



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
HISTÓRIA (PPGPHIS)**

**A MISSÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU**  
**TRAJETÓRIA E RELAÇÕES DE CONTATO**

**PEDRO LOUVAIN DE CAMPOS OLIVEIRA**

Foz do Iguaçu  
2022

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação  
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

O48

Oliveira, Pedro Louvain de Campos.

A missão de Santa Maria do Iguaçu: trajetória e relações de contato / Pedro Louvain de Campos Oliveira. - Foz do Iguaçu - PR, 2022.

435 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História. Programa de Pós-Graduação em História. Foz do Iguaçu-PR, 2022.

Orientador: Clovis Antonio Brighenti.

Coorientador: Claudia Inês Parellada.

1. Santa Maria do Iguaçu - Argentina. 2. Iguaçu, Cataratas do (Brasil e Argentina). 3. História Indígena. 4. Missões Jesuíticas. I. Brighenti, Clovis Antonio. II. Parellada, Claudia Inês. III. Título.

CDU 94(=1-82)



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
HISTÓRIA (PPGPHIS)**

**A MISSÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU**  
**TRAJETÓRIA E RELAÇÕES DE CONTATO**

**PEDRO LOUVAIN DE CAMPOS OLIVEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em história.

Orientador: Prof. Dr. Clovis Antonio Brighenti

Foz do Iguaçu  
2022

PEDRO LOUVAIN DE CAMPOS OLIVEIRA

**A MISSÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU**

TRAJETÓRIA E RELAÇÕES DE CONTATO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em história.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Clovis Antonio Brighenti  
UNILA

---

Coorientadora: Profa. Dra. Claudia Inês Parellada  
Museu Paranaense/UFPR

---

Prof. Dr. Alexandre Camera Varella  
UNILA

---

Profa. Dra. Dione da Rocha Bandeira  
UNIVILLE

---

Profa. Dr. Jaisson Teixeira Lino  
UFFS

Foz do Iguaçu, 21 de Julho de 2022.

Esta obra é dedicada a  
todas as comunidades indígenas,  
todas as educadoras e educadores patrimoniais e  
guias de turismo que se dedicam e acreditam  
na conservação, valorização e comunicação  
do patrimônio cultural e natural e  
na indissociabilidade entre  
a cultura humana e a natureza.

## AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo carinho mesmo de longe e por acreditar que eu conseguiria superar os desafios. À Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) e ao Programa de Pós-Graduação em História, pela oportunidade de realizar essa pesquisa e aprimorar minhas habilidades como pesquisador.

Ao meu professor orientador, doutor Clovis Antonio Brighenti, virtuoso educador, pela imensurável inspiração pedagógica e pelo incentivo, pela amizade e inúmeras contribuições acadêmicas. À minha coorientadora, doutora Claudia Inês Parellada, pelas aulas maravilhosas de arqueologia, pelo imenso conhecimento arqueológico compartilhado e inestimável colaboração à minha formação.

Ao Instituto Chico Mendes da Biodiversidade, Parque Nacional do Iguaçu, em especial aos gestores José Ulisses dos Santos, Cibele Munhoz e Ivan Baptiston, e a toda sua dedicada equipe, pelo fomento visionário da valorização da história e da memória da unidade de conservação.

À diretoria do Grêmio Esportivo e Social de Foz do Iguaçu, presidentes Claudinei Marcos da Costa e Raul Correa, diretores Thales, Ivan e Edismar, e a equipe do Projeto Memória Gresfi, pela singular dedicação à salvaguarda do patrimônio histórico do Aeroporto do Parque Nacional do Iguassu, em especial à Rosângela Becker e ao Marcos Moraes.

À Dirección de Patrimonio Histórico y Cultural do município de Puerto Iguazú, em nome de Maria Esther Rolón, Maria Laura Novas, Mimi Veron e Mariel Guerini, pela herança compartilhada internacionalmente e pela eterna fonte de inspiração latino-americana. Dedico esta obra também em homenagem ao Dr. Luis Honorio Rolón pela sua dedicação e esforço na valorização da memória de Santa Maria do Iguaçu. Ao Colégio Agrícola, pelos convites e por me proporcionar grande motivação em qualificar ainda mais a visita turística do Parque Nacional do Iguaçu, em especial a Noeli, Sérgio, Adriana e professor Mauro.

Agradeço imensamente à Pietra, Raphael, Douglas, Suelen, Alexandre, Edie, Laís, Maurício, Patrícia, Alisson, Jocineia, Suzana, Nagata, Guto, Liane, Juca, Yulla, Felipe, Gabriel, Laisa, professores Micael, Giane, Laura, Mario, Cecilia, Luciana, Gustavo, aos amigos do Mestrado do PPGHIS, aos estudantes indígenas da UNILA e a todos aqueles que me acompanharam na trajetória dos difíceis anos da pandemia. À minha família hospedeira sueca, os Häggbloom, em todas as suas gerações. A todos aqueles que de alguma forma ajudaram nessa pesquisa.

Muito obrigado!

## RESUMO

A Missão de Santa Maria do Iguaçu, fundada em 1626, a única localizada no rio Iguaçu, constitui um dos exemplos mais singulares do encontro de distintas matrizes culturais e nacionalidades na região das Cataratas do Iguaçu. Após duas tentativas jesuítas infrutíferas, uma comitiva formada pelo padre Boroa, padre Ruyer e cacique Tabacambi saíram da redução de Nossa Senhora da Natividade do Acarai e conseguiram a anuência do cacique Taupá para fundarem outra logo acima das famosas quedas d'água, reconhecidas atualmente pela UNESCO, como Patrimônio Natural Mundial. Após sete anos de fundação e apesar de terem desenvolvido uma vida comunitária, seus habitantes decidiram se mudar, por temor de ataques dos colonos portugueses e indígenas tupis. Mesmo na atualidade, as possibilidades de análise crítica e interpretação a respeito de tal empreitada seiscentista seguem demandando mais atenção da pesquisa, principalmente na margem direita do rio Iguaçu, onde segue pouco valorizada socialmente e no currículo da educação básica. Grande parte dos personagens autóctones do período permanece desconhecida da população, enquanto a memória indígena segue supermitificada e comercializada. Isso ocorre mesmo a despeito da sua potencialidade para a educação patrimonial e o turismo cultural. Nesse sentido, o objetivo da presente pesquisa é levantar, organizar e analisar as fontes históricas santamarianas para possibilitar problematizações e reflexões a respeito das dinâmicas sociais das relações de contato iguaçuenses na primeira metade do século XVII. Para atingir esse objetivo, foi levantado um arcabouço interdisciplinar teórico-metodológico para fundamentar a análise das fontes primárias a respeito de Santa Maria do Iguaçu, particularmente os documentos oficiais da época e as Cartas Anuais dos padres jesuítas. Fontes a respeito da cultura material, produzidas no entorno contextualizado da redução jesuítica em questão também foram consideradas. Com os resultados da investigação foi possível identificar as especificidades que permearam as relações de contato que caracterizaram esses singulares eventos históricos nas margens do rio Iguaçu. Através da reunião das informações fragmentadas e dados dispersos por várias fontes e análise do conjunto, foi possível identificar diversos personagens do período e problematizar a complexidade dos elementos que permearam a interação entre eles.

**Palavras-chave:** Santa Maria do Iguaçu; Cataratas do Iguaçu; História Indígena; Missões jesuíticas.

## RESUMEN

La Misión de Santa Maria do Iguaçu, fundada en 1626, la única ubicada en el río Iguaçu, es uno de los ejemplos más singulares del encuentro de diferentes matrices culturales y nacionalidades en la región de las Cataratas del Iguaçu. Después de dos intentos jesuitas infructuosos, una delegación formada por el Padre Boroa, el Padre Ruyer y el Cacique Tabacambi salió de la reducción de Nossa Senhora da Natividade do Acarai y obtuvo el consentimiento del Cacique Taupá para fundar otra justo encima de las famosas cascadas, actualmente reconocidas por la UNESCO. como Patrimonio Natural de la Humanidad. Luego de siete años de fundación ya pesar de haber desarrollado una vida comunitaria, sus habitantes decidieron mudarse, por temor a ataques de colonos portugueses e indígenas tupi. Incluso hoy, las posibilidades de análisis crítico e interpretación de esta empresa del siglo XVII continúan demandando mayor atención de la investigación, especialmente en la margen derecha del río Iguazú, donde permanece infravalorada socialmente y en el currículo de la educación básica. La mayoría de los personajes autóctonos de la época siguen siendo desconocidos para la población, mientras que la memoria indígena permanece sobremitificada y mercantilizada. Esto ocurre a pesar de su potencial para la educación patrimonial y el turismo cultural. En ese sentido, el objetivo de la presente investigación es levantar, organizar y analizar las fuentes históricas santamarianas para posibilitar problematizaciones y reflexiones sobre la dinámica social de las relaciones de contacto en Iguazú en la primera mitad del siglo XVII. Para lograr este objetivo, se creó un marco teórico-metodológico interdisciplinario para apoyar el análisis de fuentes primarias sobre Santa Maria do Iguaçu, en particular los documentos oficiales de la época y las Cartas Anuas de los sacerdotes jesuitas. También se consideraron fuentes sobre la cultura material, producidas en el entorno contextualizado de la reducción jesuita en cuestión. Con los resultados de la investigación, fue posible identificar las especificidades que impregnaron las relaciones de contacto que caracterizaron estos hechos históricos únicos en las márgenes del río Iguazú. Al recopilar información fragmentada y datos dispersos en varias fuentes y analizar el conjunto, fue posible identificar varios personajes de la época y problematizar la complejidad de los elementos que permearon la interacción entre ellos.

**Palabras clave:** Santa Maria del Iguazú; Cataratas del Iguazú; Historia indígena; Misiones jesuitas.

## ABSTRACT

The Mission of Santa Maria do Iguaçu, founded in 1626, the only one located on the Iguaçu River, is one of the most unique examples of the meeting of different cultural matrices and nationalities in the region of the Iguaçu Falls. After two fruitless Jesuit attempts, a delegation formed by Father Boroa, Father Ruyer and Chief Tabacambi left the reduction of Nossa Senhora da Natividade do Acarai and obtained the consent of Chief Taupá to found another one just above the famous waterfalls, currently recognized by the UNESCO as a World Natural Heritage Site. After seven years of foundation and despite having developed a community life, its inhabitants decided to move, for fear of attacks by Portuguese settlers and Tupi indigenous people. Even today, the possibilities of critical analysis and interpretation of this 17th-century undertaking continue to demand more research attention, especially on the right bank of the Iguaçu River, where it remains undervalued socially and in the basic education curriculum. Most of the autochthonous characters of the period remain unknown to the population, while the indigenous memory remains overmythologized and commercialized. This occurs despite its potential for heritage education and cultural tourism. In this sense, the objective of the present research is to raise, organize and analyze Santa Marian historical sources to enable problematizations and reflections regarding the social dynamics of contact relations in Iguaçu in the first half of the 17th century. To achieve this objective, an interdisciplinary theoretical-methodological framework was created to support the analysis of primary sources about Santa Maria do Iguaçu, particularly the official documents of the time and the Cartas Anuas of the Jesuit priests. Sources regarding material culture, produced in the contextualized surroundings of the Jesuit reduction in question were also considered. With the results of the investigation, it was possible to identify the specificities that permeated the contact relationships that characterized these unique historical events on the banks of the Iguaçu River. By gathering fragmented information and data dispersed across various sources and analyzing the whole, it was possible to identify several characters from the period and problematize the complexity of the elements that permeated the interaction between them.

**Keywords:** Santa Maria of Iguaçu; Iguazu Waterfalls; Indigenous History; Jesuit missions.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – <i>Arte de la Lengua Guarani</i> , por Antônio Ruiz de Montoya, 1724.....	77
<b>Figura 2</b> – <i>Tesoro de la Lengua Guarani</i> , por Antônio Ruiz de Montoya, em 1639.....	78
<b>Figura 3</b> – Fac-símile da assinatura do padre Cláudio Ruyer.....	99
<b>Figura 4</b> – As duas primeiras páginas da Carta de 1627, assinada por Cláudio Ruyer .....	100
<b>Figura 5</b> – As duas primeiras páginas da Carta Anua sem assinatura .....	100
<b>Figura 6</b> – Descrição final gravada na carta original de 1627.....	101
<b>Figura 7</b> – Mês de maio do Calendário Tridentino no Missale Romanum de 1574.....	127
<b>Figura 8</b> – Fac-símile da carta assinada pelo padre Cláudio Ruyer, de 1627.....	136
<b>Figura 9</b> – Imagem exemplificativa na contemporaneidade do Porto das Bananeiras.....	137
<b>Figura 10</b> – Imagem exemplificativa da chegada ao porto próximo ao Poço Preto.....	137
<b>Figura 11</b> – Imagem aérea do Poço Preto na contemporaneidade.....	142
<b>Figura 12</b> – Construção de uma parede em taipa de pilão.....	154
<b>Figura 13</b> – Hipótese 1: entrada da igreja no lado menor.....	161
<b>Figura 14</b> – Hipótese 2: entrada da igreja no lado maior .....	162
<b>Figura 15</b> – Ruínas da capela de Santa Maria la Mayor no rio Uruguai .....	164
<b>Figura 16</b> – Edificações de Santa Maria la Mayor após mudança para o rio Uruguai .....	164
<b>Figura 17</b> – Visão aérea do sítio arqueológico de Santa Maria la Mayor .....	165
<b>Figura 18</b> – Hipótese de expansão lateral em 3 etapas até novembro de 1627 .....	166
<b>Figura 19</b> – Exemplo de Sino Missioneiro, Santa Maria, 1714.....	169
<b>Figura 20</b> – Instrumentos musicais medievais similares aos relatados em SMI .....	174
<b>Figura 21</b> – Calendário Tridentino, dia de São Lucas, 18 de outubro.....	180
<b>Figura 22</b> – Fac-símile da carta apócrifa de 1627 (atribuída a Cláudio).....	182
<b>Figura 23</b> – Quadro representativo da coleta de mel em uma redução jesuítica .....	219
<b>Figura 24</b> – Calendário Tridentino, com o dia da Assunção da Virgem, 15 de agosto .....	225
<b>Figura 25</b> – Calendário Tridentino, com o dia de Todos os Santos .....	243
<b>Figura 26</b> – Painel do Euro Brandão no Museu Paranaense, de 1982.....	257
<b>Figura 27</b> – Mês de junho do Calendário Tridentino no Missale Romanum de 1574.....	281
<b>Figura 28</b> – Modelo de casas-subterrâneas.....	283
<b>Figura 29</b> - Exemplo de sepultamento missioneiro em São Miguel Arcanjo (RS) .....	298
<b>Figura 30</b> – Ruínas da entrada da Igreja de São Lourenço, no Rio Grande do Sul.....	314

<b>Figura 31</b> – Plano de consolidação das pilastras de São Lourenço .....	316
<b>Figura 32</b> – Diagnóstico e proposta de intervenção das pilastras de São Lourenço.....	316
<b>Figura 33</b> – Intervenção de consolidação das pilastras de São Lourenço .....	317
<b>Figura 34</b> – Pesquisa arqueológica e histórica em São Lourenço .....	317
<b>Figura 35</b> – Escultura de São Estanislau Kotska .....	319
<b>Figura 36</b> – Centro de Visitantes de Santa Maria la Mayor e visão da entrada das ruínas ...	339

## LISTA DE MAPAS

<b>Mapa 1</b> – Regiões do Paraguai, realizado pelo Pe. Luis Ernot, em 1632, com SMI.....	21
<b>Mapa 2</b> – Rede de drenagem e compartimentação morfológica do PNI .....	53
<b>Mapa 3</b> – Mapa topográfico do território do Parque Nacional do Iguaçu .....	53
<b>Mapa 4</b> – Mapa com indicação das principais rotas de interiorização da colonização .....	58
<b>Mapa 5</b> – Cidades fundadas a partir de Assunção .....	84
<b>Mapa 6</b> – Fundação das Reduções Jesuíticas .....	86
<b>Mapa 7</b> – A Província do Guairá .....	92
<b>Mapa 8</b> – Distância entre as reduções de Encarnação de Itapua e Corpus Christi .....	108
<b>Mapa 9</b> – Trajeto provável da 1ª tentativa de catequizar o rio Iguaçu, realizada em 1623 ...	113
<b>Mapa 10</b> – Mapa topográfico do vale fluvial do rio Iguaçu, logo abaixo das Cataratas .....	114
<b>Mapa 11</b> – Trajeto provável da fundação de N.S.N. do Acarai, realizada em 1624 .....	117
<b>Mapa 12</b> – Mapa topográfico do trecho do rio Iguaçu, onde teria ocorrido a 2ª Tentativa...	121
<b>Mapa 13</b> – Provável trajetória da 2ª tentativa de fundação de SMI, realizada em 1625 .....	124
<b>Mapa 14</b> – Percurso aproximado feito pelo padre Boroa entre 1625-1626.....	125
<b>Mapa 15</b> – Trajetória aproximada realizada na 3ª tentativa de fundar SMI.....	131
<b>Mapa 16</b> – Fac-símile de mapa com as reduções dos rios Acaray e Iguaçu ao centro. ....	138
<b>Mapa 17</b> – Mapa topográfico do trecho superior das Cataratas .....	138
<b>Mapa 18</b> – Direções a partir de diversas referências mencionadas nas fontes escritas .....	140
<b>Mapa 19</b> – Trajeto terrestre aproximado descrito por Duran, com 1 légua .....	141
<b>Mapa 20</b> – Hipótese 1: Caminho fluvial com 16,5 km (3 léguas).....	143
<b>Mapa 21</b> – Hipótese 2: Caminho terrestre com ap. 4 km lineares e mais 15 km rio acima ..	143
<b>Mapa 22</b> – Hipótese 3: Caminho fluvial a partir das quedas d'águas, com 16,5km .....	144
<b>Mapa 23</b> – Hipótese 4: Caminho fluvial a partir das quedas d'águas, com 15 km .....	144
<b>Mapa 24</b> – Hipóteses 3 e 4: Área de localização aproximada de Santa Maria do Iguaçu ....	149
<b>Mapa 25</b> – Três diferentes imóveis com o nome de Santa Maria no mapa do INCRA.....	153

<b>Mapa 26</b> – Foto aérea tirada em 1980, com o trecho das Cataratas do Iguaçu .....	155
<b>Mapa 27</b> – Foto aérea tirada em 1980, com o trecho das Cataratas até o rio Apepu.....	156
<b>Mapa 28</b> – Áreas aproximadas de influência dos Cacicados nas décadas 1610-1620 .....	177
<b>Mapa 29</b> – Pontos de coleta de urnas entre 1892 e 1894.....	206
<b>Mapa 30</b> – Mapa aproximado dos momentos prévios da mudança de SM, junho de 1633 ..	279
<b>Mapa 31</b> – Golfo de Itapua, zona aproximada do naufrágio dos santamarianos, 1633.....	288
<b>Mapa 32</b> - Mapa do Translado de c. 480 km de Santa Maria do Iguaçu até o rio Uruguai...	289
<b>Mapa 33</b> – O “triângulo perfeito” mencionado pelo padre Pedro Romero .....	292
<b>Mapa 34</b> - Localização geral do rio Yabebirí .....	300
<b>Mapa 35</b> – Incursão dos padres Joseph Pons e Alexandro Villavieja, em 1730 .....	321
<b>Mapa 36</b> – Área aproximada de atuação dos padres Pons e Villavieja .....	323
<b>Mapa 37</b> – As 5 reduções jesuíticas reconhecidas pela UNESCO .....	336
<b>Mapa 38</b> – Território de Santa Maria la Mayor reconhecido pela UNESCO.....	338

## **LISTA DE QUADROS**

<b>Quadro 1</b> – Relatos demográficos santamarianos oriundos de diferentes fontes.....	226
<b>Quadro 2</b> – Comparação entre as listas dos padres Cristovão Aresti e Francisco Trujillo ...	261
<b>Quadro 3</b> – Relação dos Padres responsáveis por cada um das reduções, em 1633 .....	263
<b>Quadro 4</b> – Linha Cronológica de São Estanislau (1730-1734).....	334

## **LISTA DE TABELAS**

<b>Tabela 1</b> – Dados Territoriais do Parque Nacional do Iguaçu.....	51
<b>Tabela 2</b> – Dados Climáticos do Parque Nacional do Iguaçu .....	52
<b>Tabela 3</b> – Hipóteses de distâncias de percursos terrestre e fluvial.....	152
<b>Tabela 4</b> – Estimativas quantitativas do processo de translado.....	286

## **LISTA DE GRÁFICOS**

<b>Gráfico 1</b> – Média mínima aproximada da população de indivíduos em SMI.....	226
<b>Gráfico 2</b> – Média máxima aproximada da população de indivíduos em SMI. ....	227
<b>Gráfico 3</b> – Gráfico das famílias santamarianas com média de 4 pessoas .....	227

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEPA – Centro de Estudo e Pesquisa Arqueológica

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ITCF – Instituto de Terras, Cartografia e Florestas

N.S.N. do Acarai – Nossa Senhora de Natividade do Acarai

PNI – Parque Nacional do Iguaçu

PRONAPA – Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas

SEEC – Secretaria Estadual de Educação e Cultura

SMI – Santa Maria do Iguaçu

UFPR – Universidade Federal do Paraná

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana

USP – Universidade de São Paulo

## ABREVIATURAS COLONIAIS

Ag.<sup>to</sup> = Agosto

Alg.<sup>na</sup> = Alguna

Ant.<sup>o</sup> = Antonio

Assump.<sup>on</sup> = Assunción

Auth.<sup>on</sup> = Autorización

Bienave.<sup>o</sup> = Bienaventurado

Br.<sup>me</sup> = Bartolomé

Comp.<sup>a</sup> = Companhia

Cumlim.<sup>to</sup> = Cumprimento

D.<sup>a</sup> = Dicha

Di.<sup>o</sup> = Diego

Div.<sup>os</sup> off.<sup>os</sup> = Divinos Ofícios

Eff.<sup>o</sup> = Effecto

Encom.<sup>do</sup> = Encomendero

Encomy.<sup>da</sup> = Encomienda

Evang.<sup>o</sup> = Evangelho

Fr.<sup>so</sup> = Francisco

Fran.<sup>co</sup> = Francisco

G.<sup>te</sup> = Gente  
H.<sup>o</sup> / her.<sup>do</sup> = Hernando  
Ig.<sup>o</sup> = Iglesia  
Ju.<sup>o</sup> = Juan  
Liz.<sup>ia</sup> = Lizencia  
Loablem.<sup>te</sup> = Loablemente  
Mag.<sup>d</sup> = Magestad  
Magd. = Magestad  
Meram.<sup>te</sup> = Meramente  
Monestr.<sup>io</sup> = Monasterio  
N.<sup>a</sup> = Nuestra  
Neg.<sup>o</sup> = Negocio  
P.<sup>e</sup> = Padre  
P.<sup>o</sup> = Pedro  
P.<sup>te</sup> = Parte  
Pe. = Padre  
Prov.<sup>as</sup> = Provincias  
Provy.<sup>a</sup> = Provincia  
Q.<sup>les</sup> = Quales  
Q.<sup>tro</sup> = Quatro  
R.<sup>nes</sup> = Reduciones  
R.<sup>or</sup> = Rector  
Red.<sup>on</sup> = Reducción  
S.<sup>a</sup> = Señoria  
S.<sup>ta</sup> / S.<sup>to</sup> = Santa / Santo  
Sen.<sup>or</sup> / S.<sup>r</sup> = Senhor  
Serv.<sup>o</sup> = Servicio  
Ult.<sup>o</sup> / Ultim.<sup>te</sup> = Ultimamente  
V.R. = Vossa Reverendíssima  
V.<sup>te</sup> = Vinte  
Xpt = Cristo  
Ynd.<sup>s</sup> Princip.<sup>les</sup> = Indigenas Principales (caciques)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	19
<b>CAPÍTULO 1: HISTORIOGRAFIA DAS MISSÕES: NOVOS HORIZONTES E PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS</b> .....	28
1.1 INTRODUÇÃO .....	28
1.2 HISTORICIDADE DA CULTURA E AS NOVAS ABORDAGENS .....	29
1.3 OLHAR ETNOCÊNTRICO DAS FONTES .....	34
1.4 ETNICIDADE E ETNIFICAÇÃO .....	36
1.5 ETNOGÊNESE .....	38
1.5.1 Etnogênese indígena-missioneira .....	40
1.6 RESISTÊNCIA ADAPTATIVA/RESILIÊNCIA .....	42
1.7 ARQUEOLOGIA E CULTURA MATERIAL .....	47
1.7.1 Arqueologia na área de Foz do Iguaçu e do Parque Nacional do Iguaçu .....	48
1.8 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	49
<b>CAPÍTULO 2: O BAIXO IGUAÇU E O CONTEXTO COLONIAL</b> .....	51
2.1 INTRODUÇÃO .....	51
2.1.1 A paisagem natural do Parque Nacional do Iguaçu .....	51
2.1.2 A presença humana no Rio Iguaçu .....	55
2.2 PARTE 1: A CHEGADA DOS EUROPEUS .....	60
2.2.1 Os primeiros exploradores europeus .....	60
2.2.2 A expedição de Pero Lobo e a emboscada carijó – 1531 .....	62
2.2.3 A passagem de Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca – 1542 .....	68
2.2.4 Ytepopo – o nome nativo das Cataratas do Iguaçu .....	73
2.3 PARTE 2: O CONTEXTO COLONIAL DE SANTA MARIA DO IGUAÇU .....	80
2.3.1 A divisão territorial ibérica .....	80
2.3.2 A União Ibérica (1580-1640) .....	82
2.3.3 A liderança de Assunção .....	83
2.3.4 Os missionários paraguaios .....	85
2.3.5 A encomienda .....	89
2.3.6 A Província do Guairá .....	90

## **CAPÍTULO 3: A FUNDAÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU E ASPECTOS**

<b>CENTRAIS</b> .....	94
3.1 PARTE 1: AS FONTES .....	94
3.1.1 Trabalhando as cartas anuas como fontes.....	96
3.1.2 As “cartas gêmeas” da fundação de Santa Maria do Iguaçu – nov. de 1627.....	98
3.1.3 A carta anua do padre Nicolas Duran – 12 de novembro de 1628.....	102
3.1.4 O que disse o padre Nicolas del Techo obre a redução de Santa Maria?.....	102
3.1.5 O que disse o padre Antônio Ruiz de Montoya sobre a Redução de S. Maria?.....	103
3.2 PARTE 2: A FUNDAÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU .....	104
3.2.1 Prólogo: a fuga de Cañarimari para o rio Iguaçu.....	104
3.2.2 Antecedentes da fundação de SMI .....	106
3.2.2.1 <i>A Redução de Encarnação de Itapua – 25 de março de 1615</i> .....	106
3.2.2.2 <i>A Redução de Corpus Christi – 18 de maio de 1622</i> .....	107
3.2.3 A ordem de fundação de SMI – 9 de julho de 1623 .....	110
3.2.4 A 1ª tentativa de fundar Santa Maria do Iguaçu - 1623.....	112
3.2.5 A fundação de Nossa Senhora de Natividade do Acarai – 17 de março de 1624 .....	116
3.2.6 A 2ª tentativa de fundar SMI - 1625.....	119
3.2.7 A 3ª tentativa e a autorização do Cacique Taupá – maio de 1626.....	125
3.2.8 O primeiro rancho e a mudança para o novo sítio.....	130
3.2.9 A localização aproximada do porto e o entorno ambiental do novo sítio .....	134
3.2.9.1 <i>O padre Cláudio Ruyer sobre a localização</i> .....	135
3.2.9.2 <i>O provincial Nicolas Duran sobre a localização</i> .....	140
3.2.9.3 <i>O padre Nicolas del Techo sobre a localização</i> .....	144
3.2.9.4 <i>O que dizem os mapas históricos?</i> .....	145
3.2.9.5 <i>As buscas por Santa Maria do Iguaçu</i> .....	147
3.2.9.6 <i>Conclusão sobre a localização aproximada</i> .....	151
3.2.9.7 <i>Análise comparativa com a arqueologia no rio Acarai</i> .....	156
3.2.10 O primeiro inverno – junho a setembro de 1626.....	157
3.2.11 A construção da igreja .....	160
3.2.11.1 <i>A praça da igreja</i> .....	167
3.2.11.2 <i>Os ornamentos da igreja</i> .....	167
3.2.11.3 <i>O sino e a torre</i> .....	168
3.2.11.4 <i>Festas e funerais</i> .....	171

3.2.12 O ensino de letras e artes em SMI .....	172
3.3 PARTE 3: ASPECTOS CENTRAIS .....	176
3.3.1 As lideranças indígenas .....	176
3.3.1.1 O cacique Taupá.....	178
3.3.1.2 Miguel Taupá, o “Príncipe do Iguaçu” .....	182
3.3.1.3 Cristovão Paraverá, o “Rio Resplandecente” .....	183
3.3.1.4 Diego Paraverá, o filho do oficial do cabildo.....	186
3.3.1.5 Tomas Arapizandu.....	187
3.3.1.6 Guirapoti e Cuaracipucú.....	192
3.3.1.7 Saulo Tabacambi .....	194
3.3.1.8 Arerapa do Acaray .....	200
3.3.1.9 Yguiraró.....	202
3.3.1.10 A questão do anonimato feminino indígena .....	203
3.3.2 Diversidade étnica do Iguaçu .....	205
3.3.3 A visita surpresa da Nação Caaigua .....	209
3.3.4 Conflitos entre as nações indígenas do rio Iguaçu .....	211
3.3.5 Alimentação e cultivo.....	214
3.3.5.1 O ataque dos roedores à plantação.....	215
3.3.5.2 A pesca e a criação de gado.....	216
3.3.5.3 A crise de comida .....	217
3.3.5.4 O mel e o seu vinho.....	218
3.3.6 As vestimentas.....	220
3.3.7 Demografia: batizados, matrículas e registros de nascimento.....	222
3.3.8 O tratamento dos enfermos e a extrema unção.....	228
3.3.8.1 O licor de São Nicolau .....	230
3.3.9 O ataque dos “tigres” .....	231
3.3.10 A catequese.....	234
3.3.10.1 Os batizados coletivos .....	237
3.3.11 Os três pecados principais: antropofagia, poligamia e apostasia.....	237
3.3.11.1 O pecado da antropofagia.....	237
3.3.11.2 O pecado da poligamia.....	238
3.3.11.3 A dissidência poligâmica.....	239
3.3.11.4 Apostasia: as fugas dos convertidos e os resgates forçados.....	242

<b>CAPÍTULO 4: O DESENVOLVIMENTO E ÊXODO SANTAMARIANO</b> .....	244
4.1 PARTE 1: O DESENVOLVIMENTO CRONOLÓGICO .....	244
4.1.1 A visita so provincial Nicolas Duran – setembro de 1626 .....	244
4.1.2 A saída do padre Diego de Boroa – janeiro de 1627 .....	248
4.1.3 Pecado e quaresma – entre fevereiro e abril de 1627 .....	250
4.1.4 Visita do padre Thomas Urena – 1627 .....	252
4.1.5 Os ataques bandeirantes – 1629.....	253
4.1.6 O êxodo guairenho – final de 1631 .....	256
4.1.7 O refúgio guairenho em Santa Maria do Iguaçu – 1631-1632 .....	258
4.1.8 As listas das Reduções Jesuíticas – 1631, 1633 e 1634.....	260
4.1.9 A ameaça e a decisão de mudar – 1632.....	265
4.1.10 A mudança de N.S. de Natividade do Acarai – 1632/1633.....	269
4.1.11 O anúncio da mudança de SMI – Maio de 1633 .....	272
4.1.12 Presságios indígenas e a resistência anti-mudança - maio-junho/1633.....	274
4.1.13 Fugas anti-mudança – 23/24 de junho de 1633 .....	277
4.1.14 A mobilização para a evacuação .....	284
4.1.15 Últimos preparativos para o embarque – 28/29 de junho de 1633 .....	285
4.2 PARTE 2: O ÊXODO SANTAMARIANO .....	286
4.2.1 O início da viagem e a chegada dos santamarianos à Corpus Christi – 1633 .....	286
4.2.2 A travessia terrestre pela mesopotâmia argentina – agosto de 1633 .....	290
4.2.3 A reconstrução de Santa Maria La Mayor no Uruguai – ago/set de 1633.....	294
4.2.4 O retorno do Príncipe Paraverá ao Iguaçu – 1634.....	295
4.2.4.1 <i>Et Sepultus Est Cum Patribus Suis</i> .....	297
4.2.5 Naipi e Taroba da vida real.....	299
4.2.6 A visita do provincial Boroa à Santa Maria La Mayor – out/1634 .....	301
4.2.7 A rebelião de Chemombé e o socorro de Santa Maria – 1635 .....	303
4.2.8 Santa Maria vai à guerra - 1636.....	305
4.2.9 Consolidação de Santa Maria La Mayor do Uruguai – década de 1630 .....	306
4.2.9.1 <i>A peste</i> .....	308
4.2.9.2 <i>O relato do capitão Ysaurralde - março de 1638</i> .....	309
4.2.10 Isenção de tributação e subsídio real .....	309

<b>CAPÍTULO 5: EPÍLOGO</b> .....	312
5.1 INTRODUÇÃO.....	312
5.2 A FILIAL DE SM LA MAYOR – A COLÔNIA DE SÃO LOURENÇO (1690).....	313
5.3 DE VOLTA AO IGUAÇU - A MISSÃO DE SÃO ESTANISLAU NO PAÍS DOS GUAÑANAS (1730-1734).....	318
5.3.1 A 1ª tentativa de fundar São Estanislau – 25 de agosto de 1730.....	320
5.3.2 As orientações para a fundação de São Estanislau – fevereiro de 1732.....	325
5.3.3 A 2ª tentativa de fundar São Estanislau – abril de 1732.....	327
5.3.4 A 3ª tentativa de fundar São Estanislau – nov. de 1733 a jan. de 1734.....	330
5.3.5 Quatro anos de tentativas infrutíferas (1730-1734).....	332
5.4 O RECONHECIMENTO COMO PATRIMÔNIO MUNDIAL PELA UNESCO .....	334
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	340
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	351
<b>ANEXO I - PRINCIPAIS FONTES HISTÓRICAS SOBRE SANTA MARIA</b> .....	362
<b>ANEXO II - AS 21 GRAFIAS DE IGUAÇU</b> .....	381
<b>ANEXO III - AS GRAFIAS DE SANTA MARIA DO IGUAÇU</b> .....	383
<b>ANEXO IV - MAPAS HISTÓRICOS COM A LOCALIZAÇÃO DE SM</b> .....	384
<b>ANEXO V - DATAS DO CALENDÁRIO TRIDENTINO UTILIZADAS</b> .....	434
<b>ANEXO VI - PADRES COM RELATOS DE PASSAGEM POR SMI</b> .....	435

## INTRODUÇÃO

O rio Iguaçu é um dos afluentes do rio Paraná e tem sua nascente na Serra do Mar, na região metropolitana de Curitiba. O curso do rio segue no sentido leste a oeste, com o comprimento de aproximadamente 1320 km, e alguns dos seus trechos fazem a divisa natural entre os estados do Paraná e Santa Catarina e Argentina e Brasil.

O topônimo “Iguaçu” tem seu significado etimológico com origem na língua guarani, na qual “y” significa água/rio e “guasú” grande. Já próximo a sua foz, o Iguaçu faz uma curva acentuada para formar uma depressão geológica com um dos maiores conjuntos de quedas d’águas no mundo, as Cataratas do Iguaçu. Na região do entorno dessas dezenas de cascatas, a presença humana data de pelo menos seis mil anos, como resultado de ondas migratórias provenientes do altiplano boliviano, ocorridas ao longo da época do Holoceno do período quaternário (BUENO; DIAS, 2015, p. 134).

Com os milênios da ocupação humana nos rios Iguaçu e Paraná, diversas culturas nativas se formaram e se desenvolveram. No momento da chegada dos europeus, tais culturas possuíam dinâmica própria e interagem entre si de variadas formas, através de diferentes variações linguísticas e composições socioambientais.

No que se refere às missões espanholas que ocuparam o território brasileiro no período colonial, uma delas possui certa singularidade: foi fundada no rio Iguaçu, em uma região que no presente é uma tríplice fronteira internacional. Trata-se da Missão de *Santa Maria del Iguazú*, fundada em 1626, já no final da ocupação espanhola em terras paranaenses e habitada majoritariamente por indígenas guarani.

O padre Nicolas Durán, em uma Carta Ânua datada de 1628, afirmava que sua fundação foi coordenada pelo padre Diego de Boroa e estima-se que tenha chegado a conter aproximadamente 600 famílias. Além da certeza da sua existência pretérita, é possível constatar especificidades da sua trajetória, como o desenvolvimento de atividades artísticas com os indígenas, através da expertise do padre Cláudio Ruyer, como se verá mais adiante.

Mesmo que não se saiba o número ao certo de indivíduos ou de famílias por etnia, pode-se considerar a possibilidade de ter havido em Santa Maria do Iguaçu além dos indígenas guarani também os Caaiguá, da nação Jê. O padre Cláudio Ruyer escreveu em carta de 1627, que os indígenas de Santa Maria, situados na margem direita do rio Iguaçu, combateram outro grupo que não falava guarani. Seriam os Caaiguás, que “*quiere decir Indios que viven dentro*

*de los montes sin habitación o casas [...] tienen una lengua peregrina muy dificultosa a modo de los Guaycurús de lo cual no se entiende palabra*” (RUYER, [1627]<sup>1</sup> 1970, p. 65).

Igor Chymz fornece informações arqueológicas importantes sobre a cultura material desenvolvida ao longo do tempo na área de entorno da redução. O arqueólogo realizou duas expedições ao Parque Nacional do Iguaçu, uma em 1969 e outra em 1998. Na primeira vez, foram realizadas atividades integradas ao Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas e devido às notícias recebidas sobre a existência de material indígena próximo às Cataratas, o Parque foi incluído na incursão, o que não estava inicialmente previsto no programa (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 29).

Chegou-se a pensar que o local das notícias poderia ter relações com a redução de Santa Maria, porém logo em seguida foi descartada essa possibilidade, “[...] tendo em vista que as estruturas constatadas no sítio PR FI 8 referiam-se a um estabelecimento indígena não influenciado pelos europeus, os procedimentos adotados limitaram-se a obtenção de pequenas amostras de material para estudo comparativo” (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 29).

Devido ao volume de dados resultantes de pesquisas desenvolvidas ao longo do Paraná e em trechos do rio Iguaçu, assim como as diversas outras fontes secundárias, julgou-se necessário realizar nova abordagem arqueológica no Parque. Em 1998, foram realizadas prospecções por pesquisadores do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Paraná (CEPA/UFPR), em distintos trechos.

Na margem do rio Iguaçu situada entre as corredeiras da Irene e a foz da Sanga Boqueirão, as picadas foram intensificadas para o interior, à procura de elementos relacionados à redução de Santa Maria. Nesse trecho, na cartografia jesuítica do século XVII, está assinalada ‘S. Maria’ (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 42).

A referência à Santa Maria na cartografia jesuítica supramencionada poderia ser feita em alusão às Cataratas, como também eram chamadas as quedas d’águas em outros mapas, muitas vezes mencionadas como Saltos de Santa Maria. A diferença é que na cartografia utilizada pelo Pe. Luis de Ernot em 1632 há uma cruz ao lado do nome “S. Maria”, convenção também utilizada nas outras reduções escritas no mapa jesuítico (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 42) (Mapa 1).

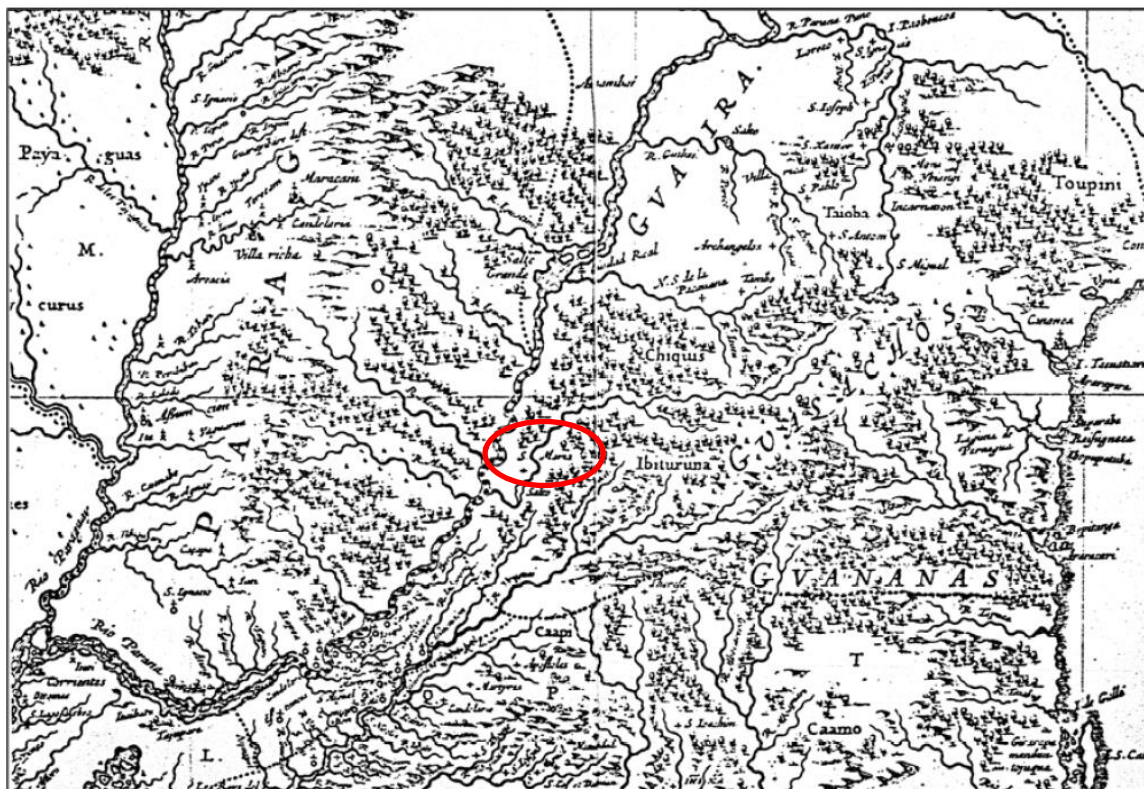
No final do relatório, Chymz realizou diversas recomendações para intensificar as buscas de forma sistemática possibilitando a localização e a identificação do sítio Tupi-guarani que serviu de base para o estabelecimento da redução de Santa Maria, em 1626. Além disso, as Cartas Anuas dos padres são capazes de fornecer ricas fontes de pesquisa, e retratam não apenas

---

<sup>1</sup> A data entre colchetes refere-se à edição original da obra.

a atuação dos religiosos, mas também a de diversos personagens indígenas, principalmente as lideranças nativas.

**Mapa 1** – Regiões do Paraguai, realizado pelo Pe. Luis Ernot, em 1632, com Santa Maria do Iguazu no centro.



Fonte: Adaptado de CARDIFF, 1936:24 apud CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 10.

Os fatos a respeito da história da Província do Guairá como um todo e de Santa Maria em particular são importantes para compreender melhor o processo de desenvolvimento de toda a região sul do país, além de possuir incalculável relevância para a memória das comunidades locais e internacionais.

Por mais breve que tenha sido sua duração (cerca de sete anos), a Missão de Santa Maria do Iguazu constitui um importante fato histórico para a memória compartilhada da região da tríplice fronteira. Pouco se sabe sobre a dimensão que logrou alcançar, devido à escassez de pesquisa e ao desconhecimento público a respeito dos resquícios e do estado de conservação do seu sítio arqueológico.

Diferente de outras missões jesuíticas presentes tanto no território nacional quanto internacional, que dispõem de ampla pesquisa e documentação histórica, prospecção arqueológica, coleção museológica, visitação, recursos, pessoal especializado, tombamento, entre outros, em relação à única redução do rio Iguazu sequer sua precisa localização foi confirmada em campo. “Entre as reduções criadas, a Redução de Santa Maria, pela cartografia

jesuítica, localizava-se nas imediações das Cataratas do Iguaçu. Até o presente seu paradeiro continua desconhecido” (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 10).

O sítio histórico permanece sem estar caracterizado, sem políticas públicas de prospecção e valorização, à revelia do interesse público e da Lei Federal nº 3924/61, que dispõe sobre monumentos arqueológicos, prejudicando ainda mais o estado de conservação desse singular patrimônio cultural. Para além da valorização da sua natureza material, há a necessidade de se realizar uma investigação histórica sobre os fatos e a trajetória do processo, articulando-o com uma história regional e transnacional mais ampla.

Por tal razão, a formação, o desenvolvimento e a dissolução da Missão de Santa Maria do Iguaçu, englobando suas relações internas e com os grupos sociais adjacentes, constituem o principal objeto de estudo dessa dissertação de mestrado. Produzir conhecimento sobre tal missão iguaçuense, tendo o arcabouço teórico-metodológico da história cultural e indígena como embasamento necessário para a construção de uma problematização crítica e responsável sobre a trajetória do seu processo histórico, constitui um dos principais objetivos da presente pesquisa.

Procurou-se coletar e problematizar informações a respeito da sua formação, dinâmica social, extinção e localização, a partir do levantamento das fontes correlatas e do acúmulo gerado pelo campo acadêmico, tendo a história como disciplina articulada de forma interdisciplinar com a arqueologia, a antropologia, a museologia, entre outras.

Buscou-se também aprofundar as reflexões teóricas a respeito do protagonismo indígena dentro do contexto missionário, percebendo as diversas etnias envolvidas no processo, enquanto sujeitos históricos interagindo com os demais agentes sociais do período. Para tal foram aplicadas as operações que tipificam a História como disciplina nas Ciências Humanas, como a construção e tratamento de dados, produção de hipóteses, a crítica e a verificação de resultados, tendo a atividade missionária jesuítico-ameríndia como eixo temático principal e o rio Iguaçu como território, sem forçar interpretações em busca de qualquer proselitismo.

Ademais, a pesquisa objetivou fornecer subsídios para futuras pesquisas acadêmicas e também para a educação básica regional, a partir de inúmeras possibilidades que o objeto de estudo pode proporcionar para educação patrimonial dos municípios localizados no entorno do território provável da missão em questão, proporcionando elementos para a consciência histórica do imaginário coletivo local.

Mesmo havendo evidente liderança dos padres na construção das missões jesuíticas, certamente tais agências não seriam possíveis sem a participação ativa das comunidades

autóctones atuando enquanto sujeitos históricos. Suas lideranças igualmente exerceram influência em um processo mais amplo de adaptação e resistência.

Destaca-se a necessidade de uma abordagem interdisciplinar e a importância de hermenêuticas que permitam considerar elementos até então ignorados. Sendo assim, evidencia-se a importância de se realizar reflexões sobre sociedades tidas como ágrafas, para um entendimento mais holístico das interações seiscentistas, em especial no trecho do rio Paraná em questão.

A presente pesquisa de dissertação se justifica por diversas razões. A operação historiográfica realizada a partir das missões jesuítico-ameríndias necessita contemplar a diversidade de atuações envolvidas no processo e a organicidade da dinâmica social estabelecida entre elas.

Por mais que houvesse uma orientação dos clérigos ibéricos, é necessário levar em consideração os interesses das comunidades autóctones, sua diversidade étnica, suas especificidades e singularidades culturais, bem como suas apropriações enquanto parte de um processo mais amplo de resistência adaptativa. Mostra-se indispensável aprofundar a história indígena e missionária através de uma abordagem interdisciplinar que leve em consideração elementos anteriormente não considerados. Além disso, constatou-se que os resultados da pesquisa poderão vir a contribuir para futuros estudos de arqueologia colonial.

Foram utilizadas diversas fontes que podem ajudar a esclarecer seu desenvolvimento histórico e sua localização, reunindo aspectos que remetem ao paradeiro da missão seiscentista. A pesquisa se mostrou de grande viabilidade, tendo em vista que foi possível identificar diversas fontes históricas originais já paleografadas e digitalizadas.

Tais fontes de altíssima pertinência estão facilmente disponíveis ao público no endereço virtual da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Entre as principais fontes utilizadas cabe-se destacar os sete volumes dos Manuscritos da Coleção D'Angelis, paleografados sob a coordenação do historiador português Jaime Cortesão e do Helio Viana. Além da documentação jesuíta incluída nessa coleção, também foram analisados documentos administrativos ibéricos, como a própria ordem de fundação da redução, emitida em julho de 1623 por Manuel de Frias, governador e capitão geral das Províncias do Paraguai.

Além das fontes textuais, cabe-se destacar que já foram realizadas diversas prospecções arqueológicas na área do entorno do objeto de estudo, fornecendo pistas relevantes a respeito do contexto e das comunidades autóctones que viviam não especificamente na redução de Santa Maria do Iguçu, mas em seu entorno. Nesse sentido, para contemplar aspectos da cultura

material, utilizou-se o “Relatório Técnico sobre a Arqueologia e a Etno-História da Área do Parque Nacional do Iguaçu”, desenvolvido pelo arqueólogo Igor Chmyz do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Paraná.

Igualmente importante destacar que após a integralização dos créditos disciplinares demandados pelo Programa de Pós-Graduação em História da Unila, o autor da pesquisa cursou como aluno especial as disciplinas Pré-História do Brasil e Arqueologia Forense, no doutorado do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná (PPGAA/UFPR), lecionadas pela Profa. Dra. Cláudia Parellada e obtendo aprovação com nota máxima. Tal experiência possibilitou um sólido arcabouço bibliográfico complementar no campo do conhecimento da arqueologia para a presente pesquisa.

Organizamos esta dissertação de mestrado da seguinte forma:

Capítulo 1 - Historiografia das Missões: Novos Horizontes e Perspectivas Teórico-Metodológicas: Este capítulo aborda os conceitos teóricos que balizam a pesquisa, fornecendo os instrumentos analíticos necessários para melhor compreender o objeto de estudos e procurando dialogar com o que vem sendo discutido a respeito, para que as análises se desenvolvam a partir da contribuição e do acúmulo proporcionado por pesquisadores que já vem debatendo a história das missões e suas metodologias, assim como em relação às disciplinas afins, qualificando as conclusões no final do trabalho.

Capítulo 2 – O Baixo Iguaçu: Antecedentes: Para ambientar e contextualizar o processo histórico, esse capítulo disserta sobre o passado da região geográfica em questão e a conjuntura internacional e regional de Santa Maria do Iguaçu, abordando o sistema colonial ibero-americano e sua relação com as Províncias do Paraguai, em especial, a área do Guairá.

Capítulo 3 – A Fundação de Santa Maria do Iguaçu e os Aspectos Centrais: Nesse capítulo abordamos exclusivamente a trajetória da Missão de Santa Maria do Iguaçu, sua fundação, desenvolvimento e aspectos centrais, levando em consideração elementos geográficos e históricos da foz do rio Iguaçu, relatórios de arqueologia do entorno, documentos oficiais e demais fontes da época, principalmente as Cartas Anuais enviadas pelos jesuítas, disponíveis nos sete volumes dos Manuscritos da Coleção D’Angelis, bem como a vasta obra de Nicolas del Techo e Antonio Ruiz de Montoya.

Capítulo 4 – O Desenvolvimento Cronológico de Santa Maria do Iguaçu: A partir do amplo conjunto de fontes foi possível reunir os fatos e dispô-los cronologicamente, facilitando a correlação dos eventos e seu desenvolvimento progressivo.

Capítulo 5 – O Epílogo Santamariano: Nesse capítulo, são abordados os desdobramentos da experiência santamariana iguaçuense, no momento posterior ao seu traslado, realizando análises em torno das iniciativas de São Lourenço e São Estanislau.

Além dos capítulos supramencionados, é importante mencionar os anexos disponibilizados no final dessa dissertação. No Anexo I, foram reunidas e copiladas as principais fontes históricas utilizadas pela pesquisa, incluindo aquelas que fazem parte da Coleção D'Angelis, entre outras obras.

No Anexo II, foram levantadas e sistematizadas 21 grafias históricas de Iguaçu e, no Anexo III, foi aplicada a mesma metodologia para o levantamento das diversas grafias da Missão de Santa Maria, com foco em quando estava naquele rio. No Anexo IV, há uma mapoteca com a localização explícita de Santa Maria. Na Seção A, constam 14 mapas históricos que apresentam a localização de Santa Maria do Iguaçu e, na Seção B, constam 10 mapas com sua localização de Santa Maria la Mayor, após já ter realizado sua mudança para o rio Uruguai.

No Anexo V, foram reunidas todas as datas do Calendário Tridentino do século XVI utilizadas pela pesquisa e, no Anexo VI, há uma listagem com 20 padres dos quais foram encontrados relatos de passagem por Santa Maria do Iguaçu, junto das suas respectivas referências históricas.

A partir do material coletado e analisado, foi realizada uma avaliação do panorama do processo histórico da experiência jesuítico-ameríndia nas margens do rio Iguaçu, procurando responder as problematizações propostas dentro do arcabouço teórico-metodológico interdisciplinar levantado previamente. Em resumo, as questões que orientam a pesquisa são:

1. Qual foi o contexto local e regional de fundação da Missão de Santa Maria do Iguaçu?
2. Como se deu seu processo de instalação e adaptação?
3. Como se organizava economicamente a missão, quais eram suas formas de produção e sua relação com outros povoados indígenas e coloniais?
4. Qual foi o impacto da instalação da missão na comunidade nativa local?
5. Quais eram os hábitos alimentares, de vestuário e demais práticas sociais?
6. Como foi o processo social de conversão dos indígenas e qual foi seu grau de aderência?
7. Como se deram as expressões musicais, artísticas e festivas?
8. Qual foi a diversidade étnica presente na redução e como foi a relação social entre as diferentes culturas?
9. Qual a população aproximada a missão chegou a alcançar?
10. Qual extensão territorial provável a missão chegou a ocupar?

11. Como se deu o contexto da sua evasão e abandono?

12. Quais são as hipóteses sobre sua provável localização?

Quando a pesquisa foi proposta ainda não era possível ter a clareza de todas as profícuas possibilidades a respeito da análise do assentamento histórico missioneiro localizado no rio Iguaçu. Muitas vezes quando uma pesquisa é iniciada, o pesquisador não sabe exatamente o que vai encontrar. Contudo, o mesmo também pode de antemão ter uma breve noção dos rumos que seu trabalho poderá vir a tomar.

Quanto mais se avançou com a dissertação mais interessante a mesma se tornou, tendo em vista o impacto positivo que pode ocasionar, na medida em que reúne e sistematiza os dados históricos para outros pesquisadores, entusiastas e estudiosos do tema. As factuais que permeiam o processo de desenvolvimento da referida missão católica fornecem diversos elementos férteis à imaginação, podendo inclusive fundamentar produções artísticas como roteiros de dramaturgia e afins.

Além dos aspectos supramencionados, a pesquisa pode ajudar a elucidar os fatos a respeito do paradeiro do local onde se encontra “perdida” a redução, contribuindo para que o povo Guarani ganhe mais um local de ancestralidade simbólica e o Parque Nacional do Iguaçu ganhe mais um atrativo de visitação turística. Essa possibilidade é importante para a valorização simbólica indígena e missioneira e a diversificação dos atrativos da unidade de conservação para além das Cataratas do Iguaçu, gerando mais renda e emprego, e fomentando uma percepção cultural maior na região de uma identidade compartilhada por diferentes culturas e nacionalidades.

Algumas ponderações conceituais sobre determinadas palavras são pertinentes de serem feitas previamente. O termo “bandeirante” é um termo que passou a ser utilizado na contemporaneidade, posteriormente aos fatos históricos concernentes. O termo “cacique” é um termo proveniente dos povos nativos do Caribe, incorporado pelos impérios ibéricos e amplamente utilizado pelo continente como sinônimo de chefe indígena, sendo que o termo nativo em guarani seria “mburubicha”. É necessário realizar tais ressalvas para uma utilização conciente dos termos.

Pertinente mencionar que para fins pragmáticos de pesquisa esse trabalho fez a diferenciação entre “redução” x “missão” da seguinte forma: a “redução” seria a área nuclear reducional do povoamento, composta pelas principais edificações estruturantes, enquanto que a “missão” englobaria esse núcleo e mais a área rural sob sua influência direta envolvendo os ranchos convertidos na região periférica do centro urbano, que fazem parte do território da

missão como um todo e são vitais para sua sustentabilidade. Portanto o núcleo reducional estaria contido dentro da área missioneira mais ampla. Independente dos múltiplos sentidos igualmente válidos que ambos os termos podem vir a alcançar, elaborados por pensadores ainda mais qualificados e por diferentes especialistas que tratam da temática, para fins objetivos de pesquisa optou-se por compreender os conceitos da forma supracitada.

Para fins de fidedignidade das fontes, optou-se por reproduzi-las em sua redação original, com seus eventuais erros de grafia e especificidades históricas. Além disso, tendo em vista de que o Estatuto da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, estabelece a educação bilíngue, português e espanhol, entre seus princípios (art. 5º, VIII) e considerando que o ensino bilíngue e interdisciplinar, em consonância com sua missão institucional, compreende os cursos de pós-graduação em todos os níveis (art. 49, II), optou-se por não traduzir as fontes em língua espanhola utilizadas nesse trabalho.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Estatuto da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Disponível em: <<https://atos.unila.edu.br/atos/estatuto-9166>> Acesso em: set. de 2022

# CAPÍTULO 1

## HISTORIOGRAFIA DAS MISSÕES: NOVOS HORIZONTES E PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

### 1.1 INTRODUÇÃO

Antes de começar a dissertar sobre o objeto principal desse estudo, a trajetória da Missão de Santa Maria do Iguazu, é necessário realizar uma série de considerações teóricas iniciais para orientar de forma qualitativa a pesquisa. O processo de conquista e colonização do sul da América do Sul promoveu modificações profundas nas sociedades nativas e constituiu novas sociedades. As missões jesuíticas formaram parte desse processo, que precisa ser analisado a partir do acúmulo das discussões teórico-metodológicas a respeito desse período histórico.

O tema das missões cristãs na América ibérica em geral tem sido tradicionalmente retratado enfatizando de forma demasiada a atuação dos padres católicos e subvalorizando personagens ameríndios, como se tivessem pouco ou nenhuma importância no desenrolar dos fatos. Portanto, para não cair no lugar comum dos reducionismos das análises simplistas a respeito do tema, é de grande importância verificar o que o campo vem produzindo sobre as novas metodologias de análise das relações provenientes do contato colonial.

Nesse sentido, esse capítulo visa levantar o trabalho historiográfico de outros pesquisadores que se destinaram ao desafio de construir uma narrativa mais equilibrada entre os diversos protagonistas, oriundos das mais diversas matrizes culturais. Para isso será necessário analisar a confluência entre o campo da história e da antropologia, contemplando toda a potencialidade que esse encontro pode gerar, principalmente para a construção de hermenêuticas menos romantizadas e ficcionais e mais orgânicas e realistas.

Nota-se uma tendência na história contemporânea de recuperar a atuação de segmentos desconsiderados pela narrativa tradicional, resgatando então suas formas de resistência e adaptação e evitando polarizações entre grandes categorias dicotômicas. Obviamente que dar voz a povos desconsiderados por séculos não é uma tarefa fácil. Trata-se também de um desafio relacionado às fontes. Há um considerável obstáculo que se coloca perante essas iniciativas, principalmente a escassez e a dispersão dos resquícios e registros relacionados aos setores até então subvalorizados.

Porém cada vez mais se amplia o âmbito de interesse da história, assim como se amplia sua convergência com outras áreas do conhecimento, como, por exemplo, a arqueologia e a

antropologia, permitindo trazer novos aspectos da cultura material e imaterial das populações pretéritas. Novas hermenêuticas interdisciplinares podem proporcionar novas respostas a questionamentos até então desconsiderados.

Os feitos de alguns segmentos, e até sua existência, pouco chegam ao nosso conhecimento por fontes escritas, tornando ainda mais complexa a obtenção de indícios e pistas para conseguir ir além dos obstáculos e trazer novos elementos. Nota-se uma grande necessidade de perceber a história a partir de uma perspectiva que inclua os povos autóctones de forma relevante.

Por conseguinte, objetiva-se nesse primeiro capítulo analisar novas abordagens a respeito da historicidade da cultura, assim como alguns conceitos fundamentais para melhor instruir a pesquisa e aprimorar suas conclusões, disponíveis no final desse trabalho, realizando considerações pertinentes a uma leitura crítica do processo histórico que levou a formação, desenvolvimento e dissolução da Missão Jesuítica de Santa Maria do Iguçu.

## 1.2 HISTORICIDADE DA CULTURA E AS NOVAS ABORDAGENS

As pesquisas atuais têm demonstrado que a história cultural tem sido um campo privilegiado para expressar os aspectos relacionados com os segmentos considerados tradicionalmente como subalternos. Diversos trabalhos emblemáticos publicados ao longo do século XX pela *Revista dos Annales* francesa e pela *New Left Review* britânica se tornaram clássicos justamente por trazer elementos do cotidiano para a análise histórica e dar vida a grupos até então desconsiderados.<sup>3</sup>

Superando uma história escolástica do século XIX, novos setores sociais até então desprestigiados como a classe trabalhadora, insurgentes, crianças, mulheres etc., passaram a ser interesse direto dos historiadores da cultura. Não se tratava apenas de contemplar novos personagens, mas também de incluir novas fontes e promover uma série de diálogos com outras ciências, buscando incorporar a potencialidade metodológica de cada uma delas.

Na perspectiva dos estudos teóricos de Hobsbawm e seus colegas, a História deixa de ser uma coleção de fatos que se encaixam e permanecem e passa a ser algo mutável, uma determinação humana, fruto da atividade incessante de indivíduos que se relacionam e produzem cisões, as quais estão no cerne dos interesses de classe. Dessa maneira a história que se faz e que interessa ao historiador inglês 'é a analítica, ou seja, aquela que procura analisar o que ocorreu em vez de simplesmente descobrir o que aconteceu' (PERIOTTO, 2014, p. 42).

---

<sup>3</sup> Para mais detalhes sobre a história cultural e social, consultar Peter Burke (1991) *Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução da Francesa da historiografia*. Peter Burke. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

A ampliação do termo cultural para além das expressões eruditas também é algo de grande relevância. O termo passa a incluir toda a vasta gama de hábitos e comportamentos da vida cotidiana adquiridos pelo homem vivendo em sociedade, constituindo um elemento determinante para os grupos humanos enquanto construtor da identidade e da coesão social (SOHIET, 1992, p. 44).

A historiadora Rachel Soihet, ao analisar as interações coloniais, realiza uma série de reflexões sobre a agência indígena e aborda a fertilidade da relação entre a antropologia e a história. A autora disserta sobre como essa relação vem sendo transformada pelos pesquisadores e como as possibilidades de investigação vem se alargando com esse diálogo.

Durante muito tempo o termo cultura foi empregado unicamente no sentido iluminista, ou seja, referindo-se às chamadas expressões superiores do espírito humano - a arte, a literatura, a música... Hoje, porém, com base na antropologia, a grande maioria dos historiadores compreende a cultura como "a história das ações ou noções subjacentes à vida cotidiana". Convergem para uma visualização deste conceito de maneira ampla, social e tematicamente; como uma totalidade complexa que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes, além de outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. Uma noção holística, mas também processual, voltada para a mudança cultural e suas formas de ocorrência (SOHIET, 1992, p. 44-45).

Nota-se nas reflexões de Soihet uma percepção mais ampla de cultura, para além das manifestações eruditas. Esse entendimento vem ganhando cada vez mais espaço nas análises históricas.

Essa perspectiva não é apenas profícua, mas também é absolutamente necessária no estudo das relações de contato entre as comunidades ameríndias e os conquistadores europeus em toda a sua organicidade e diversidade. É importante lembrar que houve um momento nas ciências humanas em que os povos indígenas eram considerados povos sem cultura e desprovidos de história. Como certa vez afirmou Varnhagen “de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (CUNHA, 1998, p. 11).

O evolucionismo presente no século XIX entendia que determinadas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, o que Carneiro da Cunha chama de a ilusão do primitivismo. “Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades ‘primitivas’, condenadas a uma eterna infância. E porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história” (CUNHA, 1998, p. 11). Cristalizar as populações nativas no tempo e no espaço é uma ótica muito comum até os dias atuais, e muitas vezes sua identidade autóctone é negada a partir da mera constatação da sua mutabilidade congênita.

Nesse sentido, destaca-se a importância da aproximação entre a história e a antropologia para se chegar a análises mais complexas a respeito da modernidade no continente americano.

Ambas as disciplinas se destinam a um entendimento sobre formas sociais de vida bem distantes do narrador, seja no espaço ou no tempo, e juntas muito têm a contribuir para a leitura da cultura histórica indígena-missioneira desenvolvida no rio Iguaçu.

Porém a convergência entre ambas não pode se dar de forma acrítica e é necessário levar em conta a trajetória das duas disciplinas. Ao dissertar sobre essa interação, os antropólogos João Pacheco de Oliveira e Pablo Quintero afirmam que no passado ocorreu uma dissociação entre a antropologia e a história. Segundo os autores, essa separação não teria ocorrido na obra dos seus mais clássicos fundadores, mas teria ocorrido mais tarde, com o ingresso de tais conhecimentos na universidade e sua consolidação enquanto disciplinas distintas (OLIVEIRA; QUINTERO, 2020, p.8).

No entanto, a percepção da historicidade da cultura tem possibilitado novas abordagens interdisciplinares, proporcionando contribuições valiosas para o entendimento das relações de contato entre os colonizadores europeus e os povos ameríndios. “As sociedades indígenas de hoje não são, portanto o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história” (CUNHA, 1998, p. 12).

Diversos antropólogos têm chegado a essa constatação, como por exemplo, Marshal Sahlins (1990, p. 8), ao dizer que “o que os antropólogos chamam de ‘estrutura’ - as relações simbólicas de ordem cultural – é um objeto histórico. Essa afirmação cancela de modo explícito a oposição de noção, encontrada por toda parte nas ciências humanas, entre ‘estrutura’ e ‘história’”.<sup>4</sup> A historicidade da cultura também é profundamente considerada por Manuela Carneiro da Cunha em seus estudos de antropologia histórica sobre as populações nativas.

Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura ‘politicamente correta’ foi somar à eliminação física e étnica dos índios sua eliminação como sujeitos históricos (CUNHA, 1998, p. 17-18).

Já no que se refere ao campo da história, várias reflexões também foram necessárias para que a disciplina pudesse perceber os ameríndios de uma outra forma e, assim como na antropologia, houve resistências. A historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2011, p. 151) afirma que, até a metade do século XX, os povos autóctones eram vistos pela historiografia

---

<sup>4</sup> No livro *Ilhas de História*, Sahlins trata da historicidade da cultura a partir das análises das relações dos conquistadores europeus e os povos insulares do pacífico, criticando a história e a antropologia tradicionais que geram falsas dicotomias entre categorias de pensamento complementares.

principalmente como mão de obra, ou como meras vítimas de sistemas opressivos que impediam suas possibilidades de atuação.

Tal percepção não se sustenta mais na atualidade, tendo em vista que a perspectiva histórico-anropológica vem contribuindo para diversas investigações em diferentes contextos americanos, nos quais povos até então negligenciados, como os indígenas e os africanos, passam a ser enfocados como sujeitos atuantes nos processos históricos nos quais estão inseridos. “Essas novas análises permitem revisões não apenas das histórias desses povos, mas também das histórias regionais e nacionais” (ALMEIDA, 2011, p. 151).

Entretanto uma abordagem de antropologia histórica não representa uma mera reunião de arcabouços teórico-metodológicos das duas disciplinas. “Afinal, embora dialoguem cada vez mais historiadores e antropólogos têm formações teóricas e metodológicas próprias e, na difícil tarefa de conjugá-las, enfrentam alguns desafios” (ALMEIDA, 2011, p. 155). Essa necessidade de uma convergência crítica contemplando a complexidade de ambos os campos do conhecimento, para se chegar a uma válida contribuição mútua, também é evidenciado por Sahlins (1990, p. 19):

A antropologia tem algo a contribuir para a disciplina histórica. E o inverso é igualmente válido. Mesmo assim não estou apenas formulando um pedido por maior colaboração entre as disciplinas. Mas como já disse em certo momento, ‘o problema agora é de fazer explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura’. As consequências, mais uma vez, não são unilaterais; certamente uma experiência histórica fará explodir o conceito antropológico de cultura – incluindo a estrutura.

A história também vem ao longo do tempo amadurecendo seus postulados e superando certas valorizações demasiadas de determinados personagens em detrimento de outros agentes sociais, assim como a antropologia vem buscando rever uma visão parcial, a partir de interesses específicos (OLIVEIRA; QUINTERO, 2020, p. 16). Nesse sentido, destaca-se a importância de ambas as disciplinas realizarem previamente uma profunda análise crítica de suas metodologias e postulados, para daí então poderem convergir de forma qualitativa aprimorando cada vez mais a potencialidade desse encontro.

De nada serve à antropologia se conectar à história – e vice-versa – se não forem revisitados os fundamentos de tais disciplinas e, sobretudo, deslocadas criticamente as suas autorrepresentações (Coronil, 2011). Isso exige um movimento metodológico e teórico de trabalhar a partir das disciplinas em sua riqueza e complexidade, em disseminar a dúvida sobre qualquer tipo de modelo essencialista, sem ter que se restringir a formas de controle de discurso e a normatividades eventuais e passageiras (OLIVEIRA; QUINTERO, 2020, p. 16).

Portanto, a interpretação das culturas nativas como sendo estáticas, isto é, de forma essencialista e fixa, vem sendo questionada pela antropologia histórica para dar lugar a

possibilidades mais orgânicas e mais realistas de se perceber as trajetórias humanas. Tratar de forma sistemática os povos indígenas como inertes não encontra sustentabilidade real. Além disso, instrumentos teóricos estigmatizantes resultam em análises deturpadas e simplistas.

Ao compreender cultura de forma flexível e dinâmica, oriunda da relação dialógica entre as antigas tradições e as novas experiências, pode-se notar que a mesma se trata de um produto histórico, facilitando a percepção das mudanças culturais não apenas a partir das perdas e descaracterizações ocasionadas a partir das relações de contato. Sendo assim, “o conceito de aculturação se altera e, em vez de se opor à resistência, passa a caminhar junto com ela” (ALMEIDA, 2011, p. 156) e como será apresentado mais adiante tais elementos se entrelaçaram cotidianamente em Santa Maria do Iguaçu.

Ao perceber esse dinamismo orgânico e plural, é possível ao historiador constatar um quadro variado de lideranças políticas e espirituais atuando no sistema colonial e demonstrar a relevância histórica dessas lideranças e grupos nativos. Tais abordagens trazem novas possibilidades de interpretação dos processos de catequização e conquista espiritual das missões.

Este retrato se contrapôs, é claro, à abordagem mais consagrada da resistência indígena, considerado no mais das vezes como uma reação coletiva naturalmente em defesa das tradições milenares. Alguns trabalhos recentes têm sublinhado a necessidade de revisão de temas tão diversos quanto a chamada conquista espiritual, a escravidão dos índios, o trabalho nas missões e as comunidades sob o regime pombalino (MONTEIRO, 2001, p. 71).

Essa revisão mencionada por Monteiro é importante para se pensar a história dos povos indígenas e isso implica na reformulação do “quadro de radical descontinuidade entre as dinâmicas pré-coloniais e pós-contato” (MONTEIRO, 2001, p. 62). Cristina Pompa, ao dissertar sobre o uso de categorias ocidentais e sua utilização missioneira, demonstra a importância de se reavaliar esse quadro de dinâmicas, bem como a pertinência de repensar o uso de categorias generalizantes.

[...] se a ‘antropologia das missões’ é um lugar privilegiado para captar ‘olhares de fronteira’, em que teologia cristã e cosmologia indígena se constituem ao mesmo tempo como terreno e como linguagem de mediação, ela é também um lugar privilegiado para pensar as fronteiras conceituais e disciplinares entre a antropologia e a história (POMPA, 2006, p. 142).

Ressalta-se que os estudos das missões constituem fontes notáveis para uma análise convergente entre ambas as disciplinas. A antropologia histórica das missões seria a tentativa de historicizar um objeto antropológico, no caso o encontro de catequese, e sobretudo determinadas categorias analíticas, como os conceitos de religião, fé e conversão, entre outros

conceitos oriundos da longa duração desse contato (POMPA, 2006, p. 112). A religião se apresenta como um instrumento analítico relevante para compreender os fatos e as representações dos fatos, pois historicamente se constitui como um importante construtor de realidades. A linguagem religiosa teve um papel relevante na conquista e formação colonial e foi através do seu *prima* que foram manuscritas boa parte das fontes analisadas nessa pesquisa.

### 1.3 OLHAR ETNOCÊNTRICO DAS FONTES

Além da ampliação do conceito de cultura e a consideração da sua historicidade, outro fator importante de ser destacado é o olhar etnocêntrico das fontes. Muitas vezes esse fator conduz à naturalização da ótica europeia na apropriação do imaginário social a respeito das relações de contato no contexto colonial, sendo, portanto necessário perceber a dimensão do discurso nas relações sociais de cada fonte.

Para analisar os relatos sobre os povos ameríndios realizados a partir da narrativa de cronistas da época é necessário ter muita cautela, de outro modo, pode-se cair no lugar comum do eurocentrismo. Como diria Carneiro da Cunha (1998, p.20), ao constatar o conjunto de especificidades e lacunas que compõe o desafio da análise das fontes escritas e testemunhos materiais da história dos índios, “uma história propriamente indígena ainda está por ser feita”.

Melià faz reflexões interessantes buscando compreender a ótica dos autóctones a respeito do processo missionário de colonização, indo além das avaliações dos relatos jesuíticos a respeito das reduções. Na seguinte passagem, o autor deixa clara a necessidade do uso das fontes jesuíticas e acredita ser possível identificar elementos autênticos das percepções ameríndias:

Como os jesuítas viram esta singular realização missionária, não deixaram de explicá-lo aos superiores e ao mundo inteiro durante dezenas de anos. Tiveram seus defensores e seus detratores. Mas aqui não se trata de expor os objetivos da redução segundo os jesuítas nem a avaliação de seus supostos resultados. Minha perspectiva é outra: como os Guaranis viram sua própria redução? É claro que terei que usar quase exclusivamente documentação jesuítica, mas mesmo assim creio que se podem resgatar muitas expressões e atitudes autênticas dos próprios índios, desde que se aplique uma adequada correção hermenêutica (MELIÀ, 1982, p.230).

Essa “correção hermenêutica” mencionada por Melià é de grande importância para essa pesquisa, pois evidencia a consciência e a cautela necessárias ao pesquisador ao investigar as relações de contato. Ao se aplicar uma adequada interpretação sobre as mesmas fontes tradicionais, é possível constatar autonomias e agências até então subestimadas.

Por mais que os testemunhos a respeito de qualquer grupo histórico sejam sempre de alguma forma incompletos, necessitando outros elementos para corroborar sua veracidade, é

importante lembrar que no caso específico das fontes que dissertam sobre os povos ágrafos são sempre filtradas por concepções terceiras, a partir da ótica de outros narradores. Muitas vezes tal ótica pode conter concepções errôneas que deixam de considerar diversos elementos relevantes a uma investigação ampla. Almeida (2011, p. 159) nos alerta para esse fato:

É, portanto, tarefa do investigador problematizar seus conteúdos e identificar diferentes significados que objetos, classificações étnicas, qualificações e comportamentos podem comportar para os diferentes agentes sociais, conforme tempos, espaços e as dinâmicas de suas relações. Isso tem sido feito por vários pesquisadores que, lendo nas entrelinhas dos documentos, identificam contradições, questionam afirmativas e procuram entendê-las à luz dos pressupostos teóricos aqui apresentados e dos contextos históricos nos quais os registros foram produzidos.

Nota-se na argumentação de Almeida a preocupação de problematizar as fontes, ao invés de apenas aceitar seus conteúdos, analisando suas contradições e parcialidades advindas dos contextos históricos originais. Essa problematização contribui para uma hermenêutica adequada, conforme defendida por Melià e mencionada anteriormente.

A parcialidade das fontes pode ser percebida ao se realizar a contextualização pertinente, identificando-se os possíveis interesses dos autores ao escreverem seus relatos. Os interesses dos narradores podem muitas vezes ser opostos aos interesses das comunidades nativas. “Isso não significa que caiba provar a ocupação indígena com os documentos escritos, que não só são lacunares, mas cujos autores tinham também interesses, no mais das vezes antagônicos aos dos índios” (CUNHA, 1998, p. 22).

Além dos interesses mais imediatos dos autores dos documentos a serem utilizados como fontes primárias na operação historiográfica, é necessário compreender as subjetividades que fazem parte desse olhar etnocêntrico desses mesmos produtores. A leitura dos missionários a respeito da cultura dos povos indígenas está alicerçada na compreensão de mundo prévia dos padres, fornecendo o conjunto de códigos para apreender o desconhecido. A atividade missionária é concebida previamente no campo das ideias, e nesse sentido uma reflexão da leitura religiosa da cultura possui grande pertinência.

Para Cristina Pompa, a utilização do termo “cosmologia” ao invés de “religião” pode ajudar a evitar o uso de categorias etnocêntricas. Para a autora, a própria pesquisa antropológica descobriu que historicamente as cosmologias indígenas se constroem e se reconstroem no contraste com outras cosmologias, incorporando e reelaborando elementos dos sistemas simbólicos ocidentais (2006, p. 114-115). Pode-se constatar a relevância para os estudos missioneiros a consciência da origem histórica dos termos e classificações a serem utilizadas para evitar generalizações errôneas.

O processo de etnificação dos povos nativos tem sido marcado justamente por um filtro etnocêntrico. Isso tem levado pesquisadores a observarem os etnônimos com mais cuidado, especialmente para o contexto anterior ao contato europeu e nas mudanças provocadas pelo processo colonizador das Américas, trazendo as presenças europeia e africana. Constata-se que a categorização étnico-social imposta pelos impérios ibéricos marcou a formação de novas identidades étnicas, que não se pautavam apenas pelas origens pré-coloniais, conforme será tratado no tópico a seguir.

#### 1.4 ETNICIDADE E ETNIFICAÇÃO

O debate sobre o conceito de etnicidade possui certo acúmulo teórico e tem uma grande importância contemporânea para buscar compreender a dinâmica das relações sociais. O termo tem contribuído para vários campos do conhecimento e ultrapassa os marcos teóricos, para incidir também na elaboração e construção de políticas públicas.

Com a introdução de novas possibilidades de problematização nota-se um aprofundamento da complexidade do conceito de etnicidade. Tal conceito estaria marcado pela amplitude e aprofundamento do seu uso, porém não reflete a emergência de novos fenômenos, mas sim fenômenos ocultados pela análise de pesquisadores de gerações anteriores, ao desconsiderarem as formas sociais tradicionais, entendendo-as como primitivas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 29). A divisão dicotômica opondo as sociedades civilizadas das sociedades primitivas teria marcado o desenvolvimento dos estudos etnológicos e nesse contexto, ao longo do seu amadurecimento, evidenciou-se que o termo “tribo” representava uma visão estereotipada dos povos nativos, que começa a ser questionada (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 31).

Com o surgimento de novos entendimentos, as construções das identidades passam a ser vistas de forma flexível e orgânica, ao invés de fixas e cristalizadas. “Compreendida como construção histórica, seu caráter plural dinâmico e flexível tem sido evidenciado em inúmeros estudos sobre reelaborações identitárias de índios, africanos e seus descendentes em diferentes espaços e temporalidades na América” (ALMEIDA, 2011, p. 162).

Sendo assim, a etnicidade já não é mais resumida nas relações consanguíneas. Elementos das dimensões políticas e históricas estão sendo cada vez mais considerados nos estudos sobre os grupos étnicos com alto grau de importância para configuração de identidades individuais e coletivas.

Entre os vários equívocos provenientes da ótica estrangeira, é possível evidenciar

diversos erros cometidos pelos europeus na tentativa de classificar os povos ameríndios de forma verticalizada. Pode-se constatar que tais imprecisões persistem até os dias atuais e muitas vezes foram incorporadas pelo imaginário social. “Raros são os casos em que os povos indígenas modificaram o nome atribuído pelos dominantes pelo nome que consideram próprio” (ALMEIDA, 2011, p. 110).

A ótica estrangeira permeia não apenas individualmente a apreensão sobre os povos autóctones, mas também ajuda a moldar a percepção coletiva a respeito dos processos históricos. Sendo assim, diversas categorizações foram sendo reproduzidas de forma distorcida ao longo do tempo, a respeito das relações interculturais dos grupos missionários.

Por isso, os *rótulos étnicos* generalizantes, ao delimitarem *etnias classificatórias*, como Guarani, Quéchuas, Maia, Zapoteco, Toba ou Mataco, sobretudo eram, e são, atribuições identitárias externas em vez de etnônimos próprios, embora agora mesmo os indígenas possam recorrer a eles para se designarem como coletividades inclusivas e exclusivas (BARTOLOMÉ, 2006, p. 44).

Monteiro (2001, p. 57) afirma que nas terras baixas da América do Sul, o panorama pré-colombiano se assemelhava a um caleidoscópio, contrastando com o mosaico histórico do mapa pós-contato, e a essencialização de categorias étnicas teria sido resultado de um equívoco de certa forma intencional. A definição dos grupos em distintas categorias podia inclusive determinar sua própria sobrevivência, em um contexto de dominação e disputa.

Os povos autóctones foram categorizados de acordo com o entendimento por vezes limitado dos agentes registradores, e conforme interesses distintos desses povos, o que acabou ocasionando muitas generalizações e percepções errôneas sobre os grupos. No entanto, muitos desses grupos assumiram as novas formas de identificação atribuídas pelos agentes externos (ALMEIDA, 2011, p. 164).

Além disso, o fato de serem nomeados coletivamente “acabou produzindo uma solidariedade real entre as pessoas assim designadas, em decorrência desta denominação comum” (BRIGHENTI, 2010, p. 110). Essa nomeação arbitrária também ocasionou na reformulação identitária de vários povos. “Esses povos recriaram sua identidade, não a partir do resgate de um passado não existente, mas de um presente fundamentado na relação histórica” (BRIGHENTI, 2010, p. 110).

Alguns autores evidenciam a importância para a identidade étnica da constatação dupla entre o que é reivindicado subjetivamente pelo indivíduo e o que lhe é socialmente conferido. Quando há desacordo entre a reivindicação individual e a aceitação social a determinado grupo étnico, ocorre o que pode se chamar de um “paradoxo da identidade” (BRIGHENTI, 2010, p. 111).

Para compreender melhor essas mudanças e continuidades é interessante entender os processos de etnificação e sua relação com a etnogênese. Almeida faz essa articulação na passagem abaixo:

Os processos de etnificação, entendidos como mudanças culturais e identitárias impostas por situações de contato, têm sido analisados de forma articulada aos chamados processos de etnogênese, isto é, movimentos dos próprios povos indígenas que, em resposta às mais variadas situações de contato e violência, reelaboram práticas e relações culturais, políticas, econômicas e sociais, construindo, para si e para os outros, novas formas de identificação (ALMEIDA, 2011, p. 164).

Considerando o exposto pela autora acima, verifica-se que as identidades podem ser assimiladas conforme os interesses dos povos, de acordo com sua avaliação sobre as possíveis vantagens a serem conquistadas e conferidas por essa absorção. Sendo assim, em situação de contato, os povos ameríndios reelaboram suas culturas e também suas identidades, pois as sociedades coloniais são marcadas pela mistura e mestiçagem. A reelaboração das identidades faz parte da resposta às situações de contato, tendo em vista a socialização intensa de diversos grupos étnicos ao longo do tempo. Essa é uma reflexão importante para pensar o processo de contato colonial em geral, e a missão de Santa Maria do Iguazu dentro de um contexto regional.

### 1.5 ETNOGÊNESE

A etnogênese é um termo utilizado para descrever a constituição de novos grupos étnicos. Na atualidade, o termo vem sendo utilizado para auxiliar no reconhecimento da constituição de novos grupos, tendo em vista que há obstáculos no avanço jurídico e teórico para a garantia dos direitos dos povos indígenas latino-americanos. Os diversos usos do termo em diferentes autores e obras remetem basicamente ao mesmo tipo de dinâmica, percebendo as estruturas e formas culturais como historicamente construídas e, sobretudo, em movimento. Sobre suas distintas utilizações, tanto para a contemporaneidade quanto para as sociedades humanas mais recuadas no tempo, pode-se afirmar que:

Sublinharei aqui que os distintos usos remetem a um mesmo tipo de dinâmica social, cuja base se encontra na historicidade de estruturas e formas culturais que tendiam a se conceberem como relativamente estáticas. A etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica (BARTOLOMÉ, 2006, p. 40).

Conforme afirma Miguel Alberto Bartolomé, a antropologia recorreu ao conceito de etnogênese para descrever o desenvolvimento histórico de grupos humanos, entendidos como grupos étnicos e detentores de “patrimônio linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de

configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões” (2006, p. 39). Mais recentemente o termo etnogênese passou a ser utilizado na análise do reconhecimento dos processos de emergência social de grupos tradicionais historicamente dominados (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39).

O historiador e antropólogo José Mauricio Arruti (2006, p. 51) analisa os processos de etnogêneses indígenas, cada vez mais desenvolvidos nos últimos 50 anos. Tendo em vista que o etnocídio constitui o extermínio sistemático de formas de viver, por outro lado a etnogênese representa a construção de uma autoconsciência identitária coletiva, objetivando a garantia dos seus direitos difusos e a defesa contra uma ação agressiva, muitas vezes realizada pelo Estado e seus agentes públicos. Tais etnogêneses vêm se multiplicando de forma surpreendente, sendo possível identificar dezenas de grupos novos demandando o reconhecimento enquanto portador da identidade indígena (ARRUTI, 2006, p. 51).

Percebe-se que para Arruti o conceito de etnogênese direciona a análise para os mecanismos sociais que estabelecem as diferenças onde anteriormente se poderia entender que houvesse apenas continuidade. Por conseguinte, não se trata de um conceito que se resume apenas no surgimento de novas culturas, conforme pormenorizado na passagem:

Como na definição de grupo étnico, a ‘invenção cultural’ não é desimportante para a análise da etnogênese, só não é o teoricamente mais relevante. No seu lugar, importa compreender as razões, os meios e os processos que permitem um determinado agregado qualquer se instituir como grupo, ao reivindicar para si o reconhecimento de uma diferença em meio à indiferença, ao instituir uma fronteira onde antes só se postulava contigüidade e homogeneidade (ARRUTI, 2006, p.50-51).

Sendo assim, nota-se que o conceito de etnogênese é fértil não apenas para a compreensão das sociedades autóctones atuais, mas também para compreender melhor a vida nas reduções ibéricas na América. “Cada vez mais presente nestas abordagens, o termo ‘etnogênese’ ganha novos sentidos quando pensado enquanto articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus” (MONTEIRO, 2001, p. 56). Esse conceito pode fomentar uma análise complexa das relações estabelecidas entre diferentes povos por ocasião do contato colonial, assim como também muito anterior a ele.

Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se até o presente (BARTOLOMÉ, 2006, p. 40).

Novas culturas surgem incessantemente como parte da vida humana especialmente a

partir do contato e simbiose entre matrizes culturais diferentes. Verifica-se que as culturas humanas são essencialmente dinâmicas e híbridas, pois em determinado momento histórico alteraram ou foram alteradas em sua trajetória pelas interações, gerando novos grupos sociais, conforme sintetizado por Bartolomé na seguinte passagem:

[...] todas as culturas humanas resultam de processos de hibridação, já que a própria noção de cultura deve ser considerada um sistema dinâmico, cuja existência se deve tanto à criação interna quanto à relação externa. Em síntese, a etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente, como parecia depreender-se das reações de surpresa de alguns pesquisadores sociais em face de sua evidência contemporânea (2006, p. 41).

Além da inovação cultural, cabe-se destacar a influência das hierarquias sociais na orientação da distribuição dos recursos e a importância da sua reorientação para a consolidação do poder por determinados setores (MONTEIRO, 2001, p. 57). Analisaremos agora as possibilidades de sua aplicação no contexto histórico do principal objeto de estudos dessa pesquisa, ou seja, como que essa reflexão pode contribuir para os estudos indígena-missionários na modernidade colonial sul-americana.

#### 1.5.1 Etnogênese indígena-missionária

O contexto indígena e missionário possibilita um encontro de culturas, entre diferentes sujeitos de matrizes que se alteram mutuamente. Nesse sentido o conceito de etnogênese pode ajudar muito o pesquisador a melhor compreender a comunidade histórica oriunda do processo de expansão missionária.

Guillermo Wilde desenvolveu um trabalho importante sobre a criação de etnônimos e identidades, utilizando o conceito de etnogênese no processo missionário jesuíta. Para o autor, os indígenas das reduções formaram uma categoria social própria, de acordo com a cultura, o local e o tempo. Sendo assim, o Estado Espanhol teria desenvolvido uma etnogênese missionária, devido ao fato de os grupos envolvidos terem configurado novas categorias de grupos sociais (WILDE, 2019, p. 65).

Monteiro menciona que entre as novas configurações étnicas e sociopolíticas pós-contato, destacam-se aquelas articuladas com o projeto colonizador, seja de forma antagônica ou como aliados, até mesmo os refugiados. O autor evidencia vários grupos que buscaram resguardar sua autonomia colaborando com os conquistadores, se envolvendo em guerras coloniais, no tráfico de cativos e em rivalidades entre as distintas nacionalidades europeias (MONTEIRO, 2001, p. 62-63).

Wilde entende que a percepção da “cultura guarani missionária” deve ser analisada com

cuidado por se tratar de uma construção ideológica posterior e simplificadora. Analisar as mudanças e continuidades é uma preocupação central para seu estudo. Para ele, isso exige um tratamento simultâneo de diferentes níveis de leitura das fontes, por vezes contraditório e que remete tanto a processos concretos quanto a visões polissêmicas da história, sendo pertinente realizar uma reflexão sobre os diferentes sentidos e sua relevância para a compreensão (WILDE, 2019, p. 38).

Nota-se que as aldeias missionárias constituíram um lugar importante de reconfiguração das identidades, formando um processo próprio de etnogênese indígena. Há relatos dos missionários que detalham tanto as permanências dos hábitos culturais “pagãos” quanto às reformulações do universo social e simbólico indígena, impactado pelas epidemias, deslocamentos espaciais e catequese cristã (MONTEIRO, 2001, p. 71).

O reconhecimento da atuação das lideranças indígenas, enquanto capazes de dar respostas próprias de acordo com seus interesses, deve levar em consideração que as escolhas foram balizadas por fatores determinantes impostos pela conquista.

É, certamente, um avanço para a historiografia brasileira reconhecer as lideranças indígenas enquanto sujeitos capazes de traçar a sua própria história. No entanto, é necessário considerar que as escolhas pós-contato sempre foram condicionadas por uma série de fatores postos em marcha com a chegada e expansão dos europeus em terras americanas. A catástrofe demográfica que se abateu sobre as sociedades nativas, estreitamente ligada às estratégias militares, evangelizadoras e econômicas dos europeus, deixou um quadro desesperador de sociedades fragmentadas, imbricadas numa trama colonial cada vez mais envolvente (MONTEIRO, 2001, p. 75).

Por mais homogênea que a imagem do indígena apareça na narrativa nativa e institucional, o fato é que o mesmo inexistente enquanto identidade única e nem como pureza étnica. As nações indígenas são resultados de processos de etnogênese, reunindo diversos elementos históricos e sociais integrados em suas composições multiculturais (WILDE, 2019, p. 50). A tradição sociocultural missionária seria fruto de uma relação colonial em movimento, em que a cultura da população indígena não expressa seu conteúdo de forma monolítica, e sim como resultado de um extenso período de lutas, resistências, negociações e apropriações (WILDE, 2019, p. 50).

Na seguinte passagem, Wilde comenta a impossibilidade de perceber as reduções guarani de forma homogênea.

Las reducciones guaraníes aparecen en la literatura como un conjunto más o menos homogéneo sin precedentes. Esta suposición, en buena medida inspirada en clasificaciones y simplificaciones de numeroso documentos de los últimos siglos, omite el hecho de que el régimen misional fue el resultado de un proceso de etnogénesis de larga duración. La conversión operó como un dispositivo de clasificaciones étnicas y políticas sobre las que montaron sucesivas interpretaciones históricas y antropológicas (2016, p. 99).

Evidencia-se que o conjunto de fatos demonstra um processo de etnogênese missional, construído ao longo do tempo e marcado por contradições provenientes do conflito entre os múltiplos agentes envolvidos das diferentes categorias coloniais e os mecanismos de legitimação política. Perante a conjuntura desfavorável, os elementos introduzidos pelos colonizadores fizeram parte das estratégias e respostas das lideranças nativas. “A resistência, neste sentido, não se limitava ao apego ferrenho às tradições pré-coloniais, mas, antes, ganhava força e sentido com a abertura para a inovação” (MONTEIRO, 2001, p. 75).

Nesse sentido, na contra mão de uma interpretação simplista sobre os povos indígenas em um contexto missionário, além da importância de perceber a historicidade da cultura e os processos históricos de etnogênese, o conceito de resistência adaptativa muito tem a elucidar o debate, trazendo novos elementos para uma melhor compreensão da conjuntura e dos fatos históricos do período.

#### 1.6 RESISTÊNCIA ADAPTATIVA/RESILIÊNCIA

A resistência frontal e violenta, marcada por rebeliões indígenas frente à invasão do colonizador, no contexto paraguaio, já foi evidenciada por diversos autores, apesar do contato inicial amistoso em Assunção e outras regiões (ESTRAGÓ, 2010, p. 63-86). Melià aponta vários detalhes dos movimentos de resistência ativa, contabilizando 23 ações de rebeldia e insurreições entre 1537, quando se funda o forte de Assunção, e 1609, quando são iniciadas as reduções jesuíticas (1982, p. 228).

Entretanto o autor também acrescenta a importância das fugas, a passividade e a inércia em que homens e mulheres guarani respondiam à dominação (MELIÀ, 1982, p. 228). Ao longo do tempo o sistema missionário foi se expandindo e se consolidando, eliminando resistências ativas contra ele principalmente a partir da segunda metade do século XVII, por mais que tenha ocorrido em 1660, a grande rebelião dos índios de Arecayá (MELIÀ, 1982, p. 236).

