostos por eles, tendo em vista as instituições sociais, às quais pertenciam e representavam.

Para a historiadora Sandra Jatahy Pesavento (1945 – 2009), em artigo apresentado no livro *Sepé Tiaraju – Muito além da lenda*, lançado a público em 2006, e que reúne mais três estudiosos que escreveram sobre as múltiplas formas de representações do cacique Sepé Tiaraju,

[...] as diferentes narrativas que se constroem sobre o real – sejam elas históricas, literárias ou míticas – fazem parte deste sistema de representações sociais sobre o mundo, a que damos o nome de imaginário. Mesmo que guardem diferentes aproximações com este real – seja para confirmá-lo, negá-lo, transfigurá-lo ou ultrapassá-lo – tais narrativas participam de um processo de construção social da realidade, que se constituiu a partir de diferentes níveis (PESAVENTO, 2006, p. 31).

Por isso a grande dificuldade na análise das representações quando se trata de Sepé, pois é um personagem histórico, e, comprovando isso, existe vasta documentação oficial relatando sua existência. Segundo Pesavento (2006, p. 33), “o Capitão Sepé, era alferes real e corregedor do Povo de São Miguel, o que quer dizer que tinha funções policiais, de aplicação da justiça e militares”, porém, as várias lendas que se criaram após sua morte (e até de seu nascimento como predestinado a conduzir seu povo) se entrelaçaram mutuamente, fundindo, criando, propondo um ser mítico a partir dos vários escritos híbridos expressos na literatura e na história. Pesavento (2006, p. 36) afirma ainda que “a rigor, onde termina a História, narrativa do que aconteceu, começa a lenda, veiculada pela Literatura e pelo Mito”, logo, estas escrituras relatadas principalmente pela Companhia de Jesus, encarregaram-se de fazer esta mescla entre ficção e realidade, com a proposta única de exibir a existência do *bom selvagem* materializado na figura do cacique.

Sobre a questão mítica que envolve a existência de Sepé, a historiadora afirma que

[...] o Mito é relato que vem do não-dito, do transmitido de boca em boca, do boato, da lenda, do relato fabuloso que transmite sentidos, onde se divisa uma moral e uma chave para apreensão da vida. Sem dúvida que o Mito fala de forma cifrada, mas, ainda assim, o real é seu referente, que preside a sua composição. Constituindo um dos integrantes deste sistema de representações sobre o mundo a que

se dá o nome de imaginário, o Mito revela também verdades, mas verdades simbólicas, que se expressam de forma metafórica e alegórica, dizendo-mostrando para além da palavra e da imagem (PESAVENTO, 2006, p. 39).

Nota-se que seria possível acreditar que a figuração do cacique, tanto no poema *O Uruguai*, como no livro *Sepé, uma farsa em nossa História*, apresenta fatores distintos e comprovados historicamente, como alegorias que se firmaram a partir destas verdades simbólicas, das alegorias e ficções que rechearam o imaginário, tanto de historiadores quanto de escritores aos moldes de J. Simões Lopes Neto, e que, até certo ponto, acabem se fundindo e causando certa miscelânea aos olhos dos leitores menos conscientes destas vastas configurações. Porém, (por vezes) auxiliaram na formação e/ou manutenção de um pensar colonizado; lembrando mais uma vez que o primeiro cacique (Ñheçu – o *mau selvagem*) foi *esquecido* propositalmente por questionar demais e Sepé (*bom selvagem*) foi reificado, santificado por contribuir com os padres jesuítas. Tais formas de representação auxiliaram inclusive na formação dos intelectuais colonizados, como em algumas obras citadas nesta investigação.

Partindo do pressuposto de que a Companhia de Jesus, após ter desmistificado o anti-herói Ñheçu (*mau selvagem*) de sua história na cultura eurocêntrica espalhada na América do Sul, e após ter escrito sua bibliografia de forma questionável, sempre com viés religioso, necessitava representar o herói *bom selvagem* – Sepé – adequado aos moldes eurocêntricos.

Entra em cena então um escritor que estudara nos colégios jesuítas seguindo a linha da *Arcádia Romana* (o que lhe custou uma prisão em 1766, acusado de ser amigo dos jesuítas), porém, acaba se livrando do cárcere por compor o “Epitalâmio às Núpcias da Sra. D. Maria Amália” (1769), que glorifica o Marquês de Pombal e critica os jesuítas. Com isso, muda o rumo do processo e passa a ser favorecido pelo Ministro, que o nomeia Secretário do Reino, passando, a partir daí, a perseguir a Companhia de Jesus, sem com isso ofender os neófitos – ao contrário, coloca-os como heróis.

O ex-aluno jesuíta Basílio da Gama (1795), que para os mais íntimos atendia pelo pseudônimo de Termindo Sepílio, produziu em sua obra *O Uruguai*, que trata

de literatura, alguns axiomas⁶² tentando situar no cronotopos histórico os atos do cacique Sepé Tiaraju, quando da Guerra Guaranítica.

Esta epopeia épica arcádica ou neoclássica resgatou os fundamentos da cultura greco-romana em contraposição ao requinte que o barroco representava; aproximava-se do estilo romântico por defender o indígena e representá-lo poeticamente em versos *soltos* (não rimados) nos decassílabos. Além de denotar devotada aversão à Companhia de Jesus, o poema evidencia a mitologia indígena em parte da criação do seu enredo.

Gama (2011), relatando em seu poema o acontecido em 1750, quando o cacique Sepé lutou contra todas essas imposições de cunho colonialista, acaba por reforçar justamente o que a Companhia de Jesus mais precisava, ou seja: o bom selvagem (Sepé) foi enaltecido historicamente, conforme Gama (2011, p. 18) o descreve, afirmando que “já para o nosso campo vêm descendo, por mandado dos seus, dous [*sic*] dos mais nobres. Sem arcos, sem aljavas; mas as testas de várias e altas penas coroadas e os pés, e os braços e o pescoço”, deixando transparecer na sequência poética a admiração por Sepé Tiaraju. Outrossim, o mau selvagem (Ñheçu) foi morto, inclusive nas mentes e nas páginas da literatura e da história como já demonstrado no estudo dos escritos de Jaeger (1951).

Citando determinado momento histórico da Guerra Guaranítica em sua obra, Gama (2011, p. 7) enaltece, no Canto I, os feitos do general Gomes Freire de Andrade⁶³, quando declara que “o rouco som da irada artilheria / MUSA, honremos o Herói que o povo rude / Subjugou do Uruguai, e no seu sangue / Dos decretos reais lavou a afronta” e relata nas entrelinhas que o local desta homenagem se dava em campo coberto de cadáveres, mas não diz se de índios ou não. Um pouco mais à frente, Gama (2011, p. 13) reflete sobre a desobediência civil e servil dos guaranis, ao afirmar que “quem podia esperar que uns índios rudes, sem disciplina, sem valor, sem armas, se atravessassem no caminho aos nossos e que lhes disputassem terreno!”. Neste fragmento (ainda que na ficção não se tenha um compromisso com a historiografia oficial, mas pode servir como fonte de estudos), localiza-se pretensa

⁶² Premissa considerada necessariamente evidente e verdadeira, fundamento de uma demonstração, porém, ela mesma indemonstrável, originada, segundo a tradição racionalista, de princípios inatos da consciência ou, segundo os empiristas, de generalizações da observação empírica [O princípio aristotélico da contradição (“nada pode ser e não ser simultaneamente”) foi considerado desde a Antiguidade um axioma fundamental da filosofia] (DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2018, n.p.).

⁶³ Parente da segunda mulher do Marquês de Pombal, o qual era inimigo mortal da Companhia de Jesus e supostamente teria encomendado o poema (EBIOGRAFIAS, 2018, n.p.).

intenção de Gama (2011) em desprestigiar, desconsiderar o povo guarani, contraditoriamente ao que escreveu sobre Sepé Tiaraju. Assim, ajuda a enaltecer a representação sobre o cacique, mesmo sabendo-se historicamente do massacre desigual que ocorreu em Caiboaté⁶⁴, onde os comandados do referido cacique teriam sido dizimados numa batalha injusta, em que o farto poderio bélico dos luso-ibéricos contrastou com a pseudofragilidade de lanças, flechas e armamentos leves.

Embora Basílio da Gama (2011), não mais concordando com as ações da Companhia (até porque se torna homem de confiança do Marquês de Pombal), na obra *O Uruguai*, ajuda a enaltecer a criação do herói, bom selvagem, catequizado e mentalmente colonizado. Quando o “eu-lírico”, representado por Gama (2011), deste herói na Guerra Guaranítica, retrata que

Fez proezas Sepé naquele dia
 Conhecido de todos, no perigo
 Mostrava descoberto o rosto e o peito,
 Forçando os seus co'exemplo [*sic*] e co'as [*sic*] palavras.
 Já tinha despejado a aljava toda,
 E destro em atirar, e irado e forte,
 Quantas setas da mão voar fazia
 Tantas na nossa gente ensanguentava.
 Setas de novo agora recebia,
 Para dar outra vez princípio à guerra.
 Quando o ilustre espanhol que governava
 Montevidéu, alegre, airoso e pronto
 As rédeas volta ao rápido cavalo
 E, por cima de mortos e feridos
 Que lutavam co'a [*sic*], o índio afronta.
 Sepé, que o viu, tinha tomado a lança
 E atrás a um tempo o corpo e o braço
 A despediu. Por entre o braço e o corpo.
 (GAMA, 2011, p. 29).

Na sequência destes versos, percebe-se a fusão entre literatura e história, por se saber que esta ficção foi talvez o primeiro escrito sobre o que se passou nos momentos finais da vida de Sepé Tiaraju; logo, pode-se estar diante de um exemplo em que a literatura influenciou a história e, após isso, vários

⁶⁴ A Batalha de Caiboaté se configurou mais como um massacre do que como uma batalha propriamente dita, devido às diferenças de efetivos, de armamentos e de conduta moral entre os guaranis missionários e os soldados que formavam as tropas portuguesas e espanholas. Os oficiais destas tropas mentiram aos guerreiros guaranis, dando a entender que não haveria confronto naquele dia. A Batalha de Caiboaté foi um dos episódios mais sangrentos da chamada Guerra Guaranítica, motivada pela ação conjunta dos exércitos de Portugal e da Espanha para expulsar os indígenas que habitavam os aldeamentos fundados pelos jesuítas espanhóis no Continente do Rio Grande de São Pedro, atual Rio Grande do Sul (GALLAS, 2016).

pesquisadores/escritores começaram a retratar a morte de Sepé tal e qual descreve o eu-lírico do poema de Gama (2011).

[...] Mas, de um golpe, a Sepé na testa e peito
 Fere o governador, e as rédeas corta
 Ao cavalo feroz. Foge o cavalo,
 E leva involuntário e ardendo em ira
 Por todo o campo a seu senhor; e ou fosse
 Que regada de sangue ao pés (*sic*) cedia
 A terra, ou que pusesse as mãos em falso,
 Rodou sobre si mesmo, e na caída
 Lançou longe a Sepé. Rende-te, ou morre,
 Grita o governador; e o tape altivo,
 Sem responder, encurva o arco, e a seta
 Despede, e nela lhe prepara a morte.
 Enganou-se esta vez. A seta um pouco
 Declina, e açouta o rosto a leve pluma.
 Não quis deixar o vencimento incerto
 Por mais tempo o espanhol, e arrebatado
 Com a pistola lhe fez tiro aos peitos.
 Era pequeno o espaço, e fez o tiro
 No corpo desarmado estrago horrendo.
 Viam-se dentro pelas rotas costas
 Palpitar as entranhas. Quis três vezes
 Levantar-se do chão: caiu três vezes
 E os olhos já nadando em fria morte
 Lhe cobriu sombra escura e férreo sono.
 Morto o grande Sepé, já não resistem
 (GAMA, 2011, p. 30).

O eu-lírico assim representado consegue passar sentimento de compunção na escrita quando relata que o governador atira em um nativo (leia-se: ser humano) machucado, desarmado e (quase) indefeso, fazendo brotar no leitor o pesar, de compaixão, de dó, de misericórdia, de lástima: nasce o herói Sepé a partir deste momento da escrita.

Seguindo esta linha (embora ficcional), localiza-se um (dos vários) trabalhos já pesquisados e alguns apontados nesta pesquisa, como o do romancista Alcy Cheuiche (1978), que serve para exemplificar a representação da morte do cacique, conforme o que foi expresso no poema de Gama (2011), da seguinte maneira:

[...] sepé reúne os remanescentes e parte para uma nova carga. Sua lança levanta da sela um dragão português. Três, quatro soldados inimigos o cercam. Uma lança o atinge pelas costas. Seu corpo tomba sobre o pescoço do cavalo. [...] a poucos passos do corpo inanimado de Sepé, um tiro de mosquete o atinge em pleno peito (CHEUICHE, 1978, p. 175).

Esses dados, assim descritos, ora se mesclam, se fundem e se difundem historicamente, ora são encontrados escritos assim dispostos na literatura acerca do cacique Sepé Tiaraju; claro que, por se tratar de obras híbridas, não se consegue chegar a um fundamento final sobre tal passagem, quanto menos a partir da historiografia oficial, pois já não se consegue ter um parâmetro confiável e aceitável sobre tal momento; um exemplo clássico da fusão entre Literatura e História, difundidas por estas áreas do saber e que *passariam* entre o real, o imaginário, o artístico e o mítico.

Para Pesavento (2006), mesmo que Sepé não fosse o personagem principal da obra de Gama (2011),

[...] ele já é uma personagem histórica, por que teve existência real; literária, pois sua performance merece um trabalho estético na poesia épica; mítica, pois o relato de bravura se mescla ao fantástico. Sepé está morto, mas é visto, não se sabe exatamente em sonhos ou em vigília, ou talvez mesmo seu fantasma é que tenha aparecido para exortar os índios à luta e à vingança. Sepé é história que se faz literatura e lenda ao mesmo tempo, e que circula pelo Brasil e mesmo Portugal (PESAVENTO, 2006, p. 38).

Outrossim, Gama (2011, p. 13), no Canto I, ataca a Companhia de Jesus, quando questiona “Se os padres seguem os rebeldes povos? / Quem os governa em paz e na peleja?”. Logo após, escreve “e os padres os incitam e acompanham. / Que, à sua discrição, só eles podem / Aqui mover ou sossegar a guerra”, logicamente colocando as responsabilidades pela matança que acontecera nos missionários, pois, se os índios os obedeciam, logo, se eles (os padres) ordenassem, guerrear não fariam.

Atacando nova e copiosamente a Companhia de Jesus, o eu-lírico em Gama (2011) dispara:

Eu sei que não sois vós, são os bons padres
 Que vos dizem a todos que sois livres,
 E se servem de vós como escravos.
 Armados de orações vos põem no campo
 Contra o fero trovão da artilheria [*sic*],
 Que os muros arrebatam; e se contentam
 De ver de longe a guerra: sacrificam,
 Avarentos do seu, o vosso sangue
 (GAMA, 2011, p. 22).

Outra questão notada nos versos deste poeta luso-brasileiro é que ele pode ter contribuído com seu poema *O Uruguai* para que, posteriormente, alguns intelectuais se baseassem em sua obra, não analisando a possibilidade de promover e/ou disseminar uma ideologia ou até a cultura referente ao pensar colonizado. O eu-lírico em Gama (2011) enaltece o General Gomes Freire de Andrade, frente à batalha que está por iniciar:

[...] Torna-lhe o General: Tentem-se os meios
De brandura e de amor; se isto não basta,
Farei a meu pesar o último esforço.
Mandou, dizendo assim, que os índios todos
Que tinha prisioneiros no seu campo
Fossem vestidos das formosas cores,
Que a inculta gente simples adora.
Abraçou-os a todos, como filhos,
E deu a todos liberdade. Alegres
Vão buscar os parentes e amigos,
E a uns e a outros contam a grandeza
Do excelso coração e peito nobre
Do General famoso, invicto Andrade
(GAMA, 2011, p. 18).

Em outro momento da escrita, no *Canto Segundo*, novamente retrata o general, com *ares* de benevolente e que se importa com os guaranis, os quais posteriormente (o referido general) erradica em combate desigual, engendrando uma carnificina de quase duas mil almas. Gama (2011) relata um suposto aconselhamento do General Andrade ao chefe indígena Sepé, no que dizia respeito ao enfrentamento das tropas luso-ibéricas com as milícias indígenas:

[...] Generoso inimigo, é tudo engano.
Os reis estão na Europa; mas adverte
Que estes braços, que vês, são os seus braços.
Dentro em pouco tempo um meu aceno
Vai cobrir este monte e essas campinas
De semivivos palpitantes corpos
De míseros mortais, que ainda não sabem
Por que causa o seu sangue vai agora
Lavar a terra e recolher-se em lagos.
Não me chames de cruel: enquanto é tempo
Pensa e resolve, e, pela mão tomando
Ao nobre embaixador, o ilustre Andrade
Intenta reduzi-lo por brandura
(GAMA, 2011, p. 23).

Pouco adiante, o eu-lírico em Gama (2011) destaca a personagem do Padre Balda como vilão dentro de sua obra e reforça a sua aversão ao trabalho realizado pelos missionários da Companhia de Jesus, particularmente pelo padre que descreve como assassino de Cacambo (companheiro de Sepé Tiaraju na Guerra Guaranítica), para que seu filho Baldeta se case com Lindoia, a viúva do personagem assassinado por envenenamento:

[...] Obra de seu valor! Tinha Cacambo
 Real esposa, a senhoril Lindoia,
 De costumes suavíssimos e honestos,
 Em verdes anos: com ditosos laços
 Amor os tinha unido; mas apenas
 Os tinha unidos, quando ao som primeiro
 Das trombetas lho arrebatou dos braços
 A glória enganadora. Ou foi que Balda,
 Engenhoso e sutil, quis desfazer-se
 Da presença importuna e perigosa
 Do índio generoso; e desde aquela
 Saudosa manhã, que a despedida
 Presenciou dos dous [sic] amantes, nunca
 Consentiu que outra vez tornasse aos braços
 Da formosa Lindoia, e descobria
 Sempre novos pretextos da demora.
 Tornar não esperado e vitorioso
 Foi todo o seu delito. Não consente
 O cauteloso Balda que Lindoia
 Chegue a falar ao seu esposo; e manda
 Que uma escura prisão o esconda e aparte
 Da luz do sol. Nem os reais parentes,
 Nem dos amigos a piedade, e o pranto
 Da enternecida esposa abranda o peito
 Do obstinado juiz: até que a força
 De desgostos, de mágoa e de saudade,
 Por meio de um licor desconhecido,
 Que lhe deu o compassivo padre,
 Jaz o ilustre Cacambo – entre os gentios
 Único que na paz e em dura guerra
 De virtude e valor deu claro exemplo.
 (GAMA, 2011, p. 38-39).

Ficção ou realidade, o poeta insiste em mostrar um pouco do lado sombrio dos missionários, em que (no caso de Balda) foi retratado como assassino e que ainda, apesar de tudo, teria gerado um filho (bastardo às vistas eurocêntricas) com uma nativa da terra e que basicamente se torna já no ato da escrita da obra e

posteriormente uma crítica feroz aos trabalhos dos missionários da Companhia de Jesus.

O poema composto por Gama (2011) também aparece na obra do poeta e escritor Constant (2006), quando relata (às vistas de seus estudos) o que acontecia nas Missões Jesuíticas no que diz respeito aos filhos bastardos gerados dos relacionamentos, segundo a própria Companhia de Jesus, *pecaminosos*. As irregularidades contadas literariamente sobre o Padre Balda acabam por mesclar-se aos escritos de Constant (2006, p. 26), ao afirmar que “o político escritor [...] argentino Domingo Faustino Sarmiento⁶⁵, [...] em sua obra ‘Facundo’, denuncia as atrocidades que os jesuítas cometiam contra os índios nas reduções [...], inclusive o estupro de meninas índias”.

No que diz respeito a elementos míticos aplicados ao poema *O Uruguai*, o eu-lírico em Gama (2011) reserva parte do *Canto Terceiro* à personagem de Tanajura, que proporciona a Lindoia a visão de uma intempérie natural em Lisboa, seguida da reconstrução pelo Marquês de Pombal. Gama (2011), embora dedicando *O Uruguai* não diretamente ao Marquês, mas ao seu irmão, escreve tendenciosamente e no mesmo tempo em que cria ou representa a santidade de Sepé Tiaraju, também mitifica a figura do Marquês, fazendo com que a voz do homem de Estado apareça indiretamente no poema.

Nota-se também que o compositor se ocupou de valorizar a mitologia indígena, retratando Tanajura como feiticeira que revela o futuro de Lindoia por meio de rituais antigos de seu povo, ao escrever:

[...] Mas a enrugada Tanajura, que era
Prudente e experimentada (e que a seus peitos
Tinha criado em mais ditosa idade
A mãe da mãe da mísera Lindoia),
E lia pela história do futuro,
Visionária, supersticiosa,
Que de abertos sepulcros recolhia
Nuas caveiras e esburgados ossos,
A uma medonha gruta, onde ardem sempre
Verdes candeias, conduziu chorando
Lindoia, a quem amava como filha;
E em ferrugento vaso, licor puro
De viva fonte recolheu. Três vezes
Girou em roda, e murmurou três vezes
Co'a carcomida boca ímpias palavras,

⁶⁵ Presidente da Argentina durante os anos de 1868 e 1874 (EBIOGRAFIAS, 2018, n.p.).

E as águas assoprou: depois com o dedo
Lhe impõe silêncio, e faz com que as águas note
(GAMA, 2011, p. 40).

A análise destes fragmentos do poema foi primordial, por se considerar que os referidos versos viriam ao, e de encontro às representações sobre o cacique Sepé e da proposta desta investigação, também por se localizarem partes em que a história se mesclou com a literatura e vice-versa.

Constant (2006), ao mesmo tempo que em sua obra *Sepé Tiaraju – Uma Farsa em Nossa História* concorda com Gama (2006), no que diz respeito aos filhos bastardos dos padres, discorda com o autor do épico, quando o assunto é a representação do cacique Sepé Tiaraju como herói, santo, venerável e defensor do povo guarani; defende que o eu-lírico em Gama (2006) tem como base uma lenda contada pelos padres (que o cacique teria subido aos céus após sua morte num facho de luz e no céu se fez o Cruzeiro do Sul) da Companhia de Jesus para criar em Sepé a figura do homem santo (o bom selvagem). Segundo Constant (2006, p. 12), “Basílio da Gama [...], fantasiosamente apresenta Sepé Tiaraju como uma figura mítica e também como super-herói”.

Constant (2006, p. 12) afirma que o escritor J. Simões Lopes Neto (1951) recolheu a lenda, “em forma poética, ao escutá-la de uma velha mestiça de nome Maria Genória Alves que vivia em uma picada de mato junto ao rio Camaquã⁶⁶. Os versos recolhidos [...], foram registrados em seu livro *Lendas do Sul*, editado em 1913”. Logo, cruzam-se duas versões ou representações sobre a morte de Sepé e a formação de sua lenda no imaginário coletivo. Embora Constant (2006) não concorde com esta versão, acaba por citá-la na obra que fez com intenção de destruir a representação da figura lendária ou sacrossanta do cacique Sepé; de certa forma gerando um contrassenso em sua escrita.

O autor se mostra, por diversas vezes, intolerante ao que diz respeito à história do cacique, fazendo afirmações sem indicar suas fontes, demonstrando preconceito por diversas vezes e, como já citado neste mesmo estudo, o autor deixa transparecer nas entrelinhas de sua obra que se considera europeu (português) e não brasileiro.

⁶⁶ A palavra Camaquã vem de Icabaguã e, na língua tupi-guarani, significa rio, água e Cabaquã quer dizer velocidade, correnteza (MONTROYA, 1639, p. 323-324).

Constant (2006) chega a concordar com o heroísmo do cacique Sepé, mas com uma ressalva, em que o ataca alegando que:

[...] de fato, Tiaraju foi herói somente para a Companhia de Jesus, porque herói guarani jamais foi em momento nenhum. Teria sido um herói guarani se ao menos tivesse tentado sublevar seu povo índio contra a escravidão jesuítica pela qual estava subjugado nos Sete Povos (CONSTANT, 2006, p. 14-15).

Novamente discordando do que foi expresso pelo eu-lírico em Gama (2011), o autor de *Sepé, uma Farsa em Nossa História* cita o historiador Moacyr Flores para embasar sua obra, em que defende que Sepé nunca teria se encontrado com o General Gomes Freire de Andrade para negociar a paz antes da Guerra Guaranítica:

Referindo-se a essas afirmativas, [...] o historiador Moacyr Flores, professor de pós-graduação em História na PUCRS, assim registrou em seu trabalho *Sepé Tiaraju – História e Mito*, EST-Edições, Porto Alegre, 2006, pág.10: 'A partir de então o mito Sepé Tiaraju recebe mais um acréscimo fantástico de valentia e bravata. Na realidade, Sepé nunca teve audiência com Gomes Freire de Andrade e nem era chefe supremo dos Sete Povos' (FLORES apud CONSTANT, 2006, p. 47).

Denota-se aqui novamente contradição ao que Constant (2006, p. 21) havia defendido anteriormente em seu estudo e onde ressaltou que Sepé “aos 28 anos foi eleito corregedor (Juiz e Prefeito) da redução de São Miguel Arcanjo”. Logo, uma negociação de paz com tamanha autoridade, como o General Gomes Freire, teria de partir de uma grande autoridade das reduções e, como visto, o cacique já ocupava o posto de juiz das reduções.

Portanto, o que foi conseguido localizar neste estudo direciona para uma conjectura potencial na escrita de Constant (2006), que, tal como Jaeger (1951), ao relatar a vida de Ñheçu, tenta desconstruir as representações acerca de Sepé, o que, porventura, poderia servir posteriormente para todo este processo de destituição cultural no que diz respeito aos povos indígenas como um todo e dificultando o reconhecimento das lutas e resistências destes povos por seus espaços ou *tekohas*.

Segundo Schalleberger (2006, p. 42), a “conquista e a ocupação colonial fragmentaram a territorialidade guarani, o que significa dizer limitaram a espacialidade, que na diversidade cultural, representava o elemento material central

da sua identidade”. Logo, esses povos da terra, que já perderam muito em questões de território e identidade, ainda enfrentam outra batalha, talvez ainda mais desumana, em que tréguas não existem, que é justamente o processo da sua desconstrução identitária e cultural como povo, como civilização, como sociedade (a seu modo) organizada, o que é alimentado no consciente e inconsciente coletivo por obras que seguem os padrões intelectuais mentalmente colonizados, expressos principalmente na Literatura e na História.