Esse intervalo de conflitos violentos não representa a cessação da resistência dos povos nativos perante a conquista. Novas abordagens historiográficas têm trazidos elementos para a análise de outros tipos de resistência. Ao analisar a história das missões jesuíticas na América do Sul, é pertinente ter em conta alguns conceitos dentro de um arcabouço de ferramentas teóricas para facilitar uma compreensão ampla de um processo marcado pela complexidade.

Além do conceito de etnogênese, exposto há pouco, outro conceito fundamental para pesquisar o período histórico é o de “resistência adaptativa”, que considera a resiliência dos povos também como forma de resistir e perseverar. A resistência adaptativa parte da contestação

da unilateralidade do poder sobre grupos dominados, que assumem uma postura passiva e impotente frente à conquista. “Houve diversas formas do que Steve Stern chamou de resistência adaptativa, por meio das quais os índios encontravam formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam” (ALMEIDA, 2003, p. 29).

Nesse sentido, integrar-se ao projeto europeu também constitui uma forma de resistência. Pensar a história das reduções jesuítico-indígenas nessa perspectiva significa perceber que as reduções se configuravam algo muito além do que mera exploração e dominação colonial e que colaborar com a conquista ibérica é uma forma de ativa adaptação e sobrevivência. “Os subalternos não estariam à mercê de forças históricas externas e determinantes, desempenhando um papel ativo e essencial na criação de sua própria história e na definição de sua identidade cultural” (SOHIET, 1992, p. 46).

Essa correlação de forças entre os grupos sociais em posições de contraste não se dá apenas pelo conflito e pela violência, podendo apresentar outros formatos, mesmo dentro de um contexto colonial de etnogênese. Isso fica um tanto evidente, pois após momentos de intenso trauma vividos no conflito entre os agentes de matrizes culturais distintas, a contestação, a insatisfação e a insubordinação não cessam de existir, apenas assumem outros contornos.

Esta resistência não se apresenta, necessariamente, de forma violenta, através de motins e outros confrontos. Pequenos furtos, utilizações jocosas de signos do poder, cartas anônimas, canções, inversões, irreverências, representações teatrais, que em sua maioria encontram expressão nas festas, são exemplos das formas simbólicas nas quais pode se apresentar a resistência (SOHIET, 1992, p. 46).

Pode-se perceber que formas não violentas fisicamente também fazem parte de uma gama de possibilidades de resistir cotidianamente, na relação dos povos dominados com seus dominadores. Sendo assim, torna-se importante analisar com cuidado os processos vivos das relações sociais oriundas dos processos de colonização. Mostra-se necessário para a historiografia contemporânea realizar interpretações responsáveis também no campo simbólico, buscando analisar o comportamento dos grupos sociais, para melhor compreender como se combinam os elementos de um sistema social. Essas novas interpretações seriam algumas das práticas antropológicas incorporadas na metodologia de pesquisa de alguns historiadores contemporâneos (ALMEIDA, 2011, p. 153).

Por mais que diversos grupos tenham desaparecido devido ao contato colonial e seus impactos bióticos e militares, novos grupos também surgiram, devido a uma série de rearranjos, alianças e adaptações.

Ao se evitar reducionismos dicotômicos, pode-se identificar a diversidade de possibilidades localizadas entre categorias distintas de grupos sociais. Dentro dessas novas

abordagens é possível verificar a incorporação de características culturais de diferentes perspectivas pelos distintos grupos étnicos como forma de adaptação a um novo contexto. Na seguinte passagem nota-se que a apropriação por parte das populações colonizadas dos códigos e convenções da cultura colonizadora oriunda do além-mar também se constitui como forma de buscar obter vantagens dentro da dinâmica de um novo contexto:

Nessa perspectiva, povos indígenas e africanos na América, “aculturados” e “dominados”, não se anularam enquanto agentes históricos e políticos, antes se inseriram nas sociedades coloniais e pós-coloniais, misturaram-se com diversos grupos étnicos e sociais e incorporaram novas práticas culturais e políticas que souberam utilizar para amenizar perdas ou obter possíveis ganhos. Pesquisas em diferentes tempos e espaços na América revelam como os índios, africanos e seus descendentes assumiram, grosso modo, as culturas políticas do Antigo Regime e dos novos estados nacionais latino americanos. Eles participaram intensamente de suas instituições, valendo-se de suas regras e códigos para alcançar seus próprios objetivos continuamente modificados pela dinâmica das relações (ALMEIDA, 2011, p. 157).

Tais possibilidades de participação fazem parte de um arcabouço de opções que os povos conquistados têm para buscar mais autonomia e influenciar o processo histórico por dentro das instituições coloniais. Dentro de uma conjuntura de intensa modificação da vida pela ação conquistadora, podem-se verificar diversas táticas com o objetivo de adaptar-se diante de uma realidade impositiva. Entre atitudes de rebeldia e submissão, “identificam-se inúmeras e variadas estratégias de adaptação e acordos por eles desenvolvidos para fazer frente às condições violentas e adversas de seus cotidianos” (ALMEIDA, 2011, p. 159).

Os povos indígenas das missões constituem parte de uma configuração própria, como resultado de um processo histórico muito específico. Wilde menciona essa singularidade no seguinte trecho:

El ‘indio misional’ es parte de una configuración específica, resultado de un proceso de sedimentación histórica singular y de la superposición de trayectorias biográficas concretas. Los líderes indígenas juegan allí un rol fundamental. En ellos puede confluír una legitimidad basada en el carisma y la destreza guerrera, el respeto derivado de poseer un cargo de cabildo o iglesia asignados, ejercer algún oficio o escribirla lengua guaraní, española o latina (2016, p. 51).

O papel das lideranças indígenas possui um lugar de grande importância, que certamente foi observado pelas autoridades espanholas na construção do projeto colonial como um todo, tanto pela sua via sacra quanto pela secular. Nem sempre tais lideranças devem ser analisadas por categorias fixas pelas fronteiras étnicas, pois há uma grande margem de construções e reconstruções para o estabelecimento dessas autoridades em um novo contexto de adaptação.

A resiliência pode englobar uma série de mecanismos de adaptação. Tanto as lideranças quanto as pessoas comuns possuíam em seu cotidiano uma infinidade de possibilidades de

apropriação, ou não, dos elementos políticos e culturais, e muitas vezes optaram por evocar as condições identitárias de acordo com o momento, ao vislumbrar oportunidades de ganhos e perdas, ao confrontarem-se com o cenário de um projeto colonial conquistador em construção.

Esse fenômeno pode ser evidenciado não apenas na América espanhola, mas também na fração portuguesa do continente. Cristina Pompa ao analisar os documentos primários do período colonial no nordeste brasileiro também chega a conclusões similares às de Wilde e Almeida. A autora destaca o arsenal de possibilidades de condições disponíveis aos líderes autóctones e como isso contribuiu para equilibrar as condições política nas relações coloniais.

Essas cartas são um testemunho precioso da inserção dos índios no mundo colonial, em condições de igualdade política. Para construir suas estratégias, eles utilizaram-se de todos os elementos das culturas e das práticas dos invasores, holandeses ou portugueses: das alianças às armas, da fé ao uso da escrita e até do estilo retórico, mais redundante e barroco do lado português, mais enxuto e “objetivo” do lado holandês (POMPA, 2006, p. 133).

Além dessa percepção orgânica das múltiplas escolhas possíveis aos povos locais dentro da construção do mundo colonial, é importante ter uma leitura crítica sobre as especificidades de cada povo europeu e ameríndio e como se articulavam dentro de construções de fronteiras mais amplas. Devido a esse fato, alguns elementos contribuem teoricamente para uma ótica complexa sobre as fronteiras coloniais. A real aderência nativa a prática preconizada pelo discurso missionário é uma delas:

Com efeito, seja para identificar a dinâmica indígena da absorção, rejeição e reelaboração da mensagem cristã, seja para recuperar a dinâmica interna ao próprio discurso missionário, nas diferentes facetas em que ele se apresenta, é preciso acompanhar, na longa ou na breve duração, a dinâmica do encontro-choque entre horizontes simbólicos diversos e a construção de novos universos de significados ‘negociados’ (POMPA, 2006, p. 112).

Na passagem acima, Cristina Pompa nos dá uma ideia da complexidade da relação entre os indígenas e a incorporação dos postulados católicos dentro do processo de catequese. É possível notar que há uma série de horizontes e universos de possibilidades de “negociação” para os ameríndios no contexto colonial. “É certo que os padres, à medida que o tempo passava, queixavam-se com mais frequência da preguiça, frouxidão e desinteresse dos índios em assumir seus trabalhos, o que poderia ser interpretado como uma forma de resistência passiva contra aquela vida” (MELIÀ, 1982, p. 235).

Além da recusa e inanição, outra dessas notórias possibilidades de adaptar-se e beneficiar-se com o novo cenário foi através da formação de alianças. Muitas vezes tais parcerias entre grupos indígenas e europeus se configuravam a partir de rivalidades históricas entre os povos indígenas e podiam se modificar com desenrolar dos acontecimentos.

Se a bibliografia histórica costuma estabelecer um quadro estável de alianças e inimizades que estava pautada pelos pares de grupos inimigos — como no ódio imemorial entre Tupinambá e Tupiniquim, ou entre Potiguar e Caeté, ou entre Botocudo e Puri — a documentação revela abundantes exemplos de grupos que deslizaram de uma aliança para outra de acordo com as condições que enfrentavam. A chamada ‘Paz de Iperoig’, na qual os reféns jesuítas Nóbrega e Anchieta teriam persuadido os Tamoio a abandonarem a guerra, proporciona um primeiro exemplo de uma mudança radical no quadro de alianças (MONTEIRO, 2001, p. 66).

Além das vantagens militares proporcionadas pelas alianças, há que se mencionar a possibilidade para os grupos indígenas de terem acesso a ferramentas e recursos tecnológicos desconhecidos até então, “[...] objetos manufaturados e microrganismos invadiram o Novo Mundo numa velocidade muito superior à dos homens que os trouxeram” (TURNER; ERIKSON, 1998, apud CUNHA, 1998, p. 12).

Alfred Métraux, ao analisar a relação jesuítico-guarani em termos antropológicos, chegou à conclusão que a política missioneira triunfou por diversas razões e, considerando as cartas e relatos produzidos no período, constatou-se a grande relevância do ferro nos primeiros contatos (1939, apud MELIÀ, 1982, p. 231). O impacto provocado pelo uso do machado de metal e suas facilidades proporcionadas nas tarefas do cotidiano parece ter sido importante para a atração geral para as reduções, conforme mencionado no trecho a seguir:

Com efeito, machados de ferro e redução apareceram com frequência estreitamente unidos. ‘Apresentando-se a um cacique uma cunha. . . ele sai dos montes’, diz o Pe. Montoya (1892, p. 197). Neolíticos da idade da pedra, os Guaranis conheciam e usavam as facas de pedra para fazer suas canoas e derrubar as árvores para suas rezas (MELIÀ, 1982, p. 231).

As vantagens proporcionadas pelo paternalismo dos padres também devem ser consideradas, além da sua possível e considerável influência psicológica. Presentes de utensílios do cotidiano e “a adoção de uma casa particular para uma família nuclear também parece ter sido recebido de bom agrado” (BLANCO, 1929, p. 660, apud MELIÀ, 1982, p. 232). Ademais, a figura do missionário que se ocupava e se preocupava com os assuntos da redução e exercia sua liderança são elementos consideráveis de um paternalismo, que podia agradar aos indígenas e atraí-los para a vida comunitária jesuítica (MELIÀ, 1982, p. 232).

A sincera aceitação da fé cristã também não pode ser desconsiderada. A adesão pode ter tido ampla ressonância entre vários indivíduos que optaram por participar do projeto missionário, ao invés de fugir do mesmo. Não obstante a essa possível aceitação sincera da conversão pelos indígenas e das consequentes possíveis vantagens advindas da adesão do modo de vida missionário, a negação rebelde dos sacramentos no campo simbólico também constitui uma forma de resistência e adaptação, mesmo sem levar ao conflito direto. O indígena

irredutível muitas vezes era identificado pelos clérigos com uma categoria especial de indivíduos como os "feiticeiros", os "pajés", os xamãs (MELIA, 1982, p. 233).

Parte dessa resistência religiosa pode estar relacionada com a percepção de que as mudanças promovidas pelas reduções estivessem relacionadas com a perda de liberdade, mas também com a ameaça a sua identidade e modo de vida ancestral.

O antagonismo ao projeto missioneiro comumente se dava de forma menos agressiva, porém ainda desobediente e oriundo de consciências identitárias que insistem em permanecer e buscam sobreviver mesmo dentro de uma gama limitada de possibilidades de desafiar o projeto conquistador.

A própria teoria do sistema mundial faz concessões à preservação das culturas satélites enquanto meios de reprodução de capital na ordem dominante europeia. Mas se assim for, e adotando o ponto de vista alternativo dos chamados povos dominados, a riqueza europeia está atrelada à reprodução e até mesmo à transformação criativa da ordem cultural desses povos (SAHLINS, 1990, p. 8).

Na passagem acima, Sahlins constata que a própria existência de concessões às culturas locais era prevista no sistema imperial mundial. Ressalta-se a importância de se levar em consideração as múltiplas óticas e possibilidades que configuraram o contexto histórico da periferia dos impérios ibéricos. Para tal é necessário perceber além das fontes escritas, considerar as fontes advindas da cultura material de forma integrada aos documentos textuais para uma interpretação mais segura e fundamentada, enriquecendo ainda mais os estudos históricos.

## 1.7 ARQUEOLOGIA E CULTURA MATERIAL

Além das fontes escritas é importante considerar os resquícios da cultura material, tendo em vista sua alta relevância para se ampliar a compreensão do passado indígena-missionário. Nesse sentido, a convergência entre história, antropologia e arqueologia se mostra fértil e de grande complementariedade, para se entender o passado das ocupações humanas brasileiras anteriormente à chegada europeia, assim como posteriormente a ela.

A arqueologia, em sua raiz etimológica grega, *archaios* significa antigo e *logos* significa tratado, refere-se, portanto ao estudo do antigo. De forma mais pormenorizada, a arqueologia pode ser definida como “a disciplina que objetiva o resgate e a interpretação do passado, seja através de vestígios da cultura material, de representações simbólicas, ou ainda de traços de casas, aldeias, cidades, fogueiras e sepultamentos de diversos povos” (PARELLADA, 1997, p. 3). Assim como as disciplinas da história e da antropologia tiveram um longo processo

complexo de amadurecimento, conforme mencionado no início do capítulo, o campo da arqueologia também passou por um aprofundamento próprio.

Um debate muito relevante para o campo tanto da história quanto da arqueologia se refere à classificação do período que antecede à chegada dos europeus. Tendo em vista o longo histórico de termos que possuem uma conotação eurocêntrica, como “descobrimento” e “pré-história”, existem controvérsias tanto no campo acadêmico quanto na sociedade em geral.

No Brasil, a arqueologia introduzida nas universidades teve grande influência de intelectuais franceses, que possuíam um modelo próprio de estudos. Esse modelo baseava-se em uma concepção relacionada com a dinâmica da trajetória humana no continente europeu como uma pré-história, tradicionalmente definida como o período anterior à escrita (BARRETO, 2000, p. 41).

Nesse sentido, a concepção brasileira acabou herdando ambiguidades próprias das especificidades europeias advindas desses critérios de delimitação. Com o amadurecimento das ciências humanas ao longo do século XX e XXI, ficou cada vez mais evidente a contradição de se utilizar a escrita como critério, excluindo a historicidade dos povos ágrafos. “Apresentavam-se ainda os problemas adicionais da transposição de tal conceito para terreno brasileiro que, de certa forma, foi hoje elegantemente corrigido por arqueólogos brasileiros com o uso da expressão ‘pré-colonial’ ao invés de ‘pré-histórico’” (BARRETO, 2000, p. 41).

De qualquer forma, é importante enfatizar que a partir da presença europeia novas sociedades nativas também surgiram. Na seguinte passagem, são realizadas considerações sobre os termos conquista e colonização, em relação com os povos autóctones:

No entanto, ao invés de focar tão somente a dilapidação das sociedades nativas no processo de conquista — termo este usado com maior frequência na historiografia, substituindo a inócua idéia de ‘colonização’ — toma-se interessante levar em conta o surgimento de diferentes e divergentes formas de sociedades nativas após o contato ou a conquista (MONTEIRO, 2001, p. 62).

Sendo assim, o termo pré-história vem sendo contestado, optando-se outros termos como pré-colonial, ou como preferem outros ainda mais críticos, pré-conquista. Tais problematizações são importantes para poder analisar as fontes textuais e da cultura material de forma crítica e interdisciplinar, em parceria com outras disciplinas que tangenciam o objeto de estudo.

### 1.7.1 Arqueologia na área de Foz do Iguaçu e do Parque Nacional do Iguaçu

O argentino Juan Ambrosetti coletou e escavou diversos artefatos indígenas nas margens do rio Paraná e Iguaçu, entre os anos de 1892 e 1894, produzindo os primeiros dados

arqueológicos da região. O acervo coletado pelo pesquisador foi levado para o Museo de la Plata (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 27). Décadas mais tarde, mais precisamente em 1968, no âmbito do PRONAPA, o Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Paraná realizou novos estudos em Foz do Iguaçu. Apesar de o objetivo principal ter sido os trechos do rio Paraná, no norte da cidade de Foz do Iguaçu, foram realizadas pesquisas nas redondezas das Cataratas, devido aos relatos populares de achamento de urnas e esqueletos (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 29).

Pouco tempo depois, foi realizado o Projeto Arqueológico de Itaipu, devido à construção da usina hidroelétrica. Desenvolvido entre os anos de 1975 e 1983, foram encontrados 243 sítios, que seriam afetados pelas obras, esse projeto complementou as pesquisas realizadas em 1969 (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 30).

Em 1998, pesquisadores do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Paraná, com auxílio dos gestores do Parque Nacional do Iguaçu, realizaram prospecção na mata a procura de elementos que estivessem relacionados com a redução de Santa Maria. Utilizando mapas e fontes escritas por jesuítas no século XVII, “Vários dias foram empregados nessa procura e, as picadas abertas, muito difíceis e vagarosas, não foram suficientes para se vasculhar todo o espaço pretendido. As possíveis ruínas da redução de Santa Maria não foram encontradas” (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 42). Conforme relatado pelo coordenador da expedição, Igor Chymz, as picadas foram intensificadas pelo interior, entre as corredeiras da Irene e a foz da Sanga Boqueirão, porém infelizmente o sítio arqueológico não foi encontrado.

Mesmo o sítio da redução de Santa Maria do Iguaçu não ter sido ainda prospectado e estudado, fornecendo elementos inestimáveis e adicionais para subsidiar essa pesquisa, mostra-se de grande pertinência analisar de forma integrada as fontes escritas com os artefatos arqueológicos que já foram encontrados e pesquisados no entorno regional dos locais da sua possível ocupação. Todo esse acúmulo de pesquisa arqueológica pode complementar as fontes escritas e servir como pistas importantes para se chegar a evidências seguras sobre como era a ocupação humana no entorno da redução jesuítica em estudo, no período cronologicamente contemporâneo ao seu desenvolvimento.

## 1.8 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Ao longo do presente capítulo procurou-se refletir sobre a operação historiográfica a respeito dos povos indígenas missioneiros. Tal reflexão é pertinente para conseguir ir além do

entendimento das comunidades indígenas de forma amorfa sob o domínio e a liderança unilateral dos padres. Uma percepção mais orgânica e menos estática possibilita evidenciar elementos até então despercebidos. Para tal, uma série de conceitos teóricos é importante para melhor depreender os processos históricos.

A partir de novas abordagens teórico-metodológicas é possível perceber vários elementos relevantes: o entendimento de que a produção cultural vai além da erudição, a complexidade comunicacional e as diferenças linguísticas entre os grupos sociais, a participação de filtros etnocêntricos na elaboração e interpretação das fontes, são alguns exemplos essenciais para uma histórica crítica do processo de conquista.

Partindo-se dos referenciais teóricos mencionados ao longo desse capítulo, como circularidade cultural, que nos dá uma noção dialógica conforme evidenciado por Rachel Sohiet, etnogênese, para perceber como novas culturas híbridas podem nascer e se desenvolver a partir das relações de contato, a resistência adaptativa, entre outras chaves analíticas oriundas de novas abordagens históricas, podem ajudar a pensar a relação dialógica entre conquistadores e conquistados. Portanto, com um arcabouço interdisciplinar adequado é viável chegar-se a conclusões mais aprofundadas a respeito de Santa Maria do Iguaçu.

Através dos conceitos estudados, buscar-se-á desenvolver uma explicação crítica sobre as dinâmicas interétnicas estabelecidas nas margens do rio Iguaçu na primeira metade do século XVII, e suas recíprocas influências culturais com o advento da expansão europeia. Além da reflexão conceitual e suas ferramentas teóricas, é necessário pensar de forma mais profunda sobre a perspectiva hermenêutica, ao se escolher conscientemente buscar uma pluralidade de óticas participantes do mesmo movimento histórico.

Pensar os indígenas como sujeitos políticos portadores de protagonismo, por outro lado não representa uma mera tentativa de proselitismo político, mas significa compreender que uma história sem uma perspectiva pluralista pode levar ao erro não apenas da parcialidade, mas a uma história romantizada e quase ficcional. Mesmo considerando o desafio das fontes e dos filtros etnocêntricos congêntos, é possível realizar leituras de alteridades sobre uma ampla gama de matrizes culturais.

## CAPÍTULO 2

### O BAIXO IGUAÇU E O CONTEXTO COLONIAL

#### 2.1 INTRODUÇÃO

##### 2.1.1 A paisagem natural do Parque Nacional do Iguaçu

Grande parte dos eventos que serão analisados pela pesquisa ocorreu dentro do atual território do Parque Nacional do Iguaçu (PNI). Sendo assim, é de grande importância ter uma noção a respeito da sua paisagem natural para se compreender melhor sua dinâmica socioambiental. A unidade de conservação possui uma superfície de 185.262 hectares e está localizada no sudoeste do Estado do Paraná, aproximadamente entre os paralelos 25°05' e 25°40' de latitude sul e os meridianos 54°30' e 54°40' de longitude oeste (Tabela 1).

Em relação ao seu clima, a temperatura máxima atinge cerca de 40° C no verão e mínima de 3° C no inverno, tendo como média máxima em torno de 26° C e média mínima de 15° C (Tabela 2). O clima do Parque é temperado chuvoso com pluviosidade média anual de 1712 mm e umidade relativa de 80%. No que refere ao relevo pode-se afirmar que apresenta cotas variáveis entre 100 e 300 m constituindo dois grandes compartimentos com morfologias distintas (Mapa 2).

**Tabela 1** – Dados Territoriais do Parque Nacional do Iguaçu.

<b>DADOS TERRITORIAIS DO PNI</b>	
<b>Paralelos de Latitude</b>	25°05' e 25°40'
<b>Meridianos de Longitude</b>	54°30' e 54°40'
<b>Superfície</b>	185.262 hectares
<b>Perímetro</b>	420 km
<b>Limite Norte</b>	125 km
<b>Limite Oeste</b>	15 km
<b>Limite Sul</b>	180 km
<b>Limite Leste</b>	100 km
<b>Altitude Mínima</b>	102 m
<b>Altitude Máxima</b>	828 m
<b>Altitude Média</b>	367 m
<b>Quedas d'água (Cataratas)</b>	275

Fonte: SALAMUNI et al., 2002, p. 314, 317 e 321.

Sobre as características ambientais do PNI, nota-se que a floresta, seus ecossistemas e seu substrato geológico possuem de forma sistêmica relação direta com os processos fluviais do rio Iguaçu (SALAMUNI et al., 2002, p. 321). Nesse sentido pode-se afirmar que as “características naturais deste grande rio permitem estabelecê-lo como um dos principais agentes modeladores e mantenedores da paisagem da região” (SALAMUNI et al., 2002, p. 321).

**Tabela 2** – Dados Climáticos do Parque Nacional do Iguaçu.

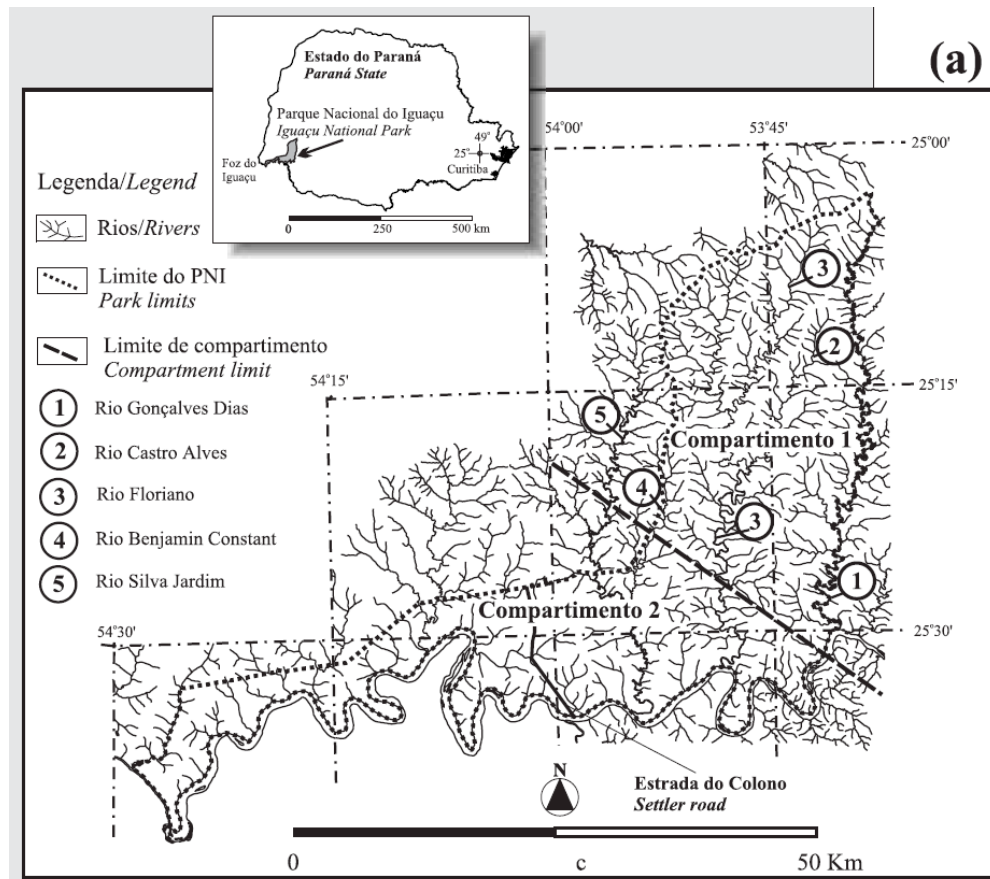
<b>DADOS CLIMÁTICOS DO PNI</b>	
<b>Temperatura Máxima</b>	40° C
<b>Temperatura Mínima</b>	3° C
<b>Média Máxima</b>	26° C
<b>Media Mínima</b>	15° C
<b>Pluviosidade média anual</b>	1712 mm
<b>Umidade relativa</b>	80%

Fonte: SALAMUNI et al., 2002, p. 314.

A respeito do terreno da unidade de conservação, verifica-se que o mesmo é parte integrante dos derrames vulcânicos extensos que ocupam uma área da Bacia do Paraná de aproximadamente 1.200.000 km<sup>2</sup> e pertencem ao Grupo São Bento (Formação Serra Geral) que engloba cerca de 2/3 do território paranaense (SALAMUNI et al., 2002, p. 321). Esses derrames vulcânicos também estão distribuídos parcialmente nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Minas Gerais, assim como nos países fronteiriços como Paraguai, Uruguai e Argentina (SALAMUNI et al., 2002, p. 314). Destaca-se que foram originados de atividade vulcânica não explosiva, por meio de grandes fraturas, e que o vulcanismo da bacia hidrográfica paranaense está localizado entre o Jurássico Superior e o Cretáceo Inferior, entre 145 e 120 Milhões de anos (SALAMUNI et al., 2002, p. 321) (Mapas 2 e 3).

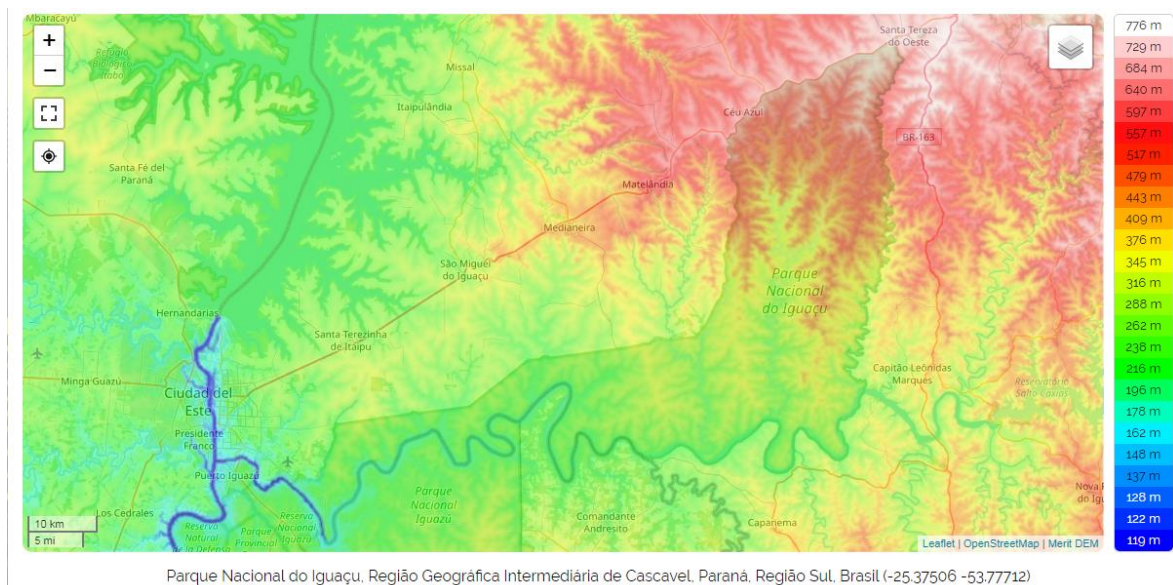
As Cataratas do Iguaçu constituem a feição morfológica mais famosa e importante do Parque Nacional do Iguaçu e compõem um conjunto de 275 quedas d’água com uma média de altura de 75 metros e vazão fluvial média de 1800 m<sup>3</sup>/s. (SALAMUNI et al., 2002, p. 317).

**Mapa 2** – Rede de drenagem e compartimentação morfológica do PNI. No mapa é possível ver as microbacias dos diversos afluentes do rio Iguaçu.



Fonte: SALAMUNI et al., 2002, p. 316.

**Mapa 3** – Mapa topográfico do território do Parque Nacional do Iguaçu até a foz do Iguaçu no Paraná.



Fonte: [topographic-map.com](http://topographic-map.com)

A respeito da sua disposição espacial e cênica pode-se afirmar que as quedas “Ocupam um semicírculo de aproximadamente 2700 m de largura e estão situadas no extremo oeste do Parque [...].O salto de maior expressão e beleza cênica é denominado de Garganta do Diabo, com 90 m de altura” (SALAMUNI et al., 2002, p. 317).

O trecho de limite do Parque Nacional do Iguaçu começa com uma altitude de 205 metros, baixando para 170 metros no início das Cataratas e despencando para cerca de 100 metros de altitude nas bases das corredeiras, formando um canyon e pequenas praias arenosiltosas (SALAMUNI et al., 2002, p. 317), onde se passaram diversos fatos históricos ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII que serão analisados na presente pesquisa. O bioma da região do atual Parque Nacional do Iguaçu é a Mata Atlântica, mais especificamente uma Floresta Estacional Semidecidual, caracterizada por fortes chuvas de verão seguidas de uma estiagem de inverno.<sup>5</sup>

As pesquisas publicadas pelo Museu de Ciências Naturais da Universidade Federal do Paraná permitem inferir como era a paisagem natural durante a época do Pleistoceno do período Quaternário, um pouco antes da chegada dos primeiros *homo sapien sapiens*, na bacia do rio Paraná e do rio Iguaçu. De acordo com estudos paleontológicos paranaenses, no atual estado do Paraná havia diversos mamíferos de grande porte, caracterizando uma rica e diversificada megafauna, com mastodontes, gliptodontes, megatérios, toxodontes, entre outros (SEDOR, 2014).

Apesar da extinção de diversas espécies, ainda há remanescentes dessa megafauna vivendo hoje no PNI. Entre os mamíferos de grande porte que conseguiram se adaptar e sobreviver às mudanças climáticas e a ação antrópica encontram-se os grandes felinos como a onça-pintada (*Panthera onca*) e a onça-parda (*Puma concolor*). Tais animais, registrados pelos jesuítas apenas como “tigres”, tiveram um papel ativo no cotidiano missionário da missão de Santa Maria do Iguaçu, tanto no imaginário da organização comunitária quanto nos momentos de efetiva interação com os seres humanos, como será abordado no decorrer dessa dissertação.

Há também outros animais mais comumente caçados que facilitaram a subsistência dos povos autóctones na região desde tempos muito recuados (com suas respectivas variações cladísticas ao longo dos séculos), como por exemplo, a anta-brasileira (*Tapirus terrestris*), cateto (*Pecari tajacu*), queixada (*Tayassu pecari*), cutia (*Dasyprocta azarae*), paca (*Cuniculus*

---

<sup>5</sup> Instituto Chico Mendes da Biodiversidade. “Flora” Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/parnaguacu/biodiversidade/18-flora2.html> Acesso em: nov. de 2022

*paca*), capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*), e os cervídeos veado-bororó (*Mazama nana*) e veado-mateiro (*Mazama americana*) (BARROS et al., 2021).

Entre os animais da fauna nativa que mais representavam algum perigo para os seres humanos da área, além das onças, cabe-se mencionar as cobras peçonhentas. Tanto a onça quanto a cobra foram personagens que marcaram irreversivelmente a trajetória santamariana, como será apresentado especialmente nos Capítulos 3 e 4. Frei Cristovão Aresti, em 1631, em visita pelas reduções da Província do Guairá, sintetizou os desafios mencionados (adicionando os perigos da navegação fluvial), na seguinte passagem:

Los caminos son muy ásperos por tierra, peligrosos de Tigres y bivoras, Y grandes pantanos, y con una muy gran plaga de mosquitos que no dejan sosegar ni dormir. No ay casa ni venta en ninguno de ellos, y assi se a de dormir en el campo, y en los Rios Paraguay, Parana y el Iguazu por donde se navegan q son muy grandes y peligrosos, por los grandes caudales q tienen saltos y arrezifes (ARESTI, [1631] 1970, p. 79, grifo nosso).

Cabe-se destacar também a incidência de mosquitos hematófagos que podem realmente causar dificuldade a presença forasteira não acostumada com um conjunto expressivo de picadas<sup>6</sup>. Os mosquitos chamados “borrachudos” (*Simuliidae*), que vivem em áreas tropicais perto de rios e florestas e nascem e se desenvolvem em água corrente, constituem mais um exemplo dos aspectos dificultosos da ocupação da área. Sua saliva possui um efeito anticoagulante e vasodilatador para facilitar a absorção do sangue, tornando sua picada mais danosa, causando dor e coceira intensa no local afetado. Um conjunto de picadas desse tipo poderia se tornar um problema real ao conquistador colonizador.

### 2.1.2 A presença humana no rio Iguazu

Apesar da impossibilidade de quantificar com exatidão a quantidade demográfica ameríndia nos momentos antes e durante os primeiros contatos com os europeus, realizar uma estimativa ajuda a perceber a vastidão cultural e a complexidade das especificidades advindas dessa vastidão.

Os números são oscilantes, variando conforme as linhas interpretativas, os vestígios documentais ou materiais sobre os quais se basearam. Indícios arqueológicos sugerem que a presença humana na América teria se iniciado há 12 mil anos atrás ou que, na verdade, iniciara-se há 35 mil anos antes do presente. Sobre quantos eram os ameríndios quando da chegada dos europeus por volta de 1500, os números vão de uma estimativa conservadora de 8 milhões até às cifras mais generosas de 100 milhões de pessoas (SPOSITO; VILARDAGA, 2017, p. 73-74).

---

<sup>6</sup> Em outro relato, já no século XVIII, padre Pedro Ximenez reclamava da quantidade de mosquitos ao subir o rio Iguazu “subi yo por dos veces rrio arriba con bastantes moléstias, ya de mosquitos que no me dexaban vivir de dia ni de noche” ([1734] 1955, p. 253).

Os vestígios arqueológicos e os relatos dos cronistas demonstram uma densidade populacional considerável em diversas localidades fluviais e litorâneas, contrariando a ideia do vazio demográfico propagado posteriormente como forma de justificar a ocupação estrangeira dos territórios. Conforme apontam Sposito e Vilaradaga (2017, p. 74), a constatação da quantidade demográfica nativa desconstrói a ideia do descobrimento e da ocupação continental, e possibilita uma percepção mais complexa sobre a invasão, destruição e dizimação das populações locais.

A migração humana para a América do Sul foi um processo heterogêneo e as evidências cronológicas consideram datas do fim do Pleistoceno e do início do Holoceno. Há datações contemporâneas e até anteriores à Cultura Clóvis na América do Norte. Além disso, estima-se que as estratégias de ocupação tenham sido variadas e em contextos não simultâneos. Lucas Bueno e Adriana Dias (2015, p. 137), em seus estudos sobre o povoamento inicial da América do Sul, reúnem evidências de diversos sítios arqueológicos para traçarem possibilidades de rotas de ondas migratórias e os “processos de ocupação e dispersão de grupos humanos que envolvem conhecimento, construção e transformação de paisagens e territórios”.

Nota-se que o povoamento sul-americano por caçadores coletores pescadores foi marcado pela utilização dos vales dos grandes rios como rotas para o interior do continente. Nesse processo de exploração da paisagem, alguns lugares possuem poucas evidências arqueológicas que denotam ciclos sazonais de mobilidade, ao passo que outros parecem ter tido ocupação mais frequente. “O modelo fluvial também prevê a existência de hot spots em certas áreas, constantemente ocupadas ao longo de milênios, o que resultaria em agrupamentos de sítios com longas sequências estratigráficas” (BUENO; DIAS, 2015, p. 119). Uma frente populacional passou a expandir-se da direção norte à costa Atlântica. O clima ameno, sem alternância sazonal acentuada, junto com a abundância de recursos provenientes da Mata Atlântica colaboraram para a fixação dos grupos migratórios (BUENO; DIAS, 2015, p. 120).

Segundo demonstram a amplitude dos estudos arqueológicos, toda a área que envolve o encontro das águas do rio Iguaçu com o rio Paraná possui milênios de ocupação humana. No processo de territorialização da paisagem, povos caçadores e coletores tendem a se estabelecer por mais tempo em vales fluviais, especialmente grandes relevos e depressões geológicas que facilitam a identificação da localização e atuam como referências geográficas (BUENO; DIAS, 2015, p. 131).

Desde os cronistas europeus até os pesquisadores contemporâneos, diversos autores dissertaram sobre a história do atual território do Paraguai e do território circundante do Guairá

e da foz do rio Iguaçu, que já foram administrativamente subordinados à Assunção. Entretanto para iniciar a análise seria pertinente começar a pesquisa pelo histórico da ocupação humana anterior à chegada dos europeus.

A ocupação da região do território histórico do Paraguai, e na área do Parque Nacional do Iguaçu, encontra-se dentro de um processo amplo de dispersão dos *homo sapiens sapiens* e data de milênios. A região vem sendo estudada por diversos arqueólogos em uma grande área da bacia hidrográfica do rio Paraná.

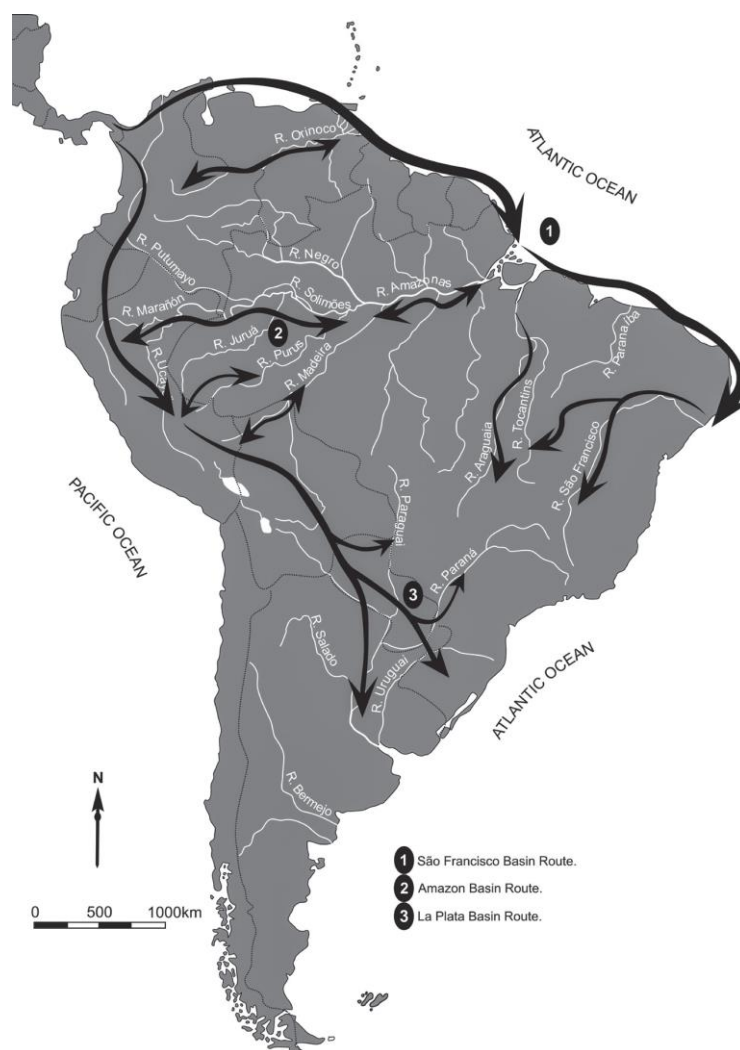
No início da presença humana, realizada por paleoíndios há cerca de 10 milhares de anos atrás, havia um clima mais seco e frio (PARELLADA, 2008, p. 124). Com o aumento da temperatura e da umidade, a vegetação tornou-se mais densa, diversificando ainda mais a fauna e atraindo outros povos caçador-coletores. A passagem de tais povos deixaram vestígios da cultura material, como seus artefatos, suas áreas de habitação e representações simbólicas, como gravuras e pinturas.

Há centenas de milhares de anos, quando alguns dos membros de uma tradição caçadora, falantes de uma língua comum, migravam buscando novos horizontes, separavam-se tanto cultural quanto linguisticamente do grupo inicial a que pertenciam, dando lugar ao desenvolvimento de um novo tipo de coletividade social, linguística e cultural. Em muitas ocasiões, os novos âmbitos ecológicos a que chegavam condicionavam suas respostas culturais ao meio ambiente, levando a maiores especializações e, conseqüentemente, a diferenciações (BARTOLOMÉ, 2006, p. 40).

Além de longa, a herança cultural no baixo rio Iguaçu é rica e altamente relevante. Considerando os artefatos arqueológicos encontrados em seu território através de pesquisas arqueológicas realizadas no século XX, há indícios da presença humana de povos de ancestralidade Jê e Guarani, ceramistas e agricultores, que ocuparam o sudoeste paranaense há milhares de anos, em distintos períodos e movimentos migratórios (CHMYZ; MIGUEL, 1999).

Lucas Bueno e da Adriana Dias realizaram diversas considerações relevantes a respeito dos povos que habitaram inicialmente a América do Sul. Segundo os autores, uma população estável de coletores já ocupava o território sul-americano entre 12 mil a 8 mil anos antes do presente, utilizando estratégias variadas de adaptação (BUENO; DIAS, 2015, p. 119). Após análises de diversos elementos, tais como datações radiocarbônicas, características dentárias, indústrias líticas, arte rupestre, comportamentos de obtenção de matéria prima, similaridades estilísticas, tecnologias de caça, em diversos sítios espalhados pelo leste da América do Sul, os autores chegaram a afirmações importantes a respeito das rotas migratórias, conforme mapa disponível a seguir.

**Mapa 4** – Mapa com indicação das principais rotas de interiorização da colonização entre o final do Pleistoceno e o Holoceno Inicial.



Fonte: BUENO; DIAS, 2015, p. 134.

A partir da reunião e estudo desses elementos, foi possível para os autores idealizarem modelos de larga escala para a compreensão dos processos de dispersão e ocupação, e assim construir um conjunto sólido de dados que possibilite uma discussão sobre as estratégias humanas em diferentes ambientes. Entre as contribuições dos autores supramencionados encontra-se o mérito de discutir processos de ocupação e dispersão dos grupos humanos de forma orgânica e dinâmica, como parte de um movimento complexo de transformação da paisagem em território.

Pode-se afirmar que houve três rotas migratórias principais: a rota da bacia do São Francisco, a rota da bacia amazônica e a rota da bacia do rio da Prata. A terceira rota

mencionada fornece dados interessantes para melhor compreender a trajetória humana no atual território do Parque Nacional do Iguaçu. Pode-se entender que houve uma rota migratória a partir do Chaco boliviano, que teria se dispersado em diferentes direções: sentido ao norte argentino, aos pampas gaúchos e ao rio Paraná, em sentido contra a correnteza (SAUER, 1944; ANDERSON e GILIAN, 2000, apud BUENO; DIAS, 2015, p. 135), e que teria alcançado a área da desembocadura do rio Iguaçu.

Cláudia Parellada realiza uma revisão dos sítios arqueológicos paranaenses com datação superior a seis mil anos antes do presente, trazendo contribuições a partir de estudos geoarqueológicos. Elencando 11 sítios arqueológicos paranaenses de longa datação, realizou-se uma ampla contextualização do processo geológico para melhor compreensão das mudanças climáticas e seu impacto na fauna e na flora, fornecendo subsídios para entender as trajetórias humanas (PARELLADA, 2008, p. 122).

Tais análises possibilitam um aprofundamento da complexidade da arqueologia regional e cabe-se destacar os vestígios referentes ao médio e baixo rio Iguaçu, no centro-sul e sudoeste paranaense. Os resquícios materiais encontrados e os estudos estratigráficos realizados fornecem pistas indispensáveis para se pensar a ocupação cultural na bacia hidrográfica do rio Iguaçu, revisando informações referentes a sítios de altíssima longevidade (PARELLADA, 2008, p. 122).

Em particular, podem-se mencionar os sítios de Ouro Verde 1 e Toninho da Recapadora, por fornecerem testemunhos importantes para se pensar também as regiões mais próximas à foz do rio Iguaçu (PARELLADA, 2008, p. 122). Tais pesquisas podem vir a contribuir para uma ressignificação da percepção coletiva marcadamente eurocêntrica sobre a colonização recente do território do Parque, e alargar o entendimento social em uma perspectiva cronológica mais ampla.

Em outro trabalho, diversos elementos da cultura material dos povos jê do estado do Paraná foram pesquisados como forma de compor o contexto arqueológico em suas múltiplas dimensões, envolvendo os bens líticos, cerâmicos, diferentes formas de arte rupestre, entre outros. Além disso, foram feitas análises a respeito da dieta, das formas de captura de animais, da datação e localização dos sítios arqueológicos (PARELLADA, 2016, p. 161).

Os painéis rupestres indicam possíveis marcas clânicas e podem estar relacionados com demarcação e apropriação territorial. Nas proximidades de áreas com arte rupestre foram encontrados vários sepultamentos humanos. Nota-se a singularidade do painel do abrigo São

José da Lagoa 2, em Pirai do Sul, com mais de 100 figuras humanas reunidas em semicírculos (PARELLADA, 2016, p. 162).

Foram documentados vários sítios Itararé Taquara com estruturas semi-subterrâneas, que possuíam diferentes funções. Podem ter sido usadas como habitação, armazenamento e sepultamento. Estruturas anelares podem ter sido utilizadas com funções astronômicas, quando associadas a monólitos e/ou sequência de gravuras rupestres (PARELLADA, 2016, p. 162).

Relevante perceber a importância da utilização de fontes provenientes da cultura material complementadas com fontes históricas documentais. Tendo em vista que há descrições nas Cartas Anuais do século XVII dos aterros e estruturas construídos por indígenas da nação Jê, entre os vales dos rios Piquiri e Iguaçu.

Pode-se notar a complementariedade entre as fontes históricas e arqueológicas. Após a identificação dos sítios ligados a cultura Jê, podem ser feitas reflexões pertinentes a respeito do sensoriamento remoto e a disposição espacial dos sítios, assim como a geoarqueologia e as variações climáticas.

Em 1969, o CEPA/UFPR desenvolveu várias pesquisas na região oeste do Paraná e identificou sítios de tradição Tupi-guarani na área do Parque. Esse acúmulo foi utilizado pelos coordenadores de outra pesquisa arqueológica realizada posteriormente pelo CEPA/UFPR, com o apoio logístico proporcionado pela unidade de conservação e a Polícia Florestal do Paraná (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 1).

Em 1999, foi publicado um relatório assinado pelos coordenadores Igor Chmyz e Rucinere Miguel, onde foram registrados 28 locais contendo indícios relacionados com os períodos pré-histórico e histórico. Além disso, cabe-se destacar que o município de Foz do Iguaçu tem pouco mais de 100 sítios arqueológicos registrados no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos, do IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.<sup>7</sup>

## 2.2 PARTE 1: A CHEGADA DOS EUROPEUS

### 2.2.1 Os primeiros exploradores europeus

Aleixo Garcia participou da expedição comandada por Juan Diaz de Solis de exploração do rio da Prata em 1516, que morreu no mesmo ano logo após desembarcar e entrar em contato com os nativos, na região costeira da atual República do Uruguai (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 3). Pouco tempo depois, bem longe dali, ao norte do continente americano, Hernan Cortez

---

<sup>7</sup> Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos, disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/sgpa/?consulta=cnsa>  
Acesso em: jul. de 2022.

conquistou Tenochtitlán, em 1521, com a autorização do rei Carlos V, dentro do processo de conquista do império Asteca. As notícias da opulência civilizacional ameríndia bem como suas riquezas minerais e comerciais certamente influenciaram diversas experiências exploratórias na América do Sul.

Depois de perder seu comandante, Aleixo Garcia conviveu por oito anos com os nativos até ele próprio participar de uma expedição rumo ao centro do continente. Saindo de Santa Catarina em 1524, Aleixo ficou conhecido como o primeiro europeu a conhecer o Império Inca, porém é emboscado no caminho de volta e morto. Tal feito foi reconhecido pelo padre Nicolas del Techo em seus escritos, *“La fama de Alejo García será duradera, porque fué el primero que atravesó casi toda la América meridional, y esto con una pequeña comitiva”* (TOMO I, 1897, p. 38). Mais detalhes sobre a expedição no seguinte trecho:

Com respeito às expedições, pode-se relacionar, entre outras as de: Aleixo Garcia fez a primeira viagem por terra pela região, em 1522, com o objetivo de fazer o reconhecimento e descobrir a origem do outro na costa de Santa Catarina. Em três anos, do litoral de Santa Catarina, interior do Paraná, Paraguai e Bolívia, até próximo do Peru; na volta, em 1525 foi morto pelos Guarani na região da Foz do Iguacu (Noelli e Mota, 2000). Nessa expedição seguiram cerca de 2000 Guarani. (CHAGAS; MOTA, 2008 , p. 11, grifo nosso).

Pouco tempo depois, Francisco Pizarro é autorizado pela Coroa Espanhola a conquistar as riquezas do Peru e é nomeado seu governador e capitão geral. Paralelamente a isso, a Coroa Portuguesa enviou a expedição de Martim Afonso de Souza para colonizar o Brasil, em 1530.

Ao desembarcar em São Vicente e criar o primeiro povoado português na costa brasileira, a comitiva de Afonso de Souza encontrou o naufrago Francisco Chavez, que os teria convencido a reunir uma tropa e ingressar continente adentro, em busca das riquezas incas, o que pode ter suscitado, ou não, na primeira presença europeia nos arredores do rio Iguacu.

Francisco de Chaves e Pero Lobo – expedição enviada por Martim Afonso de Souza, com 80 homens, de Cananéia rumo ao interior do Paraná, por terra, para buscar riquezas. Foram trucidados pelos índios no território do Paraná, entre os rios Iguacu e Paraná (provavelmente em 1531). Segundo Noelli e Mota (1999), podem ter seguido os mesmos caminhos percorridos por Aleixo Garcia (CHAGAS; MOTA, 2008 , p. 11, grifo nosso).

Liliana Brezzo analisa os primeiros livros que se referem ao Paraguai, impressos em diferentes períodos e lugares, com relatos do contanto colonial com os povos autóctones. Tais contatos foram vivenciados nas regiões que estariam subordinadas ao controle administrativo espanhol a partir de Assunção (BREZZO, 2010, p. 14).

A primeira obra escrita sobre o Paraguai foi impressa na Espanha e com autoria atribuída ao Álvaro Núñez Cabeza de Vaca<sup>8</sup>. O importante expedicionário do Império Espanhol, que já havia feito incursões ao atual território dos Estados Unidos e do México, passou duas vezes pelo rio Iguaçu até atravessar o rio Paraná e ingressar no atual território paraguaio. Ao retornar ao continente europeu, Cabeza de Vaca escreve parte das suas memórias.

Según se conoce, el primer libro referido al Paraguay se imprimió en Valladolid, España, en 1555. Lo escribió Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, uno de los principales actores de la conquista española, y se tituló *La relación y comentarios del gobernador Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, de lo acaecido en las dos jornadas que hizo a las Indias*. Antes de su llegada al Paraguay, este jerezano había sido miembro, entre 1527 y 1535, de una expedición que tenía como finalidad la búsqueda de oro a lo largo del sudoeste de Estados Unidos y el norte de México (BREZZO, 2010, p. 14, grifo do autor).

Conforme afirma Brezzo, o segundo texto sobre o Paraguai foi publicado na Alemanha, em 1567, escrito por Ulrich Schmidl, que foi soldado na expedição de Pedro de Mendoza. A obra se chamou “História do Rio da Prata e Paraguai” e faz um relato sobre os acontecimentos vivenciados por ele ao longo de duas décadas, entre os anos de 1534 e 1554. (BREZZO, 2010, p. 14). Para fins de recorte de pesquisa, serão realizadas breves análises sobre a expedição de Pero Lobo, debatendo as hipóteses levantadas por Chagas e Mota e sobre os relatos da passagem da tropa chefiada por Cabeza de Vaca pelo rio Iguaçu, tendo em vista sua pertinência para a compreensão das relações de contato.

### 2.2.2 A expedição de Pero Lobo e a Emboscada Carijó – 1531

Pero Lopes de Souza narrou a vinda dele e do seu irmão ao Brasil, o governador Martim Affonso de Souza, em sua obra “Diário de Navegação da Armada que foi a Terra do Brasil em 1530”.<sup>9</sup> A primeira edição de tal obra ocorreu apenas três séculos depois da sua escrita, quando foi publicada em 1839, em Lisboa, por Francisco Adolfo de Varnhagen.

---

<sup>8</sup> O documento muitas vezes popularmente atribuído ao governador, a respeito dos registros de sua passagem na América do Sul, na realidade foi escrito por seu escrivão Pero Hernandez, por isso seus feitos e decisões são referidos em terceira pessoa.

<sup>9</sup> Em seus escritos, Pero Lopes chama Martim Affonso de “Capitão Irmão”, e como diria Castro trata-se de uma “designação tão íntima quanto interessante com que o capitão de Bandeira designa no seu Diário ao capitão mór da Armada chamado a governar as terras do Brasil” (CASTRO, 1927, p. 32), e às vezes chama-o apenas como “Capitão I.”.

#### - A saída de Portugal

No Diário de Navegação, foi relatado que no primeiro dia de março de 1530, uma sexta-feira, partiu uma expedição ao Brasil com três embarcações: 1) nau capitã, sob comando direto de Martin Afonso de Souza; 2) a nau do seu irmão, Pero Lopes de Souza, que a batizou como Nossa Senhora das Candeias, por tê-la assumido no mesmo dia da santa; e 3) o galeão São Vicente, comandada pelo capitão Pero Lobo Pinheiro.<sup>10</sup>

Além dessas três embarcações, havia outra nau de 125 toneladas chamada San Miguel, capitaneada por Heitor de Sousa, e as caravelas Rosa e Princeza, comandadas respectivamente por Diogo Leite<sup>11</sup> e Balthazar Gonçalves, “mais experimentado nas armadas guarda-costas contra corsários francezes, nos mares dos Açores ou ribeirinhos de Portugal” (CASTRO, 1927, p. 32). Saindo de Portugal, fizeram o caminho ao sul, a quarta de sudeste (SOUZA, [1531] 1839, p. 15).

Em uma versão mais recente do Diário da Navegação de Pero Lopes de Souza, publicada no Rio de Janeiro em 1927, editada por Eduardo Prado e comentada por Eugênio de Castro, capitão de corveta da Armada Brasileira, há análises interessantes a respeito dos fatos. Segundo Eugênio de Castro, estabelecer uma colonização em São Vicente, onde já havia habitação de portugueses com um clima temperado, e dali realizar uma incursão ao continente, parecia ser mais interessante do que buscar colonizar as margens frias do estuário do grande rio Paraná.

#### - O desembarque em Cananeia

Conforme narrado, a expedição desembarcou em Cananeia, onde encontraram um português chamado Francisco de Chaves, no dia 17 de agosto. Chaves já se encontrava há três décadas sobrevivendo entre os nativos, junto com alguns poucos espanhóis, todos remanescentes de expedições ibéricas infrutíferas.

diz Alonso de Sta. Cruz, haver Caboto deixado no porto de S. Vicent e antigo, em 1530, quando em regresso á Espanha, 12 ou 15 castelhanos da sua frota, passados depois a Cananéa. Deveriam ser desses 12 ou 15 castelhanos, os 5 ou 6 que Martim Affonso ali veiu a encontrar, acompanhando a Francisco de Chaves e ao bacharel, sobretudo a Francisco de Chaves que, aproveitando-se de haver nesta costa um porto de escravos, do que era mercador o proprio bacharel presente a esse trato, se oferecia ao nosso illustre capitão mór para lhe trazer de terra a dentro quatro centenas de captivos carregados de ouro e prata (CASTRO, 1927, p. 398-399, grifo nosso).

<sup>10</sup> “Nau Capitanea, nau N.a S.a das Candêas e galeão S. Vicente, respectivamente mandados por Martim Affonso de Sousa, Pero Lopes de Sousa e Pero Lobo Pinheiro”. (CASTRO, 1927, p. 137).

<sup>11</sup> Que já conhecia a costa brasileira por ter participado da expedição de Cristóvão Jaques.

Verifica-se no trecho supramencionado que Francisco Chaves teria se oferecido para guiar uma expedição rumo ao centro do continente, com o intuito de ter acesso às riquezas incas, conforme relatado originalmente no trecho a seguir:

Quinta-feira desasete dias do mes d'agosto veo Pedre Annes Piloto no bargantim, e com elle veo Francisco de Chaves e o bacharel, e cinco ou s.eis castelhanos. Este bacharel havia trinta annos que estava degradado nesta terra, e o Francisco de Chaves era mui grande língua desta terra. Pela informaçam que dela deu ao capitam J., mandou a Pero Lobo com oitenta homes, que fossem descobrir pela terra dentro; porque o dito Francisco de Chaves se obrigava que em des meses tornara ao dito porto, com quatrocentos escravos carregados de prata e ouro (SOUZA, [1531] 1839, p. 29, grifo nosso).

Conforme consta no diário do irmão do primeiro governador do Brasil, Chavez se comprometia a retornar em um prazo de dez meses ao porto, conduzindo 400 escravos carregados de ouro e prata. O governador brasileiro teria aceitado a proposta. Nesse sentido, Pero Lopes de Souza forneceu algumas informações sobre uma incursão portuguesa que poderia eventualmente ser aquela mencionada pelo indígena Miguel em alerta ao governador Cabeza de Vaca na década seguinte.

Entrando no porto de Cananéa encontrou dentro um bacharel portuguez, que ali eslava degradado desde os princípios de 160~, e tambem um tal Francisco de Chaves e meia duzia de castelhanos. Daqui enviou a Pero Lobo com 80 homens d'armas a descobrir pela terra dentro. Tal foi a primeira bandeira, que se entranhou pelo sertão do Brasil (VARNHAGEN, 1839, p. 11, grifo nosso).

O governador Martim Afonso de Souza mobilizou uma tropa e designou um dos comandantes das suas embarcações para liderá-la, o capitão Pero Lobo Pinheiro, que liderava o galeão São Vicente. Varnhagen definiria, mais tarde já no século XIX, como tendo sido essa a primeira bandeira pelo sertão do Brasil.

- 1º de setembro de 1531

Em relação à ilha que teria servido de ponto de partida para a tropa, mencionada por Pero Lopes, Varnhagen acreditou que tenha sido a ilha de Cananeia. “Deve notar-se que partiu da ilha da Cananéa, e não da de S. Vicente, como por inadvertência foi dito algures” (1839, p.93).

Nesse sentido, a expedição de Pero Lobo, oriunda da expedição de Martim Afonso de Souza, saiu de Cananeia, no dia 1º de setembro de 1531 “com o compromisso de regresso a julho de 1532, a bandeira de Pero Lobo Pinheiro guiada pelo aventureiro Francisco de Chaves” (CASTRO, 1927, p. 326). Em seu diário, Pero Lopes especifica a quantidade e o armamento

dos soldados de Lobo. “Partiram desta ilha, ao primeiro dia de setembro de mil e quinhentos e trinta e hum, os quarenta besteiros e os quarenta espingardeiros” (SOUZA, [1531] 1839, p. 29).

Durante meses, Lopes de Souza seguiu sem noticiar nada em seu diário a respeito dos colonizadores portugueses que haviam partido, mas continuaram esperando o retorno da tropa no porto. Conforme afirma Castro, os meses se passavam e a ausência de notícias persistia.<sup>12</sup>

#### - A emboscada

Passado o tempo arranjado para o retorno de Pero Lobo, perante a desesperança provocada pelo não retorno dos expedicionários, os colonizadores portugueses teriam decidido organizar outra expedição “em socorro da de Pero Lobo já dizimada, parece, pelos carijós” (CASTRO, 1927, p. 462). Esse novo esforço teria sido comandado pelos fidalgos Ruy Pinto e Pero de Góes, após 18 meses da partida dos expedicionários anteriores, como se pode ver na seguinte passagem:

a desesperança talvez já do retorno da bandeira de Pero Lobo Pinheiro, partida para dezoito mezes passados, sem annuncio de regresso ou de vida, e excedendo oito mezes o prazo marcado pelo guia Francisco de Chaves para a tornada á costa vicentma ou as terras de Cananéa. Previdente, armou o capitão mór, por essa epoca, uma nova expedição sertanista e militar, tendo por capitães Pero de Góes e Ruy Pinto, e mandou-a em socorro da outra retardada na arrojada missão (CASTRO, 1927, p. 421, grifo nosso).

O historiador Pedro Taques de Almeida Paes Leme (1711-1777) também escreveu em sua obra “História da Capitania de S. Vicente”, a respeito do intento português de adentrar o continente mesmo em desvantagem numérica. Todo esse contexto está resumido na seguinte passagem:

Antes de se ausentar de S. Vicente para o reino, o governador Martim Affonso de Sousa intentou conseguir descobrimento de minas: preparou uma grande tropa e bem fornecida de armas contra o poder da multidão dos índios que habitavam o sertão da costa do sul; porém com a rota que teve perdendo oitenta homens as vidas, ficou sem efeito a pretendida diligencia: comtudo deixou ordenado que se continuasse a guerra contra os índios inimigos, e ficaram eleitos para cabos d'ella Ruy Pinto e Pedro de Góes (LEME, 2004, p. 67, grifo nosso).

Perante o infortúnio do desaparecimento, ordenou-se a formação de um novo intento já com seus comandantes designados: Ruy Pinto, cavaleiro fidalgo casado com D. Anna Pires

---

<sup>12</sup> “Durante esta permanência no porto, nada diz o Diário haver sabido o capitão mór sobre o paradeiro da bandeira de Pero Lobo, a qual quatro mezes e meio antes fizera partir guiada por Francisco de Chaves, com encargo de com 10 mezes de expedição retornar com 400 escravos carregados de ouro e prata. Não havia ainda 5 mezes que haviam partido tão ousados bandeirantes, e quem sabe, se já nas mãos cruéis dos carijós ou dos seus vizinhos, houvessem encurtado o fim da jornada e o da vida?!” (CASTRO, 1927, p. 332, grifo nosso).

Micel, e Pedro de Góes, que depois foi capitão mór de armada pelos anos de 1553 (LEME, 2004, p. 65).

- Notícias sobre a dizimação

O frei beneditino Gaspar da Madre de Deus<sup>13</sup> relatou que antes do governador embarcar de volta para Portugal, teriam chegado notícias a respeito da bandeira enviada. Segundo consta, eles teriam sido mortos pelos “bárbaros carijós” de forma precoce em sua exploração. O relato muito se parece com aquele feito por Paes Leme acima.

aprontou uma bandeira de 80 homens, e por eles mandou examinar o sítio indicado das minas, mas com sucesso infeliz; porque os bárbaros carijós, senhores do país existente ao sul do rio da Cananéia, mataram os exploradores das minas, antes de as descobrirem. Nas vésperas do embarque de Martim Afonso chegaram a S. Vicente as notícias desta derrota; e não lhe sendo passivo castigar pessoalmente o insulto do gentio, como desejava, por estar muito próximo o seu embarque, ordenou que os agressores fossem punidos com mão armada, ordenando para capitães da guerra os fidalgos Pedro de Góis, e Rui Pinto (MADRE DE DEUS, 2004, p. 83, grifo nosso).

Não obstante, quem obteve notícia sobre a dizimação dos portugueses foram os espanhóis mais tarde. Uma década depois da partida da expedição de Pero Lobo, em 1542, Pero Hernandez, escrivão de Cabeza de Vaca, também mencionou a passagem dos portugueses em seu diário.

Primeiramente ele comentou que quando os homens de Cabeza de Vaca chegaram ao rio Iguaçu foram informados de que o mesmo se tratava de um afluente do rio Paraná, “*llegados que fueron al rio de Yguaçu fue informado de los indios naturales que el dicho rio entra en el rio del Parana, que assimismo se llama el rio de la Plata*” (HERNANDEZ, 1555, p. 184, grifo nosso).

Além dos aspectos geográficos do rio Iguaçu, foram informados a respeito dos eventos que teriam ocorrido anteriormente, com a passagem dos europeus pela região. O escrivão mencionou especificamente de que se tratava de uma comissão portuguesa enviada por Martim Afonso de Souza e que foram informados pelos nativos de que todos os membros de tal comissão teriam sido emboscados e mortos.

Y que entre este rio del Parana y el rio de Yguaçu mataron los indios a los portugueses que Martin Alfonso de Sosa embio a descubrir aquella tierra; al tiempo que passauan el rio en canoas dieron los indios en ellos y los mataron; algunos destos índios de la ribera del rio Parana que assi mataron a los portugueses le anisaron al gouernador que los índios del rio del Pequeri, que era mala gente, enemigos nuestros, y que les estauan aguardando para acometerlos y matarlos en el passo del rio (HERNANDEZ, 1555, p. 184, grifo nosso).

---

<sup>13</sup> Nascido em São Vicente, em 9 de fevereiro de 1715, e falecido em Santos, em 28 de janeiro de 1800.

Considerando o infortúnio dos portugueses que os precederam, o governador Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca decidiu tomar uma decisão estratégica: separou a tropa em duas. Uma parte da tropa seguiria por canoas rio Iguaçu abaixo, e a outra parte seguiria por terra com os cavalos acompanhando a margem direita do rio, protegendo o flanco da tropa fluvial de uma eventual emboscada.

y por esta causa acordo el gouernador sobre acuerdo de tomar y assegurar por dos partes el rio, yendo él con parte de su gente en canoas por el rio de Yguaçu abaxo y salirse a poner en el rio del Parana, e por la otra parte fuesse el resto de la gente y cauallos, por tierra, y se pusiessen y confrontassen con la otra parle del rio para poner temor a los indios y passar en las canoas toda la gente, lo ual fue assi puesto en fecto, y en ciertas canoas que compro de los indios de la tierra se embarco el gouernador con hasta ochenta hombres (HERNANDEZ, 1555, p. 184-185, grifo nosso).

Conforme relatado pelo escrivão da tropa no trecho acima, o governador teria seguido com a tropa fluvial, composta por até 80 membros, número ironicamente similar ao quantitativo da tropa de Pero Lobo desaparecida na década anterior.

Nas notas finais da publicação original de 1839, Varnhagen sugere a leitura da obra do frei beneditino Gaspar da Madre de Deus, intitulada “Memórias para a história da Capitania de São Vicente, hoje chamada de São Paulo, do Estado do Brasil”, publicada originalmente em 1797, em Lisboa, para mais notícias em relação ao paradeiro desta expedição. Ele afirmou que o frei beneditino teria encontrado no Arquivo da Câmara de São Paulo um documento com mais detalhes (VARNHAGEN, 1839, p.93). Segundo frei Gaspar:

Ignoram-se as circunstâncias deste mal sucesso, o qual por certo ficaria sepultado no esquecimento, se não aparecesse no Arquivo da Câmara de S. Paulo, uma petição dos moradores de Santos e S. Vicente, na qual requereram os povos destas duas vilas ao capitão-mor Jerônimo Leitão em ano de 1585, que se declarasse guerra aos carijós, assinando por motivo dela ter morto aquele gentio no espaço de 40 anos mais de 150 europeus, assim portugueses, como espanhóis; tirado a vida com feroz barbaridade a dois missionários jesuítas; e assassinado 80 homens, que Martim Afonso despachara para o sertão a descobrimento de minas, por cujo motivo ordenar o dito governador, quando se ausentou para o Reino, que se continuasse a guerra pelos fidalgos Pedro de Góis, e Rui Pinto (2004, p. 84, grifo nosso).

O requerimento encontrado pelo frei Gaspar data de 1585 e foi realizado pelos moradores das vilas de Santos e São Vicente para que o governo se fizesse guerra aos índios gentios da “nação Carijó” (MADRE DE DEUS, 2004, p. 84; LEME, 2004, p. 67). Tal requerimento foi endereçado a Jeronymo Leitão, capitão-mor do donatário Pero Lopes de Souza e seria motivado pelo fato dos “índios gentios” terem mortos mais de 150 europeus portugueses e espanhóis, ao longo das décadas, além dos 80 enviados pelo primeiro governador do Brasil (MADRE DE DEUS, 2004, p. 84; LEME, 2004, p. 67).

Além disso, argumentavam os colonos que Martim Affonso de Sousa ao partir teria deixado ordenado aos fidalgos Pedro de Góes e Ruy Pinto que se continuasse a guerra com os nativos, “porque lhe haviam morto oitenta homens que tinha mandado ao sertão a descobrimentos; e haviam depois d'isto morto aos padres jesuítas que haviam ido a doutrina-os ensinando-lhes a fé catholica” (LEME, 2004, p. 67).

Sérgio Buarque de Holanda levantou a hipótese de que Pero Lobo e o Capitão Sedaño teriam sido a mesma pessoa. A hipótese se baseia em algumas leves semelhanças nos depoimentos a respeito dos dois personagens (HOLANDA, 2000, p. 98). O fato é que poucas notícias a respeito do paradeiro da tropa foram encontradas, dificultando a construção de hipóteses seguras sobre a passagem ou não da comitiva militar portuguesa pelo rio Iguazu.

### 2.2.3 A passagem de Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca – 1542

Após explorar a América do Norte, Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca foi nomeado governador do Paraguai e embarcou para a América do sul para exercer seu cargo. Conforme já mencionado brevemente antes, seu diário de viagem, escrito pelo seu escrivão Pero Hernandez, foi publicado em Valadolid em 1555 com o nome “*Comentarios del Governador Alvar Nuñez Cabeza de Vaca*”. A obra está dividida em 89 capítulos, e os capítulos 11 e 12 abordam a trajetória do governador pelo rio Iguazu.

Após passar dez anos na Flórida e três na Espanha, embarcou para a América do Sul a mando de Sua Majestade, em socorro a Pedro de Mendoza, enviado anos antes. Foi designado para o governo da capitania geral do Paraguai, com o título de Adelantado, e a jornada financiada por 8 mil ducados. Adquiriu em Sevilha duas naus, de 350 toneladas cada, e uma caravela de 150 toneladas, e reuniu uma tropa de 400 homens e 46 cavalos. Embarcaram e navegaram para Palmas nas Ilhas Canárias, aguardaram tempo bom e rumaram ao Brasil (HERNANDEZ, 1555, p. 160).

Desembarcou na Ilha de Santa Catarina, e foi avisado pelos nativos que havia dois freis franciscanos na região, frei Bernaldo de Armenta, de Córdoba, e frei Alonso Lebro, de gran Canaria. Os clérigos vieram ao encontro do governador, muito assustados de quase terem sido mortos (HERNANDEZ, 1555, p. 162). Em 18 de outubro de 1541, o governador desembarcou com parte da sua tropa no continente e levando 26 cavalos. Deixou em Santa Catarina 140

peessoas com a flotilha para navegarem até o rio da Plata, onde estava o porto de Buenos Aires, sob o comando de Pedro Estupiñán Cabeça de Vaca, primo do próprio.<sup>14</sup>

No dia dois de novembro, o governador começou sua marcha rumo ao Paraguai, com 250 arcabuzeiros e balesteiros, 26 cavalos e os 2 frades (HERNANDEZ, 1555, p. 169). Após alguns dias de caminhada encontraram vários caciques guarani, como Añiriri, Cipoyay e Tocanguaçu, com os quais realizou escambo de alguns objetos por comida, para poder alimentar as tropas (HERNANDEZ, 1555, p. 169-170). Pero Hernandez fez uma breve descrição dessa nação e seus hábitos:

Esta es vna gente y generación que se llaman Guaranies; son labradores que siembran dos veces en el año maiz, e assimismo siembran caçabi; criam gallinas a la manera de nuestra España, y patos; tienen en sus casas muchos papagayos y tienen ocupada muy gran tierra, y todo es vna lengua, los cuales comen carne humana, assi de indios sus enemigos con quien tienen guerra, como de christianos, y aun ellos mismos se comen vnos a otros (1555, p. 170, grifo nosso).

No relato acima, é possível ver os hábitos alimentares e culturais da nação Guarani, muito semelhantes àqueles adotados pelos iguaçuenses no início do século seguinte, que se tornariam os principais moradores santamarianos. Em 29 de novembro, o escrivão relatou que a tropa deixou a região do cacique Tocanguaçu e após dois dias de caminhada chegaram ao rio Iguaçu pela primeira vez, portanto no dia 1º de dezembro de 1541.

Logo em seguida teriam chegado à região superior do rio Tibaji, no dia 3 de dezembro (HERNANDEZ, 1555, p. 171). Nesse dia, enquanto estavam nas terras do cacique Tapapiraçu, Hernandez afirmou que encontraram um indígena convertido da costa brasileira, chamado Miguel, que estava vindo da cidade de Assunção. Miguel teria se oferecido para mostrar o caminho até a capital paraguaia.

No dia 7 de dezembro, chegaram a um rio chamado Taquari, onde vivia um povo chefiado pelo cacique Abangobi, que os receberam de forma amistosa e dos quais receberam mantimentos. Mais tarde, uma semana depois, no dia 14 de dezembro, chegaram às terras do cacique Tocangucir, onde pararam um dia para repousar (HERNANDEZ, 1555, p. 174-175).

O escrivão da tropa relata que no mês seguinte, após caminhar alguns dias por áreas despovoadas, a tropa teria passado fome. Para sobreviver, fritavam vermes grossos presentes nas plantas nativas e da mesma canha retiravam a água para beber. Mais tarde, após

---

<sup>14</sup> Pedro Estupiñán Cabeza de Vaca nasceu em Jerez de la Frontera (Cádiz) em 1490 e morreu em Lima no Peru com datação imprecisa. Sua biografia na *Real Academia de la Historia* está no disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/59055/pedro-estupinan-y-cabeza-de-vaca> Acesso em: Jun. de 2022

reencontrarem povos guarani e passarem por serras, canaviais, rios, houve um conflito da tropa com os frades, reproduzido a seguir:

Aunque los frayles fray Bernaldo de Armenta y fray Alonso su compañero se adelantauan a recoger y tomar los bastimentos, y quando llegaua el gouernador con la gente no tenian los indios que dar, de lo qual la gente se querello al gouernador por auerlo hecho muchas vezes auiendo sido apercebidos por el gouernador que no lo hizinessen y que no lleuassen ciertas personas de indios grandes y chicos ynutils a quien dauan de comer; no lo quisieron hazer, de cuya causa toda la gente estuuou moudida para los derramar si el gouernador no se lo estoruara por lo que tocaua al seruicio de Dios y de Su Magestad, y al cabo los frayles se fueron y apartaron de la gente y contra la oluntad del gouernador echaron por otro camino, y después desto los hizo traer y recoger de ciertos lugares de indios donde se auian recogido, y es cierto que si no los mandara recoger y traer se vieran en muy gran trabajo (HERNANDES, 1555, p. 181, grifo nosso).

Nota-se que após um conflito da tropa com os religiosos na disputa pelas doações dos nativos, os frades chegaram ao ponto de se separarem do grupo, porém o governador teria ordenado buscá-los de volta. No dia 14 de janeiro, caminhando por regiões de nações guarani, após terem percorrido um trajeto variável por terras paranaenses, a tropa voltou a cruzar com o rio Iguaçu.

Y assi llegaron a vn rio ancho y caudaloso que se llama Igatu, el qual es muy bueno y de buen pescado y arboledas, en la ribera del qual esta vn pueblo de indios de la generación de los Guaranies, los quales siembran su maiz e caçabi como en todas las otras partes por donde auian passado, y los salieron a rescebir como hombres que tenían: noticia de su venida y del buen tratamiento que les hazian, y le truxeron muchos bastimentos, porque los tienen (HERNANDES, 1555, p. 181, grifo nosso).

Verificam-se os primeiros relatos sobre os povos iguaçuenses originários, afirmando que cultivavam milho e caçabi, possivelmente uma espécie de fruto, e que conseguiam produzir um excedente de alimentação suficiente para fornecer aos estrangeiros em sua passagem. Além de detalhes a respeito dos povos nativos que proporcionam vasto material para análises históricas, há detalhes sobre a geografia e a paisagem. Em determinado momento do texto, as araucárias e suas pinhas também são mencionadas.

No rio Iguaçu, o governador teria decidido enviar uma carta para Assunção, através de dois mensageiros indígenas, avisando que estava a caminho da capital. O diário de Hernandez ainda menciona diversos casos de dificuldades enfrentados pela tropa, como no momento em que um soldado teria sido mordido por um cachorro. Conta que 14 espanhóis haviam ficado doentes, que pagaram os nativos com presentes para que tomassem conta dos enfermos, ajudando-os a acompanhar o caminho pouco a pouco (HERNANDEZ, 1555, p. 182-183).

O capítulo 11 da obra de Pero Hernandez é a parte mais dedicada ao rio Iguaçu de todo o livro. Segundo sua narrativa, após terem estabelecido boas relações com os indígenas do rio

Piquiri, a tropa teria marchado no sentido sul mais uma vez em direção ao Iguaçu. No trajeto teriam passando por povos guarani que saíam a recebê-los com suprimentos para realizarem escambo, fornecendo aos militares boas fontes de carboidrato como milho e batatas:

passando por muchos pueblos de indios de la generación de los Guaranies, iodos los quales les salían a rescebir a los caminos con muchos bastimentos, mostrando grande plazer y contentamiento con su venida, ya los indios principales, señores de los pueblos, les daua muchos rescates, y hasta las mugeres viejas y niños salían a ellos á los rescebir, cargados de maiz y batatas (HERNANDEZ, 1555, p. 184, grifo nosso).

O escrivão da tropa enfatizou a boa receptividade do povo local, e depois de passarem por eles, caminharam por oito dias de terra despovoada até retornarem ao rio Iguaçu. “*antes de llegar al rio anduuieron ocho jornadas de tierra despoblada, sin hallar ningún lugar poblado de indios. Este rio Yguaçu es el primer rio que passaron al principio de la jornada quando salieron de la costa del Brasil*” (HERNANDEZ, 1555, p. 184, grifo nosso).

Tomou-se o cálculo da “altura”, ou seja, da latitude, em 25 graus e meio (o PNI encontra-se entre os paralelos 25°05’ e 25°40’), o que corresponderia a algum lugar no médio rio Iguaçu. Foram informados pelos nativos que a foz daquele rio ficava no rio Paraná.

Llamase también por aquella parte Yguaçu; corre del Este Oeste; en el no ay poblado ninguno; Tomose el altura en veynte y cinco grados c médio. Llegados que fueron al rio de Yguaçu fue informado de los indios naturales que el dicho rio entra en el rio del Parana, que assimismo se llama el rio de la Plata (HERNANDEZ, 1555, p. 184, grifo nosso).

Conforme já mencionado na seção anterior, ao saber da emboscada carijó que teria extinguido uma expedição portuguesa (que acreditaram ser a mesma comandada por Pero Lobo), Álvaro Nunes decidiu separar suas forças e descer uma parte por terra com os cavalos e outra por canoas no rio (HERNANDEZ, 1555, p. 184).

Em relação ao medo dos nativos com os cavalos, afirmou o escrivão de Cabeza de Vaca que: “*Era cosa muy de ver quan temidos eran los cauallos por todos los indios de aquella tierra y prouincia, que del temor que les auian lessacauan al camino para que comiessen muchos mantenimientos, gallinas y miel, diziendo que por que no se enojassen que ellos les darían muy bien de comer*” (HERNANDES, 1555, p. 173, grifo nosso).<sup>15</sup>

<sup>15</sup> É importante destacar que o rio Iguaçu já teve um cavalo pré-histórico como parte da sua fauna local, milhares de anos antes da chegada dos europeus. Em um município no médio Iguaçu, foi encontrado o osso da mandíbula de um cavalo extinto: “Em Mangueirinha, foram coletados restos de um cavalo extinto (*Equus Amerhippus neogeous*) [...] os cavalos eram comuns na paisagem pleistocênica sulamericana, mas se extinguíram ao final do Pleistoceno, sendo introduzidos pelo homem nem mais recentemente” (SEDOR, 2014, p. 18 e 19).

Segundo os relatos do escrivão, o governador teria comprado canoas com os nativos, embarcado dezenas de soldados e combinado com a tropa terrestre de se reagruparem na foz do rio Iguaçu. Em determinado momento, a tropa fluvial teria percebido algo de atípico:

E yendo por el dicho rio de Yguaçu abaxo era la corriente del tan grande que corrían las canoas por el con mucha furia, y esto causólo que muy cerca de donde se embarco da el rio vn salto por vnas peñas abaxo, muy altas, y da el agua en lo baxo de la tierra tan grande golpe que de muy lexos se oye, y la espuma del agua, como cae con tanta fuerça, sube en alto dos lanças y mas, por manera que fue necessario salir de las canoas y sacallas del agua e llenarlas por tierra hasta passar el salto y â fuerça de braços las llenaron mas de media legua, en que se passaron muy grandes trabajos (HERNANDEZ, 1555, p. 185-186, grifo nosso).

Nota-se no relato acima que haviam chegado à depressão geográfica hoje conhecida como as Cataratas do Iguaçu. Constatada a correnteza foi necessário sair do rio, retirar as canoas da água e carregá-las nos braços por mais de meia légua<sup>16</sup>, de forma bastante trabalhosa, para poder-se contornar o penhasco fluvial<sup>17</sup>.

Após o percurso, retornaram a colocar as canoas no rio Iguaçu, na região do baixo Cataratas, e prosseguiram viagem até a foz no Paraná, acompanhados pela tropa terrestre com a cavalaria. Nesse momento, Pero Hernandez dá detalhes importantíssimos sobre as comunidades nativas locais e os exploradores europeus se avistando pela primeira vez:

en la ribera del rio estaua muy gran numero de los índios de la misma generación de los Guaranies, todos muy emplumados con plumas de papagayos, e almagrados, pintados de muchas maneras e colores y con sus arcos y flechas en las manos, hecho vn esquadron dellos, que era muy gran plazer de los ver (1555, p. 186, grifo nosso).

Apesar dos temores iniciais de um conflito eclodir repentinamente com os nativos, por um passo em falso qualquer, e o trabalho linguístico dificultoso dos intérpretes, os caciques locais aceitaram os presentes espanhóis. A aceitação dos presentes pelos nativos era um sinal de abertura para a construção de uma relação amistosa, algo tão pleiteado pelos jesuítas, como se verá mais adiante.

Segundo os relatos, teriam se comportado de forma curiosa e surpresa com as novidades tecnológicas, o que teria baixado o nível de tensão do encontro.

Após fazer amizades com os nativos do rio Iguaçu, Cabeza de Vaca e sua tropa receberam ajuda nativa para atravessar o rio Paraná, juntando canoas de duas em duas para

<sup>16</sup> A légua ibérica utilizada na América colonial equivalia a 5,572699 km, e essa medida será utilizada ao longo de toda a dissertação. (“Pesos y medidas en la América colonial - La enciclopedia de ciencias y tecnologías en Argentina (ECYT-AR)”. Disponível em: [https://cyt-ar.com.ar/cyt-ar/index.php/Pesos\\_y\\_medidas\\_en\\_la\\_Am%C3%A9rica\\_colonial](https://cyt-ar.com.ar/cyt-ar/index.php/Pesos_y_medidas_en_la_Am%C3%A9rica_colonial) Acesso em: jul. de 2022.

<sup>17</sup> Essa transposição de mais de meia légua entre o alto e o baixo Cataratas foi uma preocupação constante nos primeiros momentos de fundação de Santa Maria do Iguaçu na década de 1620, como será abordado no próximo capítulo.

fazer balsas. No espaço de 2 horas, teria sido possível passar toda a gente e os cavalos de uma margem para a outra, com a colaboração dos paranaenses locais. Antes de encerrar o capítulo 11, a obra descreveu o rio Paraná da seguinte maneira:

Este rio del Parana por la parte que lo passaron era de ancho vn gran tiro de ballesta; es muy hondable y lleua muy gran corriente, y al passar del rio se transtorno vna canoa con ciertos christianos, uno de los quales se ahogo porque la corriente lo lleuo, que nunca mas parescio. Haze este rio muy grandes remolinos con la gran fuerça del agua y gran hondura del (HERNANDEZ, 1555, p. 187).

Além da curiosa medição da distância entre as margens ser de “tiro de besta”, pode-se ver que no momento da travessia, uma das canoas virou e alguns cristãos foram lançados na água e que possivelmente se afogaram, levados pela correnteza, e nunca mais tiveram notícias deles.

O documento também menciona a formação de grandes redemoinhos no rio Paraná<sup>18</sup> causados pela força das águas, que podem chegar a 20 metros de profundidade e que persistem até os dias atuais.<sup>19</sup>

Decidiu-se enviar os enfermos e aqueles que não podiam caminhar pelo rio Paraná abaixo nas mesmas balsas obtidas do cacique Ygaron, um contingente que totalizou cerca de 30 pessoas. Com eles o governador enviou 50 besteiros e arcabuzeiros para que os defendessem.

Segundo relatado na publicação de 1555, objetivava-se encontrar rio abaixo um indígena cristianizado chamado Francisco e duas embarcações solicitadas a Assunção, através da carta enviada pelos mensageiros dias antes (HERNANDEZ, 1555, p. 187-188.).

#### 2.2.4 Ytepopo – o nome nativo das Cataratas do Iguaçu

*“en la boca del ygaçu por cima del salto ado, diz en ytepopo”*

Carta de Mercê de João Gonçalves, 1597

Após a passagem de Cabeza de Vaca e sua tropa pelas Cataratas e pela foz do rio Iguaçu, em 1542, os espanhóis teriam outro desafio: colonizar tal área explorada. Para esse fim, a Coroa

---

<sup>18</sup> Há relatos de resgates de redemoinhos paranaenses durante o período colonial envolvendo moradores das reduções: “Cupole la suerte de bolver al P.º Palácios y en camino libro de la muerte â três Yndios del Pueblo de Loreto que venian en unas cañas desde los yerbales y avian dado en un remolino de donde humano modo no podian salir trayendoles el agua en circulo de que estaban muy cansados sin tener yâ alientos para forzejar, pêro llegando alli la embarcacion del Padre los pudo socorrer y sacar librandolos de la muerte cierta” (ANONIMO, [1734] 1955, p. 171, grifo nosso).

<sup>19</sup> A perigosa travessia do rio Paraná continua causando vítimas fatais até na contemporaneidade, conforme pode ser visto em diversas matérias na mídia.

Ibérica tinha como metodologia principal a distribuição de terras aos colonos mais influentes, as chamadas *encomiendas*.

Os colonos *encomenderos* tinham o dever de desenvolver economicamente a área sob sua responsabilidade e assim poder gerar tributos e benefícios à Coroa. Tais *encomiendas* eram concedidas através de um documento oficial chamado Carta de Mercê.

No dia 8 de fevereiro de 1597, certo morador de Assunção, chamado João Gonçalves, recebeu uma incumbência muito singular do governador do Paraguai, na época Felipe de Caceres. Através de uma Carta de Mercê, tornou-se encomendeiro de uma larga região, que se estendia da boca do rio Iguazu até por cima dos Saltos (CORDOVA, 1951, p. 131-132).

Esse documento foi autenticado oficialmente por Sebastião de Córdoba, escrivão de Sua Majestade o rei Felipe I, que na época governava tanto Portugal quanto Espanha, reinos unidos na chamada União Ibérica (1580-1640). Além de receber grande parte do território da atual cidade de Foz do Iguazu, João Gonçalves também ficou encarregado de tutelar 230 indígenas, certamente homens adultos, vistos como aptos a servirem de mão de obra e fomentarem uma economia colonizadora na região (CORDOVA, 1951, p. 131).

Esse contingente de nativos era proveniente de diferentes aldeias do baixo rio Iguazu, na região do baixo Cataratas, e são mencionados na Carta de Mercê da seguinte forma:

- 50 indígenas: provenientes do povo do cacique Ylpibo, que haviam sido “empadronados” previamente por certo Hernando de Sossa: “*los cinquenta yndios dellos que empadrono her.<sup>do</sup> de sossa en el pueblo de ylpibo yndio principal*” (p. 131).

- 83 indígenas: do rio Paraná “da província de Santa Ana” junto ao povo de Povaron; “*ochenta y tres yndios en el parana en la provy.<sup>a</sup> de s.<sup>ta</sup> ana junto al pueblo de povaron*” (p. 131).

- 13 indígenas: encomendados anteriormente a Bartolome Gonçalves, que havia desistido da incumbência: “*que los treze dellos fueron encomendados a br.<sup>me</sup> goncalez en la cassa de myn de que hizo dexacion*” (p. 131-132).

- 35 indígenas: que haviam sido encomendados a certo Juan Delgado: “*los treynta y cinco fueron encom.<sup>dos</sup> a Ju.<sup>o</sup> delgado en la mysmo p.<sup>te</sup>” (p. 132).*

- 11 indígenas: em casa de “patimonga” no povo de Tacambi (possível cacique): “*y onze en la cassa de patimonga en el pueblo de tacambi*” (p. 132).

- 24 indígenas: em casas e povo de Yacarayuru (possível cacique), que haviam sido desistidos pelo dito Juan Delgado: “*v.<sup>te</sup> y q.<sup>tro</sup> en las cassas y pueblo de yacarayuru de todos los q.<sup>les</sup> el dho Ju.<sup>o</sup> delgado hizo dexacion*” (p. 132).

- X indígenas: para complementar o numero de 230 previsto inicialmente, com indígenas submetidos aos caciques do Iguazu, como será pormenorizado a seguir.

- 12 indígenas: que escaparam de um ataque indígena tupi a um povoado no Guairá e demais que conseguiram fugir do ataque:

los doze restantes solos que se escaparon de los tupis de un pueblo que desbarataron el da provy.<sup>a</sup> de guayra y los demás que se hallaron de los que se escaparon del dho pueblo y se los encom.<sup>os</sup> con todos los caciques e yndios y principales a ellos y a cada uno de los dhos pueblos y caciques sujetos, anexos y pertenecientes y que haya subcesdido y subcedieren (CORDOVA, 1951, p. 132, grifo nosso).

- 1 indígena: Ao final do documento, solicita-se a entrega de um indivíduo dos encomendados para servir a alguma organização religiosa de sua escolha, “*con que a de dar un yndio cassado dellos desta encomy.<sup>da</sup> para el serv.<sup>o</sup> de un monestr.<sup>io</sup> o otra obra pia que su s.<sup>a</sup> señalar*” (p. 132).

Em determinado ponto, quando o documento contabiliza 216 indivíduos dos 230 inicialmente previstos, determina-se completar os demais com a inclusão dos indígenas que estavam assentados da “*boca del ygaçu*” até o salto da seguinte forma:

[...] los demás hasta cumplim.<sup>io</sup> a los dhos duzientos y treynta yndios en la boca del yguaçu en cassa y pueblo de Ju.<sup>o</sup> hepotaran y matheo, mahendi, yalavare y fr.<sup>so</sup> ynd.<sup>s</sup> princip.<sup>les</sup> que tienen assento en la boca del ygaçu por cima del salto ado, diz en ytepopo (CORDOVA, 1951, p. 132, grifo nosso).

Do trecho acima é possível verificar alguns detalhes. Primeiramente o nome de alguns caciques do baixo rio Iguazu, ou seja, “*ynd.<sup>s</sup> princip.<sup>les</sup> que tienen assento en la boca del ygaçu por cima del salto ado*”. Alguns dos nomes mencionados são: 1) Juan Hepoteran e Matheo<sup>20</sup>; 2) Mahendi; 3) Yalavare e Francisco<sup>21</sup>, todos mencionados como caciques do rio Iguazu.