3.1 RESISTÊNCIA, TERRITORIALIDADE E PERDA DE IDENTIDADE NAS REPRESENTAÇÕES

Sobre essa questão da resistência indígena, representada na literatura a partir da religiosidade e forma de pensar colonizada, estruturada em técnicas de ensino-aprendizagem trazidas pelos padres europeus, Santiago (2000, p. 12), relatando momentos da colonização, afirma que: “[...] a violência é sempre cometida pelos índios por razões de ordem religiosa. Diante dos brancos, que se dizem portadores da palavra de Deus [...] a reação do índio é a de saber até que ponto as palavras dos europeus traziam a verdade transparente”.

Aqui, cabem os estudos referentes à territorialidade de SchalleMBERGER (2006), que justamente faz um aporte da identidade guarani ao seu território (tekoha), quando analisa que:

A territorialidade simbólica guarani resultou de uma lógica linguística e cultural. Pode ser entendida, neste sentido, a partir das redes de relações intertribais que se costuraram através da circulação dos membros das tribos na busca de seus parentes. Não se trata de um território que possa ser definido a partir de sistemas complexos de intervenção humana, como redes de transporte ou aparatos jurídicos-institucionais e político administrativos, mas a partir de um sistema de assentamento humano e de uma rede de relações que teve como auto-referência primeira o meio circulante natural no qual era possível identificar elementos culturais comuns, encontrados nas aldeias dispersas dos guaranis ou das tribos guaranizadas (SCHALLEMBERGER, 2006, p. 32).

Logo, a partir da perda da identidade, do território, da ancestralidade trocada pelo *novo* jeito de se viver seguindo conceitos ocidentais de um povo excludente e seletivista, que não considerava os guaranis como uma civilização formada, obrigou-

os a reagir, uma vez que não se reconheciam mais, que sua identidade como povo se perdia frente à negação sistematizada colonial que lhes foi imposta.

Portanto, historicamente, não era somente uma questão de trocar uma terra pela outra, como acertado entre as duas coroas luso-ibéricas, e sim uma questão de identidade junto à terra em que nasceram, em que viveram e criaram seus filhos. Eram esses elementos culturais que o faziam se reconhecer como povo constituído e soberano, uma vez que, para eles, as fronteiras não separavam, e sim uniam saberes, práticas culturais e religiosas. Ainda descrito por Schalleberger (2006, p. 33), a “territorialidade guarani sugere o seu entendimento a partir da espacialidade vivenciada e simbolicamente representada. Um espaço integrado no modo de vida, ou seja, no conjunto dos elementos constitutivos da cultura”. Isso o europeu não soube entender.

Segundo Fanon (1979, p. 212), “por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a se interrogar constantemente: Quem sou eu na realidade?”

Por essas vias identitárias, principalmente, o povo guarani acaba por reagir sob os auspícios de Sepé, que, notou-se, foi usado por certo tempo, por sua ingenuidade peculiar de indígena frente ao invasor. A esse respeito, Constant (2006) discorda e exagera, pois evidentemente não acredita na inocência do cacique. Mas pergunta-se ao autor: defender o que é seu de direito foi o crime de Sepé? Invadir o território de outros povos é um ato heroico?

Apesar de defender Ñheçu de forma contraditória às suas próprias análises, o autor cita Gama (2011), a partir do poema *O Uruguai*, afirmando que:

[...] em 1769, 13 anos após a morte de Tiaraju, o ex-jesuíta Basílio da Gama, ainda que acusando os jesuítas de causadores da Guerra Guaranítica, baseou-se nessa lenda para escrever o poema *Uruguai*, no qual fantasiosamente, apresenta Sepé como uma figura mítica e também como um super herói e, tanto quanto bravateiro (CONSTANT, 2006, p. 11-12).

A forma como Constant (2006) representou Sepé Tiaraju não é refutada literalmente, porém, o autor utiliza-se por várias vezes de um conceito generalista, desconsiderando o hibridismo aplicado à história do continente americano.

Segundo Constant (2006, p. 70), “Sepé Tiaraju não lutou por pátria nenhuma e nem em defesa de índios. Lutou raivosamente em defesa dos interesses econômicos da Companhia de Jesus, da qual ele nada mais foi do que um obediente serviçal cheio de privilégios”.

Muitas dessas afirmações foram na tentativa de tessiturar sua obra, porém, não citou suas fontes ao afirmar que o cacique Sepé seria paraguaio, que defendia muito mais os interesses daquele país e não dos indígenas e suas solicitações junto às coroas luso-ibéricas, desconsiderando, portanto, o local de nascimento do cacique, situando-se existencialmente como estrangeiro neste país, haja vista que a data de sua publicação é atual e que relata em seus escritos passagens da Guerra Guaranítica, em que Constant (2006) cita as cartas de Silva Paes⁶⁷, pedindo a Gomes Freire que “enviasse homens a cavalo porque sem uma força de cavalaria *não teríamos* condições de enfrentar as forças espanholas” (CONSTANT, 2006, p. 71). Logo, quando escreve “*não teríamos*”, coloca-se etnicamente como europeu e não como brasileiro.

Em contraponto a esta linha de pensamento seguida por Constant (2006), a qual afirma que o cacique Sepé não seria brasileiro nato, localizou-se um artigo do *X Encontro Estadual de História*, realizado na UFSM (Universidade Federal de Santa Maria), assinado por Jocelito Zalla (2010), que analisa este *encontro* entre literatura e história, também analisa o posicionamento ideológico do autor Barbosa Lessa no “caso Sepé” e suas representações em discussão com membros da Comissão de História, que decidia se faria ou não um busto do cacique em determinada praça pública na cidade Porto Alegre. O pesquisador cita Bernardi (1980), que defende que:

Sepé Tiaraju é [...] muito mais brasileiro – não no sentido moderno e político do vocábulo, mas no sentido autóctone e racial – do que os próprios membros da Comissão de História, os quais descendem de lusitanos aportados ao Continente de São Pedro, quando muito há 230 anos, ao passo que ele provinha de uma ‘nação’ aqui radicada desde o tempo do dilúvio (BERNARDI, 1980 apud ZALLA, 2010, p. 41).

⁶⁷ Foi um militar, engenheiro e administrador colonial português. Notável por ser um grande estrategista que não apenas idealizou, mas também participou diretamente da administração pública que estruturou a concepção do Brasil Meridional lusitano. Mandou construir fortificações e participou da construção de diretrizes geopolíticas para garantir a presença portuguesa no Prata, no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina.

Nota-se, nestas representações referentes ao cacique Sepé Tiaraju, que esses nativos, com seus moldes próprios de civilização, cujos conceitos foram explicitados anteriormente, que o povo guarani tentava também resistir à imposição linguística europeia, o que não era aceito pelo invasor, pois pensava que

[...] evitar o bilinguismo significa evitar o pluralismo religioso e significa também impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só língua. Como dizia Jacques Derrida: “O signo e o nome da divindade têm o mesmo tempo e o mesmo lugar de nascimento” (SANTIAGO, 2000, p. 12).

Tomando como pressuposto o texto de Santiago (2000), percebe-se o quão equivocado pode estar o exemplo de Constant (2006), pois discordava do que a Espanha propunha ao tomar território, abafar conceitos culturais, impor sistemas linguísticos e demais concepções eurocentradas, porém, não se opunha ao que Portugal vinha fazendo; enaltece generais portugueses quando afirma que Gomes Freire de Andrade, ao partir dos Sete Povos, foi acompanhado espontaneamente por “mais de 4000 famílias índias, contando aproximadamente quase 10.000 almas [...] até as cercanias do Rio Pardo onde ficaram arranchadas sob a proteção da coroa lusa”. O mesmo Constant (2006, p. 21) se contradiz, ao afirmar que “desde pequeninos, as demais crianças aprenderam algo igual a ele (Sepé). Esse algo era odiar, mortalmente, aos portugueses, aos brasileiros e à Colônia do Sacramento”, portanto, seria pouco provável que esses nativos acompanhassem seus algozes de livre e espontânea vontade se tivessem nutrido tamanha raiva indicada pelo escritor; até porque foram dizimados na maioria pelas tropas do General Gomes Freire.

Inclusive, o autor de *Sepé, uma farsa em nossa história* desconsidera que, no momento de tal ato criminoso, quando morreram Sepé junto de seus mais de 1500 comandados, Portugal agia em conluio com a Espanha (até porque tinham que cumprir um Tratado), o que por si só derruba a sua arguição, que somente tenta incriminar as representações que figuram acerca do cacique Sepé Tiaraju, por questões talvez preconceituosas, por se julgar o mesmo português, desconsiderando, assim, o indígena como cultura ou colocando este povo como representante de uma subcultura.

Sobre o descrito, o historiador Tau Golin (2014, p. 62), em sua obra *A Guerra Guaranítica*, afirma que, ao chegar ao Rio Grande, em 1752, “Gomes Freire

reuniu sua comitiva e preparou a expedição para o encontro com a comissão espanhola às margens do arroio Castilhos”, fato que comprova a união das duas forças europeias contra os índios guaranis, o que possivelmente pode não ter sido percebido por Constant (2006) ao redigir sua obra.

Tais conceitos, quando ganham as páginas de obras reconhecidas, podem contribuir para a formação e/ou continuidade no processo colonial que se fez por séculos a fio, principalmente pelas páginas da Literatura e da História.

Por essa mesma ótica, analisa-se o conceito de colonialidade do poder, estudada por Grosfoguel (2008), que também pode ser usada para contestar o que escreveu Constant (2006), pois “a expressão ‘colonialidade do poder’ designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial” (GROSGOUEL, 2008, p. 126). Portanto, como já citado, se o autor de *Sepé, uma farsa em nossa história* se vê como europeu e não como brasileiro, logo, nada mais estaria fazendo do que perpetuar os conceitos eurocentristas na disseminação do pensamento intelectual colonizado.

Seguindo pela linha de raciocínio de Mignollo (2003), foi possível observar que os fatos ocorridos e descritos de forma ambivalente vão ao encontro do que analisa o estudioso, quando escreve a obra *Histórias Globais/Projetos Locais*, pois, se o que foi escrito sobre Ñheçu teve, a curto prazo respostas somente locais, a longo prazo, pode ter surtido efeitos negativos para a nova geração dos povos guaranis, pois, em contrapartida, pode ter causado subalternização do conhecimento nos escritos do livro de Constant (2006).

Mignollo (2003) cita o antropólogo Darcy Ribeiro ao analisar a colonialidade do poder imposta aos povos sul-americanos a partir de conceitos eurocentristas, os quais permanecem até hoje em grande parte do consciente (e inconsciente) coletivo e é possível notar em grande variedade de obras e estudos, pois,

Do mesmo modo que a Europa levou várias técnicas e invenções aos povos presos em sua rede de dominação... ela também os familiarizou com seu equipamento de conceitos, preconceitos e idiosincrasias, referentes simultaneamente à própria Europa e aos povos coloniais. Os colonizados, privados de sua riqueza e do fruto de seu trabalho sob a dominação colonial, sofreram, ademais, a degradação de assumir como sua a imagem que era um simples reflexo da cosmovisão européia [sic] que considerava os povos coloniais racialmente inferiores porque eram negros, ameríndios ou ‘mestizos’. Mesmo as camadas mais inteligentes dos povos não-europeus acostumaram-se a enxergar-se e a suas comunidades

como uma infra-humanidade, cujo destino era ocupar uma posição subalterna pelo simples fato de que a sua era inferior à da população européia [sic] (RIBEIRO apud MIGNOLO, 2003, p. 36).

Portanto, a análise feita desta citação vai ao encontro do que foi afirmado sobre Constant (2006), ao desconsiderar os guaranis como povo brasileiro e sim como colônia espanhola, estabelecendo uma ligação com a subalternidade em seus escritos.

Basicamente, todas essas pesquisas contra e a favor dos missionários causariam debates, fusões entre história e literatura, em que cada autor representou aquele momento histórico da forma que mais lhe aprouvera, seguindo conceitos sócio-políticos e religiosos e erigindo, promovendo, estruturando a polifonia das várias obras e vozes constantes nos documentos analisados; nada mais do que a presença de obras ou referências que começaram a aparecer dentro de outras, ora concordando, ora discordando, ora se fundindo.

3.2 DA POLIFONIA E DIALOGISMO APLICADOS ÀS DIVERSAS VERSÕES CONTADAS, SUAS RUPTURAS E INFLUÊNCIAS NA LITERATURA E NA HISTÓRIA

Como era de se esperar acerca de um estudo com esta proposta, serão apresentadas as diversas possibilidades que as obras analisadas até o presente momento ofereceram para as escritas literárias e suas óticas a partir da história escrita oficial, o que, pelo fato das muitas representações acabarem por se fundir, pode ter levado os leitores a várias concepções sobre estas representações no que diz respeito à lenda, à história e à literatura.

Esmiçar detalhadamente todos os conceitos de polifonia trabalhados por Bakhtin (2000) não é a intenção, uma vez que o tema é amplamente conhecido, desenvolvido e estudado pela academia. Trata-se de aplicar o conceito ao discurso presente nas obras de Jaeger (1951), Constant (2006), Gama (2011) e Hoffmann (2009), no que se refere às vozes sociais que se apresentam por trás do discurso da História e da ficção.

Notadamente, o que apareceu polifonicamente em todos os discursos analisados nas obras foram justamente as vozes do colonizador, do dominador, não constando, em momento algum, uma segunda voz, as quais seriam justamente as

vozes subalternas dos excluídos, dos dominados, dos indígenas representados pelos caciques Ñheçu e Sepé Tiaraju.

As diversas vozes encontradas nesta polifonia textual e apresentadas nas representações dos dois caciques missioneiros fez incluir mais uma obra nas análises, que ficou exemplarmente como resumo do que foi problematizado nesta pesquisa.

O autor Nelson Hoffmann (2009) chamou a atenção com seu livro *Terra de Nheçu*, pelo fato de ter se proposto, segundo ele, a fazer uma defesa do cacique Ñheçu, porém, notou-se certa fragilidade no teor de seus escritos, e, por este fato, pareceu necessária a análise de sua obra, haja vista que o autor, por algumas vezes, faz uso de termos pejorativos com relação ao cacique que se propunha defender, o que contradiz o enunciado de seu livro e coloca em xeque a sua real *Intentio Auctoris*, mesmo que, porventura, inconscientemente.

Hoffmann (2009, p. 25, grifo nosso), ao se referir ao cacique Ñheçu, a quem se propôs fazer uma defesa, escreve que “há tempos que o Padre tencionava ingressar em terras sul-rio-grandenses, mas o *empecilho* chamava-se Nheçu. A prudência mandava esperar”.

Estas afirmações suscitaram questionamentos pela sua incoerência: como o mesmo autor queria fazer uma defesa do cacique se sua obra em vários momentos faz menções honrosas ao trabalho desenvolvido pelos missionários da Companhia de Jesus? Fazendo um contraponto com Constant (2006, p. 39) e vindo ao encontro de outras análises realizadas nesta pesquisa, é possível perceber que “os jesuítas decidiram que não iriam se desfazer dos opulentos Sete Povos que tão altos lucros rendiam para as arcas da Companhia de Jesus às custas do trabalho escravo dos nativos”.

Este enunciado ajuda a entender alguns princípios de colonialidade do poder e que, porventura, teria religiosos europeus nas suas frentes de arrecadação capitalista. Mignolo (2010, p. 12) sugere que a matriz colonial do poder “é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados que controlaria a economia, a autoridade, a natureza e os recursos naturais, gênero e sexualidade, subjetividade e conhecimento”.

Hoffmann (2009), após chamar o cacique Ñheçu de *empecilho* no início de seu livro, dispara um pouco mais adiante a mesma fala expressa no livro *Os três mártires rio-grandenses*, quando relata a morte do Pe. João, assessor do Pe. Roque

Gonzalez, afirmando que “o Pe. João começou a morrer às 15h do dia 17 de novembro de 1628. Os assassinos chegaram, prenderam-no e manietaram-no” (HOFFMANN, 2009, p. 66). E, durante toda a obra, prevalece a defesa justamente oposta do que se propôs a fazer, ou seja, a defesa de Nheçu, enaltecendo, entretanto, as obras dos missionários.

O que mais intriga no livro do autor é justamente a arbitrariedade do conteúdo, lógico é que, tem como livro de apoio o constante nos escritos do Pe. Jaeger (1951), porém, reafirma que o padre executado tinha “natural temperamento colérico” (JAEGER, 1951, p. 217). Não seria exatamente esse perfil pessoal o motivo de sua execução? A partir daí, seria também correto criminalizar somente os neófitos? Essa ambivalência paradoxal não permite concordar com a representação sobre a origem e os motivos das violências e execuções segundo o que escreveu Jaeger (1951), porém, está explícito, nas narrativas revistas, que todos esses acontecimentos foram consequências de uma ação de cunho colonialista da Companhia de Jesus e seus missionários, o que causou posteriormente a reação do cacique Nheçu frente à dominação e causando (segundo a Companhia de Jesus) a insubordinação.

Hoffmann (2009) também escreve sem citar ninguém (logo, expressa a sua voz), referindo-se a Nheçu como obra do diabo:

A terra é sempre referida como a terra de Nheçu e Nheçu é sempre apontado como a figura do cacique-pajé que rejeitou a palavra de Deus. Os escritos sempre narram os feitos nobres de quem traz a civilização, combate os maus costumes e garante a glória eterna. Nheçu é a boçalidade feita [*sic*] gente, andava nu, tinha muitas mulheres e dizia-se, com seus feitiços, o curador dos males de seu povo. Em suma, por obra do diabo, considerava-se deus (HOFFMANN, 2009, p. 120).

Caberia também ressaltar a visão do autor, que ora diz gostar de Nheçu e que quer defendê-lo, porém, posiciona-se majoritariamente a favor dos missionários. Faz-se oportuno citar uma conversa de Nelson Hoffman com um compositor missionário, o qual defendia energicamente a cultura indigenista, chamado Noel Fabrício Borges do Canto da Silva, ou simplesmente *Noel Guarany*, em que o cantor defendia que se fizesse uma estátua de Nheçu, a qual seria chamada O

*Bombeador*⁶⁸, no cerro Inharucutum, que supostamente seria a morada do cacique em 1628.

Hoffman (2009) responde então que concordava com a ideia, afirma que tentou realizar a obra, mas nunca foi ouvido. Segundo ele, “fiquei-me a pensar. Desde então a ideia mordiscava-me o pensamento, era lembrança presente e muitas vezes a externei. Nunca fui ouvido [...] e esquecido, de todo” (HOFFMAN, 2009, p. 139).

A partir do exposto e para realizar um estudo mais exato sobre o referido cacique, seria mais apropriado e coerente interpretar, na análise, que Hoffmann (2009) poderia ter se utilizado de aportes acadêmicos para dar tom mais contundente e/ou categórico, citando, embasando e/ou discutindo com outros teóricos a sua obra, fugindo talvez de aspectos colonialistas estendidos ao que se propôs a defender.

Para isso, buscou-se novamente o que desvendou Candido (1995, p. 164), em seu texto intitulado *Vários Escritos*, em que revela que o Cap. Manuel Cabral Alpoim foi quem “[...] encaminhou e protegeu Basílio no Rio, onde estudava para jesuíta no Colégio da Ordem quando esta foi expulsa dos domínios portugueses, sendo os seus membros desnacionalizados e ficando livres de qualquer sanção os que se desligassem”.

A partir daí, percebe-se a possibilidade referente à escrita pretenciosa do eu-lírico em Gama (2011), ao impor a sua visão dos fatos no poema *O Uruguai*, pois o mesmo teve apoio justo de um militar que guerreou contra Sepé Tiaraju na Guerra Guaranítica. Logo, ao tratar da polifonia aplicada a esta obra, parece lógico que o mesmo não escreveria de outra forma e basicamente seu texto, por ter se tornado um clássico da literatura, serviria de influência para nortear ou até mesmo converter, estruturar bases para outros autores escreverem suas obras a partir das representações constantes no seu poema.

Dentre outros aspectos, Candido (1995, p. 167) ainda registra em seu texto sobre o poema *O Uruguai* que a produção da obra foi “por encomenda de Pombal e usando dados fornecidos por ele”. Logo, o Marquês de Pombal também registraria a sua voz como verdade dos fatos relativos ao evento bélico que envolveu Portugal, Espanha e os indígenas guaranis, aliás, como muitos órgãos de mídia o fazem

⁶⁸ Aquele que bombeia, olha ou espiona o campo inimigo (PORTEIRAS, 2018, p. 05).

atualmente junto a alguns políticos da nação que distorcem fatos. Sobre isso, Candido (1995, p. 167) ainda relata que, “nos seus aspectos mais ostensivos, o poema serve aos mesmos fins de propaganda que o panfleto, e isto sugere que naquela altura, o poeta já estava identificado ao grupo de colaboradores do poderoso homem de Estado”.

Sendo assim, os elementos envolvidos que participaram desta corrente dialógica podem ter buscado, após estes escritos, englobar ou até mesmo agregar estas referências polifônicas controversas no seu âmbito literário, nas suas práticas de transmissão e escrita textual e defender em suas teorias mais tarde o que encontraram a partir do eu-lírico em Basílio da Gama.

Na página 30 do Canto II, Gama (2011) representa a morte do cacique Sepé Tiaraju de uma forma heroica, romantizada, como se fosse um combate leal e de igual para igual com o governador de Buenos Aires, José Joaquim de Viana.

Mas de um golpe, a Sepé na testa e peito
 Fere o governador, e as rédeas corta
 Ao cavalo feroz. Foge o cavalo,
 E leva involuntário e ardendo em ira
 Por todo o campo a seu senhor; e ou fosse
 Que regada de sangue aos pés cedia
 A terra, ou que pudesse as mãos em falso,
 Rodou sobre si mesmo, e na caída
 Lançou longe a Sepé. Rende-te ou morre,
 Grita o governador; e o tape altivo,
 Sem responder, encurva o arco, e a seta
 Despede, e nela lhe prepara a morte.
 Enganou-se desta vez. A seta um pouco
 Declina, e açouta o rosto a leve pluma.
 Não quis deixar o vencimento incerto
 Por mais tempo o espanhol, e arrebatado,
 Com a pistola lhe fez tiro aos peitos.
 Era pequeno o espaço, e fez o tiro
 No corpo desarmado estrago horrendo.
 Viam-se dentro pelas rotas costas
 Palpitar as entranhas. Quis três vezes
 Levantar-se do chão: caiu três vezes
 E os olhos já nadando em fria morte
 Lhe cobriu sombra escura e férreo sono.
 Morto o grande Sepé, já não resistem
 (GAMA, 2011, p. 30-31).

Esta passagem do combate seria, de certa forma, equilibrada: dois homens em um combate justo e o mais forte sobrepuja o mais fraco; porém, não se pode esquecer de como esta passagem histórica é comprovada pelo historiador professor

Tau Golin (2014, p. 46) em seu livro *Guerra Guaranítica* e que desmistifica fatidicamente este momento da batalha, conforme já mencionado. Golin (2014, p. 46) afirma que o governador de Montevidéu, José Joaquim de Viana, “interrogou o comandante indígena Sepé Tiaraju, utilizando ‘convencimentos’ de tortura, em que fez uso de pólvora para queimá-lo. Depois matou-o e decepou sua cabeça”.

Logo, questiona-se: que efeito de sentido essa nova comprovação histórica teria na literatura na forma de representar Sepé? O efeito poderia ter sido justamente a ambivalência paradoxal expressa na ficção e, mesmo que a literatura ficcionalize os fatos históricos, ela tem o poder de mudar as versões dos fatos de forma mais próxima ao leitor literário.

Sobre a questão dialógica e seguindo esta linha de pensamento, percebe-se, como citado nos estudos de Barros e Fiorin (1999, p. 4), ancorados em Bakhtin, que “difícil seria antever, no momento e no centro dos acontecimentos, os limites político-ideológicos do que estava ocorrendo”, fator este que remete a análises muito mais criteriosas e responsáveis acerca deste estudo.

Em Barros e Fiorin (1999), encontra-se outra passagem que vem ao encontro de toda esta questão polifônica e dialógica tratada nos estudos referentes à Companhia de Jesus, seus escritores e os indígenas em questão. Nota-se que

[...] tudo o que era simples poderia se tornar complexo e o que era complexo se tornar simples (justamente o que veio a ocorrer na história da cruz e do marxismo), o vivo morto e o morto vivo, o novo ser expressão do velho e o velho do novo, enfim, nesse universo nada era definitivamente dado, porque tudo poderia vir a ser, inclusive o seu contrário (BARROS; FIORIN, 1999, p. 05).

Por este viés, os autores analisam que, tanto na história dita oficial, quanto nas informações expressas pelos signos, estes *movimentos* polifônicos podem se revestir, anular ou se transmutar e até propriamente se mesclar, a partir das tantas vozes constantes (representações) nas diferentes ideologias referentes a cada autor e as linhas de pesquisa que perseguem, tanto na história quanto na literatura, causando as referidas rupturas entre escrita oficial da história e o que se faz com a ficção, a qual pode ter transitado entre o velho e o novo e vice-versa.

Um aspecto que talvez não tenha ficado bem explicitado pode ter sido a intenção do autor, quando se remete a outro personagem do texto aqui disposto e volta-se um pouco a análise para a narrativa de Jaeger (1951) sobre a hagiografia

do Padre Roque Gonzales. Revendo elementos da escrita estética, elaborado por Bakhtin (2000), nota-se que o autor retrata aspectos referentes à criação do herói aos moldes do romance eclesiástico cristão. No caso da escrita da história do padre jesuíta, percebe-se que ela remete à categoria do romance de provas e que surge no terreno da literatura clássica antiga, pois “o conteúdo ideológico se modifica sensivelmente tanto no tocante à imagem do homem como no tocante à noção de prova” (BAKHTIN, 2000, p. 226).

Esse aspecto polifônico do texto relativo ao cacique Ñheçu, ao seu final pode ter proporcionado à literatura, de certa forma, criar vistas ou oferecer uma proposta literária de ranço ao aborígene, podendo também ter influenciado as escritas de alguns historiadores que podem não ter tido acesso a outros documentos sobre a história do cacique e ajudando a perpetuar a noção de mau selvagem a ele atribuída, que foi enaltecida nos escritos de Jaeger ao fundamentar e/ou criar o herói de sua história: o Pe. Roque Gonzales. Percebeu-se que o escrito de Jaeger (1951), molda-se premeditadamente à oferta de criação deste herói religioso, pois seu texto como visto em Bakhtin (2000)

[...] é uma variante que se prepara, já nos primeiros tempos do cristianismo, nas hagiografias – vidas de mártires e outros santos [...]. Na base da variante encontra-se o santo sendo posto à prova pelo sofrimento e pela tentação [...] A vida interior, o *habitus* integra-se à imagem do herói (BAKHTIN, 2000, p. 226).