Além dos nomes dos caciques iguaçuenses do final do século XVI, a Carta de Mercê de João Gonçalves menciona certo nome nativo: “*en la boca del ygaçu por cima del salto ado, diz en ytepopo*”. Possivelmente, após a utilização do termo em espanhol<sup>22</sup>, o autor utilizou o nome indígena dos saltos como mais uma referência de localização, devido ao seu uso cotidiano na época. Usar os nomes nativos de uso corrente era de grande importância para a comunicação política com os nativos e estratégico para os colonizadores. Essa utilização da toponímia

<sup>20</sup> Nativos batizados com nome cristão, possivelmente irmãos ou parentes, pois foram mencionados separados por conectivo, indicando provavelmente uma dupla.

<sup>21</sup> Mesma possibilidade do caso anterior.

<sup>22</sup> “Salto ado”: que pode significar “queda barulhenta” ou queda com barulho, salto com alvoroço, o que seria mais uma referência ao característico som provocado pelas Cataratas do Iguazu.

ameríndia pelos europeus em seu projeto colonial pode ser vista em diversos contextos espalhados por toda a América do Sul.

Mas o que significaria Ytepopo em Guarani? Para responder a essa pergunta, o mais adequado seria analisar outra fonte da época e nesse sentido as obras de Antônio Ruyz de Montoya trazem testemunhos históricos inestimáveis.

“Y”, como já é bastante conhecido, significaria rio ou água<sup>23</sup>, assim como na grafia de “Y-guasú”, que significaria “rio grande”. Conforme Montoya, sobre o adjetivo “guaçu”: *“Este nombre adiectivo ‘guaçu’ que con nombres dice: grande, y con verbos: mucho, tiene variedad en las composiciones. Con los que tienen consonante final haze ‘uçú’, ut: ‘ta.b’ l. ‘taba’ pueblo, ‘tabuçu’ gran pueblo, ‘og’ casa, ‘oguçu’ casa grande &c.”* (1892, p. 19).<sup>24</sup>

O padre citou que a repetição de verbos pode ser utilizada para se fazer um grau superlativo ou dar a ideia de plural ou frequência. Para explicar a repetição da partícula como expressão adverbial de superlativo, o autor forneceu dois exemplos: *Añeeñengaçu ngaçu = “reñile muchísimo”,* ou brigar muito; *Omongírey rey = “le añimó grandemente”* (MONTROYA, 1892, p. 73). No apêndice da continuação da mesma explicação gramatical, afirmou que:

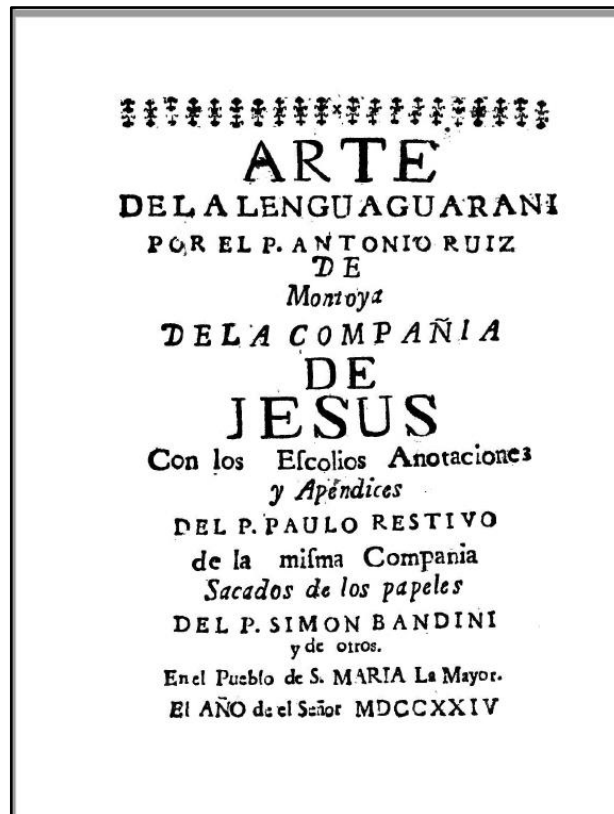
Los que se siguen repiten una silaba, no mas: *amocòcòng* trago, *acici* llego, *oçoçog* soltóse, *oçaçai* esparcirse, *acece* salgo, *apopo* salto, y sus compuestos, ut: *ambopopo*, *amocece* &c ; tambien dicen : *apo apo* ando saltando, *oronduru iiduru* l. *orondururù* hazer ruydo yendo muchos (MONTROYA, 1892, p. 73, grifo nosso). (itálicos originais do autor).

No trecho acima podemos ver a repetição silábica em *apopo* como “salto”. Além disso, nota-se a expressão *apo apo* como “ando saltando”, sendo pertinente mencionar que o prefixo “a-” refere-se à conjugação da primeira pessoa do singular, portanto, se fosse *pepo pepo*, por exemplo, significaria ele/ela anda saltando. Essa afirmação não está apenas na *Arte de la Lengua Guarani* (Figura 1), mas também no seu outro livro *Tesoro de la Lengua Guarani* (MONTROYA, 1639) (Figura 2).

<sup>23</sup> Sobre Y, afirmou o seguinte: “I vel y tiene varias significaciones, que apunté en el Arte Parte 3. Cap. 2. §. 8.” (1892, p. 19).

<sup>24</sup> Sendo assim, Montoya mencionou o uso de “guaçu” como adjetivo (grande) ou como advérbio (intensidade).

**Figura 1** – *Arte de la Lengua Guarani*, escrito pelo padre Antônio Ruiz de Montoya e publicado na Redução de Santa Maria la Mayor, em 1724.



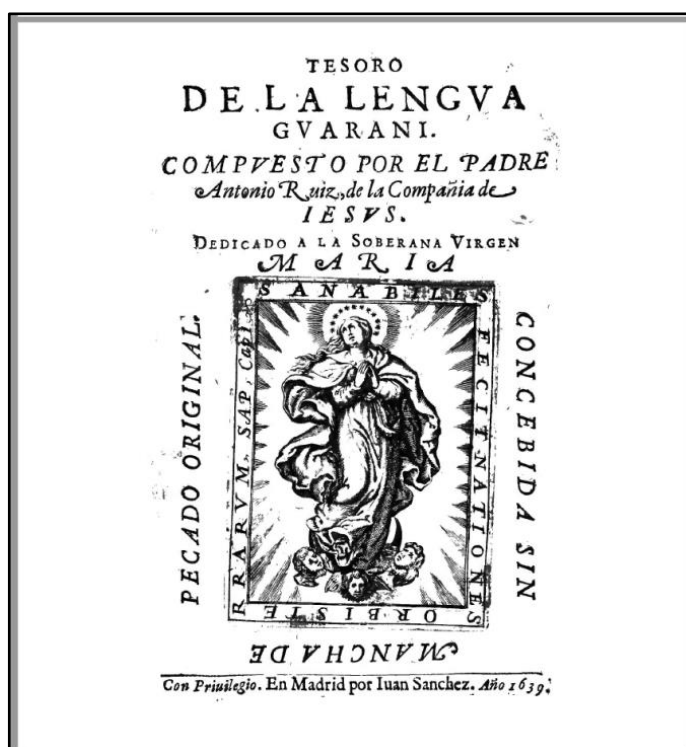
Fonte: Google books.

- *Po.r.* = Salto.
- *Chepo* = mi saltar
- *Apó* = yo salto.
- *Gui póbo, hára.haba.opóbae* = el que salta.
- *Ndapóri* = no salto.
- *Ambopó* = hazer q salte.
- *Apó apó guitecobo* = andar a trancos.
- *Opó porí pira* = salta el pescado.
- *Chereçá pó* = tengo los ojos saltados.
- *Andagú pite pó* = las corbas saltadas.
- *Pirapó* = donde salta el pescado.

Além da sílaba em separado *po*, a obra também abordou sua duplicação, como significando “brotar”, como por exemplo, *Opopo abati*, brotar o milho (1639, p. 315).

No livro *Tesoro de la Lengua Guarani* (Figura 2), *Teçá* é traduzido como “olhos”. Quando utilizado pela primeira pessoa do singular, a letra “t” vira “i”, como na passagem *Chereça* traduzido como “meus olhos”.

**Figura 2** – *Tesoro de la Lengua Guarani*, escrito por Antônio Ruiz de Montoya, publicado em Madrid, em 1639.



Fonte: Google Books.

A palavra “lágrimas” é traduzida em guarani como *Teça í*, literalmente “água dos olhos”. Em seguida, ao dar dois exemplos sobre o uso nativo da palavra “lágrima” em primeira pessoa, *-reça í*, padre Montoya traduziu as seguintes expressões:

- *Chereça i* = yo lloro (1639, p.371).
- *Chereçá í popó* = saltaronse me las lagrimas (1639, p.372, grifo nosso).
- *Ípopó cheripií* = salpico-me el agua.

Há outros exemplos líquidos relacionados ao termo *popo*, em *Tesoro de la Lengua Guarani*. Ao realizar diversas combinações de letras em um vasto vocabulário guarani, o autor define *Popó* como “caudal”. Mas o que significaria “caudal” em espanhol, de acordo com a Real Academia Espanhola?

“caudal - Del lat. capitālis 'capital'.  
 1. adj. caudaloso (l de mucha agua).  
 [...]  
 3. m. Cantidad de agua que mana o corre.  
 [...]  
 6. m. Fís. Cantidad de un fluido que discurre en un determinado lugar por unidad de tiempo.”<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Dicionário da Real Academia Espanhola. Verbetes “caudal”. Disponível em: <https://dle.rae.es/caudal?m=form>  
 Acesso em: jul. de 2022

Portanto pode-se ver acima que *popo* também pode estar relacionado com fluxo de água, o que se encaixa perfeitamente com o uso para o rio Iguaçu. Tendo em vista que os termos “*Y*” e “*popo*” são de uso bem corrente e possuem várias menções em ambas as obras, o que significaria a “*te*”, entre os dois termos, no vocábulo *Ytepopo* na Carta de Mercê de João Gonçalves de 1597?

Segundo padre Montoya, “*Ype*” com a letra “*p*” ao invés de “*t*” significaria muito. “*Ype muchos. V. Tes. Pero es poco usado.*” (MONTROYA, 1892, p. 264, grifo do autor). Porém teríamos que partir do pressuposto que a grafia utilizada pelo documento estaria com a letra trocada. Por outro lado, a sílaba “*Te*” também poderia tratar-se de uma partícula de ligação.

Nesse sentido, a partir da análise realizada, é possível delinear algumas hipóteses a respeito do significado toponímico do termo.

- Hipótese etimológica nº 1: “Rio que Salta”

Em uma tradução livre *Y-te-popo* significaria “Rio-que-Salta”, assumindo que a partícula “*te*” teria uma função de ligação entre os vocábulos “rio” e “saltar”. Seria devido ao seu enorme vapor d’água que salta para frente e pode ser visto a longa distância?<sup>26</sup> Ou seria devido à sua imponente garganta que despenca adiante de forma inigualável? Ou os dois? De qualquer forma o termo parece guardar algum nexos com a depressão geológica. A pesquisa considerou essa hipótese de grau alto.

- Hipótese etimológica nº 2: “Rio de Muitos Saltos”

Em outra acepção, poder-se-ia inferir que sua tradução significaria “Rio de Muitos Santos”, assumindo-se a correlação do termo *Ype* enquanto “muitos” e *popo* como estando relacionada simultaneamente com o verbo saltar e com a noção de quantidade. A expressão “Rio de muitos Saltos” também guarda coerência com o conjunto de 275 quedas que formam as Cataratas do Iguaçu. Hipótese de grau alto.

- Hipótese etimológica nº 3: “Rio que Salta Muito”

Considerando que padre Montoya falou dos casos de repetição dos verbos e nomes como forma de construção da ideia de superlativo e não apenas de quantitativo, há que se considerar

---

<sup>26</sup> Apenas para fins de ilustração dessa possibilidade, cabe-se mencionar o trecho sobre a passagem de Cabeza de Vaca: “la espuma del agua, como cae con tanta fuerça, sube en alto dos lanças y mas” (HERNANDEZ, 1555, p. 185-186, grifo nosso).

a possibilidade semântica da repetição do verbo saltar *pó* estar relacionada com a intensidade do ato realizado pelo sujeito da ação, no caso pelo rio “Y”. Hipótese de grau alto.

- Poderia o termo *Ytepopo* estar vinculado aos antigos Saltos de Guairá?

Tendo em vista que na época os hoje alagados saltos de Guairá<sup>27</sup> ainda estavam em seu esplendor, a hipótese do termo *Ytepopo* estar relacionado aos saltos do rio Paraná também foi considerada pela pesquisa. Porém devido ao contexto da redação em que se insere o termo e sua alocação na oração próximo à referência ao rio Iguaçu, “*ynd.<sup>s</sup> princip.<sup>les</sup> que tienen assento en la boca del ygaçu por cima del salto ado, diz en ytepopo*”, descartou-se tal possibilidade. Verifica-se como sendo mais provável que o termo *Ytepopo* esteja relacionado com as Cataratas do Iguaçu no rio homônimo, do que em relação aos antigos saltos do rio Paraná, localizados a aproximadamente 180 quilômetros distantes dali. Hipótese de grau baixo.

## 2.3 PARTE 2: O CONTEXTO COLONIAL DE SANTA MARIA DO IGUAÇU

### 2.3.1 A divisão territorial ibérica

No dia 7 de junho de 1494, na vila fronteiriça de Tordesilhas, agentes diplomáticos de Portugal e de Castela e Aragão assinaram o histórico tratado, ratificado pelos respectivos reis nos meses seguintes, que proporcionaria as balizas para a expansão ibérica além-mar. O documento dividia o oceano com uma linha meridiana definida a 370 léguas do arquipélago do Cabo Verde, uma imensa área que, todavia estava para ser explorada.

Era sobretudo um exercício de imaginação, pois os conhecimentos e recursos disponíveis na época não permitiam qualquer precisão. Conheciam-se as latitudes, mas não as longitudes. As léguas tinham padrões mutantes e, ademais, não se especificou a partir de qual das ilhas do arquipélago começaria a medição (SPOSITO; VILARDAGA, 2017, p. 55).

Pode-se inferir que a partilha do “novo mundo” entre as potências, de forma indiferente aos povos que ali viviam, demonstra certa concepção de superioridade europeia em relação aos demais habitantes dos outros continentes. Tal presunção estaria presente na produção cartográfica posterior, que era realizada com a ajuda dos relatos dos viajantes e a opinião dos navegantes (Anexo IV).

“A linha, que cruzava a embocadura do rio Amazonas ao Norte, teve uma trajetória mais elástica ao Sul, cobrindo desde Cananeia até as proximidades do Rio da Prata” (SPOSITO; VILARDAGA, 2017, p. 55). A variação da linha é resultado de diversos fatores da realidade

<sup>27</sup> Conhecidas na contemporaneidade como as Sete Quedas.

objetiva, como a geografia, os conflitos com os nativos, a efetiva ocupação do território demarcado, que contribuíram para o realinhamento e a configuração de novos tratados posteriormente.

Sua validade, apesar da eficiência questionável, permaneceu até o Tratado de Madri de 1750, com uma concepção mais factível da divisão do território (SPOSITO; VILARDAGA, 2017, p. 55), após cerca de 250 anos de disputas entre as nações ibéricas. Tanto a formação quanto a dissolução de Santa Maria do Iguazu são resultados desse processo em um âmbito geopolítico mais amplo.

Para analisar os desdobramentos americanos das disputas fronteiriças e assim entender a dinâmica da formação e movimentação das reduções jesuíticas é necessário considerar o histórico da disputa territorial entre ambos os reinos, em sua própria península originária.

A própria formação territorial de ambos os reinos, a partir do século XVI, deve ser analisada, muitas vezes, em relação direta com a dinâmica territorial americana (Herzog, 2015). O reino português já se encontrava praticamente consolidado, inclusive em termos de fronteiras, em 1249, quando terminou a conquista do Algarve, ao Sul. As fronteiras com Castela foram formalizadas em 1297, mas a relação com o assemelhado e entrelaçado reino vizinho será bastante tumultuada e marcada por inúmeros conflitos ao longo da Idade Média (SPOSITO; VILARDAGA, 2017, p. 57, grifo nosso).

A fronteira antiga entre Espanha e Portugal era formada por uma faixa, chamada “raya”, que em determinados trechos a delimitação possuía grande imprecisão, principalmente na ausência de acidentes geográficos que pudessem facilitar a divisão. Apenas no final do século XV, os contornos ficariam mais bem delimitados.

“Essas fronteiras e suas populações sofreram as vicissitudes dos conflitos políticos entre os dois reinos, alternando momentos de paz” (SPOSITO; VILARDAGA, 2017, p. 57). Por mais que essa máxima tenha sido relativa às fronteiras ibéricas durante o processo de formação dos estados nacionais e a consolidação dos seus limites, poder-se-ia usá-la para caracterizar as fronteiras sul-americanas, no contexto do impacto das entradas bandeirantes luso-americanas/tupis nas povoações espanholas.

As monarquias ibéricas construíram vastos impérios coloniais a partir do século XV. Esta expansão forçou o desenvolvimento de uma metodologia administrativa que criou uma série de mecanismos de governo inéditos até então, para possibilitar o controle e a exploração dos povos dominados.

Por mais que houvesse um acúmulo de estruturas construídas historicamente por ambas as monarquias, foi necessário realizar diversas inovações para gerir um sistema intercontinental. “Sem dúvidas, se apoiaram nas matrizes institucionais e nas tradições jurídicas e políticas

preexistentes, mas essas, no máximo, somente podiam oferecer fontes de inspiração e recursos de legitimação” (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 213).

Compreender essas inovações e mecanismos coloniais é fundamental para analisar o desenvolvimento das reduções jesuíticas americanas. Esse amadurecimento interno dos estados nacionais ibéricos deu-se em um contexto de rivalidade entre os reinos de Castela e Portugal pela liderança marítima comercial, por mais que houvesse similaridades e conexões entre eles, inclusive de parentesco entre suas respectivas nobrezas.

Convém enfatizar que esse processo se desenvolveu no marco das mutáveis relações entre ambas as monarquias. Os reinos de Castela e Portugal competiram desde o início do século XV pela primazia no novo quadro mundial que se gestava, mas enfrentaram essa concorrência a partir das múltiplas interações entrelaçamentos que possuíam entre si. Desde o século XIII as relações entre ambos haviam sido marcadas por enfrentamentos e alianças, uma situação que começou a se estabilizar durante o século XIV com a consolidação das dinastias de Avis e Trastâmara à frente das Coroas portuguesa e castelhana, respectivamente, ainda que, até 1476, as possibilidades de uma união entre ambas as Coroas tenham sido aventadas em diversas oportunidades (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 213-214).

A união entre os reinos castelhano e aragonês possibilitou a formação de uma monarquia hispânica que passou a exercer uma competitividade com o pioneirismo da navegação portuguesa, iniciadas décadas antes. Tal competição suscitou na primeira divisão do domínio marítimo em 1479 e do domínio terrestre em 1494, pelo Tratado de Tordesilhas, estipulando a posse dos territórios a serem conquistados (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 214).

A partir de 1492, com a chegada de Colombo, deu-se início o processo de conquista da América, aproximando as culturas europeias das culturas ameríndias, mundos tão diferentes entre si, mas também densamente diversos internamente. Tanto os europeus quanto os nativos da América possuíam diversas especificidades linguísticas, culturais e políticas, formando distintos reinos e nações, com suas respectivas áreas de influência.

Tal constatação é relevante, pois muitas vezes as comunidades autóctones são retratadas como uma unidade cultural inexistente na prática. Um exemplo dessa diversidade pode ser visto nas diferentes reações dos nativos frente à presença dos conquistadores, gerando variadas respostas administrativas e ocasionando diferentes impactos sobre tais comunidades.

### 2.3.2 A União Ibérica (1580-1640)

Em 1580, Filipe da Espanha se tornou rei de Portugal, consagrando a união entre ambas as Coroas ibéricas. Portugal recebeu diversas garantias jurisdicionais legais e linguísticas, assim como o direito de ser administrado por ministros portugueses. No período em que esteve em vigor, a União Ibérica atuou como uma “monarquia composta”, ou seja, “um complexo de

corpos políticos agregados de natureza e estatutos muito diferentes, que reconheciam um mesmo rei e que, mais do que funcionar em torno de um único centro, eram, na realidade, uma monarquia ‘policêntrica’” (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 215-216).

Essa monarquia dupla durou até 1640, e chegou ao fim com a ascensão da dinastia portuguesa dos Bragança. Teve início, então, uma fase de confrontação na Península Ibérica até 1668, a qual se reproduziu em seus domínios coloniais, especialmente na região do Rio da Prata (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 215-216). Pode-se ver que todo o processo de criação, desenvolvimento e extinção da única redução jesuítica no rio Iguaçu no século XVII se deu dentro desse contexto.

Uma união entre as coroas que não chegou a se configurar de fato como um projeto colonial coeso e não evitou uma série de fricções fronteiriças sul-americanas. A incapacidade da União Ibérica em pacificar seus conflitos luso-hispânicos americanos impactaria diretamente no sistema missionário construído na província do Guairá (e conseqüentemente em Santa Maria do Iguaçu), enquanto parte de uma estrutura administrativa paraguaia mais ampla, governada a partir da capital em Assunção.

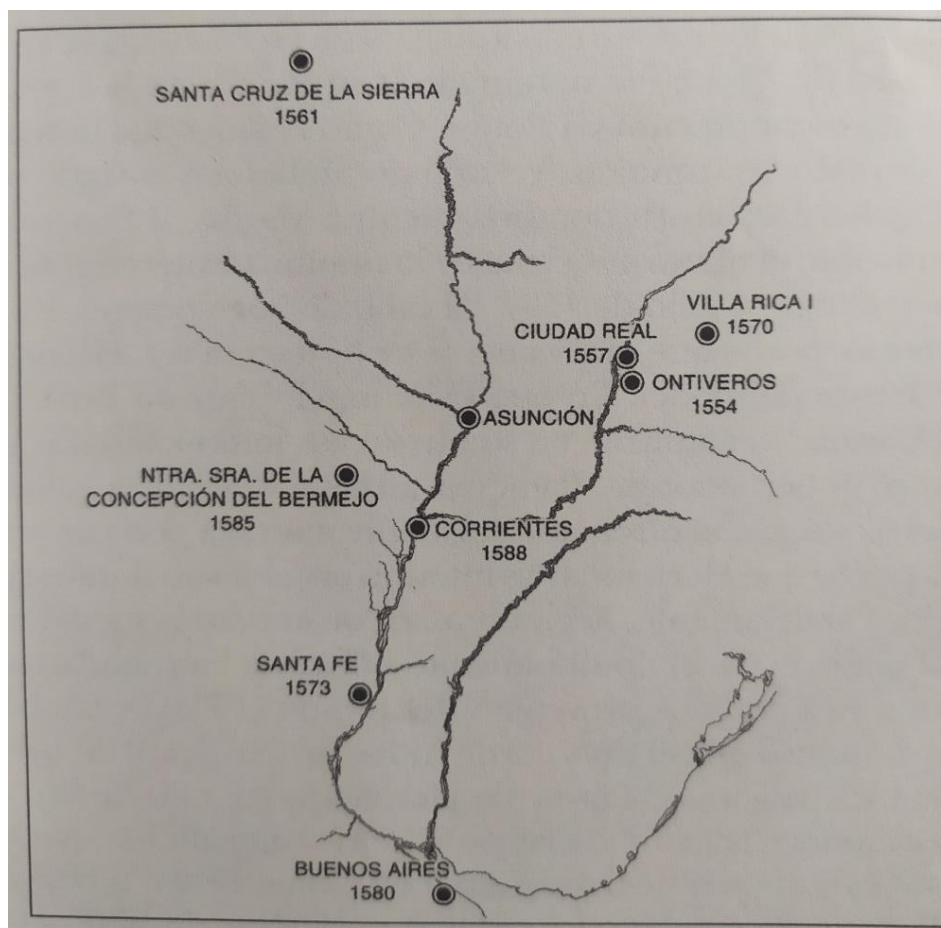
### 2.3.3 A liderança de Assunção

A capital paraguaia já foi considerada a “mãe das cidades”, principalmente para o sul da bacia hidrográfica do rio Paraná. Esse protagonismo assuncenho na propagação da cultura hispânica é reconhecido e amplamente amparado em diversas fontes. “*Durante la época colonial española, Paraguay experimento varias modificaciones dentro de un juego de poder que fortaleció el papel colonizador de Asunción como ciudad regional, aunque la dejó confinada en el centro del subcontinente americano*” (VÁZQUEZ, 2010, p. 34).

Localizada na margem esquerda do rio Paraguai, na foz do rio Pilcomayo, a centenária cidade de Assunção cumpriu um papel importante para a expansão do Império Espanhol. Fundada a partir de um forte militar, a cidade forneceu à Coroa espanhola uma plataforma relativamente sólida de expansão, que chegou a reconhecer sua importância, porém mais adiante optou por torná-la uma zona secundária para o império como um todo.

[...] la Corona le concedió el título de Muy Ilustre y Fiel por sus importantes servicios como fundadora de ocho ciudades, y recibió otras distinciones como ‘Amparo de la conquistas’ y ‘Madres de todos’. Estos reconocimientos, sin embargo, quedaron desmentidos, según el sentir colectivo, por una serie de medidas que contribuyeron a confinar a la provincia, convirtiéndola en una zona periférica del império (BREZZO, 2010, p. 17).

**Mapa 5** – Cidades fundadas a partir de Assunção.



Fonte: ESTRAGÓ, 2010, p. 73.

Mesmo tendo contribuído para a fundação de oito povoados espanhóis (Mapa 5), a cidade teve parte do seu território administrativo dividido em 1616. Essa divisão limitou a sua jurisdição às cidades de Villa Rica, Ciudad Real e Santiago de Xerez, além da própria cidade de Assunção. Essa nova configuração condicionou sua saída marítima através do rio da Prata, cujo estuário passou ao domínio de Buenos Aires. Essa medida teria colaborado por isolar geograficamente a cidade de Assunção (BREZZO, 2010, p. 17).

Tal isolamento influenciou na formação cultural da sociedade colonial cidadina, especialmente tendo em vista a demora da chegada de novos migrantes europeus, o que contribuiu para a mestiçagem dos seus habitantes. O grupo branco colonizador original, ao longo do tempo, foi gradualmente substituído por um povo mestiço e crioulo, dando característica própria ao assentamento espanhol, conforme afirma Brezzo a seguir:

Al mismo tiempo, el rápido mestizaje – favorecido porque no hubo ningún contingente migratório hacia Paraguay desde la segunda mitad del siglo XVI – dio lugar a una rápida suplantación del grupo conquistador blanco por el grupo mestizo y criollo, lo que otorgó a la provincia una fisonomía particular (2010, p. 17).

Nota-se que essa importante cidade centralizou funções vitais da administração imperial por uma grande área, que foi se fragmentando ao longo da colonização. Esse centralismo assuncenho extensivo é analisado adequadamente na seguinte passagem:

A lo largo de su historia, el poder centralizador de Asunción há funcionado como un poderoso imán que frenó, casi siempre, la incursión y el descubrimiento del territorio fronterizo. Este ha sido el elemento constante en la configuración territorial de Paraguay: un centro poblado, conocido, y una gran periferia que progressivamente, fue activándose y poblándose como resultado de influencias económicas y geopolíticas que tienen sus orígenes en la época colonial (VÁZQUEZ, 2010, p. 34).

Conforme afirma Vazquez acima, o Paraguai se constituiu enquanto região da periferia assuncenha, e o centralismo da capital teria freado a expansão da fronteira. Além disso, pode-se destacar outro fator que imporá limites ao aumento da sua influência, que seria a formação de outra cidade colonial ibérica: São Paulo.

Os portugueses paulistas forçaram os missioneiros paraguaios a reverem e readaptarem seu projeto de conversão dos nativos por vários lugares das bacias hidrográficas do rio Paraná e do rio Uruguai. Nesse sentido, para se compreender a trajetória santamariana é necessário situá-la dentro da expansão regional do cristianismo e em qual sentido ela se coloca em conflito com outras políticas coloniais.

#### 2.3.4 Os missioneiros paraguaios

Os franciscanos chegaram ao Paraguai antes dos jesuítas. Luis de Bolanhos (1550-1629) e Alonso de San Buenaventura<sup>28</sup> (?-1596), acompanhando o adelantado Juan Ortiz de Zárate, foram os pioneiros na organização de povoados estabelecidos em um sistema de exploração econômica coletiva reutilizando algumas práticas das organizações locais.

No dia 8 de fevereiro de 1575, Bolanhos chegou à Assunção com outros 22 franciscanos e foi precursor da evangelização dos guaranis no Paraguai. Chegou inclusive a traduzir o catecismo para a língua local. “*Los franciscanos también habían redactado los primeros catecismos y vocabularios en lengua guaraní acordes a los dicados del Tercer Concilio limense, lo que facilitó enormemente la tarea de los jesuítas*” (WILDE, 2019, p. 99). Conforme se pode ver nessa passagem de Wilde, os franciscanos constituíram uma experiência prévia importante para os jesuítas, que constituiram os fundadores de Santa Maria do Iguaçu.

A Companhia de Jesus é uma ordem religiosa criada em Paris, no dia 15 de agosto de 1534, pelo padre Inácio de Loyola (1491-1556) e seis discípulos. Mais tarde, em 1540, foi

<sup>28</sup> Biografia de Alonso de San Buenaventura. *Diccionario Biográfico electrónico. Real Academia de la Historia*. Disponível em: <<http://dbe.rah.es/biografias/41877/alonso-de-san-buenaventura>> Acesso em: jul. de 2022.

reconhecida por bula papal, após Inácio Loyola realizar uma apresentação para o papa Paulo III, que aprovou a criação da nova ordem.<sup>29</sup> Nessa apresentação, o padre Inácio expõe a *Formula Instituti* (FARIA, s/d), com os postulados da organização religiosa, que além desse documento, possuía entre seus textos fundacionais as “constituições” e os “exercícios espirituais”. Esse conjunto formava o ethos da ordem.

A Fórmula do Instituto para jesuítas representa o que a Regra significa para as outras ordens religiosas e estava incluída na Bula de Aprovação. O texto afirmava que todos que quisessem “militar como soldado de Deus” deveriam ser servos do único Senhor celestial, sendo o Papa o vigário deste na terra (FARIA, s/d).

O documento prescrevia as obrigações dos seus membros na realização da propagação mundial da fé, como a caridade, o ensino, os exercícios espirituais, entre outros. Entretanto seu texto não obrigava os jesuítas a recitar ou cantar as horas litúrgicas em grupo, o que os desvinculava do interior dos mosteiros, e nem os obrigava a realizar penitências ou jejuns, diferente de outras ordens (FARIA, s/d).

Já as constituições são documentos que trazem os princípios gerais para que a ordem alcançasse suas metas. Começaram a ser escritas em 1547 e receberam alterações até a morte de Loyola, em 1556. Além da participação do padre Inácio na elaboração do texto das constituições, destaca-se a participação do João Alonso Polaco na idealização do documento. Com o lema “defender e proteger a fé”, a congregação objetivava o progresso espiritual dos fiéis e se preparava para propagar a fé católica pelo mundo, acompanhando a expansão ibérica (FARIA, s/d).

No momento da chegada dos jesuítas ao Paraguai, o Império Espanhol já havia se estabelecido. Instituições como a encomienda já existiam, e tiveram grande importância na política de integração indígena forçada.

Pero en el programa de los jesuitas contó en realidad con varios antecedentes. En el momento de su llegada al Paraguay ya se habían implementado instituciones como la encomienda, el mitazgo y el yanaconazgo, las que viabilizaban la integración forzada de la población indígena a la sociedad colonial. Por otro lado, existían pueblos de indios llamados *tava*, de donde se extraían personas para trabajar en los yerbales, algodones y obrajes de la región (WILDE, 2019, p. 99).

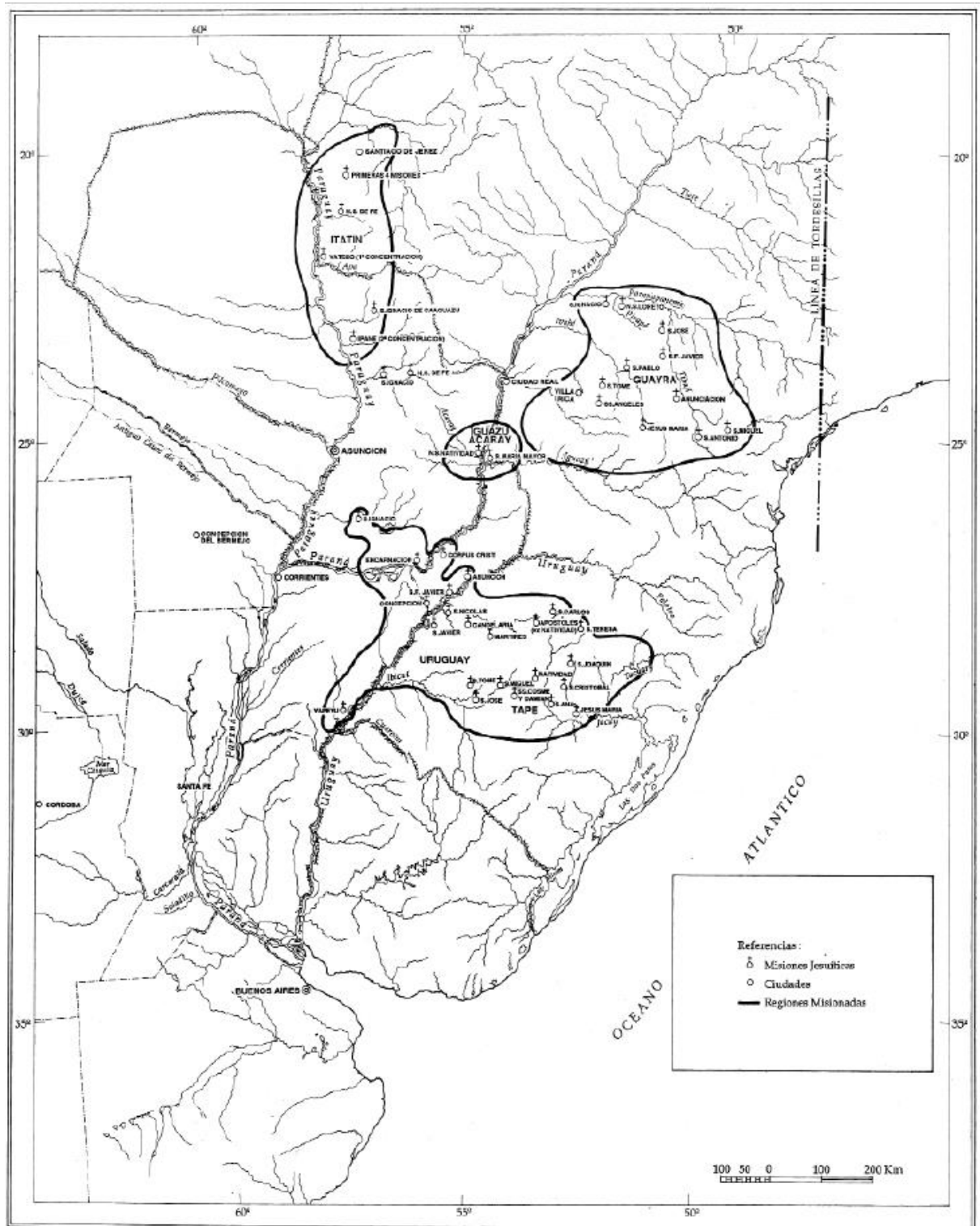
Esse cenário imperial ibérico foi determinante para fornecer a estrutura necessária para a expansão das ordens religiosas no sul do continente americano. Na região do Paraguai, a ação

---

<sup>29</sup> Companhia de Jesus in Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2021. Disponível na Internet: [https://www.infopedia.pt/\\$companhia-de-jesus](https://www.infopedia.pt/$companhia-de-jesus) Acesso em: jul. de 2022.

missioneira jesuítica se inicia em 1604 com a criação da Província Jesuítica do Paraguai, porém o trabalho dos padres jesuítas apenas iniciou efetivamente no território três anos depois (SILVA, 2011, p. 14).

**Mapa 6 – Fundação das Reduções Jesuíticas.**



Fonte: MAEDER; GUTIÉRREZ, 2010, p. 20.

No final do ano de 1607, pela liderança do provincial Diego de Torres Bollo, a Companhia de Jesus começou a organização das reduções jesuítico-guarani, culminando dois anos depois na fundação da primeira de todas elas, a redução de *San Ignacio Guazú del Iguaracamygtà*, na margem esquerda do Rio Tebicuari (SILVA, 2011, p. 14). A partir de então, a ordem jesuítica iniciaria a formação de uma rede ampla de assentamentos com larga participação dos povos ameríndios e em diferentes partes do território, distintas e distantes entre si (Mapa 6).

Essa redução foi a primeira de uma série de reduções que seriam organizadas juntamente com populações nativas ao longo de um século e meio nas subprovíncias do Guairá, Tape, Uruguai, Itatim e Paraná, territórios que faziam parte da Província Jesuítica do Paraguai. Desde então a literatura missioneira procurou consagrar ao índio Guarani a primazia desse espaço, tanto fora da redução quanto no interior da mesma, dando a entender que os Guarani eram a população majoritária no território (SILVA, 2011, p. 14).

Há diversos relatos dos padres jesuítas que notavam que naquela região os povos pertencentes ao tronco tupi-guarani eram a maioria. Sendo assim, a categorização dos nativos enquanto guaranis se generalizou pela região paraguaia, mesmo havendo diversas diferenças entre as famílias e entre os povos desse tronco linguístico assim como a existência de outros povos ameríndios não guarani.

Nesse sentido, observou o padre Nicolau Duran em 1628, que Guarani é o “nombre general que comprende todas las naciones del paraguay que son muchísimas”, e também o padre jesuíta José Cardiel, que participou ativamente do processo reducional durante parte do século XVIII, ao comentar que nas missões do Paraguai, “sus indios en rigor todos son Guaranís o Guaranés, y así los llaman los jesuitas y los escritos reales que de ellos tratan” (SILVA, 2011, p. 14).

Segundo Melià, os guaranis haviam alcançado no final do século XVI uma organização suficiente para deter a expansão espanhola, e foi nesse contexto que surgiram as reduções do Paraguai, primeiramente de franciscanos e posteriormente de jesuítas (1982, p. 229). Pode-se verificar que o projeto missionário insere-se dentro de uma estratégia mais ampla de dominação, de forma complementar às ações militares.

A redução surgiu na América como projeto político de integração do índio dentro do sistema colonial (cf. Necker 1979, p. 57; Melià 1978, p. 158), missionando-o e civilizando-o. Neste projeto colonial o sacerdote, e o religioso mais que o clérigo regular, ia desempenhar um papel de primeira importância. A redução era vista também como um excelente método missionário (MELIÀ, 1982, p. 229).

As primeiras reduções franciscanas no Paraguai, instituídas a partir de 1580, conseguiram dirimir o conflito e as instabilidades sociais provenientes dos antagonismos entre

os grupos étnicos. Essa pacificação missioneira também abriu espaço para o trabalho nas encomiendas.

“A intervenção dos franciscanos produziu um efeito procurado mas jamais alcançado pelas armas: a pacificação e a submissão dos guaranis aos espanhóis. Isso permitiu não somente a evangelização dos índios, mas também sua sujeição à 'encomienda” (MELIÀ, 1982, p. 229). Apesar das reduções jesuíticas e franciscanas terem sido formadas no mesmo contexto, possuíam diferenças conceituais.

Para os jesuítas, a redução era um lugar de missão e também de proteção contra a encomienda e demais formas de serviço forçado, enquanto os franciscanos conviviam com tal sistema encomendeiro sem a intenção de superá-lo (MELIÀ, 1982, p. 230). Os jesuítas criticavam de forma mais incisiva os trabalhos na encomienda, chegando a prejudicar sua realização, ao possibilitar aos nativos a convivência em outro espaço colonial no interior da própria colônia, independente da submissão aos colonos, sem questionar o patronato real ou a ordem colonial (MELIÀ, 1982, p. 230).

#### 2.3.5 A encomienda

A conquista da América e o fortalecimento das colônias demandaram a formação de um conjunto de instrumentos administrativos para uma melhor organização de sociedades complexas e densas. No México, a Coroa possuía a difícil tarefa de organizar um governo estável e duradouro e desmontar o poder adquirido pelos conquistadores-encomenderos, devido ao risco da situação se configurar uma nova ordem feudal (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 227).

A partir de 1523, a Nova Espanha é colocada sob tutela real direta, sendo criadas as primeiras audiências, Santo Domingo e México e os bispados. Com a conquista do Peru, o processo começou a se aprofundar, com a criação dos vice-reinos de Nova Espanha em 1535 e Peru 1542, e o surgimento de capitânicas militares e de diversas novas audiências, entre elas, a de Assunção (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 227). Nota-se a importância das estruturas eclesiásticas e as audiências na composição colonial.

A sanção das Leis Novas de 1542 objetivou recuperar a autoridade real sobre os súditos e anular os poderes dos encomenderos sobre os indígenas submetidos em sua jurisdição (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 227). Isso teria gerado fortes reações por parte dos colonos.

No Peru, houve uma guerra civil liderada por Gonzalo Pizarro que acarretou na degola do vice-rei Blasco Nuñez Vela, pelo encomenderos insurgentes. Após a derrota de Pizarro, “a

autoridade vice-real apontou na direção do abrandamento na aplicação das Leis Novas e aproveitou para ampliar as margens de exercício de sua autoridade” (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 228). Em 1549, as rendas da encomienda foram taxadas pela primeira vez, iniciando uma negociação com os chefes nativos para estipular o volume a ser pago.

Conciliando as aspirações dos *encomenderos* e os interesses imediatos do Estado, criou as condições para que o sistema de exações vigente erodisse, o que resultou na lenta decadência da *encomienda*, na abolição paulatina dos serviços pessoais exigidos dos índios e na comutação do tributo em espécie. Porém, durante a década de 1560, uma profunda crise da economia colonial habilitou uma mudança de rumo que deu início a uma nova fase na configuração da ordem jurídica e política colonial e estabeleceu as estruturas que haveriam de governar sem modificações substanciais até meados do século XVIII (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 228, grifo nosso).

No reinado de Filipe II (1556-1598), começou-se a desenvolver uma ordem social e política pensada na “utilidade econômica”, buscando associar a utilidade para uma *Real Hacienda* com o que seria “justo” para os índios e vincular as autoridades eclesiásticas com a administrativa. Objetivava-se criar uma ordem que consolidasse o governo da república dos espanhóis e dos indígenas, tendo a pacificação dos territórios como uma prioridade (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 229).

A Coroa precisava diminuir o poder dos conquistadores *encomenderos* para poder impor a lei régia, o que não significava acabar com a *encomienda*, mas buscar conciliar os interesses reais, dos colonos e dos nativos. Para tal, mecanismos de proteção foram reforçados, como o veto ao trabalho indígena gratuito e a obrigatoriedade do pagamento tributário em dinheiro (FRADKIN; SILVEIRA, 2017, p. 229).

Naturalmente que a implementação da política régia teve aderências distintas em cada localidade da colônia, mas o que se pode constatar é o aumento da sua complexidade ao passo que foram surgindo novos desafios. Diferentes concepções a respeito da tributação e do serviço pessoal dos indígenas foram objeto de diversos conflitos entre os colonos espanhóis, portugueses, missioneiros e indígenas.

### 2.3.6 A Província do Guairá

A presença espanhola e jesuítica, para além da banda oriental do rio Paraná, abrangeu uma enorme extensão entre os rios Iguazu e Paranapanema, alargando-se até um pouco além da margem oriental do rio Tibagi a leste, nos limites das serras de Guarayú (CARDOZO, 1970, apud PARELLADA, 2013). A Província do Guairá, como ficou conhecida, logrou expandir-se por uma grande área de influência, englobando a quase totalidade do território do atual estado brasileiro do Paraná.

Essa área fazia parte do Vice-Reino do Peru desde 1542, ficou subordinada ao Governo Geral do Rio da Prata em 1593, e a partir de 1617 passou ao Governo Geral do Paraguai (MAEDER; GUTIERREZ, 1995 apud PARELLADA, 2013, p. 103). Era umbilicalmente ligada ao centro decisório colonial de Assunção e sua capital regional, *Ciudad Real del Guayrá*, fundada em 1556, ficou como centro de poder por pouco tempo, até 1632, quando foi evadida.

Esta cidade estava localizada próximo à foz do rio Piquiri, rio afluente do rio Paraná, nas intermediações dos saltos das quedas fluviais homônimas: os Saltos de Guairá, conhecida mais tarde como o Salto de Sete Quedas e alagado em 1982 por projetos de geração hidroelétrica. Mesmo após o alagamento, seu sítio arqueológico permanece ao ar livre no atual município de Terra Roxa.

Esse território ocupado pelos espanhóis chegou a possuir outro assentamento colonial, *Villa Rica del Espirito Santo*, que teve sua primeira fundação em 1570, no atual município de Nova Cantu, e a segunda fundação em 1589, quando foi trasladada para o território da atual cidade de Fênix (BLASI, 1963; GUZMAN, 1970; BLASI et al. 1989; PARELLADA 1993, 1995, 1997, 2009 apud PARELLADA, 2013, p. 102). Além dos dois povoados coloniais espanhóis mencionados, a Província do Guairá contou com uma série de reduções jesuíticas espalhadas por toda a área do seu território.

Essa rede de assentamentos jesuíticos utilizou todo um conjunto de rios, que funcionavam como vias de comunicação e transporte entre elas, e as conectavam também com povos indígenas e com os demais povoados coloniais ibéricos. A região chegou a ter possivelmente mais de 15 reduções jesuíticas, reunindo dezenas de milhares de indígenas e europeus.

Apesar do desenvolvimento crescente das reduções jesuíticas espanholas no território do Guairá, sua expansão logo encontraria um empecilho. A expansão empreendida pelos bandeirantes<sup>30</sup> luso-brasileiros, acompanhados por centenas de indígenas tupis, para além do rio Paranapanema, encerrou a ocupação missioneira espanhola realizada no atual estado brasileiro do Paraná.

Após um cerco de três meses, Vila Rica do Espírito Santo foi destruída em 1632, e logo em seguida a Cidade Real de Guairá foi abandonada. Após o ataque às reduções que não tiveram tempo de serem evacuadas, foram levados milhares de indígenas como escravos a São Paulo (ANGELIS, 2006, p. 271).

---

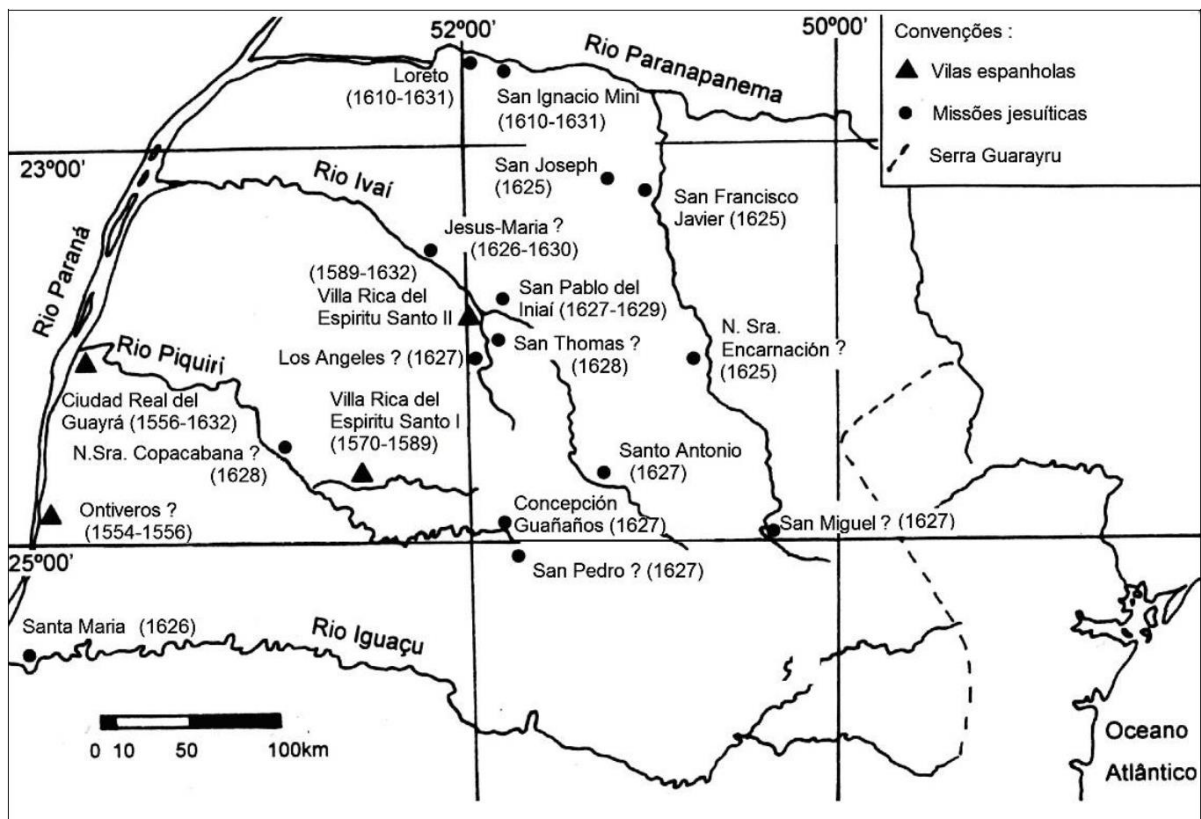
<sup>30</sup> Termo utilizado apenas a partir do século seguinte.

Diante da impossibilidade de oferecer resistência aos bandeirantes, os missioneiros se deslocaram para o sul, trasladando as populações das reduções de Loreto, Santo Inácio e da região do cacique Tayaoba, segundo o padre Ruiz de Montoya (ANGELIS, 2006, p. 271). Nesse contexto de evacuação, incluiu-se Santa Maria do Iguazu. Francisco Diaz Taño, procurador da Companhia de Jesus, escreveu que *“la reducion de Santa Maria la Mayor tiene casi seiscientas familias dista de la de Concepcion tre leguas. Estaba antes en el rio del Yguaçu, retirose por causa de lo enemigo”* (SILVA, 2011, p. 89).

Sobre o número exato de reduções na Província do Guairá, há autores que divergem. Para Fabiano Vieira esse número foi composto de apenas 13 reduções, incluindo-se a de Santa Maria do Iguazu:

São treze as reduções que compunham a missão do Guairá. Havia uma redução, Santa Maria, pertencente à missão do Paraná, que localizava-se em território guairenho, próximo as cataratas do Iguazu. Outros locais como o *Tambo de Hierro* e a ermida de N.S. de Copacabana foram muitas vezes considerados como sendo reduções (1995, p. 68).

Mapa 7 – A Província do Guairá.



Fonte: PARELLADA, 2009, p. 67.

Para Parellada (2009, p. 67), foram criadas 15 missões jesuíticas entre 1610 e 1630, dentre as quais: *Nuestra Señora de Loreto*, *San Ignacio Mini* (1610); *San Francisco Xavier* (1624); *San Joseph*, *Nuestra Señora de Encarnación* (1625); *Santa Maria* (1626); *San Pablo del Iniaí*, *Santo Antônio*, *Los Angeles*, *San Miguel*, *San Pedro* (1627); *Concepción de Nuestra Señora de Guañãños* (1627-28); *San Thomas*, *Ermida de Nuestra Señora de Copacabana* (1628); *Jesus-Maria* (1630) (Mapa 7). Mesmo com entendimentos distintos, ambos os autores convergem no sentido de que a redução de Santa Maria Iguazu foi fundada próximo às quedas d'águas do rio Iguazu, em 1626.

### CAPÍTULO 3

#### A FUNDAÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU E ASPECTOS CENTRAIS

##### 3.1 PARTE 1: AS FONTES

Antes de adentrarmos na análise da trajetória histórica da Missão de Santa Maria do Iguaçu, vale a pena debruçar-se sobre o conjunto das fontes a serem utilizadas nessa pesquisa, sua origem e características mais importantes.

Grande parte da documentação eclesiástica e real utilizada faz parte dos Manuscritos da Coleção D'Angelis, do acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e teve um longo percurso até ser adquirido pelo reinado de D. Pedro II e acautelado no Brasil.

O jornalista e historiador italiano Pedro D'Angelis (1784-1859), naturalizado argentino, foi aliado do governador de Buenos Aires e presidente da Confederação Argentina, Juan Manuel Rosas. Após a fuga de Rosas para o Reino Unido, em 1852, Pedro D'Angelis em exílio no Uruguai vendeu a coleção de manuscritos para o governo do Império do Brasil, em 1854, através de negociação intermediada por José Maria da Silva Paranhos, o visconde do Rio Branco, e encontra-se hoje sob a tutela da Biblioteca Nacional (BN).<sup>31</sup>

A Coleção D'Angelis é composta por 1533 documentos divididos entre manuscritos, obras impressas, litografias e mapas, produzidos entre os séculos XVI e XVIII, relacionados com a administração colonial e jesuítica na região do Rio da Prata.<sup>32</sup> Entre tais documentos encontram-se as cartas anuais escritas pelos próprios padres fundadores de Santa Maria do Iguaçu.

Essa coleção foi organizada, paleografada e publicada pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, sob supervisão primeiramente de Jaime Cortesão e posteriormente de Hélio Viana, entre os anos 1950 e 1970<sup>33</sup>. Ao todo, foram sete volumes publicados pela Divisão de Obras Raras e Publicações (posteriormente Divisão de Publicações e Divulgação) da BN:

1. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640), publicado em 1951;
2. Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760), publicado em 1952;

---

<sup>31</sup> O Catálogo da Coleção De Angelis foi estudado por Maria Cristina Leal Feitosa Coelho que conta sua trajetória até o depósito na Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/artigos/catalogo-da-colecao-de-angelis/> Acesso em: jul. de 2022

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Com o retorno de Jaime Cortesão a Portugal e seu subsequente falecimento, Helio Vianna assumiu a coordenação dos trabalhos de paleografia, edição e publicação do acervo histórico.

3. Tratado de Madri: Antecedentes da Colônia do Sacramento (1669-1749), publicado em 1954;
4. Antecedentes do Tratado de Madrid: Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751), publicado em 1955;
5. Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802), publicado em 1969;
6. Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641), publicado igualmente em 1969;
7. Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), publicado em 1970.

Os documentos que compõem a coleção são de diversos tipos, como requerimentos, ofícios, atas, cartas anuas, entre outros, relatando a relação dos colonizadores ibéricos com os nativos, o processo de estabelecimento das missões, os conflitos com os portugueses do Brasil, e uma série de aspectos culturais nativos com grande riqueza de detalhes para os estudos da antropologia histórica. Tais documentos necessitam de uma leitura com muita cautela, buscando-se sempre contextualizar sua emissão, os objetivos e a relação entre o emissor e o destinatário. “Cabe ao historiador etnográfico estudar o modo como as pessoas comuns entendiam o mundo. Com tal objetivo busca descobrir sua cosmologia, apreender como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento” (DANTON apud SOHIET, 1992, p. 45).

Nesses sete volumes há relatos inestimáveis a respeito dos momentos iniciais da exploração ibérica do baixo rio Iguaçu, incluindo a fundação, desenvolvimento, traslado e refundação às margens do rio Uruguai da missão de Santa Maria. Isso se deve em especial ao fato de os padres fundadores e apoiadores possuírem habilidades de escrita que acabaram por fazer uma grande diferença na conservação da memória dos fatos históricos, ainda que tal trabalho seja realizado a partir de um ponto de vista bastante particular. “*Los jesuitas promovieron el género biográfico de manera importante, dentro de sus textos históricos, y hasta fue el inicio de importantes proyectos historiográficos*” (LOVAY, 2016, p. 119).

Além das cartas anuas da Coleção D’Angelis, também foram utilizadas as cartas disponíveis na obra “*Documentos para la Historia Argentina, Tomo XX, Iglesia – Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucuman de la Compañía de Jesus (1615-1637)*”, organizado pelo padre Carlos Leonhardt e publicado em 1929, em Buenos Aires, pela Facultad de Filosofia y Letras. No conjunto compilado por Leonhardt há relatos impressionantes atribuídos ao provincial Nicolas Duran, em sua visita pelo povoado santamariano no rio Iguaçu,

que não foram publicadas pela Biblioteca Nacional e são de grande relevância para a pesquisa. Jaime Cortesão fez referências a esse trabalho na seguinte passagem:

Finalmente, alguns déles, em reduzido número, foram publicados pelo Pe. Carlos Leonhardt (S. J.), nos dois Tomos Iglesia — Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucuman, de la Compañía de Jesus (1 609-1 637) e que formam os Tomos XIX e XX dos Documentos para la Historia Argentina, editados pelo Instituto de Investigaciones Históricas da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires, tão superiormente dirigido pelo Dr. Emilio Ravignani. Na suculenta Introducción com que o P.<sup>o</sup> Carlos Leonhardt abre o primeiro daqueles dois volumes faz-se igualmente a resenha de muitos dos documentos da Coleção de De Angelis, que podem servir para completar a informação das Anuas provinciais. Por esta Introducción ficamos igualmente sabendo que vários de êles foram copiados, em parte ou na íntegra, pelos P.<sup>es</sup> Pablo Hernandez e pelo autor daquele estudo, e que as cópias respectivas se guardam, com muitas outras, no Arquivo do Colégio del Salvador, de Buenos Aires (1951, p. 5).

Além das fontes primárias originais ou paleografadas supramencionadas, que serão tratadas mais adiante, foram utilizadas as obras dos padres Raul de Montoya e Nicolás del Techo, contemporâneos da experiência reducional jesuítica no rio Iguazu no século XVII. Somam-se a eles os relatos dos exploradores desse rio no século anterior, como os escritos de Pero Hernandez, escrivão da tropa de Cabeza de Vaca, devido a sua importância para compreender o contexto iguaçuense antecedente à instalação missioneira.

Complementando as fontes originais mencionadas, serão utilizadas as fontes bibliográficas correlatas, de forma fundamentada com o arcabouço teórico-metodológico já detalhado no Capítulo 1, a ser problematizado de forma mais pormenorizada ao final da dissertação.

### 3.1.1 Trabalhando as cartas anuas como fontes

Os jesuítas se destacavam entre os que mais se dedicavam ao conhecimento das culturas indígenas brasileiras no período colonial. Porém “com a expulsão dos jesuítas em 1759 encerrou-se todo um gênero de estudos e relatos por parte da instituição que, até então, mais se aproximara e melhor conhecia as diferentes culturas indígenas do país” (BARRETO, 2000, p. 35).

Os padres jesuítas teriam desenvolvido um gênero biográfico próprio por duas razões em particular, segundo Lovay. Primeiramente, isso teria ocorrido para dar resposta às críticas que a Companhia de Jesus vinha recebendo na época e que levantavam suspeições a respeito das suas intenções expansionistas. A respeito da motivação literária causada por essas críticas, verifica-se que:

Esta vocación se alentó por varios motivos, pero al menos hasta el primer centenario (1640) lo hicieron ante las continuas y muy duras críticas hacia la Compañía de Jesús

que soportaron desde su fundación. Una de ellas y la más sensible fue la de Hieronymo Zahorowski que, en su conocida obra publicada en 1624, denunciaba que los jesuitas querían acaparar dinero y poder para apoderarse del mundo (LOVAY, 2016, p. 119).

A partir dessa informação, pode-se contextualizar que entre a data da ordem para a criação de Santa Maria do Iguaçu, expedida pelo governador Manuel de Frias, em 1623, e a data da sua instalação, em 1626, sua organização fundadora havia sofrido uma forte crítica internacional. Diante das críticas, pode-se verificar a necessidade estratégica que a Companhia de Jesus tinha em registrar e divulgar uma narrativa virtuosa a respeito de si própria, em especial em relação ao trabalho nas colônias além-mar, para consolidar sua sobrevivência e possibilitar a continuidade do seu financiamento.

Além de dar resposta aos críticos externos, objetivava-se também propagar os atos dos seus membros enquanto modelos de santidade, virtude e piedade, e assim acabaram formando um valioso acervo literário (LOVAY, 2016, p. 118). A Companhia de Jesus para se consolidar como uma nova ordem, em meio a outras com maior tradição, e resguardar sua reputação, adotou uma estratégia de produção de documentos para enfatizar as ações realizadas pelos seus principais agentes.

Seus mártires no novo mundo eram valorizados como exemplos de uma vida exemplar. *“Aunque tampoco fue la única Orden que usó este género historiográfico, pero no se puede negar que era una buena estrategia, donde la biografía se constituyó en el eje de su historia”* (LOVAY, 2016, p. 119). Dentro do contexto amplo das cartas anuais de diferentes categorias, origens e finalidades, as chamadas “cartas de edificação” geralmente são testemunhos referentes a algum jesuíta falecido, escrito por outro colega. Eram enviadas ao padre provincial<sup>34</sup> que as transcrevia ou resumia, para incluí-las nas Cartas Anuais, enquanto necrologias ou obituários, e geralmente enviadas para Roma (LOVAY, 2016, p. 119). Em relação à produção em geral de cópias de documentos jesuíticos pode-se afirmar que:

A documentação da ordem jesuítica também possuía cópias que deveriam ficar na sede da Província Jesuítica e em Roma. Neste grande acervo encontram-se informações importantes para compreender o cotidiano da época, bem como das malhas urbanas das diferentes localidades. Desde essa época já existiam copiadouros que transcreviam e traduziam esses documentos (PARELLADA, 2013, p. 110).

Além das cartas de edificação, havia outro tipo de documento. Os “elogios” eram biografias de determinados momentos destaque da vida de determinada pessoa, enfatizando suas boas ações e situando-as cronologicamente. Os historiadores de província dentro da

---

<sup>34</sup> Autoridade eclesiástica situada hierarquicamente logo acima dos padres.

Companhia de Jesus deviam listar os nomes dos virtuosos e dissertar sobre as suas ações especiais. Tais documentos eram enviados através das autoridades eclesiásticas americanas para a sede da Igreja Católica. *“Comenzaron a llegar a Roma centenares de manuscritos, cuyos destinos en el tiempo fueron variados, pero en general, si bien es muy rico el acervo documental jesuíta existente y disperso por el mundo, la mayoría de esos documentos desaparecieron”* (LOVAY, 2016, p. 119).

Felizmente, parte dessa documentação foi parar na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, que tornou possível o acesso aos dados fragmentados a respeito da atividade missioneira no atual estado do Paraná, mais especificamente na região das Cataratas do Iguaçu.

Dessa coleção, foram selecionados principalmente 38 documentos que mencionam especificamente a redução de Santa Maria durante sua estadia no rio Iguaçu e que dissertam sobre o período posterior no rio Uruguai, ou seja, a continuação do povoado após seu traslado e desenvolvimento subsequente. Além disso, foram analisados 5 documentos a respeito da redução de São Estanislau no século XVIII. Todos os 43 documentos estão listados um a um por ordem cronológica no Anexo I, facilitando a livre consulta do leitor e demais pesquisadores. Em sua grande maioria trata-se de cartas emitidas pelos padres jesuítas, dando conta aos seus pares e superiores sobre o trabalho missioneiro realizado ou em curso.

Entre os vários documentos utilizados para a realização da pesquisa, alguns mencionam de forma mais vaga e superficial os interesses coloniais no rio Iguaçu, porém outros mencionam diretamente a redução de Santa Maria e trazem detalhes internos inestimáveis sobre os acontecimentos.

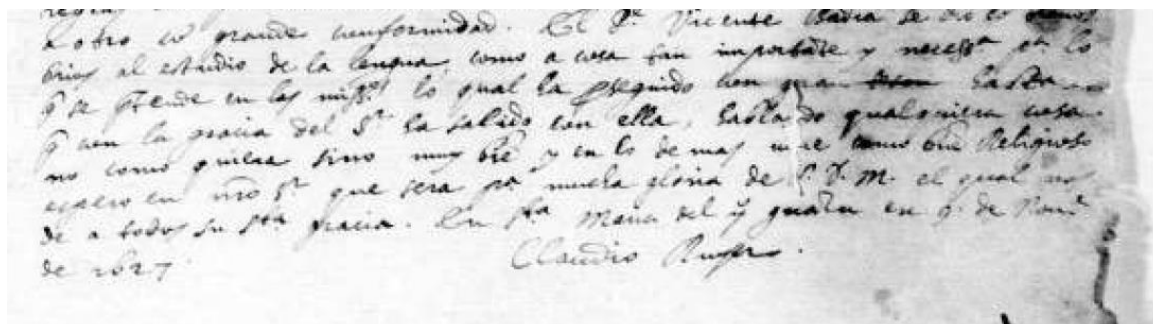
Mesmo que todos os documentos estejam detalhados no Anexo I, alguns deles em especial merecem atenção à parte, por se tratarem de documentos basilares do estudo em questão. Devido à sua singularidade fundacional e riqueza informacional, as “Cartas Gêmeas de 1627” serão analisadas separadamente a seguir.

### 3.1.2 As “cartas gêmeas” da fundação de Santa Maria do Iguaçu – novembro de 1627

Há duas cartas ânuas com a mesma datação, 9 de novembro de 1627, que tratam da fundação de Santa Maria, realizada no início do mês de maio do ano anterior. Apesar de grande parte da redação ser igual, existem duas importantes diferenças entre elas: uma delas possui a assinatura do Pe. Cláudio Ruyer (Figura 3) e um trecho a mais do que a carta desprovida de assinatura. Devido às similaridades do conteúdo, a pesquisa atribuiu a autoria das duas cartas

ao padre Cláudio Ruyer. É importante mencionar que as caligrafias de ambas são distintas, o que possivelmente pode indicar que a cópia apócrifa tenha sido feita por um copista na época.

**Figura 3** – Fac-símile da assinatura do padre Cláudio Ruyer, logo após a datação e identificação do local da escrita: “Red. Sta. Maria del y guazu en 9 de Noviem. de 1627. Cláudio Ruyer.”.



Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Ambos os documentos estão arquivados na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e em suas respectivas capas há as seguintes inscrições:

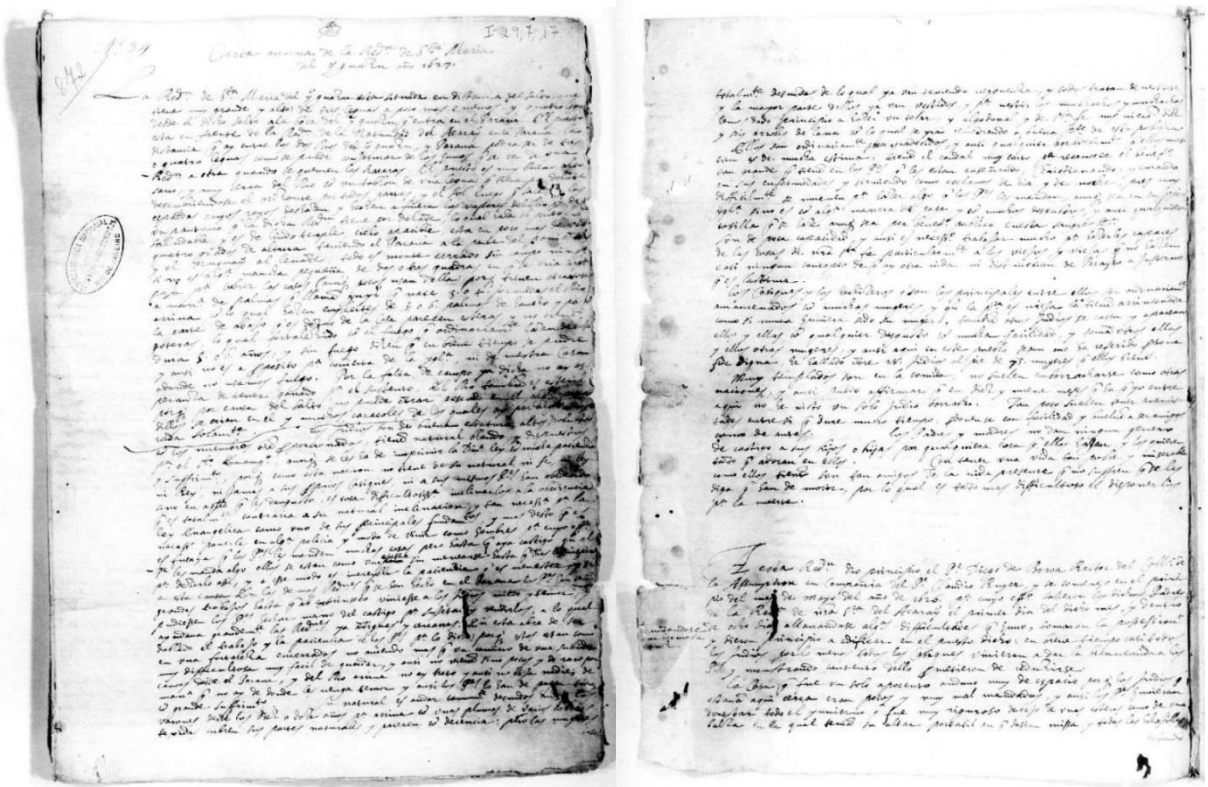
- Documento Original BN Nº 23 – “Carta Anua De La Reduccion De Santa Maria Del Iguazú. 1627. Autógrafo” (Figura 4).
- Documento Original BN Nº 28 – “Carta Anua Del Pueblo De Santa Maria La Mayor En El Iguazu, Con El Relato De Su Fundacio. 1627. Documento Original.” (Figura 5).

As duas cartas foram paleografadas e publicadas em 1970, já sob a supervisão de Hélio Vianna, na segunda parte do livro *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, o último livro da série. No livro, os documentos foram publicados com os seguintes títulos:

- XIII - Carta Anua da Redução de Santa Maria do Iguazu, pelo Padre Cláudio Ruyer. 9-XI-1627 (Doc. BN nº 23).
- XII - Carta Anua da Redução de Santa Maria do Iguazu. 9-XI-1627 (Doc. BN nº 28).

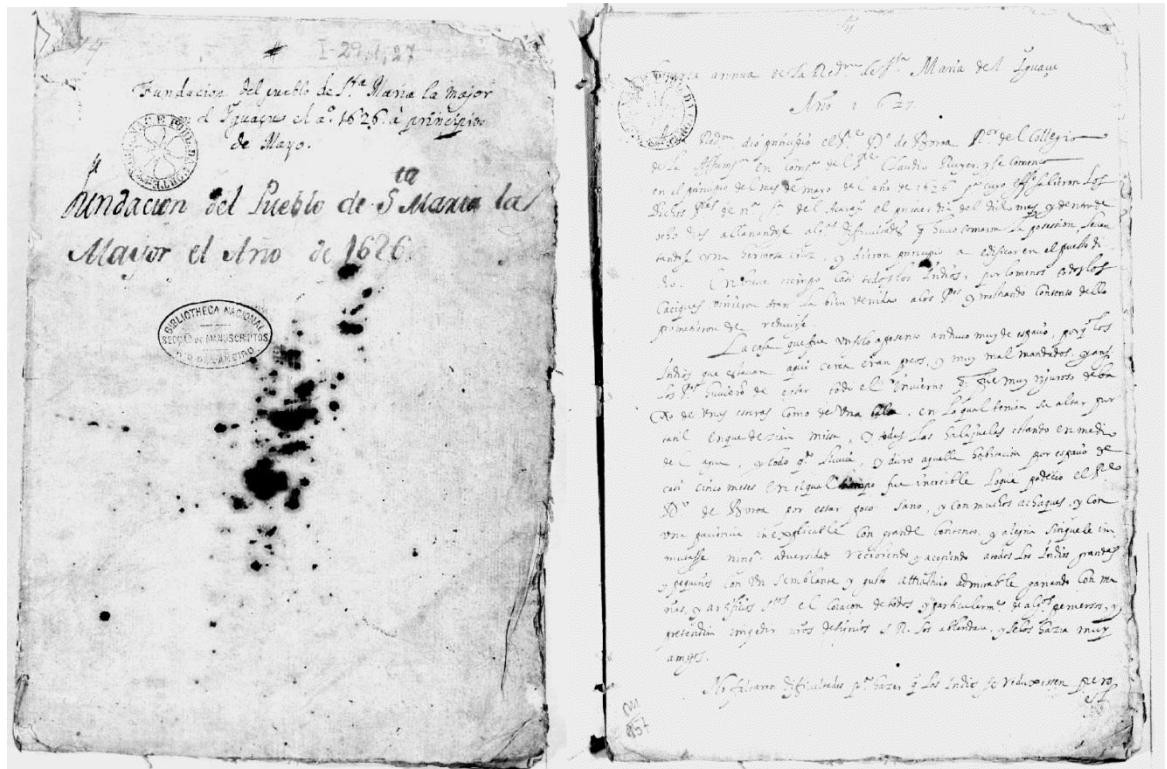
No sumário ao final, a equipe de paleógrafos descreve a supramencionada carta autografada da seguinte forma: “Embora da mesma data e versando o mesmo assunto da anterior, dela em parte difere, inclusive pela indicação do autor. Tornam-se idênticas a partir do ponto indicado, onde se dispensou a transcrição” (VIANNA, 1970, p. 541). Percebe-se, portanto, que os documentos são parcialmente idênticos, sendo necessária uma análise minuciosa da distinção entre eles para poder absorver a maior quantidade de informações possíveis, especialmente devido a sua raridade e escassez.

Figura 4 – As duas primeiras páginas da Carta Anua de 1627, assinada por Cláudio Ruyer.



Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

Figura 5 – As duas primeiras páginas da Carta Anua sem assinatura, com caligrafia distinta da carta anterior, dando evidências de ter provavelmente sido escrita por um copista.



Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

Na figura 3, pode-se ver o trecho final da carta assinada. Destaca-se a grafia de “y guazu”, com acento acima do Y, possivelmente para enfatizar a diferença fonética guarani da palavra água/rio, e separada de “guazu” (todas as grafias identificadas do termo estão no Anexo II).

No verso da página com a assinatura do padre Ruyer, nota-se que Santa Maria não é referida ao rio Iguaçu, mas ao rio Uruguai (Figura 6). Provavelmente essa inscrição foi realizada após o traslado dos santamarianos do Iguaçu para o Uruguai, na década seguinte, como forma de referenciar o teor do seu conteúdo. Verifica-se que essa pequena anotação pode ter sido feita por uma terceira pessoa anos mais tarde, possivelmente por um arquivista da própria ordem, tendo em vista a diferença de caligrafia entre a inscrição realizada no verso da última página e a caligrafia do corpo do texto da carta em si.

**Figura 6** – Descrição final gravada na carta original, escrito “Estado de la Reducción de Sta. Maria – del Uruguay firmado por el P. Cláudio Ruyer à 9 de Nov. 1627.”



Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

Apesar das diferenças e similaridades, ambos os documentos constituem uns dos resquícios mais valiosos para se entender a fundação da Santa Maria do Iguaçu, pela riqueza dos seus detalhes históricos e culturais e principalmente por ter sido escrita *in loco*, ou seja, no próprio povoado, e contemporaneamente aos principais eventos. Por isso, serão analisadas ao máximo ao longo do capítulo.

Além dos documentos descritos anteriormente, é de grande pertinência analisar outras obras, como as dos padres Nicolas Duran, padre Montoya e padre Techo, que de certa forma fizeram parte do mesmo processo histórico. Sendo assim, serão comentadas brevemente a seguir.

### 3.1.3 A carta anua do padre Nicolas Duran – 12 de novembro de 1628

Chamado de Payaguazu pelos indígenas de Corpus Christi, que quer dizer “Pai Grande” (DURAN, [1628] 1929, p. 276), o provincial italiano Nicolas Duran (1570-1653)<sup>35</sup> escreveu uma carta anua datada de 12 de novembro de 1628, quase exatamente um ano depois do documento escrito pelo Pe. Cláudio Ruyer mencionado anteriormente. Descreve com riqueza várias reduções jesuíticas que visitou ao longo dos anos de 1626 e 1627 e menciona explicitamente sua passagem por Santa Maria do Iguazu.<sup>36</sup>

Ao relatar sua visita realizada ao rio Iguazu, reproduziu trechos das cartas do padre Diego de Boroa (páginas 278-282/283-286) e do padre Cláudio Ruyer (páginas 288-290/290-291), conforme pode ser visto na reprodução disponibilizada pelo padre Carlos Leonhardt publicada em 1929, em Buenos Aires. Nesse sentido, é necessário certa cautela na atribuição da autoria da escrita dos trechos que se alternam ao longo do texto do documento transcrito.

Existe um detalhe importante na carta anua da visita do provincial Duran que é o fato de trazer informações sobre a visita e o trabalho do padre Roque Gonzales de Santa Cruz, e três dias após a assinatura do documento, o referido padre veio a falecer, o que ocorreu em 15 de novembro de 1628. Sendo assim, trata-se de um dos últimos relatos escritos sobre o santo católico ainda em vida, incluindo uma rara menção sobre a sua passagem pelo rio Iguazu, ao fazer parte da comitiva do provincial Nicolas Duran.

### 3.1.4 O que disse o padre Nicolas del Techo sobre a redução de Santa Maria?

Nascido em Lille no interior da França, em 1611, o padre Nicolas Del Techo tinha 15 anos quando a redução de Santa Maria do Iguazu foi fundada em 1626.<sup>37</sup> Em determinado momento, a sua trajetória convergiu com a mesma, ao residir por um período da sua vida em Santa Maria la Mayor no rio Uruguai, trazendo mais elementos *in loco* do desenvolvimento do povoado pós mudança e relatos sobre sua época nas margens do rio Iguazu.

O padre jesuíta escreveu uma vasta obra com 5 Tomos, intitulada “*História de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús*”, que cobre uma vasta área sul-americana e

---

<sup>35</sup> “Nicolás Durán Mastrilli”. *Diccionario Biográfico Electrónico. Real Academia de la Historia*. Biografia disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/20655/nicolas-duran-mastrilli> Acesso: jun. de 2022

<sup>36</sup> Os relatos do evento da visita da autoridade eclesiástica conferem com aqueles narrados pelo pe. Cláudio Ruyer, que não apenas confirmam a realização da visita, como também proporcionam uma ótica complementar a respeito do mesmo processo histórico de consolidação de SMI.

<sup>37</sup> Faleceu no Paraguai em 1680, aos 69 anos. “Nicolás del Techo” *Diccionario Biográfico Electrónico. Real Academia de la Historia*. Biografia disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/20233/nicolas-del-techo> Acesso em: jun. de 2022.

um grande período cronológico. Nota-se que há imprecisões em seus relatos, principalmente em relação aos fatos mais afastados do autor no tempo e no espaço.

Quanto mais recuados no tempo estão os fatos narrados, mais difícil para o padre relatar com precisão suas datas e acontecimentos. Um exemplo é a expedição do Aleixo Garcia de 1525, que ocorreu antes de Pizarro chegar ao Peru, em 1532, e antes de Martim Afonso de Souza chegar ao Brasil, em 1530, e não depois conforme relatou padre Techo no primeiro tomo da sua vasta obra. Também é pertinente mencionar que seus escritos a respeito da história do Paraguai só seriam publicados em Madrid em 1897, mais de 200 anos após sua redação original.

Não obstante, em relação aos fatos dos quais foi contemporâneo e que esteve diretamente envolvido pode-se esperar melhor acurácia em seus escritos, tornando-o mais uma importantíssima testemunha ocular do processo missionário na bacia hidrográfica do rio Paraná e em seus afluentes. O padre francês realizou diversas menções a redução jesuítica no rio Iguaçu, em vários capítulos ao longo dos cinco tomos, que foram analisados e utilizados de forma complementar com as demais fontes. Todos os seus capítulos utilizados também estão listados no Anexo I.

Além dos documentos supramencionados, cabe-se destacar os estudos disponíveis na bibliografia temática, que por mais que citem apenas brevemente SMI, constituem valiosas peças de um “quebra-cabeça” mais amplo e muito auxiliam para a elucidação dos fatos. Os documentos que mencionam os personagens que fizeram parte da trajetória de Santa Maria também serão considerados para melhor compreender seus percursos antes, durante e depois do período de atividade da redução no rio Iguaçu, principalmente no início do século XVII.

### 3.1.5 O que disse o padre Antônio Ruiz de Montoya sobre a redução de Santa Maria?

Antônio Ruiz de Montoya (1585-1652) foi um jesuíta peruano, responsável pela fundação de reduções na Província do Guairá, pela organização do traslado das reduções de Loreto e São Ignácio e foi nomeado superior das missões guarani em 1636.<sup>38</sup> Foi uma das personalidades sul-americanas mais importantes da Companhia de Jesus em sua época.

O padre Montoya possui três obras publicadas em sequência entre 1639 e 1640 e uma obra póstuma, que possuem temáticas distintas (os títulos estão resumidos):

- 1639 – “*Conquista Espiritual Hecha por los Religiosos de la Compañia de Jesus, en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*”: A respeito do

---

<sup>38</sup> “Antônio Ruiz de Montoya”. *Diccionario Biográfico Electrónico. Real Academia de la Historia*. Biografia disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/5494/Ant%C3%B3nio-ruiz-de-montoya> Acesso em: jun. de 2022

processo missioneiro de expansão pela bacia hidrográfica do rio Paraná e adjacências;

- 1639 – “*Tesoro de la Lengua Guarani*”: Constitui um complexo estudo sobre a língua nativa, levantando seu léxico e suas regras gramaticais;
- 1640 – “*Catecismo de la Lengua Guarani*”: Um compilado de sermões e doutrinas católicas traduzidas paralelamente do espanhol para o guarani;
- 1724 – “*Arte de la Lengua Guarani*”: Aprofunda ainda mais o estudo da língua guarani.

Na obra chamada “*Conquista Espiritual*”, Ruiz de Montoya dedica o capítulo nº 52 ao nosso objeto de estudo, intitulado “*Reducción de Santa Maria la Mayor*”, que totaliza apenas uma página. Nesse capítulo, padre Montoya mencionou as dificuldades e êxitos obtidos pelos padres Boroa e Ruyer durante sua instalação. O traslado posterior da redução para o rio Uruguai é justificado pelo temor de uma invasão dos paulistas.

Casos atípicos vividos no processo de conversão e contato com os nativos também são relatados. Esse trecho é praticamente a única menção encontrada do padre Montoya à SMI.

## 3.2 PARTE 2: A FUNDAÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU

### 3.2.1 Prólogo: a fuga de Cañarimari para o rio Iguaçu

O provincial Nicolas Duran solicitou que o padre Montoya encontrasse uma passagem pelos Saltos de Guairá, pela qual o provincial pudesse passar em sua então futura visita pelas reduções da Província do Guairá. Padre Montoya por sua vez pediu para um indígena cristão (que não teve seu nome registrado nas fontes) explorar a área para descobrir um caminho.

Devido à depressão geográfica dos saltos e a conseqüente impossibilidade de continuar navegando pelo rio Paraná, o indígena cristão anônimo teria buscado uma forma de contornar as quedas, passando pelos barrancos do vale fluvial. Uma jornada difícil pelas margens ásperas do rio, atravessando pedras, areais e montes, guiando-se pelo barulho das quedas de água, conforme pode ser visto no trecho a seguir:

encarge al P. Ant.º Ruiz Superior de las reducciones del Guayra que buscasse otro camino por donde yo pudiera satisfacer a mi deseo, entonces embio un indio que baxando por el Parana abaxo. y hallando que era imposible el poderle navegar por razón del salto, baxo por tierra muchas jornadas sin camino, llevando por guia el ruydo y estrueno del salto, y aun sus riberas muy ásperas por las muchas piedras, arenales y montes (DURAN, [1628] 1951, p. 209).

Conta-se que após finalmente conseguir dar a volta nas extensas quedas do rio Paraná, o nativo convertido chegou a um riacho onde teria encontrado o cacique Cañarimari,

acompanhado por alguns dos seus liderados. O grupo nativo teria ficado surpreso pelo árduo caminho utilizado pelo indígena cristão para realizar a travessia do contorno, pois pelo caminho feito afirmavam que passavam apenas os pássaros.<sup>39</sup>

Os nativos o perguntaram sobre a distância em que se encontravam dos demais padres jesuítas que ocupavam as terras das margens do rio Paraná abaixo. Ao ser informado da proximidade que estavam dali, o cacique Cañarimari teria ameaçado matar os jesuítas, por expulsarem seu povo das suas terras. Após a ameaça, teria sido advertido pelo indígena convertido, que, caso aquilo ocorresse, milhares de indígenas e padres desceriam a Província do Guairá para vingar as agressões.

y como el cuydado del indio era saber que tanto distantes estaban los padres de la comp.<sup>a</sup> el parana abaxo y si era camino andadero, vino a saber que estaban cerca, aun alcanzo que este cazique Cañarimari tratava de matar a los padres del Paraná abaxo por echarlos de su tierra, entonges el indio le hablo con mucho valor diziendole que no tratase de esto porque el era hijo de los padres y que el y todos los indios de la Prov.<sup>ia</sup> de Guayrá que son muchos millares baxarian a vengar los agravios echos a sus padres (DURAN, [1628] 1951, p. 209-210, grifo nosso).

Ao constatar a impossibilidade de livrar-se dos padres pela violência física, o cacique guairenho teria expressado sua dificuldade de fugir da presença europeia, pois já haviam ocupado tanto os caminhos abaixo quanto aqueles acima da sua aldeia, localizada nas margens do rio Paraná: “*el cazique mudo de intento y dixo no se donde me huyga de estos padres porque ellos mi tienen cogido el camino de abaxo y aora me cojen el camino de arriba*” (DURAN, [1628] 1951, p. 209-210).

Nota-se na carta jesuíta a percepção de que havia uma frustração no cacique Cañarimari em relação à expansão missioneira, da qual tentava, mas não conseguia se esquivar. Ao narrar o encontro, o provincial Nicolas Duran chegou a reproduzir uma fala que expressa a insatisfação da liderança indígena guairenha: “*yo me iré con mi gente donde nunca me hallen*” ([1628] 1951, p. 210).

Porém, Cañarimari escolheu fugir justamente para uma região que já se encontrava nos planos expansionistas missioneiros, “*y assi se fue al rio Iguazú y quiso Dios que poco despues fueron los padres a conquistar el rio Iguazú, donde lo hallaron, y donde se van haciendo christianos*” (DURAN, [1628] 1951, p. 210). Para sua infelicidade, no momento em que expôs sua insatisfação ao indígena cristão nas margens do rio Paraná, o governador paraguaio Manuel

---

<sup>39</sup> “al fin passando todo lo furioso del rio llego a un riazuelo donde hallo un cazique llamado Cañarimari con pocos indios, pariente suyo que se espanto de ver que avia baxado por aquel camino por donde no pasan sino paxaros” (DURAN, [1628] 1951, p. 209).

Frias provavelmente já havia dado a autorização para a Companhia de Jesus criar um povoado missioneiro no rio Iguaçu, afluente para o qual o cacique escolhera fugir com seu povo.

Os detalhes a respeito do destino do cacique Cañarimari são difíceis de precisar e não foram encontradas pela pesquisa informações sobre se teria prosseguido sua fuga nômade ou se teria se convertido ao cristianismo em definitivo posteriormente. Entretanto uma cópia da ordem que frustrou seus planos de isolar-se dos europeus na região do rio Iguaçu foi preservada e paleografada três séculos depois de emitida, e será analisada mais adiante.

### 3.2.2 Antecedentes da fundação de SMI

Em 1628, escreveu o provincial Duran que havia um desejo de ligar as reduções do Guairá ao rio Iguaçu. Perante o bom desenvolvimento que a expansão jesuítica vinha tendo nos rios Paranapanema, Tibajiba, Ivai e Piquiri, uma ligação da cabeceira desse último rio com o rio Iguaçu poderia ampliar o sistema missioneiro na região central do atual estado do Paraná.

Pouco antes da invasão bandeirante, tal região mostrava-se gradualmente pacificada de conflitos, especialmente após a conversão do cacique Taioba ao cristianismo. Estabelecendo-se essa rota terrestre entre os rios Iguaçu e Piquiri, criar-se-ia um caminho alternativo de conexão, além do fluxo principal possibilitado pelo rio Paraná e seus afluentes mais caudalosos e extensos (Mapa 7).

Espero en la divina Misericordia que se ha de servir mucho el Señor en estas tierras, y que se han de hazer en solo el Taiava dos reducciones de mil familias en distancia de tres dias de camino, y antes de passar de estas adelante nos quedan otros tres puestos donde se pueden hazer otras tantas muy buenas. No quiero dexar los Gualachos los quales nos piden con muchas veras y nos importa tomar aquello para que sea passo al Iguazu, y unir las reducciones del Paraná con estas, fuera de otros puestos donde tambien tengo esperança que hemos de fundar presto (DURAN, [1628] 1951, p. 248, grifo nosso).

Não obstante, para criar uma redução no baixo rio Iguaçu e assim iniciar a presença europeia por mais outro rio da bacia paranaense, era necessário apoio material e humano de outras reduções, especialmente daquelas próximas à região em que se pretendia edificar. Dentro do processo de construção de Santa Maria do Iguaçu (SMI), algumas reduções em particular se destacaram pelo suporte inicial e apoio na consolidação do povoado iguaçuense.

#### 3.2.2.1 A Redução de Encarnação de Itapua – 25 de março de 1615

No dia 23 de fevereiro de 1615, o capitão Francisco Gonzales de Santa Cruz, tenente geral do governador de Assunção, autorizou seu irmão, padre Roque Gonzales de Santa Cruz, ou a outro membro da mesma Companhia de Jesus, a fundar em nome da Coroa espanhola três

ou quatro reduções. Conforme as instruções, os novos povoados deveriam em particular ser em frente ao rio Itapua e da lagoa de Santa Ana.

yo en nombre de su mag.<sup>d</sup> y por virtud de los Poderes que para ello tengo doy licencia y facultad al P.<sup>e</sup> Roque gonçales de S.<sup>ta</sup> Cruz de la dha Compania de Jesus o a otro qualquiera de la dha Compania, para que pueble y haga en nombre de su magestad tres o quatro Reduções en las partes y lugares que mejor le pareçiere y en particular en frente del itapua de la otro vanda del Rio Parana y sobre la laguna de Santa Ana (CRUZ, [1615] 1970, p. 25, grifo nosso).

Além de fomentar a empreitada do seu irmão clérigo, o governador Francisco determinou uma pena de 200 pesos para quem prejudicar a formação de tais reduções. No documento, diz que será castigado rigorosamente quem o fizer: “*y mando so pena de doçientos pesos para la camara de su magestad que ninguna Persona de qualquier estado q condiçion que sea, en ninguna manera sea osado a estorvar ni impedir las dhas Reduções*”. (CRUZ, [1615] 1970, p. 52).

Pouco tempo depois, em 1615, a redução de Itapua foi uma das primeiras reduções fundadas no rio Paraná, e contou com a participação dos padres Roque e Boroa. Segundo os relatos deste último, em algum momento desse processo o padre Roque teria recebido a visita do governador do Paraguai e que ambos teriam sido abordados por certo cacique chamado Tabacambi, acompanhado por uma tropa de 200 indígenas (BOROA(?), [1635] 1969, p. 124-125), conforme melhor dissertado no item Lideranças Indígenas desse Capítulo.

### 3.2.2.2 A Redução de Corpus Christi – 18 de maio de 1622

Segundo os relatos do padre Nicolas del Techo, os indígenas inianis viviam 15 léguas acima da redução de Itapua, no rio Paraná e resistiam aos intentos dos padres Roque e Boroa de se assentarem junto a eles naquela redução. Porém após um surto de peste, os nativos teriam pedido a vinda de missioneiros, então os padres Diego de Boroa e Pedro Romero foram até as margens do rio Inia, já que aqueles não queriam deixar sua terra natal.

Los inianis vivían esparcidos quince leguas más arriba de Itapúa, y por muchos años habían desoído las amonestaciones de los Padres Roque González y Diego Boroa, para que se establecieran en Itapúa, porque amaban sobremanera á su patria y por su espíritu incivil. La peste ablandó su terquedad, y espontáneamente pidieron sacerdotes. Marcharon á su país los PP. Romero y Boroa, ballando los ánimos bien preparados. Muy pocos se opusie.<sup>ron</sup> á la fundación de un pueblo en las márgenes del Inia, tributario del Paraná; diósele el nombre de Corpus Christi, y existe en el día (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 99, grifo nosso).

Em relato juramentado de 1635, o padre Diego de Boroa declarou perante um escrivão que após diálogo com os nativos, saiu da redução de Itapua, acompanhado do padre Pedro Romero (que coordenaria a evacuação de SMI para o rio Uruguai mais tarde), no dia 18 de maio

de 1622, para fundar uma nova redução, que foi nomeada de Corpus Christi (Mapa 8). Em sua declaração padre Boroa afirmou que teria residido ali por quase quatro meses.

**Mapa 8** – Distância entre os locais aproximados dos sítios das reduções de Encarnação de Itapua e Corpus Christi, aproximadamente 90 km.



Fonte: Google Maps com adaptações do autor.

Los demas que serian aun no dos mil almas esparcidos en vários montes y rios en espacio de quatorce o quinze léguas dijeron claramente que no querian dexar sus tierras y que le pidieron algunos caziquez que ganó en aquellas idas y venidas y comunicacion con ellos, les hiziesse red.<sup>on</sup> en sus tierras como lo hizo a dies y ocho de mayo de mil y seycientos y veinte y dos que salió de Itapoa con solos indios sin espanol ninguno y q llevó consigo al P.<sup>e</sup> Pedro Romero de S.<sup>ta</sup> Memória, q levantaron cruz e hizieron una pequena iglesia dando nombre a aquella Red.<sup>on</sup> del Corpus Xpi en cuyo dia se començó en la qual trabajó este declarante por espacio de casi quatro anos reduciendo y juntando (BOROA(?), [1635] 1969, p. 127, grifo nosso).

A fundação de Corpus Christi foi fundamental para o desenvolvimento de outros povoados jesuítas rio Paraná acima, como nos casos dos rios Acarai e Iguazu. Pode-se verificar a formação de uma rede de reduções jesuítas que prestava auxílio mútuo.

A respeito da fundação de Corpus Christi sem a presença de soldados, padre Diego de Boroa declararia mais tarde, em documento assinado em Assunção, datado de 26 de Agosto de 1634, após a morte do padre Roque:

el Santo P.º Roq Gonçales y hablo muy bien a los índios, i ni entonces, ni despues ni nunca a ávido soldado de escolta en aquella Reducion ni tan poco en la del corpus Xpi porq antes de reducirse siendo Infieles fue yo muchas veces a sus pueblos solo con los índios y quando se hizo la Reducion no Hebe commigo espanol ninguno chico ni g.<sup>te</sup> solamente al P.º P.º Romero superior q agora es de la (sic) Reduções (BOROA, [1634] 1970, p. 17, grifo nosso).

Depois do padre Boroa retornar para Encarnação de Itapua, padre Pedro Romero teria continuado o trabalho de catequese com os inianis e em pouco tempo Corpus Christi teria alcançado 400 famílias (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 99-100). O padre Nicolas del Techo afirmou que viveu nessa redução por um ano e que o povoado chegou a ter 5 mil habitantes.

Afirmada ya la reciente fundación, hizo el P. Romero varias expediciones y trajo muchos indios á Corpus Christi. Iba por pantanos, sitios espinosos, bosques espesos, celoso de la salvación de las almas. Llevado en hombros, a través de tierras inundadas, al Tibiapo y al Pirapo, afluyentes del Caapibari, bautizó muchas personas. Tan grande fué su actividad, que en brevísimo tiempo llevó á Corpus Christi cuatrocientas familias. En este pueblo he residido yo un año, y puedo afirmar que cuenta más de cinco mil habitantes (TOMO 3, 1897, p. 100, grifo nosso).

Na Coleção D'Angelis, há o manuscrito original da Carta Anua de 1629 sobre a redução de Corpus Christi, além de diversos outros documentos a respeito do seu desenvolvimento. No testemunho feito pelo governador paraguaio D. Manuel de Frias, no dia 15 de Março de 1624, aprovando sete reduções na província e o pagamento do estipêndio real, afirmava que: “*en la Prov.<sup>ia</sup> del Parana tres, una de Sant Ignacio y otra de la Encarnazion. Y otra del Corpus Christi; — a la qual con mi horden se passaron los yndios de la de yaguapoa*” (YEGROS, [1624] 1951, p. 182).

Quando o padre Boroa foi criar reduções nos rios Acarai e Iguazu, padre Bosscher teria assumido a administração de Corpus Christi, conforme afirmou o próprio:

sin passar de alli arriba y aviendo el dho p.º Diego de Boroa dispuesto los índios del rio ariba para reducirlos y començado la Reducion que llaman de Corpus Xpt. le fuy a ver algunas bezes, donde le halle solo, y despues aviendo subido el dho padre a fundar la Reducion del Acarai y del yguacu, y fuy yo a cuydar de la dha Red. del Corpus Chri. adonde estuve algunos anos predicando y catechizando los índios infieles y domesticando los ya christianos, sin mas ayuda que la de Nro Sen.<sup>or</sup> valeridonos de la limosna que el Rey nro Sen.<sup>or</sup> nos dava para nuestro sustento ([1652] 1970, p. 26-27, grifo nosso).

Como será apresentado ao longo da pesquisa, a redução de Corpus Christi teve diversas contribuições para a catequese no rio Iguaçu. Forneceu alimentos para sustento de Santa Maria nos momentos mais difíceis da sua consolidação, ajudou durante seu desenvolvimento, fez a recepção dos santamarianos refugiados durante a marcha da sua evasão e, no século XVIII, foi o entreposto principal para a missão de São Estanislau (conforme dissertado no Capítulo 5), promovendo o retorno jesuíta ao rio Iguaçu.

Pouco tempo depois, outro povoado foi estabelecido a alguns quilômetros de Corpus Christi rio Paraná acima, em um dos seus afluentes: o rio Acarai.

### 3.2.3 A ordem de fundação de SMI – 9 de julho de 1623

Um elemento-chave para entender a trajetória de Santa Maria do Iguaçu é a ordem para sua fundação. Emitida originalmente em Assunção, no dia 9 de julho de 1623, foi assinada pelo governador Manuel de Frias, capitão geral das províncias do Paraguai (o documento foi recopiado em 1652).

Na ordem, afirmou-se que os religiosos da Companhia de Jesus, em nome de Sua Majestade, foram enviados para cultivar e ensinar os espanhóis, assim como realizar o ensino e a conversão do gentio. Ao longo do texto constrói-se uma narrativa elogiosa a respeito do compromisso real dos jesuítas com pessoas de ambas as matrizes culturais, afirmando que a Companhia: “*a todo lo qual continua y loablem.<sup>te</sup> acuden conforme a su S.<sup>to</sup> instituto con mucho fructo y edificacion de entrambas republicas asi de yndios, como de espanoles*” (FRIAS, [1623/1656] 1970, p. 9).

É possível verificar que no mesmo documento, o governador paraguaio autorizou os padres a criarem um povoado no rio Iguaçu e outro no rio Uruguai. Trata-se, portanto, de uma dupla autorização.

Para fundamentar a decisão, considerou-se que o governador havia sido informado pelo Pe. Marciel de Lorenzana, vice-reitor do Colégio de Assunção, que nas províncias do Uruguai, onde já havia uma redução, há gente disposta para fazer outra. Mais adiante, mencionou que além dessa redução no rio Uruguai, já havia gentios para criarem outra no rio Iguaçu.

[...] agora estoy informado por el P. e Marciel de Lorenzana vice rector deste Collegio de la Comp.<sup>ia</sup> de Jesus de la assumption, que en las Prov<sup>a</sup> del Uruay aonde ya tienen hecha una Reduccion se va disponiendo la gente para haçer otra y assi mismo en el yguaçu Província nueba en cuya voca tiene ya la comp.<sup>a</sup> hecha una Reduccion se disponen los gentiles para haçer otra, y que sera gran gloria de dios y serviço de sua mag.<sup>d</sup> haçer estas Reduccion es o mas si los yndios se dispusiesen a ello (1970, p. 9, grifo nosso).

Em determinado momento da Ordem de Fundação de SMI, o governador concede licença para que as duas novas reduções também se duplicassem em outras colônias. Caso houvesse excesso de gente para caber comodamente em apenas um povoado, por questões habitacionais ou de disponibilidade de recursos de pesca e coleta, permitia-se que as reduções se dividissem em mais duas, ou seja, cada uma poderia criar mais outra colônia, caso superlotassem e assim o necessitassem e desejassem.

doy licença a los dhos Religiosos para que em nombre de sua magestad hagan los dhos dos Reduções y si la gente q se reduce fuere tanta que comodamente no pudiere caber en una, por la disposición de los montes aguadas y Pesqueria y casas, hagan otra en cada una de las dos Proviñcias (1970, p. 9, grifo nosso).

Ironicamente essa duplicação apenas ocorreria no final do século XVII, de forma bastante peculiar e bem longe do local do sítio original de Santa Maria do Iguaçú, com a criação da Colônia de São Lourenço (1690), atual patrimônio cultural nacional reconhecido pelo IPHAN, como será abordado ao longo da pesquisa e mais especificamente no Capítulo 5, sobre o epílogo santamariano.

Ao finalizar a Ordem de Fundação de SMI, o governador ressaltou que o trabalho missioneiro a ser realizado encontrava-se sob proteção real e fez novos elogios à Companhia de Jesus. Tal amparo real será de grande importância mais tarde na evolução de Santa Maria, pois vai determinar sua tributação ou não nos primeiros anos e a obrigatoriedade ou não do fornecimento de mão de obra para a servidão dos colonos espanhóis. O documento encerra com o local e a data, junto com as assinaturas de Manuel de Frias e do escrivão público Francisco Ruiero.

desde agora las reçoibo debaxo del amparo y Proteccion del Rey nuestro senhor y encargo a los dhos Padres religiosos Prosigan con el valor que an començado en tan santa obra de que tanto se sirve dios nro S.<sup>r</sup> y su mag.<sup>d</sup> y para que dello conste di la presente firmada de mi nombre y del presente escrivano (1970, p. 9, grifo nosso).

Trinta anos mais tarde, o padre Juan de Roxas enquanto procurador geral da Companhia de Jesus entregou o documento original da Ordem de Fundação de SMI para o escrivão real Pedro Salas fazer uma cópia, emitida e assinada em Assunção, no dia 5 de março de 1652. Nessa mesma data, o escrivão real autenticou outra carta para o padre Roxas, que igualmente autorizava os jesuítas a criarem reduções no rio Uruguai, porém ela foi emitida pelo governador da província do rio da Prata, Francisco Xerez, em 4 de julho de 1626<sup>40</sup>, tendo o escrivão público Pedro de la Poveda como testemunho.

---

<sup>40</sup> Apenas dois meses após a fundação de Santa Maria do Iguaçú.

As autorizações dos governadores Manuel Frias de 1623 e Francisco de Xerez de 1626 se correlacionariam na década seguinte, no decorrer dos fatos, entrelaçando a trajetória cultural missioneira do rio Iguazu com o rio Uruguai.

Apesar da autorização, fundar uma redução entre os nativos iguaçuenses não seria algo muito simples nem ocorreria rapidamente. Sendo assim, as três tentativas serão analisadas na sequência.

### 3.2.4 A 1ª tentativa de fundar Santa Maria do Iguazu - 1623

Segundo pode-se inferir a partir do conjunto de relatos, a fundação de SMI não se deu na primeira tentativa de catequizar o rio Iguazu e deu muito trabalho para seus idealizadores. Foram identificados cinco documentos que mencionam o fato, as cartas do padre Diego de Boroa, datadas de 1628, 1634 e 1635, a carta do padre Davila de 1652, além do relato no Tomo III do livro “*Historia de la Provincia del Paraguai*”, de autoria do padre Nicolás del Techo, possivelmente inspirado nos relatos mencionados anteriormente.

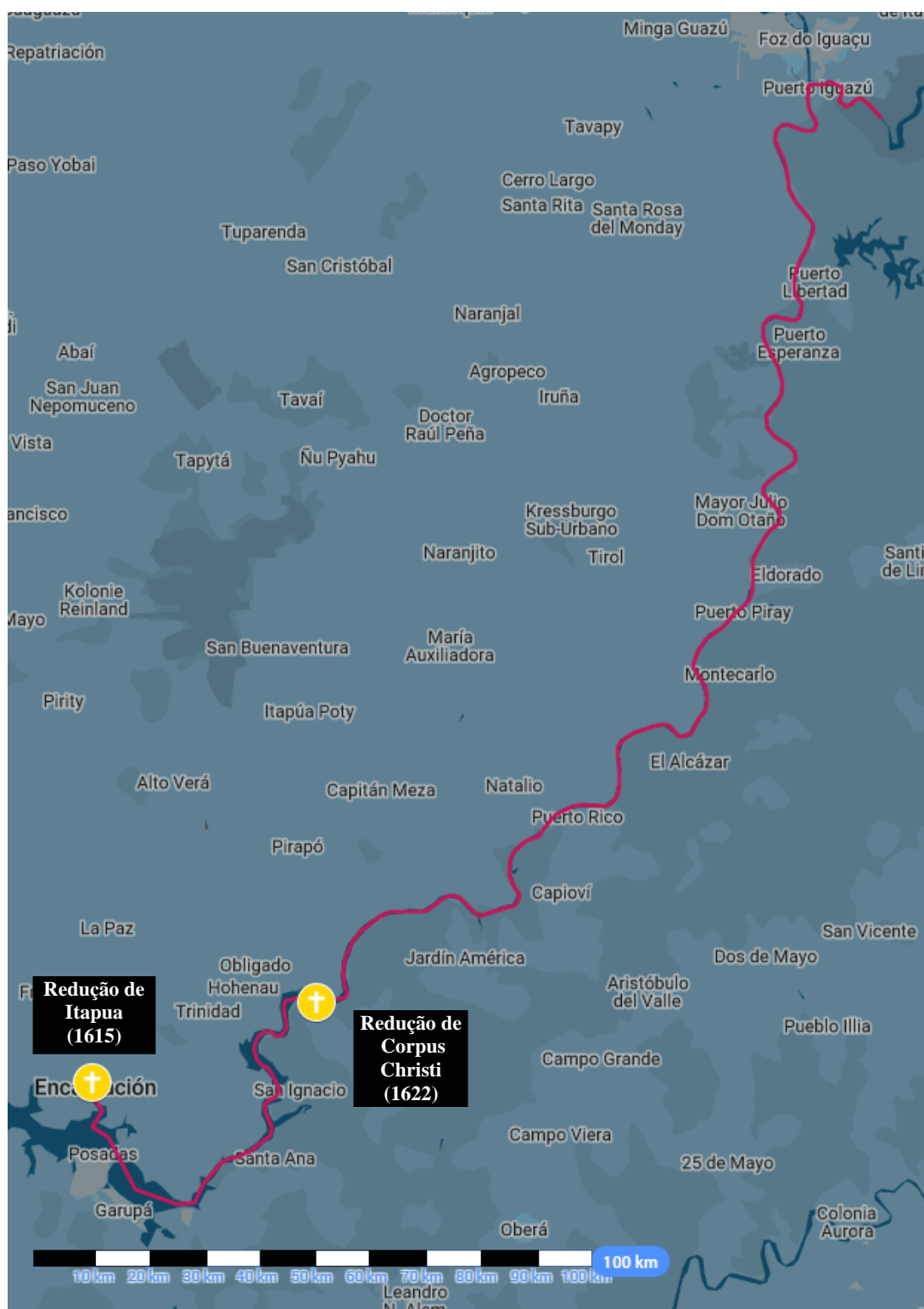
O padre Boroa declarou não ter recebido qualquer escolta espanhola em seu trabalho missioneiro no Iguazu ([1634] 1970, p. 17), e acrescentou que sua comitiva teria sido composta por 10 ou 12 indígenas, provenientes das reduções de San Ignacio Guazu e de Encarnação de Itapua e, portanto passando por Corpus Christi no caminho, criada no ano anterior (Mapa 9).

el dicho declarante consigo espanol ninguno ni otras armas, ni defensas q una cruz en la mano, con la qual en una canoa suelta con cosa de dies o doce indios de S. Ig.º y de Itapoa se entró por la boca del Iguazu tres léguas mas abaxo q la Carai adonde halló espías de los del iguazu, p.<sup>a</sup> ir a dar aviso a los pueblos q estaban puestos en arma p.<sup>a</sup> impedirle el paso, debaxo de un Salto grande q hace aquel rio, donde halló el dia siguiente muchos índios con sus caziques puestos en arma a fuer de guerra a quienes habló, saltando en tierra solo con la cruz en la mano, y que los índios q le llevaban ninguno se atrevió a salir de la canoa (BOROA, [1635] 1969, p. 127, grifo nosso).

Ao ingressar no rio Iguazu em canoas pela sua foz, teriam sido avistados por observadores indígenas, que os acompanhavam das margens. Tais observadores teriam avisado às aldeias iguaçuenses do entorno a respeito da movimentação da comitiva missioneira rio acima. Na carta anua de 1628 (reproduzida pelo seu superior hierárquico, o provincial Nicolas Duran) padre Boroa relatou como foi seu primeiro contato com os nativos do Iguazu.

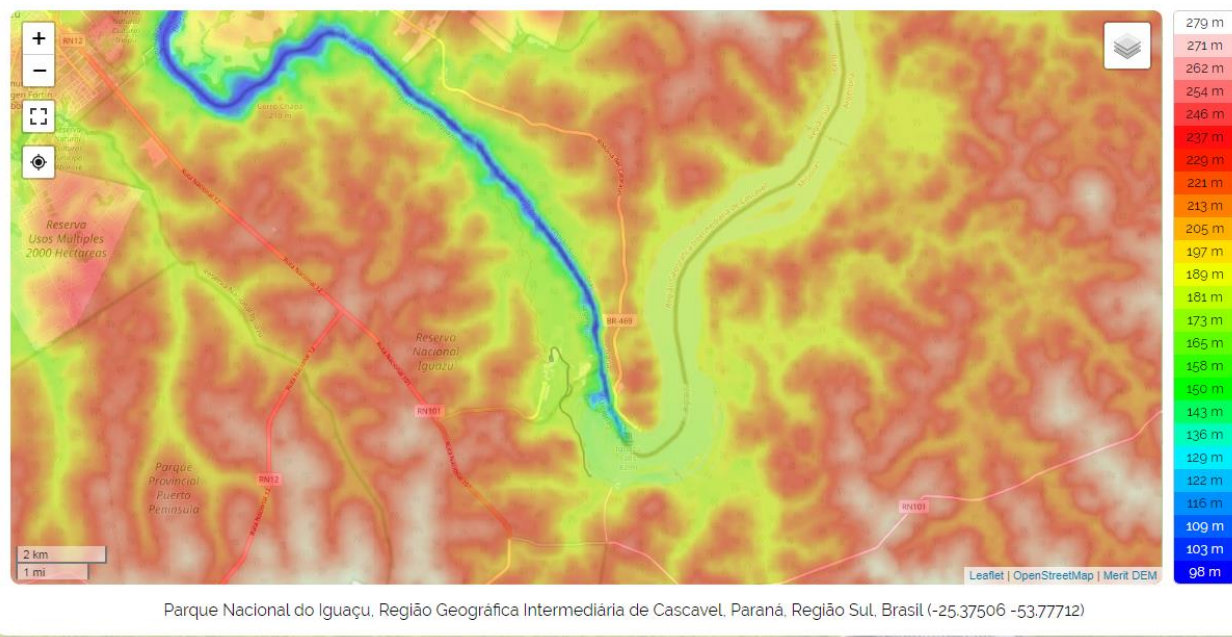
Yo respondi a VR que no avia faltado eso en el Iguazu; pues la primera vez que fuí, me salieron al paso mas de cien Indios todos armados pintados y cuviertos de plumas a guisa de pelear, i aunque me oyeron la palabra de Dios, i me pudieron matar porque salte solo en tierra en medio dellos, pero ya que no lo hicieron me digeron que ya me avian oydo, que me volviere luego, i no quisieron tomar cosa alg.<sup>na</sup> de mi mano (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 285).

**Mapa 9** – Trajeto provável da 1ª Tentativa de catequizar o rio Iguazu, realizada em 1623.  
Distância aproximada: 370 km.



Fonte: Adaptações do autor a partir de BOROJA/DURAN, [1628] 1929; BOROJA [1634] 1970/ [1635] 1969; DAVILA, [1652], 1970; TECHO, 1898.

**Mapa 10** – Mapa topográfico do vale fluvial do rio Iguaçu, logo abaixo das Cataratas, onde teria ocorrido o encontro. O contraste de cores entre o azul e o amarelo evidencia a altura das quedas d'águas.



Fonte: <https://pt-br.topographic-map.com/maps/dob6/Parque-Nacional-do-Igua%C3%A7u/>

No dia seguinte após subir o rio a partir da sua foz, encontrou mais de cem indígenas armados, pintados, cobertos de plumas e com comportamento hostil, com seus caciques preparados para o combate. Esse encontro teria ocorrido na região abaixo das Cataratas (Mapa 10), o padre Boroa desembarcou sozinho com uma cruz na mão (BOROA, [1635] 1969, p. 127) e começou a pregar a palavra do cristianismo para os nativos. Entretanto após ouvi-lo atentamente e sem ao menos aceitar os presentes oferecidos pelo padre, ordenaram que ele e seu grupo virassem a ponta da canoa rio abaixo e fossem embora. A recusa dos nativos com os presentes ofertados seria um sinal claro de que não queriam nem amizade nem comércio, forçando-o a retornar para a redução de Encarnação de Itapua.

que estando en tierra solo les predico los mysterios de la fee q oyeron con atencion y respondieron que fuesse bien venida la palabra de Dios pero q yo con los q me traian me volviesse rio abaxo que se reselaban del espanol y que ellos avian venido a hazer volver la punta de aquella canoa hacia abaxo y esto con mucha resolucion y aunq procure sosegarlos y les ofreci algunos rescates que llevaba, no los quisieron recibir q es senal entre ellos de no querer amistad, ni comercio con que me volvi otra vez a Itapua (BOROA, [1635] 1969, p. 127, grifo nosso).

Anos após o encontro, declarou padre Boroa que a razão pelo qual os indígenas o mandaram ir embora teria sido por receio de que junto com ele viessem os espanhóis posteriormente: “*ni tampoco lleve espanol ni fue conmigo dos Veses que entre a disponer los del Iguasu p.<sup>a</sup> recibir el evangelio de las quales la primera con las armas en las manos me*

*impidieron el paso diciendome q me volviessse que tras mi se entraria el espanhol*” (BOROA, [1634] 1970, p. 17).

Em carta datada de 8 de fevereiro de 1652, assinada pelo padre Miguel Davila, relatou-se também essa primeira tentativa. Debaixo de juramento, afirmou que os padres Diego de Boroa e Roque Gonzales de Santa Cruz saíram diversas vezes navegando o rio Paraná acima, para conversar com os indígenas, até o rio Iguazu, confirmando que eles não levavam escolta nenhuma:

otrosi sertifico debajo de el mismo juramento como desde dha reduccion: de Ytapua salieron barias beses el rio arriba de el parana los dhos padres Diego de boroa y roque gonzalez de santa Cruz a hablar a los Yndios ynfieles de todo el dho Rio hasta el Ygasu para redusirlos y hazerlos xptianos sin que espanol alguno ubiera entrado con ellos ni yo pasase de alli de la dha reducion de Ytapua por ser los yndios barbaros y no consentir mas de que los dhos padres fuesen a sus tierras y no gustaban de los dhos en ellas (DAVILA, [1652] 1970, p. 24, grifo nosso).

Pode-se constatar a resistência dos povos indígenas nesse trecho do rio Paraná, da região de Encarnação de Itapua rio acima até a foz do rio Iguazu. Padre Nicolas del Techo também registrou os primeiros esforços jesuítas de catequisar os povos do rio Iguazu, na seguinte passagem: “*Nunca los españoles habían penetrado en aquella región ni era de esperar que lo consiguieran por las armas. Tres años atrás el P. Diego Boroa procuró entrar acompañado de pocos neófitos; pero los indios, armados, le obligaron á retroceder*” (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 215-216). O padre Antonio Ruiz de Montoya escreveu um trecho sobre a hostilidade nativa contra padre Boroa: “*Despidieron el Padre varias veces com desden y enojo, y tal vez trataron de matar lo: pero el animo del Padre, la caridad, y su celo rindió aquel alcázar del demonio*” (MONTROYA, 1639, p. 71).

Apesar de a primeira tentativa ter sido infrutífera, a Companhia de Jesus estava determinada a expandir pelo rio Iguazu, subindo pela sua confluência com o rio Paraná, especialmente motivada pela autorização emitida pelo governador do Paraguai Manuel Frias, em 1623. No entanto, os missionários mudaram de estratégia, fazendo contato com os povos do entorno e procurando convencê-los de que não se tratavam de espiões dos espanhóis.

Diante da impossibilidade de colonizar o rio Iguazu naquele ano, o padre Boroa direcionou seus esforços para a fundação de uma redução no rio Acarai, procurando ganhar fiéis no entorno daquela área e acalmar as aldeias locais.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> “no desistiendo de la empresa, sino dilatandola, procurando entretanto ganar los infieles de las dichas catorce léguas, sosegandoles de sus receios de los espanoles con decirles que nro gran Rey y S.<sup>l</sup> los queria mucho y que nos embiava a que les convirtiessemos a la fee, no ibamos por espías de espanoles, sino por el bien de sus almas q no viniendo se volvió, y que haziendo nuevas instancias los de la acarai por Padres, les llevo este declarante sin espanoles ni un solo muchacho en todos estos viajes, sino solam.<sup>te</sup> con índios reducidos, y que comencó aquella

### 3.2.5 A fundação de Nossa Senhora de Natividade do Acarai – 17 de março de 1624

Conforme relatou padre Diego de Boroa em 1634, na primeira vez que tentou fundar uma redução no rio Acarai, foi acompanhado de um grupo de indígenas e também não conseguiu. Na segunda vez, teria ido com o padre Cláudio Ruyer, acompanhados de lideranças indígenas cristianizadas provenientes da redução de Encarnação de Itapua<sup>42</sup>, mas sem escolta alguma de espanhóis, quando se logrou fundar a redução: “*quando fui acomensar la R.<sup>on</sup> del Acaray la primera ves fui solo con los indios sin espanol ninguno ny quando fui la segunda ves q ia de hecho se hizo la Reducion tan poco le lleve sino solam.<sup>te</sup> al P.<sup>o</sup> Cláudio Roier, ni tampoco lleve espanhol*” (BOROA, [1634] 1970, p. 17, grifo nosso).

O padre Nicolas del Techo escreveu outros detalhes sobre a fundação dessa redução no tomo III da sua obra “*Historia de la Provincia Del Paraguay La Compañía De Jesús*”. Segundo ele, os padres Boroa e Ruyer acompanhados de um grupo de indígenas cristianizados teriam partido da redução de Corpus Christi e navegado rio Paraná acima (Mapa 11). Verifica-se que a fundação e consolidação das reduções de Encarnação de Itapua e Corpus Christi facilitaram a expansão missioneira para o rio Acaray “*poco á poco se fueron ablandando los ánimos de los caciques, y se creyó llegado el momento de fundar allí un pueblo*” (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 171).

Nas proximidades do rio Acarai, encontraram uma liderança nativa<sup>43</sup> que teria cedido terras para os jesuítas iniciarem um assentamento. A redução de Nossa Senhora de Natividade do Acarai foi construída no rio homônimo, que é um afluente localizado na margem direita do rio Paraná, margem oposta ao rio Iguazu. Seu local provável de instalação foi na região do atual município de Hernandarias e sua fundação contou com os mesmos padres fundadores de Santa Maria do Iguazu. A concessão de terras teria chamado a atenção dos outros indígenas da região, que demonstraram algum interesse em participar da empreitada missioneira.

Salieron de Córpus Christi, distante de la confluencia del Acaray y el Paraná treinta leguas. Cerca del primer río habitaban muchos caciques, de los cuales uno cedió espontáneamente tierras para crear en ellas una población, cuya noticia, divulgada, hizo que otros caciques de la región conferenciasen con los misioneros, y que algunos manifestaron deseos de ser cristianos (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 171-172).

---

reduccion levantando cruz em mejor sitio y haziendo una pequena iglesia adonde los dos enseñavan la fee y el evangelio a aquellos infieles sin aver entre ellos por entonçes Xpiano ninguno, salvo uno encubierto que se supo despues” (BOROA, [1635] 1969, p. 127-128, grifo nosso).

<sup>42</sup> “dice este declarante que aviendo baxado algunos caziquez de la Carai del puesto donde levanto la cruz e hizo Iglesia a pedirle fuesse a llevarles Padres volvió otra vez hasta la Carai enseñando la fee de Dios a los infieles por aquel rio, sin llevar espanol ninguno con índios de Itapoa consolando a los del acarai” (BOROA, [1635] 1969, p. 128).

<sup>43</sup> Possivelmente o cacique Arerapa.

**Mapa 11** – Trajeto provável da fundação de N.S.N. do Acarai, realizada em 1624.  
Distância aproximada: 300 quilômetros.



Fonte: Adaptações do autor a partir de BOROJA, [1634] 1970; [1635] 1969; TECHO, TOMO 3, 1897.

Após lograrem conquistar a anuência do cacique local, os missioneiros deram início à construção de um templo provisório e se dedicaram ao convencimento dos indígenas da região, procurando que seus habitantes fixassem residência nas proximidades da redução (TECHO,

TOMO 3, 1897, p. 172). Após dois meses, o padre Diego de Boroa teria ido embora e deixado o novo povoado na responsabilidade do padre Cláudio Ruyer.

Em seguida, conforme ocorreu em outros lugares com a chegada da presença europeia, os nativos começaram a sofrer com a peste: *“Todos los indios cayeron enfermos, excepto un neófito que hacía de sacristán, de manera que el Padre Ruyer nadie tenía que le ayudase; enfermó también éste, y aunque se hallaba con calentura iba por leña y agua y asistía con esmero á los enfermos”* (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 172).

Apesar das dificuldades de saúde, o padre Cláudio teria dado continuidade ao trabalho de formação do povoado. Reuniu algumas lideranças indígenas e navegou rio Paraná acima, procurando trazer novos adeptos. No primeiro dia, teria conseguido a adesão de duas aldeias e batizado algumas crianças (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 172). Entretanto segundo afirma padre Techo, novos desafios teriam surgido na sequência.

Um cacique chamado Cuaracipú, ao tomar conhecimento da chegada do padre Cláudio, reuniu-se com outras lideranças e planejou matar o jesuíta. Não obstante, após estar cercado de um grupo de indígenas armados, o padre os teria convencido a mudar de ideia. Em vez de matá-lo, forneceram apoio para a continuidade da sua viagem.

El apóstata Cuaracipú, noticioso de que llegaba el P. Ruyer, convocó á las principales caciques y propuso quitarle la vida: no se aterró el P. Ruyer, aunque lo vió rodeado de hombres armados que le amenazaban; antes bien, con rostro severo y suma elocuencia, le habló burlándose de la petulancia de quien pretendía pasar por sacerdote, é hizo que, en vez de la muerte, le diera las cosas necesarias para su viaje y que, pasado algún tiempo, viviera entre los neófitos (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 172-173, grifo nosso).

A desmobilização da ameaça não teria se dado apenas devido a capacidade de convencimento do padre Ruyer, mas teria contado com a intervenção de um nativo do Acarai chamado cacique Ararepa<sup>44</sup>, que teria intervindo em sua defesa contra as ameaças do cacique Cuaracipú. *“En tal ocasión valió mucho la intervención de Ararepa, quien todavía era catecúmeno y la de otros indios, los cuales dijeron que morirían en defensa del P. Ruyer”* (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 173).

Segundo relatos, o padre Tomas Ureña chegou para ajudar o padre Cláudio em N.S.N. do Acarai, possibilitando a continuidade da inserção católica pelas terras e rios da região, na busca por novos membros e expandir a redução (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 173). O padre Nicolas del Techo ainda escreveu ricos relatos a respeito da relação dos habitantes de N.S.N.

---

<sup>44</sup> Em outras fontes é escrito como “Arerapa” e Cuaracipú como “Cuaracipúcu”. Ver subitem 3.3.1.

do Acarai com as onças do entorno, na fase de consolidação do povoado, e a necessidade da construção de casas para se defenderem dos ataques noturnos.

Allí redujo muchas personas; pero como los indios diferían la construcción de casas, llevados de su natural pereza, los tigres vagaban de noche libremente por el pueblo, hasta que para evitar sus estragos se edificaron viviendas cuyas paredes y techos preservaban de las fieras. En el día de San Jorge un tigre cayó en las trampas, y acabó de hacer daños. Una turba de indios huía á sus tierras; viéronse acometidos por un tigre que despedazó á uno de ellos, con lo cual se volvieron al pueblo los demás, aterrorizados (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 173-174, grifo nosso).

Outra dificuldade mencionada é a quantidade de mosquitos, que incomodavam dia e noite, e em todos os lugares, sem dar descanso para os missioneiros (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 173). Além dos desafios naturais impostos pelos felinos e os mosquitos, há relatos de complexas divergências cosmológicas com os nativos: “*Aún era peor que la compañía de las fieras y de los mosquitos la de los hechiceros*” (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 173, grifo nosso).

De maneira geral, há relatos da presença das lideranças espirituais indígenas (que os padres chamavam de “feiticeiros”) por diversos lugares da bacia hidrográfica do Paraná. Tais relatos fornecem ricos e inestimáveis detalhes para a antropologia histórica, especialmente a respeito das relações de contato entre diferentes cosmologias.

Essa relação às vezes se dava de forma colaborativa, mas às vezes de forma conflituosa, fornecendo forte resistência à implantação do projeto da Companhia de Jesus. “*A fuerza de paciencia lograron los misioneros que bastantes caciques del litoral les permitiesen ir á sus pueblos, por más que nunca faltaban hijos de Satanás que se opusieran al Evangelio*” (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 174).

### 3.2.6 A 2ª tentativa de fundar SMI - 1625

Após a primeira tentativa frustrada de fundar uma redução acima das Cataratas do Iguaçu, os jesuítas retomariam seus intentos pouco tempo depois, após fundarem N.S.N do Acarai. Era preciso conseguir a anuência dos povos nativos iguaçuenses, tendo em vista que o apoio expresso das autoridades reais eles já haviam obtido desde 9 de julho de 1623.

Foram identificados quatro documentos relatando os fatos que narram a segunda tentativa de catequização do rio Iguaçu: as cartas do Pe. Diego de Boroa, datadas de 1628 e 1635, a carta do Pe. Cláudio Ruyer de 1627, e algumas menções do padre Nicolas del Techo.

O padre Diego de Boroa escreveu que passados dois anos da primeira tentativa de catequizar o rio Iguaçu, decidiram tentar mais vez. O objetivo principal da comitiva seria tentar passar para a outra “banda do rio”, muito provavelmente referindo-se à transposição das

Cataratas do Iguçu, atravessando por via terrestre a península e contornando a depressão geológica, para poder continuar a navegação rio acima.

Dige tambien a VR que de alli a dos años avia vuelto segunda vez i ayudandome el S.<sup>f</sup> para que pasase la otra vanda del Rio a pesar de los Indios uno dellos en nombre del demonio con ravia dixo para provocarles contra mí este es el primero que nos biene a ser contrario, i enemigo (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 286, grifo nosso).

Ao ingressar pela segunda vez no rio Iguçu a partir da sua foz, a comitiva formada por indígenas cristianizados de Itapua e o padre Diego teria navegado em canoas até encontrarem alguns caciques vivendo em pequenas habitações próximo às margens do rio (BOROA, [1635] 1969, p. 128).

Em algum lugar ao longo de uma extensão que compreende cerca de 20 quilômetros da foz do rio Iguçu até as quedas (Mapa 12), o grupo subiu a escarpa do barranco do vale fluvial<sup>45</sup> transportando as canoas, quando chegou a algumas aldeias de pequeno porte. Ali conseguiram desenvolver uma boa relação com três ou quatro caciques indígenas locais, com quem permaneceram por dois dias e realizaram missa.

Em determinado momento, o cacique Taupá, acompanhado por mais de 60 soldados armados e pintados, chegou e abordou a comitiva missioneira. Pode-se notar no relato um importante testemunho a respeito da capacidade de mobilização militar da liderança do cacique Taupá, o que demandaria o suporte de uma base comunitária e econômica substancial, dando uma noção do tamanho expressivo da sua aldeia.

Além de ameaçá-los, hostilizaram também os caciques nativos do baixo Cataratas, por terem recebido amigavelmente os missioneiros.

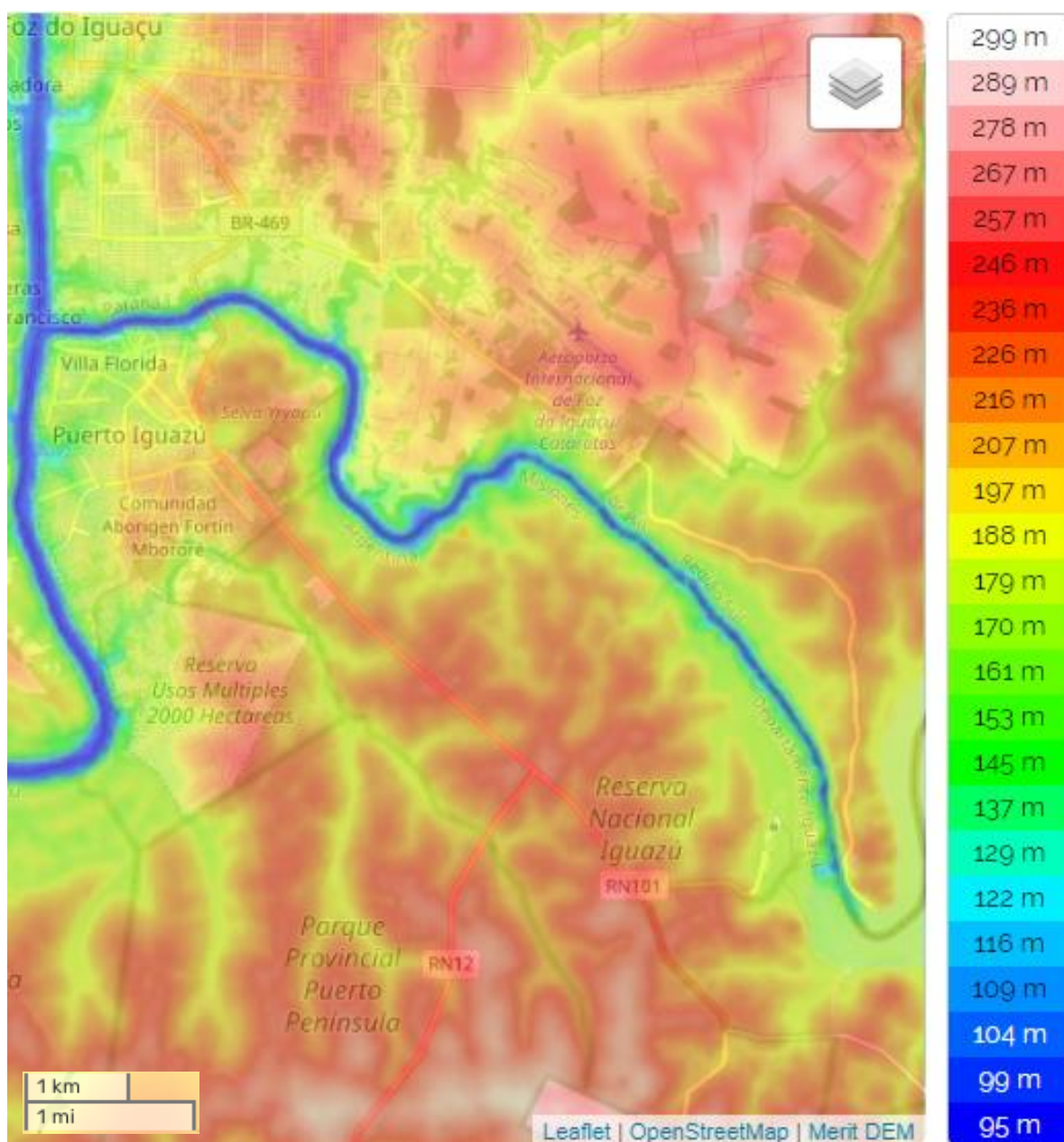
Con todo eso llegue a unas chozuelas y dige alli dos dias misa, aviendo ganado la voluntad a tres o quatro caciques vino/vino el Capitan Taupa que es el que aora mas me ama puesto en armas con mas de 60 soldados pintados y cargados de flechas, para matar al cacique que me avia acompañado i faltó poco que no me matasen a mí, i a los Indios mis compañeros de sentimiento que ubiese entrado a sus tierras, i predicado la ley divina, i desaciendo sus engaños estuvieron ya para tomar las flechas diciendo a los Indios que yo avia llevado en mi compañía des del Parana, que me llevasen luego al punto a embarcar (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 286, grifo nosso).

Mesmo com as tentativas de intimidação, o padre Boroa escreveu que em um primeiro momento teria mantido a firmeza no objetivo de realizar a pregação e que teria tentado resistir aos pedidos para que fossem mais uma vez embora. Afirmou que apenas iria quando quisesse, uma insolência que teria irritado ainda mais o cacique Taupá.

---

<sup>45</sup> Uma alternativa para transpassar o alto barranco seria subir pela foz de um dos afluentes do baixo Iguçu na região, como a dos rios Tamanduá, Carimã e São João, ou por algum trecho de trilha já mais próximo ao conjunto das quedas, aproveitando mais a navegação.

**Mapa 12** – Mapa topográfico do trecho do rio Iguazu, onde teria ocorrido a 2ª tentativa de fundar Santa Maria, em 1625. Ao longo da linha azul, a comitiva teria passado alguns dias com alguns chefes de aldeias menores e na margem direita após o barranco, teriam sido abordados militarmente pelo cacique Taupá e expulsos mais uma vez do rio Iguazu.



Fonte: [Mapa Topográfico do Parque Nacional do Iguazu](#)

aunque yo les respondi con resolucion, que no me avia de ir asta quando yo quicicse I este enojo i ravia, me digeron los Indios amigos de su misma tierra, era porque tenian muchas mugeres, i por recelarse que si entraba el evangelio no se las consentirian si bien es verdad que yo no les able palabra desa materia ni se les puede mentar hasta despues de reducidos, i con el tiempo estan ya mui prendados (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 286, grifo nosso).

Os registros a respeito desse encontro são de grande valor, pois esse teria sido o primeiro contato entre as duas principais lideranças da formação do que viria a ser Santa Maria do Iguaçu. O evento narrado acima é fundamental para se compreender a complexidade da trajetória de Santa Maria do Iguaçu e, segundo os relatos, esse primeiro encontro entre os dois não teria sido nada amistoso. Há um detalhe importante, no registro de 1635: o cacique Taupá teria perguntado a respeito do cacique do rio Acarai (provavelmente o cacique Arerapa).

y que entró segunda vez por el iguazu, y subió con los de Itapoa el cerro altíssimo del salto, escarmentado de la primera vez que le impidieron el paso, y paso, hasta la otra vanda del salto cogiendoles de repente, y aunque reusaron que passasse adelante a los pueblos se arrojo con una o dos canoas hasta el primer pueblo, mientras tubo avise el cazique principal que baxó con mucha gente armada a fuer de guerra p.<sup>a</sup> hacerme volver estando una grande muela de soldados envijados (síc) y con los manojos de flechas en las manos aguardando a lo q les mandava el cazique, al qual y a los demas les predico el evangelio en que ubo demandas y respuestas y diziendole no les temia y el cazique pregunto por el cazique del acarai (BOROA, [1635] 1969, p. 128, grifo nosso).

Considerando que a segunda tentativa teria ocorrido em 1625 e que a fundação da redução de Nossa Senhora de Natividade do Acarai data do ano anterior, possivelmente o cacique Taupá já havia tomado conhecimento sobre a criação dessa redução, formada com o consentimento das principais lideranças indígenas daquela região, que permitiram a presença jesuítica em suas terras. Portanto já havia um precedente de uma aliança formada entre a Companhia de Jesus com grandes caciques guarani da região e o principal cacique das Cataratas do Iguaçu provavelmente já sabia disso. Mesmo assim, o cacique Taupá e seu o grupo teriam ameaçado flechar os missioneiros invasores dos seus domínios, caso não fossem embora até a metade do dia seguinte.<sup>46</sup>

Não aceitaram os objetos de tecnologia europeia oferecidos pelos padres, assim como na vez anterior (BOROA, [1635] 1969, p. 128). Pode-se inferir das cartas de 1628 e 1635, que a intenção da tropa do cacique Taupá era matar o cacique que havia ajudado a comitiva missioneira, e por pouco não mataram a própria comitiva com o padre.

Segundo a visão do padre Diego de Boroa, um dos principais argumentos discutidos entre os indígenas iguaçuenses para a não aceitação da presença jesuíta na região estaria na defesa do modo de viver poligâmico. De acordo com seu depoimento, os nativos tinham receio

---

<sup>46</sup> “q le avia guiado hasta alli, a que le respondio con verdad que se a vuelto ya y q el dijo con denuedo y corage que si estubiera alli le avia de flechar y q procuro sosegarles con palabras y con dadivas que no quisieron recibir, antes le denunciaron que se volviessen luego, si bien este declarante por la consecuencia se hizo rehacio, diziendo no se avia de ir hasta médio dia que tenia puesto por termino, aguardando un cazique” (BOROA, [1635] 1969, p. 128, grifo nosso).

de que se entrassem os jesuítas perderiam o consentimento de terem múltiplas parceiras. O padre de forma estratégica procurou evitar o assunto e planejou abordar apenas depois que todos já estivessem “reduzidos” (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 286).

A oposição e luta dos padres para reprimir a poligamia e a antropofagia e a construção da ideia do pecado entre os nativos iguaçuenses será mais bem dissertada adiante, assim como as consequências epidemiológicas provocadas pela passagem missioneira. Diante da resistência colocada pelo cacique Taupá, impedindo a transposição geográfica dos missioneiros de passarem da região do baixo para a região do alto Cataratas, optaram por retroceder, não conseguindo a parceria que tanto buscavam (Mapa 13).

Padre Nicolas del Techo relatou o episódio da segunda tentativa dos missioneiros adentrarem o rio Iguaçu. A respeito da comitiva liderada pelo padre Boroa, e sua tentativa de atravessar o caminho terrestre entre o baixo e o alto Cataratas, escreveu que: *“Dos años después el mismo Padre pasó la catarata y se granjeó la amistad de varios caciques; mas fué rechazado por Taupa, hombre muy respetado en Iguazú de modo que no había esperanza de reducir aquella gente”* (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 216, grifo nosso).

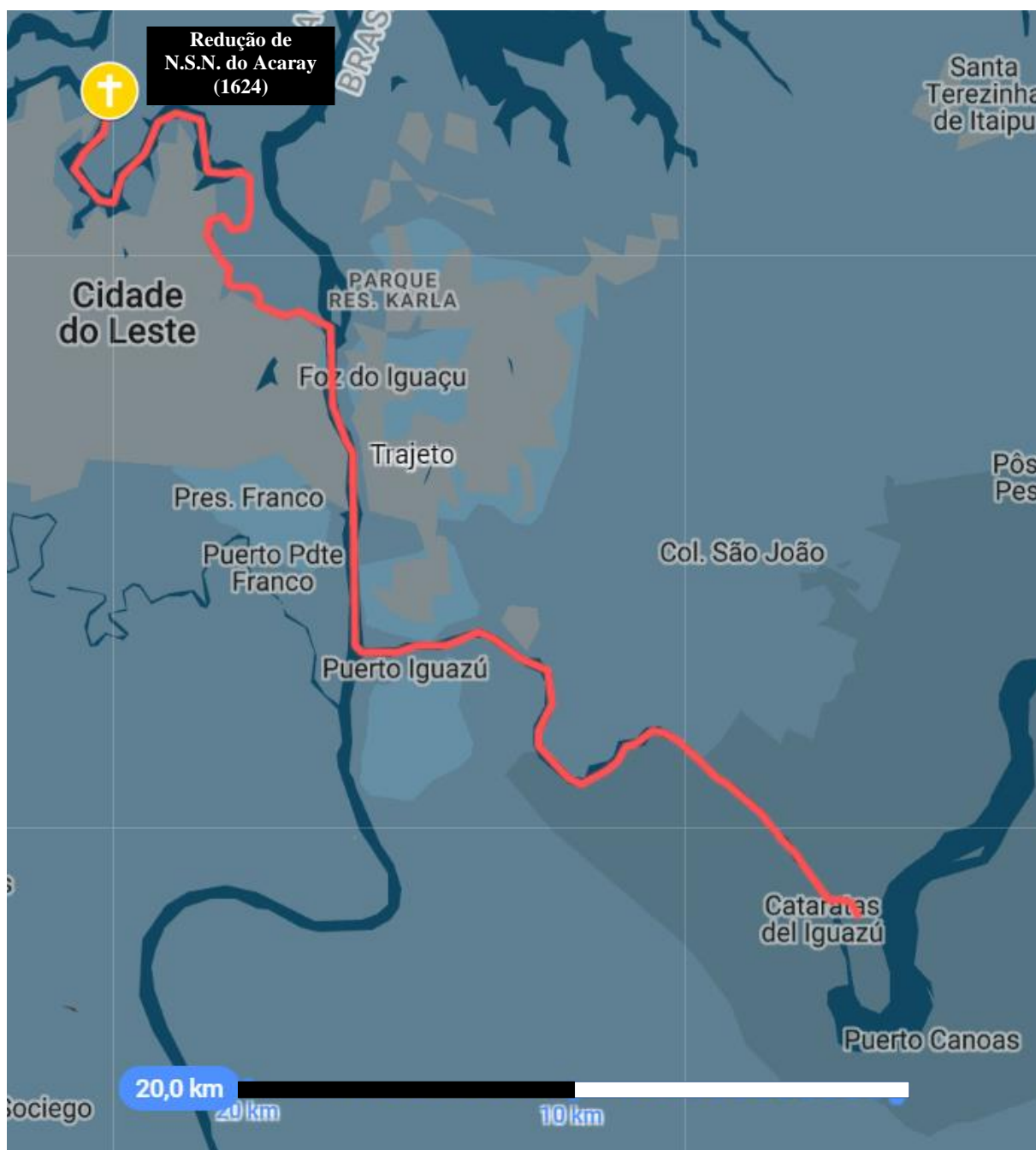
O padre Cláudio Ruyer, sobre a insistência do padre Diego de Boroa no Iguaçu, afirmou que: *“tambien Por haber venido Su Reverencia otras dos veces primero á este rio, para tantear y formar su reduccion, hasta que finalmente, terceira ves, lo alcanzó, dando Su Reverencia tan feliz principio à esta reduccion como se há dicho”* (RUYER, [1627] 1970, p. 64, grifo nosso). A perseverança do padre Boroa na fundação de Santa Maria também foi enfatizada pelo padre Montoya: *“La gente désté pueblo la conquistó el Padre Diego de Boroa, a costa de muy grandes trabajos, y perseverácia”* (MONTROYA, 1639, p. 71).

Apesar do insucesso dessa segunda tentativa de fundação, é importante ressaltar que se trata do primeiro contato entre o cacique Taupa e o padre Diego de Boroa, duas grandes lideranças de culturas distintas, que teria ocorrido na península das Cataratas do Iguaçu. Apesar da animosidade inicial, diversas convergências e cooperações foram desenvolvidas entre ambas as lideranças posteriormente.

Pode-se notar a insatisfação do cacique Taupá, a partir da sua compreensão de que os jesuítas haviam invadido suas terras, uma área que engloba basicamente a região peninsular da margem direita das Cataratas do Iguaçu. A extensão de terra cercada por água por quase todas as partes, caracterizando-se uma península, possivelmente favoreceu o surgimento de um cacique que territorializasse e hegemoneizasse sua liderança por toda essa área peninsular, ao ponto de conseguir mobilizar dezenas de soldados, armados e flechados. Tal mobilização

depende de uma logística considerável de sustento alimentício e artesanato militar, o que demandaria uma extensão territorial substancial para se desenvolver.

**Mapa 13** – Trajetória aproximada da 2ª tentativa de fundação de SMI, realizada em 1625.



Fonte: Adaptações do autor a partir de BORO/DURAN, [1628] 1929; BORO [1635] 1969; TECHO, TOMO 3, 1897.

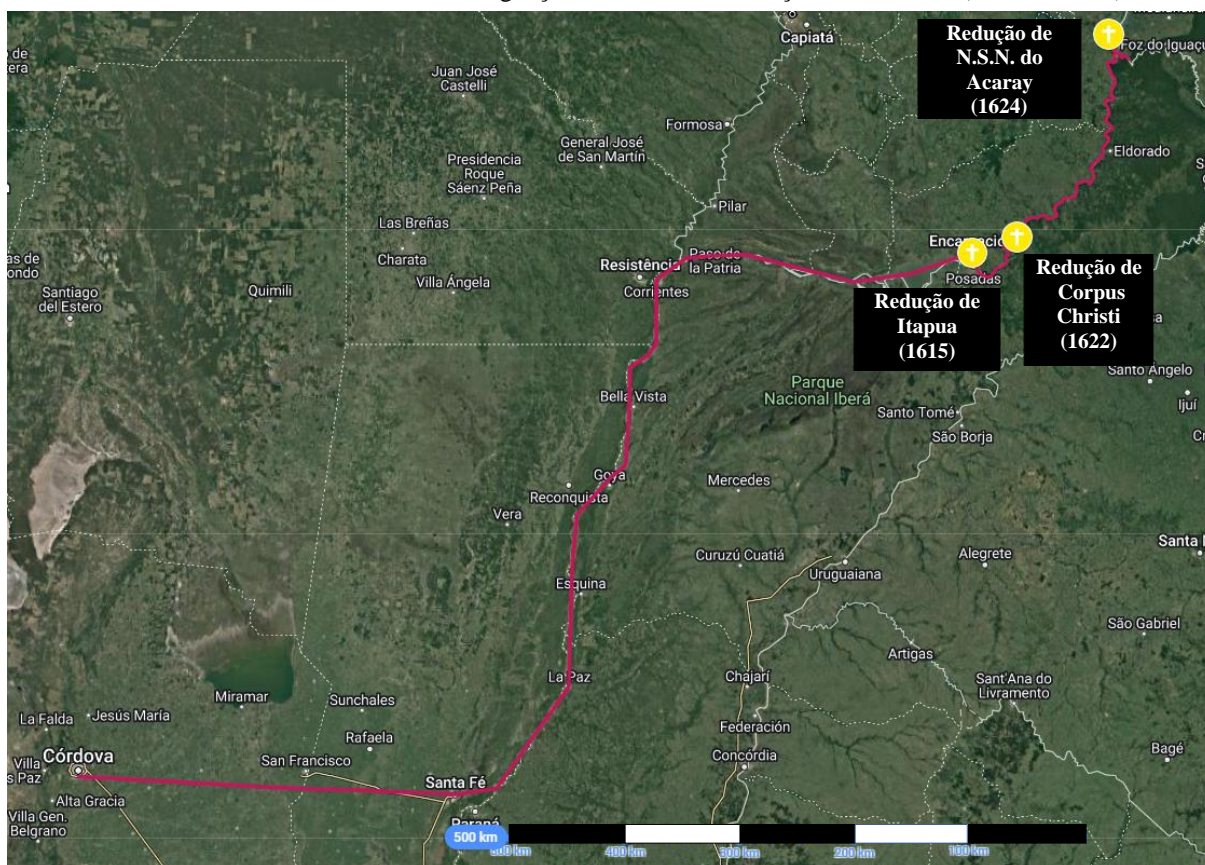
### 3.2.7 A 3ª tentativa e a autorização do cacique Taupá – maio de 1626

Os principais documentos encontrados pela pesquisa que relatam explicitamente os detalhes a respeito da terceira tentativa de conversão dos nativos iguaçuenses e a efetiva fundação de Santa Maria já foram mencionados anteriormente. Segundo confirmou o provincial Nicolas Duran em 1628, a fundação da redução de Santa Maria do Iguazu ocorreu após duas tentativas e finalmente aconteceu no ano de 1626.

Escreveu que ele e o padre Diego de Boroa combinaram que após a fundação de uma redução no rio Iguazu, o padre Boroa seria promovido, viajaria até a capital paraguaia e assumiria a reitoria do Colégio Jesuíta de Assunção, o que de fato se concretizou. Na década seguinte, padre Boroa seria nomeado provincial e visitaria Santa Maria após o traslado.

Fundo esta reducion el año de 26. el P.<sup>o</sup> Diego de Boroa R.<sup>or</sup> aora del collegio de la Asuncion, que aviendo venido a la congregacion que celebramos al principio de aquel año, repartiendo a los Retores las patentes que VP. les enviaba, le intime a el la suya de que estaba bien descuydado: pero) juzgamos por mayor gloria de Dios fuese a fundar primero esta reducion, que ya dos veces avia intentado, por estar las cosas dispuestas para ello (DURAN, [1628] 1929, p. 278, grifo nosso).

**Mapa 14** – Percurso aproximado feito pelo padre Boroa entre 1625-1626, começando em Córdoba, passando pela cidade de Santa Fé e pelas reduções de Encarnação de Itapua, Corpus Christi e Nossa Senhora de Natividade do Acarai, até subir o rio Iguazu e coordenar a fundação Santa Maria (maio de 1626).



Fonte: BOROJA/DURAN, [1628] 1929, p. 286.

Conforme relatado pelo padre Diego de Boroa ao provincial Nicolas Duran, ele saiu de Córdoba, em 1625, com os padres Diego de Alfaro e Paulo de Benavides, rumo a Santa Fé, enviados pelo próprio provincial para ajudar as missões (Mapa 14). Antes de chegar às reduções de Encarnação de Itapua e Corpus Christi, teriam encontrado com o tenente de Corrientes, em estado de tensão com os indígenas da região.

Partidos de Cordoba los P. Diego de Alfaro y Paulo de Venavides, 25 que VR inviaba de socorro a las misiones, y yo llegamos en breve a S. Fe haviendo hecho en 3. lenguas diferentes algunas misiones por el camino: En Santa Lucia de los Astoes allamos al tiniente de las corrientes con todo el pueblo puestos en armas porque estaban a punto para entrar por aquellas tierras a dar saco a los Indios del campo, con peligro de la vida del frayle que alli asistia i de la destruicion de todo aquel pueblo: persuadi al tiniente eficazmente que no lo hiciese, y desistio dello y agradecieronme lo mucho el P. i los Indios, i en algunos pueblos demas adelante que estan sin sacerdotes predicamos y hicimos muchas confesiones (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 278, grifo nosso).

Afirmou que foram bem recebidos nos povoados de ambas as reduções e que alguns nativos teriam se oferecido para acompanhá-lo até o rio Iguazu. Os padres Diego de Alfaro e Paulo de Benavides permaneceram para servir na região, enquanto o padre Boroa continuou subindo o rio Paraná até a redução no rio Acarai, fundada 2 anos antes.

Em N.S.N. do Acarai, juntaram-se a ele o cacique convertido Saulo Tabacamby e o padre Cláudio Ruyer, e com mais um grupo de indígenas guarani formaram a terceira expedição missioneira aos povos do rio Iguazu (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 278). Na declaração que o padre Diego de Boroa fez para as autoridades reais, em 26 de agosto de 1634, a respeito da fundação das reduções, mencionou que estava na companhia do padre Cláudio e que não utilizou escolta espanhola nem na terceira vez que tentaram fundar Santa Maria do Iguazu.

y quando anos despues fui la tercera ves a comensar reducion em aquel rio del Iguasu tampoco lleve soldado ninguno ni otra comp.<sup>ia</sup> q el P.º Cláudio Roier y los índios ni despues aca a ido escolta alguna de soldados a acavar de perficionar aquellas Reduções sino meram.<sup>te</sup> con la palabra del Evangelio y doctrina de los P.<sup>es</sup> de la Comp.<sup>ia</sup> que con muchos peligros e Sudores, trabaxos y necessidades han reducido y amañado estos índios an venido a la pulicia criança y doctrina q agora tienen (BOROA, [1634] 1970, p. 17, grifo nosso).

O padre Antonio Ruiz de Montoya também confirmaria a parceria dos padres Boroa e Ruyer na construção de Santa Maria, porém sem mencionar a presença do cacique Saulo Tabacamby: *“Tuvo por su compañero un antiguo y fervoroso missionero, el Padre Claudio Reyner Borgoñon, cuya gracia en disciplinar Indios es muy conocida”* (MONTROYA, 1639, p. 71). Segundo afirmou padre Boroa, o cacique Tabacambi antes de converter-se teria sido um dos maiores inimigos da pregação católica no rio Paraná e que eles teriam deixado a redução no rio

Acarai no dia de São Felipe e Santiago, o que seria 1º de Maio de 1626, de acordo com a hagiologia do calendário tridentino (Figura 7).

En nro pueblo de Itapoa y del Corpus nos reçivieron con singular alegria y saviendo los Indios mi determinacion de ir al Iguaza se ofrecieron con mucho contento a irme acompañando. Despache a los P.º que llevaba para sus puestos y llegando a nra reducion de nra Sr del Acaráy tome por compañero de mi empresa al P. Cláudio Ruyer i salimos de alli para el Iguazú (dia de S. Phelipe i Santiago) y se ofrecio de irnos acompañando el combertido Saulo Tabacambyx, que es el cacique que V.R. con sus buenos consejos reduxo a bien vivir; aviendo sido el mayor enemigo que a los principios tuvo el evangelio en todo el Parana (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 278, grifo nosso).

**Figura 7** – Fac-símile do mês de Maio do Calendário Tridentino no Missale Romanum de 1574, com o dia de São Felipe e São Tiago em 1º de maio (grifo nosso).

M A I V S			
xvi	b	Calendis	1 Philippi, & Iacobi Apotto. duplex. 385.
v	c	vj no.	2 Athanasij episcopi & confesso. duplex. 387.
	d	v no.	3 Inuentio S. Crucis duplex. & commemor. SS. Alexandri, Euentij, Theoduli martyrum, ac Iuuenalis episcopi, & confesso. 388.
xiii	e	iiij no.	4 Monicæ viduæ. 389.
ij	f	iiij no.	5
	g	Prid. no.	6 Ioannis ante portam latinam, duplex. 390.
x	A	Nonis	7
	b	viii id.	8 Apparitio S. Michaelis. duplex. eodem.
	c	vij id.	9 Gregorij Theologi episcopi, & conf. duplex. eodẽ.

Fonte: Google Books. Disponível em: [Missale Romanum](#). Acesso em: ago. de 2022

Padre Cláudio Ruyer confirmou que partiu com padre Boroa da redução de Nossa Senhora de Natividade do Acarai rumo ao rio Iguazu, no dia 1º de maio de 1626 (RUYER, [1627] 1970, p. 61). Em 1635, essa terceira e bem sucedida tentativa de fundar Santa Maria do Iguazu foi documentada oficialmente pelo padre Diego de Boroa, em que declarou que partiu do rio Acarai com a presença do padre Cláudio Ruyer, mas não mencionou o cacique Tabacambi. No entanto nesse relato ele adicionou que já havia comunicado sua ida aos iguaçuenses antes de saírem do rio Acarai.

el ano de 26 entro terceira vez al iguazu estando ya la gente con la comunicacion de los Padres que estavan en la Carai y de los indios reducidos mas tratables y aun desean de tener sacerdotes. y q llevo consigo al P.º Cláudio Royer y que con gusto de los caziques levanto cruz e hizo Iglesia (con liz.<sup>ia</sup> y auth.<sup>on</sup> del Gov.<sup>or</sup> Manuel de frias) (BOROA, [1635] 1969, p. 128, grifo nosso).

Pelo conjunto dos relatos dos missioneiros, pode-se perceber que a aldeia do cacique Taupá estava localizada próximo às Cataratas do Iguacu, na margem direita, e constituía senão o maior um dos maiores povoados ameríndios do baixo Iguacu, com grande capacidade de mobilização comunitária e militar. Nota-se também que os saltos proviam certo grau de defesa contra eventuais ataques de outros povos rivais, protegendo um dos flancos da sua aldeia, inviabilizando a navegação contínua e dificultando um eventual ataque fluvial. *“Esta catarata había servido de antemural á los indios, quienes odiaban de todo corazón á los extranjeros”* (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 215).

Quando chegaram no rio Iguacu, já estavam cientes da vinda da comitiva. No mesmo dia, na aldeia do cacique Taupá, teria sido realizada uma reunião geral para decidir como receberiam a comissão missioneira, quando teria ocorrido uma bebedeira entre os indígenas.

Os termos “concílio” e “junta geral” utilizados pelos padres são relatos interessantes para se ter uma pista sobre como era a organização decisória dessa comunidade que vivia no baixo rio Iguacu, no entorno das Cataratas, para assuntos de maior importância. Para celebrar a ocasião, teriam vitimado um rapaz cativo e realizado um banquete antropofágico, como se pode ver na seguinte passagem:

el día siguiente llegamos cerca del Iguazu sy el demonio dio muestras de lo que sentia nuestra llegada; porque el mismo día avian hecho los Indios una junta general con una gran borrachera (que estos son los concilios que juntan para determinar las cosas de grande importanzia) para tratar si nos dexarian entrar o no y para mayor solemnidad avian muerto un hombre que tenian cautivo (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 278, grifo nosso).

Mais tarde, padre Nicolas del Techo escreveu a respeito dos fatos supramencionados. Comentou sobre a reunião realizada na aldeia do cacique Taupá e o banquete antropofágico que realizaram após vitimarem um cativo para essa ocasião.

Como el P. Boroa era varón de esforzado corazón y no se amedrentaba á vista de los obstáculos, juntamente con el P. Cláudio Ruyer emprendió otra expedición muy importante. Sabedores de su llegada los habitantes de Iguazú, reuniéronse en común banquete, según acostumbraban, y deliberaron sobre admitirlos ó no á colloquio, Para mayor solemnidad inmolaron un mancebo, y se preparaban á devorarlo (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 216, grifo nosso).

O resultado da deliberação desse encontro teria sido a posição de permitir sim a entrada dos missioneiros. A justificativa para essa decisão estaria relacionada com as consequências da segunda tentativa de se estabelecer um povoado missioneiro ali. Após a expulsão da comitiva missioneira, teria ocorrido uma enfermidade muito grave que vitimou as principais lideranças contrárias à presença católica na região. O fato teria sido interpretado pelo cacique Taupá como um castigo sobrenatural, por terem se recusado a receber os forasteiros cristãos.

mas al fin nro s. los movio para que decretasen recevirnos con paz, porque como ellos me digeron despues, tenian por cierto que una enfermedad muy grave, que avian tenido despues de mi segunda ida al Iguazú 3 años a (que ya esta era la 3.vez) les avia venido por estar Dios enojado con ellos, porque me recibieron con las armas en las manos, y añadian que los viejos que avian sido los autores desto se murieron todos (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 279, grifo nosso).

O padre Nicolas del Techo reafirmou a morte pela peste dos principais opositores e adicionou a informação de que os nativos também teriam passado por uma perda de colheita. Ambos os infortúnios foram interpretados como uma punição pela expulsão dos missioneiros ocorrida no ano anterior. Dessa vez, quando ficaram sabendo da vinda da comitiva do rio Acarai para o rio Iguazu foram algumas canoas ao seu encontro.

Lo admirable es que, de común acuerdo, decidieron admitir al P. Boroa, porque cuando lo expulsaron sufrieron dos calamidades, la pérdida de la  cosecha y la  peste, muriendo los que más odio habían mostrado contra el misionero. Tan luego como supieron que éste venía desde  Acaray, salieron su encuentro con barquichuelas, y  pasando la catarata del río, lo condujeron benévolamente al primer pueblo (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 216, grifo nosso).

Após subirem o rio Iguazu, em determinado ponto os missioneiros teriam enviado um cacique indígena convertido como mensageiro para avisar o cacique Taupá da chegada da comitiva. Solicitaram a concessão de canoas para que pudessem prosseguir viagem após a transposição dos saltos, na parte superior das Cataratas.

Com a resposta positiva, no dia seguinte o grupo composto pelo cacique Tabacambi e os padres Diego e Cláudio ingressou na aldeia do cacique Taupá, onde encontraram vários indígenas reunidos em formato de meia-lua dispostos a escutar o que tinham para dizer.

[Emvieles un recaudo con un cacique de los que llevaba haciendoles saber mi ida il pidiendoles canoas para ir de la otra vanda del salto. Embiaronlas con mucha voluntad y a darnos la bien venida; i el dia siguiente llegamos a un pueblo grande adonde el caçique mas principal tenia junta mucha gente comarcana, [hechos todos una media luna para recevirnos, y oyr lo que les avia de decir (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 279, grifo nosso).

Após realizar uma pregação religiosa como de praxe, padre Diego teria defendido a necessidade de se formar um povo missioneiro, para poder ensinar-lhes a nova fé, e que precisariam da ajuda deles para fazê-lo. O cacique Taupá então finalmente teria anunciado aos padres sua anuência para que fundassem a redução de Santa Maria do Iguazu.

Digeles como V. R. por el grande amor que les tenia, nos in viaba (al P. Cláudio i a mi) para darles a conocer al verdadero Dios S.<sup>r</sup> y criador del mundo y a su hijo JesuXpo nuestro Redentor, i salvador i por su gracia librarlos de sus pecados, y de los misterios sagrados les di noticia, y digeles que para poder ser enseñados en ellos, era necesario tener sacerdotes i ministros del verdadero Dios y reducirse en un pueblo/grande y otras cosas a este proposito oyeron las con atencion, y respondió el cacique principal con grande eloquencia de palabras dandonos la bien venida, i

diciendo que con mucha voluntad harian la reducion, i añadio otras muchas cosas que deho (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 279, grifo nosso).

Padre Cláudio Ruyer escreveu que oito dias após sua partida do rio Acarai, portanto no dia 9 de maio de 1626, apesar das dificuldades do trajeto, lograram escolher um lugar onde ergueram uma cruz e começaram a construir um povoamento. Os relatos dos padres Ruyer e Boroa analisados em conjunto constituem balizas cronológicas fundacionais e de grande importância para a compreensão dos fatos.

A esta Red.<sup>on</sup> dió principio el P.<sup>o</sup> P.<sup>o</sup> de Boroa R.<sup>or</sup> del Collegio de la Assump.<sup>on</sup> en Comp.<sup>a</sup> del P.<sup>o</sup> Cláudio Ruyer, y se començo en el principio del mes de mayo del ano 1626 p.<sup>a</sup> cuyo eff.<sup>o</sup> salieron los dichos P.<sup>es</sup> de n.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> del Acaray el primer dia del dicho mes y dentro de ocho dias allanandose alg.<sup>as</sup> dificultades q huvo tomaron la possession, levantandose una hermosa Cruz, y dieron principio a edificar el puesto dicho (RUYER, [1627] 1970, p. 61, grifo nosso).

Segundo a carta de 1627, no primeiro local escolhido para a construção do assentamento, a recepção inicial dos nativos com os membros da comitiva foi boa. Teriam sido visitados por vários indivíduos e lideranças indígenas do entorno, que foram dar as boas vindas aos missioneiros e que teriam demonstrado interesse em participar da iniciativa. “*En buen tiempo casi todos los índios, por lo menos todos los Caciques vinieron a dar la bien venida a los P.<sup>es</sup> y mostrando contento dello prometieron de reducirse*” (RUYER, [1627] 1970, p. 61).

O local inicial para a fundação de Santa Maria do Iguazu teria sido selecionado pelo cacique Taupá. Entretanto o lugar escolhido não foi bem aceito pelos padres, conforme será narrado na próxima sessão.

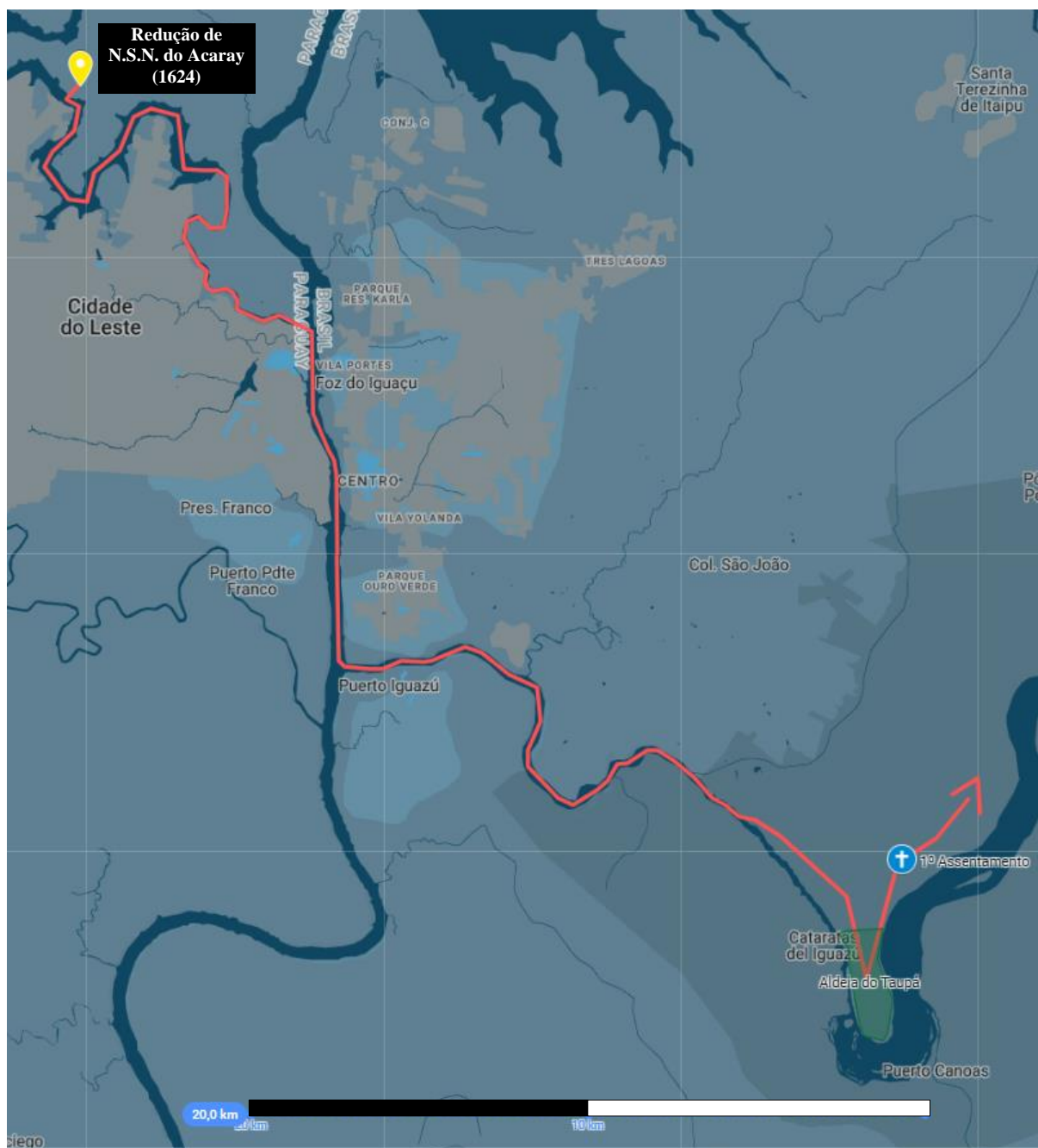
### 3.2.8 O primeiro rancho e a mudança para o novo sítio

Encontrar e escolher um local para construir uma redução jesuítica não era uma ação simples. Era necessário considerar uma série de elementos. De acordo com as Ordenanças de Alfaro, de 1611, as reduções deveriam ser feitas nas próprias terras dos indígenas e em locais mais cômodos, onde haja disponibilidade de água, lenha, peixe e espaço para semeadura, inclusive para a ampliação posterior da plantação, e assim poderem sustentar os habitantes do povoado.<sup>47</sup> Nesse sentido, pode-se compreender de certa forma a decisão de mudarem o lugar do assentamento inicialmente proposto pelo cacique Taupá.

---

<sup>47</sup> “72. Todas las reducciones que se hicieren de indios sean em sus propias tierras y temples y en las partes dellas más acomodadas y donde puedan tener y tengan agua, leña, pescado; y donde puedan tener cómodo para sementeras no sólo respecto del estado presente, pero del aumento que se puede esperar, teniendo atención al bien de los indios y que sea con su gusto, para que con él acudan a la doctrina” (VAQUERO, 1993, p. 516-517).

**Mapa 15** – Trajetória aproximada realizada na 3ª Tentativa de fundar SMI, realizada pelo cacique Saulo Tabacambi e pelos padres Diego de Boroa e Cláudio Ruyer, em 1626.



Fonte: Adaptações do autor a partir de RUYER, [1627] 1970; DURAN, [1628] 1929 ; BOROA, [1634] 1970.

Os principais relatos a respeito dessa mudança advêm da carta de 1628, mais tarde reiterada na declaração oficial de 1634. Padre Boroa afirmou que desceram até a margem do rio e construíram o primeiro rancho (Mapa 15). Em seguida diversos nativos foram visitá-los levando presentes, dos quais retribuíram os missioneiros repartindo objetos europeus de volta.

Bageme a la orilla del Rio y alli hicimos nuestro rancho y] luego baxaron muchos presentes (de su pobreza trayendolos sus mujeres y hijos con la seguridad que si nos

buvieran visto muchas veces, no aviendo visto Padres en su vida :) repartiles algunas cosillas de que gustaron mucho (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 279, grifo nosso).

Pouco tempo depois mudaram o local do rancho para um monte, onde ficou em definitivo a redução de Santa Maria do Iguaçú, pelo menos pelos próximos sete anos. Entretanto essa mudança inicial do rancho não contou com a anuência prévia do cacique Taupá, algo preocupante, pois isso poderia desagradá-lo.

Pase despues nuestro rancho al cerro donde aora esta fundada la reducion por no averme contentado el primer sitio con grande sentimiento de nuestros primeros guespedes y alegria de otros nuevos vecinos que allamos. Muy consolados estabamos de aver allado tan lindio sitio pero con cuidado porque el Capitan Taupa, que es el cacique principal del Rio i como S de los demas (no avia venido a vernos ni saviamos como tomaria nuestra eleccion del puesto (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 279, grifo nosso).

Essa mudança foi comentada pelo padre Nicolas del Techo, que afirmou que nos dias seguintes à formação do primeiro rancho, o cacique Taupá e os demais caciques do entorno estavam à disposição de ajudá-los, mas deveriam ficar próximo da aldeia deles, situada muito possivelmente na península das Cataratas. Entretanto os padres mudaram o assentamento de lugar mesmo assim, conforme escreveu o padre Techo na seguinte passagem:

En los días siguientes se pusieron á sus órdenes Taupa y otros caciques, quienes mostraron deseos de que la nueva poblacion se estableciera en aquella aldea; pero los PP. Ruyer y Boroa, prefiriendo el bien común al de pocos, resolvieron fundar la colonia en el sitio que mejor les pareciera (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 216-217, grifo nosso).

Logo em seguida viria a reação do cacique Taupá ao descobrir que haviam mudado de lugar sem consultá-lo. No dia seguinte após a mudança, a liderança guarani reuniu dezenas de homens em suas canoas e subiu o rio Iguaçú atrás dos missioneiros.

Ao abordá-los os padres teriam utilizado a prática comum de agrado, a doação de objetos de metal, como anzóis e facas, para tornar o cacique mais propenso a aceitar a ideia de se afastarem da sua aldeia e a dissuadi-lo de qualquer resistência. Os presentes parecem ter surtido o efeito desejado, pelo menos temporariamente. O cacique Taupá e sua tropa foram embora com os seus presentes e os missioneiros vitoriosos começaram a construir uma cruz.

Vino el dia siguiente con grande aparato y acompañamiento de canoas que cubrian el Rio; y aviendole yo dado cuenta de mis intentos y a los caçiques que traia, i repartidoles a todos cuchillos anzuelos i otras cosas quiso el S. con singular providencia quitarle totalmente de la memoria el fin principal de su venida i de toda su gente que era llevarnos de hecho a su pueblo [(questaba en puesto enfermo) para que alli fundase la reducion. Fuese contento, i nosotros lo quedamos mas de que no nos uviese puesto dificultad en el sitio en el qual enarbolamos una cruz con grande alegria de todos que la adoraron con nosotros (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 279, grifo nosso).

Padre Boroa relatou que desde que construíram a primeira habitação, desagradaram os caciques do entorno, pela escolha do novo posto. Segundo pode-se depreender do seu relato, pouco tempo depois, ao voltar para sua aldeia e perceber que havia sido ludibriado, o cacique Taupá enviou mensageiros aos missioneiros comunicando que se sentiu ofendido e ordenou que retornassem para as terras próximas as da sua aldeia.

Desde el mismo día que armamos la choza comenzó el demonio a hacer de las suyas y a disgustar los caciques comarcanos porque aviamos escogido aquel puesto, poniendole mil tachas falsas porque cada uno nos pretendia llevar al suyo, y el demonio con esta contienda que no fundasemos en ninguno. El Capitan Taupá reparando despues de vuelto a su tierra, que se avia olvidado del principal intento de su ida; nos invio un recaudo muy resuelto dandose por ofendido con un cacique; intimandonos que fuesemos a fundar a su tierra i dejasemos aquella: mas echando de ver que era traza de nro enemigo enarbolamos de priese la cruz que ya teniamos preparada i le dimos por respuesta, que collocada esta una vez ia no podiamos desamparar el puesto (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 279, grifo nosso).

Como estratégia para tentar dissuadir mais uma vez a principal liderança indígena do baixo Iguaçu, os padres apressaram o erguimento da cruz (que já estava pronta) e responderam que uma vez colocada a cruz não poderiam mais sair do local. Não obstante, a resposta não agradou Taupá e o cacique retornou até eles e demandou de novo que voltassem para o local anterior.

Porém pela segunda vez conseguiram acalmá-lo: *“no se quieto Taupá sino que el mismo vino en persona a llevarnos a su tierra, mas el Sr nos ayudo para que le quietasemos y hiciesemos capaz de que aquello era lo que comvenia, y para vencer otras mil dificultades que vbo para ir reduciendo los Indios aquel puesto”* (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 280).

A trajetória aproximada desde a saída do rio Acarai, no dia 1º de maio de 1626, até a mudança do sítio está reproduzida no Mapa 15. A alocação da cruz missioneira como forma de marcar o local do território de SMI também foi mencionada pelo padre Techo. Além disso, relatou o subsequente desenvolvimento do povoado com a adesão de novos membros.

Designado éste, erigieron una cruz, que adoraron puestos de rodillas los antropófagos. Señaláronse los solares de las casas y acudieron muy pronto indios de todas partes, quienes destruyeron antes sus tugurios, atraídos por los dones que hacían los religiosos, y fijaron allí su residencia (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 217, grifo nosso).

Entretanto o entorno da recém-fundada redução jesuítica iguaçuense não forneceria um cenário muito propício ao seu desenvolvimento, conforme diversos relatos que serão analisados a seguir. Próximo ao seu novo sítio foi construído um pequeno porto de canoas, chamado pelas fontes de *varadero*<sup>48</sup> (ROMERO, [1634] 1969, p. 52).

<sup>48</sup> Lugar fora da água acondicionado para resguardar ou reparar embarcações. Pequeno cais para canoas e balsas.

### 3.2.9 A localização aproximada do porto e o entorno ambiental do novo sítio

Antes de dissertarmos sobre o tema é indispensável realizar duas considerações. Primeiramente o debate público sobre a localização em si não pode suplantar o debate pela promoção de uma memória compartilhada supranacionalmente, tendo em vista a importância da valorização do patrimônio cultural a nível internacional para a construção de uma integração latino-americana amistosa e solidária. Nesse sentido, é de suma importância não deixar rivalidades nacionalistas pautarem a discussão sobre em qual país teria sido erguido o porto de canoas e o núcleo do povoamento reducional de Santa Maria do Iguaçu.

No debate sobre a localização, a pesquisa procurou evitar termos como “margem brasileira” ou “margem argentina” que possam induzir a nacionalismos rivalistas contemporâneos que mobilizem emoções em debates acalorados e falsas polêmicas, preferindo-se termos com enfoque geográfico. As margens de um rio são classificadas de "margem direita" e "margem esquerda", segundo o lado do rio em que se encontram, para quem se desloca no sentido da correnteza, isto é, da nascente para a foz.

O grande problema de uma abordagem demasiadamente nacionalista é a possibilidade de desviar o foco da construção de uma herança histórica sul-americana comum e acabar subvalorizando a importância do patrimônio cultural enquanto elemento fundamental de construção da identidade coletiva e da cidadania cultural regional e internacional, para fomentar conflitos no campo simbólico. Além disso, é sempre importante lembrar que a história da missão de SMI trata-se sobretudo de uma história indígena também, construída indubitavelmente pelos povos originários, e portanto ultrapassa as fronteiras dos estados nacionais atuais.

Em segundo lugar é importante ressaltar que o objetivo da presente pesquisa não é determinar a localização do sítio arqueológico de Santa Maria do Iguaçu, o que apenas uma pesquisa arqueológica será capaz de realizar, com recursos, escavações profissionais de acordo com a legislação vigente, estudos arqueométricos de ponta e relatórios conclusivos. Sem tais estudos a determinação da localização do núcleo reducional torna-se de difícil confirmação científica, pois não se pode concluir com segurança apenas a partir dos mapas e das fontes escritas utilizadas nessa dissertação de mestrado.

A partir dessas duas ressalvas, é possível analisar de forma crítica as evidências históricas disponíveis, realizando problematizações dentro das balizas possíveis e refletindo sobre uma possível região aproximada, considerando diferentes hipóteses, principalmente a

respeito do porto de SMI, mas sem tentar determinar com exatidão uma localização a partir apenas de um trabalho teórico historiográfico.

Conforme mencionado no Capítulo 2, o bioma da região dos Parques Nacionais do Iguaçu/Iguazú é a Mata Atlântica. Essa condição proporciona um desafio a mais para a mobilidade dos seus habitantes, devido à densidade da mata, além de alguns perigos oferecidos pela sua fauna, como os ataques das cobras peçonhentas e dos grandes felinos. Além da flora e da fauna, o relevo acentuado também promove dificuldades para a mobilidade humana, seja pela via terrestre ou fluvial.

A respeito do entorno de Santa Maria do Iguaçu, padre Antonio Ruiz de Montoya fez uma breve descrição: “*Estavan sítiados en un puesto imposible de entrar, sin que ellos cócurriessén a llevar al Padre, por la aspereza de una sierra y dos rios muy caudalosos que la ciñen*” (1639, p. 71).

Além da descrição do padre Montoya, pode-se destacar principalmente três relatos a respeito desse entorno: do padre Cláudio Ruyer (escrita *in loco* em 1627), do provincial Nicolas Duran (em documento datado de 1628, por ocasião da sua visita pelas reduções do Guairá realizada no ano anterior e mesclado com os relatos do padre Diego de Boroa), e do padre Nicolas del Techo (publicado já após a mudança de SM para a margem direita do rio Uruguai). Os três relatos trazem informações interessantes para se compreender a dinâmica do povoamento e o fluxo das pessoas.

Tanto o provincial Duran quanto o padre Ruyer procuraram situar espacialmente o núcleo da redução em seus respectivos documentos. A partir das referências geográficas do entorno, ambos os padres detalharam ao leitor não apenas a localização, mas também o ambiente socioambiental onde foi inserido o trabalho jesuíta nas margens do rio Iguaçu no século XVII, assim como a região estimada do seu porto de canoas, e constituem relatos inestimáveis para se compreender os fatos históricos santamarianos.

### 3.2.9.1 O padre Cláudio Ruyer sobre a localização

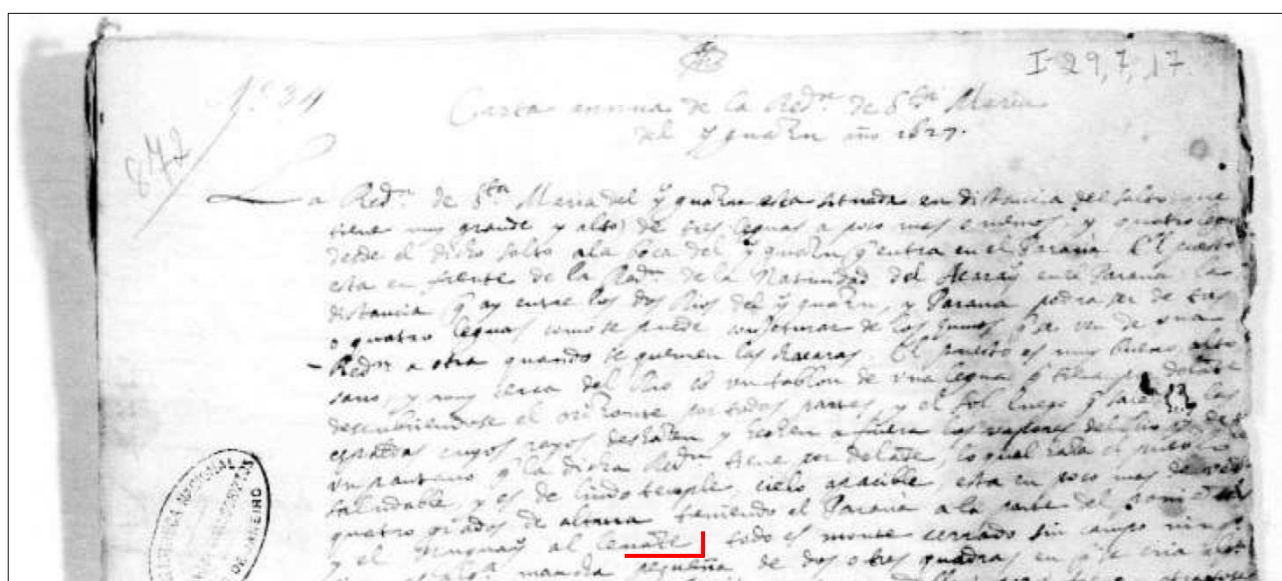
Em 1627, o padre Cláudio Ruyer escreveu que a distância da foz do rio Iguaçu até os saltos seria de 4 léguas (22 quilômetros), um cálculo bem aproximado do atual. A distância das quedas d'água até o povoado de SMI, calcula que seria um pouco mais ou um pouco menos de 3 léguas de distância, ou seja, em torno de 16,5 quilômetros (RUYER, [1627] 1970, p. 72).

Possivelmente essa distância teria sido calculada tendo por base uma rota fluvial, a partir da distância entre os saltos d'água e o porto santamariano ou entre dois portos distintos da margem do rio Iguaçu, na região do alto Cataratas (Figuras 9 e 10). No trajeto de ligação entre

dois diferentes portos de canoas, um deles estaria situado na península próximo à aldeia do cacique Taupá e outro situado próximo à SMI. Segue seu relato na íntegra (Figura 8):

La Red.<sup>on</sup> de S<sup>ata</sup> Maria del yguazu esta situada en distancia del Salto que tiene muy grande y alto de tres léguas a poco mas o menos y quatro léguas desde el dicho Salto a la boca del Yguazu q entra en el Parana. El puesto esta en frente de la Red.<sup>on</sup> de la Natividad del Acaray en el Parana; la distancia q ay entre los dos Rios del Yguazu y Parana podra ser de tres o quatro léguas como se puede conjeturar de los humos q se ven de una Red.<sup>n</sup> a outra quando se quemem las chácaras. El puesto es muy bueno, alto, sano, y muy cerca del Rio cō un tablon de una légua q tiene por delâte, descubriendose el horizonte por todas partes y el Sol luego q sale las espaldas cuyos rayos deshazen y hechen a fuera los vapores del Rio y de un, pantano q la dicha Red.<sup>n</sup> tiene por delâte lo qual haze el pueblo saludable y es de lindo temple, cielo apacible, esta un poco mas de veinte quatro grados de altura teniendo el Parana a la parte del poniête y el Uruguay al levâte (RUYER, [1627] 1970, p. 72, grifo nosso).

**Figura 8** – Fac-símile da carta assinada pelo padre Cláudio Ruyer, de 1627, exatamente com o trecho transcrito acima, com grifo nosso na última palavra (a página inteira do manuscrito está reproduzida na Figura 4).



Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Nota-se no trecho acima que, além das Cataratas, menciona-se a redução de *Nuestra Señora de la Natividad del Acaray* como referência para possibilitar uma triangulação que permitisse ao leitor uma noção a respeito da localização do povoamento reducional. Pode-se ver que o autor infere que o local do assentamento de Santa Maria (próximo ao rio Iguazu) estaria situado a 3 ou 4 léguas de distância do rio Paraná, como supôs a partir da visualização da fumaça proveniente da redução do rio Acarai, situada na margem oposta do rio Paraná (Mapa 16).

Em relação ao local, padre Cláudio afirmou que é bom, alto, plano e próximo ao rio, com um amplo espelho d'água de uma légua à frente. O posto escolhido possibilitaria uma ampla visão do horizonte ao redor, tendo o sol saindo às costas da redução.

**Figura 9** – Imagem exemplificativa na contemporaneidade de porto na região do alto Cataratas, margem direita do rio Iguaçu: Porto das Bananeiras.



Fonte: Google Street View. Captura da Imagem em Setembro de 2013.

**Figura 10** – Imagem exemplificativa da chegada ao porto próximo ao Poço Preto, margem direita, alto Cataratas, na contemporaneidade.



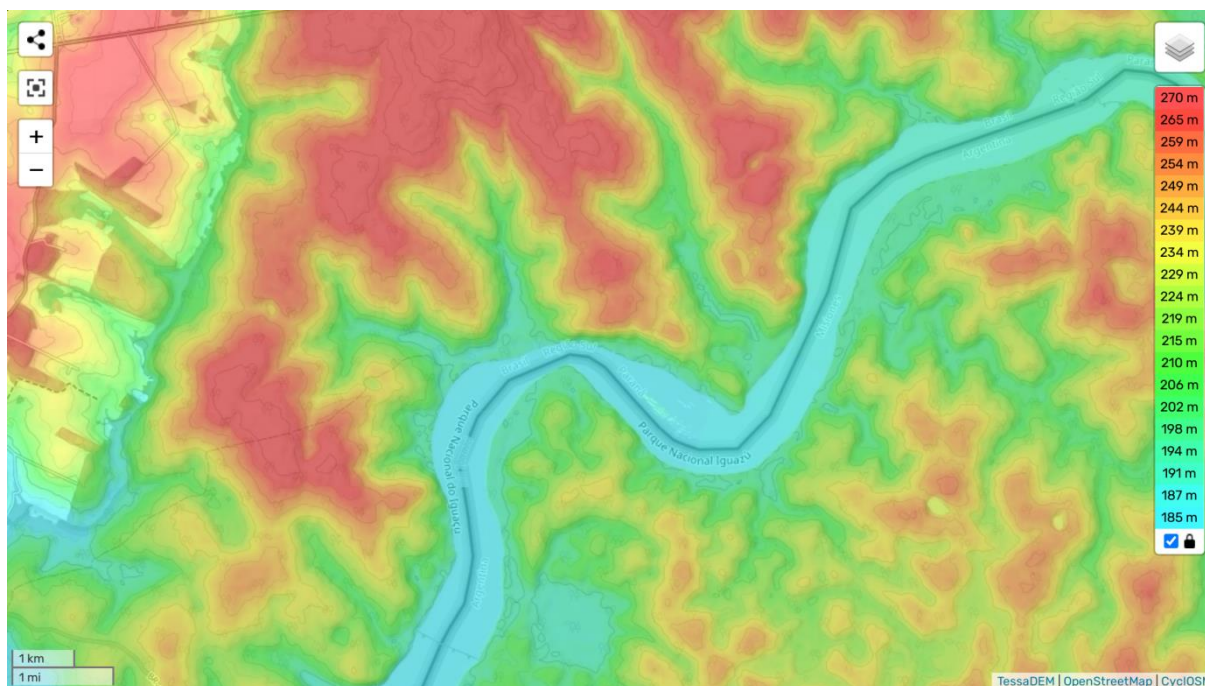
Fonte: Google Street View. Captura da Imagem em Setembro de 2013

**Mapa 16** – Fac-símile de mapa com representação das reduções dos rios Acaray e Iguazu ao centro.



Fonte: “America Meridionale”, P.M. Coronelli, República de Veneza, Séc. XVII. Acervo cedido pela Justiça Federal para a USP (Cód. OID18) (Mapa A-1, Anexo IV).

**Mapa 17** – Mapa topográfico do trecho superior das Cataratas, mostrando zonas avermelhadas que indicam altiplanos acima de 200 metros, próximo ao rio principal.



Fonte: [Mapa Topográfico do Parque Nacional do Iguazu](#)

Relatou-se a existência de um pântano a frente do povoado, tornando-o mais saudável e belo. Apesar de certa mutabilidade das matas e dos rios ao longo dos séculos, as análises

topográficas podem fornecer dados de longo prazo com relativa segurança a respeito da configuração física do local do povoamento original.