Portanto, mais uma comprovação teórica da premeditada criação do herói religioso frente à resistência do mau selvagem (Ñheçu) às vistas do europeu, que, mais tarde, representa uma imagem do bom selvagem (Sepé Tiaraju), aquele que de certa forma contribuiu para a causa missionário-jesuítica em parte do continente. Trata-se de um exemplo clássico de polifonia e dialogismo expressos pela escrita histórica, a qual acabou por alimentar a escrita literária do início da história religiosa no continente sul-americano ao passar dos séculos.

Nesta linha de pensamento, não se pode deixar de citar também outro estilo do romance de provas, que faz aporte para o texto trabalhado: o romance barroco, que é o que mais parece se encaixar aos moldes de heroificação ao lembrar do que escreveu Jaeger (1951) sobre os padres da Companhia de Jesus, supostamente executados pelo cacique Ñheçu.

Segundo Bakhtin (2000, p. 227), este estilo é “melhor que qualquer outro, revela as propriedades organizadoras da ideia de educação, ao mesmo tempo que revela as limitações e a pobreza de seus meios de penetração ante a realidade”. Nota-se este apontamento em algumas passagens das leituras realizadas, conforme já foi apontado que Jaeger (1951, p. 245) tenta provar sua teoria de assassinato de Roque Gonzales a partir de uma alegoria, afirmando que “perceberam clara e distintamente uma voz queixosa saída do coração do padre Roque, que lhes dizia que ele havia vindo àquelas terras para o bem de suas almas, acrescentando: ‘Matastes a quem vos amava e queria bem’”. Logo, utilizando-se de uma técnica do romance eclesiástico-cristão para produzir uma prova fundamental de uma que seria a *prova cabal* de seu texto, porém, como afirmado por Bakhtin (2000), de forma muito limitada e com pobreza de meios de penetração ante o que pode ter de fato acontecido.

Pouco mais adiante, Bakhtin (2000, p. 228) analisa a questão do enredo no romance e afirma que “o romance de provas, é sempre construído sobre um desvio em relação ao curso normal da vida dos heróis, sobre acontecimentos excepcionais e situações tais que não existem na biografia típica, normal e habitual dos homens”.

É justamente aí que a polifonia textual (o encontro de várias vozes sociais) remete aos estudos de Sepé Tiaraju, como demonstrado anteriormente neste texto, que, após marginalizar Ñheçu, beatificar os padres missionários, tal como heróis religiosos, parece lógico que o cacique Sepé Tiaraju também entraria nesta sequência literária para angariar adeptos indígenas, os quais se esqueceriam dos atos do cacique Ñheçu, tido como mau selvagem, e se glorificaria, se heroificaria também o nome de Sepé, que logo no começo da cristianização havia ajudado a Companhia de Jesus, pois

Diferentemente do romance de viagem, o romance de provas se concentra no herói. O mundo que o rodeia, e as personagens secundárias, na maioria dos casos, servem de pano de fundo, de cenário. [...] Esse mundo exterior, que serve de pano de fundo a um herói imóvel, é no entanto desprovido de autonomia e de historicidade. [...] Perde sua pureza, mas o tipo de construção de romance, baseado na noção de pôr à prova o herói, continua a existir. (BAKHTIN, 2000, p. 230)

Portanto, o pano de fundo aqui citado em primeiro momento seria Ñheçu e, no segundo momento, os outros dois padres supostamente mortos por ele, juntos

com o padre Roque Gonzales. Prontamente, aparecem aqui os indícios novamente de rupturas históricas junto às tantas representações literárias, tanto na história de Ñheçu, o qual Jaeger (1951) não conseguiu comprovar historicamente ser o mandante dos supostos crimes, como do padre que teve atos de tirania ao caçar Ñheçu, e de Sepé, o qual foi representado de inúmeras formas, a fim de se promover uma ideologia pautada no bom selvagem e suas recompensas às vistas do que previa a eurocêntrica Companhia de Jesus e sua Contrarreforma.

E, para finalizar este capítulo após todas estas averiguações e análises das representações históricas e literárias, percebeu-se que todas as narrativas analisadas revelaram (independentemente do escritor e seu parecer) antagonismos, ambivalências e contradições pautadas somente no olhar ocidental, até porque é muito difícil encontrar materiais escritos por indígenas (quanto menos na literatura) até a atualidade, para que se tivesse uma ótica a partir de quem sofreu (e ainda sofre) com todas estas arbitrariedades, tanto físicas como verbais, literárias e históricas, as quais foram representadas neste estudo. Ressalta-se ainda que os indígenas prezam muito pela cultura oral de seus anciãos e ancestrais, transmitindo seus conhecimentos desta forma de geração em geração.

Foram criadas várias análises críticas, muito aprofundadas, inclusive, mas sempre a partir do olhar euro-ocidental. Perceberam-se várias reificações, tanto no que diz respeito ao cacique Ñheçu quando relatado por Jaeger (1951), como no eu-lírico exposto em Gama (2011), na escrita (quase sem referências de fontes) de Constant (2006) e no ensaio histórico de Hoffmann (2009).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após as referidas reflexões acerca das leituras e exames conceituais das representações das obras escritas, averiguou-se, no primeiro capítulo, no que se refere ao cacique Ñheçu, que houve reificações a partir da ótica de Jaeger (1951), o qual, dentre seus referenciais ideológicos, cita Montoya (1997) por múltiplas vezes, expondo uma visão categórica nas narrativas (em seus pontos de vista), criminal do referido cacique e, por muitas vezes, alegórica e muito preconceituosa.

Tais pontos de vista (geralmente) pautados em conceitos religiosos, promoveram a representação do *mau selvagem* nas entrelinhas de suas análises, pelo fato da resistência ao que forçosamente impuseram (espanhóis e portugueses juntos à Igreja) a estas aldeias guaranis, quando as submeteram às práticas escravistas, tal qual exposto por Sauvestre (2004), ao descrever o *modus operandi* da Companhia de Jesus, e em Pinski (1991, p. 60), ao afirmar que a "escravidão [...] era legítima pois contribuía para a propagação do cristianismo. A posse de escravos pelo clero, por sua vez, convertia-se no melhor exemplo de legitimidade da prática". Portanto, parte do revisto e analisado nesta pesquisa evidenciou esta forma de escrita, encontradas na Literatura e na História.

Parte destas representações encarregaram-se de atribuir condições relativas ao satanismo e bruxarias/feitiçarias, no que dizia respeito aos povos guaranis e sua cultura, mesmo tendo eles (os europeus) esta mesma prática que poderíamos analisar serem iguais às rezas praticadas pelos indígenas. Tal como relatado por Seffner (1993, p. 05), a vida cotidiana dos invasores em sua terra natal "era toda impregnada por pequenos rituais católicos: fórmulas para benzer os alimentos que iam ser ingeridos, [...] rezas pedindo proteção contra as catástrofes, contra os perigos das viagens, dos animais selvagens, das pragas".

Souza (1986, p. 49) analisou algumas questões posteriormente trabalhadas por Seffner (1993), ao estudar as questões relativas ao imaginário medieval, afirmando que os europeus pensavam ser "os habitantes das terras longínquas, [...] uma outra humanidade, fantástica também, e monstruosa". Tais representações foram encontradas no decorrer das leituras das narrativas literárias e documentos embasados na historiografia oficial, os quais serviram de base fundamental para esta pesquisa.

A pesquisa revelou outro fato instigante relativo ao *descobrimento* da América do Sul. Como visto em Menzies (2006), fatos contundentes comprovados com vasta documentação em seu livro, afirmam que o europeu não saiu a esmo de seu continente e sim de posse de mapas chineses do imperador Zhu Di, que nortearam a sua viagem além-mar. Logo, os termos descobrimento e povoamento caem por terra a partir destes estudos, sendo mais apropriados os termos invasão, genocídio e pilhagem. Se não houve descobrimento, se já se sabia da existência destas terras e mesmo assim, foi feito o que a História relata, logo não existiu descobrimento e sim, roubos seguidos de genocídio ou extermínio de indígenas.

Notou-se também, no decorrer desta investigação, que existiram religiosos europeus não pertencentes à Companhia de Jesus, tal como o frei dominicano Bartolomé de Las Casas (1474-1566), que realmente representaram a realidade sobre os indígenas sul-americanos, porém, suas obras foram proibidas de circular e o frei foi perseguido por relatar, em *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*, as violências, as atrocidades no que dizia respeito aos povos da terra.

Logo, se tal obra que ficou por séculos forçada ao desconhecimento público, talvez, se não tivesse sido retalhada por tal ação, a realidade da escrita sobre as representações e a própria História poderiam ter como base estas outras óticas sobre a colonização do continente sul-americano. Esta obra, mesmo que analisada nos centros acadêmicos, ainda se faz desconhecida por grande parte dos escritores, os quais, caso tivessem contato com a mesma, de forma mais próxima, mais abrangente, poderiam situar suas obras (mesmo que) ficcionais, poemas e músicas, pautados em representações, as quais expressariam tais realidades de forma menos colonizada mentalmente e não seguindo (e/ou reproduzindo) o olhar europeizado.

Tal qual Sartre, reconhecendo a culpa do europeu quando da invasão destas terras, ao apresentar o prefácio para a obra *Os Condenados da Terra*, escrita por Fanon (1979), o frei dominicano Las Casas (1990) já promove uma espécie de pensamento decolonial, ou seja, um olhar de resistência frente aos indígenas e tudo que se relatava (relatou) sobre eles.

Todavia, pela ótica expressa nesta pesquisa, o cacique Ñheçu não teria sido o precursor de um pensamento decolonial, mesmo que inconscientemente (e muito antes de se pensar em um estudo como esse), perante sua forma de agir diante do invasor? Mesmo não existindo material escrito por ele, as leituras das narrativas,

mesmo que adversas quando o referenciam, remeteram a estas considerações, pois o cacique teria feito o papel de intelectual orgânico diante do seu povo.

Reconhecem-se os méritos da Companhia de Jesus no que diz respeito à disseminar a educação ocidental no continente, pois, de certa forma, promoveu o ideário cristão pelas Américas (mesmo que o nativo nunca tivesse pedido isso), trazendo tecnologias diferentes, como a arquitetura, agricultura, marcenaria, pecuária e também (e principalmente) as artes como um todo.

Claro que, algumas destas técnicas já existiam no dia a dia dos guaranis e eram feitas a seu modo, o europeu impôs formas diferentes de fazê-las. Discorda-se com relação a alguns fatores, tais como a imposição cultural eurocêntrica, que não respeitou os direitos e a cultura ancestral dos indígenas. Isso pode ter gerado certa perda nos usos e costumes, na ancestralidade e sua história oral (característica latente nesses povos).

Tais conceitos e imposições podem ter sido a causa do pensamento colonizado, da perda da herança imaterial e a subalternização do povo deste continente, os quais foram estudados por Fanon (1979), Quijano (2005), Mignolo (2010), Spivak (2014) e muitos outros pensadores que estruturaram e disseminaram pesquisas referentes à subalternidade e que embasaram esta pesquisa.

Ademais, esta investigação trouxe à tona, sob os auspícios de Sauvestre (2004), instruções instigantes relativas ao *modus operandi* dos missionários da Companhia de Jesus, frente aos índios guaranis, que (ao menos nesta pesquisa e sobre esta análise) mudou a forma de ver as ações dos referidos religiosos, pois, como descrito por Sauvestre (2004, p. 31), “seu ódio é terrível. Infeliz daquele que se torna seu inimigo! Por um favor do céu que lhes é especial, quem quer que lhes tenha obstáculo, mesmo que esteja no cume da grandeza, cai imediatamente fulminado”, tal qual o cacique Ñheçu, que ousou fazer frente a um inimigo tão poderoso. Não só foi representado de forma desumana, como sua história e representações *sumiram* dos livros de História e também das páginas da literatura. Já Sepé Tiaraju, que contribuiu com as malhas da colonialidade por determinado tempo, teve como desfecho nas representações literárias e históricas o *prêmio* de ter sido considerado um bom selvagem, sendo inclusive representado (principalmente) na literatura como santo, como herói, como mito.

O que foi expresso na ficção e registrado na historiografia oficial e até mesmo em textos híbridos, como a narrativa de Jaeger (1951), construiu

representações negativas, gerou deslocamentos relativos à ficção e à história, não oferecendo a possibilidade de uma leitura dialética das fontes analisadas. Houve somente a estruturação consciente e a coisificação nas representações sobre o cacique Ñheçu, como o *mau selvagem* nas entrelinhas das narrativas, após ter supostamente orquestrado as mortes dos padres jesuítas, denominados Roque Gonzalez de Santa Cruz, Juan Del Castillo e Afonso Rodrigues, e a não consideração de que o cacique somente reagiu às (violentas) ações de extermínio cultural e físico do seu povo.

No segundo capítulo, desvendou-se que, a partir de Eco (2012) e seu estudo sobre as *Intentio Auctoris*, *Intentio Operis* e *Intentio Lectoris*, as devidas representações, tanto de Ñheçu quanto (posteriormente) de Sepé Tiaraju, podem ter sido pensadas e estruturadas a partir dos posicionamentos ideológicos de seus escritores para que chegassem ao leitor de forma que não houvessem dúvidas de que Ñheçu foi um *mau selvagem* e que Sepé Tiaraju, por ter contribuído com a Companhia de Jesus, foi um *bom selvagem*.