Tendo em vista o conjunto de elementos considerados em relação ao seu relevo e ao entorno, mostra-se pertinente analisar o mapa topográfico (Mapa 17), onde é possível ver as regiões em amarelo e vermelho (que representam altiplanos a partir de 200 metros, mais ou menos como aquele descrito nos relatos do padre Cláudio), separadas e modeladas por córregos afluentes do rio Iguaçu em verde.

Segundo afirmou, o sol se poria na direção do rio Paraná e nasceria na direção estimada do rio Uruguai (Mapa 18). Por mais que o sol nasça ao leste, isso nem sempre ocorre exatamente no ponto cardeal leste, que a partir do norte corresponde ao azimute de 90°.

Além disso, o nascer e o pôr do sol variam de acordo com a estação do ano, assim como é bastante alterado pela latitude do observador. No inverno do hemisfério sul, o sol nasce um pouco mais ao norte, ao passo que no verão, o mesmo nasce um pouco mais ao sul.<sup>49</sup> No caso, a carta é datada de novembro de 1627, portanto, estaria mais próximo do inverno e sendo assim o sol nasceria mais ao norte.

Ainda em relação ao entorno, padre Cláudio afirmou que tudo era mata fechada e que não havia campo algum, apenas trechos pequenos de duas ou três quadras em que se criava alguma palha para cobrir as casas. Além desse tipo de palha, mencionou também outra espécie que poderia ser encontrada 3 ou 4 dias rio acima, chamada por ele de “yuyi”.<sup>50</sup>

O provincial Durán também citou essa escassez da existência de campos abertos em meio à floresta. Em sua descrição, as terras vizinhas à SMI são formadas por montes de mata fechada, com poucas e pequenas áreas de campo descoberto.

Tais clareiras na mata percebidas pelo religioso seriam oriundas da extração de palha pelos nativos, que utilizavam como material para a construção das moradias. Porém as áreas abertas não seriam grandes o suficiente para a atividade pecuária, o que mais tarde viria a reduzir significativamente as possibilidades econômicas de SMI, em comparação com outras missões do período.

---

<sup>49</sup> “Pergunte a um Astrônomo – O sol obrigatoriamente sempre nasce a leste e se põe a oeste, independente dos solstícios?” Departamento de Astronomia do Instituto de Astronomia, Geofísica e Ciências Atmosféricas. Universidade de São Paulo. Enviada dia 16/01/2017. Disponível em: <https://www.iag.usp.br/astrologia/pergunta/1484598482#:~:text=O%20sol%20obrigatoriamente%20sempre%20nasce,a%20oeste%2C%20independente%20dos%20solst%3ADcios%3F&text=O%20Sol%20sempre%20nase%20na,graus%20a%20contar%20do%20norte>. Acesso em: jun. de 2022

<sup>50</sup> Segundo Ruyer: “todos es monte cerrado sin campo ning.º sino es alg.<sup>na</sup> mancha pequena de dos o três quadras en q se cria alg.<sup>na</sup> paja p.<sup>a</sup> cubrir las casas (aunq poços usan delia) porq tienen otra cosa a man.<sup>a</sup> de palmas q llamá yuyi q nace 3 o 4 jornadas el Rio arriva” ([1627] 1970, p. 72, grifo nosso).

**Mapa 18** – Direções a partir de diversas referências mencionadas nas fontes escritas.



Fonte: Adaptado pelo autor a partir do Google Maps.

### 3.2.9.2 O provincial Nicolas Duran sobre a localização

A carta do provincial sobre as reduções que visitou informa que navegando o rio Paraná acima, a distância seria de 30 léguas da missão de Corpus Christi até a foz de um rio caudaloso, chamado pelos nativos de “Iguazu”, que traduz como “rio grande”.

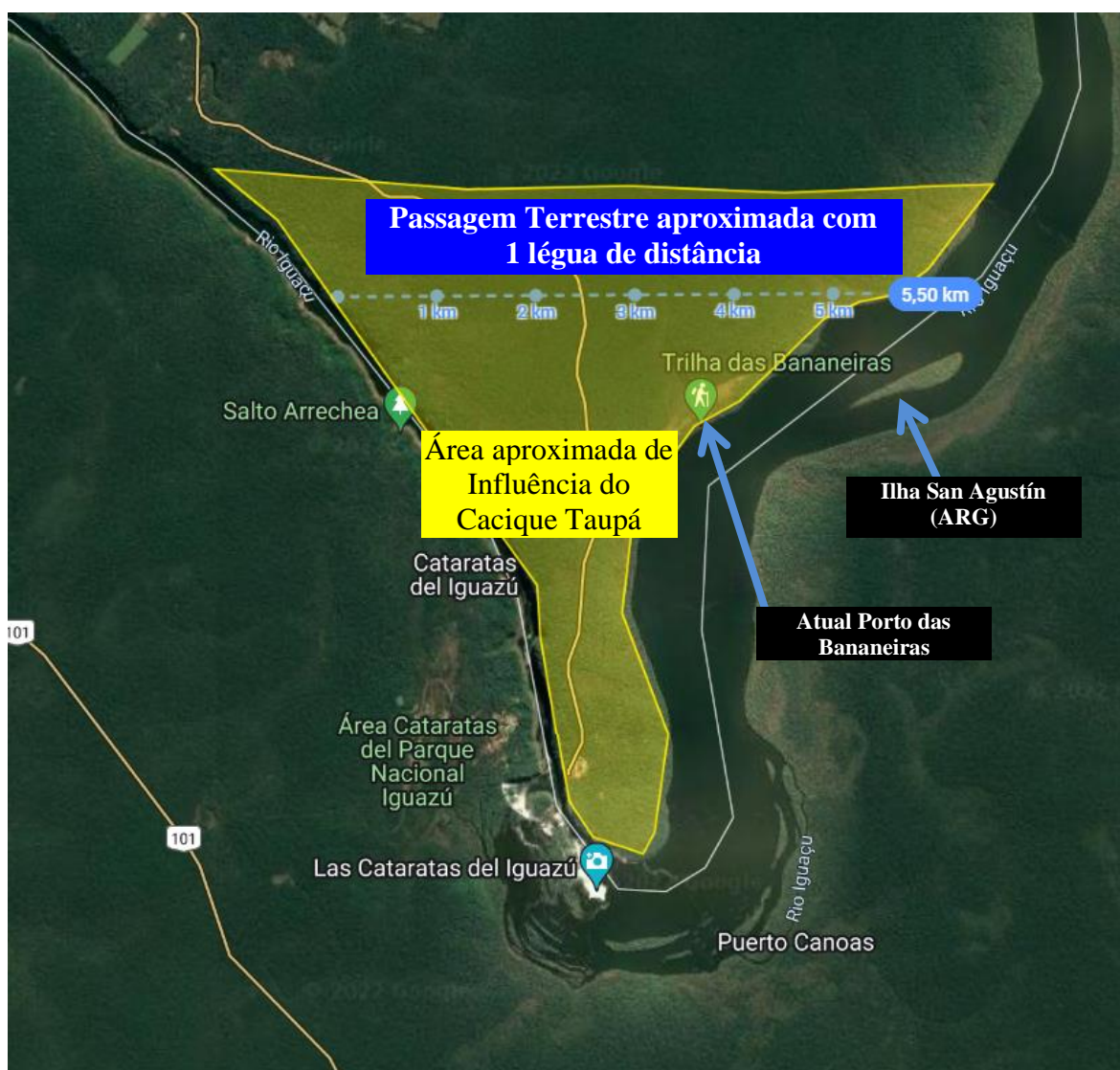
O padre provincial também chamou atenção sobre a impossibilidade de navegá-lo continuamente por mais de 4 léguas, pois há um salto muito profundo que cai com tanta fúria que assustava aqueles que se aproximavam. Como resultado da queda, haveria uma nuvem de vapor que poderia ser vista também a 4 léguas de distância.

Navegando de la reducion del Corpus, de que acabamos de ablar, por el Paraná arriba a.30.leguas se ve desaguar en el otro rio caudaloso, que llaman los naturales Iguazú y suena en nuestra lengua, Rio grande el qual no se puede navegar continuamente mas de 4 leguas porque lo impide un salto que hace el mismo Rio despeñándose muy profundo con tanta furia y ruido que atemorica los que se le azercan y resulta una perpetua nube de su roçio qo se vee mas de 4 leguas por lo qual dandole lado se camina por tierra una legua y navegando otras 3 por el mismo Rio se encuentra la reducion de nra Sa del Iguazú sentada en un alto muy relevado y ayroso y puesto muy sano. Vañale por enfrente un hermoso tablon de agua de mas de una legua de largo goca buen trecho del campo muy descubierto y patente y del sol luego en saliendo que

desvaneciendo con sus rayos los vapores del rio y de un pantano que le cae alli çerca que hacen el temple del pueblo muy saludable y apacible Las tierras vecinas son todas de montes cerrados con pocas manchas pequenas de campo que les probeen de alguna paja para cubrir sus chozuelas, pero] no vastante para criarse ganado del qual forçosamente carezen como el rio de pescado que le defiende la entrada el salto ya dho y solo ay abundancia de caracoles y con estos y los pocos frutos de la tierra se sustentan los Pes y los Indios (DURAN, [1628] 1929, p. 276-277, grifo nosso).

De forma complementar aos relatos do padre Ruyer, o provincial Duran forneceu mais detalhes sobre a dinâmica do acesso à redução de Santa Maria do Iguazu, a partir da foz do rio Iguazu. Em determinado momento navegando pelo baixo Cataratas, o transeunte desembarcaria e seguiria por uma passagem terrestre durante 1 légua, atravessando a península, e retornando para o mesmo rio, na parte superior (Mapa 19).

**Mapa 19** – Trajeto terrestre aproximado descrito por Duran, com 1 légua linear de comprimento (5,5 km), ligando os portos de canoas do baixo e do alto Cataratas, passando dentro da área de influência do povo do cacique Taupá.



Fonte: Adaptações do autor a partir de DURAN, [1628] 1929, p. 277.

Esse trecho terrestre contornando as Cataratas do Iguaçu também é mencionado por Pero Hernandez na passagem da tropa do Cabeza de Vaca: “*por manera que fue necessario salir de las canoas y sacallas del agua e llenarlas por tierra hasta passar el salto y â fuerça de braços las llenaron mas de media legua, en que se passaram muy grandes trabajos*” (1555, p. 185-186, grifo nosso). Após a caminhada, que muitas vezes tinha que ser realizada transportando as canoas nos ombros conforme alguns relatos, chegar-se-ia a um pequeno porto localizado na margem direita, já do outro lado da península, em algum lugar na região do alto Cataratas (Figura 9). Dali embarcar-se-ia mais uma vez para navegar 3 léguas até chegar ao ponto de desembarque fluvial de Santa Maria do Iguaçu.

No entanto, apesar de ambos os jesuítas afirmarem distâncias praticamente iguais de ambos os trechos fluviais, o padre Cláudio diz que são 3 léguas “*poco mas o menos*” a partir dos saltos (Mapas 20 e 21), já o provincial Duran diz que são 3 léguas “navegando” (Mapas 22, 23 e 24). Essa diferença demanda atenção. Ao incluir a ponderação “*poco mas o menos*”, o padre Claudio poderia estar realizando (ou não) uma estimativa que compensaria a distância dos saltos até o primeiro porto de canoas e assim igualando sua interpretação com a distância descrita pelo provincial. Caso essa ponderação não seja feita, pode-se chegar a uma diferença de cerca de 3 quilômetros (meia légua colonial) entre um depoimento e o outro.

**Figura 11** – Imagem aérea do Poço Preto, margem direita, alto Cataratas, na contemporaneidade.



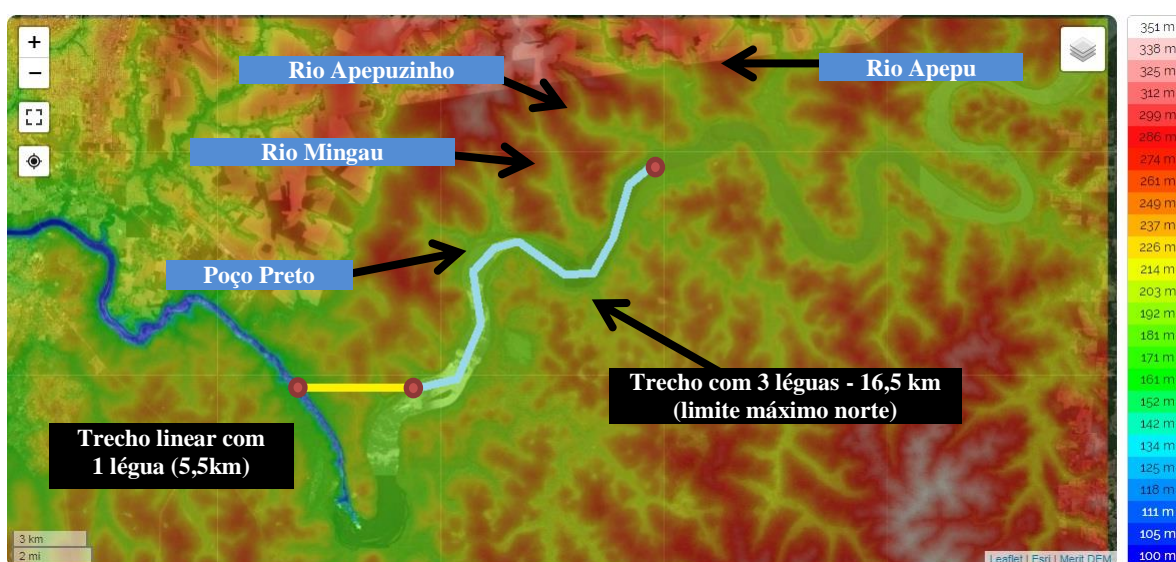
Fonte: Google Street View. Captura da Imagem em Setembro de 2013.

O provincial Duran confirmou as informações do padre Cláudio a respeito do assentamento ter sido construído em um local elevado. Além disso, confirmou que haveria à

frente da redução um espelho d'água com mais de uma légua de comprimento e a existência do pântano circunvizinho que, assim como afirmou padre Cláudio, tornaria o povoado mais saudável. Escreveu Duran: “*pantano que le cae alli cerca*”; padre Claudio: “*de un pantano que la dicha reduccion tiene por delante*”.

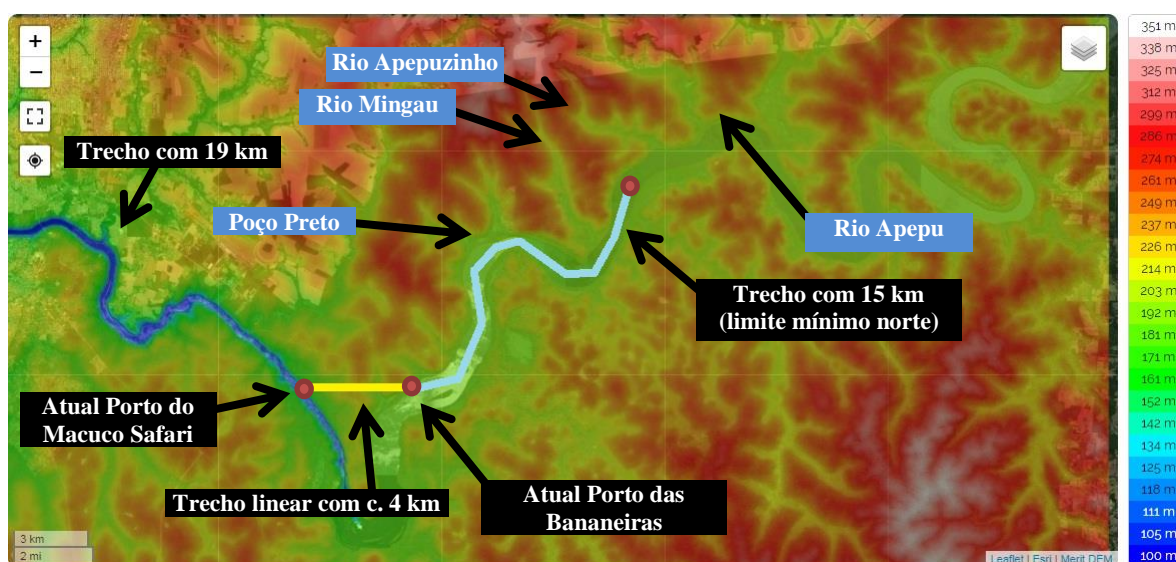
Na região, nota-se que tal pântano poderia ser tanto o Poço Preto (Figura 11) quanto alagadiços formados na foz dos rios afluentes, localizados na margem direita do Iguazu. A partir dos relatos é possível construir algumas hipóteses, principalmente sobre o local aproximado dos portos (marcados com pontos vermelhos), disponíveis a seguir.

**Mapa 20** – Hipótese 1: Caminho terrestre com 1 légua linear (5,5km) entre portos e caminho fluvial com 3 léguas (16,5 km), com os rios afluentes e dados topográficos, conforme relatado pelo provincial Duran.



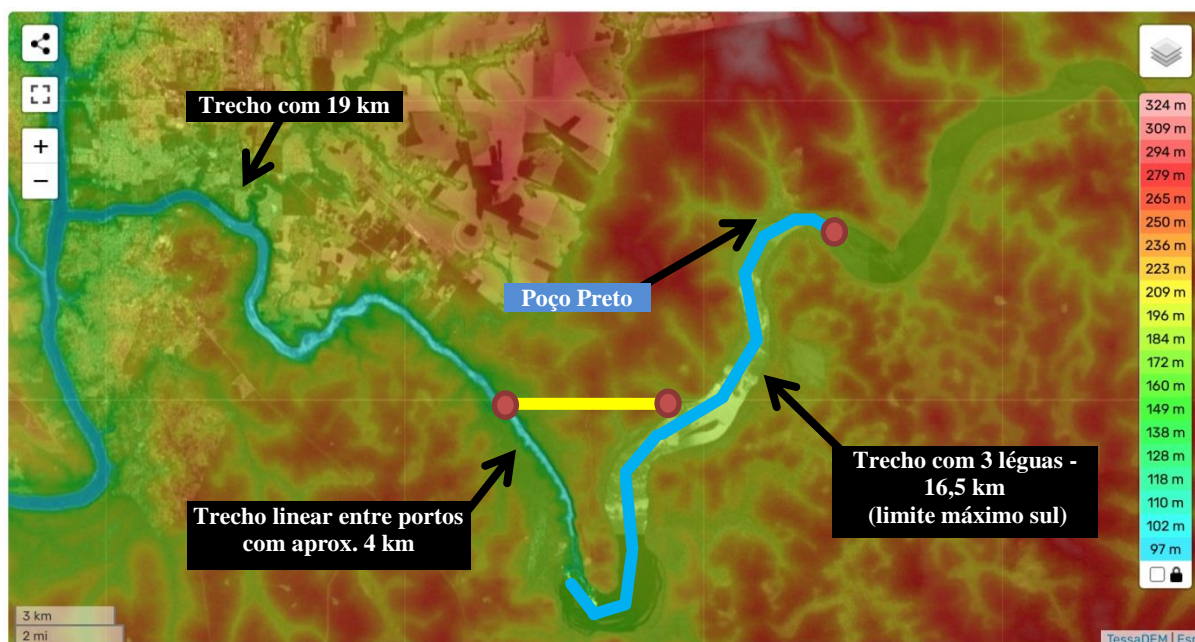
Fonte: Adaptações do autor a partir de DURAN, [1628] 1929, p. 277.

**Mapa 21** – Hipótese 2: Caminho terrestre ligando a área atual do porto do Macuco Safari até o porto das Bananeiras com ap. 4 quilômetros lineares e caminho fluvial com ap. 3 léguas, conforme relatado por Duran.



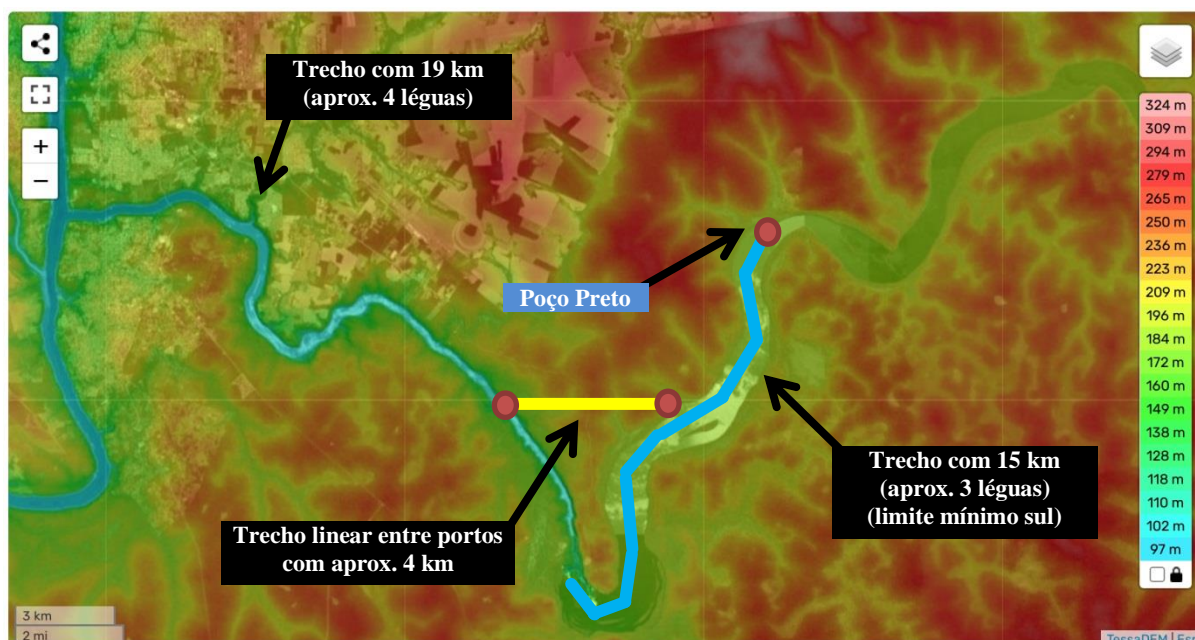
Fonte: Adaptações do autor a partir de DURAN, [1628] 1929, p. 277.

**Mapa 22** – Hipótese 3: Caminho fluvial medido a partir das quedas d'águas com 3 léguas (16,5km), conforme mencionado pelo padre Ruyer.



Fonte: Adaptações do autor a partir de RUYER, [1627] 1970, p. 72.

**Mapa 23** – Hipótese 4: Caminho fluvial medido a partir das quedas d'águas conforme mencionado pelo padre Ruyer, com pouco menos de 3 léguas (15 km).



Fonte: Adaptações do autor a partir de RUYER, [1627] 1970, p. 72.

### 3.2.9.3 O padre Nicolas del Techo sobre a localização

O padre Nicolas del Techo também escreveu sobre o entorno em que foi estabelecida a redução de Santa Maria do Iguaçu. Traduziu o nome indígena “Iguaçu” como “rio caudaloso”,

muito similar à tradução como “rio grande” escrita pelo provincial Duran. Afirmou que o rio Iguaçu está equidistante da redução de Encarnação de Itapua e dos limites do Guairá, que deságua no rio Paraná e estaria a 24 graus de latitude. Conforme já visto no Capítulo 2, o Parque Nacional do Iguaçu está situado praticamente entre os paralelos de 25°05’ e 25°40’ de latitude sul, guardando certa proximidade com os graus escritos pelos padres Techo e Ruyer.

Reafirmou que devido às quedas d’águas existentes a 4 léguas de distância da confluência do rio Iguaçu com o rio Paraná torna-se a navegação pelo trecho impossível. Trata-se da mesma distância mencionada por seus colegas jesuítas e que possui uma precisão geográfica relativamente aproximada na atualidade e de fácil comprovação por ferramentas virtuais.<sup>51</sup>

Descreve as Cataratas dizendo que a água despenca de uma rocha elevada causando um estrondo possível de ser escutado a 3 léguas, de forma similar ao descrito por Cláudio Ruyer e Pero Hernandez, e repete que suas nuvens de vapor poderiam ser vistas desde o rio Paraná. Segundo ele, a depressão geográfica teria servido de proteção aos guaranis da área, que seriam hostis aos estrangeiros. Possivelmente os relatos do padre Techo tenham sido escritos a partir do depoimento dos seus colegas mencionados anteriormente.

#### 3.2.9.4 O que dizem os mapas históricos?

A pesquisa levantou 14 mapas históricos, de diversos autores, datações e idiomas, basicamente oriundos do acervo cedido pela Justiça Federal à Universidade de São Paulo (USP), do catálogo do Guillermo Furlong e da coletânea de mapas históricos do Paraná, do Instituto Água e Terra. Todos os mapas estão disponíveis no Anexo IV, reproduzidos em sua íntegra e em fac-símile com a suposta localização explícita da missão de Santa Maria do Iguaçu.

Dois dos mapas mais antigos são do padre Luis Ernot, de 1632, intitulado “*Paraquaria vulgo Paragvay cum adjacentibus*” e sua respectiva cópia de 1647 (Mapas A-5 e A-6). Em ambos, há uma inscrição “S. Maria” no rio Iguaçu, logo acima dos saltos, com uma pequena cruz do lado direito do rio. A respeito dessa cruz inscrita na cartografia jesuítica do século XVII, afirmam Igor Chmyz e Rucirene Miguel:

Tal referência poderia ser apenas alusiva às Cataratas, assim como ao “Salto Grande”, que foi destacado no mesmo mapa, no rio Paraná. A diferença entre as nomações é

<sup>51</sup> “El Iguazú, cuyo nombre significa río caudaloso, dista por igual de Itapúa y de los límites del Guaira, y á los veinticuatro grados de latitud se precipita con grande ruido en el Paraná. La navegación por él es imposible, pues cuatro millas antes de su confluencia se despeña desde una roca elevada, con tal estruendo, que se oye desde tres leguas; el golpe del agua hace que se formen nubes de vapor, las cuales pueden verse desde el Paraná. Esta catarata había servido de antemural á los indios, quienes odiaban de todo corazón á los extranjeros. Los habitantes del Iguazú en nada difieren de los guaraníes” (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 215, grifo nosso).

a cruz acompanhando a de S. Maria, convenção presente nas demais reduções marcadas no mapa jesuítico (1999, p. 42).

Ainda no século XVII, além do mapa do padre Luiz Ernot, há o mapa de Vincenzo Coronelli, “*America Meridionale – Mare del Nort*”, de 1692, da República de Veneza (Mapa A-1). Coronelli inscreveu em seu mapa “S.M de Yguazu”, igualmente na margem direita do rio Iguazu, relativamente próximo à redução do rio Acarai, localizada na margem direita do rio Paraná (Mapa 16).

Em Paris, foram confeccionados quatro mapas no século XVIII, que apresentam a missão em questão. O primeiro data de 1703, assinado pelo padre Ovalle, “*Carte du Paraguay du Chili*” (Mapa A-7) e apresenta um pequeno ponto na margem direita logo abaixo a inscrição “S. Maria Iguasu”. O segundo data de 1713, elaborado por Nicolas de Fer intitulado “*Carte de la Mer du Sud*” (Mapa A-2), e apresenta um ponto próximo à foz do Iguazu, logo acima à inscrição “Sta. Maria”, mais uma vez em sua margem direita.

Os outros dois mapas parisienses datam de 1733, foram assinados por Jean Baptiste Bourguignon D’Anville, constam nas versões em espanhol e francês (Mapas A-8 e A-9), e abordam a região do Paraguai. Em ambas as versões do mesmo mapa há a inscrição “Sta. Maria de Iguassu” acima de um visível ponto localizado na margem direita do rio Iguazu. O mapa de D’Anville também possui uma versão em inglês, emitido em Londres e datado de 1775, intitulado “*A Map of South America*” (Mapa A-4). Nesse mapa, há a inscrição “S<sup>ta</sup> Maria” acima de um ponto, mais uma vez na margem direita do Iguazu.

Em 1719, Henri Abraham Chatelain confeccionou em Amsterdã o mapa “*Carte Tres Curieuse de la Mer du Sud*” (Mapa A-3). Esse mapa que faz parte do acervo cedido pela Justiça à USP apresenta a inscrição “S<sup>ta</sup> Maria” ao lado do ponto próximo à foz do rio Iguazu, em sua margem direita.

Além dos mapas supramencionados cabe destacar o mapa de José Cardeal, “*Parte de la América Meridional*” (Mapa A-10), sem data, que faz parte do catálogo de Guillermo Furlong. Nele há a inscrição “S. Maria Iguasu” acima de um triângulo localizado do mesmo lado direito do rio Iguazu, assim como nos mapas anteriores.

Na segunda metade do século XIX, há três mapas que também apresentam a suposta localização de Santa Maria do Iguazu. Em 1876, o “*Mappa Geral da Provincia do Parana com os caminhos de ferro estudados e projectados (sic)*” (Mapa A-11) curiosamente apresenta uma

segunda possibilidade para o nome do rio Iguazu: “Coyo-Covo”<sup>52</sup>. Nesse mapa, há um pequeno círculo já bem na foz do rio Iguazu, em seu lado direito, com a inscrição “Ruínas de Sta.[ilegível]”. Datado de 1881, há o “Mappa Topographico da Provincia do Paraná”, organizado pela Inspeção Geral das Terras e Colonização. Esse mapa apresenta um ponto na margem direita do rio Iguazu, já próximo à sua confluência com o rio Paraná, com a inscrição “Ruínas de S. Maria” (Mapa A-12).

O terceiro mapa oitocentista data de 1896, foi organizado por ordem do então presidente paranaense José Pereira Santos Andrade e confeccionado pela Secretaria das Obras Públicas e Colonização (sic) do Estado. Intitulado “Mappa do Estado do Paraná” (Mapa 13-A), apresenta a inscrição “Ruínas de S. Maria” com um ponto logo abaixo, localizado acima dos saltos e na mesma margem direita, assim como os anteriores.

Por fim, já no início do século XX, há um mapa homônimo ao anterior (Mapa 14-A), porém datado de 1912. Esse mapa difere-se dos demais por não haver apenas um ponto/cruz indicando a localização, mas um pequeno polígono na margem direita do rio Iguazu, bem ao lado da foz de um dos seus afluentes, logo acima do “Salto de S<sup>ta</sup> Maria” e com a inscrição “Ruínas de S<sup>ta</sup> Maria”.

Todos os 14 mapas históricos levantados e analisados, de diferentes datações e origens, indicam a localização de SMI na margem direita do rio Iguazu. A mapoteca completa supramencionada, com suas respectivas fontes, está disponível na seção A do Anexo IV.

### 3.2.9.5 As buscas por Santa Maria do Iguazu

Ao longo do século XX, houve diversas buscas pelo sítio arqueológico de Santa Maria do Iguazu, em ambas as margens. As principais delas foram feitas por Igor Chymz e Rucirene Miguel, na margem direita, e por Luis Honorio Rolón e Jorge Cieslik, na margem esquerda.

Em 1969, o Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Paraná realizou prospecções no sítio PR FI 8, nos arredores das Cataratas dos Iguazu. Os pesquisadores foram guiados por um senhor paraguaio designado pela administração do Parque, que conhecia o local desde 1942 e havia presenciado a retirada de várias urnas com restos humanos (CHMYZ; MIGUEL, 1999, p. 29).

Os trabalhos realizados na época estavam relacionados com Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA) e foram originalmente planejados para abranger a

---

<sup>52</sup> Uma possibilidade para a dupla nomenclatura seria o rio chamar-se Iguazu na língua guarani e Coyo-Covo na língua Jê. Ambas as nações habitaram o mesmo rio ao longo dos séculos e são falantes de línguas muito distintas. No entanto, seria necessário realizar mais estudos para afirmar com segurança essa hipótese.

margem do rio Paraná. Porém a incursão ao Parque Nacional do Iguazu foi considerada devido aos relatos de abundante material indígena encontrado dentro da unidade de conservação. Na época, cogitou-se a possibilidade de ser o local de SMI, conforme relataram os pesquisadores:

Pensava-se que o local poderia estar relacionado com a redução de Santa Maria, que teria sido fundada pelos jesuítas do século XVII nas cercanias. Descartada essa possibilidade, tendo em vista que as estruturas constatadas no sítio PR FI 8 referiam-se a um estabelecimento indígena não influenciado pelos europeus, os procedimentos adotados limitaram-se a obtenção de pequenas amostras de material para estudo comparativo (CHMYZ; MIGUEL, 1999, p. 29).

Mais tarde, em sua obra pioneira de 1988, intitulada “*Santa María del Iguazú – 1626*”, dedicada inteiramente à missão, Luis Hororio Rolón afirmou que realizou diversas expedições “*hasta llegar al sitio casi exacto de Santa Maria del Iguazú*” (1988, p. 5). Tal obra indubitavelmente constitui um marco e uma contribuição inestimável para a divulgação e popularização de Santa do Maria do Iguazu.

Entusiasta da memória missioneira e profundo conhecedor da região, Rolón escreveu que a missão em questão foi fundada “*sobre la margen derecha del rio homônimo*” (1988, p. 8). Em seu livro, o autor reproduz o supramencionado mapa de José Cardeal, que também apresenta a localização de SMI na margem direita, marcada por um triângulo (Mapa A-10).

Mais adiante do livro, Luis Honorio Rolón afirmou ter identificado o local: “*Localización precisa del antiguo asentamiento de Santa Maria del Iguazu, para su posterior puesta en valor*” (1988, p. 19). Maria Esther Rolón adiciona que dr. Rolón percorreu a área na companhia do guardaparque Jorge Cieslik (2017, p. 40). Essa informação é confirmada por Hugo Lopez, que afirma que a localização teria ocorrido na margem esquerda do rio Iguazu.

Con todos estos datos, que hemos resaltado en las transcripciones exactas de las cartas annuas de los padres Boroa y Ruyer, el doctor e historiador iguazuense Luís Honorio Rolón pudo llegar “*varias veces*” hasta el lugar exacto descrito por los padres. A esto se le suma, la excelente investigación del guardaparque del Parque Nacional Iguazú, Jorge Cieslik, quién además de haber investigado junto al doctor Rolón, fue jefe del Área Cataratas, un gran profesional, exímio conocedor de nuestra selva, respetuoso apasionado por nuestra historia, y quien pudo también llegar hasta el lugar donde estuvo el pueblo (2020, s/p).

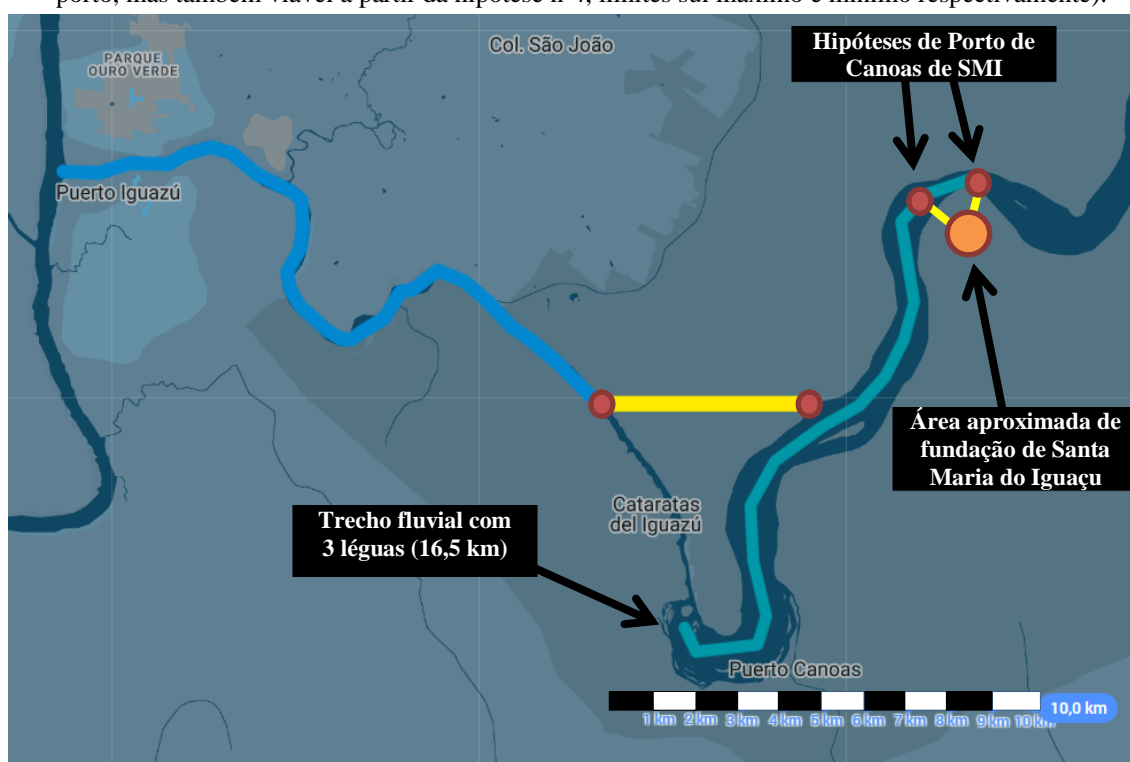
Segundo Hugo Lopez, a pesquisa realizada por Jorge Cieslik teria sido registrada no livro escrito por seu filho Pablo Cieslik, intitulado “*Volviendo a Casa*”, a partir do Capítulo 17, tendo por base os relatos dos padres Boroa e Ruyer.<sup>53</sup> Afirma-se que o som escutado do salto principal daria uma pista para determinar sua posição geográfica.

<sup>53</sup> LOPEZ, Hugo. ¿Dónde estaba ubicado el pueblo jesuita Santa María del Yguazú? 29 de Junho de 2020. Disponível em: <https://orembae.com/donde-estaba-ubicado-el-pueblo-jesuita-santa-maria-del-yguazu/> Acesso em: set. de 2022

la reducción estaba, sin lugar a dudas, en ese tramo nor-noreste o, lo que sería más adecuado decir, sur-sureste en el sentido de la corriente, antes de la primera curva del río que gira violentamente. Alejándose de ese sitio, los padres habrían podido escuchar el rumor de la Garganta (del Diablo) (CIESLIK, 2012, apud LOPEZ, 2020, s/p)

Conforme se argumenta, o “*tablón*” de água de 1 légua localizado a frente do povoado seria o Poço Preto (Figura 11), localizado do outro lado do rio, na margem direita. “*Las palabras claves en las cartas son ‘por delante’ y ‘por enfrente’ ya que como es lógico se toma el tablón de agua, es decir, a Pozo Preto, como el frente de la reducción*” (CIESLIK, 2012, apud LOPEZ, 2020).

**Mapa 24** – Área de localização aproximada de Santa Maria do Iguazu, considerando o caminho fluvial medido a partir das quedas d’água, segundo mencionado pelo padre Ruyer (conforme a hipótese nº 3 de localização do porto, mas também viável a partir da hipótese nº4, limites sul máximo e mínimo respectivamente).



Fonte: Adaptações do autor a partir de CIESLIK apud LOPEZ (2020).

Além do espelho d’água mencionado, outro detalhe chama atenção de Cieslik. O sol nascendo nas costas do povoado, conforme pode ser lido no seguinte trecho:

Aquí tenemos otra frase clave: ‘el sol que sale por la espalda’, entonces, organizando por palabras:

- el tablón de agua (Pozo Preto) por delante
- los humos del Acaray (Paraguay) al frente
- el sol que sale por la espalda...

Podemos afirmar que: En todo ese sector (de Pozo Preto) el río Iguazú corre de Norte a Sur, por lo tanto, cuando Ruyer mira hacia el río Iguazú, a su espalda está el Este, por donde sale el sol; en consecuencia el padre está mirando hacia el Oeste, es decir,

está mirando hacia la costa brasileña, ergo, está mirando desde Argentina (CIESLIK, 2012, apud LOPEZ, 2020).

Nesse sentido, de acordo com a hipótese acima, a localização de Santa Maria estaria na margem esquerda, o que de fato possui muita coerência com os relatos escritos deixados pelo padre Claudio Ruyer. Os elementos descritos por Cieslik parecem juntar perfeitamente o relato do padre Ruyer com a localização na margem esquerda do rio Iguaçu, em um altiplano com cerca de 200 metros de altitude, situado na curva do rio (Mapa 24). Tal possibilidade possui coerência com o cenário das hipóteses nº 3 e nº 4, a respeito da localização do porto santamariano.

Em 1999, no Relatório Técnico sobre a arqueologia da área do Parque Nacional do Iguaçu, Chymz e Miguel afirmam que “Vários dias foram empregados nessa procura e, as picadas abertas, muito difíceis e vagarosas, não foram suficientes para se vasculhar todo o espaço pretendido. As possíveis ruínas da redução de Santa Maria não foram encontradas” (1999, p. 42).

No final do relatório os pesquisadores realizaram uma série de recomendações para as próximas pesquisas arqueológicas na unidade de conservação. Entre elas, destacou-se a necessidade de uma pesquisa sistemática na margem direita do rio Iguaçu entre o córrego do Mingau e a Rodovia 469, objetivando identificar todos os sítios arqueológicos, incluindo o registro topográfico e a coleta de amostras para a análise da filiação cultural. Além disso, realizaram as seguintes recomendações para futuras pesquisas de campo:

Objetiva-se, principalmente, a identificação do sítio Tupiguarani que serviu de base para o estabelecimento da redução de Santa Maria, em 1626. 4. Que o sítio identificado como a redução de Santa Maria seja pesquisado intensamente e que, com os resultados desta, se desenvolva um projeto de reconstrução das estruturas que o compunham, para fins turísticoculturais (CHMYZ; MIGUEL, 1999, p. 71).

É possível verificar as possibilidades de pesquisas arqueológicas que permeiam Santa Maria do Iguaçu, e sua potencial contribuição para a educação patrimonial e para a atividade turística na região. A hipótese da localização na margem direita, além dos 14 mapas históricos analisados, também apresenta certa coerência com o fato de que SMI estaria situada na mesma margem dos demais povoados espanhóis da Província do Guairá e a necessidade de se promover uma passagem terrestre ligando a margem direita do rio Iguaçu com a margem esquerda do rio Piquiri, integrando ainda mais a rede de povoados guairenhos (Mapa 7).

Outro relato que converge com a hipótese da margem direita está relacionado com o deslocamento terrestre do corpo do cacique Diego Paraverá, em 1633. Como será dissertado

mais adiante, após a comitiva coordenada pelo padre Juan de Porras ter atravessado a península das Cataratas, usando a passagem terrestre para subir da parte baixa para a parte alta, teriam ficado sem canoas ao chegar na parte superior.

Sem alternativa fluvial, a comitiva foi obrigada a seguir caminho por terra, pela margem direita. Ao caminhar pela trilha, o cacique Diego Paraverá teria sido fatalmente picado por uma víbora e carregado até a igreja de Santa Maria do Iguaçu, onde seu corpo teria sido sepultado (ROMERO(?), [1635], 1970, p. 96) (para mais detalhes consultar subitem 4.2.4).

### *3.2.9.6 Conclusão sobre a localização aproximada*

Apesar da dificuldade de se caracterizar a localização arqueológica utilizando as fontes escritas, a partir das hipóteses supramencionadas pode-se refletir sobre possíveis localizações do porto santamariano, a partir da navegação fluvial acima das quedas.

Na hipótese nº 1 (Mapa 20), pode-se ver uma representação considerando o caminho terrestre mencionado pelo provincial Duran, com 5,5 quilômetros lineares, somando-se mais 16,5 quilômetros de percurso fluvial, a partir do final da linha terrestre, a partir do 1º porto superior

Na hipótese nº 2 (Mapa 21), partiu-se da trilha terrestre com 4 quilômetros em linha reta atravessando a península ligando o porto atual do Macuco Safari e chegando ao atual Porto das Bananeiras (Figura 9), na frente da Ilha de San Martin, e dali navegando 15 quilômetros. A partir das hipóteses nº 1 e 2º, pode-se chegar a uma média máxima da distância do porto santamariano em relação às quedas d'água, segundo os relatos do provincial Duran.

Na hipótese nº 3 (Mapas 22 e 24), conforme a coerente interpretação de Pablo Cieslik e Hugo Lopez, o porto de SMI estaria mais próximo ao Poço Preto (que seria, portanto o “pântano” mencionado pelos padres Ruyer e Duran), a 16,5 quilômetros de distância das Cataratas do Iguaçu.

Na hipótese nº 4 (Mapas 23 e 24), foi cogitada essa distância com um pouco menos, 15 quilômetros. A partir das hipóteses nº 3 e 4º, pode-se chegar a uma média mínima da distância do porto santamariano em relação às quedas d'água segundo os relatos do padre Cláudio.

Reunindo as quatro hipóteses pode-se chegar à conclusão que provavelmente o porto santamariano tivesse sido construído em uma área intermediária entre a região do Poço Preto até no máximo o rio Apepu (Tabela 3).

**Tabela 3** – Hipóteses de distâncias de percursos terrestre e fluvial.

CAMINHO TERRESTRE	
Hipótese 1 (Mapa 20)	5 km
Hipótese 2 (Mapa 21)	4 km
CAMINHO FLUVIAL ATÉ O PORTO DE SMI	
Hipótese 1 (Mapa 20) - Limite norte máximo	16,5 km
Hipótese 2 (Mapa 21) – Limite norte mínimo	15 km
Hipótese 3 (Mapas 22 e 24) – Limite sul máximo	16,5 km
Hipótese 4 (Mapas 23 e 24) – Limite sul mínimo	15 km

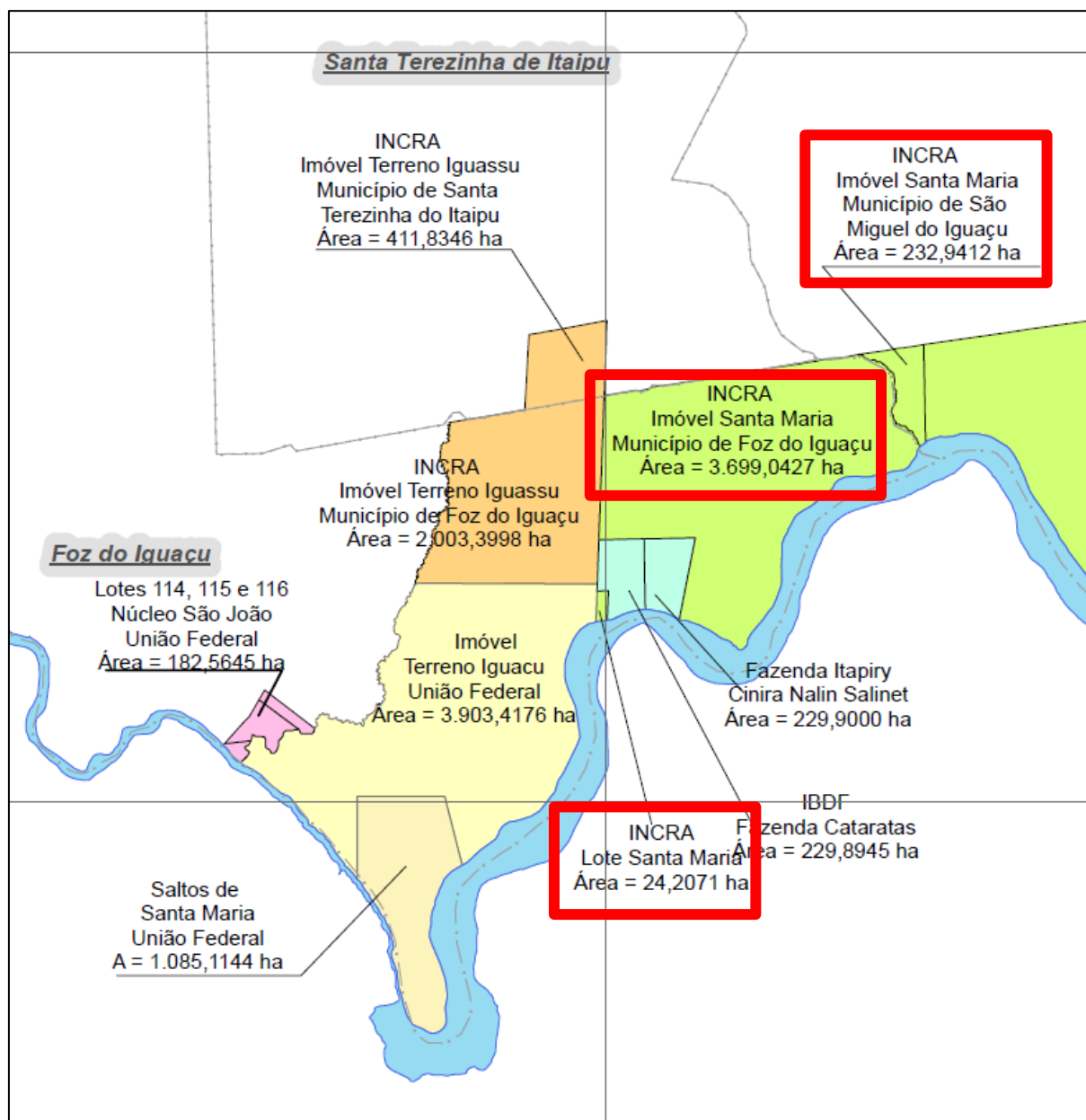
Fonte: O autor a partir de DURAN, [1628] 1929, RUYER, [1627] 1970.

Somam-se a essas evidências o fato do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) caracterizar 3 lotes internos do Parque Nacional do Iguazu com o nome de Santa Maria, abarcando essa mesma área (Mapa 25). Tais nomenclaturas dos imóveis possivelmente já vinham sendo utilizadas antes do processo contemporâneo de regularização territorial da unidade de conservação realizado pelo INCRA. Todas as hipóteses supramencionadas guardam boa relação com as fontes históricas, não sendo possível indicar uma hipótese com grau maior de possibilidade do que as outras sem um devido estudo arqueológico e relatórios de campo.

As evidências fornecidas pelos padres Cláudio em 1627 e Duran em 1628 são dúbias e inconclusivas a respeito da real localização do povoado de Santa Maria do Iguazu, que eventualmente poderia ter sido construído tanto na margem direita quanto na margem esquerda do rio Iguazu.

Portanto ambas as margens possuem uma estimativa alta de possibilidade de serem factíveis. De qualquer forma as fontes parecem indicar que teria ocorrido antes da foz do rio Apepu, portanto dentro do território dos atuais municípios de Foz do Iguazu ou Puerto Iguazu.

**Mapa 25** – Três diferentes imóveis com o nome de Santa Maria no mapa de regularização do território do Parque Nacional do Iguaçu realizado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).



Fonte: Fac-símile adaptado pelo autor a partir de INCRA, Agosto de 2018.  
Cedido gentilmente por Walter Pozzobom.

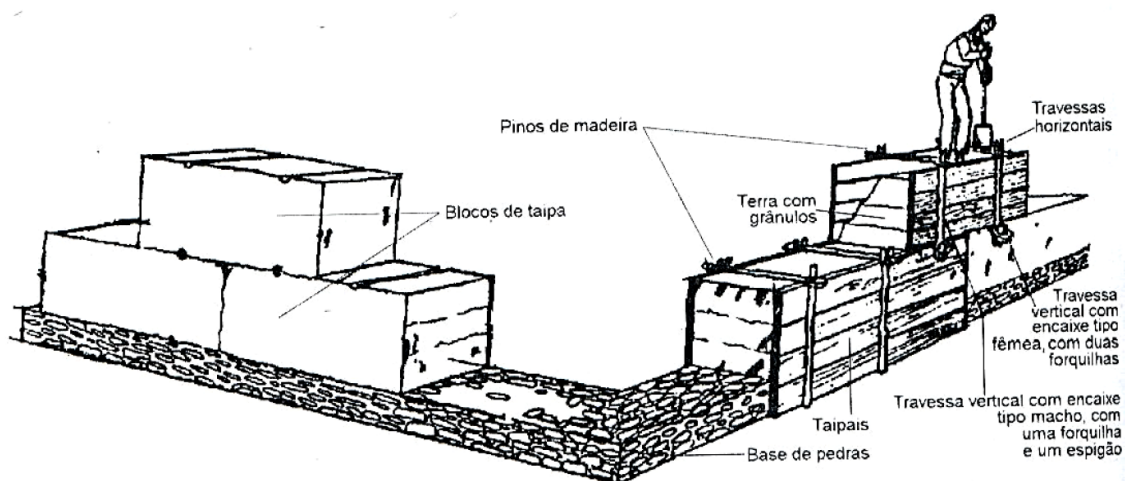
Com o avanço da ciência e da tecnologia novos instrumentos de prospecção podem auxiliar nas buscas pela identificação do sítio arqueológico e imagens aéreas podem ajudar a elucidar as hipóteses. Fotografias tiradas em momentos distintos podem trazer pistas inestimáveis para uma futura pesquisa arqueológica.

Existem fotografias aéreas da região em escala 1: 25.000, de vôos de 1952 e 1980, e de 1:70.000, no de 1963. Esses vôos, que recobriram todo o Paraná, foram financiados pelo Instituto de Terras, Cartografia e Florestas, e permitem a análise da ocupação da área, algumas com informações únicas sobre a distribuição espacial das ruínas em

taipa de pilão da ocupação colonial espanhola e das missões ou missões jesuíticas. Imagens de satélite, algumas atualizadas e disponíveis pelo Google Maps, são de extrema importância para a análise e o monitoramento dos sítios arqueológicos, especialmente aqueles com ruínas em taipa de pilão (PARELLADA, 2011, p. 9-10).

Conforme mencionado no trecho acima, o Instituto de Terras, Cartografia e Florestas (ITCF) vem realizando fotos aéreas há algumas décadas (Mapas 26 e 27) que podem ajudar a identificar povoados coloniais construídos em taipa de pilão (Figura 12).

**Figura 12** – Construção de uma parede em taipa de pilão.



Fonte: PARELLADA, 2013, p. 9-10.

Além das fotos tiradas a partir de aeronaves e satélites, há ainda que se considerar a possibilidade da utilização da tecnologia LIDAR (*Light Detection and Raging*), que permite a visualização de sítios arqueológicos por debaixo da copa das árvores, utilizando um radar com laser que escaneia a superfície terrestre, operando a partir de um avião ou helicóptero.

Apenas uma pesquisa de campo com escavação arqueológica profissional e estudos arqueométricos posteriores, realizando as datações radiocarbônicas e análises estratigráficas pertinentes, entre outras metodologias, e a consequente elaboração de relatórios conclusivos, poderão determinar de forma segura e científica a localização do espaço reducional central da Missão de Santa Maria do Iguaçu.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Na margem direita, tais pesquisas devem ser realizadas por profissional devidamente habilitado e autorizado e conforme a legislação pertinente, em especial a Lei Federal nº 3924, de 26 de julho de 1961, que salvaguarda o patrimônio cultural arqueológico brasileiro, e na margem esquerda, de acordo com a Lei Nacional Nº 25.743, promulgada em 25 de junho de 2003, sobre proteção do patrimônio arqueológico e paleontológico argentino.

**Mapa 26** – Foto aérea tirada em 1980, com o trecho das Cataratas do Iguazu (fotos originais permitem aproximação com resolução relativamente boa).



Fonte: [Instituto de Terras, Cartografia e Florestas](#).

**Mapa 27** – Foto aérea tirada em 1980, com o trecho das Cataratas até o rio Apepu, limite da cidade de Foz do Iguaçu com São Miguel do Iguaçu (fotos originais permitem aproximação com resolução relativamente boa).



Fonte: [Instituto de Terras, Cartografia e Florestas](#).

### 3.2.9.7 Análise comparativa com a arqueologia no rio Acarai

Mesmo com os devidos investimentos e pesquisas de ponta realizadas pode-se chegar a resultados inconclusivos. Como escreveu Ana Burró ao tratar dos resultados das pesquisas arqueológicas no rio Acarai, financiados pela Usina Hidrelétrica Binacional de Itaipu: “O sítio

identificado nas investigações arqueológicas é a verdadeira missão das crônicas? Talvez sim, talvez não”.<sup>55</sup>

Para fins de comparação, vale a pena considerar tais estudos realizados na região em que foi fundada a redução de N.S.N. do Acarai, em 1624, de onde partiu a comitiva para fundar SMI. Especialmente em relação aos possíveis vestígios materiais identificados.

Apesar de ser possível confirmar a presença jesuítica na área, os estudos arqueológicos realizados na década de 80 não foram suficientes para confirmar a identificação da missão em questão. Há evidências que reforçam a possibilidade, como a altura do local, o piso de laje de pedra, as peças de metal encontradas (lâminas de facas, pregos e uma medalha) e as cinzas, que poderiam ser resultado da queima realizada no ato de evacuação (BURRÓ, 2017, 611).

Entretanto a existência de estruturas compatíveis com casas-subterrâneas, típicas da cultura Jê ou Kaingang, trouxeram dúvidas aos pesquisadores, pois segundo a literatura a redução teria sido construída por indígenas guarani. Tal constatação não desqualificaria a possibilidade, pois tais vestígios poderiam ser resultado de ocupações posteriores. Porém os objetos móveis encontrados também poderiam ter sido levados no período posterior à redução acaraiana.

Em conclusão, estamos mais perto de obter uma certeza sobre o local do que no início, mas é possível que uma nova investigação arqueológica pode nos conceder o que procuramos. Esta pesquisa pode ajudar a despertar interesse pelo sítio, justificando uma nova campanha depois de mais de trinta anos (BURRÓ, 2017, p. 612, tradução nossa).<sup>56</sup>

A complexidade das pesquisas arqueológicas realizadas no rio Acarai demonstram de forma comparativa os desafios dos estudos a respeito de Santa Maria do Iguaçu, sobre a qual foi possível concluir a partir dos dados coletados que há pelo menos 5 altiplanos com potencialidade arqueológica, localizados nas duas margens do rio Iguaçu (Mapa 17).

### 3.2.10 O primeiro inverno – junho a setembro de 1626

Conforme mencionado no início do capítulo anterior a temperatura mínima do PNI atinge cerca de 3° C, tendo como média mínima 15° C. Vale destacar que o estabelecimento de Santa Maria do Iguaçu se deu no final do outono e que poucas semanas depois, o inverno chegaria trazendo os dias mais frios do ano no baixo rio Iguaçu, logo no início da formação da

---

<sup>55</sup> “Is the site identified in the archaeological investigations the real Mission of the chronicles? Maybe so, maybe not” (BURRÓ, 2017, p. 605, Tradução nossa).

<sup>56</sup> “In conclusion we are closer to obtaining a certainty regarding the site than at the beginning, but it is possible that a new archaeological investigation can grant us what we are looking for. This research can help to arouse interest in the site, justifying a new campaign after more than thirty years.”

missão. Na longitude da região em questão ocorre um forte inverno a partir de junho e julho. A temperatura agrava-se ainda mais em dias chuvosos, e sem dúvidas deve ter proporcionado um desafio nos cinco primeiros meses, de maio a outubro de 1626.

Ter uma estrutura mínima para conseguir superar a dificuldade climática sazonal nesse momento certamente seria indispensável para a sobrevivência dos seus fundadores e da própria iniciativa como um todo. Isso sem falar nas intensas chuvas e ventanias tropicais, que ocorrem de tempos em tempos nas florestas da Mata Atlântica.

Nesse sentido, por mais que a temperatura tenha variado do século XVII para a atualidade, pode-se esperar que o mês de julho alcançasse temperaturas mínimas durante o período noturno que demandariam atenção dos habitantes, caso contrário a temperatura poderia ser mortal, constituindo um fator de dificuldade a mais para a adaptação. As frentes frias são frequentemente referenciadas pelas fontes como “*yelos*”.

A respeito da primeira edificação, há menções de que havia apenas um aposento e que teria sido construída vagarosamente, devido à escassez de mão de obra e de cooperação dos locais. “*La casa que fue un solo aposento anduvo muy de espacio porq los índios que estaban aqui cerca eran pocos, y muy mal mandados*” (RUYER, [1627] 1970, p. 61).

Segundo o padre Cláudio, os missioneiros passaram um primeiro inverno de forma precária, acomodando-se debaixo de esteiras<sup>57</sup> dispostas em formato de balsa, onde guardavam seu altar portátil, que utilizavam para realizar a missa. Quando choveu, todos os papéis ficaram em meio à água e ao lodo (RUYER, [1627] 1970, p. 61).

Ali ficaram pelo período de quase cinco meses, mesmo diante das dificuldades iniciais, o que não teria abalado a motivação do padre Diego de Boroa, conforme relata seu colega padre Cláudio:

[...] y duro aquella habitacion por espacio de casi cinco meses en el qual tiempo fue increíble lo que padecio el P.<sup>e</sup> D.<sup>o</sup> de Boroa por estar poco sano, y con muchos achaques, y con una paciência inexplicable con grande contento y alegría sin que le immutasse nung. adversidad recibiendo y acogiendo a todos los índios grandes y pequenos con un semblante y gusto atractivo admirable ganando con manas y artificios S.<sup>tos</sup> el coraçon de todos y particularm.<sup>e</sup> de alg.<sup>os</sup> perversos y pretendian impedir nros desígnios S.R. los ablandava y se los hazia muy amigos. No faltaron dificultades p.<sup>a</sup> hazer q los índios se reduxessen (RUYER, [1627] 1970, p. 61, grifo nosso).

Outro caso de tempestade foi relatado mais adiante na Carta de 1627, em que o padre Cláudio afirmou que estava na margem do rio acompanhado por nativos e foram pegos de

---

<sup>57</sup> Segundo definição do Dicionario da Real Academia Espanhola: “*estera*”: 1. f. Tejido grueso de esparto, juncos, palma, etc., o formado por varias pleitas cosidas, que sirve para cubrir el suelo de las habitaciones y para otros usos. Disponível em: <https://dle.rae.es/estera#GpUerSn> Acesso em: jun. 2022.

surpresa por uma tempestade que arrancou diversas árvores, uma delas quase caiu no próprio padre. O relato completo do ocorrido encontra-se abaixo:

Otro que yendo por otros enfermos y estando rancheado com mis índios en la orilla del Rio vino de repente una tormenta terrible de viento, y lluvia y estando sin reparo dixome un alcalde q iva conmigo P.<sup>e</sup> salvemonos a una tapera q esta aqui cerca dixole vamos y començamos a caminar por dentro del monte con viento desatinado truenos, relampagos etc. caiendo muchos arboles y uno en particular se cayo tras de mi atravesando el camino, y impidiendolo a los q me seguian sin hazer dano a nadie del qual peligro nos libro nro S.<sup>r</sup> por su infinita misericórdia y en el dia siguiente caminando por las taperas vi por mis ojos mas de veinte arboles los mas grandes parte desarraigados, y parte quebrados del viento de la dicho noche por lo qual conoci mas del peligro en q aviamos estado caminando por el monte en aquel tiempo un quarto de légua o poco menos haziendo gras a nro S.<sup>r</sup> como era razon por tal gracia (RUYER, [1627] 1970, p. 69, grifo nosso).

Nesse processo inicial, o padre Cláudio relatou a doação de presentes aos nativos locais para lograr obter a simpatia e cooperação, objetos de metal como cunhas, facas, anzóis, alfinetes e lã para o vestuário. “*las dadivas q se les hacia de Cunas, cuchillos, anzuelos, alfileres y otras cosas, com alg.<sup>a</sup> cantidad de Lana q se repartio a los muchachos p.<sup>a</sup> q sus madres les hiziesen sus camisetas*” (RUYER, [1627] 1970, p. 69). A vestimenta será abordada pela pesquisa mais adiante.

Segundo os relatos do padre Ruyer, com auxílio da aceitação provocada pela novidade dos presentes concedidos, oriundos de outra realidade tecnológica, os nativos “*Hizieron sus casas de prestado y començaron a rezar con gran fervor*” ([1627] 1970, p. 62). Sendo assim, provavelmente não tardou muito até que os santamarianos se dedicassem à construção da Igreja.

O padre Diego de Boroa também fez relatos a respeito desses primeiros meses de adaptação. Formaram uma habitação de esteiras (porque não havia palha). Nessa habitação ficaram por 4 meses e era constituída por uns troncos de madeira que juntos e amarrados serviam de parede, onde teriam se hospedado durante o frio do inverno. Ao lado dela realizaram missa pelo período de 5 meses, até começarem a construir a Igreja, com a ajuda dos indígenas de outras reduções.

Armamos una chocuela de esteras por falta de paja, y aqui pasamos los frios del Ivierno, que son mui rigurosos: asta que 4 meses despues se acavo aquella casilla en que ospedamos a V.R. (era esta una choça armada sobre unos palos, que juntos i embarrados servian de paredes) y al lado de la choza digimos misa por espacio de 5 meses asta que hicimos con ajuda de los Indios de las otras reducciones un lance de Iglesia de 40 pies (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 280, grifo nosso).

Padre Nicolas del Techo basicamente reproduziu a informação supracitada, a respeito dessa habitação provisória, importantíssima para a adaptação inicial e consolidação posterior do povoado. Segundo o padre francês: “*Por espacio de cinco meses vivieron los misioneros en*

*una pobre tienda hecha de esteras, soportando las inclemencias del clima, hasta que construyeron iglesia y casas: en aquélla celebraban Misa, bautizaban, confesaban”* (TOMO 3, p. 218, grifo nosso). A Igreja será analisada na sequência.

### 3.2.11 A construção da igreja

Conforme previsto nas Ordenanças de Alvaro de 1611, toda redução, por menor que fosse, em até seis meses deveria ter uma igreja, onde se rezaria a missa. Diz ainda que a igreja deveria ter porta com chave.<sup>58</sup>

A Igreja é fundamental para o exercício dos ministérios e elemento essencial para a consolidação de uma redução jesuítica. De acordo com a carta de novembro de 1627, do padre Cláudio, para não exigir em demasia dos iguaçuenses tão logo de princípio, o pe. Diego de Boroa chamou um grupo de rapazes da redução de Corpus Cristhi, situada a alguns quilômetros rio Paraná abaixo, para vir ajudar a fazer o primeiro lance da igreja de Santa Maria. Essa informação pode ser vista na seguinte passagem:

Por no ocupar los índios recién reducidos, y por no hacerles el yugo de Cristo nuestro Señor pesado tan al principio, y por otra parte siendo tan necesario que tuviesemos algun lugar em que exercitar nros ministérios. El P.<sup>e</sup> R.<sup>o</sup> llamó de la Red.<sup>o</sup> del corpus una tropa de moços q vinieron de buena gana (RUYER, [1627] 1970, p. 62, grifo nosso).

O primeiro lance teria sido construído com 50 pés<sup>59</sup> de comprimento, 40 pés de largura e 30 pés de altura, portanto, aproximadamente: 14 m x 11 m x 8 m. Em termos de área, isso resultaria em 154 m<sup>2</sup>. Para fins comparativos, esse lance ocuparia o equivalente a 95% da área principal de uma quadra contemporânea de voleibol (18 m x 9 m = 162 m<sup>2</sup>) (Figuras 13 e 14). Além disso, relata-se que no avançar da construção também houve apoio dos nativos do Iguacu, que ajudaram na hora de levantar as colunas forçadas e os travessões, conforme trecho a seguir:

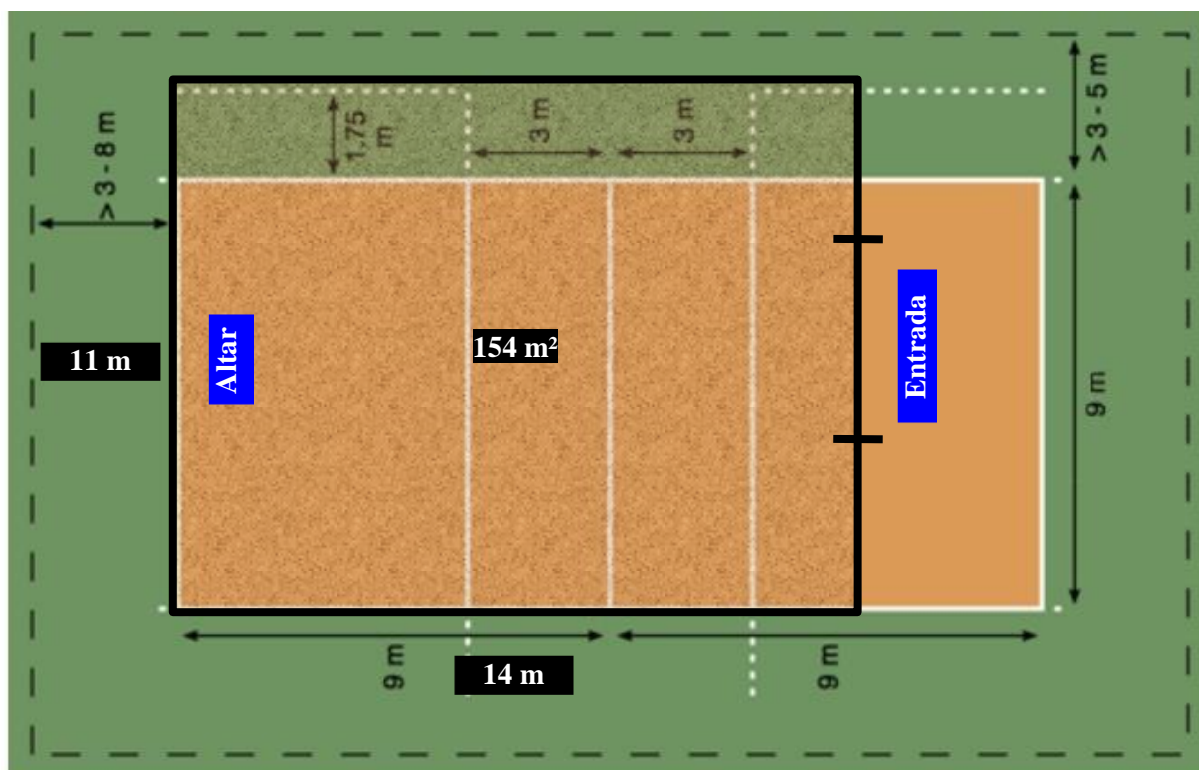
[...] con cuya obra se hizo um Lançe de Iglesia de Cincuenta pies de largo cuarenta de ancho, y treinta de alto a lo qual ayudaron todos los Indios del lugar en el tiempo que se huvo de levantar los horcones y cumbreras, trayéndolos p.<sup>o</sup> con mucho contento y alegría, mientras se yva haziendo la iglesia (RUYER, [1627] 1970, p. 62, grifo nosso).

<sup>58</sup> “7. Item, mando que en cualquiera reducción, por pequena que sea, dentro de seis meses se haya de hacer y haga iglesia, donde con decencia se pueda decir Misa, y que tenga puerta con llave. Lo cual sea precisamente, sin embargo de que la tal reducción sea sujeta a parroquia y no esté apartada de ella, porque, sin embargo de esto, en cada reducción ha de haber iglesia” (VAQUERO, 1993, p. 502).

<sup>59</sup> O pé ibérico utilizado na América colonial equivalia a 27,8635 cm, e essa medida será utilizada ao longo de toda a dissertação. (“Pesos y medidas en la América colonial - La enciclopedia de ciencias y tecnologías en Argentina (ECYT-AR)”. Disponível em: [https://cyt-ar.com.ar/cyt-ar/index.php/Pesos\\_y\\_medidas\\_en\\_la\\_Am%C3%A9rica\\_colonial](https://cyt-ar.com.ar/cyt-ar/index.php/Pesos_y_medidas_en_la_Am%C3%A9rica_colonial) Acesso em: jul. de 2022.

Foram realizadas representações de duas hipóteses diferentes de forma comparativa com a área de uma quadra de vôlei contemporânea. Na primeira hipótese, a entrada da igreja e o altar ficariam nos lados menores (Figura 13) e na segunda hipótese nos lados maiores (Figura 14).

**Figura 13** – Hipótese 1: Entrada da Igreja no lado menor, com área em comparação a uma quadra de vôlei.



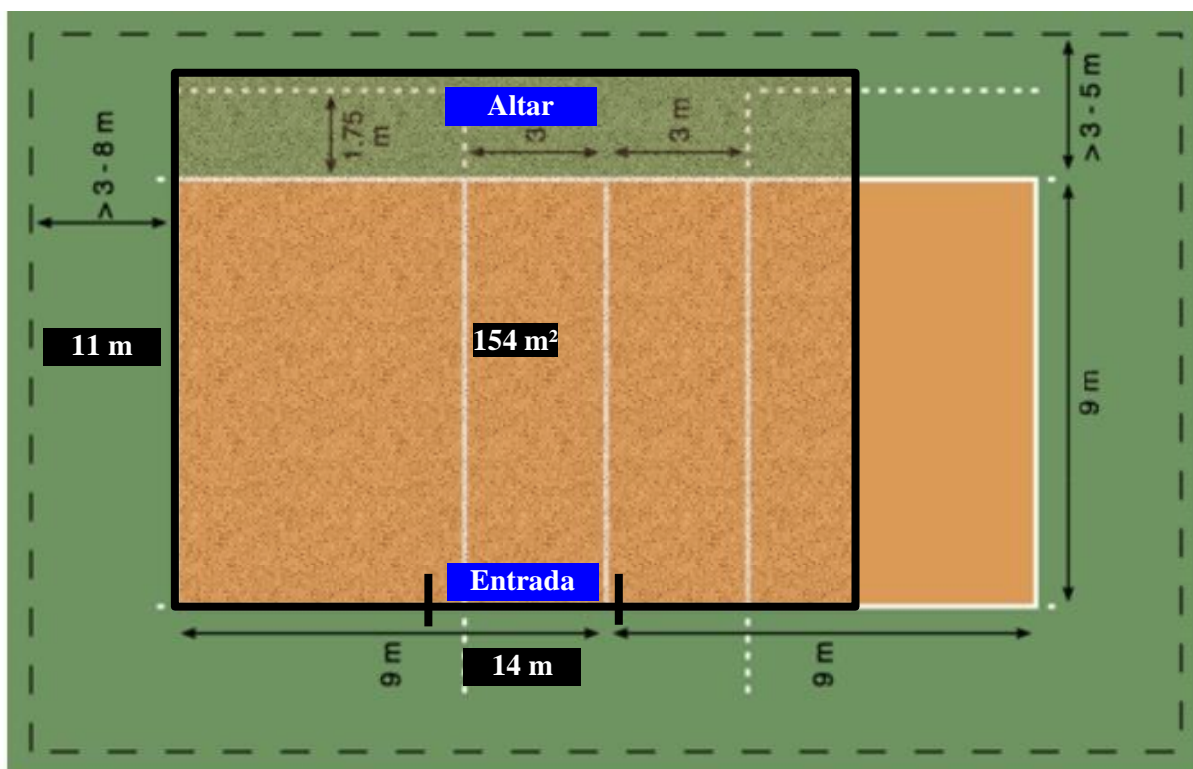
Fonte: Elaborado pelo autor a partir de RUYER, [1627] 1970, p. 62.

Depois de concluída a cobertura, as primeiras festas começaram a ocorrer em seu interior, com a pregação da doutrina e o batizado dos infantes e dos enfermos em estado grave.<sup>60</sup> O padre Cláudio relatou que com o passar do tempo, o aumento da conversão indígena e da ocupação do espaço da Igreja, decidiu-se aumentar o espaço com outro lance de 50 pés (aproximadamente 14 m), de forma semelhante ao que já havia sido levantado na primeira etapa, portanto duplicando sua área construída.

Em breve tempo, as colunas forçadas e as vigas de madeira teriam sido novamente erguidas, porém havia escassez de palha boa no entorno da localidade para se concluir a cobertura de forma satisfatória (RUYER, [1627] 1970, p. 65).

<sup>60</sup> “despues que tuvo alguna parte cubierta comenzaron á entrar en la Iglesia las fiestas y se les hacia la doctrina y predicaba brevemente; fuéronse bautizando algunos párvulos, y algunos enfermos de peligro” (RUYER, [1627] 1970, p. 62).

**Figura 14** – Hipótese 2: Entrada da Igreja no lado maior, com área em comparação a uma quadra de vôlei.



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de RUYER, [1627] 1970, p. 62.

A falta de palha adequada ocasionou a morosidade na obra, que teriam durado outros quase cinco meses até terminar. Na seguinte passagem atribuída ao padre Cláudio, pode-se ver a menção a respeito da ampliação da Igreja:

passando alg.<sup>os</sup> messes como era mucha la gente q entrava en la Iglesia nos parecia q convenia anadir otro lance de cincuenta pies de gue. . . semejante al p.<sup>o</sup> lo qual se puso a los índios y fueron contentos y assi buscamos los horcones y cumberas a lo qual acudiendo los Índios con fervor, en breve tiempo se levanto, y armo pero por falta de paja buena q ay en este Rio el cubrirla anduvo muy de espacio q duro casi cinco meses con immenso trabajo (RUYER, [1627] 1970, p. 65, grifo nosso).

Como forma de solucionar o problema da falta de palha e concluir o telhado do adendo da edificação da Igreja, afirmou-se que os padres enviaram quatro canoas e fizeram duas balsas para trazer o material de outra região do rio Paraná, mais abaixo da boca do Iguazu. Entretanto tais esforços teriam sido frustrados por uma forte tempestade, com grandes chuvas e ventos frios (RUYER, [1627] 1970, p. 65).

Com o crescimento da vazão caudal, as duas balsas foram perdidas ao ser levadas pelo rio Paraná (RUYER, [1627] 1970, p. 65). Por mais que tenham sido feitas as diligências até outras reduções rio abaixo, não foi possível completar a missão de trazer a palha para SMI,

obrigando seus construtores a finalizarem com palha de menor qualidade encontrada nas proximidades do povoado em construção, conforme mencionado no trecho a seguir:

desgusto de los P.<sup>es</sup> por ultimo esfuerzo se havian vajado quatro Canoas, y hechas dos balsas p.<sup>ra</sup> traer paxa del paraná, y no se hizo mas q un viaje porque vino mucha lluvia con grandes vientos y frios, y creciendo mucho el Rio se llevo ambas balsas q se perdieron aunq se hizo las diligencias posibles en las Reduciones de abaxo, del Parana; con esto no se pudo mas concertar de traer lo q faltava del Paraná y ansi se huvo de acabar con mala paja de por aca (RUYER, [1627] 1970, p. 65, grifo nosso).

Escrita após 18 meses do início da redução, a carta do padre Cláudio de 1627 fornece informações relevantes sobre o desenvolvimento do prédio da Igreja. Após adicionarem o segundo e o terceiro lance, a edificação chegou a alcançar 150 pés de comprimento, o que resultaria em aproximadamente 42 metros. Essa expansão está mencionada no trecho a seguir:

Para que VR se consuele digo mi P. Provincial, que parece que no s.<sup>r</sup> por su infinita misericordia va echando continuamente su santa bendicion sobre esta gente, por q. von creciendo a palmos en la Cristiandad, i buenas costumbres añadimos segundo y terceiro lance a la Iglesia, que tiene ya mas de 150 pies de largo, i todo es menester por la mucha gente, i para que V.R. vean quan aprovechados, i dipuestos estan para todo lo bueno quiero decir una cosa que aconteçio em el ultimo viagem para traer los materiales al edificio de la Iglesia (en que na trabajado encansablemente) (RUYER, [1627] 1970, p. 37, grifo nosso).

Nota-se, portanto, os indícios do aumento progressivo da Igreja ao longo dos meses a partir de maio de 1626. Ao que parece, a Igreja com 3 lances foi levantada no intervalo de aproximadamente 1 ano e 6 meses e entrou em plena atividade, recebendo a comunidade em missas e festas.

Hasta que se acabo la Iglesia en que V.R. dixo la primera misa haçiamos el catecismo en que gastabamos casi todo el dia en el campo. (Despues los Indios i Indias acudian todos los dias por la tarde con tanto fervor que se llenaba la Iglesia y aun se quedaban muchos fuera por no cabertomando nro Spor instrumento para este concurso aquel grande echicero combertido que les exortaba a ello (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 283, grifo nosso).

Em relação à expansão da igreja nota-se que é mais provável que tenha crescido para o lado do que em profundidade, considerando o formato das edificações que podem ser vistas no sítio arqueológico de Santa Maria la Mayor, após sua refundação e continuidade no rio Uruguai, em 1633 (Figuras 15 e 16). No entanto podem-se ver duas hipóteses de expansão, a partir da parede lateral maior ou da parede menor.

**Figura 15** – Ruínas da capela de Santa Maria la Mayor no rio Uruguai.



Fonte: Google Street View.

**Figura 16** – Oficinas e casas dos padres de Santa Maria la Mayor após mudança para o rio Uruguai.



Fonte: Google Street View.

**Figura 17** – Visão aérea do sítio arqueológico de Santa Maria la Mayor e a disposição lateral dos cômodos.



Fonte: Google Maps.

De qualquer forma, nota-se a grande possibilidade que a mencionada expansão da Igreja tenha se dado para o lado, até alcançar a medição de 150 pés de comprimento mencionada pelo padre Cláudio e obedecendo a disposição lateral utilizada em outras reduções, como na própria Santa Maria la Mayor do Uruguai (Figura 17). Para fins de comparação contemporânea, pode-se inferir que o primeiro lance da Igreja tinha o tamanho aproximado de uma quadra de vôlei, se expandindo a partir do lance inicial, adicionando lances laterais até alcançar cerca de 40 metros, até novembro de 1627.

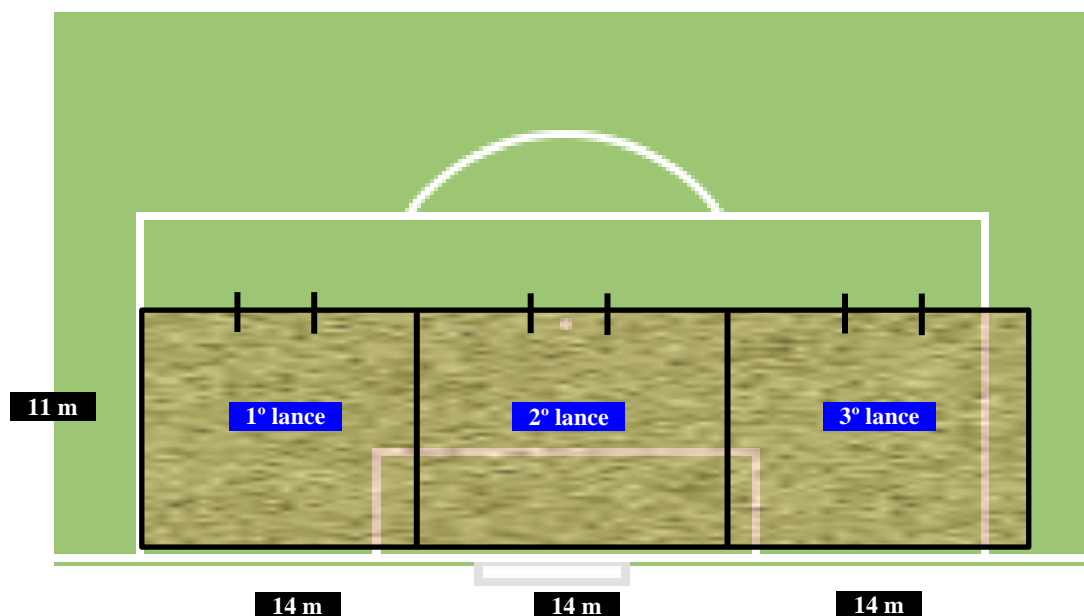
Após as duas etapas de ampliação, a edificação passou a abranger o tamanho de uma grande área de um campo de futebol<sup>61</sup>, ganhando as naves laterais, que poderiam ser utilizadas para culto, claustro dos padres, sala de aula ou oficinas. Essa “área missionária” consistia em uma assentamento nuclear, alinhando os espaços destinados às diferentes funcionalidades:

Quando se observa a planta baixa dos povoados, percebe-se que a inserção do Cotiguaçu se dá no que pode ser considerado como área missionária, onde se alinham oficina, escola, claustro, cemitério e igreja. Trata-se de uma área responsável pela criação dos discursos oficiais do povoado, de onde se emana a nova ordem vigente e suas moralidades, ambas em constante transformação ao longo da história. Distintos nas vestes, modos e práticas, os membros da área central opõem-se à chusma corriqueiramente desnuda, moradora dos bairros missionais ou da área rural, a quem se deve vigiar por ser mais afeita ao antigo modo de ser (BAPTISTA, 2019, p. 5).

<sup>61</sup> Medidas Disponível em: <http://ge.globo.com/futebol/noticia/2016/01/tudo-igual-dentro-das-4-linhas-cbf-padroniza-gramados-das-series-e-b.html> Acesso em: jun. de 2022.

Conforme mencionado na passagem anterior, trata-se de um local onde se idealizava as orientações do povoado e inclusive o comportamento dos seus frequentadores era distinto dos habitantes cristianizados mais afastados que participavam da vida da missão. Se a Igreja chegou a ter 150 pés de comprimento (42 m), significa que provavelmente a expansão lateral se deu de forma paralela com a parede menor (11 m), estendendo a parede maior em três vezes (14m x 3m = 42 m) e totalizando uma área de 462m<sup>2</sup>, conforme pode ser visto na representação da figura 18 a seguir:

**Figura 18** – Hipótese de expansão lateral em 3 etapas até novembro de 1627.



Fonte: Adaptações do autor a partir de RUYER, [1627] 1970, p. 62.

Em relação aos materiais construtivos de diversas reduções, Segovia (2012, p. 250) afirma que o elemento principal foi a madeira, que existia em abundância pelos bosques virgens onde se instalaram os povoados. Tijolos e adobe também eram muito utilizados na construção. No caso de Santa Maria do Iguaçu, a madeira poderia ter sido acompanhada pelo basalto, rocha muito característica da região.

Durante os primeiros quinze a vinte anos de cada redução, as casas eram simples, muitas vezes construídas de juncos cobertos de barro, sem janelas ou chaminés e com telhados de palha (SEGOVIA, 2012, p. 250). Nesse sentido, pode-se esperar certa humildade das estruturas santamarianas e apenas uma pesquisa arqueológica poderá afirmar com segurança quais os materiais foram utilizados, como os muros de pedra por exemplo. A respeito de tais muros, Segovia afirma que poderiam ser de três grupos:

En el primer grupo se encuentran los más prolijamente levantados con piedras labradas y bien encuadradas, en los cuales se cuidaban no sólo los planos interiores y

exteriores sino también las líneas de las hiladas de piedra, calzando los mampuestos perfectamente. El segundo grupo está formado por los muros mixtos, la parte baja se construía con mampuestos de roca y la parte alta con lajas que eran más fáciles de levantar. Por último el tercer grupo es el constituido por piedra rústica sin labrar (2012, p. 251).

Possivelmente as casas comuns e armazéns tenham sido construídos com tijolos de adobe, conforme visto em outros lugares. As portas podem ter sido feitas não de madeira, mas de couro, sem qualquer tipo de fechadura, e os lintéis das portas e janelas de madeira ou rocha (SEGOVIA, 2012, p. 251). No entanto, a distribuição dos recursos naturais não é homogênea, demandando dos missionários adaptações específicas em cada caso. Os materiais construtivos disponíveis condicionaram que cada redução adquirisse características próprias (SEGOVIA, 2012, p. 253).

### 3.2.11.1 A praça da igreja

Tradicionalmente na composição do espaço reducional, em frente à entrada da Igreja, há uma área livre para o encontro dos fiéis. Essa área possui o formato quadrangular e serve de praça, onde são realizadas diversas festividades do calendário hagiológico gregoriano e atividades comunitárias em geral (Anexo V).

Em novembro de 1627, padre Ruyer fez menções à insistência de pedir para os indígenas carpirem essa mencionada área livre para as praças. Segundo ele, tal espaço estava com uma pastagem mais alta do que um homem, conforme relatado no seguinte trecho:

De aqui ha nacido tambien que ya estan carpiendo casi todos los índios por las plazas deste Pueblo que estava hecho pajonal mas alto q un hombre por cuya causa me havia cansado muchas vezes en mandar y rogarlos q lo hiziessen pero de balde el S.<sup>r</sup> se privo de darles perseverancia ([1627] 1970, p. 68, grifo nosso).

Ao fim, relatou que os jesuítas obtiveram a cooperação local para realização da abertura da mata e os santamarianos conseguiram fazer “praças”. Portanto pode-se esperar que tenham constituído esse espaço tão característico de uma missão jesuítica, consubstanciando-se em seu epicentro simbólico, político, cultural e econômico.

### 3.2.11.2 Os ornamentos da igreja

Um dos detalhes importantes relatados pelo padre Diego de Boroa para o provincial Nicolas Duran foi a realização de um retábulo.<sup>62</sup> Tais murais podem ser pintados ou esculpidos

---

<sup>62</sup> Mural situado atrás do altar com motivos religiosos.

sobre madeira, pedra ou mármore, e costumeiramente apresentam reproduções de cenas bíblicas.

O padre Vicente Abadia empreendeu a construção de um retábulo para a Igreja de Santa Maria do Iguazu, começando pelas colunas e fazendo engenhosos altos-relevos. A obra teria alcançado certa fama, chegando a ser considerada uma das mais singulares da região do Paraguai, conforme teriam dito outros padres por escrito expressando a admiração pelo mesmo.<sup>63</sup>

Para realizar a construção do retábulo de Santa Maria do Iguazu, o Pe. Vicente teria contado com a ajuda de quatro artesãos indígenas e que a destreza do grupo teria impressionado os demais padres. Ainda que padre Vicente não tivesse estudado o ofício, teria se dedicado de tal forma junto aos ameríndios que lograram alcançar certo grau elevado de qualidade, conforme afirmou o provincial Nicolas Duran:

Que aun que el Pe. Vicente nunca aprendio este oficio su buen ingenio, i afecto con que se a aplicado ajudar a estos Indios le han hecho traçar lo que un muy buen artifice hiciera arto en alcanzar, i quatro Indios que ayudan al Pe. en esta obra estan ia tan diestros, que se admiran los Pes. de verlos ([1628] 1970, p. 292).

É pertinente comentar que há relatos também sobre a imagem da santa da redução de N.S.N. do Acarai que em determinado momento teria suado seu rosto, o que levou os nativos locais a grandes fervores religiosos.<sup>64</sup> Anos mais tarde, já na primeira metade da década de 1630 e por ocasião do encerramento da redução iguaçuense, o padre Pedro Romero mencionou que imagens sagradas vieram do traslado dos rios Acarai e Iguazu e que entraram em procissão na redução de Corpus Christi (ROMERO, [1634] 1969, p. 68). Após serem recebidos com festejos e se prepararem para continuar, os santamarianos rumaram em direção ao rio Uruguai, conforme será detalhado no Capítulo 4.

### 3.2.11.3 O sino e a torre

Padre Cláudio Ruyer escreveu que a Igreja se enchia a cada tarde, a partir do chamado da tocada do sino, o que convocava os nativos a deixarem suas casas e irem para a Igreja, “*la Iglesia la qual se llenava cada tarde a la doctrina con tanta dilig.<sup>ia</sup> q apenas tocada la campana*

<sup>63</sup> “Escribeme tambien que el Pe. Vicente Badia a emprendido açer po(r) su mano um famoso retablo que tiene començado con sus columnas, i vultos de relieve com mucho ingenio i curiosidade i acabado no le abra tal en todo el paraguay segun me escriben todos los Pes. que lo han visto, con grande admiracion” (DURAN, [1628] 1929, p. 291-292, grifo nosso).

<sup>64</sup> “Ha crecido esta debocion despues que se trujo a esta reduccion la ymagen de nra S.a de la Assump.<sup>on</sup> que estava en el Acaray y sudó los anos pasados milagrosamente” (ROMERO, [1634] 1969-T, p. 68).

*saliendo de sus casas ivan corriendo a la Iglesia”* (RUYER, [1627] 1970, p. 63) (Figura 19). Havia fiscais católicos que iam de casa em casa chamando as pessoas para as missas.

**Figura 19** – Exemplo de Sino Missioneiro, Santa Maria, 1714.



Fonte: [Museu das Missões](#)

Entretanto pouco tempo depois, por uma razão desconhecida o sino santamariano teria rachado. O padre Cláudio expressou sua surpresa, pois o sino não teria nem caído do campanário e nem tampouco teria sido tocado de forma inadequada. Simplesmente apareceu quebrado repentinamente. Inclusive chegou a culpar o próprio demônio pelo infortúnio, invejoso com o fervor crescente dos nativos do rio Iguazu (RUYER, [1627] 1970, p. 63).

Com o dano, o sino teria perdido parte da sua ressonância, e conseqüentemente parte do seu alcance sonoro territorial, o que teria impactado na adesão comunitária das missas. Os aldeados mais distantes não conseguiam mais escutar os chamados para as reuniões na Igreja da mesma forma que antes. A importância desse pequeno sino pode ser visto no seguinte trecho:

Andava esta reduccion com viento prospero, acudiendo todos, como he dicho arriba, pero Nuestro Señor qui dat et auffert como es servido, quiso, para que nos

egercitásemos en la paciencia, las diff.<sup>es</sup> que no tuvimos al principio las tuviésemos despues y assi el primer impedim.<sup>to</sup> q tuvimos para q esta gente cessasse de su fervor de entrar en la Iglesia fue que se nos quebro la Campana la manera como no lo sabemos porq ni ella se cayo de su campanario ni se toco mas q como se solia sino q apareçio quebrada de repente quiçá el dem.<sup>o</sup> lo hizo invidioso del fervor y dilig.<sup>a</sup> con q entravan estos en la iglesia, y ansi por ser la Campana pequeña (aunq se tocava) no se oia en las casas q estan algo apartadas de la Igl.<sup>a</sup> y fue necess.<sup>o</sup> embiar los fiscales por las casas p.<sup>a</sup> llamarlos a la Igl.<sup>a</sup> y fueron poco a poco menguando y cogeando (RUYER, [1627] 1970, p. 66, grifo nosso).

Como não era mais possível escutar o sino de longe, teria sido necessário enviar emissários católicos para convocar os residentes mais afastados para frequentarem as missas na Igreja. Porém mesmo assim a adesão foi minguando aos poucos, afirmou padre Ruyer. Outro elemento interessante a ser analisado no relato acima é a palavra *campanário*, uma das poucas alusões a respeito da sua existência de uma possível torre na Igreja de Santa Maria do Iguaçu, de onde se tocava seu pequeno sino.

Pode ser que inicialmente o sino tenha sido tocado a partir do solo, suspenso dentro de um cavalete de madeira coberto e, em determinado momento do desenvolvimento arquitetônico, tenha sido levado para uma possível torre ao lado Igreja. As fontes são imprecisas em relação a isso, mas é provável que tenha ocorrido uma evolução da suspensão do sino inicialmente a partir do solo e sendo elevado progressivamente para aumentar sua ressonância em todo o povoado, para além do seu espaço reducional e alcançando os ranchos espalhados pela missão.<sup>65</sup>

Una cosa buena tiene muchos de estos muchachos, digna de alabanza, y es que cuandono vienen por la mañana á la doctrina y missa de cada dia, por irse a la chácara o a otra cosa, en tocando la campana p.<sup>a</sup> la segunda missa, que ordinariamen<sup>te</sup> se acaba poco antes de comer, vienen de suyo a oir missa y muchos niños de poco más de cuatro años vienen tambien, y ansi casi jamas falta gente en la 2.<sup>a</sup> missa, que es cosa muy partícula, lo cual no he visto en ning.<sup>a</sup> outra red.<sup>on</sup>, lo cual ..... q en siendo nro S.<sup>r</sup> servido que haya ....., se haras in duda uma muy buena Xpiandad aqui (RUYER, [1627] 1970, p. 70, grifo nosso).

Na passagem acima, nota-se a utilização cotidiana do sino, especificamente na segunda missa, antes da refeição. Chamou a atenção do padre Cláudio a adesão comunitária para essa segunda missa, da qual participariam também crianças indígenas na faixa etária de quatro anos.

Porém pode-se esperar que a oferta de uma refeição coletiva gratuita após a reunião eclesial causava um considerável impacto nessa adesão comunitária. Ainda a respeito da

<sup>65</sup> Pertinente mencionar que para fins próprios de pesquisa esse trabalho estabeleceu como conceito de diferenciação entre redução x missão da seguinte forma: a “redução” seria a área nuclear reducional do povoamento, composta pelas principais edificações estruturantes, e “missão” englobaria esse núcleo e mais a área rural sob sua influência direta envolvendo os ranchos convertidos na região periférica do centro urbano, que fazem parte do território da missão como um todo. Portanto o núcleo reducional estaria contido dentro do território da missão.

forma de utilização do sino, a pontualidade também é destacada pelo padre Cláudio, “*En los ejercicios de Comunidad se toco la Campanilla com mucha puntualidad*” ([1627] 1970, p. 71, grifo nosso).

#### 3.2.11.4 Festas e funerais

Há vários relatos interessantes sobre a utilização da Igreja para as festividades, com a participação dos indígenas em processo de conversão cristã e inclusive dos não adeptos da religião.<sup>66</sup> As datas festivas hagiológicas mencionadas nas fontes foram identificadas e listadas (Anexo V). Mesmo apesar de fragmentados os relatos, pode-se perceber a formação de uma vida comunitária própria e de um cotidiano relativamente simples, mas, sobretudo marcado pela singularidade geográfica do entorno.

É importante lembrar que as Ordenanças de Alfaro permitiam que os alcades indígenas missioneiros castigassem com um dia de prisão e de seis a oito açoites o indígena que faltasse a missa em dia de festa ou se embriagasse. No caso de bebedeira de muitos, permitia-se castigar com maior rigor.<sup>67</sup>

Em relação a respeito dos funerais e seus rituais, conta o pe. Cláudio que: “*Los entierros se hacen con solemnidad, trayéndose el difunto com andas de sua casa, á lo cual acude casi todo el Pueblo yendo con órden rezando el Pí y Ave María por el camino*” (RUYER, [1627] 1970, p. 70). Esses e outros depoimentos levam a crer na possibilidade da existência de um cemitério cristão no sítio arqueológico, com um conjunto de sepultamentos de indivíduos enterrados na posição deitada e com face virada para cima, diferente das posições fletidas comuns dos sepultamentos nativos da região (Figura 29).

Outra atividade de grande relevância coletiva foi a educação jesuítica, essencial para a reprodução geracional da cultura missioneira e sua consolidação regional e, portanto será tratada a seguir.

---

<sup>66</sup> “En las fiestas principales, todos, fieles y infieles acuden á la Iglesia com mucha diligencia, y en la Semana Santa acudieron á los divinos oficios y sermon de la pasion de Nuestro Señor, como si fuesen cristianos ya antiguos” (RUYER, [1627] 1970, p 70).

<sup>67</sup> “9. Item, declaro que se les ha de dar a entender a los índios que los tales alcaldes de los tales pueblos de indios sólo tienen jurisdicción para prender delincuentes y buscar los que lo fueren y traellos a la cárcel del pueblo de españoles en cuya jurisdicción cayeren. Pero pueden castigar con un día de prisión y seis u ocho azotes al indio que faltare a Misa en día de fiesta o se emborrachare o hiciere otra cosa semejante, porque, si fuere borrachera de muchos, se ha de castigar con mayor rigor” (VAQUERO, 1993, p. 502-503).

### 3.2.12 O ensino de letras e artes em SMI

A respeito da “escola” de Santa Maria do Iguaçu, há dois relatos principais: a carta do padre Cláudio Ruyer de novembro de 1627, em que ele mesmo afirmou ser o professor dessa escola, e a confirmação desse relato pelo padre Diego de Boroa, trazido dentro da documentação da visitação do provincial Nicolas Duran, de 1628.

Ambos os relatos são provenientes dos dois primeiros anos da fundação de SMI e, portanto, pode-se esperar que nos anos posteriores as atividades pedagógicas tenham se desenvolvido gradualmente até alcançar seu ápice em determinado momento antes da sua dissolução. Mesmo com as limitações impostas pelos desafios da sobrevivência.

Foram dados alguns detalhes de que a “escola” em Santa Maria teria sido instituída após a saída do Pe. Diego de Boroa, em janeiro de 1627, portanto, cerca de nove meses após a fundação de Santa Maria do Iguaçu (RUYER, [1627] 1970, p. 70). Pode-se perceber que quando o padre Cláudio assinou sua carta, a escola já tinha então aproximadamente 10 meses de duração e maturação. A “escola” pode ter constituído uma edificação em específico ou pode não ter ocupado um prédio exclusivo, com as aulas se desenvolvendo dentro de um dos três cômodos da Igreja.

Padre e professor Cláudio Ruyer relatou que muitos dos alunos já podiam ler soltamente e responder a missa. Além de ler, teriam aprendido a cantar missas de canto simples, ensinados por ele próprio e que eram entoados nos domingos e nas festas.<sup>68</sup>

La escuela de leer q se entablo despues el P. R.<sup>r</sup> se ha conservado aunq con poços los quales ya van leyendo sueltam.<sup>e</sup> y saben ya muchos responder a missa: Introduxose tambien de enseñarles a cantar una missa de canto llano la qual se canta ya los domingos y fiestas suyas (RUYER, [1627] 1970, p. 70, grifo nosso).

Relatou-se que a escola vinha se desenvolvendo com paciência no exercício da docência e sem a utilização recorrente de castigos corporais, mesmo com as dificuldades pedagógicas. “Ler, contar, escrever e rezar não seriam atividades do agrado dos pequenos indígenas, mas essa tristeza era suavizada pelas lições de canto e música ministradas aos filhos dos caciques e cabildantes ou aos mais bem dotados para compor o coro” (ORMEZZANO, 2012, p. 104). Considerando as diferenças culturais e etárias entre os padres e a juventude indígena, verifica-se que tal relação pode ter tido diversos momentos conflituosos.

---

<sup>68</sup> Apesar das fontes não mencionarem nenhuma canção em específico do repertório santamariano, mas há menções em outras reduções da música “Te Deum Laudamus” que possivelmente pode ter sido cantada nas celebrações do povoado jesuíta no rio Iguaçu também. Sobre a visita do padre Diego de Boroa à redução de Concepcion na década seguinte: “muy en especial al P.<sup>e</sup> Prov.<sup>al</sup> que como P.<sup>e</sup> amoroso sentia los trabajos de sus hijos luego entro en la Iglesia donde cantaron el Te Deum Laudamus, y hisieron todo lo demas que suelen hazer q.<sup>do</sup> el Prov.<sup>al</sup> viene a visitar las reducciones” (ROMERO, [1635] 1970, p. 95).

y ahora se va multiplicando la escuela y con mas orden que todo se va intruduciendo poco a poco y com mucha paciência por faltar el açote sin el qual parece q es imposible poderse criar juventud y particularm.<sup>c</sup> la que tiene tan grande parte de el animal, y tan poco del racional como esta (RUYER, [1627] 1970, p. 70, grifo nosso).

Assim como ocorreu em outras reduções, nota-se a importância do ensino musical, tanto em relação ao canto coral quanto ao ensino de instrumentos musicais. Segundo as Ordenanças de Alfaro de 1611, em cada povoado que passasse de 100 indígenas deveria haver quatro cantores. Caso chegasse a 200 indígenas então o número subiria para cinco cantores, todos livres de taxas e serviços pessoais.<sup>69</sup>

Tais habilidades artísticas são amplamente aproveitadas nos momentos da missa, da celebração de festividades e ocasiões especiais, como na recepção de autoridades visitantes.

La diligencia y cuydado que los P. pusieron en la ensenança desta nueva gente para disponerlos al S. bautismo prosigue en su carta el P. Diego de boroa, donde dice asi: Como el P. Cláudio Ruger tiene tan conocido talento y gracia de nro Sr de atraer, i enseñar niños lo comenzo a exercitar con estos tomando a su cargo enseñarles a leer su catecismo, i un muchacho de la reducion de S. Ignacio) al suyo, enseñarles a tocar los violones, de que estaban espantados sus padres y los/y los muchachos se preciaban tanto de las cartillas que no las dejaban de la mano (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 283, grifo nosso).

No trecho acima proveniente do relato do padre Diego de Boroa, menciona-se o trabalho docente do padre Cláudio Ruyer. Além disso, pode-se ver um relato de ensino de instrumentos de corda, “*enseñarles a tocar los violones*”, que podem ser traduzidos como violinos (ORMEZZANO, 2012, p. 104) e que demandam certa complexidade na marcenaria da sua construção. O professor Cláudio confirmou que alguns dos nativos santamarianos já haviam aprendido a tocar instrumentos. Um deles teria sido mesmo o violino: “*Tambiem saben tocar ya alg.<sup>os</sup> los violones q todo sirve p.<sup>a</sup> el decoro de los div.<sup>os</sup> off.<sup>os</sup>*” ([1627] 1970, p. 70, grifo nosso).

Além dos instrumentos de corda, há indícios da utilização de instrumentos de sopro em Santa Maria do Iguazu (Figura 20). Na visita do provincial Duran, foi relatada a utilização de flautas nativas, chamadas de “Chirimias”, além dos já mencionados violinos espanhóis, acompanhados de apresentações infantis de dança (RUYER, [1627] 1970, p. 62). As atividades musicais tinham mais do que uma função lúdica, mas desempenhavam um papel estratégico na integração dos nativos ao cristianismo, conforme pode ser visto no seguinte trecho:

A música integrava as estratégias educativas dos jesuítas porque se dava primazia ao ouvido, apesar de se pensar que distraia os outros sentidos. Aos poucos foi sendo

<sup>69</sup> “48. En cada pueblo que pasare de cien indios ha de haber cuatro cantores. Y, si llegare a doscientos indios, cinco cantores. Y en cada reducción por pequeña que sea, ha de haber un sacristán que tengan cuidado de guardar el ornamento y barrer la iglesia. Los cuales todos han de ser libres de tasas y servicios personales” (VAQUERO, 1993, p. 511).

incorporada porque, com o canto, houve uma integração do estilo católico de ladainha com as modalidades de canto indígena. Os missionários serviram-se dessa integração musical e das danças religiosas para atrair os nativos ao cristianismo. (ORMEZZANO, 2012, p. 104).

**Figura 20** – Instrumentos musicais medievais similares aos relatados em Santa Maria do Iguçu. Viola de arco (esq.) e churumelas (dir.).



Fonte: OLIVEIRA, 2019, p. 141 e 144 - Jograis das Cantigas de Santa Maria.

A pesquisadora Laura Fahrenkrog realizou uma série de estudos sobre os músicos indígenas do Paraguai colonial que podem ser interessantes para uma compreensão contextual. Segundo a autora (2016, p. 50), há referências da mobilidade entre músicos indígenas entre as reduções como uma forma de atrair fiéis, desde o início da atuação jesuítica no rio da Prata.

Logo no início da colonização da Província do Guairá, a partir de 1610, uma obra redigida pelo padre Diego de Torres, intitulada *Instrucción para los padres que están ocupados en las Misiones del Paraná, Guayrá y Guaycurúes*, já se orientava a atuação missioneira para o ensino infantil de leitura, escrita, contagem, instrumentos musicais e canto de algumas cantigas (FAHRENKROG, 2016, p. 48). Cada redução tinha uma quantidade de músicos indígenas, havendo ordens para que não ultrapassassem o número de 40 músicos:

El éxito de estas primeras iniciativas condujo a que por buena parte de los siglos XVII y XVIII cada una de las reducciones de la Compañía tuviese entre 30 y 40 indígenas músicos, existiendo órdenes para que no sobrepasasen el número de 40. Eran

descendientes de caciques o pertenecían a la nobleza indígena, ya que esos muchachos eran los que recibían educación en las reducciones. También se ha indicado que se seleccionaba a niños con habilidades musicales desde pequeños para un régimen de instrucción musical en lo religioso (FAHRENKROG, 2016, p. 48).

Na passagem acima, são mencionados quais eram os selecionados preferenciais para o ensino da música, como os descendentes dos caciques ou parentes da nobreza indígena em geral, ou aqueles com aptidão em particular. Caberia se perguntar: os instrumentos foram trazidos de outros lugares ou chegaram em algum momento a ser feitos em Santa Maria do Iguazu? Essa é uma pergunta difícil de se responder diante da escassez de fontes, mas o provincial Duran afirmou que os instrumentos que tocaram para ele durante sua visita foram trazidos de outros povoamentos para Santa Maria do Iguazu.<sup>70</sup>

Além do trânsito e o comércio de instrumentos musicais entre os distintos assentamentos missioneiros, a mobilidade dos músicos também era comum para tocarem em colégios e centros urbanos. Fahrenkrog (2016, p. 50-51) afirma que há relatos do deslocamento das reduções de grupos musicais indígenas com até 20 pessoas para irem se apresentar em cidades grandes como Buenos Aires e Assunção, e entre as próprias reduções.<sup>71</sup> Entretanto nas viagens artísticas havia certo risco de ocorrer a fuga dos músicos, que poderiam conseguir trabalho fora do projeto missioneiro de forma mais bem remunerada (FAHRENKROG, 2016, p. 58). Por isso durante esses traslados um padre acompanhava o grupo vigiando e procurando reprimir possíveis fugas.

Por último, cabe señalar que casi la totalidad de los casos revisados de desplazamientos corresponden a prácticas de movilidad forzada, en las que, siguiendo órdenes, los indígenas músicos eran llevados o enviados a distintos lugares, con la mediación de los jesuitas, en unos casos, y de franciscanos y curas seculares o administradores de los pueblos, en otros. En consecuencia, nos enfrentamos a modos solapados de movimientos forzados de indígenas que se alejan de la noción de esclavitud asociada a este tipo de procesos, pero que de todas maneras formaron parte fundamental de las formas de integración de los indígenas músicos a la sociedad colonial (FAHRENKROG, 2016, p. 58).

Além das obrigações impostas aos indígenas músicos, tal profissão também poderia conceder alguns privilégios. “*En América colonial y hasta fines del siglo XVIII, los indígenas músicos estaban exentos de tributo, al igual que los niños, mujeres y ancianos*”

<sup>70</sup> “me hicieron sus dancillas con mucho ingenio al son de buena musica de violones i otros instrumentos que avian llevado los P. de otras reducciones, para que enseñasen a los Indios de aquella” (DURAN, [1628] 1929, p. 283, grifo nosso).

<sup>71</sup> Há menções sobre músicos santamarianos após o traslado para o rio Uruguai, que teriam ido ao colégio de Cordoba exercitar suas habilidades musicais. “un grupo de músicos provenientes de Yapeyú, Santa María la Mayor e Itapúa viajarían al colegio de Córdoba para colaborar con la música de la institución en la segunda mitad del siglo XVII” (FAHRENKROG, 2016, p. 52).

(FAHRENKROG, 2016, p. 48). Os músicos seriam isentos de trabalhos comunais mais pesados e portanto seriam membros privilegiados da comunidade missioneira (LARA, 2015, p. 135).

### 3.3 PARTE 3: ASPECTOS CENTRAIS

#### 3.3.1 As lideranças indígenas

A atuação indígena ia muito além da mera manipulação das lideranças ibéricas pelos interesses coloniais. Muitas das lideranças indígenas se apropriaram não apenas das novas tecnologias, como o manuseio de ferramentas de metal e do cavalo, mas também se apropriaram dos símbolos e dos discursos dos brancos, objetivando resistir e garantir sua sobrevivência em uma conjuntura nova e adversa (MONTEIRO, 2001, p. 76).

As Ordenanças de Alfaro de 1611 determinavam que cada povoado tivesse um alcade que fosse indígena e da mesma redução. Caso ultrapassasse 80 casas, haveria dois alcades e dois regedores, mas não poderiam passar de dois alcades e quatro regedores.<sup>72</sup> Nesse sentido, pode-se ver a importância da anuência das lideranças indígenas no processo de formação e condução dos povoados missioneiros.

Apesar da ampla utilização do termo cacique por toda a América ibérica, o termo genérico guarani para se referir às suas autoridades era “*mburubicha*” (*tuvicha* ou *rubicha*) (WILDE, 2019, p. 104). Entretanto para facilitar a inteligibilidade e acompanhar o termo utilizado pelas próprias fontes históricas, a pesquisa optou por manter o termo “cacique”.

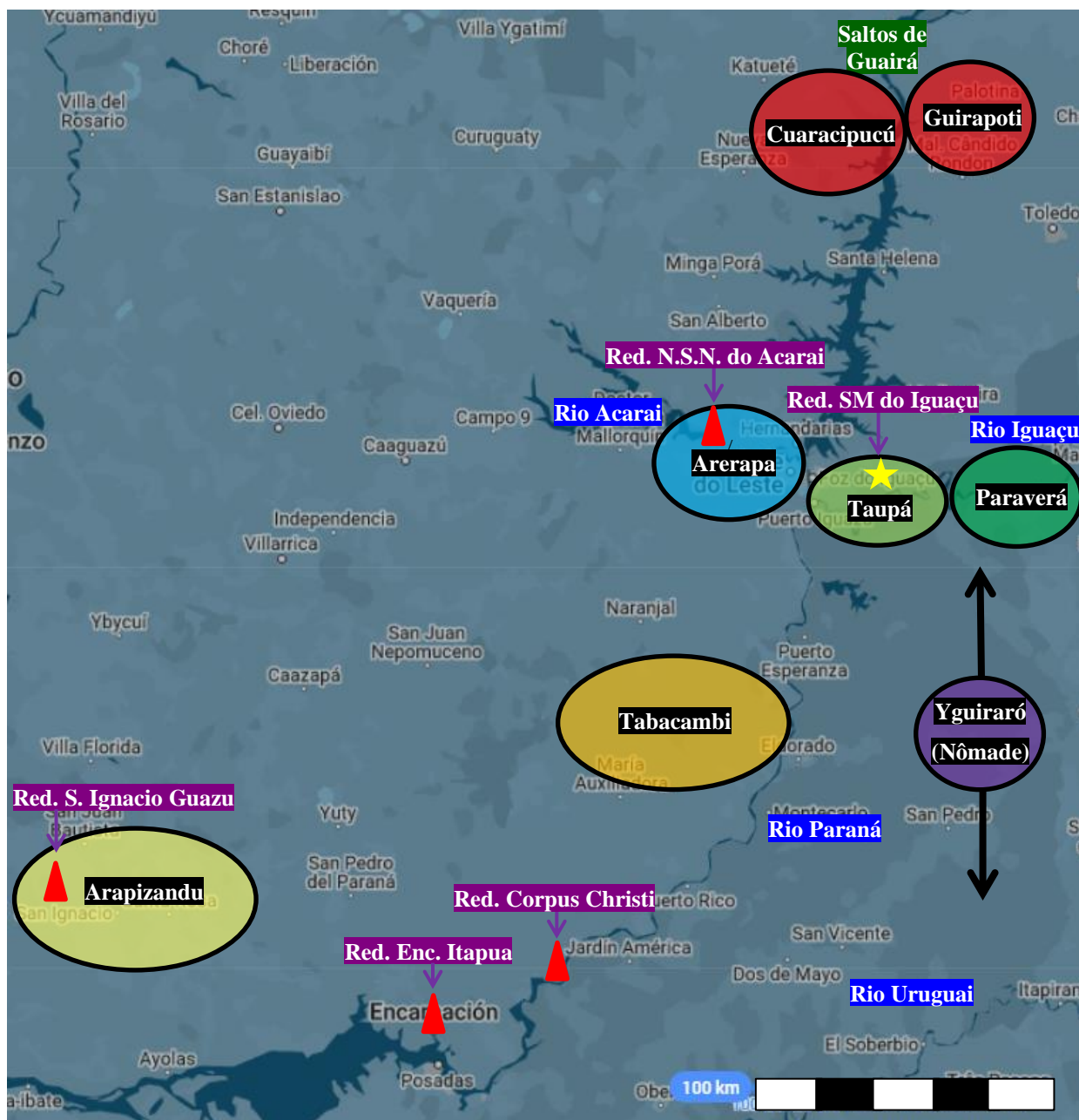
Levantar não apenas a existência, mas também as ações dos ameríndios não é uma tarefa simples, conforme já mencionado no Capítulo 1. Muitas vezes os registros de tais pessoas estão dispersos e são feitas através de curtas passagens ou muitas vezes os indígenas não são individualizados nos registros escritos.

No processo de constituição reducional, destaca-se a nomeação de caciques indígenas para cargos importantes da administração do povoado, como alcades fiscais e oficiais do cabildo. Tais personagens são fundamentais para dirigir a comunidade em suas atividades cotidianas, inclusive na administração da justiça, podendo determinar castigos nos casos de excessos cometidos.

---

<sup>72</sup> “8 Item, para que los indios vayan entrando en policía, mando que en cada pueblo haya un alcalde que sea indio de la misma reducción. Y, si pasare de ochenta casas, habrá dos alcaldes y dos regidores. Y, aunque sea el pueblo más grande, no ha de poder haber más de dos alcaldes y cuatro regidores. Y, si el pueblo fuere de menos de ochenta indios, que llegaré a cuarenta, no ha de haber más de un alcalde y un regidor. Los cuales han de elegir por año nuevo a otros, como se usa en los pueblos de españoles y em los de indios del Pirú” (VAQUERO, 1993, p. 502).

Mapa 28 – Áreas aproximadas de influência dos Cacicados nas décadas 1610-1620.



Fonte: Adaptações do autor a partir de BOROJA/DURAN, [1628] 1929; DURAN, [1628] 1929; RUYER, [1627] 1970; TECHO, 1897.

O provincial Duran apontou a importância da destinação de terras para os ocupantes de tais cargos. “*Con cada uno en particular es menester tener provid.<sup>ia</sup> de su sustento y señalarles las tierras para sus sembrados*” (DURAN, [1628] 1927, p. 265). É importante destacar que: “A despeito de toda essa alteração de modelos indígenas ‘originários’, continuavam sendo reconhecidos como ‘índios’ dentro do universo colonial e essa condição resultava em algumas garantias” (SPOSITO; VILARDAGA, 2017, p. 78).

Conforme argumentado no Capítulo 1, e reiterado pelas fontes da época, teria sido impossível a construção de uma redução jesuítica na margem do rio Iguazu, sem a plena aceitação e ativa colaboração dos nativos da região.

Existen evidencias relativamente tempranas de cargos de cabildo en algunas reducciones. Por ejemplo, a principios del siglo XVII en Santa María del Iguazú, reducción más tarde transmigrada, se mencionan dos capitanes llamados Taupá y Paraverá, un alcade y tres varistas que, junto con algunos caciques conducían un grupo de cuarenta indios (WILDE, 2019, p. 87, grifo nosso).

Por mais que não dominassem a escrita (ou que alguns deles pudessem eventualmente até ter dominado), é necessário levantar todos os dados possíveis e disponíveis para se possibilitar o acúmulo de informações a respeito dos sujeitos autóctones. Dentre eles, a pesquisa identificou principalmente as seguintes lideranças nativas da região (Mapa 28):

1. Taupá, pai;
2. Miguel Taupá, filho;
3. Cristovão Paraverá, pai;
4. Diego Paraverá, filho;
5. Pablo e Tomas Arapizandu;
6. Guirapoti e Cuaracipucú;
7. Saulo Tabacambi;
8. Arerapa;
9. Yguiraró;

A seguir serão reunidas as informações espalhadas por diversas fontes jesuítas a respeito dessas lideranças indígenas que de certa forma tiveram sua trajetória marcada pelo rio Iguazu no período cronológico estudado.

### 3.3.1.1 *O cacique Taupá*

A respeito do cacique Taupá, principal liderança da região das Cataratas do Iguazu no do início do século XVII, foram identificados relatos dos padres Diego de Boroa, Cláudio Ruyer e até mesmo do provincial Nicolas Duran. Esses relatos cobrem diferentes aspectos da sua atuação.

O primeiro relato sobre sua existência e liderança, foi na já mencionada segunda tentativa de fundar SMI, registrada na Carta de 1628, quando teria abordado os missioneiros com uma tropa de mais de 60 homens (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 286).

Apesar de o primeiro contato ter sido hostil, a partir do ano seguinte as fontes indicam o início de uma relação cooperativa entre cacique Taupá e padre Diego de Boroa, ao ponto de

a liderança indígena ceder terras próximas a sua aldeia para que pudessem fundar o primeiro assentamento de Santa Maria do Iguaçu.

A mudança do rancho missioneiro do local proposto (conforme analisado anteriormente) desagradou o cacique Taupá, que protestou e os intimou que retornassem para o local designado previamente, o que não aconteceu (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 280). Mesmo assim conseguiram realizar diversas ações em conjunto após essa divergência.

No geral, os relatos indicam que o cacique Taupá tenha sido não apenas o oficial do cabildo, mas a principal liderança indígena de apoio a SMI. Sua influência foi determinante para a adesão de outras lideranças guarani da região ao projeto missioneiro no baixo Iguaçu.

Na carta do padre Cláudio de 1627, foi mencionada a ajuda dos dois Capitães “Taupi” e Paraverá, junto com outras lideranças, em uma expedição para subir o rio Iguaçu objetivando catequizar as aldeias indígenas, para aumentar a adesão da redução. Essa comitiva teria sido composta por cerca de 40 pessoas levando todas as canoas que conseguiram reunir, assim como um grande número de presentes (anzóis, alfinetes, sal, entre outros) para repartir com os “pagãos” e convencê-los a se juntar a Santa Maria do Iguaçu.

ultim.<sup>te</sup> por remate supimos como casi todos estavan ya rozando muy de proposito en sus Taperas con lo qual me resolvi de ir el Rio arriba y llegar hasta el ult.<sup>o</sup> pueblo llevando conmigo a los dos Capitanes Taupi y Paravera un Alcalde, otros tres varistas y alg.<sup>os</sup> Caciques con otros índios, q passado todos el n.<sup>o</sup> de quarenta llevando todos las Canoas q pude, y buen recaudo de anzuelos anfileres y sal p.<sup>a</sup> repartir a todos, y hazer el ult.<sup>o</sup> esfuerço p.<sup>a</sup> traerlos a la Reduccion (RUYER, [1627] 1970, p. 67).

A empreitada teria surtido bom efeito. Foi realizado o “resgate” de cerca de 400 pessoas, trazidas em nove balsas e sete canoas. A chegada da comitiva liderada pelos cacique Taupa, cacique Paravera e padre Cláudio em Santa Maria do Iguaçu teria ocorrido no dia de São Lucas (Figura 21), portanto no dia 18 de outubro de 1626 ou de 1627.

fue n.s. servido que me recibiesen en todos los Pueblos con mucho gusto, y que les ganasse la voluntad a todos, y en particular a alg.<sup>os</sup> rebeldes y duros q no querian venir ni avian venido aun rozar el ano passado los ablendo de manera q me quedaron muy grandes amigos viniendo con mucho gusto en manera q el día del Bienave.<sup>o</sup> S. Lucas llegue a esta Red.<sup>on</sup> con cuatrocientas Almas a poco mas, o menos q vinieron en nueve balsas y siete Canoas sueltas con grande consuelo de mi alma (RUYER, [1627] 1970, p. 67, grifo nosso).

Há duas hipóteses cronológicas a respeito dos fatos narrados pelo padre Cláudio, em 9 de novembro de 1627. Poderiam ter ocorrido no dia 18 de outubro de 1626 ou 1627. Nesse último caso, teriam ocorrido 21 dias antes da escrita da carta, e os fatos estariam ainda frescos na memória do padre.

**Figura 21** – Fac-símile do Calendário Tridentino no Missale Romanum de 1574, com o dia de São Lucas no dia 18 de Outubro (grifo nosso).

<b>OCTOBER</b>			
	<b>A</b>	<b>Calendis</b>	<b>1</b> Remigij episcopi & confessoris. 442.
<b>x</b>	<b>b</b>	vj no.	2
	<b>c</b>	v no.	3
<b>xviii</b>	<b>d</b>	iiii no.	4 <b>Francisci confessoris. codem.</b>
<b>vii</b>	<b>e</b>	iii no.	5
	<b>f</b>	<b>Prid. no.</b>	6
<b>xv</b>	<b>g</b>	<b>Nonis</b>	7 Marci papæ & confessoris. & cõm. SS. Sergij Bacchi, Marcelli, & Appulcij, marty. 443.
<b>iiii</b>	<b>A</b>	viii id.	8
	<b>b</b>	vii id.	9 Dionysij, Rustici, & Eleutheri mar. <b>semi.</b> 443.
<b>xiii</b>	<b>c</b>	vi id.	10
<b>ii</b>	<b>d</b>	v id.	11
	<b>e</b>	iiii id.	12
<b>ix</b>	<b>f</b>	iii id.	13
	<b>g</b>	<b>Prid. id.</b>	14 <b>Callisti papæ &amp; martyris semiduplex.</b> 444
<b>xvii</b>	<b>A</b>	<b>Idibus</b>	15
<b>vi</b>	<b>b</b>	xvi cal.	16
	<b>c</b>	xv cal.	17
<b>xiiii</b>	<b>d</b>	xv cal.	18 <b>Lucæ Evangelistæ. duplex.</b> 445.
<b>iii</b>	<b>e</b>	xiiii cal.	19
	<b>f</b>	xiii cal.	20

Fonte: Google Books. Disponível em: [Missale Romanum](#)

De qualquer forma, é importante verificar que tais eventos foram confirmados na carta do provincial Duran. O auxílio dos caciques Taupá e Paraverá no “resgate” dos indígenas fugidos foi retratado da seguinte forma, em 1628:

Acudieron mui afligidos al S.<sup>r</sup> por el remedio que no podian allar fuera del, i ofrecieron muchos sacrificios penitencias, i otras devociones, i] el P. Cláudio se reselvio ir el mismo por ellos acompañado de los capitanes Taupá, (que nunca se aparto de su lado), i Paraverá con los demas Indios que pudo juntar, i llego asta lo mas remoto de sus tierras contiguas, rocivieronle bien, i al fin) con algunos çebillos i caricias de cuchillos ancuelos y otras cosillas que son las que ellos estiman mucho, acavo con los mas que volviesen a la reducion (donde llego el dia de S. Lucas mui rico, i contento con los despojos de) mas de quatrocientas almas que en varias embarcaciones llevo consigo a la reducion, i los demas se fueron reduciendo con una amenaza que les hicieron algunos de los mas valientes que acompañaban al P. de quemarles las casas, sino se reduçian (DURAN, [1628] 1929, p. 288, grifo nosso).

Nota-se que o provincial Duran confirmou a data em que Cláudio teria retornado para o povoado, dia de São Lucas, e mencionou o mesmo número de 400 almas. Caso o provincial

tenha sido testemunha ocular do evento, os fatos então teriam ocorrido em 1626, pois como veremos adiante ele visitou Santa Maria em setembro desse ano.

Além do trabalho de conversão supramencionado, há outros relatos de solicitação dos padres ao capitão Taupá para que os ajudasse no “resgate” de indígenas fugidos para trazê-los de volta ao povoado. Padre Cláudio afirmou que apesar do líder indígena nunca os terem desamparado, sua ajuda nem sempre foi suficiente para trazer de volta nativos evadidos insatisfeitos com propagação dos grandes roedores e dos seus ataques à plantação.

Tais ataques teriam gerado uma crise alimentícia que será mais bem abordada na seção correlata. No trecho a seguir, percebe-se como o projeto missioneiro buscava na liderança do cacique Taupá um contraponto na disputa com outras lideranças nativas, a dos “feiticeiros pagãos”, que constituíam uma antítese ao cristianismo e dificultavam a conversão.

y así aunq les embie muchas mensajes y el mismo Capitan Taupi (el qual nunca nos desamparo) no sirvio de nada porq havia alg.<sup>os</sup> grandes vellacos hechizeros segun nos refieren que impedian los índios de bolver a la Red.<sup>on</sup> y aunq venian alg.<sup>os</sup> era por quatro días y luego picavan y muchos sin hazer caso de sus chacaras q estavan ya hechas pajonales: no sabíamos que médios tomar sino encomêdar el neg.<sup>o</sup> muy deveras a nro S.<sup>r</sup> (RUYER, [1627] 1970, p. 66, grifo nosso).

A disputa pela liderança espiritual e política que os jesuítas tinham com os que chamavam de “feiticeiros” foi mencionada tanto pelo padre Ruyer quanto pelo provincial, que também relatou a ajuda do cacique Taupá na conversão cristã e na disputa pela influência dos iguaçuenses. Em diversas ocasiões as lideranças ameríndias independentes foram relatadas como ameaçadoras à pregação do evangelho e à adesão de novos membros ao espaço missionário jesuíta.

Embiaronles muchos mensajes para traerlos, si al mismo cacique Taupa mas fueron en vano porque demas del temor dicho, los echiceros los pervertian con sus embustes para q.<sup>o</sup> en ninguna manera volviesen: Causo a los P. grandisima pena su tardanza, í mas quando supieron que muy de proposito avian comenzado a labrar las tierras antiguas para sembrarlas, como los que pretendian a sentar alli de proposito. (DURAN, [1628] 1929, p. 288, grifo nosso).

A ajuda dos capitães indígenas também se mostrou essencial para coibir casos de antropofagia. Há um caso muito emblemático relatado pelo padre Cláudio Ruyer, sobre a colaboração do cacique Taupá na repressão à antropofagia de alguns santamarianos. Na ocasião, houve uma tentativa de se matar e comer alguns nativos de outra nação, em um ato de revanche guarani contra prisioneiros caaiguas.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Caso analisado a seguir na seção sobre diversidade étnica e conflitos indígenas.

### 3.3.1.2 Miguel Taupá, o “Príncipe do Iguazu”

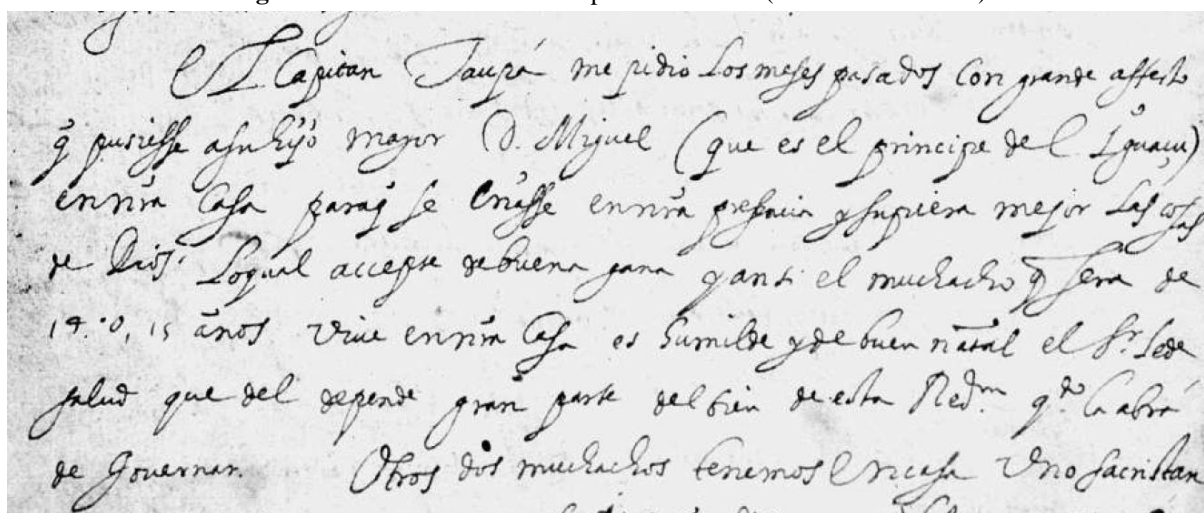
Além dos relatos a respeito das ações do cacique guarani Taupá, há uma breve menção ao seu filho, que teria recebido o nome cristão de Miguel. O líder indígena Taupá teria pedido ao padre Cláudio que recebesse seu primogênito em sua casa.

Na época, Miguel Taupá teria entre 14 e 15 anos de idade, e a razão do pedido seria a oportunidade de aprender melhor os conhecimentos europeus. O provincial Duran reproduziu o relato do padre Boroa a respeito do pedido do cacique Taupá, conforme pode ser visto na seguinte passagem:

Taupá a pedido despues con grande instancia, si alcançado del P. Cláudio Ruger), que admitiese en nra casa a su hijo mayor para que se criase a la vista de los P. con mayor policia i mayor afecto a las cosas del servicio de Dios, es el muchacho [de 14 o 15 años y de su buena educacion depende en gran parte aquella cristiandad, porque es como Principe del Iguazú, que muerto su P. le sucedera en el gobierno (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 282, grifo nosso).

O padre Cláudio em sua carta confirmou que aceitou o rapaz, a quem chama de “*el Principel del Iguazu*” (Figura 22), e mencionou sua importância para a continuidade da redução, pois no futuro ele haveria de governar no lugar do seu pai. Além de Miguel Taupá, mencionou-se a presença na casa dos padres de um sacristão, um cozinheiro e um rapaz de São Ignácio que realizava a função de despenseiro e docente. Tais informações podem ser vistas no seguinte trecho escrito pelo próprio padre que recebeu o jovem guarani:

**Figura 22** – Fac-símile da carta apócrifa de 1627 (atribuída a Cláudio).



Fonte: Carta Anua del Pueblo de Santa Maria la Mayor em el Iguazu, 1627, p. 20.  
Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

El Capitan Taupá me pidio los meses pasados con grande affecto q pudiesse a su hijo mayor D. Miguel (que es el principe del Iguazu) en nra Casa para q se enasse en nra prelaia y supiera mejor las cosas de Dios. Lo qual accepte de buena gana y anti el muchacho q sera de 14 o 15 años vive en nra Casa es humilde y de buen natal el S.<sup>f</sup> le de salud que del depende gran parte del bien de esta Red.<sup>on</sup> q.<sup>do</sup> la abrá de gobernar. Otros dos muchachos tenemos el muchacho uno sacristan

Otros dos muchachos tenemos en casa Uno sacristan y el otro cozinero, y uno de S. Ign.º q es dispensero, lector y Maestro (RUYER, [1627] 1970, p. 71, grifo nosso).

Conforme já mencionado anteriormente, muitos dos filhos dos caciques tinham a preferência entre as demais crianças indígenas para receberem a educação jesuíta e inclusive muitos deles se tornavam músicos (FAHRENKROG, 2016, p. 48). Há relatos inclusive dos filhos de caciques do Guairá terem se apresentado em Assunção para o governador espanhol Pedro de Lugo y Navarra, em espetáculo teatral com música e dança (FAHRENKROG, 2016, p. 50).

Além das lideranças dos caciques Taupá, pai e filho, indispensáveis para a criação e desenvolvimento de SMI, cabe-se destacar o apoio igualmente importante de outras lideranças indígenas. O cacique Cristovão Paraverá, e mais tarde seu filho, Diego Paraverá, tiveram suas biografias diretamente marcadas pela experiência missioneira no rio Iguaçu.

### 3.3.1.3 Cristovão Paraverá, o “Rio Resplandecente”

Pode-se depreender das fontes que o cacique Cristovão Paraverá foi um dos primeiros oficiais do cabildo de Santa Maria do Iguaçu, junto com o cacique Taupá. Apesar da reação inicial da sua comunidade em relação à redução ter sido a de evitá-la e de se afastar fisicamente da mesma, com a articulação feita pelo cacique Taupá foi possível conseguir também a colaboração do cacique Paraverá. Tanto o padre Boroa quanto o provincial Duran contaram um pouco a respeito de uma parte da trajetória dessa liderança nativa.

Padre Boroa relatou em 1628, que um indígena planejou matar o padre Ruyer, que foi salvo por um cacique (do qual não menciona o nome). Isso teria ocorrido enquanto o padre Ruyer esperava há 4 meses a vinda de outro cacique, do qual desejava muito catequizar, o cacique Paraverá. Disse o padre que ele era uma famosa liderança guarani e que comandava cerca de 200 indivíduos, mas que relutava a dialogar com os missioneiros.

Muy pesaroso estaba el demonio, i desaciendose que con tantas trazas no pudiese estorbar tan buenos principios, i asi movio a un indio a enojo (contra el P. Cláudio) i trato de matarnos; mas un cacique que lo supo atajo sus malos intentos, i todo se quieto. Mas cuidado nos daba que la muerte que nos trataban, ver que despues de 4. meses) no venia. el famoso cacique i capitan Paravera, a vernos, ni tampoco ninguno de su parcialidad que era de 200. indios. [Encomendamos lo a nro S.º digimos algunas misas a las animas y aprovechandonos de la fama, que ia avia de la venida de V.R. a estas partes (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 281-282, grifo nosso).

Diante do não interesse do cacique Paraverá em se aproximar da empreitada de Santa Maria do Iguaçu, os padres resolveram solicitar ajuda ao cacique Taupá, para que pudesse ajudar a convencê-lo. Após o pedido, o cacique Taupá embarcou com uma multidão em canoas

até a aldeia dele e conseguiram trazer o “*buen viejo Paravera*”, apenas seis dias antes da visita do provincial Nicolas Duran.

Padre Boroa afirmou que depois de três dias entre os santamarianos, o cacique Paraverá decidiu retornar para sua aldeia. Entretanto chegou a notícia de que o provincial Duran estava se aproximando do rio Iguaçu. Nesse sentido, o padre teria pedido ao cacique Paraverá que ficasse um pouco mais de tempo na redução, para que não fosse embora sem conhecer o provincial.<sup>74</sup>

O cacique Paraverá teria não apenas concordado em permanecer como também enviou seu filho (possivelmente Diego Paraverá) para receber o provincial no desembarque fluvial, acompanhando-o até o povoado. Sua chegada teria sido marcada pela concessão de esmolas e doações aos santamarianos, para as mulheres, as crianças, e para os caciques Paraverá e Taupá, e seus respectivos filhos. Entre tais presentes, a doação de vestimentas de tecido, conforme pode ser visto a seguir:

i el no solo vino de voluntad en ello pero imvio a su hijo a recibir a V.R. al puesto con los demas caciques, que con tanta demostracion de alegria salieron al encuentro al bien grande que les venia, i como V.R. llego a favorecer, i echar su bendicion a su reduccion del Iguazu con universal gozo haciendo a todos limosna con tan liberal mano asta las Indias y asta los niños cupole al capitan Paraverà el lucido vestido que V.R. les designo tambien al capitan Taupà y a los hijos de entrambos, quedo muy obligado del amor que V.R. le mostro y obedecio con/mucha puntualidad al mandato de V.R. que se reduxese luego con su gente i començasen sus casas antes de partirse V.R. como lo hicieron (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 282, grifo nosso).

Segundo consta no relato, o provincial Duran teria ajudado a convencer o cacique Paraverá a migrar seu povo para próximo da redução, onde iniciaram a construção das suas casas. Tal mudança teria ocorrido ainda enquanto estava presente o padre provincial em Santa Maria do Iguaçu.

O padre Nicolas del Techo reafirmou a ocorrência do estabelecimento do cacique Paraverá em SMI, e que teria se mudado não com 200 indivíduos, conforme mencionado pelo padre Boroa anteriormente, mas com 200 famílias (o que poderia envolver cerca de 800 a 1000 indivíduos). “*Pasados cuatro meses, fué á establecerse allí, á excitación de Taupa, el cacique Paravera, y llevó consigo doscientas familias; en adelante nadie se avergonzó de profesar la religión cristiana*” (TECHO, TOMO 3, p. 218, grifo nosso).

<sup>74</sup> “pedimos al Capitan Taupà que fuese por Paravera, para que V.R. le allase ia reducido. hico mui bien su oficio Taupà porque fue con mucha gente i canoas, i nos truxo al buen viejo Paravera. 6 dias antes que V.R llegase, i despues de aver estado los 3 con nosotros trataba ya de volverse; quando nos llego la alegre nueva de que ia V.R. estaba cerca para consolarnos a todos, pedile con esta ocasion que no se fuese sin ver a V.R. porque tendria gran gusto de conocerle” (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 282, grifo nosso).

Após a partida do provincial, outros dois ou três caciques anteriormente resistentes também decidiram unir-se ao povoado missioneiro, trazendo cerca de 600 famílias: “*i prosiguieron i acabaron mientras V.R. estaba en Guayra, i anadiendose a estos despues de la partida de V.R. otros dos o tres caciques que avian estado rebeldes llegaban a seiscientas familias las reducidas quando V.R. volvió del Guayra*” (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 282, grifo nosso).

Além dos relatos supramencionados dos padres Ruyer e Boroa, sobre os caciques Taupá e Paraverá, é de grande valor a menção do próprio padre provincial Nicolas Duran. A autoridade narra em primeira pessoa como foi seu encontro com tais lideranças indígenas, dos quais teve a chance de conhecer pessoalmente durante sua passagem por Santa Maria do Iguaçu. Contou que batizou alguns dos filhos dos dois caciques e que um deles teria lhe pedido que pusesse seu próprio nome Nicolas em um deles.

No quiero pasar en silencio questos dos famosos capitanes [i Caçiques Taupá y Paravera] se an señalado despues mucho en el amor i fidelidad a los P. i cosas sagradas. Yo bautice de mi mano algunos hijos de los dos, i quisieron se llamasen de mi nombre Nicolas (DURAN, [1628] 1929, p. 282, grifo nosso).

A respeito do cacique Paraverá em específico, o provincial Nicolas Duran fez elogios à parte. Entre os elogios, há uma menção ao que seria o significado do nome guarani “Paraverá”, traduzido por ele como “Rio Resplandecente”.

[El Paravera es un Indio de mucho valor y autoridad, ide una presencia tan venerable que vestido a nuestra usanza pudiera representar qualquiera dignidad, conforme al nombre que le pusieron de Paraverâ, que quiere decir Rio resplandeciente] (DURAN, 1628, p. 282, grifo nosso).

A liderança do cacique Paraverá na comunidade santamariana pode ter sido determinante para a “manutenção da ordem” e da resolução dos conflitos internos da redução. Padre Boroa afirmou que a concessão de autoridade colonial ao cacique foi feita por ordem do provincial. “*Aviendoles ordenado ya el pueblo si repartido las varas de sus oficios i a Paraverâ la suia como V.R. ordeno y dadores cuñas para que comenzasen a labrar la tierra, no cavian de contento de ver su pueblo con forma de republica*” (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 284, grifo nosso).

Não obstante, foi através dos relatos a respeito das andanças do seu filho que foi possível para a pesquisa identificar o nome cristão do qual o cacique Paraverá teria sido batizado: Cristovão. Inclusive, tais relatos fornecem pistas sobre o possível local do seu sepultamento, conforme será analisado a seguir.

#### 3.3.1.4 Diego Paraverá, o filho do oficial do cabildo

A respeito do filho do cacique Paraverá há algumas menções no relato possivelmente escrito pelo padre Pedro Romero, em 1635, já após a dissolução de Santa Maria do Iguaçu. Escreveu que no processo de traslado do rio Iguaçu para o rio Uruguai (que teria ocorrido devido ao temor dos ataques portugueses/tupis), três grupos de indígenas desistiram da empreitada e optaram por fugir de volta para sua antiga terra natal.

Nota-se um visível incômodo do padre ao perceber que mesmo após encontrarem a “salvação” ofertada pelos ensinamentos da Igreja, os nativos queriam retornar aos seus antigos costumes e ao local de onde vieram. O padre Cláudio teria enviado um aviso às reduções de que estavam buscando o grupo, ordenando que os segurassem e não os permitissem passar. Tal aviso teria surtido efeito e dois grupos foram trazidos de volta para o novo local de Santa Maria, próximo ao rio Uruguai (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 95-96).

Além de avisar as reduções próximas ao rio Paraná, o pe. Cláudio também avisou ao padre provincial a respeito do ocorrido, que enviou o padre Juan de Porras para ajudar na mobilização de uma expedição de “resgate” do terceiro grupo remanescente. Junto com o padre Juan, partiu também um grupo de indígenas cristianizados, cujo nome da liderança principal é mencionado no documento de 1635, o “caudilho” Diego Paraverá, filho de Cristovão Paraverá, “o primeiro capitão que teve esta redução”. Teriam se somado a eles outros caciques e indivíduos da redução de Encarnação de Itapua (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96).

A expedição chegou ao *varadero* situado a três léguas do local onde estavam os remanescentes da redução de Santa Maria do Iguaçu, portanto na parte alta das Cataratas do Iguaçu.<sup>75</sup> Por falta de canoas, em vez de navegarem pelo rio tiveram que seguir caminhando pela floresta fechada, com o cacique Diego Paraverá na frente guiando o grupo, quando teria sido picado por uma cobra venenosa, impedindo-o de continuar (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96).

Após o infortúnio do cacique Diego Paraverá, o padre Juan de Porras iniciou seus cuidados médicos, buscando remediar o ferimento provocado pela cobra. O grupo carregou Paraverá nos ombros até uma pequena canoa, onde colocaram o filho do cacique Cristovão Paraverá.

Apesar das tentativas do padre Porras de curar a picada, o cacique Diego Paraverá não resistiu ao ferimento, e teria sido enterrado no local da antiga Igreja de Santa Maria do Iguaçu.

---

<sup>75</sup> Nota-se possivelmente mais uma vez a menção da distância de 3 léguas entre o porto de canoas do alto Cataratas até o porto da redução de SMI, conforme já mencionado anteriormente.

Conforme o relato, sua morte teria gerado comoção no grupo e também em seu povo, quando ficaram sabendo do ocorrido (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 95-96).

A respeito da morte de Paraverá, há um inscrição em latim, o que pode ser um indício de que seu pai, o cacique Cristovão Praverá, também estaria enterrado próximo, na igreja ou no cemitério de Santa Maria do Iguacu. Comumente, os cemitérios jesuíticos ficavam localizados ao lado do edifício da Igreja. A morte de Diego Paraverá será mais bem detalhada no capítulo seguinte, dentro da sequência cronológica dos fatos (subitem 4.2.4).

### 3.3.1.5 Tomas Arapizandu

Os principais relatos a respeito dos Arapizandus (Pablo e Tomas) foram registrados na declaração juramentada do padre Cristovão de Aresti, de 1635, e na obra do padre Nicolas del Techo, sobre a História da Província do Paraguai e da Companhia de Jesus.

#### - A cristianização de Arapizandu

Arapizandu era um cacique da região de San Ignacio Guazu (primeira redução jesuítica no Paraguai) e nota-se que o início do seu processo de cristianização parece ter sido conturbado. Em determinado momento, após já ter tido contato com o projeto missioneiro, teria reunido uma multidão de homens rebeldes e inesperadamente fugido para se unir às forças do cacique Tabacambi, contrariando os padres. “*Del Techo relata el caso del cacique Arapyzandú, del pueblo de San Ignacio, quien en una ocasión se enemistó con los padres, reunió varios hombres y huyó a la región de los ‘gentiles’ del Paraná con la idea de unir fuerzas con el cacique Tabacá*” (WILDE, 2019, p. 120).

O encontro teria ocorrido em um trecho do rio Paraná, fazendo com que os padres temessem uma inquietação generalizada dos nativos.

Vino á enturbiar tanta prosperidad la actitud de Arapizandu, cacique de San Ignacio, quien enemistado con los Padres no sé por qué motivo, reunió una caterva de hombres díscolos, y huyó inopinadamente á los gentiles del Paraná para unir sus fuerzas con las de Tabaca. En la ribera del Paraná hay una península que rodea por una parte el río, y por la otra cierta laguna de gran extensión llamada por los indígenas Maracayu: allí se encerraron Tabaca y Arapizandu, siendo el terror de los nuevos pueblos; los religiosos temían que los neófitos de éstos imitaran el ejemplo de sus jefes y abandonaran la fe (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 361-364, grifo nosso).

Para tentar desmobilizar a movimentação, o padre Juan Salas deixou a redução de San Inácio e foi até o rio, onde encontrou um clima hostil. Temendo por sua vida, padre Salas teria erguido um altar portátil e implorado às forças divinas por proteção (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 361-364).

Enquanto os mais audaciosos se lançavam contra ele, uma senhora intercedeu e pediu para que não o matassem afirmando que os espanhóis viriam para vingar o padre (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 361-364). Wilde (2019, p. 120) comenta o evento da seguinte forma: *“Cuando el jesuita Juan Salas fue enviado para poner orden al pueblo los indios enfurecidos quisieron matarlo. Pero una india anciana les rogó que no lo hicieran pues los españoles se vengarían, trayendo un daño enorme a la región del Paraná.”*

Após a mulher ter conseguido acalmar os ânimos, padre Salas teria terminado de rezar a missa e dirigido um longo sermão ao cacique Arapizandu, reproduzido na seguinte passagem:

Tú has sido por quien el Paraná está abierto á la predicación del cristianismo; tú llamaste los misioneros y los defendiste con tu brazo del furor de los sublevados; con tu autoridad se fundó el pueblo de San Ignacio; tu nombre es conocido por todas partes. No quieras manchar gloria tanta con torpe apostasía. Si te arrepientes inmediatamente, no sólo recobrarás tu antiguo puesto y nuestra pristina amistad, sino que harás una cosa meritoria. Vence las tentaciones del demonio, enemigo rabioso de tus nobles prendas (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 361-364, grifo nosso).

Conta-se que o sermão do padre Salas teria surtido efeito positivo e conseguido evitar a apostasia dos rebeldes. Em seguida, o padre teria presenteado os principais revoltosos. O cacique Arapizandu teria se desculpado pelo comportamento e se separado do cacique Tabacambi, retornando à redução de San Ignacio Guazu com seus liderados.<sup>76</sup> Wilde menciona essa sequência de fatos e adiciona outros que teriam ocorrido posteriormente, envolvendo inquietações e rumores sobre os padres:

Salas dio entonces una misa y comenzo a exhortar a Arapysandú, diciendo que gracias a él se había abierto la región del Paraná a la predicación del cristianismo, que había sido él mismo quien había llamado a los misioneros para fundar el pueblo de San Ignacio, haciéndose célebre en muchos lugares. Y le rogaba que se arrepintiera inmediatamente, asegurándole que recobraría su antiguo puesto y la amistad de los curas. Después otorgó algunos regalos a los rebeldes. El discurso dejó muy contento a Arapyzandú, quien pidió perdón por su conducta y volvió con sus seguidores al pueblo. Sin embargo, al poco tiempo hubo otra sublevación en el mismo pueblo a raíz de un rumor que había comenzado a circular desde varios meses antes de que el padre Boroa, con la complicidad de Salas, había fornicado en el templo con una india (2019, p. 120).

Segundo narrado na carta atribuída ao padre Aresti, escrita em Assunção e datada de 6 de novembro de 1635, parece ter existido na verdade dois Arapizandus: Pablo e Tomas. O capitão Pablo Arapizandu teria sido enviado à redução de Encarnação de Itapua com a finalidade de ajudar a levar o padre Roque para pregar o catolicismo rio Paraná acima (Mapa

---

<sup>76</sup> “Después sacó algunos regalos y amonestó á los principales de los rebeldes. Cosa admirable: Arapizandu, ruborizado, pidió perdón por su anterior conducta, y apartándose de Tabaca, volvió con todos sus neófitos al pueblo, y cambió el sobresalto de los misioneros en inmensa alegría” (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 361-364, grifo nosso).

28). Porém o cacique teria desistido de prestar o apoio ao perceber a má disposição dos indígenas paranaenses em recebê-lo e o risco que a expedição representava.

Entretanto após a negação do cacique Pablo Arapizandu, impedindo o padre Roque de continuar expandindo sua pregação, outro capitão indígena cristianizado se propôs a levar o padre rio acima: Tomas Arapizandu. O trecho a seguir narra um pouco os fatos que teriam antecedido a formação de uma expedição missioneira, e essa interação entre os possíveis parentes Arapizandus<sup>77</sup> e os jesuítas.

que se los embió por Capitan a D. Pab.º Arapizandu, moço de gran valor y brio, pero q llegado a Itapua e interado de la mala disposicion de los del rio arriba, no se atrevió a llevar al P.ª a que le matassen y a ellos con el y se volvió no sosegandose la caridad y zelo sancto del P.º Roque viendo cerrada la puerta al evangelio sin poder dar paso adelante este declarante ofreciendose el famoso capitan Tomas Arapizandu a llevarle (ARESTI, [1635] 1970 , p. 126, grifo nosso).

O relato do padre Techo converge com o do padre Cristovão Aresti a respeito da formação da comitiva. Disse ele que Tomas Arapizandu teria chegado à redução de Itapua acompanhando de 12 indígenas e se predisposto a acompanhar o padre Roque rio acima. Ao grupo teriam se unido mais 12 itapuanos, formando uma alegada comitiva de 25 pessoas.

Así estaban las cosas, cuando á excitación del P. Diego Boroa se presentó en Itapúa Arapizandu, cacique de San Ignacio muy respetado en el Paraná, llevando consigo doce de sus clientes, y dijo que deseaba á todo trance favorecer la predicación del Evangelio, aun á riesgo de su vida. Movidos por tal ejemplo, se unieron al P. González doce itapuanos; éste se embarcó luego con tan exigua comitiva (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 361-364, grifo nosso).

No segundo dia da expedição, narra-se que teriam passado por um momento muito curioso. Após a comitiva ter navegado 10 léguas (55 quilômetros), os nativos nas margens começaram a emitir uivos, barulhos e fumaças, como que estivessem se avisando mutuamente da chegada dos forasteiros. Assustados, uma parte do grupo teria desistido e dado meia volta com medo, porém o padre Roque Gonzales de Santa Cruz e o cacique Tomas Arapizandu teriam persistido em navegar rio acima (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 361-364).

- A comitiva chega à aldeia do cacique Tabacambi

Nos depoimentos dos padres Aresti e Techo, conta-se como teria ocorrido a chegada dos expedicionários à aldeia do famoso cacique Tabacambi. Após percorrerem 12 léguas (66 km), teriam avistado e adentrado em uma grande aldeia e encontrado uma grande junta de indígenas, liderados pelo próprio cacique. Estavam determinados a não deixar o grupo passar e

---

<sup>77</sup> Pode ser que Pablo Arapizandu e Tomas Arapizandu fossem parentes, irmãos ou até pai e filho, entretanto as fontes não deixam claro essa relação de parentesco.

ordenaram que retornassem rio abaixo. Mesmo com sua eloquência, na própria língua nativa da qual era fluente, padre Roque teria tido dificuldades em convencer o cacique Tabacambi a prosseguir viagem.

le embió con gente escogida q ultimamente con otros de Itapoa llevaron al P.<sup>e</sup> y q a doçe léguas hallo una gran junta de indios, cuio Capitan era otro tabacambi resueltos a no dexalle pasar y haçelle volver el rio abaxo, y que assi se lo denunciaron al dicho P.<sup>e</sup> sin poderles con su d.<sup>a</sup> eloquencia y autoridad de su persona q era grande vençer su porfia y resolucion que no avia de pasar de alli (ARESTI, [1635] 1970, p. 126, grifo nosso).

O relato do padre Techo é semelhante, afirmando que a aldeia do cacique Tabacambi teria reunido e armado os povoados nativos vizinhos. Ao descobrirem o intento do padre Roque em subir o rio, teriam negado imediatamente, porém o jesuíta teria insistido na realização da viagem.

En medio de aquel tumulto llegaron á la aldea de Tabaca (4), quien había congregado y armado los pueblos vecinos; enteróse de á qué iba el P. González, y quando lo supo le mandó soberbiamente retroceder. El misionero contestó con fortaleza: «No he venido para huir ignominiosamente; iré donde Dios y mis Superiores quieren, sin que lo impidan el miedo, de los peligros ni tu cólera; soy ministro del Omnipotente y cumpliré con mi deber» (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 409-410, 1897, grifo nosso).

Perante a insistência do padre, o sobrinho do cacique Tabacambi teria interferido e intimado que obedecessem à ordem do seu tio. Nesse momento, o cacique Tomaz Arapizandu percebendo uma escalada nas hostilidades teria interposto sua autoridade e pedido que deixasse a comitiva prosseguir sua viagem.

Interrumpióle un sobrino de Tabaca, mago famoso, intimándole lo mismo que su tío. Arapizandu, temiendo que las cosas fueran más allá, interpuso su autoridad, y con aire de mando pidió que dejaran proseguir su viaje al P. González, hombre que procuraba el bien de todos y á nadie hacía mal alguno (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 409-410, grifo nosso).

Segundo padre Aresti, o cacique Tomaz Arapizandu teria conseguido argumentar com o grupo do cacique Tabacambi e logrado anuência para passar. Continuando a navegação, a expedição de catequese teria passado por alguns povoados ao longo do rio Paraná, pela foz do rio Iguaçu e chegado ao caudaloso rio Acarai.

hasta q mostrando nro S.<sup>r</sup> q era el el autor e la jornada les movió a que desistiessen de su intento y le dexassen pasar con sola una razon bien simple que les dijo Thomas Arapizandu y que prosseguió su jornada predicando el evangelio a aquellos pueblecitos q de trecho en trecho estavan sobre el Parana hasta llegar a la carai, adonde fue bien recebido del Cazique Arerapa (ARESTI, [1635] 1970, p. 126-127, grifo nosso).

Nessa região, a comitiva teria sido recebida por outra expressiva liderança, o cacique Arerapa, que teria realizado uma recepção amistosa dos expedicionários. Após um período na

região, teriam prosseguido rio acima, até alcançar os saltos de Guairá, onde foram recepcionados de forma bem menos amistosa por caciques que haviam se convertido e depois se rebelado contra o cristianismo. Dois deles seriam os caciques Guirapoti e Cuaracipucú.

- A expedição retorna para Encarnação de Itapua

Por mais que tentassem argumentar contra a resistência das lideranças indígenas dos saltos de Guairá em deixá-los passar, a comitiva não teria tido outra opção que não fosse retroceder. Desceram o rio Paraná de volta até a redução de Encarnação de Itapua, porém não desistiram de realizar novas tentativas de catequizar esse trecho paranaense, que abrange a parte baixa dos saltos de Guairá, passando pela foz dos rios Acarai e Iguaçu, até chegar à região das reduções de Corpus Christi e Encarnação de Itapua (Mapa 28).

y aunq el P.<sup>e</sup> procuro sosegalos y quitalos, ellos se quedaron en su error y el P.<sup>e</sup> Roque volvió a baxar el rio abajo a Itapoa, no desanimado de la empiessa, sin volver a subir los dos anos siguientes, biendo su mala disposicion, ni si baxar del rio arriba en aquel tiempo a reducirse a Itapua mas que una casa (ARESTI, [1635] 1970, p. 127, grifo nosso).

Após um mês de expedição, padre Roque teria reencontrado o padre Francisco de Valle ao retornar para a redução de Encarnação de Itapua. A respeito da repercussão da viagem e dos resultados conseguidos afirmou padre Techo décadas mais tarde:

Hiciéronse famosos los neófitos de Itapúa y San Ignacio al haber expuesto su vida por el Evangelio, y no menos Arapizandu, cuya anterior inconstancia quedó olvidada. De la expedición se obtuvo el fruto que era de esperar: conocer las tierras que baña el Paraná en su curso superior, y el estado de las gentes que allí moraban; vióse claramente que éstas no se hallaban todavía en disposición de recibir el cristianismo, siendo preciso calmarlas de beneficios antes de intentar establecerlas en pueblos (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 409-410, grifo nosso).

Sendo assim, com a ajuda do cacique Tomas Arapizandu, o futuro São Roque teria conseguido fazer o reconhecimento geográfico e cultural da região. Pode-se mencionar que além dos Arapizandus, a amizade construída com os caciques Arerapa, Tabacambi, Taupá e Paraverá foram determinantes para o ingresso da Companhia de Jesus na região do entorno da foz do rio Iguaçu.

Os padres teriam valorizado os caciques como forma de investir na fundação de novos povoados. “*Protegió á los caciques Tabacambi y Ararepa, con la esperanza de que ayudarían á fundar pueblos. Cuando el P. Lorenzana visitó el Paraná en nombre del Provincial, quedó admirado viendo lo cercana que estaba la conversión de aquellos indios*” (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 409-410).

### 3.3.1.6 Guirapoti e Cuaracipucú

Prosseguindo rio acima, a expedição Arapizandu/Roque, acompanhado de um pequeno grupo de indígenas provenientes das reduções de Encarnação de Itapua e São Inácio, chegou até o salto de Guairá, onde encontrou com grande número de indígenas de guerra liderados pelo cacique Guirapoti. Conforme relato: “*mas que subiendo mas arriba al Itabo del salto grande de guairá, vino una gran junta de indios de guerra y por capataz de ellos un cazique (llamado Guirapoti)*” (BOROA(?), [1635] 1969-T, p. 126, grifo nosso).

O relato a respeito do padre Roque subindo o rio Paraná e passando pela boca do rio Iguazu fornece elementos interessantes para se compreender o contexto regional no período anterior à fundação de SMI. O cacique Guirapoti, que segundo consta já havia sido convertido antes e que seria conhecedor das práticas cristãs, teria desafiado frontalmente o padre.

Parou a embarcação do padre Roque Gonzales e fez uma série de insultos contra a catequese, empunhando suas armas de forma orgulhosa e acompanhado de uma multidão. Quando o padre Roque começou a pregar em seu idioma, por ser grande conhecedor da língua guarani, o cacique Guirapoti ordenou que se calasse e negou permissão para que passassem rio Paraná acima, após os saltos de Guairá.<sup>78</sup>

Conforme o relato a respeito do encontro entre as duas lideranças de culturas opostas, após determinar a expulsão da comitiva missioneira, o cacique Guirapoti teria se virado para seu povo e feito um breve explanação, justificando o trato ríspido dispensado aos forasteiros. Acusava os padres de serem agentes dos espanhóis enviados para explorar suas terras e abrir caminho para os colonos, que vem para tirar-lhes a liberdade, suas mulheres e seus filhos.

volviendose a sus companeros les dixo: yo conosco bien a estos Padres que son espías de los espanoles, embiados de ellos p.a explorar nras tierras con titulo de nro bien y predicamos a Dios y luego los espanoles se entran tras ellos a hacernos servir y quitamos la libertad, nuestras mugeres e hijos y llevarselos. yo que los he tratado los conosco mui bien; no los creais; guardad vuestras tierras e hijos de ellos (BOROA(?), [1635] 1969, p. 126, grifo nosso).

---

<sup>78</sup> “Apóstata y huido de açia maracayu el qual con su gente varó la balsa del P.º y començó a dezir blasfêmias contra la ley de Dios y profesion de los christianos y con soberbia y orgullo fiados en sus armas y muchedumbre, dando la mano a uno, el mas atrevido, interrumpiendo al P.º Roque que les avia començado a hablar de la ley de Dios le dijo q calasse y no passasse mas adelante, porque el era Xpiano y estava harto de oir aquellas cosas y q se volviesse sin hablar mas, porque no le quenan oir” (BOROA(?), [1635] 1969, p. 126-127, grifo nosso).

Na versão do padre Nicolas del Techo, a comitiva teria sido abordada na verdade por três caciques apóstatas, acompanhados por indígenas pintados e armados de flechas e porretes.<sup>79</sup>

Um dos caciques teria interrompido o padre Roque durante sua pregação e afirmado que:

«Cállate, sacerdote; no molestes con cosas que cien veces te he oído; vete á otra parte con tus fabulosas doctrinas; soy zorro viejo y no caeré en tus lazos; conozco muy bien las mañas que tenéis los jesuitas; recorréis los bosques, ríos y cuevas con pretexto de enseñarnos la religión, y en realidad para sujetarnos al yugo de los españoles.» Después, vuelto á los suyos, prosiguió de esta manera: «Si queréis soportar las ergástulas, la miseria, la esclavitud de vuestros hijos y otras mil calamidades, seguid á este sacerdote; mas si deseáis ser libres, venid conmigo» (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 403-407, grifo nosso).

Naturalmente pode-se perceber que o padre Techo interpretou a atitude dos nativos e procurou traduzi-las a sua própria maneira, utilizando termos do seu vocabulário. Em sua obra, a resposta do padre Roque à resistência indígena ganha o mesmo tom de dramaticidade, dando-se ênfase ao seu caráter evangelizador.

Sin embargo, como Cuaracipucú, que era un jefe de los bárbaros, empezara á disputar con el Padre González, éste, receloso de aquellos hombres groseros que estaban armados, prosiguió su expedición río abajo, y recibió las felicitaciones de sus amigos por haber salido ileso de tantos peligros y vuelto sin novedad al punto de partida (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 403-407, grifo nosso).

De acordo com o trecho anterior, o nome de outro cacique antagônico dos três mencionados seria Cuaracipucú. A respeito do mesmo episódio, o padre Cristovão de Aresti trouxe o registro do nome do cacique Guirapoti enquanto padre Techo registrou o nome do cacique Cuaracipucú.

Guillermo Wilde traz considerações a respeito dessa última pessoa, falando que seu nome cristão seria Juan Cuará e que após seu batizado no Guairá, teria viajado por várias regiões pregando contra o cristianismo (WILDE, 2019, p. 119). Argumentava que os nativos deveriam ficar longe dos sacerdotes, que a confissão era uma forma de “espionagem”, que o batizado envenenava e matava os adultos e crianças indígenas e que a proibição da poligamia era uma forma de evitar a propagação ameríndia e facilitar a dominação estrangeira.

El famoso cacique Juan Cuará, referido por Del Techo, había recibido el bautismo en el Guayra y luego viajó por varias regiones, divulgando sus doctrinas y combatiendo a los cristianos. Cuará predicaba que había que apartarse de los sacerdotes y religiosos por ser enemigos jurados de los indios. Afirmaba que la "confesión" era el medio que tenían los jesuitas para conocer la vida ajena y los secretos de todo el mundo, que el bautismo envenenaba y mataba a niños y adultos, y que los misioneros prohibían la poligamia para evitar la propagación de los indios y facilitar a los españoles que los dominaran (WILDE, 2019, p. 119).

<sup>79</sup> “Consiguiólo, y nuestro misionero pudo explorar las dos orillas del Paraná, no sin exponerse á graves riegos, pues llegó en cierta ocasión donde estaban muchos indios armados de saetas y macanas, y pintados los cuerpos según era costumbre en el país; capitaneábanlos tres apóstatas” (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 403-407, grifo nosso).

A qualificação como apóstata, um rebelde conhecedor do cristianismo, permite inferir que os caciques Cuarapoti e Juan Cuara sejam o mesmo personagem. Conforme afirma Wilde (2019, p. 119-120), o cacique exortava os indígenas a terem quantas mulheres pudessem alimentar e a viver segundo seus costumes, dançando, bebendo e celebrando seus ancestrais. Além disso, começou a pregar escondido na redução do Itatim, até ser descoberto por um jesuíta e fugir para Maracanain com suas concubinas, até ser capturado pelos assuncenhos e condenado à morte (WILDE, 2019, p. 120).

### 3.3.1.7 Saulo Tabacambi

Segundo relato de diversas fontes, o cacique Tabacambi parece ter sido uma liderança guarani influente na região do rio Paraná, na área que vai desde a foz do rio Iguazu até a foz do rio Yacui. Após opor-se à expansão do cristianismo, teria se tornado um grande aliado dos jesuítas até o final da sua vida e teria sido batizado com o nome cristão de Saulo. Foi um dos fundadores de Santa Maria do Iguazu.

Há basicamente seis documentos que relatam a trajetória desse cacique guarani paranaense: do padre Diego de Boroa, de 1628, a declaração juramentada do padre Cristovão Aresti, de 1635, o relato do padre Pedro Romero a respeito das suas visitas pelas reduções, de 1636, dois escritos pelo padre Dias Taño, de 1646 e 1648, e as menções do padre Nicolas del Techo, mais tarde, no segundo tomo da sua obra sobre a História do Paraguai.

- Os primeiros contatos do cacique Tabacambi com os europeus

O procurador da Companhia de Jesus, padre Francisco Diaz Taño, preocupado com a questão da tributação do serviço dos indígenas catequizados e a disputa pela sua mão de obra com os espanhóis encomendeiros, escreveu dois documentos que fazem menções ao cacique Tabacambi, o primeiro sobre sua conversão e o segundo sobre seus últimos dias.

O documento de 1646 é destinado aos ouvidores de Chuquiaca. Padre Taño narrou a visita do senhor Francisco de Alfaro e do padre provincial Diego de Torres em 1611 à redução de San Inácio Guazu. Relatou que naquela época aos poucos os jesuítas estavam conseguindo construir uma boa comunicação com os indígenas do rio Paraná através da doação de presentes aos nativos.<sup>80</sup>

<sup>80</sup> “En este tiempo los religiosos de la compania q estavan en la Reduccion de S. ignacio procuravan por médio de otros índios parientes de los del dho rio Parana a traerlos con dadivas y resgastes como lo hiço con lo qual se reduxeron algunos, y los testigos de la p.<sup>te</sup> contraria lo confiesan. con esto començaron los dhos religiosos a tener mas comunicacion con los indios del dho rio Parana embiandoles algunos resgastes y regalos a los caçiques e yndios principales y a tratar con ellos por médio de los otros de su conversion y Reduccion, aunq lo rehusaban hasta

No momento em que a dupla estava visitando a primeira redução jesuítica do Paraguai, teria ocorrido um dos primeiros registros de contato do cacique Tabacambi com os europeus. Segundo relatado, houve uma conversa entre o cacique e o padre provincial Diego de Torres, em que o jesuíta teria tentado convencê-lo a se converter ao cristianismo e a fazer parte do projeto missionário.

Não obstante, o cacique Tabacambi teria respondido que não admitiria os padres em suas terras e não se faria cristão. Entre os motivos da não aceitação do nativo ao jugo católico estaria o argumento de que entrando os padres em suas terras logo entrariam os espanhóis atrás e os maltratariam e capturariam para servir na cidade, como faziam com outros povos amigos que os serviam.

en esta ocasion salieron algunos caçiquez del Rio Parana y entre ellos el caciq Tabacambi y hablandoles el dho P.<sup>o</sup> Prov.<sup>al</sup> trato con ellos de su conversion y Reduccion y q admitiesen a los Padres en sus tierras para q les predicasen el S.<sup>to</sup> Evang.<sup>o</sup> ellos respondieron q la causa de no admitir a los Padres y de no hacerse Xpianos era porq en entrando los Padres en sus tierras luego irian los espanoles tras ellos y los llevarian a servirse dellos a la çuidad y cogiendolos alla, se vengarian dellos por las guerras en q estaban, y los maltratarian como lo haçian con los amigos q les servian y que ellos querian ser Xpianos Pero que avia de ser con condiçion de q no avian de yr a servir a los espanoles personalm.<sup>te</sup> sino tributar a su magd. y pagar la tasse y ser vasalos de su magd. y no de los espanoles (TAÑO, [1646] 1970, p. 463- 464, grifo nosso).

Nota-se na construção argumentativa do procurador da Companhia de Jesus, uma intenção de construir um discurso para o líder indígena, em um contexto de defesa judicial da isenção dos indígenas em pagarem tributos aos colonos espanhóis. Esse documento está inserido no contexto da prestação de informações para justificar a não sujeição dos indígenas ao serviço pessoal dos encomenderos. Segundo padre Diaz Taño, o cacique Tabacambi teria afirmado que gostaria de converter-se ao cristianismo com a condição de que não servisse pessoalmente aos espanhóis e sim de pagarem as taxas e tributos a Sua Majestade, tornando-se vassalo da Coroa e não dos colonos. Possivelmente trata-se de uma construção narrativa moldada pelo padre Taño para agradar as impressões das autoridades reais. Em seguida, pode-se ver no documento a justificativa da concessão de alguns privilégios às reduções jesuíticas como parte de um acordo inicial com os nativos, envolvendo exceções tributárias. Seria um condicionante para aderirem ao cristianismo e assim pacificar os conflitos na região (TAÑO, [1646] 1970, p. 463-464). O trecho a seguir demonstra um pouco a defesa do procurador:

manda q si para mejor purificarse los indios fue necess.<sup>io</sup> concederles algunos privilegios y exempciones se les conceda y q se les cumpla la palabra q se les diere,

---

q el ano de 1611 subiendo a viçitar aquellas Provinçias el S.<sup>r</sup> don fran.<sup>co</sup> de alfaró subio en su Comp.<sup>a</sup> el P.<sup>o</sup> Diego de torres bello Provincial dela Comp.<sup>ia</sup>, el qual fue a viçitar la dha Red.<sup>on</sup> de S. ignaçio y a los P.<sup>es</sup> q estaban en ella” (TAÑO, [1646] 1970, p. 463, grifo nosso)

proveyo dos autos el uno en q declaro q aquellos índios del dho rio Parana (sobre q es este pleito) eran los q legitimam.<sup>te</sup> debian goçar del privilegio que su magd. conçe de a los recién convertidos por el S.<sup>to</sup> evang.<sup>o</sup> de q no sirvan por dies anos, ni sean encomendados, como consta de la çedula q esta a foxas 25 del ano de 1501 dirige al gov.<sup>or</sup> Hernandaria de Saavedra dando poder y facultad p.<sup>a</sup> haçer encomiendas de indios a los viçinos q el pacificara dejando para mi los indios de las cabeceras y fortaleças y de los puertos y fronteras, (1) de la dha causa q habia especifico de los indios de aquellas Prov.<sup>as</sup>, y el auto del S.<sup>f</sup> don fran.<sup>co</sup> de alfaró en q declaro lo suso dho esta a foxas 3 de la dha causa. el 1.<sup>o</sup> auto fue en q declaro que aquellos indios pertenecian a su magd. y se debian poner en su Real corona en conformidad de la Palabra y condiçion que pedian, declarando juntam.<sup>te</sup> q las encomiendas (TAÑO, [1646] 1970, p. 464, grifo nosso).

Em documento assinado pelo padre Cristovão Aresti, em Assunção, datado de 6 de novembro de 1635, a respeito dos trabalhos realizados pelo padre Roque Gonzales de Santa Cruz, também há algumas informações a respeito dos primeiros contatos europeus com o cacique Tabacambi. Após os padres Roque e Marciel de Lorenzana fundarem a redução de San Ignacio Guazu,<sup>81</sup> padre Roque foi enviado para o rio Paraná após ter conseguido pacificar alguns caciques que anteriormente o haviam intencionado matar.

Y dice el venerable P.<sup>e</sup> Roque Gonzalez de S.<sup>ta</sup> Cruz. Siendo Companero del finado P.<sup>e</sup> Marciel de Lorençana que fundó la reducion de S. Ig.<sup>o</sup> del Parana con mucho peligro de su vida fue embiado del dicho P.<sup>e</sup> al Parana despues de aver acariciado algunos caziques e indios del rrio que le avian querido matar y con el ayuda de nro S.<sup>or</sup> y buena gracia con que entró en su tierra oyeron la palabra de Dios en su própria lengua en que hablava el dicho P.<sup>e</sup> Roque con excelencia y corrió los poços pueblos que halló en el yacui y Maracanai y otros parages del rio y habló al cazique Principal tabacambi con que se volvió a dar cuenta al P.<sup>o</sup> Marciel Lorenzana (ARESTI, [1635] 1969, p. 121, grifo nosso).

Fluente na língua Guarani, o padre Roque começou a pregação nas margens do rio Paraná, passando por alguns povoados em Yacui<sup>82</sup> e Maracanai, entre outros lugares do rio até encontrar o cacique principal Tabacambi.

- A conversão do cacique Tabacambi

Após pe. Roque encontrar o cacique Tabacambi, retornou para relatar ao superior pe. Marciel de Lorenzana, na redução de San Inácio, que havia logrado conseguir um contato amistoso. Algum tempo depois, o padre retornaria ao rio Paraná para pregar o evangelho, buscando reunir pessoas na lagoa de Santa Ana.

quedando despues con cargo de la Red.<sup>on</sup> de S. Ig.<sup>o</sup> en companhia del P.<sup>e</sup> fran.<sup>co</sup> del Valle, con mas confiança en nro S.<sup>r</sup> que seguridad de su vida volvió otra vez al Parana

<sup>81</sup> Esse povoado localizava-se no atual território paraguaio, não confundir com San Ignacio Mini localizada no atual território argentino.

<sup>82</sup> O rio Yacuy Guazu é um afluente paraguaio do rio Paraná e sua foz está localizada no departamento de Itapua, já na divisa com o departamento de Alto-Paraná.

y procuro juntar gente en la Laguna de S.<sup>ta</sup> Ana apalabrando los caziques p.<sup>a</sup> reducirlos a pueblo la primera vez que volviesse a verlos (ARESTI, [1635] 1969, p. 121, grifo nosso).

O padre Roque foi a Assunção conversar com o governador Hernando Arias sobre o andamento dos trabalhos no rio Paraná,<sup>83</sup> O governador teria expressado sua vontade de ir pessoalmente conhecer o trabalho do jesuíta, que porém tentou dissuadi-lo afirmando que os “bárbaros” ainda não estavam prontos e que os espanhóis ainda não eram bem quistos na região devido aos conflitos passados.

Complementou ainda que a visita do governador poderia confirmar a suspeita dos nativos de que após os padres viriam os espanhóis, que era necessário ter paciência e que com o tempo as coisas se acertariam pacificamente.<sup>84</sup> Apesar dos intentos do padre Roque em tentar dissuadi-lo, Hernando Arias teria julgado ser glorioso o pioneirismo de penetrar a região. Pediu que o padre fosse à frente preparar os ânimos nativos, juntou uma tropa de 50 soldados e rumou ao rio Paraná. Ao chegarem ao povoado de Encarnação de Itapua, teriam sido bem recebidos pelos padres Roque e Diego de Boroa.

Ningún caso hizo D. Hernando Arias de tales advertencias, pues juzgando que sería glorioso para él penetrar en el Paraná antes que nadie, envió delante al P. González para preparar los ánimos, y él se encaminó con cincuenta soldados. Llegado al río fué recibido en una barca por el P. González, y juntos lo atravesaron. Había el P. Boroa elevado una cruz grande en el pueblo de itapúa; tan luego como la vieron los españoles manifestaron su alegría con el estruendo de los arcabuces, adorando militarmente el signo de la redención que se alzaba donde tanto tiempo habían reinado los enemigos de España y de Cristo (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 327-331, grifo nosso).

Em Encarnação de Itapua, o governador teria visitado a igreja, que estaria decorada, e então realizado um discurso que felicitava o trabalho dos padres pelo resultado alcançado de forma pacífica, prometendo elogiá-los ao rei católico. Em seguida, Hernando Arias teria concedido os cargos seculares de comando aos caciques do entorno, exortando-os a cumprirem os desígnios dos religiosos<sup>85</sup>.

Entró el gobernador en el pueblo, visitó la iglesia, que estaba adornada, y dirigió á sus compañeros estas palabras: Todos arrodillados demos gracias al Señor, pues merced

<sup>83</sup> Padre Techo afirmou ainda que a irmã do governador tinha se casado com o irmão de Roque e a proximidade familiar facilitava o trânsito do jesuíta pelo governo assuncenho.

<sup>84</sup> “Don Hernando Arias mostró vivos deseos de ir al Paraná. Procuró disuadirle de semejante pensamiento el P. González diciéndole que los bárbaros no estaban suficientemente preparados, que la precipitación perdía muchas buenas causas y que el nombre español, á consecuencia de las pasadas guerras, era aborrecido por los habitantes del Paraná; añadió que éstos sospecharían mal de los misioneros si en seguida llevaban europeos; que todo se reducía á tener paciencia, pues las cosas se arreglarían con el tiempo y sin peligro, pudiendo, entre tanto, ayudar con su autoridad al bien del Estado y al de la religión” (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 327-331, grifo nosso).

<sup>85</sup> Nicolas del Techo também afirmou que o governador Hernan de Arias teria conhecido o cacique Arapizandu. “Pues Arapizandu, varon que gozaba de gran autoridade en ellos, se presentó al gobernador D. Hernando Arias” (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 145).

al poder de la cruz pisamos hoy este paraje, que en muchos años no han podido conquistar ni la espada ni el valor de los españoles. Después felicitó á los PP. González y Boroa por el feliz resultado de sus misiones, prometiendo darles cartas de recomendación en favor de la Compañía para el rey Católico; encomendó los cargos concejiles á los indios más principales, y exhortó á todos que fuesen obedientes y respetuosos con los sacerdotes, á quienes para dar ejemplo besó la mano inclinándose (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 327-331, grifo nosso).

Em algum momento, teria chegado a notícia de que havia grupos indígenas inquietos em outra parte do rio e que a presença dos espanhóis os estava incomodando. O governador teve que partir no mesmo dia em que chegou, disfarçando que seu retorno apressado seria motivado pelo medo.

Llegó á su noticia que los indios de la otra parte del río estaban inquietos y que habían mostrado en alguna ocasión cierta prevención contra él, pues les molestaba su presencia, y así, el mismo día que llegó, salió, disfrazando tan precipitado regreso con el título de necesidad, siendo así que era motivado por el miedo (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 327-331).

Enquanto navegavam pelo rio, foram abordados por cerca de 300 indígenas armados de flechas e porretes (padre Aresti afirmou que foram 200, e depois padre Techo voltou a relatar uma tropa de 200 indivíduos também) e que se não fosse a influência do padre Roque os teriam atacado (como teria ocorrido com Pero Lobo no século anterior, por exemplo). A tropa nativa era comandada pelo cacique Tabacambi, que recusou a investidura de vassalo proposta pelo governador assuncenho.

Mientras navegaba salieron al encuentro en el río cerca de trescientos indios armados de saetas y macanas, y le hubiesen acometido si el P. González no interpusiera su autoridad é influencia. Iban mandados por Tabaca, quien rogándole D. Hernando Arias que recibiese el bastón de mando en nombre del rey Católico para ser reconocido como jefe del Paraná, respondió soberbiamente que hasta entonces había ejercido el poder sin necesidad de bastón, y sin él lo ejercería en adelante. En lo cual vieron los españoles cuánto mayor era el poder de la cruz y los sacerdotes que el de los ejércitos (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 327-331, grifo nosso).

O relato do padre Aresti é muito similar, diferenciando-se pelos detalhes geográficos e factuais. O encontro entre a liderança espanhola e a guarani teria ocorrido em determinado trecho chamado de Maracanai, onde desembarcaram para conversar. Após avistar a comitiva do governador, o cacique Tabacambi teria desembarcado na margem do rio acompanhado de tropa armada, encarando de forma imponente a autoridade máxima de Assunção.

Baxó el P.<sup>e</sup> Roque con el dicho Gov.<sup>or</sup> hasta e Jaguapeí adonde estaban los soldados despedió a los del Paraguay y q acompañado de los de S. Juan de vera baxó con el dicho Gov.<sup>or</sup> hasta Maracanai adonde aporto p.<sup>a</sup> hablar al cazique principal Tabacambi y los demas que estaban en su compania hasta 200 indios de valor y brio que salieron a la orilla a hablar al dicho Governador con sus arcos y flechas en las manos y con mas aliento y brio que era razon (ARESTI, [1635] 1969, p.121, grifo nosso).

Indignado com a postura do cacique Tabacambi, o padre Roque teria intervindo imediatamente e o repreendido por sua ousadia, mandando que a tropa baixasse suas armas. Disse aos nativos que o governador ordenou que se assentassem em um local chamado de Yabapoa, sob a liderança do próprio padre Roque. Assim como relatado pelo padre Techo, padre Aresti afirmou que o governador teria proposto a concessão do título de Capitão a Tabacambi, oferecendo-o a vara<sup>86</sup> de autoridade.<sup>87</sup> Ao recusá-la, o cacique teria dito que não havia necessidade, pois já era capitão de todos aqueles indígenas sem aquele bastão.

A despedida do cacique Tabacambi do governador e do padre teria sido conturbada ao ponto de terem deixado para trás um determinado assento do cacique. Esse “esquecimento do assento”, padre Aresti interpretou como um sinal de descontentamento dos nativos, e o padre Roque o teria mandado devolver posteriormente.

*Tornó al Paraná el P. Roque González, y rogó á Tabaca, señor de doscientos indios y de mucha autoridad entre sus compatriotas, á quien vimos antes despreciar los ofrecimientos del gobernador, que recibiera el bastón de mando y rigiese el pueblo que él había acordado fundar. Mas el cacique dijo insolentemente á voces que no quería insignias de autoridad dadas por un extranjero para mandar en una población, cuando sin esto era obedecido por todos los indios de la comarca. Dejando el P. González para más adelante ablandar el ánimo de Tabaca, navegó hasta un lugar llamado por los indígenas Yaguapúa, y recorriendo las cercanías, logró convencer á sus moradores para que se establecieran en el paraje mencionado (TECHO, TOMO 2, 1897, p. 360-361, grifo nosso).*

Tempos depois de recursar as ofertas do governador, o padre Roque teria pedido mais uma vez ao cacique Tabacambi que aceitasse o bastão de autoridade e governasse o povoado solicitado. Porém mais uma vez de forma insolente o cacique teria dito em voz alta que não queria título de poder dado por estrangeiros, pois mesmo sem tê-los já era obedecido por todos da região.

Sobre a recusa do cacique Tabaca afirma Wilde que: “*certamente, aceptar el bastón era aceptar un rol subordinado, ceder una función que legitimamente creía poseer e incorporarse com un desplazado en la reducción*” (2019, p. 108). Deixando para acalmar o cacique Tabacambi posteriormente, o padre Roque teria continuado sua pregação entre os nativos das redondezas.

<sup>86</sup> Objeto colonial simbólico utilizado pela Coroa Espanhola para conferir autoridade e cooptar lideranças nativas, frequentemente chamado de bastão ou vara.

<sup>87</sup> “de que indignado el P.<sup>e</sup> Roque con império y valor apostolico les reprehendió su osadía y les hizo arrimar los arcos y flechas, y que el Gov.<sup>or</sup> les mandó se reduzessen en yabapoa puesto q avia elegido el P.<sup>e</sup> Roque p.<sup>a</sup> haçer reducion; y senaló por Capitan a tabacambi, ofreciendole vara que rehusó. diciendo no la avia menester, pues el era el capitan de todos aquellos indios, con que se despidió con tanta turbacion de sus criados que se olvidaron de la silla de su amo que despues hizo llevar el P.<sup>e</sup> Roque que se avia quedado a sasonar el desabrimento de los índios y alcansó al Gov.<sup>or</sup> antes de la laguna de S.<sup>ta</sup> Ana, adonde llegaron” (ARESTI, [1635] 1969, p. 124-125, grifo nosso).

- Saulo Tabacambi, o cacique cristão

Os testemunhos apontam que os missioneiros foram construindo gradativamente uma relação de confiança com o cacique paranaense, apesar dos impasses iniciais. Segundo o padre Nicolas del Techo, os padres cultivaram a amizade do indígena afirmando que: “*Se granjeó la amistad de Tabacambi, cacique poderoso em el Paraná, y le hizo algunos regalos*” (TOMO 2, 1897, p. 230).

Conforme relatado pelo padre Diego de Boroa, na terceira tentativa de fundação de Santa Maria do Iguçu, fazia parte da comitiva o indígena convertido Saulo Tabacamby, que após resistir à pregação do evangelho, terminou por aderir o projeto missioneiro (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 278). Nota-se que no relato do padre Boroa foi possível identificar o nome cristão do qual foi batizado o cacique Tabacambi.<sup>88</sup>

Na década seguinte, o padre Pedro Romero forneceu indícios a respeito do final da sua vida. Ao mencionar o conjunto de reduções que tinha visitado acompanhado pelo padre Diego de Alfaro, para dar conta ao provincial do estado em que se encontravam, acabou por possivelmente afirmar que Tabacambi teria morrido na redução de Loreto. “*Estas R.<sup>nes</sup> las vicite q.<sup>do</sup> lleve al P.<sup>e</sup> Di.<sup>o</sup> de Alfaro conmigo p.<sup>a</sup> q las viesse y ya di q.ba V.R. de su estado, y como cõ la sacada de los bellacos y de tabacan q ya murio en el oreto” (ROMERO, [1636] 1970, p. 293, grifo nosso).*

Curiosamente 10 anos mais tarde, padre Dias Taño voltou a referenciar o cacique, ao tratar de disputas fundiárias e de mão de obra entre a Companhia de Jesus e os colonos. Determinado senhor Gonçalo de los Rios através de apresentação de um título, reivindicava 29 indígenas do povo de Tabacambi, liderados por Tarecuy. O procurador jesuíta entendeu o pleito do colono como nulo.<sup>89</sup>

### 3.3.1.8 Arerapa do Acaray

Conforme relatado anteriormente, o padre Roque Gonzales de Santa Cruz, acompanhado do cacique Tomas de Arapizandu, fizeram uma visita até o cacique Arerapa, principal liderança do rio Acarai, afluente do rio Paraná, um pouco acima do rio Iguçu.

<sup>88</sup> “se ofrecio de irnos acompañando el combertido Saulo Tabacambyx, que es el cacique que V.R. con sus buenos consejos reduxo a bien vivir; aviendo sido el mayor enemigo que a los principios tuvo el evangelio en todo el Parana” (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 278, grifo nosso).