Fatores (geo)políticos acabaram estruturados massivamente junto aos conceitos religiosos luso-ibéricos da Companhia de Jesus e as intenções subjetivas de suas obras literárias, históricas, as quais, notadamente, representaram a visão do vencedor, criminalizaram os nativos que questionaram e impuseram um regime do medo a partir de escritos ditos *sagrados* e de conceitos embasados no *vigiar e punir*.

Quanto a Sepé Tiaraju, desvendou-se, segundo o estudioso indígena denominado Leonardo *Werá Tupã* (1973), morador da aldeia guarani denominada Morro dos Cavalos, no vizinho estado de Santa Catarina, que o cacique poderia não ter nascido no seio das aldeias guaraníticas e que possivelmente seu nome de batismo seria *Djekupé A Djú* ou *guardião do cabelo amarelo*.

Este fator foi preponderante e contundente nesta pesquisa, por mostrar outros caminhos, outras óticas, outras representações do que foi relatado sobre o referido cacique até agora, ajudando a desmistificar e entender as mais variadas intenções demonstradas nas representações sobre o *bom selvagem*. Isso ajudou a entender também possibilidades advindas da literatura e da história oral guarani, pois *Werá Tupã* é um dos maiores estudiosos da cultura indígena e, a partir disso, foi possível também notar o quão pouco se sabe realmente sobre os povos da terra e o quanto estes povos podem contribuir positivamente e academicamente para nossas pesquisas.

Tal comprovação de Werá Tupã vem ao encontro do que afirma Santiago (2000, p. 13): “os índios só queriam aceitar como moeda de comunicação a representação dos acontecimentos narrados oralmente, enquanto os conquistadores e missionários insistiam nos benefícios de uma conversão milagrosa”.

Ainda sobre Sepé Tiaraju e sua relação com a Companhia de Jesus, esta pesquisa evidenciou que, pelo fato de o cacique não questionar primeiramente o *modus operandi* da instituição religiosa, pois, segundo algumas representações contrárias ao pesquisador Leonardo Werá Tupã, que dizem que Sepé Tiaraju nasceu e se criou nos pátios das reduções jesuíticas, o cacique foi descrito de forma branda, sacrossanta, heroica e altiva, tendo passado quase toda a sua existência sem contestar a instituição religiosa.

Para o cacique Sepé, esta obediência cega durante longos anos de sua vida foi *paga* com as representações histórico-literárias que o denominaram nas entrelinhas como um *bom selvagem*, inclusive e principalmente em uma das obras escolhidas para análise, intitulada *O Uruguai*, e (dentre tantos) do escritor João Simões Lopes Neto (1865-1916), que o mitificou de forma sobrenatural.

Sepé entendia e falava bem o espanhol, o português, o guarani e grande parte de outras línguas do tronco tupi-guarani. Logo, foi muito útil para os missionários, pois, onde existiam tribos ferozes, tais como os charruas e os minuanos, foi responsável pelas negociações com os europeus.

Por intermédio da literatura comparada e estudos sobre subalternidade e pensamento colonizado, foi possível responder aos questionamentos da pesquisa, notando que os escritores de narrativas que representaram os personagens Ñheçu e Sepé teceram relações a partir das representações descritas com parcialidade por Jaeger (1951), o qual alimentou seu texto a partir de Montoya (1997), incorporadas preconceituosamente por Constant (2006), expostas no eu-lírico em Gama (2011) e, do conjunto de todas, alimentou-se Hoffmann em seu ensaio literário, o qual, nesta análise, não conseguiu alcançar seu objetivo principal na defesa do cacique Ñheçu, propondo correlações imagéticas no consciente e inconsciente popular.

Desvendou-se também, a partir do estudo histórico constante em Golin (2014), uma outra versão (a qual não foi aprofundada) sobre a representação da morte do cacique Sepé Tiaraju, a qual desvelou indícios de crueldade, tortura e que ainda se faz desconhecida por parte de muitos escritores e/ou pesquisadores, pois ainda insistem na representação do combate leal em campo aberto, sendo que o

historiador afirma que o cacique teria tido queimado, sua cabeça decepada e seus restos mortais expostos na entrada do aquartelamento luso-ibérico.

Notou-se que a literatura (embora não tendo compromisso com o real, com o oficial) contrapôs a versão de Golin (2014) nos poemas de J. Simões de Lopes Neto (1953) ao representar o cacique Sepé Tiaraju de forma mítica, logo, uma ruptura entre a História e a Literatura.

Esta pesquisa desvelou a possibilidade de verificar o outro lado da visão romantizada expressa em textos literários e na própria historiografia oficial, que se tem sobre a Companhia de Jesus e as Missões Jesuíticas, pois, segundo Golin (2014, p. 11), “as Missões surgiram como um projeto geopolítico de Estado. Desempenharam a função de ampla barreira de fronteira da Espanha”, logo, foi um empreendimento militarizado, com o intuito de cuidar das fronteiras contra as invasões estrangeiras; não foi somente um processo de *salvação* de almas ímpias, de catequização e conversão dos chamados gentios, mas colaborou principalmente com interesses políticos dos invasores luso-ibéricos, os quais eliminaram resistências como a do cacique Nheçu, porém, dependeram dos préstimos de chefes locais, como Sepé Tiaraju, para dar sequência aos seus planos imperialistas e, quando o referido cacique não lhe fora mais útil, também o descartaram.

Os estudos de Bosi (1992) somaram valores positivos nesta pesquisa ao delinear com inteligência assertiva as análises sobre os termos *colono*, *colonizador* e *colonizado*, pois fez refletir sobre o real sentido que fez com que Espanha e Portugal se preocupassem tanto com tais termos na escrita historiográfica e literária referente ao que ocorreu nestas terras. A preocupação foi tamanha que “decreta-se na Espanha a proibição oficial das palavras *conquista* e *conquistadores*, as quais foram substituídas por *descubrimiento* e *pobladores*, isto é, colonos” (BOSI, 1992, p. 12), os quais se utilizariam de todas e quaisquer possibilidades e probabilidades para mascarar fatores alusivos à sua invasão neste continente, principalmente contando com a literatura como representado no eu-lírico em Gama (2011) e tantos outros poetas, escritores, ensaístas e historiadores, os quais (alguns) foram citados e analisados nesta pesquisa.

No terceiro capítulo, analisaram-se as entrelinhas do épico poema *O Uruguai*, exposto no eu-lírico em Gama (2011). Notou-se que o referido poema trouxe uma carga formidável de conceitos referentes à subalternidade e defesa do colonialismo, ao homenagear e representar a figura do general Gomes Freire de

Andrade como um militar idôneo, indulgente, piedoso, comprazente, misericordioso e preocupado com a situação dos guaranis frente à *Guerra Guaranítica* de 1756, no momento em que aconselha o cacique Sepé Tiaraju a não guerrear, para, logo após isso, junto a forças espanholas, dizimarem mais de 1500 almas dos neófitos *subversivos* às vistas das coroas luso-ibéricas.

Neste capítulo, relacionaram-se as tantas representações dos dois caciques missioneiros com o que foi referenciado nos dois capítulos anteriores, ancorados nos conceitos da polifonia textual e no dialogismo, para que o leitor relacione as vozes facetadas e apresentadas nesta pesquisa, propondo uma síntese e analisando como se deu a escrita da historiografia oficial para o literário e como, por vezes, as duas se fundiram, se confundiram, se chocaram e recriaram tais representações relativas ao cacique Ñheçu e ao cacique Sepé Tiaraju.

No embasamento do último capítulo desta pesquisa, deparou-se com os estudos de Greco (2014), que propõe a análise das representações históricas a partir da literatura; notaram-se muitas possibilidades cabíveis nesta forma de pesquisa, pois o que se fez e se faz até o presente momento é exatamente o contrário: a História como elemento principal para embasar a literatura, o que vai ao encontro do conceito de História Cultural, apresentado pelo fundador da Escola dos Annales, o historiador Marc Bloch (1886), que consentia ou aceitava como fontes historiográficas as fontes não-oficiais, tais como textos literários, cinema, história oral, teatro e revistas.

Segundo Greco (2014, p. 40), “a literatura assume um novo papel dentro da disciplina de História, como de significativa fonte de análise das diferentes visões de mundo que o homem apresentou em cada espaço”. Logo, a fusão entre história e literatura, no que fez referência a Ñheçu e Sepé, alimentou-se também da ficção para a formação de dados essenciais e registro histórico das obras conhecidas que relataram a vida dos caciques, porém, muito mais do cacique Sepé, pois foi muito mais trabalhado, evidenciado, apresentado e aceito pelo consciente coletivo, mesclando várias vozes, várias representações em aspectos textualmente polifônicos e dialógicos, os quais construíram reflexões pelas vias da arte, do diálogo, muitas vezes com questionamentos respondidos dentro das narrativas pelo próprio escritor, os quais reproduziram ideologias, emoções, compunção, ódio, preconceito, elementos míticos, geopolítica e tantos outros elementos a partir dos sentimentos representados dos dois caciques.

Todas essas variabilidades foram encontradas nas leituras referentes aos estudos realizados, dentre os quais apresentaram inúmeras tendências, tanto religiosas como políticas e culturais acerca das representações dos indígenas e seu povo. A maioria das fontes analisadas nesta pesquisa podem não ter sido pensadas isoladamente, todavia, correlacionaram-se com outras escritas para que ao fim representassem algo similar.

No texto híbrido do padre Jaeger (1951), notou-se velada parcialidade ao representar Ñheçu, não diferente do eu-lírico apresentado em Gama (2011) ao representar Sepé heroicamente, de Constant (2006), ao atacá-lo, e de Hoffmann tentando fragilmente resgatar a integridade literária de Ñheçu, pautado em textos subalternizados.

Considera-se, a partir desta pluralidade, que as problematizações específicas de cada autor/escritor/compositor foram pensadas a partir da matriz ideológica e de suas *Intentios* e/ou seus posicionamentos (e interesses subjetivos), os quais serviram a um propósito mais abrangente, muito além da literatura e da história, para este fim. Notou-se, nessas leituras, uma infinidade de posicionamentos não só religiosos (o que está evidente), mas em seu âmago: políticos.

E tais escritos, embasados em contextos puramente coloniais, colonizados e colonialistas, os quais (trouxeram) trazem em suas entrelinhas abecedários de subalternidade, podem ter propiciado fatores como a perda da identidade guarani, os quais constam das análises de Schalleberger (2006), e que analisa que a ancestralidade trocada pela *nova* forma de vida ocidental, imposta por um povo excludente e seletivista, que não os considerava uma civilização, fez com que não se reconhecessem mais como povo, pois sua identidade se perdeu frente à negação sistêmica que os invasores impuseram e, talvez por esse fator, podem ter ocorrido tantas rupturas e reificações nas representações entre história e literatura, as quais, alimentando-se da polifonia textual de escritos diversos, podem ter distorcido informações (no caso da História) e estas terem alimentado a literatura.

Um crasso e atual exemplo disso seriam os tantos golpes de estado aplicados em vários locais do mundo, em que primeiramente foram trabalhadas representações distorcidas (geralmente por vias midiáticas) do que acontece na sociedade e na política do país em questão, ganhando com isso a simpatia pública e, após isso, toma-se o poder (por vezes e distorcidamente fazendo-se uso da própria democracia, porém, geralmente, utiliza-se a força para barrar os quadros de

resistência). Isso também se aplica a este estudo, ao se localizarem representações controversas no que tange às investigações sobre os caciques Ñheçu e Sepé, quando literatura e história acabaram por entrecruzarem-se nos tantos escritos (poemas, músicas, contos, artigos e livros) analisados nesta pesquisa, com o intuito de representar um selvagem que não contribuíra, logo, perseguido, caçado e esquecido.

Ressalta-se que estes estudos se constituem (ainda) em um pequeno passo junto aos muitos outros dados por outros pesquisadores nos processos de compreensão do que realmente fora o momento da colonização, em se tratando do cacique Ñheçu, e de como foram as inúmeras representações dos dois caciques guaranis. Muitos estudos já foram realizados quando se fala do cacique Sepé Tiaraju e muitos outros ainda virão, mas objetiva-se dar seguimento a estas análises, uma vez que há mais pretensões referentes à essa investigação, também reconhecendo ser esta uma obra inacabada e com muito a ser analisado.

Localiza-se certa parcialidade nas representações analisadas que alimentam desejos, ao final deste, em referenciar outra proposta de análise relativa à representação histórico-literária acerca de Ñheçu. Outrossim, os dados analisados apontam a ingenuidade do cacique Sepé, haja vista a multiplicidade de olhares pautados em sua história e ficcionalizados na literatura. Claro que nunca se chegará à totalidade e cabalidade destes estudos, porém, cada artigo, cada publicação, cada estudante, cada cidadão que tenha acesso a estas análises poderá ter a certeza de estar presenciando uma pesquisa responsável e compromissada com o academicismo e equalização social.