<sup>89</sup> “el titulo de gonçalo de los rios, diçe q son 73 en el Paraguari. este parage esta dies léguas desta çidad bien conoçido y asi no puede ser en el Parana. los outros 63 del caciq diego marumba diçe q esta en el mismo partido, solo diçe q en el Parana en el pueblo de tabacambi le encomienda 29 indios del caciq tarecuy sin deçir como se llaman. estos titulos que fueron antes del decreto del dho S.<sup>r</sup> fran.<sup>co</sup> de alfaro se dieron por nullos por ser por notiçia. lo mismo es de los indios del yraqui q no se sabe dellos” (TAÑO, [1646] 1970, p. 472, grifo nosso).

No ano de 1619, o provincial Pedro Oñate teria enviado o padre Roque para o rio Uruguai e o padre Boroa teria ficado encarregado da conversão dos ameríndios até o salto de Guairá, abrangendo a região da foz dos rios Iguazu e Acarai. Padre Boroa declarou que saiu sem escolta entre oito a dez vezes no período de 2 anos para pregar pelos povos paranaenses, até 14 léguas (77 km), provavelmente a partir das reduções de Encarnação de Itapua (1615) e mais tarde de Corpus Christi (1622).

el ano de dies y nueve por aver embiado el P.<sup>o</sup> Pedro de Onate Prov.<sup>al</sup> desta Prov.<sup>al</sup> al P.<sup>o</sup> Roque a llevar el S.<sup>to</sup> evangelio a la Prov.<sup>a</sup> del Uruguay de que hablara despues este declarante le encargo a el la S.<sup>ta</sup> Obediencia la conversion de aquellos infieles hasta el salto de Guaira y los del rio del Iguazu y que en execucion desto sin espanol ninguno ni escolta salió ocho o dies veces en dos anos por los pueblos de los infieles del rio arriba, hasta catorze léguas, sufriendo sus desprecios y peligros de la vida en que se vio algunas veçes, por darles noticias de la S.<sup>ta</sup> Fee (BOROA, [1635] 1970, p. 127).

Em uma das suas subidas pelo rio Paraná, o padre Diego de Boroa também relatou seus encontros com os povos que viviam abaixo dos saltos de Guairá. Afirmou que foi possível conseguir o consentimento do cacique Arerapa para começar uma redução no rio Acarai, logo acima da sua foz. No local foi levantada uma cruz e construído uma pequena Igreja (mais detalhes sobre a fundação de N.S.N. do Acarai no subitem 3.2.5).<sup>90</sup>

Logo depois, houve uma grande insatisfação do cacique Guirapoti, do qual chama de “cacique Apóstata”<sup>91</sup>, perante a anuência e colaboração do cacique Arerapa com o projeto missioneiro. O cacique Guirapoti, que já havia expulsado o padre Roque em ocasião anterior, desceu com uma tropa de indígenas armados até a localidade onde estava o cacique Arerapa, protestando contra o consentimento da ocupação jesuíta em suas terras.

sentido el cazique Apóstata, que resistió al P.<sup>o</sup> Roque Gonzalez, baxó con mucha gente de guerra armada a venir a Arerapa porque le avia consentido en sus tierras, con intento de q Je echasse de ellas, aunque no salió con ello. y el dicho declarante. Le habló y procuro sosegar y el cazique y su gente sin aver llevado (BOROA, [1635] 1970, p. 127).

Padre Diego de Boroa procurou acalmar o insatisfeito cacique Guirapoti, e conforme declarou em carta de 1635, os jesuítas conseguiram permanecer no local e manter sua aliança com o cacique Arerapa, apesar dos intentos do antagônico cacique dos saltos do Guairá.

<sup>90</sup> “i una de ellas subió por el Parana arriba hasta los pueblos que estan debaxo del Salto de Guayra predicando el S.to evangelio com intento de començar reducion mas arriba de la Carai adonde . . í. el Pueblo del Cazique Arerapa levanto cruz e hizo una pequena iglesia” (BOROA, [1635] 1970, p. 127).

<sup>91</sup> Apostasia: 1. Renúncia ou abandono de uma crença religiosa. = ABJURAÇÃO, RENEGAÇÃO, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, disponível em: <https://dicionario.priberam.org/apostasia> [consultado em 04-07-2022].

### 3.3.1.9 Yguiraró

A influência das lideranças religiosas indígenas parece ter sido uma preocupação constante dos padres jesuítas. Em diversas ocasiões foi mencionado como tais lideranças impediam o desenvolvimento da conversão e a adesão de novos aldeamentos para a redução. Nota-se pela análise do conjunto das fontes, que havia uma disputa com os “feiticeiros” nativos pela liderança espiritual.

arriba, a persuasion de los echiceros, con tanta determinacion que dejaron sus casas i sementerias por huir y alejarse de nosotros, i lo mismo nos dixeron de toda la gente de Paravera, aunque despues con la ayuda de nro S. truximos a los mas destos a la reducion, pero todavia quedaron Gebuseos, que dan mui bien en que entender al P. Cláudio segun me escríbe (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 286, grifo nosso).

Em relação à catequese do rio Iguazu, o padre Cláudio Ruyer reclamou bastante da atuação de diversos “feiticeiros” que dificultavam o desenvolvimento de Santa Maria. Essa disputa pelo entendimento cosmológico coletivo pode ser visto na seguinte passagem:

Ay mucha miséria de hechizeros de los quales tengo mas de quarenta por lista espero en el S.<sup>r</sup> q en breve tiempo se les quitará el abuso y los mesmos hichizeros ayudaran a los demas a su conversion (en recompensa de lo mal q les hizierõ haziendolos servir al dem.<sup>o</sup> como ya lo hazen alg.<sup>os</sup> reconociendo su mal hecho y mostrar senales de arrepentim.<sup>o</sup> con proposito de la enmienda y hablando contra aquello q ellos mesmos enseñaron que es cosa de mucha importancia p.<sup>a</sup> la conversion destos pobrecitos índios los quales suelen quedarse por mucho tiempo como embelezados en su engano (RUYER, [1627] 1970, p. 71, grifo nosso).

Apesar de o padre Ruyer mencionar ter listado mais de 40 feiticeiros, uma das lideranças espirituais indígenas chama bastante atenção nas fontes. Padre Boroa narrou que o líder Iguiraró era famoso e temido não apenas no rio Iguazu, mas também nos rios Paraná e Uruguai.

Inicialmente, Iguiraró teria sido a principal oposição ao projeto missioneiro. É interessante notar que padre Boroa comentou sobre os adereços culturais do Iguiraró, comparando-o ao demônio, personagem antagônico do cristianismo. Registrou-se que ele tentava espantar os padres aos gritos.

el que mas se nos opuso fue el famoso echicero Ixguiraro) temido [no solo en el Iguazu, mas) en todo el Parana i Uruguay al qual se le aparecian los demonios en figura de angeles unas veces y otras, de tigres, hombre carnal y vicioso: vino a vernos en figura de un demonio (parecen quando se pintan todo el cuerpo i llenan de plumas i otras cosas, con que quedan horribles [y] disformes) queria me espantar por grandes voces (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 280, grifo nosso).

Os padres procuraram acalmar Iguiraró. Pelo visto conseguiram, pois posteriormente ele teria dado uma canoa para os padres e iniciado uma amizade com eles. Em outro momento, Iguiraró teria trago um grupo grande de indígenas para se reduzirem em Santa Maria do Iguazu.

procure sosegarle: y otras veces que vino ganarle de suerte que no solo me dio una canoa para que yo anduviese pero se vino a reducir con otra mucha gente, i [de enemigo se nos hizo tan amigo que fue uno de los que mas nos ayudaron a reducir los demas Indios (porque tiene grande eficacia en persuadir quanto quiere] (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 280-281, grifo nosso).

A descrição fornecida pelo padre Diego de Boroa é muito similar àquela que o padre Nicolas del Techo publicaria mais tarde. Mencionou um “feiticeiro” em específico, com pintura corporal característica, que se transmutava entre demônio, anjo e onça, de forma similar ao que afirmou padre Boroa, um aspecto cultural interessante da narrativa cosmológica. Perante os padres, o líder espiritual indígena teria gritado reivindicando que não prejudicassem seus costumes culturais.

Quiso oponerse á esto un hechicero que llevaba el cuerpo pintado de horrible manera, y al cual se aparecía con frecuencia el demonio, ora en forma de ángel, ora en figura de tigre; presentóse delante de los Padres, y á voces les intimó que no desterrasen las costumbres del país. Mas con el favor divino pudieron los misioneros ablandar el feroz ánimo del indio, y que éste, abjurando de los errores, con su ejemplo y palabras lograrse que muchos otros le siguieran. Un bárbaro resolvió matar á los religiosos; pero un compañero suyo le impidió cometer tal crimen (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 217, grifo nosso).

Nota-se que o padre Techo pode ter feito seu relato baseado nos registros do padre Boroa, sobre o contato com Iguiraró, uma liderança diferenciada dos caciques nativos da região, ao ponto de ter sido individualizado nos registros históricos pelos estrangeiros. “*La credibilidad que los indios depositaban en suas líderes, particularmente en los ‘hechiceros’, se asentaba sobre la base de un fondo común de creencias que aparecen referidas en las fuentes de manera muy fragmentaria*” (WILDE, 2019, p. 87).

Além da importância de se pesquisar as lideranças indígenas, ainda que de forma fragmentada, é igualmente pertinente perceber como que a imensa maioria dos nativos mencionados nos documentos são homens. Sendo assim, a seguir será analisada a questão do anonimato feminino indígena, um fato constatado na análise das fontes.

### 3.3.1.10 A questão do anonimato feminino indígena

Acima listados encontram-se todos os personagens indígenas relatados nas cartas anuas, que por alguma razão foram individualizados e tiveram seus registros eternizados nas fontes. Não obstante, todos eles têm algo em comum: eram todos homens. Percebe-se que a supervalorização masculina é algo recorrente nos estudos missionários:

De fato, estudos historiográficos baseados em fontes primárias sobre Missões costumam focar em temas relativos às guerras, comércio, invasões bandeirantes e lideranças masculinas (jesuítas, guerreiros, caciques, xamãs e cabildantes) – o resultado, entre outros, é a revelação de personagens majoritariamente masculinos,

como Nicolau Ñangueru, Ñezu e Sepé Tiaraju, além de textos que sequer possuem a palavra *mulher* ou, quando possuem, o fazem por meio de representações depreciativas em posições meramente coadjuvantes (BAPTISTA et alii, 2019, p. 1).

Nas fontes analisadas, geralmente as mulheres indígenas foram retratadas de forma anônima. Quando jovens, as indígenas são frequentemente mencionadas como “*niña*” ou “*muchacha*” e quando mais senhoras como “*índia ya vieja*” (RUYER, [1627] 1970, p. 69). Isso quando sequer são mencionadas. Nota-se uma ausência de nomes autóctones femininos. A seguir serão considerados alguns casos.

Na missão de Santa Maria do Iguçu, o padre Boroa narrou um encontro com uma indígena do rio Paraná, que teria se oposto aos missioneiros. A mulher reivindicava ser a mãe de Deus e impedia a conversão de certa aldeia.

No contento con esto] levanto el demonio otra India del Parana, que se nos opuso, i se entro donde estabamos diciendo que ella era la madre de Dios, i nos impedia con esto reducir la gente: mas esta y otras muchas dificultades, venció la madre verdadera de Dios que desde el principio aviamos puesto debajo de su amparo esta reducion (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 281, grifo nosso).

O caso supramencionado parece ser o mesmo narrado pelo padre Nicolas del Techo. Segundo ele, uma determinada mulher também fingia ser a mãe de Deus: “*Una india llevaba tras sí las turbas, fingiendo ser la Madre de Dios; quiso el cielo que no prosiguiera aquella mujer en sus tonterías*” (TOMO 3, 1897, p. 217, grifo nosso). Não obstante, verifica-se que não foi apenas nos momentos de divergência e inimizade que teria ocorrido o anonimato feminino indígena.

Até nos casos de aparente afeto e de boas relações, as mulheres ficaram desprovidas de alcunha. O provincial Duran relatou um caso em que atendeu uma indígena no rio Iguçu e que lhe pediu para batizar seu filho. Como de costume, perguntou a mãe qual o nome que gostaria de dar a ele, que respondeu que gostaria que batizasse como “Paiguazu”, que era como chamavam o provincial em guarani, o que teria agradado aos padres. Por fim, optou-se por batizá-lo com o nome de Nicolas, primeiro nome do provincial.

No quiero tampoco olvidar la sencillez agradecida de una India en que se descubre la aficion que van cobrando a los P. avia yo hecho a esta India algunas caricias en el Iguazu llego a bautizar un niño que tenia preguntada como es de costumbre como queria que le llamasen, respondio muy alegre que le pusiesen por nombre Paiguazú que es lo mismo que decir Provincial; caioles en gracia a los Padres i digeronle mi nombre proprio, i entonces le escoxio para el niño (DURAN, [1628] 1929, p. 282-283, grifo nosso).

Padre Pedro Romero citou outra mulher que mesmo desejosa de tornar-se cristã, era mencionada apenas por sua característica etária. “*Otra Yndia muy vieja y enferma deseando*

*mucho ser Xpiana pidió muchas veces a los de su casa le llebassen al pueblo para que el P.<sup>e</sup> la bautizasse” (ROMERO, [1634] 1969-T, p. 70, grifo nosso).*

Sobre a nomeação do povoado com o nome da virgem, já no momento pós-mudança da região da Província do Guairá no rio Paraná para a região do rio Uruguai, escreveu o padre Nicolas del Techo: “*Diósele al pueblo el nombre de Santa María la Mayor para que sus habitantes estuvieran, como los del Guairá, Paraná, y Uruguay, bajo la protección de la Virgen, renunciando al demonio y adorando á Jesucristo*” (TOMO 3, 1897, p. 218).

Por mais que o nome da redução de Santa Maria fosse feminino, não foi identificada nenhuma alcunha de pessoa que não fosse masculino. Curiosamente o único nome feminino identificado nas fontes na trajetória de Santa Maria do Iguaçu foi o nome da própria padroeira da missão.

### 3.3.2 Diversidade étnica do Iguaçu

As fontes escritas e os estudos da cultura material advindas das pesquisas arqueológicas, com diferentes datações e realizadas em diferentes momentos, permitem inferir que o rio Iguaçu tem sido ocupado por diferentes grupos dos troncos linguísticos Tupi-Guarani e Macro-Jê há séculos. Os relatos jesuítas dos séculos XVII e XVIII, até as pesquisas do argentino Ambrosetti no final do século XIX (Mapa 29), demonstram uma diversidade de filiações culturais dentro desses dois grandes agrupamentos. Entre os nomes das nações jê mencionadas nas fontes podem-se destacar: os guañanas, os gualachos, os chiquis e os caaiguas.<sup>92</sup>

Em carta datada do dia 2 de julho de 1628, o padre Antônio Ruiz de Montoya escreveu para o provincial Nicolas Duran, dando informes a respeito das reduções espalhadas pela Província do Guairá. Mencionou que haveria dois rios Iguaçu, um que deságua no mar e outro no Paraná, onde nesse último havia grandes populações Guarani e Guañana (Macro-Jê):

con lo qual corrio la fama por aquella tierra y fueron entrando buenas tropas, unos a quedarse y otros aver se era verdad lo que se dezia con lo qual nos a abierto Nuestro Señor la puerta a aquellos campos en donde ay mucha gente de la qual emos tenido noticia de la mar y de como el Iguaçu que sale al Parana y el Uruguay están mui cerca, y otro yguaçu que va a desaguar a la mar y sus principios los tiene junto a los del Iguaçu del Parana por donde ay mucha jente Guarani y Guañanas (MONTROYA, [1628] 1951, p. 277, grifo nosso).

<sup>92</sup> Ascendentes do atual povo kaingang. Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang> Acesso em: jun. de 2022.



Além das etnias mencionadas, Guaraní e Guañanas, que são de troncos linguísticos diferentes, ao prestar informes sobre a redução de Concepción de Nuestra Señora de -Guañanos, padre Montoya citou um povo que vivia entre os rios Iguazu e Piquiri. Esse povo era chamado de Chiquis, e fazia parte da família da nação dos Gualachos (Macro-Jê): *“los Chiquis jentilidad de Gualachos que están entre el rio del Piquírí y el yguaçú supieron de mi venida y vinieron a verme a cierto puesto en donde di vara al Casique diziendole que llevase mi habla a los demás Indios”* (MONTROYA, [1628] 1951, p. 295, grifo nosso).

O padre Montoya também realizou comparações entre os guaranis e os gualachos, trazendo dados antropológicos e históricos importantes. Entre tais considerações, podem-se ver as questões conjugais, analisando as características monogâmicas ou poligâmicas de cada povo.

vio el P.<sup>o</sup> a los Chiquies que alli vajaron. contentóles su bondad que en estos hacen ventaja a esotros gualachos. tienen todos una lengua y una sola muger aunque prestada porque no tienen fixo matrimonio como el Guaraní y con menos estabilidad porque el Guaraní tiene sujecion en la muger para retenerla o despedirla. Pero el gualacho no sino la muger la qual por cosas muy leves se aparta del marido y se va a otro, y asi las dexan andar a sus quereres porque no las dexen. cuidan mui poco de sus maridos (que es lo contrario del Guaraní) no les hacen de comer ni otra cosa que criar sus hijos y alguna poca de chicha (MONTROYA, [1628] 1951, p. 296, grifo nosso).

Sobre os indígenas jê, mais especificamente os gualachos, escreveu que eram guerreiros capazes de matar, principalmente quando ocorriam casos de bebedeira. As bebidas alcoólicas eram feitas a partir do mel (possivelmente kiki, bebida ritual do Kikikoi) e nota-se no discurso jesuíta uma associação do consumo de bebidas alcoólicas com casos de assassinato.

es esta gente mui guerrera y exercitada en matar principalmente en tempo de borracheras a que son mui dados por averies dado la naturaleza mucha miel por los montes y es sin duda cierto en aviendo bebidas aver muertes porque alli se refrescan las pasadas y sin borrachera también se matan matando tanto numero de los contrarios quantos fueron sus muertos y asi nunca dexa de aver muertes y inquietudes, los casiques se visitan aunque aya enemistades las mugeres también pero los basallos no (MONTROYA, [1628] 1951, p. 296-297, grifo nosso).

Em relação à aparência física e vestimenta dos gualachos, padre Montoya diferenciou a forma de vestir-se dos indígenas jê, apesar de alguns andarem nus. Além disso, realizou comentários a respeito de um comportamento feminino com certa autonomia e que o grupo a seu ver possuía certa propensão à monogamia.

es jente cregida mas blanca que el Guaraní, vistense de ortigas que las benefician y texen ropa gruesa, los Indios muchos andan desnudos, las mugeres todas andan cubiertas y honestas, tienen poco recato son mui entremetidas y los maridos las celan poco o nada porque en enfadándose ellas dexan a los varones, ellas si: gelan a los maridos, no tienen mas que una muger [casjanse luego que tienen edad (MONTROYA, [1628] 1951, p. 297, grifo nosso).

Foram feitas análises também em relação às habitações e aos hábitos alimentares dos gualachos. Segundo o padre, eles dormiam sobre a palha, cobertos com mantas de vegetação e suas casas eram redondas e pequenas. Trabalhadores da terra, os gualachos plantavam milho, mas se alimentavam bastante de pinhões e da caça de cervídeos, porcos e antas, caçados na flecha ou com armadilhas, que também eram utilizadas nos rios para a pesca.<sup>93</sup>

Além dos hábitos do cotidiano e da vida conjugal, padre Montoya relatou os detalhes funerários autóctones Jê, da redução de Concepción de Guañanos, na cabeceira do rio Piquiri, a alguns do rio Iguazu: *“lloran mucho tiempo sus muertos y si es el Casique o deudo cercano matan dos o tres ó mas conforme a la calidad, la mitad Indios y la mitad Indias para que en la otra vida le acompañen los varones y las hembras le hajan chicha”* (MONTROYA, [1628] 1951, p. 297).

Padre Nicolas del Techo escreveu detalhes interessantes a respeito das nações indígenas não-guarani. Chamou-os de “gualachis” ou “guanianas”, do tronco linguístico Jê, abrangendo uma região que iria do centro do Paraná, nas terras do cacique Taioba, passando pelos rios Uruguai e Iguazu e chegando até o mar. Seus habitantes se diferem nos costumes e no idioma dos guaranis, nação com a qual teriam muitos conflitos.<sup>94</sup>

Foram relatados também detalhes alimentares. Destacou-se o consumo de “hidromel”, que os embriagavam e suscitavam novos conflitos e mortes, similar ao relatado pelo padre Montoya. Habitavam aldeias pequenas com certa distância entre si e viveriam quase que exclusivamente da caça, apesar de também praticarem a agricultura.

en los banquetes se hartan de hidromiel hasta que se embriagan, y suelen reñir, causándose unos á otros heridas y aun la muerte; esto suele ocurrir con frecuencia, y es la causa de que perezca mucha gente. También los magos quitan la vida á no pocos con maleficios y venenos; dichos encantadores tienen trato familiar con el demonio, Los gualachíes, se mantienen casi exclusivamente de la caza y apenas se dedican á la agricultura. Viven en aldeas pequeñas poco distantes entre sí (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 357-358, grifo nosso).

<sup>93</sup> “duermen al modo que los Indios del Perú sobre un poco de paja cubiertos con unas mantas de ortigas, tienen sus casas redondas y pequeñas, todos son labradores, su cosecha es de maiz, no cuidan de otra cosa y deste comen poco, su sustento es de piñones y caga de venados, puercos y antas, cojenlos a la fleca, o en trampas, o gestos mui largos y grandes que hacen los quales los ponen al modo que las nasas en los rios para cojer camarones, echan por allí maiz y ceban los puercos monteses y a sus tiempos acuden a hacer chaco, van huyendo los puercos y metense por aquellos cestos; acuden luego a las bocas unos y por en cima otros com palos hagen buena presa” (MONTROYA, [1628] 1951, p. 297, grifo nosso).

<sup>94</sup> “Torno á ocuparme de lo que sucedía en el Guairá, donde volvieron á entrar los Padres Antônio Ruiz y Francisco Díaz Taño, alcanzando una insigne victoria contra el demonio. La tierra de los gualachíes, también llamados guanianas, se extiende entre los dominios de Tayaoba y los pueblos del Uruguay é Iguazúa; llega hasta el mar, y penetra no poco hacia el Brasil. Sus habitantes difieren en costumbres y lengua de los guaraníes, y sostienen con éstos incansantes luchas. La población sería más numerosa sin las guerras intestinas” (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 357, grifo nosso).

O padre Cláudio Ruyer teria conseguido a libertação de um rapaz jê caaigua, do aprisionamento guarani, para poder aprender com ele a sua língua e assim facilitar a catequese dos seus povos, ampliando a influência jesuíta para além dos povos guarani da região. “*El P. Cláudio Ruyer alcanzó la libertad de un muchacho de la tribu de los caaiguaes, para que le enseñara el idioma de éstos y los misioneros pudiesen evangelizar á dichos indios. Tal medida fué muy provechosa*” (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 127). Tal intérprete indígena seria essencial nas relações de contato intercultural entre os nativos iguaçuenses como, por exemplo, no caso a seguir.

### 3.3.3 A visita surpresa da Nação Caaigua

Caaigua seria um termo que significaria “índios que vivem dentro dos montes” e seu povo falaria uma “*língua peregrina muy dificultosa*”, assim como os Guayacurus, idioma da qual os jesuítas não compreendiam palavra (RUYER, [1627] 1970, p. 65). Entre as narrativas mais extraordinárias escritas pelo padre Techo a respeito de Santa Maria do Iguazu aborda a entrada súbita e pacífica de uma tropa caaigua dentro do centro redução, que teria ocorrido por mera curiosidade de conhecer o local. Os caaiguas teriam percebido que os guaranis, antes mais belicosos e violentos, tinham se tornado mais pacíficos devido ao contato com o cristianismo e a vida missioneira, e assim decidiram lhes fazer uma visita repentina e inesperada.

Habiendo notado los caaiguaes que los de Iguazúá, antes soberbios y violentos, después de hechos cristianos eran pacíficos, movidos por la curiosidad, entraron algunos en las tierras de esta población, y avanzaron tanto, que un cacique y varios hombres de los que iban con él penetraron en Iguazúá. No hay más admiración en Europa viendo un negro, que la hubo en Iguazúá cuando tuvieron delante los caaiguaes. Para excitarlos á la piedad, los religiosos les mostraron reliquias de San Francisco Javier, y les afirmaron que más poder tenían aquellos huesos muertos que todos los Padres de la Compañía (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 127, grifo nosso).

Como é possível ver na passagem acima, um grupo adentrou as terras do povoado, movido pela curiosidade e liderado por um cacique. Os indígenas jê teriam avançado tanto que chegaram até o centro da vila da redução, povoada majoritariamente pelos guaranis.

O encontro teria causado grande surpresa nos moradores santamarianos. Na ocasião, os religiosos teriam mostrado relíquias católicas (ossos de São Francisco Xavier) e com a ajuda de um intérprete afirmaram que elas teriam mais poder do que todos os padres da Companhia de Jesus.

Em determinado momento, os santamarianos ofereceram uma refeição ao grupo caaigua, que inicialmente ficaram temerários e suspeitosos em receber a comida, mas que, por fim, acabaram se alimentando com ela. Além disso, teriam ficado impressionados com a

vestimenta e o calçado dos habitantes de Santa Maria do Iguaçu, dos quais imaginaram que fizessem parte do corpo dos cristãos.<sup>95</sup>

Outro episódio interessante sobre essa visita caaigua seria a divertida reação deles ao escutarem pela primeira vez os acordes dos instrumentos musicais, quando teriam dançado descompassadamente procurando acompanhar a música. Verifica-se o potencial que a música tinha no encantamento dos nativos e na conversão em geral, conforme já relatado anteriormente.

Fué cosa graciosa en extremo contemplar cómo estos hombres feroces y acostumbrados á rugir cual fieras, al oír los acordes de la música empezaron á bailar descompasadamente, pretendiendo imitar á los neófitos, quienes acomodaban sus danzas al sonido de los instrumentos. Los religiosos creyeron, fundadamente, que algún día podrían visitar las selvas de los caaiguaes; pero la verdad es que por más que se ha hecho para convertirlos, hasta el día presente muy pocos han recibido el cristianismo (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 127-128, grifo nosso).

O fato teria ocorrido ainda no contexto de Santa Maria no rio Iguaçu, inclusive quando ainda havia a redução de N.S. de Natividade do Acarai. Caso tenha realmente ocorrido, trata-se de um impressionante encontro entre as culturas espanhola, guarani e jê.

A respeito da possibilidade de algum dia os religiosos adentrarem nas selvas dos caaiguaes, aventada no trecho acima, será dissertado melhor adiante, ao longo da pesquisa, mas principalmente na seção a respeito da Missão de São Estanislau, no Capítulo 5 dessa dissertação.

Sobre a aparente homogeneidade guarani no espaço missioneiro santamariano é importante fazer algumas ressalvas. A organicidade da composição dos povos originários e sua complexidade era certamente muito maior do que a documentação colonial foi capaz de expressar.

Nesse sentido, em muitos aspectos, as reduções primaram em criar características socioculturais homogêneas, que os missionários chamaram “guarani” e, hoje se especifica como “guarani missioneiro”. Os povos reduzidos eram, pois, guaranizados, “guarani missionerizados”. Quem olhava de fora não percebia o processo, não percebia que as reduções eram heterogêneas do ponto de vista da sua constituição social, justamente por serem designadas pelo etnônimo Guarani. Neste sentido, nas regiões do Guairá, Tape, Uruguai, Itatim e Paraná, os grupos reduzidos, independente de sua origem étnica, eram considerados Guarani (FREITAS DA SILVA, 2011, p. 157-158).

O Guarani reduzido constituiria uma identidade construída a partir de diferentes populações nativas, como resultado de uma política ibérica de homogeneização. Esse processo

---

<sup>95</sup> “Los caaiguaes deseaban oír las alocuciones de los misioneros, quienes se las dirigieron por medio de intérprete. Fueron agasajados con varios manjares, que devoraron apenas depusieron algunas sospechas que abrigaban, Admirábase de nuestros vestidos y calzado, creyendo que habíamos nacido con ellos: aquella pobre gente nada más conocía que sus bosques” (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 128, grifo nosso).

teria dado origem a formação do “guarani missioneiro”, desconsiderando a diversidade étnica interna dos povoados e das nações indígenas.

É por esta mesma linha de raciocínio que consideramos que os Guaranis tenham ganhado contornos de uma macro-etnia. Pois, se no momento do contato entre os agentes da conquista e determinados grupos nativos, Guaranis era referência a uma determinada população nativa, com o passar dos anos, por ser a população que mais interagiu com os espanhóis, por ser horticultora, e principalmente por possuir um idioma que era usado como língua geral num vasto território, o mesmo passou a ser considerado o representante único das populações nativas do antigo Paraguai oriental. Nos escritos coloniais ele passava a figurar como a única identidade nativa (FREITAS DA SILVA, 2011, p. 161).

Pode-se constatar que na realidade havia um mosaico de povos muito mais diversificado do que os europeus conseguiriam captar e traduzir em seus manuscritos. Dentro desse mosaico de etnias espalhadas pelo rio Iguaçu, pode-se esperar que nem sempre as relações foram amistosas entre elas próprias, sendo pertinente a análise dos conflitos entre os nativos indígenas da região.

### 3.3.4 Conflitos entre as nações indígenas do rio Iguaçu

Apesar dos relatos amistosos supramencionados, há relatos de conflitos dos guaranis santamarinos com os caaiguas. Sobre o assunto, pode-se destacar os relatos dos padres fundadores, Diego de Borora e Cláudio Ruyer, e os relatos posteriores fornecidos pelo padre Nicolas del Techo. O padre Cláudio Ruyer os descreveu de forma bastante advertida na seguinte passagem de 1627:

En este tiempo tuvieron los indios una guerrilla con unos que llaman Caayguas q quiere decir indios q viven dentro de los montes sin habitacion, o casas, los cuales estan en unos montes de la otra uanda del Rio, y son muy grandes vellacos, traidores de los cuales estos han recebido muchos agravios los anos passados matándoles muchos a traicion y tienen una lengua peregrina muy dificultosa a modo de los Guayacurus de lo qual no se intiende palabra (RUYER, [1627] 1970, p. 65, grifo nosso).

Mais adiante no documento, foi mencionado que os santamarianos teriam matado um grupo de caaiguas e feito três mulheres e dois homens prisioneiros. Um deles teria sido levado até uma sepultura localizada próxima a uma tapera, 2 léguas (11km) rio Iguaçu abaixo.

No local, haveria o sepultamento de um cacique guarani que o indivíduo caaigua teria matado dois anos antes e por isso foi morto em cima do túmulo guarani. Trata-se, portanto de um caso de acerto de contas entre grupos socioculturais bem distintos, em que o cativo de uma etnia foi morto em honra à memória do cacique da outra etnia, sepultado em algum lugar da

região do alto Cataratas, nas margens da península, a duas léguas de Santa Maria rio abaixo, portanto, já próximo aos saltos.

Los desta red.<sup>ion</sup> les matarõ alg.<sup>os</sup> y cogierõ a dos vivos, y tres mugeres al uno de los que cogieron vivos passandole de esta banda del Rio en una tapera q esta dos léguas de aqui Rio abajo le mataron em cima de la sepultura de un Cacique q ellos havian muerto dos anos antes p.<sup>a</sup> hazer honras al dicho Cacique como ellos solian (RUYER, [1627] 1970, p. 65, grifo nosso).

Em relação aos demais cativos, foram levados rio acima para serem mortos e devorados, conforme a cultura antropofágica. Sabido das intenções a tempo, o padre Cláudio teria se enfurecido e reunido os capitães e alcades, lideranças indígenas santamarianas como os caciques Taupá e Paraverá, postulando sua reclamação ao grupo. Exigiu que fossem atrás dos cativadores e evitassem a prática da antropofagia.

Juntou-se todo o povo diante da Igreja para assistir quando os envolvidos foram resgatados e trazidos até a praça da redução. Ingressaram todos na Igreja e o padre Cláudio Ruyer na base do altar teria feito um sermão reprimindo-os com toda a eloquência que pôde. Alertava o padre que os atos antropofágicos gerariam grande descontentamento de Deus. Disse que chamariam os superiores dele e os desamparariam, e haveria guerra com todos os paranaenses e guairenhos, filhos dos jesuítas.<sup>96</sup>

Depois de predicarem aos cativadores, mais duas e três vezes, chegou-se ao acordo entre as partes divergentes de que os prisioneiros caaiguas não seriam mortos, mas sim poupados para servirem como escravos. Depois de algumas semanas, fugiram, e quando foram tentar buscá-los de volta, resgataram apenas uma senhora meio morta de frio e fome, que fugiu pela segunda vez e não foi mais encontrada (RUYER, [1627] 1970, p. 65).

O provincial Nicolas Duran relatou o caso, com outras palavras e outros detalhes, inclusive com outra quantidade de prisioneiros resultantes do conflito, conforme pode ser visto na seguinte passagem:

El primero fue una refriega que los Indios desta reducion tuvieron con otra gente circunvecina, que habita la otra parte del Rio metidos en los arcabucos i montes vaga sin ninguna estabilidad, si ablan una lengua dificultosisima, i que las demas naciones no les entienden palabra son de fieras e inhumanas costumbres.] i en varios lanzes an hecho muchos agravios a estos Indios del Iguazú, los quales queriendo tomar dellos emienda les acometieron con grande corage, i dejando muertos algunos les cogieron (diez hombres y tres mugeres) (DURAN, [1628] 1929, p. 287, grifo nosso).

<sup>96</sup> “Diziendoles por concl.<sup>ion</sup> q se hiziessen tal cosa havian de enojar grandem.<sup>te</sup> a Dios nro S.<sup>r</sup> y a nosotros quiçá llamarian nros Superiores y los aviamos de desamparar y que en tal caso se aguardassen Guerra de todos los Paranas, y de los Guayrenos, q son nros hijos etc” (RUYER, [1627] 1970, p. 65, grifo nosso).

Assim como relatado pelo padre Cláudio Ruyer, o provincial também mencionou a vingança em homenagem ao cacique morto dois anos antes e corroborou uma série de factuais mencionadas por seu colega, referentes a sequência dos eventos que precederam à interação com os caaiguas.

al uno de aquellos (en una sementera dos leguas del pueblo) mataron cruelmente encima de la sepultura de un cacique, que les avian muerto los enemigos dos anos antes, para acerle con esto infelices exequias, conforme a sus ritos sin aver tenido noticia del echo los P. y los demas (llevaban rio arriba con grande priesa y ansias, porque los llevaban destinados para hacer dellos un nefando banquete segun su detestable costumbre de comerse unos dellos (DURAN, [1628] 1929, p. 287, grifo nosso).

A reação enérgica do padre Cláudio Ruyer em relação à possibilidade de ser feito um banquete antropofágico foi reafirmada pelo provincial Duran, que declarou que fizeram de fato um acordo para manter os cativos vivos escravizados, mas que pouco tempo depois fugiram para suas terras.

vino el intento a noticia del P./que se indigno mucho contra ellos, i convocando [los capitanes í alcaldes] les dixo con sentim.<sup>10</sup> que como se acian tales cosas sin darle a el aviso, il que fuesen luego en su alcance y los trugesen a su presencia, hicieronlo asi con mucha diligencia, llevaronlos al P. Juntose todo el Pueblo i reprehendioles tan bestiales intentos, [detestando con grande fervor y energia en un largo sermon, aquella in humana fiereza, il amenazandoles sino la dexaban del todo la ira de Dios, i desamparo con que los dexarian los P. i guerra que se les seguiria de los Indios del Parana, i guaira que son nros hijos. Con lo qual hiço prometiesen que no les quitarian las vidas solamente los tendrian como esclavos, mas ellos despues de algunos dias se pusieron en cobro huyendo a sus tierras (DURAN, [1628] 1929, p. 287, grifo nosso).

Verifica-se no relato acima que os depoimentos dos padres Ruyer e Duran são semelhantes a respeito dos mesmos fatos. Além deles, o padre Nicolas del Techo também escreveu sobre o ocorrido. No entanto, afirmou que foi o padre “Ruiz”. Possivelmente deve ter se equivocado, pois tais eventos foi protagonizada pelo padre Cláudio Ruyer, conforme afirmou o próprio.

Por entonces los catecúmenos de Iguazú hicieron una excursión contra sus antiguos enemigos, de los que cautivaron bastantes; decapitaron á varios en venganza de las pasadas guerras, y sintiendo renacer el gusto por la carne humana, destinaron otros á banquetes antropofágicos, los que prohibió el P. Ruiz con ánimo resuelto; en cambio mandó dar libertad á los prisioneros y atar á los que habían inmolado algunos de éstos (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 259-260, grifo nosso).

Portanto, os três jesuítas detalharam o episódio do conflito entre guaranis e jês, que poderia ter resultado em antropofagia, caso os agentes do projeto missioneiro não tivessem intervindo, na busca pela imposição de uma nova moral e de novos hábitos culturais, incluindo a mudança das práticas alimentares. A seguir será abordada a questão do sustento alimentício da missão de Santa Maria do Iguacu.

### 3.3.5 Alimentação e cultivo

Antes de abordar os hábitos alimentares e as práticas de agricultura/horticultura dos moradores de SMI, seria interessante analisar como eram tais hábitos no período pré-colonial, para assim ser possível verificar as mudanças e continuidades durante o processo colonial.

Oito décadas antes da fundação de Santa Maria do Iguaçu, a tropa de Cabeza de Vaca passou duas vezes e em pontos distintos do alto e do baixo rio Iguaçu. Pero Hernandez, o escrivão da tropa, deixou um relato inestimável sobre como era a alimentação dos nativos iguaçuenses, na primeira metade do século XVI. Relatou que as margens do rio na época estavam muito povoadas e que seus habitantes eram os mais ricos da região.

Este Yguatu está de la vanda del Oeste en veynte y cinco grados; será tan ancho como Guadaquiuil. En la ribera del qual (según la relación ouieron de los naturales e por lo que vio por vista de ojos) está muy poblado y es la mas rica gente de toda aquella tierra y prouincia (HERNANDEZ, 1555, p. 182, grifo nosso).

Nota-se que o rio Iguaçu está de fato pouco abaixo do paralelo 25, aproximadamente conforme mencionado acima e de acordo com os dados levantados no Capítulo 2. Além da horticultura e agricultura de milho e batata dos iguaçuenses, observou-se a coleta de frutas e mel das árvores e a criação de tipos diferentes de aves para abate.

Além da criação de algumas espécies, possuíam também uma vasta possibilidade de animais para caçar, como os cervídeos e os grandes roedores, assim como a pesca no caudaloso rio Iguaçu, nos trechos com correnteza mais propícia para a pesca. Conforme afirmou Hernandez, a origem da riqueza dos seus habitantes seria:

[...] de labrar y criar, porque crian muchas gallinas, patos y otras aves, y tienen mucha caça de puercos y venados y dantas y perdizes, codornizes y faysanes, y tienen en el río gran pesquería y siembran y cogen mucho maiz, batatas, caçauí, mandubies, y tienen otras muchas frutas y de los arboles cogen gran cantidad de miel (1555, p. 182, grifo nosso).

Pode-se verificar no relato, que determinados trechos do rio Iguaçu eram povoados por populações que não apenas criavam víveres e realizavam a caça e a pesca, mas também faziam plantações de milho e de batata. Uma gama diversificada e variada de produtos alimentícios foi identificada pelos primeiros europeus que tiveram contato com os habitantes do rio.

Apesar da relatada abundância vivida pelos nativos do rio Iguaçu, na primeira metade do século XVI, os relatos apontam que a segurança alimentar de SMI foi bem diferente. O inverno de 1627, no período de junho a agosto, parece ter sido ainda mais rigoroso do que no ano anterior, quando ocorreu sua fundação.

Padre Cláudio ([1627] 1970, p. 66) expressou sua surpresa com a baixa temperatura que destruiu a plantação de milho, e quase destruiu também a de mandioca e dos algodões: “*Siguiose a esto unos yelos terribles nunca vistos de muchos anos atras los quales asolaron y perdieron el maiz ya sembrado, y casi la mandioca y algodones*”.

### 3.3.5.1 O ataque dos roedores à plantação

Além das dificuldades climáticas, destacam-se os ataques dos grupos de roedores, que comiam o milho semeado, prejudicando profundamente o planejamento alimentício do povoado e gerando uma situação de incerteza. “*Tras este siguiose una multitud de ratones q comian todo el maiz sembrado, y resembrado diversas vezes*” (RUYER, [1627] 1970, p. 66).

Padre Ruyer afirmou que diante da dificuldade de semear a região do entorno da redução, devido ao ataque de “uma praga” de roedores, alguns grupos de indígenas começaram a desistir do projeto missionário e retornar para o local dos seus antigos povoados (RUYER, [1627] 1970, p. 66). A desistência teria esvaziado parte das casas populares de Santa Maria do Iguaçu. Ainda que se tentasse trazê-los de volta, os nativos afirmavam que não havia porque voltar ao trabalho em Santa Maria para em seguida os roedores acabarem com tudo.

Esta ult.<sup>a</sup> plaga de los ratones no estuvo en sus taperas, o, Pueblos antiguos y por esta causa començaron a retirarse allá de manera q se quedaron casi todas las casas vacias y por alg.<sup>os</sup> meses no hubo médio q se intentasse q fuesse suficiente p.<sup>a</sup> hazerles venir diciendo ellos q para q se havian de cansar en trabajar aqui de balde pues los ratones todo lo comian como era verdad (RUYER, [1627] 1970, p. 66, grifo nosso).

O provincial Nicolas Duran escreveu sobre o mesmo problema alimentício e seus respectivos desdobramentos. A fome ocasionada pelas dificuldades na produção de alimentos obrigaram os padres a racionar a comida:

Un tropel de ratones que talaba quanto tenia sembrado para el sustento sin allar remédio ninguna para defenderselo. Repartiron los Pes. el maiz y frisoles que para su sustento les avian enviado de otras reducciones. Perecia de ambre el Pueblo, i los buenos Pes. que antes se sustentaban con unos frisoles se redugeron a comer mui poquitos solo a médio dia rebueltos con unas ojas de mostaza silvestre, i por cen estas solas, por cecenar de su parco sustento com que socorrer a los pobres Indios (DURAN, [1628] 1929, p. 287-288, grifo nosso).

A passagem acima reafirma que uma multidão de grandes ratos recaiu sobre a horta recém-semeada, o que teria obrigado os padres a repartirem com os indígenas cristianizados o milho e o feijão fornecido por outras missões para que não passassem fome.

Los mas dellos con esta ocasion desampararon el Pueblo, i recurrieron por comida a los sembrado de sus tierras antiguas, donde no avia llegado esta plaga, i se vieron los padres de mucho trabajo para hacerlos volver a la reducion porque negaban se cansaban em valde em sembrar para los ratones los destruía todo (DURAN, [1628] 1929, p. 288, grifo nosso).

Os relatos a respeito dos “ratones”, que acabaram com as plantações santamarianas, se encaixam com relatos contemporâneos da atuação das capivaras nas plantações dos municípios lindeiros do PNI (*Hydrochoerus hydrochaeris*) conforme pode ser visto no seguinte trecho:

Uma capivara adulta de 40 kg pode comer até 4 kg de gramíneas por dia. Agricultores relatam que elas atacam as plantações de milho. Por isso, é bom ter onças na mata: elas ajudam a controlar esses animais. Um produtor relata que, depois que apareceu uma onça-pintada na mata da sua fazenda, o prejuízo com a perda de milho comido por capivaras caiu 80%! (BARROS et alli, 2021, p.52).

Nesse sentido, conforme se pode verificar a partir das fontes, as capivaras constituíram um obstáculo muito maior ao desenvolvimento do assentamento missioneiro, do que as onças, predadores naturais dos grandes roedores.

### 3.3.5.2 A pesca e a criação de gado

Padre Alfaro ordenou através da sua famosa ordenança que as reduções tivessem um rebanho próximo ao seu povoado, com um pasto de uma légua de comprimento, onde seu gado não se misturasse com o gado dos espanhóis.<sup>97</sup> Entretanto além do frio e dos roedores, a geografia parece igualmente não ter sido propícia ao desenvolvimento da pecuária na missão. Não havia grandes campos abertos para o rebanho e nem para o cultivo da agricultura, conforme se queixavam os padres.

Las tierras vecinas son todas de montes cerrados con pocas manchas pequeñas de campo [que les probeen de alguna paja para cubrir sus chozuelas, pero no bastante para criarse ganado del qual forçosamente carezen como el rio de pescado que le defiende la entrada el salto ya dho y solo ay abundancia de caracoles y con estos y los pocos frutos de la tierra se sustentan los Pe (BOROA/DURAN(?), [1628] 1929, p. 277, grifo nosso).

A forte vazão do rio provocada pelo salto também dificultava a pesca. Padre Ruyer queixou-se que o trecho em que se instalaram não era propício para a prática, devido ao intenso fluxo do rio provocado pelas Cataratas do Iguazu, tendo sido necessário recorrer ao consumo de caracóis.<sup>98</sup> Padre Nicolas del Techo também fez comentários a respeito das limitações no entorno de SMI: “*Comían tan mal, que su regalos eran yerbas insípidas, pues la tierra de Iguazú, que es áspera, no puede mantener ganados, y el río, á causa de precipitarse desde*

<sup>97</sup> “17. Item, mando que a las reducciones de los indios se les señale un egido junto a su pueblo, que tenga de largo una legua, donde puedan tener sus ganados sin que se les revuelvan con otros de los españoles” (VAQUERO, 1993, p. 506).

<sup>98</sup> “El Rio tambien es esteril porq por causa del Salto no puede pescado en el algunos pescadillos se crien en el y muchos caracoles de los cuales ay por alg.<sup>na</sup> temporada solam.<sup>ente</sup>” (RUYER, [1627] 1970, p. 73).

*una roca, no cría peces; la gente vive allí de caza y de las exiguas producciones del país”* (TECHO, TOMO 3, p. 218, grifo nosso).

Uma das grandes dificuldades de sustentabilidade de Santa Maria do Iguazu pode ter sido realmente a falta de campo e o relevo irregular dos vales fluviais, em meio à densa cobertura da floresta da Mata Atlântica. Essa situação teria inviabilizado a criação de gado, “*Por la falta de campo ya dicho no ay esperanza de tener ganado p.<sup>a</sup> el sustento*” (RUYER, [1627] 1970, p. 72-73).

### 3.3.5.3 A crise de comida

A partir dos relatos dos fundadores de Santa Maria do Iguazu, é possível inferir que a sustentabilidade do seu povoado não foi uma tarefa fácil. Em determinado momento as dificuldades foram se somando até culminarem na escassez dos alimentos, causando a fome de parte da sua população, “*la hambre hacía estragos en Iguazú, y los misioneros que vivían en Santa María la Mayor sufrieron no leves privaciones*” (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 259).

Tiveram que ficar por algum tempo sem o consumo de carne, nem mesmo de peixe. Para escaparem da fome, faziam uma mistura de folhas de mostarda com grãos de feijão que era servida aos pobres ao meio dia, que também vinham por um pouco de esmola de farinha. Já na parte da tarde, apenas as próprias folhas de mostarda cozida passaram a ser servidas para tentar amenizar a insegurança alimentar dos mais vulneráveis do povoado, durante esse período difícil.

nosotros les repartimos una limosna de maiz y frisoles q los P.<sup>os</sup> del Corpus embiaron ayunandolo por darselo, porq viendo tan grande miséria y hambre q todos padecian aunq ni carne, ni pescado tuvimos por algun tiempo nos resolvimos de no comer frisoles (que eran nra porcion) mas q a médio dia y muy poquitos mezclados con ojas de mostaça y a la tarde mostaça sola cocida p.<sup>a</sup> poder remediar algo a la necesidad de los Pobres y muchos dellos venían cada dia por limosna de harina la qual se les dava aun q teniamos muy poco (RUYER, [1627] 1970, p. 66, grifo nosso).

Para tentar superar a crise alimentícia, os jesuítas não apenas repartiram sua própria cota de esmola de milho e feijão com os nativos, mas foi necessário também receber reforços externos. Cabe-se mencionar os feijões e a farinha de mandioca enviada pela redução de Corpus Christi e os “biscoitos” enviados pelo padre Diego de Boroa, após assumir o Colégio Jesuíta de Assunción (RUYER, [1627] 1970, p. 64). Nota-se, portanto que além da ajuda de mão de obra enviada pela redução de Corpus Christi para construção da Igreja, esta redução também teria

ajudado SMI com envio de comida. Os habitantes de Encarnação de Itapua também ajudaram enviando provisões.<sup>99</sup>

Além da ajuda proveniente das mencionadas reduções e do Colégio de Assunção, o povoado de Nossa Senhora de Natividade do Acarai também teria ajudado, com proteína animal, na crise alimentícia enfrentada por Santa Maria do Iguazu. “*Los P.<sup>es</sup> del Acaray nos han acudido muchas vezes con carne y pescado con mucha caridad y del Coll.<sup>gio</sup> de la Assump.<sup>on</sup> nos vino provision muy cuplida*” (RUYER, [1627] 1970, p. 71). Essa disposição da redução do rio Acarai em contribuir com o sustento de outros assentamentos jesuítas também é relatada pelo provincial Nicolas Duran.<sup>100</sup>

#### 3.3.5.4 O mel e o seu vinho

Há diversos relatos da produção de vinho de mel, entre as populações autóctones, em especial naquelas do grupo linguístico Jê, nação circunvizinha à redução de SMI, que era composta majoritariamente por indígenas do grupo linguístico Tupi-guarani. O consumo desse vinho de mel parece ter ocorrido em uma grande região sulamericana e em um período de longa duração.

Padre Nicolas Del Techo mencionou essa produção de vinho de mel, também na bacia hidrográfica do rio Paraná, porém no rio Paraguai, centenas de quilômetros do rio Iguazu. Referia-se a existência de uma ilha fluvial chamada “Paraíso”, ocupada por Cabeza de Vaca em sua trajetória na tentativa de abrir um caminho ao Peru.

Nessa ilha, os espanhóis teriam encontrado determinado povo indígena: “*Sus habitantes, llamados orejones por llevar zarcillos, siembran en cualquier estación del año; usan vino hecho con miel; la carne de animales fieros, allí muy abundantes, la comen, pero no les gusta mucho; de peces tienen grande copia*” (TECHO, TOMO 1, 1897, p.86, grifo nosso). Além do vinho feito com mel, haveria também as “tortas de mel”, reproduzindo uma suposta frase dita pelo Governador Alvaro Nunez Cabeza de Vaca.

¿Qué razón hay, compañeros míos, para que, á semejanza de los niños, prefiráis una manzana al oro, cuyo valor parecéis no comprender? ¿Hemos atravesado los mares en busca de tierras ó de ricos metales? ¿Qué error os fascina para anteponer tortas de miel á la esperanza de ser ricos? (TECHO, TOMO 1, 1897, p.87, grifo nosso).

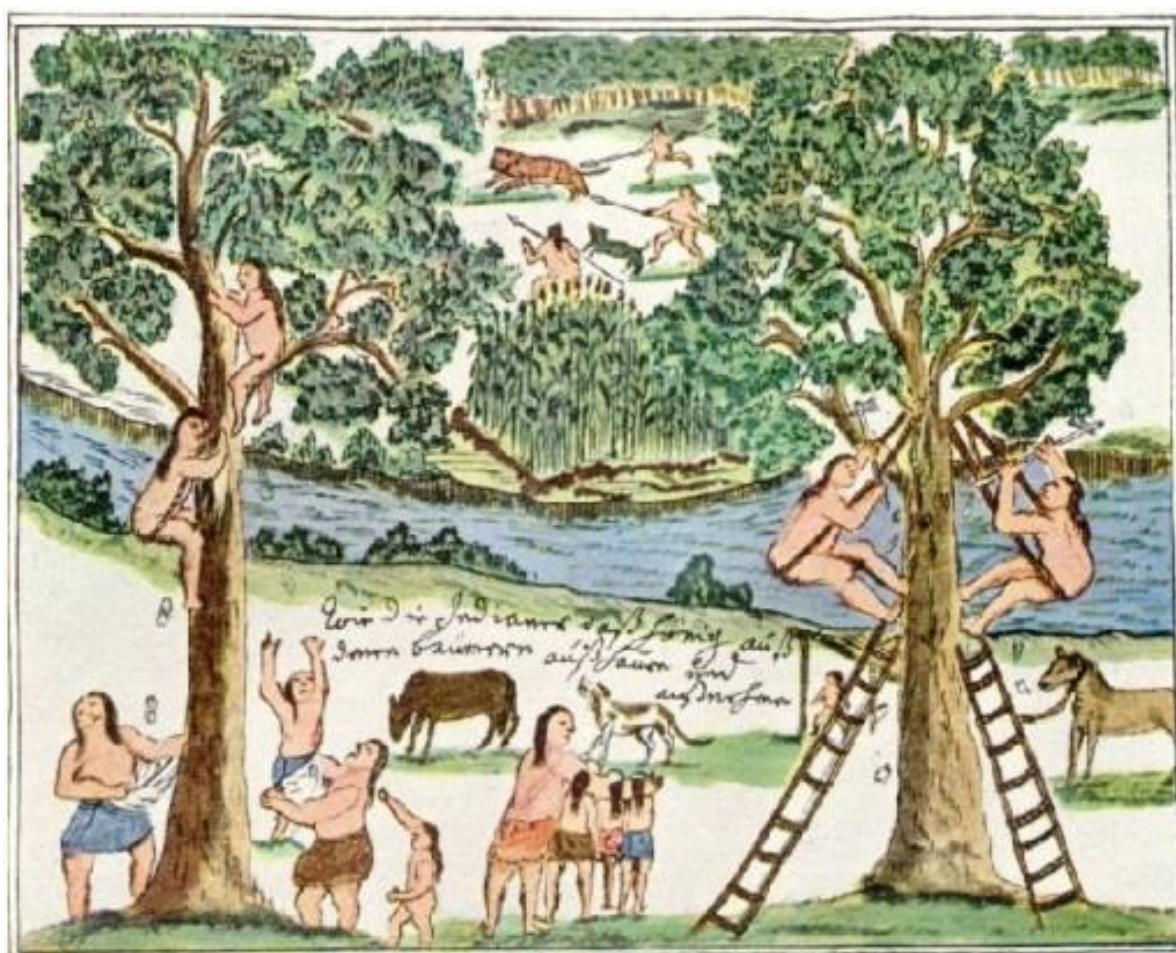
<sup>99</sup> “En todo aquel tiempo los P.<sup>es</sup> de corpus con bar. . . . de mandioca y frisoles y los P.<sup>es</sup> de Ytapua con cocina nos aiudarõ mucho y con la provision q su R.<sup>on</sup> del P.<sup>e</sup> R.<sup>or</sup> traxo de biscocho y otras cosas que nos embiaron del Coll.<sup>io</sup> lo passamos muy bien grãs al S.<sup>o</sup>” (RUYER, [1627] 1970, p. 64, grifo nosso).

<sup>100</sup> “Tambien se an señalado estos Indios en ser liberales remediando con sus pobres cosechas la grande necesidad que an tenido otros pueblos vecinos” (DURAN, [1628] 1927, p. 267).

Já no processo de traslado de Santa Maria do Iguazu, alguns dos seus habitantes fugiram rio Iguazu acima até a terra dos gualachos. Padre Pedro Romero narrou que quando a comitiva adentrou uma das aldeias dessa nação, teria encontrado seus moradores bebendo um vinho feito de mel que coletavam dos montes (Figura 23).

Ao final, a comitiva missioneira teria feito escambo com os nativos recebendo mel e vinho em abundância.<sup>101</sup> O kiki, a bebida ritual do Kikikoi, era feito com mel. O milho choco que ficava toda uma noite perto do fogão dava o Kyfe (informação verbal).<sup>102</sup>

**Figura 23** – Quadro representativo da coleta de mel em uma redução jesuítica na primeira metade do século XVIII. “*Bajando Miel*” de Florian Paucke (1719-1789) Óleo sobre tela, 45 cm x 54 cm. Museo Nacional de Bellas Artes, Buenos Aires.



Fonte: Guillermo Furlong: Iconografía Colonial Rioplatense, 1749-1767.

<sup>101</sup> “hallólos descuidados beviendo vino que tienen mucho hecho de la miel que recojen por el monte y [...] dióles de lo poco que llebaba y ellos correspondieron dando miel al P.e y a sus Yndios vino con abundancia” (ROMERO, [1633] 1969-T, p. 50-51, grifo nosso).

<sup>102</sup> Segundo relato por Genilda Rodriguez Kaingang em consulta aos anciãos da sua aldeia, localizada em Apucarantina, norte do estado do Paraná.

Apesar da existência de bebidas alcoólicas por toda a região, há afirmações jesuíticas a respeito da sobriedade dos guaranis santamarianos em relação ao consumo delas. Afirmou padre Cláudio Ruyer em 1627, que em dezenove meses não tinha visto sequer um indígena bêbado. *“Muy templados son en la comida; no suelen emborracharse como otras naciones y ansi puedo afirmar q en diez y nueve meses q ha q yo entre aqui no he visto un solo índio borracho”* (RUYER, [1627] 1970, p. 74, grifo nosso).

Esse relato do padre Ruyer é muito parecido com o trecho publicado pelo provincial no ano seguinte: *“Son muy templados en la comida, ni se embriagan como otras naciones ni tienen largas enemistades”* (DURAN, [1628] 1929, p. 277). Apesar dos relatos, muito possivelmente o consumo de bebidas alcoólicas devia ocorrer fora do olhar vigilante dos clérigos.

### 3.3.6 As vestimentas

Quando Alfaro determinou que os doutrinadores cuidassem para que os indígenas trabalhassem a terra e a criação pecuária, determinou também que fizessem vestimentas, para que se fosse introduzindo a “decência” e a “polícia cristã”.<sup>103</sup>

Após visitar as reduções da Província do Guairá, o provincial Nicolas Duran realizou uma análise geral de diversos aspectos culturais ameríndios. Pode-se verificar a implementação gradual da prática cultural de vestir-se com tecido: *“ni es en lo que menos se trabaja el imponerlos en que anden vestidos poniendoles poco a poco empacho con su trato porque carecen del de todo punto antes de reducirse; y asi a menester el P. buscar traça para sacar de donde vestirlos”* (DURAN, [1628] 1929, p. 267).

No rio Iguaçu, inevitavelmente os jesuítas constataram que a nudez era uma prática comum entre os nativos. Segundo os relatos do padre Cláudio, a nudez era integral entre as crianças, e a partir dos 10 ou 12 anos, os indivíduos passavam a cobrir algumas partes com plumagem de cores variadas.<sup>104</sup> Sobre a nudez dos neófitos, o provincial afirmou algo parecido: *“los barones asta los 12 años andan del todo desnudos de ay para arriba solo cubren con plumas de varios colores el mayor empacho de la naturaleza”* (DURAN, [1628] 1929, p. 277).

Padre Cláudio Ruyer relatou que logo no início da missão, foi compartilhada com os nativos, além dos objetos de metais, certa quantidade de lã que foi repartida entre os rapazes

<sup>103</sup> “71. Las justicias y doctrinantes tengan particular cuidado de que se encaminen los indios a labrar las tierras y tener bueyes para ello y hacer vestidos, de manera que en todo se vayan introduciendo en decencia y policia cristiana.” (VAQUERO, 1993, p. 516).

<sup>104</sup> “Su natural es andar comunmente desnudos, aunque los valores desde los diez ó doce años para arriba, con unas plumas de vários colores, tegidas, cubren sus partes naturales, y parecen con decência” (RUYER, [1627] 1970, p. 73, grifo nosso).

para que suas mães fizessem suas camisetas. “Alg.<sup>na</sup> cantidad de Lana q se repartio a los muchachos para q sus madres les hiziesen sus camisetas” ([1627] 1970, p. 62).

A respeito da nudez feminina inicial em Santa Maria do Iguçu, o padre Nicolas del Techo disse que “*Las mujeres iban desnudas antes que llegasen los religiosos*” (TOMO 3, 1898, p. 215). Aos poucos as mulheres passaram a se vestir, como parte de um processo gradual de transformação cultural: “*pero las mujeres totalmente desnudas, de lo cual ya van teniendo verguenza, y todos tratan de vestirse, y la mayor parte dellos ya van vestidos*” (RUYER, [1627] 1970, p. 73).

O relato do provincial também demonstra uma percepção parecida ao do seu colega, com a adesão progressiva das vestimentas de tecido pelas mulheres indígenas. “*Las mugeres [de quien es tan proprio,] no tienen ninguno y asi andan todas como nacieron aunque el trato de los P.<sup>es</sup> les va poniendo verguenza [y tratan de traerlas decentes*” (DURAN, [1628] 1929, p. 277).

Para tentar atender à crescente demanda de vestir os rapazes e moças foi necessário cultivar uma plantação de algodão (castigada pelo rigoroso inverno de 1627). Mesmo a produção local santamariana de algodão e lã ter sido prejudicada pelas condições climáticas e pela ausência de pastagem no entorno para a criação de ovinos, há relatos de que conseguiram uma máquina de tear, para processar a matéria prima.

y para vestir los muchachos y muchachas hemos dado principio á hacer un telar y plantamos algodonal, aunque los hielos le asolaron, pero com el favor divino haremos outro, y de Santa Fé nos vienen diez y seis arrobas de lana com la cual se irá remediando á buena parte de esta pobresa (RUYER, [1627] 1970, p. 73, grifo nosso).

Como a produção de algodão era insuficiente para vestir toda sua população, foram enviadas 16 arrobas de lã da cidade de Santa Fé, fundada em 1575 (Mapa 5). Esta cidade está localizada na margem direita do baixo rio Paraná, já próximo ao porto de Buenos Aires. A carga mencionada totalizava cerca de 240 quilos da matéria prima, de acordo com o sistema ibérico de medição da época.<sup>105</sup>

Nota-se que o aparelho de tear era comum entre as reduções jesuíticas. O provincial Nicolas Duran, por exemplo, mencionou a existência de duas unidades em Encarnación de Itapua: “*La del P. Andres de la Rua a asentado este año dos telares de lienzo de algodón, que tienen de cosecha y tegan en ellos muchas varas con que ban cubriendo la desnudez destos*

---

<sup>105</sup> No antigo sistema de pesos e medidas ibéricos utilizados na América colonial, uma arroba media 11,5002 kg. “*Pesos y medidas en la América colonial - La enciclopedia de ciencias y tecnologías en Argentina (ECyT-AR)*” Disponível em: [https://cyt-ar.com.ar/cyt-ar/index.php/Pesos\\_y\\_medidas\\_en\\_la\\_Am%C3%A9rica\\_colonial](https://cyt-ar.com.ar/cyt-ar/index.php/Pesos_y_medidas_en_la_Am%C3%A9rica_colonial) Acesso em: jul. de 2022.

*Indios*” ([1628] 1929, p. 271, grifo nosso), e duas unidades também na redução de Corpus Christi: “*an asentado tambien dos telares de algodón para vestir a los Indios; porque con esto demas descubrirles con decencia sus cuerpos, les prendamos, con este cebo las almas” ([1628] 1929, p. 276, grifo nosso).*

### 3.3.7 Demografia: batizados, matrículas e registros de nascimento

Analisando o conjunto das fontes, pode-se compreender que a importância do batismo não se resumia apenas a uma necessidade subjetiva. O ritual religioso também possuía uma função importante de realizar o registro demográfico da redução e sua consequente taxação posterior.

Os dados populacionais podiam vir a determinar os valores tributados à comunidade pela Coroa, depois de findado o período de isenção concedido às reduções em suas etapas iniciais. Essa constatação pode ser vista nas Ordenanças de Alfaro de 1611, que determinou que os padres recebessem um peso por cada indígena na doutrina.<sup>106</sup>

Foram coletados vários dados demográficos, que envolvem adultos, jovens (“párulos”) e famílias. Tais dados são provenientes basicamente das cartas dos padres Diego de Boroa, Cláudio Ruyer, Francisco Diaz Taño e Nicolas del Techo.

Em novembro de 1627, o padre Cláudio Ruyer afirmou que em poucos meses foram batizados mais de 500 párulos e 200 adultos, totalizando, portanto 700 pessoas. Além disso, informou que o Pe. Diego de Boroa, responsável pelo batismo direto de vários indivíduos durante o dia, passava grande parte da noite registrando os novos batizados em um Livro, onde possivelmente seria feito o controle nominal dos indígenas cristianizados.

Fueronse catequizando y bautizando tambien los muchachos adultos acudiendo todos con grande teson y aff.<sup>o</sup> del S.<sup>to</sup> bautismo, en manera q en pocos meses se bautizaron mas de quinientos parvulos, y al pie de docientos muchachos adultos todos muy bien instruídos en lo qual el P.<sup>e</sup> R.<sup>or</sup> trabajo sin cessar gastando casi todo el dia con ellos, y gran parte de la noche p.<sup>a</sup> poner los bautizados en Libro, y todo ello con sumo gusto y contento suyo; y por el affecto grande q a su R.<sup>a</sup> tenian los Indios casi todos querian que el bautisasse a sua hyjos y assi casi todos los bautizo por su mano (RUYER, [1627] 1970, p. 63, grifo nosso).

Em 1628, o padre Diego de Boroa relatou que no espaço de quatro meses haviam conseguido batizar 400 indígenas, sendo que cada um deles era casado, com dois, três ou mais filhos, ou seja, tratava-se de cerca de 400 famílias. Considerando uma média de 3-5 membros

<sup>106</sup> “44. A los curas se les pagará de estipendio por cada un índio de tasa de doctrina un peso, como hasta aquí se les ha pagado, mientras la tierra da lugar a que se les satisfaga mejor, que por agora no se les hace novedad en su paga” (VAQUERO, 1993, p. 510).

em cada uma, a quantidade de pessoas poderia totalizar, portanto uma média de 1200-2000 pessoas.

venció la madre verdadera de Dios que desde el principio aviamos puesto debajo de su amparo esta reclusion, i con su ayuda se reduxeron en espacio de 4. meses mas de quatrocientos Indios. (Cada indio destes es casado, i con dos, tres o mas hijos y así se entiende siempre que se nombran tantos indios ques lo mismo que dezir famílias.) (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 281, grifo nosso).

Após quatro meses da fundação de Santa Maria do Iguaçú, o cacique Paraverá veio estabelecer residência trazendo 200 famílias (ap. 800-1000 pessoas). Conforme relatado anteriormente, o cacique Paraverá teria se mudado após encontrar o provincial Nicolas Duran, o que teria ocorrido em setembro de 1626. *“Pasados cuatro meses, fué á establecerse allí, á excitación de Taupa, el cacique Paravera, y llevó consigo doscientas famílias; en adelante nadie se avergonzó de profesar la religión cristiana”* (TECHO, TOMO 3, 1898, p. 218).

Enquanto o provincial Nicolas Duran estava visitando as reduções da Província do Guairá, após sua passagem pelo rio Iguaçú, outros dois ou três caciques anteriormente rebeldes haviam se juntado à Santa Maria do Iguaçú. Apesar de não ter citado os nomes dos caciques, o momento cronológico foi próximo ao da chegada do cacique Paraverá.

Após as novas adesões, o padre afirmou que SMI chegou a contabilizar 600 famílias, no momento em que o provincial retornou da sua visita pela Província do Guairá. Talvez trata-se de uma aproximação, através da soma das 400 pessoas que já estavam com as 200 que haviam acabado de chegar.

i prosiguieron i acabaron mientras V.R. estaba en Guayra, i anadiendose a estos despues de la partida de V.R. otros dos o tres caciques que avian estado rebeldes llegaban a seiscientas famílias las reducidas quando V.R. volvió del Guayra.) Hasta aqui (una parte de la carta del P. Diego Borða (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 282, grifo nosso).

Padre Boroa voltaria a confirmar o número de 600 famílias residentes em Santa Maria do Iguaçú, após os 8 primeiros meses de fundação (Maio de 1626 – Janeiro de 1627). Esse dado pode ser visto na passagem a seguir:

Acuerdome que viniendo ya navegando por el rio reparo V.R. en la grande pujanza con que no se avia hecho aquella reducion pues en ocho meses tenia ya 600. famílias reducidas sin violencia ninguna los hijos ya christianos, los P. tan afectos y frequentes en la Iglesia, que hicieron con mucha brevedad, i casa i cerca para nosotros i que echaba VR menos los trabajos, i contradiciones que an tenido las otras (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 285, grifo nosso).

No dia de São Lucas (18 de outubro de 1627), 400 indígenas teriam siedo “resgatados”, em 9 balsas e 7 canoas (RUYER, [1627] 1970, p. 67) e segundo o padre Cláudio Ruyer, o

número total de batizados vivos entre adultos e crianças chegou a alcançar 1105 pessoas, ainda nos 18 primeiros meses de Santa Maria do Iguçu. Em seguida, os clérigos teriam se dedicado a catequizar os idosos que não apresentavam resistência, e buscavam fazer o mesmo com as jovens adultas solteiras.

El n.º de los bautizados q se hallan al presente vivos entre adultos y parvulos es de mil ciento y cinco. Ahora tratamos de catequizar a los viejos y viejas que no tienen impedim.º y las muchachas adultas no casadas q hasta agora no se ha bautizado ning.<sup>en</sup> y es cosa para alabar a Dios de ver el fervor con que vienen las buenas viejas al catecismo por el deseo que tienen de ser hijas de Dios y van se bautizando conforme a su disposicion (RUYER, [1627] 1970, p. 70-71, grifo nosso).

Essa quantidade foi reafirmada pelo padre Ruyer mais tarde. Em carta ao provincial Nicolas Duran, confirmou que o total de batizados era de 1105, entre adultos e crianças, no final de 1627: “*El numero de los bautizados entre niños y adultos era al fin del año pasado, de mil y ciento i cinco*” (RUYER/DURAN, [1628] 1929, p. 289, grifo nosso).

Em seus estudos, padre Nicolas del Techo também corroborou essa quantidade: “*Al lado de tales indios caníbales había otros de mejores sentimientos, de los que en un año recibieron el Bautismo mil ciento cinco en Iguazú, y algunos centenares en varios pueblos del Paraná; muchos neófitos daban ejemplos de altas virtudes*” (TOMO 3, 1897, p. 260, grifo nosso).

Em seguida, o padre trouxe mais dados a respeito da população de Santa Maria, quando ainda estava no rio Iguçu. Afirmou que no dia de Assunção (15 de agosto) (Figura 24) foram batizados 140 adultos e 50 crianças, entre outras pessoas maiores de idade (TECHO, TOMO 3, 1898, p. 218).

É importante considerar também a chegada dos refugiados do êxodo guairenho, ocorrido em 1631. Santa Maria do Iguçu teria recebido inicialmente 1500 pessoas oriundas da Província do Guairá, que estavam fugindo do ataque dos bandeirantes, porém cerca de 500 pessoas morreram logo em seguida. “*Los de Iguazú se privaron de lo necesario para alimentar por espacio de cuatro meses á mil quinientos emigrados, de los cuales fallecieron atacados de la peste quinientos*” (TECHO, TOMO 4, 1898, p. 179-180, grifo nosso).

Ainda de acordo com o padre Nicolas del Techo, progressivamente os habitantes de SMI foram sendo batizados, o que teria totalizado aproximadamente 8600 pessoas. Essa é a maior projeção demográfica santamariana encontrada nas fontes. No entanto é necessário analisar esse dado com muita cautela. Tal número pode não se tratar de uma população habitando o povoado ao mesmo tempo, mas seria o resultado total de uma série histórica que englobaria todos os seus residentes, incluindo vivos, mortos e evadidos.

**Figura 24** – Dia da Assunção da Virgem Maria, que simbolizaria o dia da assunção do seu corpo ao céu no final da vida, corresponde ao dia 15 de agosto do Calendário Tridentino no *Missale Romanum* de 1574 (grifo nosso).

AUGUSTVS			
xviij	c	Calendjs	1 Petri ad vincula. dup. & comm. SS. Machabeorū.
ij	d	iiii no.	2 Stephani pape & martyris. 419. (martyr. 418.
x	e	iiij no.	3 Inuentio S. Stephani protomar. semiduplex. 419.
xix	f	Prid. no.	4 Dominici confessoris. duplex eodem.
xviii	g	Nonis	5 Dedicatio S. Mariæ ad Niuces. duplex. 420.
viiij	A	viii id.	6 Transfiguratio Domini. dup. & cōm. SS. Xisti se- cundi pape, Felicissimi, & Agapiti mar. eodem.
vij	b	vii id.	7 Donati episcopi, & martyris. 421.
xv	c	vi id.	8 Cyriaci, Largi, & Smaragdi mar. semiduplex. 422.
iiiiij	d	v id.	9 Vigilia, & comm. sancti Romani martyris. 423.
iiiij	e	iiii id.	10 Laurentij martyris. duplex. 424.
iiij	f	iii id.	11 De octaua sancti Laurentij. cum commemor. SS. Tyburtij, & Susannę martyrum. 425.
xij	g	Prid. id.	12 De octa. & commemor. S. Clare virginis. eodem.
j	A	Idibus	13 De octa. & commemor. sancti Hypoliti & socio- rum eius, & Cassiani martyris. eodem.
ix	b	xix cal.	14 De octa. cum vigilia, & S. Eusebii conf. 426.
xviii	c	xviii cal.	15 Assumptio beate Mariæ virg. duplex. 426.
xvii	d	xvii cal.	16 De octa. Assumpt. cum com. octa. S. Laurentij.
xvi	e	xvi cal.	17 Oct. S. Laurentij. dupl. & cōm. oct. Assumpt. 427.

Fonte: Google Books. Disponível em: [Missale Romanum](#)

El día de la Asunción fueron bautizados ciento cuarenta adultos; poco después cincuenta niños y otras personas mayores de edad; paulatinamente recibieron el Bautismo todos los habitantes de Iguazúa, en cuyo pueblo yo viví dos años; nada menos que ocho mil seiscientos indios entraron en el seno de la Iglesia mediante dicho Sacramento (TECHO, TOMO 3, 1898, p. 218, grifo nosso).

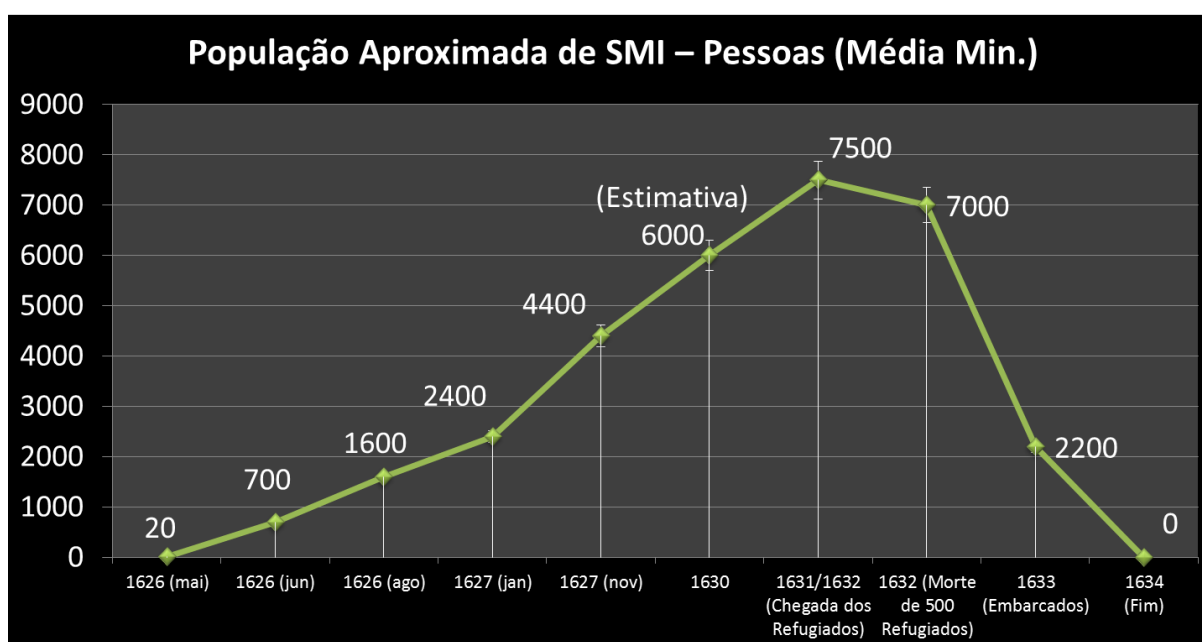
O padre afirmou que a redução de Santa Maria la Mayor recebeu um contingente de mais de 249 pessoas cristãs. “*Aumentóse la reducción de Santa María la Mayor con doscientas cuarenta y nueve personas que profesaron el cristianismo*” (TECHO, TOMO 4, 1898, p. 127, grifo nosso). Porém, nesse caso, devido ao contexto em que se insere o trecho, dentro do conjunto de informações do quarto tomo, é possível que estivesse se referindo ao povoado quando já teria feito a mudança para o rio Uruguai. Trata-se da mesma situação do relato do padre Francisco Dias Taño, que escreveu que Santa Maria já tinha quase 600 famílias.

Entretanto deixou claro que referia-se ao povoado quando já se encontrava no rio Uruguai: “*la rreduçion de S.<sup>ta</sup> Maria la maior tiene casi seiscientas familias. dista de la de la Conceçion tres léguas. Estava antes en el rio del yguaçu. retirese por causa del dho enemigo” (TAÑO, [1657] 1970, p. 337, grifo nosso). A partir das principais fontes da época, foi realizada uma tabela com a linha cronológica demográfica aproximada de Santa Maria do Iguazu (Quadro 1, Gráficos 1, 2 e 3).*

**Quadro 1** – Relatos demográficos santamarianos oriundos de diferentes fontes.

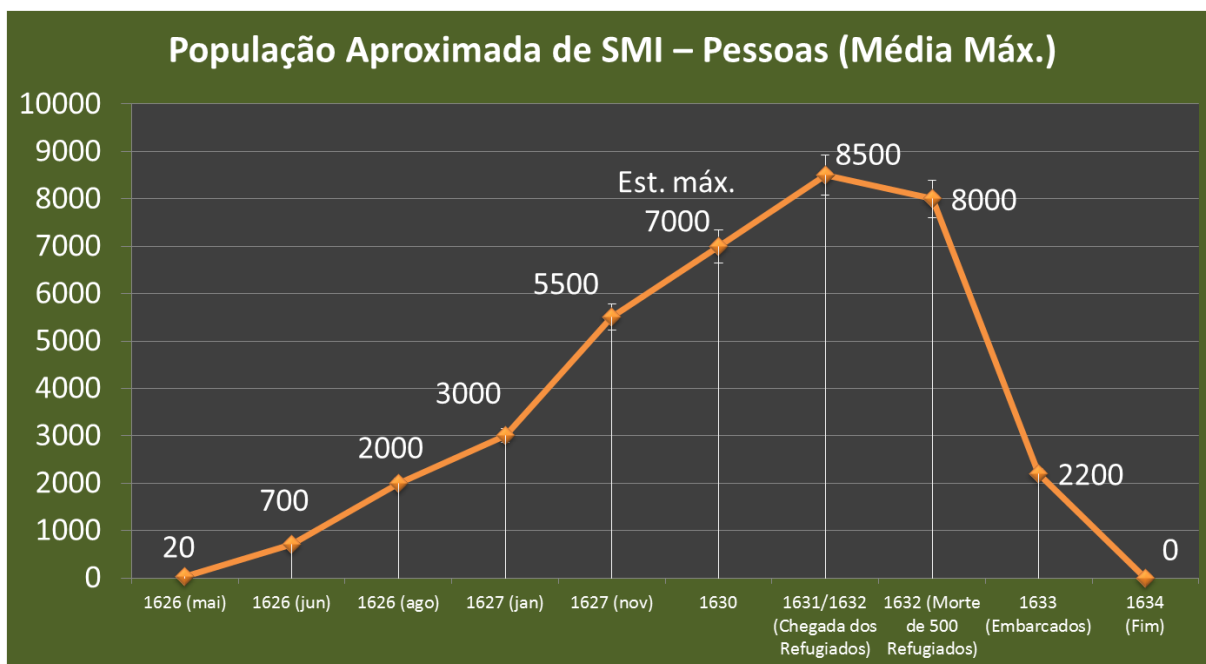
<b>LINHA CRONOLÓGICA DA EVOLUÇÃO DEMOGRÁFICA DE SMI</b>		
<b>DATA</b>	<b>BATIZADOS E IMIGRADOS</b>	<b>REFERÊNCIAS</b>
<b>1626 – ap. mai/jun</b>	200 adultos + 500 párvulos = 700 pessoas	RUYER, [1627] 1970, p. 63
<b>Agosto</b>	400 famílias = c. 1600 - 2000 pessoas	BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 281
<b>Setembro</b>	Chegaram 200 famílias do povo do cacique Paraverá	TECHO, TOMO 3, 1897, p. 218
<b>1627 – Janeiro</b>	600 famílias = c. 2400 - 3000 pessoas	BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 282 e 285
<b>Novembro</b>	1105 batizados (adultos + párvulos) = c. 4420 - 5520 pessoas	RUYER, [1627] 1970, p. 70-71; TECHO, TOMO 3, 1897, p. 260
<b>1630 Auge Estimado</b>	Aproximadamente 6000 pessoas	Estimativa a partir da Série Histórica
<b>1631</b>	Recepção de 1500 refugiados guairenhos falecendo 500 pessoas em seguida	TECHO, TOMO 4, 1897, p. 179-180
<b>1633 - Junho</b>	Translado para o rio Uruguai = 2200 pessoas	ROMERO, [1634] 1969, p. 52
<b>1657</b>	600 famílias = c. 2400 - 3000 pessoas	TAÑO, [1657] 1970, p. 337
<b>TOTAL ESTIMADO</b>	8600 pessoas	TECHO, TOMO 3, 1897, p. 218

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de RUYER, [1627] 1970, p. 63, 70-71; TECHO, TOMO 3, 1897, p. 218, 260/ TOMO 4, 1897, p. 179-180; BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 281, 282 e 285.

**Gráfico 1** – Média mínima aproximada da população de indivíduos em Santa Maria do Iguazu ao longo do tempo, com 5% de margem de erro.

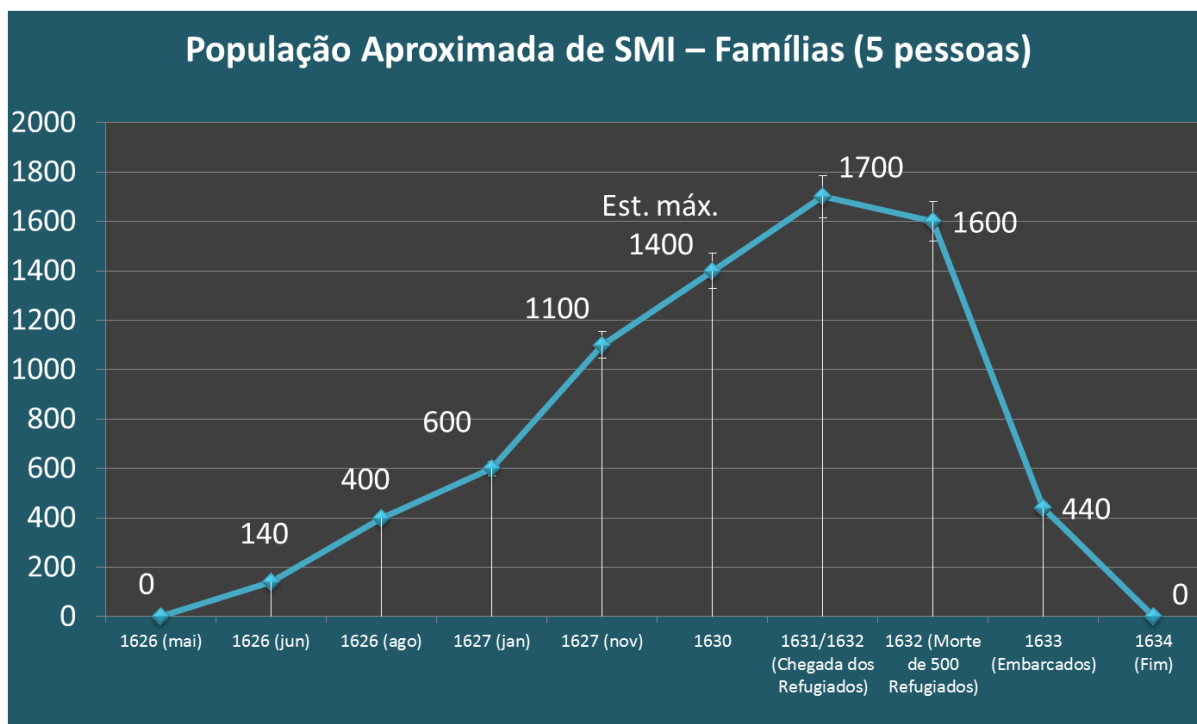
Fonte: Elaborado pelo autor a partir de RUYER, [1627] 1970, p. 63, 70-71; TECHO, TOMO 3, 1897, p. 218, 260/ TOMO 4, 1897, p. 179-180; BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 281, 282 e 285.

**Gráfico 2** – Média máxima aproximada da população de indivíduos em Santa Maria do Iguazu ao longo do tempo, com 5% de margem de erro.



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de RUYER, [1627] 1970, p. 63, 70-71; TECHO, TOMO 3, 1897, p. 218, 260/ TOMO 4, 1897, p. 179-180; BOROJA/DURAN, [1628] 1929, p. 281, 282 e 285.

**Gráfico 3** – Gráfico das famílias santamarianas com média de 4 pessoas, com 5% de margem de erro.



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de RUYER, [1627] 1970, p. 63, 70-71; TECHO, TOMO 3, 1897, p. 218, 260/ TOMO 4, 1897, p. 179-180; BOROJA/DURAN, [1628] 1929, p. 281, 282 e 285.

### 3.3.8 O tratamento dos enfermos e a extrema unção

Havia uma evidente preocupação dos jesuítas de não deixarem os indígenas santamarianos morrerem sem o batismo cristão. Há vários relatos do batizado de enfermos, alguns à beira da morte e falecendo logo em seguida, enquanto outros teriam obtido uma melhora no seu estado de saúde.

Era comum que os padres missioneiros percorressem as aldeias no entorno da redução, com certa periodicidade, visitando os indígenas e tratando dos enfermos. Geralmente os padres faziam o percurso acompanhado de outros indígenas missioneiros e às vezes levavam macas, para poder socorrer os doentes. O provincial Nicolas Duran chegou a relatar como eram feitas essas visitas nas reduções da Província do Guairá.

Y asi cada familia tiene su heredad una y dos leguas del pueblo que van a reconocer a veces los nuestros a pie para ver tambien de camino si ay algun, enfermo o viejo necesitado de dotrina o de algun sacramento y como acontece a verlos muchas veces van no pocas en tiempo de lluvias descalços y embebidos en agua, a socorrer su necesidad. Demas desto trabajan tambien los P.<sup>es</sup> de recoger algunas bacas para tener con que socorrer a los Indios en sus emfermedades (DURAN, [1628] 1929, p. 265, grifo nosso).

Os padres revezavam para verificar o estado dos nativos em processo de conversão, passando nas casas e averiguando o estado de saúde das pessoas, pois como o provincial afirmou, não são apenas “médicos da alma”, mas também do corpo.<sup>107</sup> A presença dos europeus em geral em meio aos indígenas podia ser fatal não apenas devido aos conflitos físicos, mas, sobretudo por razões epidemiológicas.

A baixa defesa do sistema imunológico dos nativos americanos para as novas enfermidades tornavam mortais até as doenças com baixa letalidade entre os europeus, impactando diretamente na demografia local. Na América portuguesa, por exemplo, “O padre jesuíta José de Anchieta estimava que, dos 40 mil índios que viviam nas aldeias controladas pelos jesuítas na Bahia a partir de 1560, cerca de 10% teria sobrevivido vinte anos depois” (ANCHIETA, 1933, p. 377, apud SPOSITO; VILARDAGA, 2017, p. 76).

A quantidade de relatos de indígenas enfermos que não resistiram às novas doenças é bastante perceptível. Reunir os povos indígenas antes dispersos e expô-los a diferentes padres (com grande mobilidade por outros lugares do mundo europeu e colonial) tornava as reduções lugares especialmente propícios à propagação viral.

<sup>107</sup> “Demas desto cada dia uno de los P., y si es uno solo, el mismo siempre, va recorriendo todas las casas del pueblo para inquirir si ay algun enfermo y de los que allan no solo son medicos del alma, sino tambien y igualmente del cuerpo, porque les buscan las medicinas se las aplican y dan de comer y los sangran por sus manos, y este medio a sido de los que mejor les a salido a los P. para domesticarlos principalmente a los nuevos” (DURAN, [1628] 1929, p. 266-267, grifo nosso).

Portanto, pode-se notar que uma grande quantidade do tempo dos padres foi empregado no tratamento dos nativos doentes, que possivelmente foram contaminados por eles mesmos. De qualquer forma é pertinente considerar que a bíblia cristã descreve, no capítulo de Tiago, o ritual da bênção em caso de pessoas doentes, conforme pode ser visto na seguinte passagem:

Se algum de vocês estiver doente, que chame os presbíteros da igreja, para que façam oração e ponham azeite na cabeça dessa pessoa em nome do Senhor. Essa oração, feita com fé, salvará a pessoa doente. O Senhor lhe dará saúde e perdoará os pecados que tiver cometido (Tiago 5:14-15 NTLH).

Em Santa Maria do Iguaçu, algumas crianças e adultos teriam conseguido sobreviver após terem sido batizados. Quando isso ocorria, o ritual supostamente ganhava grande crédito entre os indígenas santamarianos.<sup>108</sup>

Lo que dio grande credito al S.<sup>to</sup> bautismo fue que haviendose bautizado alg.<sup>os</sup> grandes y pequenos estando muy enfermos, fue nro S.<sup>r</sup> servido de darles salud la qual atribuieron a la virtud del S.<sup>to</sup> bautismo el qual tambien fue causa q alg.<sup>os</sup> fuesen a gozar de la bienaventurança (RUYER, [1627] 1970, p. 63-64, grifo nosso).

Em especial, há um relato do padre Cláudio Ruyer em que, para ele, sua benção teria resultado na salvação do enfermo. Ao visitar as aldeias afastadas no entorno de Santa Maria do Iguaçu, procurando convencer os ex-residentes a retornarem para o núcleo do povoado da redução, encontrou uma senhora (que já havia sido batizada por ele) com seu filho doente em estado grave.

Como era o dia de São Cláudio<sup>109</sup>, fez uma oração ao santo pedindo a cura do rapaz, o que de fato teria ocorrido. Como consequência do "milagre", o jovem foi batizado com o nome cristão de "Cláudio", em homenagem ao mesmo tempo ao padre e ao santo.<sup>110</sup> Então a mulher pediu que seu filho acompanhasse o padre pelas trilhas, em suas andanças missionárias no trabalho de catequese dos nativos do rio Iguaçu.

---

<sup>108</sup> “Ya van teniendo mucha confianza en los P.<sup>es</sup> llamandoles p.<sup>a</sup> sus enfermos q es cosa muy importante” (RUYER, [1627] 1970, p. 70).

<sup>109</sup> Considerando que Santo Cláudio de Colombiere nasceu em 1641, não se trataria, portanto do santo atual que tem sua data de celebração no dia 15 de fevereiro.

<sup>110</sup> “Otro dia yendo visitando unas taperas y hablando los índios para q se bolviessen al Pueblo tope a una índia ya vieja a la qual avia yo bautizado un nino estando casi moribundo y siendo en el dia de S. Cláudio de llame de su nombre encomendandole al S.<sup>to</sup> con particular aff.<sup>on</sup> y fue nro S.<sup>r</sup> que sanasse el nino y su m.<sup>e</sup> me quedo tan agradecida q viendome llegado delante de su choça viniendo ella de traer agua luego puso su cantaro en el suelo aonde se hallo y corriendo a su casa dando voces a una nina suia dezia trae aqui a Cláudio p.<sup>a</sup> q leve a el P.<sup>e</sup> con grande contento de verme como si viera a un Angel; y mas porq no sabíamos el camino por donde ir a otras taperas buen trecho de alli, aviendo yo dexado el nino llama otra vez como loca de contento diziendo deme aqui a Cláudio para q acompañe al P.<sup>e</sup> y ansi la buena vieja con dos criaturas a cuestras y otra nina q la seguio se nos puso delãte acompañandonos hasta otra choça” (RUYER, [1627] 1970, p. 69, grifo nosso).

Em outro episódio, o padre batizou uma mulher em estado grave, que teria se curado, levando-a a aderir à religião católica. “*Una buena índia fue bautizada estando casi a la muerte y fue nro S.<sup>r</sup> servido q ella sanasse de aquella enferm.<sup>d</sup> la qual quedo tan agradecida a n. S.<sup>r</sup> q en convaleciendo por mucho tiempo venia cada dia a la igl.<sup>a</sup> a oir missa*” (RUYER, [1627] 1970, p. 70). Em outro caso emblemático, utilizaram uma relíquia do Santo Ignácio com um menino muito doente, que também teria se curado supostamente devido a essa intervenção religiosa.

Porém há diversos casos fatais em que o batismo e a fé não foram suficientes para salvar a vida do enfermo santamariano. Mesmo quando isso ocorria, o batizado ante/perimortem é igualmente considerado um ato de grande relevância cristã e necessidade espiritual, por proporcionar um conforto posmortem à alma do indivíduo<sup>111</sup>. Um caso está disponível a seguir:

como acontecio a un nino q truxeron a casa Una tarde ya noche para que los P.<sup>es</sup> le viessen y diessen algun remedio, el qual visto en la manera q estava un P.<sup>e</sup> le bautizo en la Igl.<sup>a</sup> con todos sus requisitos y fue tal ventura del nino q su madre le llevo a la Tapera adonde se murio el dia siguiente. y fue a gozar del prêmio que le merecio la sangre de JHS Xpo nro S.<sup>r</sup> (RUYER, [1627] 1970, p. 63-64, grifo nosso).

Na visão jesuíta, a Extrema Unção era entendida como um alívio necessário para o espírito do falecido. Sobrevivendo ou não à enfermidade, era de grande importância que o indivíduo recebesse o sacramento do batismo, como um ato misericordioso para sua alma.

Além da relíquia e da benção em si, a pesquisa identificou que os padres contavam com outro aliado no trato dos doentes: o Licor de São Nicolau.