Os indígenas andam hoje às margens da sociedade dominante, que cada vez mais os vê menos como civilização, fato que leva cada vez mais a acreditar conscientemente que esta pesquisa poderá ajudar futuros pesquisadores na compreensão, no entendimento, para que se chegue cada vez mais perto de uma representação justa e honesta sobre o indígena, sua cultura e (logicamente) uma forma de pensar não colonizada, a qual muitos parlamentares em suas falácias eleitoreiras nunca conseguem materializar, disfarçando a falta de vontade política pela falta de recursos. Suas falas diferem de seus atos, pois o latifúndio, o agronegócio continua invadindo reservas indígenas com apoio de leis, como as propostas no decreto presidencial de número 9.147/17, descrito em dez, com uma série de incisos. Na prática, o texto reitera que as áreas onde não há outra

preservação – unidades de conservação da natureza ou demarcações indígenas – poderão ser utilizadas para mineração.

Logo, entende-se que a criação de personagens históricos, como os caciques Ñheçu e Sepé Tiaraju, descritos tanto na literatura quanto nas páginas da historiografia, estariam ajudando a estruturar ideologicamente a aceitação e projeção do imperialismo colonialista de Portugal e Espanha, além das ideologias advindas da Contrarreforma Religiosa por estas terras, semeando ideias da manutenção do conservadorismo cristão, boas práticas e boas maneiras em conformidade com os preceitos de doutrinas religiosas. Ignorou-se dialeticamente quem vivia nestas terras, por conta da lei do mais forte, o colonizador, o invasor, como foi o caso do primeiro sujeito analisado neste estudo, o cacique Ñheçu, que, não aceitando a imposição eurocentrista, foi taxado de subversivo às vistas das práticas culturais trazidas por luso-ibéricos, as quais nada tinham a ver com o *modus vivendi*⁶⁹ dos índios guarani.

Para encerrar, pensa-se em uma sociedade em que não exista a ganância sem limites pelo dinheiro e poder, não exista o meu ou o seu na visão capitalista de propriedade privada; uma sociedade em que os doentes, inválidos, seriam tratados com especial atenção do Estado, não produziria ricos e sim riquezas, as quais seriam distribuídas entre todos, especial atenção seria dada à educação, aos excluídos e invisíveis sociais, a educação não deveria ser tratada como utopia, mas sim como a vitória absoluta, porém, plena da razão sobre a ignorância em quaisquer de seus aspectos e o colonialismo premeditado. Aí sim se presenciaria a verdadeira vitória da humanidade em justo e total respeito à vida biológica e social, com liberdade de expressão, manutenção dos direitos adquiridos, valorização da mulher, dos indígenas, quilombolas, divisão igualitária de terras e lucros e maior valorização do trabalhador.

Utopia ou não, convém, enquanto seres humanos, (ainda) acreditar que exista um caminho.

⁶⁹ Modo de viver, de conviver, e no caso do indígena a partir do elemento invasor, de sobreviver.

REFERÊNCIAS

ATHANÁSIO, Enéas. **Mundo Índio**. Balneário Camboriú: Ed. Minarete, 2003.

AMOROSO, Marta. **Terra de Índio: imagens em aldeamentos do Império**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

ARSI. **The archives of the house of the Superior General**. 2018. Disponível em: <<http://www.sjweb.info/arsi/ARSI-1814/1814-02.cfm>>. Acesso em: 04 jul. 2018.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem**. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

_____. **Estética da Criação Verbal**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BALESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 11, p. 89-117, mai./ago. 2013.

BARROS, Diana Luz Pessoa de (Org.). **Os discursos do descobrimento: 500 e mais anos de discursos/Poemas menores – Oswald de Andrade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 2000.

_____. FIORIN, José Luiz (Org.). **Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: Em torno de Bakhtin**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

BERNDT, Zilá. **Dicionário de Termos Literários**. Disponível em <http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/hibrido/>. Acesso em 10 Set 2018.

BIBLIOTECA DIGITAL MUNDIAL. **Em nome do Sagrado... (Bula Papal do Papa Paulo III)**. Disponível em: <<https://www.wdl.org/pt/item/2965/>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

BOND, Rosana. Guaranis desmentem livros e revelam nova história. **Jornal A Nova Democracia**. Rio de Janeiro, ano VI, n. 40, fev. 2008. Disponível em: <<http://anovademocracia.com.br/no-40/1515-guaranis-desmentem-livros-e-revelam-nova-historia>>. Acesso em: 03 mai. 2018.

BRASIL. Lei Nº 12.032 de 21 de setembro de 2009. **Presidência da República do Brasil**. Brasília, DF, 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L12032.htm>. Acesso em: 02 mai. 2018.

_____. **Proposta de Emenda à Constituição Nº 215-A, De 2000**. Acrescenta o inciso XVIII ao art. 49; modifica o § 4º e acrescenta o § 8º, ambos no art. 231, da Constituição Federal. 2014. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=429741>

11701B8B7E9D9FF73518588BC1.proposicoesWeb2?codteor=1288819&filename=T ramitacao-PEC+215/2000>. Acesso em: 20 mar. 2017.

BRUM, Ceres Karam. Mitos, diversidade cultural e educação: notas sobre a invisibilidade guarani no Rio Grande do Sul e algumas estratégias de superação. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 201-227, jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200009>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

CANDIDO, Antônio. **Vários Escritos**. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

_____. **Literatura e Sociedade**. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre o Azul, 2006.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria** – Literatura e senso comum. 2. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Herói da Pátria Brasileira, Sepé Tiaraju é homenageado em sua Semana**. 28 jan. 2015. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=7964>>. Acesso em: 07 mar. 2017.

CONSTANT, Ubirajara Raffo. **Sepé: uma farsa em nossa história**. Porto Alegre: Edigal, 2006.

COUTINHO, Eduardo F.; CARVALHAL, Tania Franco (Org.). **Literatura comparada: textos fundadores**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CUNHA, Eneida Leal. **Estampas do Imaginário** – Literatura, História e Identidade Cultural. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DEL PRIORE, Mary. **A Descoberta do Novo Mundo**. São Paulo: Planeta, 2013.

DICIO. **Dicionário Online de Português**. 2018. Disponível em <<https://www.dicio.com.br/>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

DICIONÁRIO DE LATIM. **Latim**. 2018. Disponível em: <<https://www.dicionariodelatim.com.br/>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

EBIOGRAFIAS. Disponível em: <<https://www.ebiografia.com/>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

EDUCALINGO. Batina [online]. 2018. Disponível em: <<https://educalingo.com/pt.dic-pt/batina>>. Acesso em: 02 jul. 2018.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FIGURAS DE LINGUAGEM. **Figuras de palavra (tropo)**. 2018. Disponível em: <<https://www.dicionariodelatim.com.br/>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

GALLAS, Luciano. Batalha de Caiboaté foi um episódio sangrento da Guerra Guaranítica. **Cáritas Brasileira**. 12 fev. 2016. Disponível em: <<http://caritas.org.br/batalha-de-caiboate-foi-um-episodio-sangrento-da-guerra-guaranitica/32463>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

GAMA, Basílio da. **O Uruguai**. Porto Alegre: Ed. Pradense, 2011.

GUEDES, Jorge; FAGUNDES, Antonio. **“Sepé Chorou”** - Por Uma Pátria de Todos. Porto Alegre, 2003. LP/Disco Compacto.

GOLIN, Tau. **A Guerra Guaranítica**: o levante indígena que desafiou Portugal e Espanha. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GRAÚNA, Graça. **Três Poemas Para Sepé Tiaraju**. 18 out. 2009. Disponível em: <<http://ggrauna.blogspot.com.br/2009/10/tres-poemas-para-sepe-tiaraju.html>>. Acesso em: 30 ago. 2017.

GRECCO, Gabriela de Lima. História e Literatura: entre narrativas literárias e históricas, uma análise através do conceito de representação. **Revista Brasileira de História e Ciências Sociais**. v. 6, n. 11, p. 39-53, jul. 2014. Disponível em: <<https://www.rbhcs.com/rbhcs/article/view/201>>. Acesso em: 15 mai. 2018.

IHS, **Antigos Jesuitas em Iberoamerica**. Disponível em <https://www.facebook.com/472428142854560/posts/luiz-gonzaga-jaeger-sj-nasceu-em-ivoti-a-10-de-julho-de-1889-era-filho-de-jorge-/954685271295509/>. Acesso em 10 Set 2018.

HOFFMANN, Nelson. **Terra de Nheçu**. 3. ed. Santo Ângelo: FURI; Florianópolis: LEDIX, 2009.

JAEGER, Luís Gonzaga S. D. **Os três mártires rio-grandenses / Jesuítas no Sul do Brasil**. Volume I. Porto Alegre: Imprimi Potest, 1951.

JUSBRASIL. 2018. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/artigos/>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**. 1. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

KRUGER, Nivaldo. **Paraná Central**: A primeira República das Américas. Curitiba, PR: Trento Editora, 2011.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevíssima Relação da Destruição das Índias**. Fondo de Cultura Económica, México, 1965. Lisboa: Antígona, 1990.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LESSA, Barbosa. **Nheçu no corredor central**. São Paulo: Editora do Brasil, 1999.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LUGON, Clóvis. **A República Guarani**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MENZIES, Gavin. **1421**: o ano em que a China descobriu o mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

_____. **El giro decolonial**: reflexiones para uma diversidade epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MONTFORT ASSOCIAÇÃO CULTURAL. **Bula Veritas Ipsa**. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/veritas_ipsa/>. Acesso em: 10 mai. 2018.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Tesoro de lengua guaraní**. Madrid: le Ne Fay Rien Sans Gayeté (Montaigne, Des Livres), 1639.

_____. **Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

MORUS, Thomas. **A Utopia**. Tradução: Luís de Andrade. São Paulo: Ediouro, 1989.

MUNICÍPIO DE IJUÍ. **Histórico**. 2018. Disponível em: <<http://www.ijui.rs.gov.br/paginas/historia>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

MUSEU MARÍTIMO SANTOS - SP. **Três naus e um destino**. 4 jan. 2016. Disponível em: <<https://www.museumaritimio.com.br/single-post/2016/1/4/Tr%C3%AAs-naus-e-um-destino>>. Acesso em: 14 ago. 2017.

NEDEL, Rui. **Esta terra teve dono**. São Luiz Gonzaga: A Notícia, 1984.

NETO, J. Simões Lopes. **Contos Gauchescos e Lendas do Sul**. 2. ed. 2. Reimp. Rio de Janeiro: Globo, 1953.

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

NOVAES, Paulo. **A Caravela dos Insensatos**: Uma viagem pela Renascença. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

PAPAL ENCYCLICALS ONLINE. **Bula Sublimus Dei**. Disponível em: <<http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm>>. Acesso em: 27 jun. 2017.

PESAVENTO, Sandra Jatagy. **Sepé Tiaraju – Muito além da lenda**. Porto Alegre: Comunicação Impressa, 2006.

PINSKI, Jaime. **História da América através de textos**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1991.

PIRES E ALBUQUERQUE, Paulo Fernando Kastrup. A História e suas faces: Intentio Operis, Intentio Auctoris, Intentio Lectoris. **Corpus Et Scientia**. ano 3, v. 3, n. 1. Disponível em: <<http://apl.unisuam.edu.br/revistas/index.php/corpusetscientia/article/view/165>>. Acesso em: 02 jul. 2018.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO MIGUEL. 2018. Disponível em: <<http://www.saomigueldasmissoes.com.br>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RÁDIO VATICANO. **Pedido de canonização de Sepé Tiaraju será entregue ao bispo diocesano**. 22 out. 2015. Disponível em: <http://br.radiovaticana.va/news/2015/10/22/pedido_de_canoniza%C3%A7%C3%A3o_de_sep%C3%A9_tiaraju_ser%C3%A1_entregue_ao_bispo/1181293>. Acesso em: 07 mar. 2017.

RAMOS, Odilon. **Estações da Vida**. 1. ed. Candiota: Instituto Cultural Padre Josimo, 2014.

RANGEL, Lucia Helena. **RELATÓRIO: Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2016**. CIMI, 2016. Disponível em: <https://www.cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2016-Cimi.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2018.

REPÚBLICA DOS RURALISTAS. **A República dos Ruralistas**. 2018. Disponível em: <<http://republicadosruralistas.com.br/>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

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

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SAUVESTRE, Charles. **Instruções Secretas dos Jesuítas: contendo o recenseamento dos Jesuítas na França por departamento e ornada de uma gravura**. Tradução: Julia Vidile. São Paulo: Madras, 2004.

SCHALLEMBERGER, Erneldo. **O Guairá e o espaço missioneiro: índios e jesuítas no tempo da missões rio-platenses**. Cascavel - PR: Coluna do Saber, 2006.

SEFFNER, Fernando. **Da Reforma à Contra-Reforma: o cristianismo em crise**. Coordenação: Maria Helena Simões Paes, Marly Rodrigues. São Paulo: Atual, 1993.

SENADO FEDERAL. Assassinatos de indígenas disparam no Brasil, comprova relatório do Cimi. **Senado Notícias**. 05 ago. 2015. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2015/08/05/assassinatos-de-indigenas-disparam-no-brasil-comprova-relatorio-do-cimi>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

SILVEIRA, Álvaro Ferdinando de Souza da. **Máximas, Pensamentos e Reflexões do Marquês de Maricá**. Revisão tipográfica: Ernesto B. F. de Lacerda. 1. ed. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1968.

SOUZA, Laura de Mello e. **O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TRILHA DOS SANTOS MÁRTIRES. **Biografia de Roque Gonzales**. Disponível em: <<https://www.trilhadosantosmartires.com.br/?p=119>>. Acesso em: 07 mar. 2017.

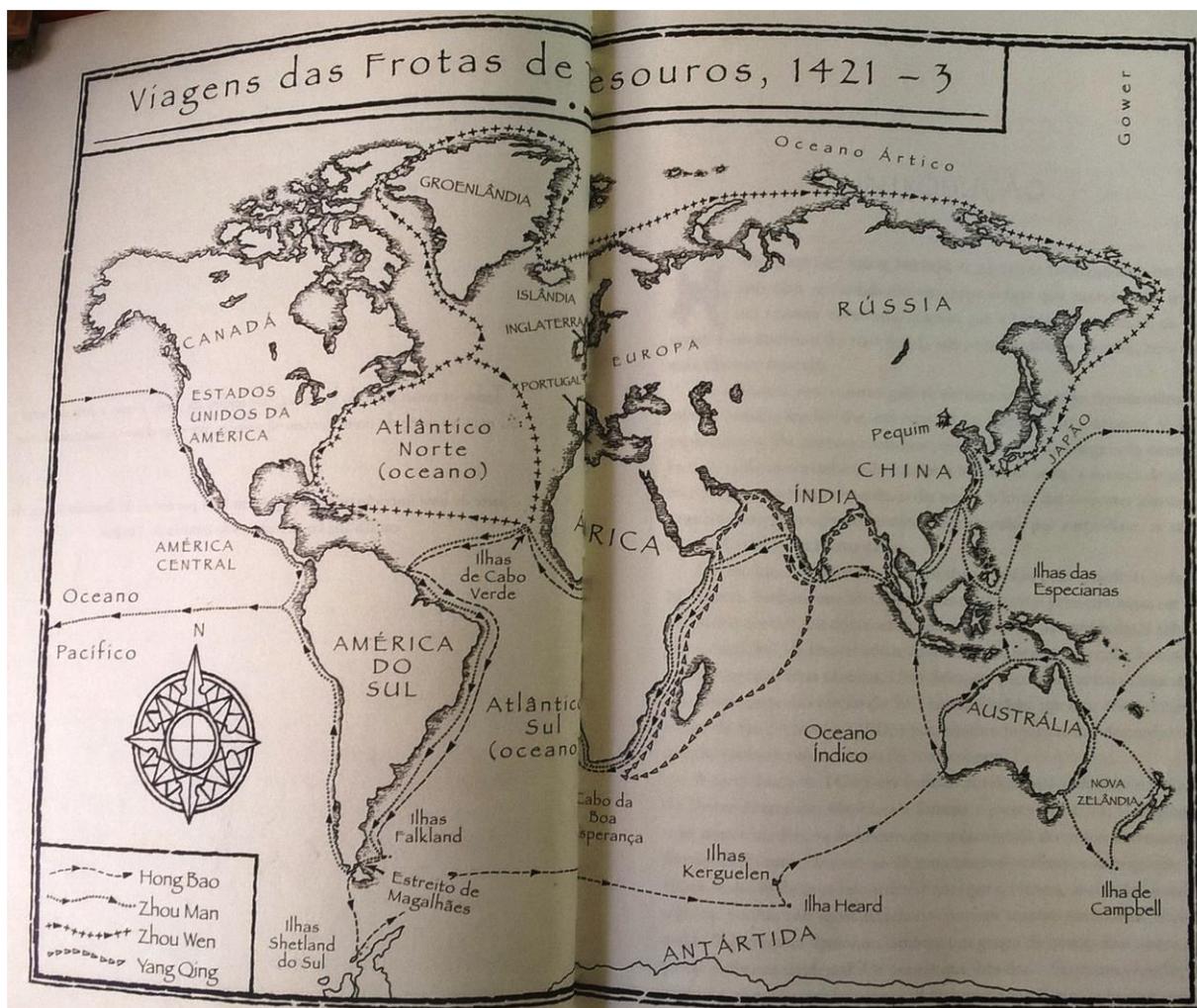
ÚLTIMA HORA. **Sin tekoha no hay teko**. 26 jan. 2017. Disponível em: <<http://www.ultimahora.com/sin-tekoha-no-hay-teko-n1058102.html>>. Acesso em: 04 nov. 2017.

XAPURI. **O Caminho do Peabiru: uma estrada Inca em chão brasileiro?** 30 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.xapuri.info/andes-amazonia/caminho-peabiru-estrada-inca/>>. Acesso em: 01 jul. 2018.

ZALLA, Jocelito. Quando a literatura fala à história: a questão indígena-missioneira na obra de Barbosa Lessa e o “Caso Sepé” no Rio Grande do Sul dos anos 1950. **X Encontro Estadual de História – O Brasil no Sul: Cruzando fronteiras entre o regional e o nacional**. Santa Maria, Anpuhrs / UFSM, 2010. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/viewFile/800/493>>. Acesso em: 10 mai. 2018.

ANEXOS

ANEXO A – MAPA MUNDI CHINÊS DATADO DE 1421 COM RIQUEZA DE DETALHES



Fonte: Menzies, 2006, p. 23.

ANEXO C – TRADUÇÃO BULA VERITAS IPSA

Veritas Ipsa

Paulo III, a todos os fiéis Christãos, que as presentes letras virem, saúde, e benção Apostólica.

A mesma Verdade, que nem pode enganar, nem ser enganada, quando mandava os Pregadores de sua Fé a exercitar este officio, sabemos que disse : "Ide, e ensinai a todas as gentes. A todas disse, indifferentemente, porque todos são capazes de receber a doutrina de nossa Fé. Vendo isso, e invejando-o o comum inimigo da geração humana, que sempre se oppõe às boas obras, para que pereçam, inventou hum modo nunca dantes ouvido, para estorvar que a palavra de Deus não se pregasse às gentes, nem ellas se salvassem. Para isso, moveu alguns ministros seus, que desejosos de satisfazer as suas cobiças, presumem affirmar a cada passo, que os Índios das partes Occidentaes, e os do Meio Dia, e as mais gentes, que nestes novos tempos tem chegado a nossa notícia, hão de se interessar tem chegado a nossa notícia, hão de ser tratados e reduzidos a nosso serviço como animais brutos, a título de que são inábeis para a Fé catholica : e socapa de que são incapazes de recebella, os põem em dura servidão, e os affligem, e opprimem tanto, que ainda a servidão em que tem suas bestas, apenas eh tão grande como aquella com que affligem a esta gente. Nós outros, pois, que ainda que indignos, temos as vezes de Deos na terra e procuramos com todas as forças achar suas ovelhas, que andam perdidas fora de seu rebanho, pera reduzillas a elle, pois este hé nosso officio; conhecendo que aquelles mesmos Indios, como verdadeiros homens, não somente são capazes da fé de Christo, senão que acodem a ella, correndo com grandíssima promptidão, segundo nos consta; e querendo prover nestas cousas de remedio conveniente, com authoridade Apostolica, pello teor das presentes letras, determinamos, e declaramos, que os ditos Indios, e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fóra da Fé de Christo, não estão privados, nem devem sellos, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a servidão. Declarando que os ditos Indios, e as demais gentes hão de ser atrahidas, e convidadas a dita Fé de Christo, com a pregação da palavra divina, e com os exemplos de boa vida. E tudo o que em contrario desse documento se fizer, seja em si de nenhum valor, nem firmeza; não obstante qualquer coisa em contrario, nem as sobredittas, nem outras em qualquer maneira.

Dada em Roma, anno de 1537, aos nove de junho, no anno terceiro de nosso Pontificado.

Paulo PP. III

Fonte: Montfort Associação Cultural, online.

ANEXO D – BULA SUBLIMUS DEI

Sublimus Dei

Pope Paul III (Topic: the enslavement and evangelization of Indians)

To all faithful Christians to whom this writing may come, health in Christ our Lord and the apostolic benediction.

The sublime God so loved the human race that He created man in such wise that he might participate, not only in the good that other creatures enjoy, but endowed him with capacity to attain to the inaccessible and invisible Supreme Good and behold it face to face; and since man, according to the testimony of the sacred scriptures, has been created to enjoy eternal life and happiness, which none may obtain save through faith in our Lord Jesus Christ, it is necessary that he should possess the nature and faculties enabling him to receive that faith; and that whoever is thus endowed should be capable of receiving that same faith. Nor is it credible that any one should possess so little understanding as to desire the faith and yet be destitute of the most necessary faculty to enable him to receive it. Hence Christ, who is the Truth itself, that has never failed and can never fail, said to the preachers of the faith whom He chose for that office 'Go ye and teach all nations.' He said all, without exception, for all are capable of receiving the doctrines of the faith.

The enemy of the human race, who opposes all good deeds in order to bring men to destruction, beholding and envying this, invented a means never before heard of, by which he might hinder the preaching of God's word of Salvation to the people: he inspired his satellites who, to please him, have not hesitated to publish abroad that the Indians of the West and the South, and other people of whom We have recent knowledge should be treated as dumb brutes created for our service, pretending that they are incapable of receiving the Catholic Faith.

We, who, though unworthy, exercise on earth the power of our Lord and seek with all our might to bring those sheep of His flock who are outside into the fold committed to our charge, consider, however, that the Indians are truly men and that they are not only capable of understanding the Catholic Faith but, according to our information, they desire exceedingly to receive it. Desiring to provide ample remedy for these evils, We define and declare by these Our letters, or by any translation thereof signed by any notary public and sealed with the seal of any ecclesiastical dignitary, to which the same credit shall be given as to the originals, that, notwithstanding whatever may have been or may be said to the contrary, the said Indians and all other people who may later be discovered by Christians, are by no means to be deprived of their liberty or the possession of their property, even though they be outside the faith of Jesus Christ; and that they may and should, freely and legitimately, enjoy their liberty and the possession of their property; nor should they be in any way enslaved; should the contrary happen, it shall be null and have no effect.

By virtue of Our apostolic authority We define and declare by these present letters, or by any translation thereof signed by any notary public and sealed with the seal of any ecclesiastical dignitary, which shall thus command the same obedience as the originals, that the said Indians and other peoples should be converted to the faith of Jesus Christ by preaching the word of God and by the example of good and holy living.

[Dated: May 29, 1537]

Fonte: Papal Encyclicals Online.

ANEXO E – TRADUÇÃO BULA PAPAL SUBLIMUS DEI

Papa Paulo III (Tópico: a escravização e a evangelização dos índios)

A todos os cristãos fiéis a quem esta redação possa vir, saúde em Cristo nosso Senhor e a bênção apostólica.

O Deus sublime tão amado a raça humana que Ele criou o homem de tal forma que ele poderia participar, não apenas no bem que outras criaturas desfrutam, mas dotou-o de capacidade para alcançar o Supremo inacessível e invisível e vê-lo face a face; E desde que o homem, de acordo com o testemunho das escrituras sagradas, foi criado para desfrutar a vida e a felicidade eternas, que nenhum pode obter com a fé em nosso Senhor Jesus Cristo, é necessário que ele possua a natureza e as faculdades que lhe permitam. Receba essa fé; E que quem quer que seja assim dotado deve ser capaz de receber a mesma fé. Nem é credível que alguém possua tão pouca compreensão quanto a desejar a fé e ainda estar destituído da faculdade mais necessária para capacitá-lo a recebê-la. Daí Cristo, que é a verdade em si, Que nunca falhou e nunca pode falhar, disse aos pregadores da fé que Ele escolheu para aquele escritório: "Ide e ensina todas as nações". Ele disse que todos, sem exceção, para todos são capazes de receber as doutrinas da fé.

O inimigo da raça humana, que se opõe a todas as boas ações, a fim de levar os homens à destruição, contemplando e invejando isso, inventou um meio nunca antes ouvido, pelo qual ele poderia impedir a pregação da palavra de salvação de Deus para o povo: ele Inspirou seus satélites que, para agradá-lo, não hesitaram em publicar no exterior que os índios do Ocidente e do Sul, e outras pessoas de quem possamos conhecimento recente, devem ser tratadas como brutos idiotas criados para o nosso serviço, fingindo que são incapazes De receber a fé católica.

Nós, que, embora indignos, exercitamos na terra o poder de nosso Senhor e buscamos com todas as nossas forças para trazer as ovelhas de Seu rebanho que estão fora da dobra comprometida com nossa carga, considere, no entanto, que os índios são verdadeiramente homens e Que eles não são apenas capazes de compreender a fé católica, mas, de acordo com nossa informação, eles desejam recebê-la extremamente. Desejando fornecer um amplo remédio para esses males, definimos e declaramos por estas Nossas cartas, ou por qualquer tradução assinada por qualquer notário público e selada com o selo de qualquer dignitário eclesiástico, ao qual será dado o mesmo crédito sobre os originais , Que, apesar de tudo o que tenha sido ou pode ser dito em contrário, os referidos índios e todas as outras pessoas que mais tarde possam ser descobertas pelos cristãos, Não são de modo algum privados da liberdade ou da posse de seus bens, mesmo que estejam fora da fé de Jesus Cristo; E que eles podem e devem, de forma livre e legítima, desfrutar da liberdade e da posse de seus bens; Nem deveriam ser de alguma forma escravizados; Caso contrário, será nulo e não terá efeito.

Em virtude da nossa autoridade apostólica, definimos e declaramos por estas cartas presentes, ou por qualquer tradução assinada por qualquer notário público e selada com o selo de qualquer dignitário eclesiástico, que deve, assim, mandar a mesma obediência que os originais, que os ditos índios E outros povos devem ser convertidos à fé de Jesus Cristo, pregando a Palavra de Deus e pelo exemplo da vida boa e santa.

[Data: 29 de maio de 1537]

Fonte: Papal Encyclicals Online.