### 3.3.8.1 O licor de São Nicolau

Os poucos relatos da utilização do licor de São Nicolau em SMI provém da sua dupla de padres fundadores. Tanto padre Diego de Boroa quanto padre Cláudio Ruyer declararam a utilização do líquido medicinal. Os testemunhos mencionam uma bebida administrada nos indígenas iguaçuenses que seria capaz de ajudar a curar as doenças.

O padre Ruyer mencionou seu tratamento com o chamado “*licor de San Nicolas*” no filho de uma liderança nativa, que teria sido salvo pelo uso da bebida. “*Tambien habia un niño, hijo de un cacique, que estaba ya moribundo, y tan seco que parecía una antomía, y con un poco de licor de San Nicolas fué Nuestro Señor servido de darle salud, pues luego comenzó á*

<sup>111</sup> O padre Diego de Boroa também mencionou a prática do batizado dos doentes: “Y aumento nro S. este credito el S.<sup>to</sup> bautismo, con que aviendose bautizado algunos enfermos (grandes y pequeños] fue nro S servido de darles luego salud, la qual atribuian a la virtud del S.<sup>to</sup> bautismo. Y algunos niños (descuidandose sus P.<sup>e</sup> con ellos con particular traza de nro S.) fueron bautizados, i al punto se los llevo para si” (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 284).

*estar mejor, y poco á poco sano del todo*” (RUYER, [1627] 1970, p. 69, grifo nosso). A administração do mencionado licor foi mencionada pelo padre Diego de Boroa na seguinte passagem:

Lo primer de todo nos informamos de los enfermos y los bautizamos tomando luego nro Spor primicias de aquella cristiandad algunos que se llevo para si] acudia el P. Cláudio con grande cuydado y solicitud, curandolos y regalandolos con nuestra pobreza y el S.<sup>to</sup>, que a lo que yo e podido alcanzar le a dado gracia de curar y san[ar] enfermos le favorecio mucho valiendose tambien del licor de S. Nicolas i de la tierra de S. Pablo con que curamos algunas mordeduras de viboras, i los dexamos mui ganados i acreditado el Sto Evangelio (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 283-284, grifo nosso).

Segundo o trecho acima, além do licor de São Nicolau, havia também um remédio chamado “terra de São Paulo” que era utilizado para o tratamento de picadas de animais peçonhentos. A pesquisa não conseguiu identificar a composição dos remédios citados. Pode-se concluir analisando as fontes que a assistência de saúde prestada pelos padres aos ameríndios de Santa Maria do Iguaçu e das aldeias e ranchos no entorno da redução foi um aspecto constante e marcante da sua trajetória.

Porém há outro elemento importante que provocou certo impacto no imaginário da população do rio Iguaçu, com desdobramentos que ajudaram na construção do povoamento e no prestígio do paternalismo dos padres: a convivência territorial com os felinos de grande porte.

### 3.3.9 O ataque dos “tigres”

Conforme mencionado no capítulo anterior, diversos felinos fazem parte da fauna do atual Parque Nacional do Iguaçu, porém há apenas algumas poucas espécies com estatura física suficiente para atacar de forma mortal um ser humano. Entre elas, destacam-se as onças pintadas e pardas, animais mamíferos de grande porte remanescentes contemporâneos da megafauna, que habitaram o rio Iguaçu por milênios em convívio com os paleoindígenas. Muitas vezes, nesse convívio milenar, felinos e seres humanos se caçaram mutuamente.

Em Santa Maria do Iguaçu há dois casos registrados envolvendo ataques dos chamados “tigres”. Conta-se que havia uma aldeia situada do outro lado do dito pântano, com quatro caciques reunidos. Tratava-se de um grupo que não queria se mudar para SMI e que resistia à conversão católica. Em determinado momento, as onças mataram vários animais do grupo causando temor e preocupação na comunidade.

Após o incidente, os caciques teriam solicitado ajuda aos jesuítas, que enviaram um padre ao aldeamento com o intuito de fazer uma armadilha. Tal iniciativa teria obtido êxito em

capturar um felino e influenciado os nativos até então resistentes a reduzir-se e a vir morar no povoado. Os novos membros teriam ajudado a finalizar a obra da Igreja, como consta no trecho a seguir:

Quatro Caciques q estavam de la otra banda del Pantano muy cerca de aqui en un solo Pueblo juntos davan largas y no acabavan de reducirse nro S.<sup>r</sup> les embio un tigre q les matos muchos perros de lo que nos dieron aviso pidiendo favor, fue un P.<sup>e</sup> allá y mando hazer una tampa en la qual fue el S.<sup>r</sup> servido q caiesse el tigre, y los índios se reduxeron y ajudaron a hazer la Iglesia con los demas (RUYER, [1627] 1970, p. 62, grifo nosso).

Outro ataque felino registrado nas fontes foi realizado contra uma menina cristã. O fato teria ocorrido na noite da véspera do dia de São Carlos<sup>112</sup> (dia 4 de novembro de 1627), em uma casa a cinco quilômetros do povoado de Santa Maria do Iguaçú. A menina teria sido capturada pelo felino quando estava em sua rede, diante da sua mãe, com desfecho fatal para a criança. Seu padrasto perseguiu a fera, porém não obteve sucesso em encontrá-la. Foram até o povoado da redução e avisaram seu avô, que foi correndo com seu arco e flecha caçar a onça, mas encontrou apenas os restos mortais da criança.

fue que la noche precedente a la vispera del bienaventurado S. Carlos en una choça distante una légua o poco mas de aqui un tigre cogio a una nina Xpiana de su hamaca delante de los ojos de su madre y a poços passos la mato haziendole este benef.<sup>o</sup> de q fuesse su alma a gozar de la eterna bienaventurança porq no tenia uso de razon persiguiole el padrasto de la nina y no le pudo alcançar Pero su Aguelo ya viejo a quien avisaron aqui en el Pueblo fue bolando, y caminando casi toda la noche con su arco y flechas solam.<sup>te</sup> no paró hasta dar en el y fue tan valeroso q le quito lo q sobrava de la nina que eran los hancas piernecillas y pies y el casco de la cabeça mondo. Llevola a la misma choça (RUYER, [1627] 1970, p. 67-68, grifo nosso).

O episódio parece ter ocorrido em 3 de novembro de 1627 e sido relativamente marcante, pois também consta na carta enviada pelo padre Claudio ao provincial Duran, registrando o fato da seguinte forma:

Perseveraban todavia algunos rebeldes mas Tomo Dios un medio para reducirlos que por ser digno de memoria la quiero hacer del con las palabras que le escribe el P. Cláudio que son las siguientes: La noche precedente a la vispera de la festividad del glorioso San Carlos desde año pasado de /pasado de 27. en una choza distante una legua del pueblo donde avia unos Indios destes que no se querian reducir, y otros que se avian huido segunda vez con achaque de buscar comida, un Tigre feroz cogio a una niña cristiana de la amâca en que estava delante de su madre sin poderlo estorbar, i a pocoa lances, la mato [siguió un Padrastro de la niña el tigre que la iva comiendo, i no le pudo alcanvar pero su abuelo aunque viejo y gastado cargado de su arco, i flechas le siguió toda la noche, i fue tan valiente que le quitolas perneçitas (que aun no avia comido, i volviõse conellos consolado a su casa con esto genero de recompensa.] (RUYER/DURAN, [1628] 1929, p. 288-289, grifo nosso).

<sup>112</sup> Carlos Borromeu (1560—1584), arcebispo de Milão, foi canonizado no dia 1º de novembro de 1610, pelo papa Paulo V, e, portanto seu dia não consta no Calendário tridentino do Missale Romanum, que ficaria posteriormente estipulado no dia 4 de novembro pela Igreja Católica.

Na manhã seguinte ao ataque, avisaram o padre Ruyer, que realizou uma missa e depois da refeição foi com diversos nativos até o lugar onde se passou o ataque. Fizeram uma armadilha no local onde acreditavam ter ocorrido a morte.

Em seguida, ofereceram missa às almas e ao São Carlos, prometendo ao santo que se ele ajudasse na solução do problema, fazendo funcionar a armadilha, cantariam em sua homenagem (RUYER, [1627] 1970, p. 68). No dia seguinte, chegou a mensagem de que haviam capturado uma onça, “*bravo bestionazo era muy grande y espantable*”, conforme descrito a seguir:

Y no fue vana nra esperanza porq antes de amanecer vino el aviso como ya el tigre era muerto en la trampa; no supiera yo explicar el contento q tuvimos de tal nueva, por lo qual hizimos a nro S.<sup>r</sup> qui non de relinquit Sperantes inse, y siendo ya de dia se junto todo el Pueblo en la Iglesia sin ser llamados con cuya assist.<sup>ia</sup> cumpli mi promessa cantando la missa de S. Carlos en accion de gras con mucho regozijo y contento de todos, y les declare como aqlla merced la aviamos recebido de Dios nro S.<sup>r</sup> por la intercesion del S.<sup>io</sup> y sepultamos las reliquias de la nina (RUYER, [1627] 1970, p. 68, grifo nosso).

Como é possível ver na passagem acima, realizaram a missa em homenagem ao São Carlos<sup>113</sup> conforme prometido e logo depois sepultaram as “reliquias” da menina. Em seguida, despelaram o cadáver do felino e usaram seus restos para alimentar os cachorros. O caso também foi relatado pelo padre Nicolas del Techo, no trecho a seguir:

Otros permanecieron en los montes; allí un tigre mordió á una muchacha; sabedor de esto el P. Ruyer, preparó un lazo tan habilmente, que la fiera cayó en él á la noche siguiente, con aplauso de los índios fugitivos, que regresaron á la población y en lo sucesivo admiraron la astucia del misionero para la caza de animales feroces (TOMO 3, 1897, p. 259, grifo nosso).

O provincial Nicolas Duran também citou os relatos do padre Cláudio, trazendo seu depoimento na carta de 1628 e mencionando a instalação da armadilha para pegar o felino.

A la mañana nos vinieron a dar aviso de lo que pasaba sen oyendo esto dige la misa para encomendarlo a nro S.<sup>r</sup> llevando conmigo muchos Indios me fui a aquel puesto, il mande hacer una trampa en el lugar donde el tigre cogio a la niña tome por abogado al glorioso S. Carlos I; i prometile que si a la mañana siguiente, que era la de su fiesta teniamos nueva, que avia caido el tigre en la trampa le avia de cantar la misa. Ya casi noche nos volvimos a casa dejando alla buena guarda que estuviere alerta, confiando mucho de la divina misericordia por medio de la intercesion deste santo.) Antes de amanecer me vino aviso que ya el tigre estaba muerto en la trampa: fue grande el contento que recibimos con esta nueva, i siendo ya de dia se junto todo el pueblo en la Iglesia sin ser llamados, i cumpli mi promesa i les declare como aquella mrd. nos la avia hecho nro S. por medio del Glorioso S. Carlos. Truxeron el tigre que era disforme, i ponía espanto solo mirarle (RUYER/DURAN, [1628] 1929, p. 288, grifo nosso).

<sup>113</sup> Calendário Hagiológico: possivelmente trata-se de Carlos Borromeu (1538-1584), beatificado em 1602 e canonizado em 1610, posteriormente ao Missale Romanum, tendo a festa litúrgica em 4 de novembro.

Após o ocorrido, os jesuítas teriam desenvolvido certa fama de serem capazes de fazer frente aos ataques dos “Yaguaretés”, pois havia um medo coletivo das populações nativas em relação a tais animais, tendo em vista a imprevisibilidade e a letalidade de tais ataques. Essa “fama” teria ajudado os padres a conseguir a adesão de mais nativos, que na busca por segurança juntavam-se ao projeto missioneiro.

Con esto nos ha hecho nro S.<sup>r</sup> gra, que hemos cobrado fama de matadores de Tigres y que les conviene mucho de acogerse a nosotros en sus necessidades y les ha quedado un miedo tan grande a todos q les parece q todo esta lleno de Tigres de manera que ya no se atreven a estar em sus taperas y assi con grande priessa van viniendo todos de hecho merced al Iaguarete. o por mejor dezir a nro S.<sup>r</sup> q Tomo este médio p.<sup>a</sup> lo que no estava en nro poder (RUYER, [1627] 1970, p. 68, grifo nosso).

Como é possível ver na passagem acima, o medo das onças acabou por estimular os nativos a se unirem a Santa Maria do Iguçu, onde teriam a sensação de estarem mais protegidos. Outra situação envolvendo ataque das onças também foi relatada. Mais uma vez teriam feito uma armadilha e apanhado o animal, aumentando ainda mais a tal fama dos padres.

con otra mrd. que nos hizo nro Sr en otra ocasion semejante (de que poniendo trampa cogiesemos otro tigre) a corrido la fama entre los Indios que somos matadores de Tigres (es esto entre ellos de grandisima estima por los grandes daños que reciben continuamente destas fieras, que ay en grande abundancia l. i muy crueles, i disformes tan grandes algunos como jumentos) y que les conviene mucho a cogerse a nosotros, i asi no se atreven a estarse en sus tierras antiguas, i van viniendo con mucha priessa para la reducion, de suerte que los que no pudieron reducir las blanduras, i alagos reduxo el S.<sup>r</sup> por medio destas fieras (RUYER/DURAN, [1628] 1929, p. 289, grifo nosso).

É importante ressaltar que os ataques felinos foram reportados por diversas partes da bacia hidrográfica do Paraná, e não apenas no rio Iguçu. Por exemplo, o padre Romero ([1634] 1969, p. 42) escreveu sobre diversas mortes ocorridas na redução de Encarnação de Itapua e na necessidade que tinham de realizar armadilhas para os “tigres”.

### 3.3.10 A catequese

Verifica-se na análise das fontes a dificuldade inicial em se realizar a conversão e obter a cooperação dos nativos do rio Iguçu. Os “infiéis” teriam certo receio de se aproximarem e permanecerem próximos aos padres, mas aos poucos a desconfiança foi diminuindo. Um dos elementos fundamentais para que isso ocorresse foi a doação de objetos de metal aos indígenas.

No faltaron dificultades p.<sup>a</sup> hazer q los índios se reduxessen pero el S.<sup>r</sup> todo lo allano haziendo q con su infinita misericórdia q todos vencessen su propia inclinacion, y temor q ordinariam.<sup>te</sup> tienen los índios infieles de estar cerca de los P.<sup>es</sup> y ansi poco a poco con la buena dilig.<sup>a</sup> y S.<sup>to</sup> fervor del P.<sup>e</sup> R.<sup>or</sup> el S.<sup>r</sup> les fue trayendo con suavidad ajudando mucho a esso las dadivas q se les hacia de Cunas, cuchillos, anzuelos, alfileres y otras cosas (RUYER, [1627] 1970, p. 61-62, grifo nosso).

Nota-se a importância das ferramentas de metal, como as cunhas, as facas, os anzóis, e os alfinetes, entre outros, mencionados acima, na conquista da confiança dos nativos, que desconheciam a tecnologia da metalurgia. Essa relevância foi apontada por Bartolomé de Meliá, conforme mencionado no Capítulo 1. Na seguinte passagem, a cunha também é referida como um elemento de adesão ao projeto missionário:

Com efeito, machados de ferro e redução apareceram com frequência estreitamente unidos. ‘Apresentando-se a um cacique uma cunha... ele sai dos montes’, diz o Pe. Montoya (1892, p. 197). Neolíticos da idade da pedra, os Guaranis conheciam e usavam as facas de pedra para fazer suas canoas e derrubar as árvores para suas rezas (MELIÀ, 1982, p. 231).

As dificuldades de se conseguir a adesão dos nativos iguaçuenses para o projeto missionário de Santa Maria do Iguaçu também se devem às imensas diferenças culturais e cosmológicas. O padre Ruyer escreveu um pouco dessa diferença e da dificuldade ao se aplicar a doutrina no seguinte trecho:

aunq se lhe ha de imprimir la Div.<sup>a</sup> ley cõ mucha pacienzia y suffrim.<sup>to</sup> porq como esta nacion no tiene de su natural ni fe. ni ley, ni Rey, ni jamas a sus propios Casiques, ni a sus mismos P.<sup>es</sup> han obedecido sino en aqlo q les dava gusto, es cosa difficultosiss.<sup>mo</sup> inclinarlos a la obediencia q es totalm.<sup>te</sup> contraria a su natural inclinacion y tan necess.<sup>te</sup> p.<sup>a</sup> la ley Evangélica como uno de sus principales fundam.<sup>tos</sup> (RUYER, [1627] 1970, p. 73, grifo nosso).

Nota-se que a questão do castigo foi sempre um recurso disponível para ser empregado nos casos de insubordinação e de imposição da disciplina, que, porém deveria ser evitado. O provincial Duran, a respeito do trabalho de conversão de SMI, comentou a respeito da moderação do castigo no trecho: “*Los P. por ningun genero de delito castigan, ni libianamente, a sus hijos por que adoran en ellos como en idolillos de su aficion*” ([1628] 1929, p. 277-278).

Padre Cláudio Ruyer mencionou que havia necessidade de castigar os nativos para se obter cooperação para realizar as tarefas, pois de outro modo permaneciam como “estátuas”, demandando paciência para que o serviço fosse realizado. Seu ponto de vista pode ser verificado na seguinte passagem:

y mas desto q es necess.<sup>io</sup> ponerles en alg.<sup>a</sup> policia y modo de vivir como hombres p.<sup>a</sup> cuyo eff.<sup>to</sup> es fuerça q los P.<sup>es</sup> les manden muchas cosas pero hasta q aya castigo quel P.<sup>e</sup> les manda algo ellos se estan como uma estatua sin menearse hasta q Dios les inspire p.<sup>a</sup> dezirlo assi, y a esse modo es increyble la paciência q es menester y si a esta causa en las demas Red.<sup>ion</sup> q se han hecho en el Parana los P.<sup>es</sup> han tenido grandes trabajos hasta q ab extrinseco viniessen a los índios miedo y temor y pudiessen los P.<sup>es</sup> hechar mano del castigo p.<sup>a</sup> sujetarlos y rendirlos, a lo qual ay andava grandem.<sup>te</sup> las Red.<sup>ion</sup> ya antiguas y cercanas (RUYER, [1627] 1970, p. 73, grifo nosso).

Realizou uma série de observações comportamentais a respeito dos guaranis santamarianos. Queixou-se de uma falta de reconhecimento e agradecimento em relação ao

trabalho dos padres e que eles tinham dificuldade de expressar gratidão, mas que quando isso ocorria era algo de muita estima.<sup>114</sup>

Outro aspecto interessante mencionado pelo padre a respeito dos santamarianos guaranis é o fato de não serem muito rancorosos, não possuindo inimizades por muito tempo e perdoando-se com facilidade. Afirma ainda o apreço que os pais sentiam por seus filhos e filhas e que não os castigavam, independente do que fizessem.

Tan poco suellen tener enemistades entre si q dure mucho tiempo, pdonense con facilidad y buelve a ser amigos como de antes, los Padres y madres no dan ningun genero de castigo a sus hijos o hijas por qualquiera cosa q ellos hazen y los quieren tâto q adoran en ellos (RUYER, [1627] 1970, p. 74, grifo nosso).

O padre Ruyer também fez considerações a respeito da forma como os indígenas enxergavam a vida. Para ele, os indígenas eram muito voltados para o presente, não se preocupando tanto com a morte. “*Con tener una vida tan pobre y miserable como ellos tienê son tan amigos de la vida presente q no suffren q se les diga q han de morir, por lo qual es tâto mas difficultoso el disponerlos p la muerte*” (RUYER, [1627] 1970, p. 74).

Padre Diego de Boroa mencionou a personalidade livre dos nativos e a indisposição deles em seguir suas ordens, sendo necessário ter paciência na catequese. Além disso, citou que não seria certo agredí-los e que aos poucos eles iam se acostumando. Seu relato do trabalho de conversão está reproduzido a seguir:

Son de grande estatura estos Indios, y bien proporcionados, de fuerças robustas, y de natural docil y blando; buena disposicion para el Sto Evangelio: aunque por ser muy libres y absolutos) es menester increíble sagacidad y paciencia para sugetarlos por que jamas an savido rendirse a nadie, ni reconocer superior y por eso es difficultosissimo ponerles el yugo de la obediencia a la qual no se les puede obligar al principio con miedo, que no es licito ni aun llegar con el dedo a los muchachos (dificultad comun a las demas reducciones nuevas hasta que ya prendados con el tpo se les va intimando el castigo) y asi quando los Pes al principio les mandan no hacen mas movimiento que si fueran estatuas. (Estan los P.<sup>es</sup> encerrados entre ellos como en un castillo, y no pueden tener en ninguna manera ayuda de otras reducciones sí quisieran los Indios desmandarse con ellos. Es gente sin rastro de policia) (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 277, grifo nosso).

<sup>114</sup> “Ellos son ordinariam.<sup>te</sup> poco agradecidos y ansi qualquer agradecim.<sup>to</sup> q ellos muestren es de mucha estima, tiene el caudal muy corto p.<sup>a</sup> reconocer el benef.<sup>io</sup> tan grande q tiene en los P.<sup>es</sup> q les estan ensenando, Christianando y curando en sus enfermedades y sirviendo como esclavos de dia y de noche, pues muy difficilm.<sup>te</sup> se mueven p.<sup>a</sup> hazer algo q los P.<sup>es</sup> les mandan, aunq sea en su p.pria ygl.<sup>ia</sup> sino es cõ alg.<sup>na</sup> manera de paga, y cõ muchos desgustos y ansi qualquiera cosilla q se haze aunq sea por benef.<sup>o</sup> publico cuesta sangre etc.<sup>a</sup>” (RUYER, [1627] 1970, p. 73-74, grifo nosso).

Houve um episódio muito emblemático, ocorrido na quaresma de 1627, que demonstra a utilização do castigo em um caso considerado grave pelos padres, e que será tratado no próximo capítulo. A seguir será abordado a questão dos batizados coletivos.

### 3.3.10.1 Os batizados coletivos

Pode-se perceber que algumas vezes o batizado se deu de forma coletiva. Padre Diego de Boroa registrou que no dia de Assunção da Virgem Maria (15 de agosto de 1626), passaram o dia inteiro e boa parte da noite preparando os adultos para o batismo e ele mesmo se destinou a catequizar 140 pessoas e deixando outros para outra ocasião festiva.

Gastabamos todo el dia entero, i buena parte de la noche en ir dispuniendo los adultos para el bautismo i yo tome a mi cargo el catequizarlos y el dia de la Asuncion de nra S.<sup>a</sup> hice el primer bautismo de 140. dejando mas de otros tantos para otra fiesta i era de ver el cuidado con que en estando aprobados para el bautismo, buscaban las palmas i adornaban sus coronas, para llevarlas ya bautizados en la procesion. Dioles nro S.<sup>r</sup> tan grande aprecio del bautismo, que me traian sus P.<sup>o</sup> a porfia los hijos para que los bautizase, si en poco tiempo bautizamos 440 (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 284, grifo nosso).

Relatou padre Boroa que após o batizado alguns doentes haviam se curado, o que teria aumentado o prestígio do próprio ritual em si (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 284) e que ao todo teria batizado 440 indivíduos. A importância do registro do batismo também reside na necessidade de realizarem o controle administrativo demográfico. Talvez o livro de batismos de SMI ainda exista em algum lugar, e possa ser encontrado e pesquisado, no caso de já não ter sido descartado em algum momento da história.

### 3.3.11 Os três pecados principais: antropofagia, poligamia e apostasia

#### 3.3.11.1 O pecado da antropofagia

A antropofagia era algo que realmente preocupava os padres, que contavam com a ajuda dos capitães indígenas do cabildo de SMI para fazerem a repressão. O padre Techo afirmou que era uma prática cultural comum a ingestão de carne humana: “*Los habitantes del Iguazú en nada difieren de los guaraníes. Las mujeres iban desnudas antes que llegasen los religiosos. La carne humana era manjar muy codiciado*” (TOMO 3, 1897, p. 215).

Entre os casos mais emblemáticos da antropofagia iguaçuense podem-se destacar dois, já mencionados anteriormente. O primeiro teria ocorrido no dia da recepção dos padres Boroa e Ruyer na aldeia de Taupá quando vitimaram um rapaz para fazer um banquete e receber os padres em festa e autorizar a fundação de SMI em suas terras. Entretanto não foram encontrados registros a respeito da reação dos padres na ocasião, se recriminaram os nativos mesmo durante

o tão aguardado encontro pacífico ou se provaram do manjar antropofágico iguaçuense para não fazer desfeita.

O segundo caso, que supostamente não teria chegado a se concretizar, foi a tentativa dos guaranis de Santa Maria de comer os guerreiros caaiguas que teriam vitimado alguns dos seus em conflitos anteriores, e que portanto os padres acreditavam tratar-se de uma revache. Entretanto tal caso foi reprimido fortemente pelos padres, com apoio dos caciques Taupá e Paraverá (DURAN, [1628] 1929, p. 287).

### 3.3.11.2 O pecado da poligamia

A doutrinação monogâmica foi um desafio em particular. Na carta de 1627, padre Cláudio Ruyer escreveu sobre a cautela necessária para se abordar o assunto com os oficiais do cabildo, pois tinham vários “enredos” entre eles e diferentes mulheres. Naturalmente os padres teriam de início maior tolerância com essas lideranças para não comprometer a administração política do povoado.

Muchos piden el S.<sup>to</sup> baut.<sup>mo</sup> con mucho fervor particularm.<sup>te</sup> el capitan Alcaldes y otros Caciques por cuyo deseo se han hecho tras quilar de suyo; pero como ellos tienen tantos enredos de mugeres nos hemos de ir de espacio con ellos pues aun en muchachos de poca edad hallamos enredos de mugeres tomadas, y dexadas q es un labirinto (RUYER, [1627] 1970, p. 70, grifo nosso).

Segundo mencionou, as lideranças indígenas (caciques e “feiticeiros”) já estavam acostumadas a ter várias mulheres e que se casam e se separavam com facilidade. Em determinado momento relatou que havia entre 28 homens em relacionamento com 75 mulheres, o que daria uma proporção aproximada de 3 mulheres para cada homem:

Los Casiques y los hechizeros q son los principales entre ellos son ordinariam.<sup>te</sup> amancebados cõ muchas mugeres y qu la p.<sup>ra</sup> (?) es vieja la tienê arrinconada como si nunca hubiera sido su muger, también otros índios se casen y apartan ellos y ellas cõ cualquier desgusto cõ mucha facilidad, y tomã otros ellas y ellos otras mugeres y ansi aqui en este pueblo segun me ha referido p.sona fidedigna, he hallado être 28 índios al pie de 75 mugeres q ellos tienê (RUYER, [1627] 1970, p. 74, grifo nosso).

O provincial Nicolas Duran também mencionou um pouco a dificuldade da cristianização da comunidade nativa ao longo do rio Paraná. O rigor do matrimônio era um desafio pois envolvia separar as mulheres dos homens com quem vinham tendo relações amorosas desde a mocidade.

Es cosa para notar el breve tiempo en que todos se an hecho Christianos, venciendo muchas dificultades, el deseo que tenian de verse en el numero de los hijos de Dios. y una la mayor de todas que es general en todos estos Indios, como en todos los demas gentiles que es reducirse al rigor del matrimonio apartando de si las muchas mugeres con que vivieron desde su mocedad: De que are aquí mencion por aver sido particular

el modo con que Dios los saque de estado tan torpe de su perdicion (DURAN, [1628] 1929, p. 273, grifo nosso).

Há um caso específico narrado pelo padre Cláudio Ruyer a respeito de um senhor que teria deixado quatro parceiras para casar-se com apenas uma, aquela que havia sido sua primeira mulher. Não obstante, certa vez, o homem teria se envolvido com uma das antigas amantes, desagradando o jugo jesuíta.

Segundo o relato, ambos teriam sido levados para a praça para serem repreendidos e chicoteados, pois ela também já havia se tornado cristã. Posteriormente o padre chamou o senhor para seu aposento e falou em particular a razão do açoite, e afirmou-se que o “infrator” teria aceitado o castigo.

un viejo caciques, me solicito mucho tiempo que le bautizase, i para esto dexo 4 mancebas casandose con una vieja que era su primera muger. Tentole un día el demonio i le hizo caer con una de las que avia dexado [supose luego, i se alvorotaron todos cogiolos la justicia a los dos i trajolos a la plaza donde la acotaron a ella que ia era tambien cristiana, i yo para onrar al viejo) le llame a mi aposento donde le hize dar su razion de azotes, i quedo mas grato que antes. Toda esta es obra de la mano del S.<sup>o</sup> i gran maravilla de su poder questos indios se sugetan tan presto al castigo, faltandoles el miedo, que en otras reducciones suele enfrenarles de nuestros índios vecinos, y aqui no pueden llegarles, porque esta toda la tierra defendida. Y para decirlo en una palabra es tan grande el aumento espiritual desta reducion, i afecto que tienen a las cosas de Dios que nos vemos obligados a pedir licencia a VR. para colocar en ella el SS . Sacramento, pues Dios va echando tantas bendiciones sobre esta cristiandad (RUYER, DURAN, [1628] 1927, p. 291, grifo nosso).

Tendo em vista a complexidade da implantação cultural da normatividade conjugal jesuíta podem-se esperar eventuais conflitos provenientes desse processo. Possivelmente nem sempre a aceitação da ordem e do castigo fez parte da dinâmica da construção missioneira.

¿Cómo conservarían a los líderes que colaboraron con la conversión despojándolos de un atributo, la poligamia, que era la base de la acumulación de poder, la legitimidad y la autonomía? Este era un dilema fundamental para los jesuitas. Si se obligaba a los líderes a optar por una sola mujer, como a cualquier miembro joven del cacicazgo, era previsible que se sublevaran (WILDE, 2019, p. 142).

Na tentativa de eliminar laços conjugais previamente estabelecidos e consolidados por práticas culturais ancestrais é previsível que houvesse certa resistência, conforme afirma Wilde na passagem acima. Nesse sentido, há um caso em específico que teria ocorrido em Santa Maria, narrado pelo padre Nicolas del Techo.

### 3.3.11.3 A dissidência poligâmica

Conforme visto anteriormente, o processo de implantação da monogamia nas populações autóctones constituiu um desafio em especial. Um dos registros mais emblemáticos

ocorridos no rio Iguazu foi a fuga de um grupo de dissidentes que se isolaram na Mata Atlântica para manter seu estilo de vida e seus hábitos culturais. Porém possivelmente incorporando certos aspectos da vida material missioneira, com a qual já haviam tido contato, como a prática de utilizar as vestimentas de tecido e os objetos de metal.

Para o padre Techo, a razão dessa fuga teria sido a resistência de algumas lideranças em abandonar suas mulheres para manter apenas um caso conjugal. Alguns teriam conseguido se adaptar, enquanto outros não, e por consequência disso teriam desistido de participar do projeto missioneiro como um todo.

Os dissidentes teriam embarcado no rio Iguazu, navegado certa distância e se escondido na Mata Atlântica. Então formaram sua própria aldeia, semearam a terra e seguiram sua vida com sincretismo e ao seu modo, reunindo elementos dos dois universos culturais.

Algo que lamentar hubo en Iguazú. Ordenóse que los indios de Santa María la Mayor que desearan ser inscritos entre los catecúmenos abandonasen antes sus mujeres, quedándose solamente con una. Los más virtuosos obedecieron; los restantes, temiendo ser compelidos por la fuerza al cumplimiento de tal precepto, se embarcaron en el río, y escondiéndose en bosques impenetrables, hicieron una aldea y sembraron, proponiéndose vivir como gentiles (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 19-20, grifo nosso).

Ao tomar ciência do ocorrido, o padre Cláudio Ruyer, principal liderança católica santamariana após o padre Diego de Boroa assumir o reitorado do Colégio de Assunção, teria ficado inconformado com a situação e enviado mensageiros a tal comunidade, dizendo que nenhum mal lhes seria feito caso voltassem logo. Para a surpresa dos jesuítas, os próprios mensageiros teriam traído os padres, incentivando os dissidentes a permanecerem com sua resistência, assim como incentivando os demais moradores santamarianos a fugir também, possivelmente para essa mesma comunidade dissidente.<sup>115</sup>

Havia um temor nos jesuítas sobre o que tais conselhos poderiam causar, promovendo perturbações no Paraná com as fugas de desistentes indígenas já cristianizados e a preocupação de evitar que essa apostasia se propagasse. Conforme afirmou o padre Nicolas del Techo, os missioneiros decidiram tomar uma providência.

Seria inadmissível para os padres permitirem evasões em massa e a formação de uma espécie de “quilombo indígena”, composto por neófitos rebeldes fugidos dos espaços

---

<sup>115</sup> “Divulgado esto, el P. Ruyer envió mensajeros á dichos indios, diciéndoles que nada se haría con ellos si tornaban pronto; pero los mensajeros fueron traidores y ocasionaron no leve daño; ellos mismos declararon luego haber aconsejado á los tráfugas que se resistieran y á los indios del pueblo que huyeran también; recelábase que consejos tan perniciosos sedujeran á los neófitos, y el Paraná sufriera graves perturbaciones” (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 20, grifo nosso).

reducionalis, e que assim poderiam aproveitar parte da tecnologia ibérica absorvida sem precisarem se sujeitar às regras e castigos impositivos da doutrina católica.

Após realizarem a missa, organizaram uma expedição de “resgate dos fugitivos”, formada por um grupo de indígenas convertidos e liderada pelos padres Cláudio Ruyer e Vicente Abadia, com o objetivo de trazer os evadidos de volta. Quando chegaram ao assentamento dos dissidentes, os homens estavam caçando e havia apenas mulheres e crianças.

Os santamarianos aproveitaram a ausência masculina para queimar as casas da comunidade e levar suas mulheres e crianças de volta para a redução. Quando os homens retornaram a noite da caça, diante do cenário de destruição, acabaram compelidos a retornar a viver em Santa Maria do Iguazu e assim poder reencontrar suas famílias levadas a força.<sup>116</sup>

As lideranças jesuíticas tiveram o cuidado de não repreender demais os indígenas que haviam fugido, culpando o demônio pelas ações indesejadas. Como efeito do caso, registrou-se que aos poucos a poligamia foi perdendo força e se instaurando “legítimas núpcias”.

Los Padres cuidaron de no reprender demasiado á los indios, cuya acción disculparon como estratagemas y cosa del demonio, contra quien les aconsejaron estar prevenidos siempre. En efecto, en adelante fueron constantes; todos abandonaron las concubinas, y contrajeron legítimas nupcias; con esto se logró una insigne victoria de Satanás; la cual fué mayor cuando aquel mismo año se administró el Bautismo en Iguazú á cuatrocientas cuarenta y cinco personas. Rabie el demonio, y sepa que en todas las ocasiones lo derrotará la Reina de los cielos (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 20, grifo nosso).

Além da história relativamente extraordinária dessa dissidência poligâmica, padre Techo relatou que no ano do ocorrido teriam sido batizadas 445 pessoas (TOMO 4, 1897, p. 31), dados para um eventual estudo de datação e demografia histórica mais aprofundado. Afirma Wilde (2019, p. 142), como os jesuítas não encontraram uma solução imediata para o dilema da poligamia, seu senso prático inicialmente os levou a silenciar a questão enquanto buscavam duas “soluções” que haviam sido sancionadas pelo papado no século XVI.

Uma delas seria considerar como esposa a primeira mulher que escolhesse ser batizada com ele, seria uma mulher por "casamento de lei natural", e a outra seria desconsiderar casamentos reais entre eles, para que pudessem escolher livremente uma esposa. Finalmente,

---

<sup>116</sup> “Deliberaron los misioneros sobre lo más conveniente, después de ofrecer el sacrificio de la Misa; y á fin de evitar los males que parecían probables, los Padres Claudio Ruyer y Vicente Badía partieron acompañados de fieles neófitos al paraje donde residían los prófugos; éstos se hallaban entonces dispersos por el campo y dedicados á la caza; los neófitos incendiaron las casas de los indios é hicieron volver á Santa María los niños y mujeres; cuando á la noche tornaron los tráfugas, no tuvieron otro remedio que obedecer en un todo á los misioneros, con los cuales volvieron á Santa María, siendo grande el regocijo de todo el Paraná” (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 20, grifo nosso).

optou-se por um arranjo de ambas as maneiras: os jesuítas teriam que analisar se houve ou não casamento verdadeiro e proceder em conformidade e consentimento (WILDE, 2019, p. 142).

#### *3.3.11.4 Apostasia: as fugas dos convertidos e os resgates forçados*

A apostasia pode ser definida como a renúncia de uma religião ou crença, O abandono da fé cristã e renegação da mesma. Por várias vezes e por variados motivos, os indígenas iguaçuenses abandonaram o projeto missionário santamariano, mesmo após terem sido batizados e “convertidos”, assim como visto no caso anterior. Tal prática era inaceitável para os padres jesuítas que enxergavam a fuga como uma heresia a ser combatida e desarticulada.

Conforme relatado, o ataque dos grandes roedores promoveu uma fuga expressiva de indígenas de Santa Maria o Iguaçu, que deixaram suas casas e subiram rio acima para continuar suas vidas na região onde estavam anteriormente. Quando chegou a notícia em Santa Maria de que já estavam organizando cultivos e pastagens, pe. Cláudio teria sentindo urgência em tomar uma providência, pois eram indícios de que aqueles que fugiram não voltariam mais.

Organizou-se uma comitiva junto com os capitães Taupa e Paravera, com cerca de 40 indígenas, que teria retornado no dia de São Lucas (provavelmente 18 de outubro de 1627), com 400 indígenas “resgatados”, em 9 balsas e 7 canoas ([1627] 1970, p. 67) (conforme relatado no subitem 3.3.1.1). Alguns indígenas teriam se oferecido para queimar as casas daqueles que se recusassem a aderir ao projeto missionário, e padre Cláudio respondeu que queria avisar primeiro e caso não obedecessem poderiam fazê-lo.

Dixeronme alg.<sup>os</sup> valentones P.<sup>e</sup> quereis que vamos a quemar las casas de fulano y sotano q no quieren venir a lo qual respondi que no aun porq los queria p.<sup>o</sup> avisar q vengán y q no obedeciendo entonces lo podrian hazer: y ansi luego embie mensajes a todos con esta ameñaça la qual fue de tanta efficacia q ya ivan veniendo todos y en particular los mas duros, y nombrados Y començaron a entrar en la Iglesia como en el principio con grande gusto suyo y nuestro y ya la vispera de todos S.<sup>tos</sup> se hizo un bap.<sup>o</sup> de muchachos adultos de los recien llegados de veinte y ocho y de dos parvulos en diversos dias (RUYER, [1627] 1970, p. 67).

Enviada a mensagem a todos com essa ameaça, diversas pessoas resolveram voltar e na véspera do dia Todos os Santos (1º de Novembro de 1627) foi realizado um batismo coletivo de 28 adultos recém-chegados e suas crianças (Figura 25). O relato do Pe. Cláudio acima muito se parece com aquele dos dissidentes mencionados por Nicolas del Techo, porém ambos afirmam distintas motivações para as fugas dos nativos convertidos a força.

**Figura 25** – Fac-símile do Calendário Tridentino, com o dia de Todos os Santos (grifo nosso).

<b>NOVEMBER</b>			
d	Calendis	1	<b>Festum Omnium sanctorum duplex, 449.</b>
c	iii no.	2	Commemoratio Omnium sanctorum defunctorum. <b>dup.</b> 523. & de octava Omnium sanctorum.
xvii	f iii no.	3	De octava.
vii	g Prid.no.	4	De octava, <b>cum commem.</b> sanctorum Vitalis & Agricolæ martyrum. 450.
	A Nonis	5	De octava.
xv	b vii id.	6	De octava.
iiii	c vi id.	7	De octava.
	d v id.	8	Octava Omnium sanctorum. <b>duplex &amp; comm.</b> SS. Quatuor Coronatorum marty. 450.
xii	e v id.	9	Dedicatio Basilicę Saluatoris, <b>duplex &amp; commemor.</b> S. Theodori martyris. eodem.
i	f iii id.	10	Tryphonis, Respicij, & Nymphæ mart. eodem.
	g ii id.	11	<b>Martini episcopi &amp; confessoris duplex &amp; com.</b> sancti Menæ martyris. 451.

Fonte: Google Books. Disponível em: [Missale Romanum](#)

Eventualmente pode ser que se trate da mesma expedição de resgate, porém contada a partir de pontos de vista diferentes, ou não, talvez fossem momentos distintos. O fato é que há elementos similares entre os relatos, porém com desdobramentos diferentes em relação à queima das casas dos dissidentes. No capítulo a seguir, os principais eventos concernentes a SMI identificados nas fontes e passíveis de datação histórica, serão dispostos e analisados em ordem cronológica.

## CAPÍTULO 4

### O DESENVOLVIMENTO E O ÊXODO SANTAMARIANO

#### 4.1 PARTE 1: O DESENVOLVIMENTO CRONOLÓGICO

##### 4.1.1 A visita do provincial Nicolas Duran – setembro de 1626

Um dos eventos mais marcantes da trajetória de Santa Maria do Iguçu foi quando o padre provincial Nicolas Duran visitou o lugar. Na época, o provincial italiano tinha 56 anos, tinha sido nomeado reitor do Colégio de San Pablo de Lima três anos antes e foi convocado para visitar as missões do Paraguai<sup>117</sup>. O acontecimento foi registrado pelo próprio provincial e pelos padres Ruyer e Boroa, que além de testemunhas oculares da visita foram também seus principais articuladores e anfitriões.

No mês de setembro de 1626, portanto, cinco meses após a fundação, o primeiro inverno já tinha passado em Santa Maria do Iguçu e o primeiro lance da Igreja já havia sido concluído, com 154 m<sup>2</sup>, conforme analisado anteriormente e dentro do prazo previsto pela Ordenança de Alfaro de 1611.<sup>118</sup> Nesse período ocorreu a visita da autoridade provincial, em passagem pela Província do Guairá, acompanhado de uma comitiva de indígenas cristianizados e de outros padres jesuítas.

Este tipo de visita era relativamente comum nas reduções jesuítas da época e constituíam dias de festividade, com o provincial e sua comitiva sendo recebidos com muito esforço pela comunidade visitada. A respeito da comitiva e da recepção das autoridades eclesiásticas nos vilarejos pode-se afirmar que:

Estas visitas eran de carácter festivo, y la llegada de las comitivas a los pueblos era además animada con música y bailes, torneos y representaciones dramáticas. Lo anterior probablemente propició el intercambio cultural entre indígenas músicos de pueblos distintos, favoreciendo así la circulación de prácticas musicales locales entre las reducciones (FAHRENKROG, 2016, p. 52).

Em Santa Maria do Iguçu, o fato foi narrado em novembro de 1627 pelo pe. Cláudio, portanto um ano após o ocorrido. Disse ele que: “*Por el mes de Setiembre del mismo ano de 1626 q.<sup>do</sup> a punto estuvo acabada de cubrir y cerrar del todo nra iglesia, y el festero blanqueado vino S. R. a del P.<sup>e</sup> Nicolas Duran a visitar esta red.<sup>on</sup> antes de passar a Guayra*” ([1627] 1970, p. 62). Nota-se que o padre Ruyer mencionou não apenas o mês e o ano do evento, mas também

---

<sup>117</sup> Nicolás Durán Mastrilli. *Diccionario Biografico Electrónico. Real Academia de la Historia*. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/20655/nicolas-duran-mastrilli> Acesso em ago. de 2022

<sup>118</sup> Por menor que fosse, em até seis meses uma redução deveria ter uma igreja (Item 7) (VAQUERO, 1993, p. 502).

o estado de construção da igreja.

Na ocasião, o padre Diego de Boroa teria saído de SMI acompanhado por um grupo de indígenas e ido até o rio Paraná buscar a autoridade. Enquanto isso, as lideranças indígenas santamarianas preparavam um caminho de trilha na floresta para facilitar a recepção, fazendo a ligação entre o pequeno “porto” localizado no rio Iguaçu (abaixo das Cataratas) por onde desembarcaria a comitiva, até o povoado da redução (alto das Cataratas) (RUYER [1627] 1970, p. 62).

Afirmou-se que esse novo caminho teria aproximadamente uma légua (5,5 quilômetros), conforme relatado pelo próprio ilustre visitante: “*en lo que mas mostraron el amor que nos tenian fue que abrieron por el monte (con mucho trabajo mas de una legua de camino para que yo pudiese llegar a su pueblo*” (DURAN, [1628] 1929, p. 283, grifo nosso).

Padre Cláudio conta que ao desembarcar, sua reverência foi recepcionada por um rapaz bem adornado que o deu as boas vindas em versos em latim, em nome da comunidade de SMI (Duran depois afirmou que foram dois rapazes, conforme será mostrado na sequência) ([1627] 1970, p. 62). Além disso, para receber a autoridade eclesiástica e sua comitiva, teriam sido feitos diversos arcos triunfais até a Igreja. A respeito dos arcos decorativos, diria o provincial mais tarde:

Tambien quando llegue a esta reducion me recibieron en ella con estar tan, a los principios con mucho regocijo (i con curiosos arcos triunfales) y dos niños pequeños me dieron la bien venida en nombre de todo el pueblo en verso castellano de que no entendian palabra [con mucha gracia i donaire me hicieron sus dancillas con mucho ingenio al son de buena musica de violones i otros instrumentos que avian llevado los P. de otras reduciones, para que enseñasen a los Indios de aquella (DURAN, [1628] 1929, p. 283, grifo nosso).

Na passagem acima pode-se ver um testemunho interessante a respeito da importação de instrumentos musicais para Santa Maria do Iguaçu ainda no ano de 1626. Além disso, pode-se ver uma etapa inicial do desenvolvimento linguístico dos nativos iguaçuenses com o espanhol, visto que apesar dos receptores terem decorado versos na língua ibérica, ainda não compreendiam aquilo que o provincial Duran respondia.

Padre Cláudio informou que chegando ao local da redução, um rapaz indígena vestido de anjo os aguardava para realizar uma breve encenação, o que teria agradado os visitantes ([1627] 1970, p. 62). Na passagem supramencionada, o provincial também confirmou a realização de uma performance artística, com danças e música. Entre os aspectos culturais mais ricos da visita, vale a pena considerar essas danças infantis, juntamente com a música das flautas nativas e o emprego de violinos espanhóis. Escreveu padre Cláudio que “*Tambien huvo sus*

*dancillas de niños, música de Chirimías de la tierra, y violones y toda la gente con grand.e contento y regozijo por verse favorecidos em la venida de su rev.<sup>ia</sup> en su tierra” ([1627] 1970, p. 62-63).*

Em contrapartida pela calorosa recepção, o provincial teria compartilhado muitas esmolas e presentes com os nativos. Isso teria contribuído para a conversão de muitos caciques do rio Iguazu acima. Algumas lideranças nativas haviam descido o rio somente para ver a cerimônia e acabaram se reduzindo, como ocorreu no caso do cacique Paraverá, que depois viraria o próprio oficial do cabildo santamariano, batizado com o nome de Cristovão (conforme dissertado no capítulo anterior, subitem 3.3.1.3).

Segundo relatou o padre Cláudio ao provincial Duran, motivados por sua presença, os novos adeptos teriam escolhido os locais para suas novas casas e começaram a levantar as colunas forçadas, por mais que ainda houvesse algumas pessoas contrárias à ideia:

Y el P.<sup>o</sup> Prov.<sup>al</sup> con mucha liberalidad repartio a todos sus limosnas y dones en manera q todos quedaron espantados y muy affectos a su r.<sup>ia</sup> y fue causa q muchos Caciques del Rio arriba q havian baxado solam.<sup>te</sup> a vernos se reduxessen de hecho y delante de S.r.n tomaron el puesto p.<sup>a</sup> sus casas y començaron a levantar horcones (aunque havia alg.<sup>os</sup> muy duros y contrários) ([1627] 1970, p. 63, grifo nosso).

Nos relatos da visita do provincial, há informações sobre os outros padres que faziam parte da comitiva (RUYER, [1627] 1970, p. 63). Tais informações são pistas importantes, pois trazem indícios da presença de outras pessoas que também passaram por Santa Maria do Iguazu.

Foram citados pelo padre Ruyer três membros da comitiva do provincial:

1. Pe. Critobal de la Torre;
2. Pe. Roque Gonzales de Santa Cruz, superior das missões do Paraná;
3. Pe. Vicente Abadia.

Identificar outros personagens que passaram pelo local pesquisado é essencial para aumentar os elementos da investigação histórica. Sabendo-se a data das suas passagens pelo lugar, pode-se complementar esse dado com outras informações, como conferir a trajetória biográfica dos padres, por exemplo, aumentando-se o grau de confiabilidade dos fatos.

No final dessa pesquisa consta uma tabela com os 20 padres jesuítas com menções de terem passado por SMI, com o ano da passagem (quando possível) e a indicação da fonte (Anexo VI). Esse quadro poderá ser utilizado para subsidiar futuras pesquisas a respeito de eventuais outros relatos sobre a trajetória histórica santamariana a partir de óticas não incluídas nesse trabalho.

Após alguns dias de estadia da comitiva no povoado, chegou-se ao final da visita. O padre Diego de Boroa e um grupo de indígenas santamarianos acompanharam o provincial

“Payguazu”<sup>119</sup> até Nossa Senhora de Natividade do Acarai, a redução mais próxima de SMI (RUYER [1627] 1970, p. 63). Dois anos após sua visita, o provincial Nicolas Duran escreveu sobre sua experiência pela Província do Guairá. Em 12 de novembro de 1628, ele situou a distância das reduções do Acari e do Iguazu da seguinte forma: “*Quatro leguas se navegan por el Parana desde la reducion del (f. 20) r. Iguazu, hasta la de la Nat.<sup>de</sup> de N. Señora de la Acaray*” (DURAN, [1628] 1951, p. 203) (Mapa 16).

Após a evasão do provincial Duran, o padre Vicente Abadia teria permanecido em Santa Maria do Iguazu a pedido do provincial, para que pudesse estudar a língua gentílica. Relatou padre Ruyer, que o padre Abadia teria sido uma pessoa muito importante para SMI, onde permaneceu e se dedicou aos estudos do idioma guarani:

Procurase en esta casa se observar nras regias con puntualidad, en nros ministérios nos ayudamos uno a otro con grande conformidad el P.<sup>e</sup> Vicente Badia se dio con buenos brios al estudio de la lengua Guarani, como a cosa tan importante y necess.<sup>io</sup> p.<sup>a</sup> lo q se pretende en las misiones, lo qual ha proseguido con gran teson hasta que com la gra del S.<sup>r</sup> ha salido con ella hablando qualquiera cosa no como quiera, sino muy bien y en lo demas vive como buen religioso de nra Comp.<sup>ia</sup> (RUYER, [1627] 1970, p. 63, grifo nosso).

Depois de acompanhar o provincial Duran até a redução no rio Acarai, o padre Boroa voltou para Santa Maria do Iguazu, onde teria permanecido até janeiro de 1627, quando o provincial retornou da sua visita pelas outras reduções. A partir de então, o padre Boroa teria seguido viagem junto com ele, deixando Santa Maria do Iguazu com os padres Ruyer e Abadia, para assumir o cargo de Reitor do Colégio de Assunção (RUYER [1627] 1970, p. 63).

A visita do provincial Duran teria contribuído para motivar e consolidar as práticas católicas comunitárias na região.<sup>120</sup> Segundo padre Ruyer, a Igreja se enchia a cada tarde com os indígenas que saíam de suas casas, após o badalar do sino, com os pais levando seus filhos para batizar. Percebe-se que a passagem da comitiva eclesiástica pode ter fomentado a adesão de novos indígenas ao catolicismo.

É importante destacar que é no registro da visita do provincial que foi possível identificar indícios da passagem de um santo católico por SMI. Como parte da comitiva, dois

<sup>119</sup> Duran era chamado em Guarani de Payguasú. Durante sua visita a redução de Corpus Christi escreveu que “i que en diciendoles los P. quel Payguazu (asi llaman al Provincial, que quiere decir P. grande) a ordenado que hagan tal cosa, la executan con grande exaccion” (DURAN, [1628] 1929, p. 276).

<sup>120</sup> “[...] despues del P.<sup>e</sup> Prov. quedaron todos tambien dispuestos q començaron luego a freqüentar con gran fervor la Iglesia la qual se llenava cada tarde a la doctrina com tanta dilig.<sup>ia</sup> q apenas tocada la campana saliendo de sus casas ivan corriendo a la Iglesia y ansi luego su rev.<sup>ia</sup> dio principio a bautizar los parvulos los quales trayan a porfia sus P.<sup>es</sup> p.<sup>a</sup> hazerlos bautizar viniendo a avisar el P.<sup>e</sup> y pidiendo q los baptizasse” (RUYER, [1627] 1970, p. 63, grifo nosso).

anos antes do seu martírio, Santo Roque teria passado pelo menos uma vez pelo rio Iguaçu e permanecido alguns dias, acompanhando Vossa Reverendíssima.<sup>121</sup>

#### 4.1.2 A saída do padre Diego de Boroa – janeiro de 1627

Como já relatado, após conseguir fomentar a fundação de uma redução jesuítica no rio Iguaçu, padre Diego de Boroa aceitou assumir o cargo de reitor do Colégio de Assunção, o que significava deixar para trás o povoado que tanto havia insistido em construir. Sobre esse processo, comentou padre Techo:

El P. Diego de Boroa, antes de tomar posesión del rectorado, solicitó humildemente del Provincial que lo enviase á convertir los indios de Iguazú en el Paraná, á quienes con peligro de su vida había predicado antes, y lo consiguió; pidió para tal empresa algunos meses de tiempo, y provisto de las cosas necesarias en la fundación de pueblos, fué desde Córdoba á Itapúa por tierra y el río, dándose prisa por cumplir con su cometido (TECHO, TOMO 3, 1897, p. 214, grifo nosso).

Afirmou padre Boroa que Santa Maria do Iguaçu se desenvolvia bem e que cada vez mais o público infanto-juvenil indígena se aproximava dos clérigos, que reunia todos eles para fazer brincadeiras e festas com prêmios para os vencedores, o que causava certa curiosidade pois tudo era novidade. Foi nesse momento, no final do ano de 1626, que ele teria recebido uma carta avisando que o provincial Duran estava retornando da visita à Província do Guairá, dando-lhe ordens para se despedir dos indígenas de SMI e viajar junto com ele para Assunção, onde padre Boroa assumiria seu reitorado.<sup>122</sup>

Antes de o provincial Duran retornar, padre Boroa informou aos nativos que iria embora, preparando-os para sua partida. Essa notícia teria provocado uma insatisfação geral nos nativos, que não queriam que ele partisse. Os padres procuraram acalmar a comunidade descontente com a saída de um dos principais fundadores e lideranças de SMI. Relatou o próprio que *“ninguna manera me consentirian salir de su pueblo. Diome parte desto el P. i juntelos en la yglesia i procure acer los capaces de que yo era subdito y no podia dexar de obedecer a mi superior, que si en mi mano estuviera, antes perdiera la vida que dexarlos”* (BOROA/DURAN,

<sup>121</sup> O Padre Roque Gonzales de Santa Cruz, nasceu no Paraguai e foi um dos pioneiros no desenvolvimento de reduções jesuíticas no rio Paraná. No dia 15 de novembro de 1628, junto de outros dois missioneiros, o padre foi martirizado na região de Caaro, no atual estado brasileiro do Rio grande do Sul, a mando do Cacique Nheçu. Foi beatificado pelo Papa Pio XI em 1934 e canonizado pelo Papa João Paulo II em Assunção, em 1988, e tornado santo da Igreja Católica.

<sup>122</sup> “i la mucha gente que cada dia se les juntaba i los niños tan aficionados a los P. que en todo el dia no se apartaban de casa cebandoles nosotros a todos con hacerles hacer algunos juegos i fiestas con premios para los vencedores porque todo era muy nuevo para ellos. En este estado estaba la reducion al fin del año de 26. quando) me llego carta de V.R.<sup>ia</sup> de vuelta del Guaira) en que me mandaba despedirme de los Indios para llevarme consigo a comenzar mi oficio al collegio de la Asumcion” (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 284, grifo nosso).

[1628] 1929, p. 285).

No entanto, o descontentamento nativo com a saída do padre Boroa persistiu. Conforme relatou, os indígenas se reuniram e decretaram que não o deixariam ir e o intimaram a permanecer. O padre teve uma larga discussão com eles, que teria durado até a noite, com diferentes interlocutores e de forma intercalada. Argumentava que eles teriam razão apenas se Santa Maria do Iguaçu ficasse desamparada sem padre, porém esse não era o caso, pois permaneceriam com eles os padres Cláudio e Vicente.

Ellos con todo esto en despidiendolos hicieron junta general i decretaron en ella que no me avian de dejar ir, si volvieron a mi a intimarme este decreto, i estuve peleando con ellos asta la noche, unos que ivan, i otros que venian, i sus mugeres eran las que mas encendian el sentimiento:) digeles que este fuera bien fundado si me fuera i les dexara sin P. pero que quedaba el P. Cláudio que les amaba como yo, y el P. Vicente Badia 26 que avia ido de nuevo para acompañarle (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 285, grifo nosso).

Responderam os nativos que ambos os padres eram muito estimados. Porém como padre Boroa tinha sido o primeiro contato deles com o cristianismo, teriam afeto maior por ele. Como contra-argumento, o padre disse que o provincial era seu superior e que deveria obedecê-lo.<sup>123</sup>

Padre Cláudio Ruyer também escreveu sobre a insatisfação comunitária com a notícia da partida do padre Diego. Na ocasião, procurou-se argumentar a solidez da relação do padre reitor com os nativos iguaçuenses, lembrando o histórico da sua trajetória pelo local. Além disso, confirmou o argumento de que a evasão do padre Boroa tratava-se de uma ordem superior que não poderia contrariar.

Antes que su rev.<sup>a</sup> del P.<sup>o</sup> Prov.<sup>l</sup> bolviesse del Guayra barruntaron los índios q su bien P.<sup>o</sup> Diego los havia de dexar de lo que tambien su rev.<sup>a</sup> los previno procurando de hazerles capaces de como convenia assi y que no era possible menos por ser orden de nro P.<sup>o</sup> General no se puede facil.<sup>e</sup> declarar el sentim.<sup>io</sup> Q tuvieron todos de esso porq todos le amavan tiernam.<sup>e</sup> como a su P.<sup>es</sup> y con razon pues Su r.<sup>ia</sup> los avia amado, y tratado desde muchos anos atras regalando los continuam.<sup>e</sup> en la red.<sup>ion</sup> del Corpus q.<sup>do</sup> passavan alla yendo y bolviendo del Uruay com muchas dadas (RUYER, [1627] 1970, p. 64, grifo nosso).

Padre Diego de Boroa comentou que a felicidade do retorno do provincial foi substituída pela dor de ter que despedir-se dos santamarianos. Afirmou ter se despedido deles no início de 1627, um momento emotivo para eles, conforme relatado no seguinte trecho:

bien fue necesario la alegria de la vuelta de V.R. con salud de que estabamos mui recelosos por los dificultosissimos y largos caminos, i excesivos calores que avia hecho, para templar el dolor de dejar a los Indios a quienes amaba i devia amar

<sup>123</sup> “a esto respondieron que estimaban en mucho a los P. ambos a dos pero) que por aver sido yo el primo que por su amor avia entrado a darles conozimiento de Dios, me devian mas aficion, lyo les di por ultima respuesta que V.R. era mi superior, i que me alcançasen licencia que yo me que daria con sumo gusto, y con esta petitions, i para mostrar el agradecim.<sup>io</sup> que tenian a V.R. como a P. tan suyo e instrumento de todo su bien” (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 285, grifo nosso).

excesivamente a ley de no ser ingrato al amor que me tenian, que era en extremo grande.) Despedime dellos al principio del año de 27. mas con lagrimas que con palabras [y quedaron como fuera de si de sentimiento/y porque yo rebuse el ablarlos por no aumentarse fueron al P. Cláudio (BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 284, grifo nosso).

Assim que chegou a notícia que o provincial Duran já estava em Acarai, os padres Diego, Vicente e Cláudio, e os capitães indígenas Taupá e Paraverá, acompanhados de outros caciques, foram até lá saudá-lo. A comitiva levou alguns presentes para Vossa Reverendíssima, entre eles algumas aves.

Havida la nueva de q su rev.<sup>ia</sup> del P. e Prov.<sup>l</sup> havia ya baxado al Acaray salimos al Paraná el P.<sup>e</sup> R.<sup>or</sup> el P.<sup>e</sup> Vicente y yo y conosotros los dos capitanes Taupa q es el principal y señor natural de todo el Iguacu como ellos le reconocen y Garavera q se anadio por orden de su rev.<sup>ia</sup> y los alcaldes y gente de Cabildo con muchos Caciques los quales fueron para reconocer a su rev.<sup>ia</sup> como a su P.<sup>e</sup> y bien hechor con el comedim.<sup>to</sup> q se podia esperar de gente tan pobre y nueva llevando sus presentillos de aves los q pudierõ y otras cosillas a sua rev.<sup>ia</sup> de cuyo comedim.<sup>to</sup> quedo su rev.<sup>ia</sup> muy satisfecho, y contento, y se lo agradecio con palabras y obras (RUYER, [1627] 1970, p. 64, grifo nosso).

Após esse momento de reencontro da comitiva com o padre provincial, o padre Diego teria seguido viagem junto com o ele. No entanto, padres Cláudio e Vicente retornaram ao rio Iguacu, onde teriam encontrado o padre Thomas Urena, que havia ficado guardando a redução. No dia seguinte, padre Thomas teria retornado para Nossa Senhora de Natividade do Acarai, do qual estava responsável (RUYER [1627] 1970, p. 64), porém mais tarde ele teria retornado à Santa Maria do Iguacu, mais algumas vezes, demonstrando um certo fluxo de missioneiros entre as duas reduções.

#### 4.1.3 Pecado e quaresma – entre fevereiro e abril de 1627

Há um caso muito interessante relatado pelo padre Cláudio Ruyer, a respeito dos episódios vividos durante a quaresma daquele ano, após o padre Diego de Boroa ter ido embora e ele ter assumido a liderança espiritual de Santa Maria do Iguacu em seu lugar. O relato envolve o mero roubo de uma galinha, mas que teria causado uma grande confusão.

Quaresma significa em latim “quadragésimo dia” e em linhas gerais constitui um período do ano litúrgico que compreende os 40 dias que separam a quarta-feira de cinzas, após o Carnaval, e a celebração da Páscoa, quando se comemora a ressurreição de Jesus Cristo.<sup>124</sup>

<sup>124</sup> “O Dia da Páscoa, por definição, é o primeiro Domingo após a lua cheia que ocorre após o equinócio vernal, e pode cair entre 22 de Março e 25 de Abril. A seqüência dos dias de Páscoa se repete em ciclos de aproximadamente 5.700.000 anos. As fórmulas existentes calculam o que se convencionou chamar de "Cálculo Eclesiástico", quando em 325 o Concílio de Nicea assim definiu. O Carnaval acontece 47 dias antes da Páscoa. Logo o Carnaval pode acontecer de 4 de fevereiro a 9 de março. Corpus Christi acontece 60 dias depois da Páscoa. Logo Corpus Christi

Nesse período, os padres cristãos preparam os fiéis das suas comunidades para a celebração pascal e trata-se, portanto de um momento muito sensível de penitência e oração.

Na quaresma de 1627, um grupo com mais de 50 pessoas, entre indígenas cristianizados e não cristianizados, empreendeu uma viagem para buscar os materiais para a construção do edifício da Igreja. Ao chegarem às suas terras antigas, de onde ainda extraíam comida, pegaram e comeram algumas galinhas dos moradores quando ainda permaneciam no local, violando a penitência do jejum carnívoro, estipulada pelo calendário católico.

quiero decir una cosa que acontecio en el ultimo viaje para traer los materiales al edificio de la Iglesia (en que an trabajado incansablemente.) Ivan mas de 50 entre cristianos e infieles, i llegando a sus tierras antiguas donde aun tienen sus comidas) cogieron unas gallinas i algunos de los cristianos comieron dellas con los infieles (RUYER/DURAN, [1628] 1929, p. 290, grifo nosso).

Ao chegar a notícia ao povoado de Santa Maria do Iguazu sobre a quebra da penitência, houve uma indignação da liderança religiosa devido ao fato de estarem ainda na quaresma, quando os cristãos deveriam evitar o consumo de carne. Segundo o entendimento do padre Cláudio Ruyer, deixar o caso impune poderia prejudicar a catequese.

No entanto, como eram muitos os “infratores” e recentemente reduzidos, corria-se o risco de um motim caso castigassem todos. Terminaram de rezar a missa os padres Cláudio Ruyer e Vicente Abadia e em seguida se destinaram a dar resposta aos pecados cometidos.

supose en la reducion y causo grande escandalo porque era quaresma; si disimulabamos el caso dejandolo sin castigo perdia mucho esta nueva planta: por otra parte como eran muchos los delinquentes i nuevamente reducidos] avia peligro de algun motin si los castigabamos, encomendamos [el P. Vicente i yo el negocio a nro S. pidiendole nos alumbrase y dixese la misa por este intento, la qual acabada me alle resuelto de hacer Justicia (RUYER/DURAN, [1628] 1929, p. 290, grifo nosso).

Um dos primeiros passos dos padres foi convocar todo o cabildo. Em especial, o fiscal, que fazia parte do grupo de infratores. Reuniram a todos no pátio e com o fiscal no meio, para o qual o padre começou a discursar, repreendendo-o pelo mau exemplo. No final das contas, relatou-se que o fiscal recebeu algumas chicotadas.

Hice convocar todo el cabildo, i entre ellos al fiscal 27 que era uno de los delinquentes; llenose nro patio de gente bableles con mucho sentimiento, i mande al fiscal que se pusiese en medio i me oyese, lo qual hiço con mucha sumision que estava mas muerto que vivio, i le di una famosa reprehension conforme al mal exemplo que avia dado, i biendo bien dispuesto el negocio le mande dar algunos acotes (RUYER/DURAN, [1628] 1929, p. 290, grifo nosso).

---

pode acontecer de 21 de maio até 24 de junho. Existem diversas fórmulas para a determinação do Domingo de Páscoa, entretanto uma das mais simples é a fórmula de Gauss.” Cálculo do Dia da Páscoa. UFRGS. Disponível em: <https://www.inf.ufrgs.br/~cabral/Pascoa.html> Acesso em: jul. de 2022

Teria ocorrido um processo de acusação de outras pessoas, denunciadas pelos próprios pares. O resultado teria sido o chicoteamento de joelhos dos acusados, os cristãos por terem comido carne no período do resguardo e os não cristianizados por terem furtado galinhas de terceiros. Padre Cláudio afirmou que o castigo teria sido bem aceito pela comunidade e seu caráter de “exemplo pedagógico” surtido efeito, o que é difícil comprovar sem o contraste de outras fontes comunitárias a respeito do mesmo fato. De qualquer forma, o relato é um caso emblemático para os estudos antropológicos e históricos do território em questão, durante os primeiros momentos de colonização regional.<sup>125</sup>

#### 4.1.4 Visita do padre Thomas Urena – 1627

Há relatos de que o padre Thomas de Urena, acompanhado por um grupo de indígenas acaraianos, teria vindo da redução do rio Acarai para realizar os exercícios espirituais do padre Cláudio Ruyer em Santa Maria do Iguaçu.

A visita teria sido sugerida pelo próprio padre provincial Nicolas Duran, por entender que padre Ruyer precisava de ajuda para exercitar seus rituais católicos<sup>126</sup>. Disse padre Cláudio: “yo hize mi profession en manos del P.<sup>e</sup> Thomas de Uruena a quien su rev.<sup>ia</sup> del P.<sup>e</sup> Prov.<sup>l</sup> lo cometio, el qual vino del Acaray p.<sup>a</sup> esso” ([1627] 1970, p. 64).

Apesar de não ter sido encontrado alguma informação específica a respeito da data do encontro, percebe-se que ele teria ocorrido em algum momento entre fevereiro e outubro de 1627. Há relatos com alguns detalhes de como foi a recepção do padre ao chegar em SMI vindo do rio Acarai.

Com a vinda do padre Thomas de Urena, teria ocorrido uma festa com direito a jogos na praça de Santa Maria do Iguaçu. Entre os jogos realizados, foi mencionada uma modesta competição de arco e flecha, em que foram concedidos prêmios, e sorteio de objetos e doces para as crianças.<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> “Luego comenzaron acusar a los demas, i acerse todos alguaciles que me llevaban delante los delinquentes, i todos fueron acotados de rodillas con mucha humildad: los cristianos porque comieron carne en dia vedado, los in fieles porque hurtaron las gallinas ajenas, quedaron mui quietos y agradecidos i nos vinieron a vesar la mano con mucho amor y afecto, si asi aora todos/todos andan en un pie y van dejando mui aprieta las mançebas para bautizarse, entre estos” (RUYER/DURAN, [1628] 1929, p. 290-291, grifo nosso).

<sup>126</sup> Como parte do arcabouço de documentos basilares da Ordem, os Exercícios Espirituais também possuíam uma grande importância, pois estão ligados a própria experiência mística do seu padre fundador, o cavaleiro basco Inácio de Loyola (FARIA, s.d.).

<sup>127</sup> “y se hizo fiesta con grande regozijo y contento de todos los índios tanto del Acaray q vinieron muchos con el P.<sup>e</sup>, como de los desta red hubo juegos en la plaça, y flecharon a unos blancos p.<sup>a</sup> cuyo eff.<sup>o</sup> se pusieron muchos y buenos prêmios y por remate se derramaron anzuelos y confites a los muchachos” (RUYER, [1627] 1970, p. 71, grifo nosso).

Tendo em vista que diversos momentos importantes já foram relatados no capítulo anterior, a seguir constam listados alguns fatos cronológicos de forma objetiva, apenas para facilitar a contextualização da continuidade dos eventos históricos em uma perspectiva mais ampla.

- 18 de Outubro de 1627 – Dia de São Lucas: Organizou-se uma comitiva junto com os capitães Taupa e Paravera, com cerca de 40 indígenas, que teria retornado no dia de São Lucas com 400 indígenas “resgatados”, em 9 balsas e 7 canoas.
- 1º de Novembro de 1627 – Dia de Todos os Santos: diversas pessoas chegaram na redução na véspera do dia de Todos os Santos e foi realizado o batizado de 28 adultos recém-chegados com suas crianças.
- 4 de novembro de 1627 – Dia de São Carlos: Registro de um ataque felino realizado contra uma menina cristã. O fato teria ocorrido na noite da véspera do dia de São Carlos (feriado incorporado ao calendário tridentino posteriormente ao *Missale Romanum* século XVI).
- 9 de Novembro de 1627 - Carta Anua do Padre Cláudio Ruyer: O padre Cláudio assina uma das Cartas Gêmeas fundacionais, na própria redução de Santa Maria do Iguçu, trazendo detalhes a respeito da fundação e do desenvolvimento do povoado ao longo dos 18 primeiros meses (Figuras 3, 4 e 5 do Capítulo 3).
- 12 de Novembro de 1628 - Carta Anua do Padre Nicolas Duran: O provincial Duran além de fazer relatos sobre sua própria passagem por SMI, trouxe diversas informações repassadas pelos padres Diego de Boroa e Cláudio Ruyer.

#### 4.1.5 Os ataques bandeirantes – 1629

A trajetória de Santa Maria do Iguçu seria fortemente determinada pela influência dos eventos belicosos que marcaram a Província do Guairá como um todo, com a incursão dos bandeirantes portugueses e indígenas tupis sobre o território espanhol, mesmo ambos os países estando ligados pela chamada União Ibérica (1580-1640).

O padre Pablo de Benevides fez relatos ao Vice-Rei D. Andres Garavio de Leon a respeito dos ataques dos mamelucos de São Paulo às reduções do Guairá e do Tapé. Na introdução do seu relato, padre Benevides dissertou um pouco sobre sua trajetória para contextualizar melhor o seu depoimento.

Em documento assinado em Assunção, no dia 5 de março de 1652, ele explicou que em 1625 foi enviado por seus superiores para ajudar na conversão dos indígenas do rio Paraná,

junto com o padre Antônio Ruiz de Montoya. Declarou que ajudou a reduzir os indígenas dispersos pelo território reunindo-os em quatro reduções: Encarnação de Itapua, Corpus Christi, N.S.N do Acarai e Santa Maria do Iguaçu, e teria visto todas elas com seus próprios olhos desde o início, construídas sem apoio de armas e nem escolta.

bolviendo ya de dhas prov.<sup>as</sup> en comp.<sup>ia</sup> de algunos Padres por el mesmo camino del Rio Parana halle de Pas y reducidos todos los indios de dho Rio en las tres Reduções de Nra Sra. de la Encarnación de Ytapua y del Corpus Christi Y Nra Sra. de la Natividad del Acaray y la quarta de Santa Maria la Maior en el Rio Yguaçu junto al Parana, las cuales dhas Reduções vi todas por mis ojos desde sus principios y se da cierto q fueron hechas con solo el trabajo de los Padres de la Comp.<sup>ia</sup> de Jhs ayudados de Dios Nro Sr. y no de armas ni escolta . .algun Espanol q ni le ubo ni entro jamas a las dhas prov.<sup>as</sup> (BENEVIDES, [1652] 1970, p. 325, grifo nosso).

Verifica-se no trecho supramencionado a ausência de armas e defesa, inclusive em Santa Maria do Iguaçu, demonstrando seu caráter pacífico e insuficiente contra invasões externas, sem possibilidades de fazer frente a um ataque dos portugueses e tupis. Diante das notícias dos ataques bandeirantes vindos do leste, essa situação de desarmamento inviabilizaria a confiança dos acarianos e iguaçuenses na defesa dos seus respectivos povoamentos. Essa insegurança teria levado mais tarde que optassem por uma mudança, como será abordado mais adiante. A respeito das invasões portuguesas sucessivas que assolaram o Guairá nesse período pode-se afirmar que:

Paralelo aos conflitos entre espanhóis e jesuítas, pela disputa do elemento indígena, os portugueses, já no início do século XVII, começaram a organizar expedições visando o preamento dos nativos e a descoberta de metais preciosos. Mesmo com a desaprovação do governo de São Paulo, as bandeiras paulistas investiram contra os estabelecimentos jesuítas, os quais sucumbiram em poucos anos. Sob o comando do bandeirante Antônio Raposo Tavares, as reduções do Guairá foram destruídas entre os anos de 1629 e 1632. Os sobreviventes dos ataques dos portugueses fugiram para o interior das matas ou foram transferidos para o território do Paraguai. A movimentação dos bandeirantes no oeste paranaense provocou novos delineamentos políticos e econômicos em toda a região situada na margem esquerda do rio Paraná, a qual passou para o domínio português (CHYMZ; MIGUEL, 1999, p. 11).

Em documento emitido em Encarnação de Itapua, em 15 de abril de 1629<sup>128</sup>, padre Montoya fez menções aos ataques que foram realizados pelas tropas lideradas por Antônio Raposo Tavares. Segundo consta, o padre avisou ao governador Luis de Céspedes Xeria do ataque do paulista a três reduções, e que se não houvessem feito fortes na região do cacique Tayoba (região central do estado atual do Paraná), os invasores teriam tomado todo o rio da Vila Rica do Espírito Santo, que era banhada pelo rio Ivaí (Mapa 7). “Em 1627, com a bandeira

<sup>128</sup> Trata-se de uma cópia certificada de uma carta escrita pelo Pe. Antônio Ruiz de Montoya ao governador do Paraguai, D. Luis de Cespedes Xeria.

comandada por Raposo Tavares, ocorreu a destruição da primeira missão jesuítica, Santo Antônio; e daí por diante as outras foram sendo sucessivamente arrasadas pelos paulistas, ou abandonadas pelos indígenas e jesuítas até 1631” (PARELLADA, 2011, p. 16).

Além disso, afirmou que enviou três padres à vila de São Paulo, com ordem para que viajassem até a Corte Ibérica ou a Roma se fosse necessário, para denunciar os ataques às autoridades (MONTROYA, [1629] 1951, p. 305-306). Em documento assinado em Salvador, em 10 de outubro de 1629, os padres Simon Maseta e Justo Mancilla enviaram ao rei um relato detalhado das atividades dos paulistas na região do Guairá, enfatizando os casos de violência, durante os anos de 1628-1629.<sup>129</sup>

No memorial em direito apresentado pelo procurador da Companhia de Jesus, o Pe. Francisco Diaz Taño, em 1631, foram apresentadas acusações de omissão por parte do governador Luis de Céspedes Xeria. Padre Taño afirmou que o governador sabia que os portugueses estavam vindo com grande poderio militar e ainda assim não quis prestar socorro. Mesmo após ser informado dos ataques realizados, através das cartas enviadas pelos padres, Xeria teria alegado que os atacantes já haviam se retirado ao rio da vila e ao rio Iguaçu<sup>130</sup>, e que haviam feito pouco dano.

pues debía luego y llevo a su gobierno tratar del remedio y defensa de las dhas rreducciones pues sabia q venian los dhos Portugueses sobre aquellas Prov.<sup>as</sup> y la fuerza que traian, lo qual no higo, mas antes contentándose con las cartas q los religiosos le escribieron digiendo q no avian hecho daño y se avian ydo al rrio de la villa y al yguaçu, ocultando las otras en q le avisaban de los regelos q tenían dellos se llevo consigo todos los veginos de la villa rica con color de yr a vigitar las Redugiones del Pirapo apartadas de alli mas de 120 leguas dejando la tierra sin socorro como lo declaran catorge testigos (TAÑO, [1631] 1951, p. 402, grifo nosso).

Nota-se pelos relatos que os bandeirantes paulistas estavam cada vez mais apossando as reduções da Província do Guairá e se aproximando do rio Iguaçu. Porém essa expansão não encontrava a resistência necessária da autoridade regional espanhola, conforme repetidamente denunciado pelos jesuítas às autoridades reais:

le constava a el dho gov.<sup>or</sup> venían los dhos Portugueses con animo de (sic) cautivar aquellos indios y pudiera entender ser estratagema del enemigo el averse retirado, y debia poner remedio, y no tomar asilla y escusa para no haçerlo de las cartas q le escribieron de q se avian ydo, pues en ellas mismas se diçe se avian ydo al rrio de la villa y del yguaçu aun mas adentro de las dhas Prov.<sup>as</sup> y lo q los dhos religiosos escribieron fue lo q jusgaban, y esto no es culpa y la presumpcion esta siempre en su favor como lo dispone la ley (TAÑO, [1631] 1951, p. 402, grifo nosso).

<sup>129</sup> CORTESÃO, Jaime. A Coleção de Angelis e o Visconde do Uruguai. Seleção e Agrupação dos Documentos. **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 310.

<sup>130</sup> Possivelmente referia-se a parte alta o rio Iguaçu, após as quedas d'água.

Segundo consta formalmente em sua acusação, o governador tinha ciência que as tropas bandeirantes estavam indo cativar indígenas cristianizados, porém teria retirado os soldados alegando tratar-se apenas de um reordenamento estratégico, uma resposta militar para deter novos ataques. Não obstante, conforme padre Taño no trecho reproduzido acima, o governador Céspedes Xeria teria sido omissivo e inventado desculpas para não agir e defender o território missioneiro.

#### 4.1.6 O êxodo guairenho – final de 1631

As comunidades de San Ignacio e Loreto, percebendo o risco que corriam, decidiram organizar uma fuga de grande proporção, evacuando populações inteiras para longe dos bandeirantes. Nessa grande marcha para o sul, proveniente das proximidades do rio Paranapanema e descendo a bacia hidrográfica do rio Paraná, mais de dez mil pessoas teriam sido divididas entre centenas de canoas e balsas, envolvendo até o transporte dos restos mortais de missionários ali sepultados (Figura 26).

Os jesuítas, cientes do perigo decidiram abandonar as duas maiores missões: San Ignacio e Loreto, organizando a fuga, pelos rios Paranapanema e Paraná, de cerca de doze mil índios através de 700 balsas. Os santos foram transportados em arcos, os ossos dos três missionários falecidos foram retirados e levados, bem como cada família levava um pouco dos pertences nas balsas que deslizavam pelos rios (PARELLADA, 2011, p. 16).

Padre Nicolas del Techo, no capítulo intitulado “*Continúa la Transmigración de los Habitantes Del Guairá*”, relatou o êxodo das reduções da região. Afirmou que a multidão se separou em quatro seções (TOMO 4, 1897, p. 176).

A primeira das seções teria sido conduzida pelo padre Pedro Espinosa, caminhando por terra margeando o Paraná. A segunda teria sido liderada pelo padre Juan Agustin Contreras, com destino à redução do rio Acarai<sup>131</sup>, e a terceira liderada pelo padre Juan Suárez em direção a Santa Maria do Iguazu, passando pela floresta do interior (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 176).

---

<sup>131</sup> “Quando as reduções do Guairá foram ameaçadas pelas incursões dos bandeirantes, e seus habitantes obrigados a abandoná-los, Natividade recebe parte desse contingente de emigrantes, apesar de estar em um momento difícil por ter fracassado nas colheitas daquele ano” (Tradução nossa). “When the reductions of the Guairá were threatened by the raids of the ‘bandeirantes’, and its inhabitants forced to abandon them, Nativity receives part of that contingent of emigrants, in spite of being in a difficult time for having failed the harvests of that year” (BURRÓ, 2017, p. 608).

**Figura 26** – Paineis do Euro Brandão no Museu Paranaense, de 1982, retratando o Êxodo das reduções do Guairá, através de centenas de embarcações.



Fonte: SEEC. Disponível em: [Museu Paranaense](http://www.museu-paranaense.org.br) Acesso em: jul. de 2022.

A quarta seção, liderada pelo próprio padre Montoya, seguiu viagem pelo rio Paraná abaixo. Como as barcas não teriam sido suficientes para todos, padre Simon Maceta teria ficado com um grupo aguardando no sopé da serra, até que as canoas voltassem da redução de N.S.N. do Acarai ou que novas canoas fossem fabricadas. Enquanto isso, o grupo teria se alimentando de forma precária com frutas silvestres pelo espaço de três meses.<sup>132</sup>

Sendo assim, padre Techo trouxe um importante relato sobre a possível recepção dos egressos das reduções guairenhas pela comunidade iguaçuense santamariana, no ano de 1631, explicando de forma aproximada como teria se dado a logística do transporte terrestre e fluvial de milhares de pessoas.

<sup>132</sup> “Esta se dividió en quatro secciones. Condujo la primera el P. Pedro Espinosa á las orillas del Paraná, yendo por tierra; los PP. Juan Agustín Contreras y Juan Suárez llevaron la segunda y tercera hacia Acaray é Iguazúa, pasando por las selvas del interior; la última, dirigida por el P. Ruiz y los demás compañeros de éste, siguió su viaje por el río. No bastando las barcas de que se disponía para trasladar tanta gente, el P. Simón Mazeta quedó con parte de ella en la falda de las montañas hasta que tornasen las canoas del puerto de Acaray y se fabricasen otras. Por espacio de tres meses no tuvo más alimentos que frutos silvestres” (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 176, grifo nosso).

#### 4.1.7 O refúgio guairenho em Santa Maria do Iguaçú – 1631-1632

O padre Maceta ficou três meses coordenando a fuga de uma comunidade inteira, aguardando próximo a serra de Maracayu<sup>133</sup>, do lado ocidental do rio Paraná. Enquanto isso, o padre Diego Salazar teria permanecido quatro meses com 600 pessoas de forma precária na margem oriental do mesmo rio, até ser socorrido pelos iguaçuenses.

O padre Andrés Gallego teria saído de Santa Maria do Iguaçú para ir prestar assistência ao grupo do padre Salazar que sofria de fome e cansaço. Desse grupo, muitos teriam morrido e outros ficado para trás, com os padres ao longo do caminho tendo que se empenhar para cuidar dos enfermos, realizar os sacramentos aos moribundos e enterrar os cadáveres dos falecidos.<sup>134</sup>

Ao fim, após longo percurso por terra e pelo rio, os guairenhos teriam conseguido se refugiar no rio Iguaçú. Os santamarianos teriam recebido os refugiados à custa das próprias provisões alimentícias, até que eles pudessem ser redistribuídos para outras reduções dos rios Uruguai e do Paraná.

Los habitantes de Iguazú y Acaray acogieron á los indios del Guairá con suma afabilidad. No es fácil describir la caridad que mostraron con ellos, tanto los religiosos como los neófitos; se quedaron en la miseria por alimentarlos. Los emigrantes fueron diseminados por el Paraná y Uruguay, hasta que se acordase establecerlos en nuevas poblaciones (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 179, grifo nosso).

O relato acima mais o relato da Carta de Encomienda de João Gonçalves<sup>135</sup>, de 1597, em que determinou o acolhimento de um grupo indígena que conseguiu fugir dos conflitos com outros grupos indígenas da Província do Guairá (analisada no Capítulo 2), podem eventualmente ser considerados os primeiros casos documentados de migração forçada de refugiados de conflitos armados para o baixo rio Iguaçú.

Entretanto como as colheitas nesses lugares de recepção haviam sido pouco produtivas, mal bastando para seus residentes, relata-se que a comunidade passou fome junto com os imigrantes. Para mitigar a insegurança alimentar coletiva, teriam sido enviadas provisões das reduções de São Inácio Guazu, Encarnação de Itapua e Corpus Christi.

---

<sup>133</sup> “el P. Simón Mazeta quedó con parte de ella en la falda de las montañas hasta que tornasen las canoas”, possivelmente as montanhas referidas tratam-se da Serra de Maracayu localizada próximo aos antigos saltos de Guairá, no atual estado de Mato Grosso do Sul.

<sup>134</sup> “En la orilla opuesta, el P. Diego Salazar permaneció cuatro meses en medio de la mayor escasez con seiscientas personas, hasta que lo socorrió el P. Andrés Gallego desde Iguazú. Los desgraciados indios perecían lo mismo en el río que en tierra, de hambre y cansancio, ó quedaban rezagados; los Padres enterraban los cadáveres y administraban los Sacramentos á los moribundos, viéndose obligados á dejar solos muchos de éstos para atender á los demás” (TECHO, TOMO 4, 1897, p, 177, grifo nosso).

<sup>135</sup> “Mercê E Encomenda A João Gonçalves, De Assunção, De Vários Índios No Paraná, Bôca Do Iguaçú, Por Cima Do Salto E Outros Doze De "Un Pueblo", Desbaratado Pelos Tupis. Na Província Do Guairá. Assunção, 8-11-1 597” (Coleção de Angelis, 1951, p. 131-132.)

Como en dichos países el año había sido estéril, y tanto que las cosechas apenas bastaban para la gente de allí, excusado es decir que se padeció hambre. Sin embargo, los habitantes de San Ignacio del Paraguay dieron á los huéspedes las dos terceras partes de sus provisiones; los de Itapúa tres mil bueyes, y varios rebaños de éstos los de Corpus Christi; á pesar de lo cual muchos neófitos murieron de la peste y de hambre (TECHO, TOMO 4, 1897, p, 179, grifo nosso).

A respeito da recepção dos imigrantes no rio Acarai, padre Techo afirmou que em pouco tempo morreram 600 pessoas e uma parte dos sobreviventes teria evadido para as florestas, após o consumo de suas respectivas provisões alimentícias fornecidas pela redução. O padre Pedro Alvarez teria ficado em uma situação tão extrema que teria cozinhado as solas do próprio sapato para se alimentar, ao passo que ia administrando os sacramentos aos moribundos, para que não morressem sem a confissão da extrema unção.<sup>136</sup>

Ao todo Santa Maria do Iguazu teria recebido 1500 refugiados, pelo tempo de 4 meses, porém 500 deles teriam morrido de peste logo após chegarem. Cabe-se destacar que dos falecidos, 20 cadáveres teriam sido comidos pelas onças, fato interpretado pelo narrador como um justo “castigo divino”, devido ao mau comportamento dos indivíduos em vida.

Los de Iguazú se privaron de lo necesario para alimentar por espacio de cuatro meses á mil quinientos emigrados, de los cuales fallecieron atacados de la peste quinientos. Los tigres devoraron en Santa María la Mayor veinte cadáveres, en lo que se vió un castigo divino, pues todos eran de personas que habían sido de conducta reprensible (TECHO, TOMO 4, 1897, p, 180, grifo nosso).

Segundo os dados fornecidos pelo padre francês, das 13 mil pessoas que fugiram do Guairá dos ataques dos mamelucos, sobreviveram somente 4 mil, no intervalo de um ano. Muitos dos neófitos faleceram durante o caminho e outros se refugiaram na mata depois de chegarem ao rio Uruguai, possivelmente retornando à apostasia da vida independente.

Los neófitos del Uruguay mostraron con los huéspedes una caridad ejemplar; no obstante, muchos de éstos perecieron de hambre ó de enfermedades. De trece mil personas que salieron del Guairá huyendo de los mamelucos, sólo quedaban al año cuatro mil; los restantes, unos fallecieron en el camino, y otros en los bosques donde se refugiaron después de llegar al Uruguay. Por lo demás, todos, excepto los que huyeron, recibieron los Sacramentos al morir, gracias al celo infatigable de los misioneros (TECHO, TOMO 4, 1897, p, 180, grifo nosso).

Nota-se na narrativa do padre Nicolas del Techo que apesar da quantidade de mortes, há um alívio em saber que todos teriam recebido os sacramentos antes de morrer. Considerando

<sup>136</sup> “En Acaray, donde los emigrantes llegaron al principio en gran número, fallecieron en poco tiempo seiscientos. Los que sobrevivieron, después de consumidas las provisiones que tenían, se esparcieron por selvas lejanas para alimentarse con la caza; el P. Pedro Alvarez iba en pos de ellos para administrar los Sacramentos á los moribundos, y quedó tan flaco por las fatigas y hambre, que parecía un espectro; llegó á comerse las suelas de sus zapatos cocidas en agua; los misioneros le enviaron algunos víveres. El consuelo que tuvo en medio de tantos trabajos fué que ningún indio murió sin confesión” (TECHO, TOMO 4, 1897, p, 179-180, grifo nosso).

o conjunto de depoimentos sobre o período, nota-se que a década de 1630 iniciou-se com profundos rearranjos espaciais e demográficos na composição da ocupação jesuítica e espanhola na Província do Guairá. Tais mudanças tiveram um grande impacto na população desse vasto território, que muitas vezes viu-se refém de interesses tão distintos, o que teria motivado diversos grupos de neófitos a renunciarem ao jugo colonial como um todo e a iniciar uma vida apóstata por conta própria em locais mais seguros.

#### 4.1.8 As listas das reduções jesuíticas – 1631, 1633 e 1634

Para fins de pesquisa, serão comparadas três listas de reduções realizadas em um curto intervalo de tempo: 1631, 1633 e 1634. Tais documentos constituem análises diagnósticas fundamentais para a compreensão do contexto dos últimos momentos de SMI.

Em 18 de outubro de 1631, a partir da redução de N.S. Natividade do Acarai, o padre Cristovão de Aresti escreveu uma carta ânua para o padre Pedro Romero. Nesse documento Aresti listou 16 reduções da Companhia de Jesus na Província do Paraná e Uruguai, da seguinte forma ([1631] 1970, p. 76):

1. Reducion de San Ignacio.
2. Reducion de la Encarnación,
3. Reducion de la Natividad.
4. Reducion del Corpus,
5. Reducion de Sancta Maria del Iguazu,
6. Reducion de la Concepcion,
7. Reducion de S. Nicolas,
8. Reducion de S. fran.<sup>co</sup> Xavier.
9. Reducion de nra Senora de los Reyes,
10. Reducion de la Assumpcion,
11. Reducion de la Candelaria,
12. Reducion de los Mártires del Japon,
13. Reducion de los Apostoles S. Pedro y S. Pablo,
14. Reducion de San Carlos,
15. Reducion del Apostol Santo Thome,
16. Reducion de S. Miguel,

Consta no documento que haveria 31 religiosos na gestão dessas 16 reduções e entre elas “Sancta Maria del Iguazu”, portanto aproximadamente uma média de dois padres por povoado. Entretanto o padre Aresti não especificou quais jesuítas estavam em cada uma delas.

Mais tarde, o padre Francisco Trujillo, provincial da Companhia de Jesus nas províncias de Tucuman, Rio da Prata e Paraguai, afirmou em documento datado no dia 6 de março de 1633, destinado à Coroa Espanhola, que foram feitas 15 reduções de indígenas, sendo seis delas na jurisdição do Paraguai. Padre Trujillo pedia a Coroa que as reduções ficassem sob o Patronato Real, para que assim pudessem escapar do jugo dos encomendeiros, que estavam de olho nas terras e na exploração da mão de obra indígena. No documento, as reduções são nomeadas da seguinte forma (TRUJILLO, [1633] 1969, p. 19):

1. San Iñaçio del Paraná, treinta léguas de la çiudad de la Assump.<sup>ion</sup> del Paraguay;
2. la Anunciaçion de nra S.<sup>a</sup> de Itapua, y
3. la de Corpus Christi, situada en el rio Parana,
4. la de Santa Maria del Iguazu, fundada sobre el rio llamado iguazú;
5. las de san iñaçio y
6. La nra senora de Loreto

A respeito das últimas reduções acima, afirmou o religioso que “*las de san iñaçio y nra senora de Loreto de las Prov.<sup>as</sup> del Guayra, que se pasaron sobre el dicho rio Paraná huyendo de los Portugueses de San Pablo*” (TRUJILLO, [1633] 1969, p. 19).

Nota-se, portanto que nesse momento, essas duas reduções já haviam sido trasladadas das proximidades do rio Paranapanema e do rio Tibajiba, para o rio Paraná, logo abaixo da redução de Corpus Christi, onde seus sítios arqueológicos podem ser visitados até hoje e foram reconhecidos como patrimônio mundial pela UNESCO, como será mencionado no Capítulo 5. Porém segundo o documento datado de março de 1633, a redução de Santa Maria ainda estava no rio Iguazu naquele momento.

Além das seis reduções na jurisdição do Paraguai, o provincial afirmou que as outras nove reduções que pertencem ao governo do Rio da Prata são:

1. la de los reyes del Yapeyu,
2. la de San françisco xavier de çespedes,
3. la de la Assump.<sup>on</sup> de nra senora del acaagua, y
4. la de la concep.<sup>on</sup> del Uruguay,
5. la de San Nicolas de Piratini,
6. la de la candelaria del caaçapa,

7. la de los martyres del caaro,
8. la de los apostoles San P.º y San Pablo y
9. la de San Carlos.

Comparando a lista do padre Aresti, de outubro de 1631, com a lista do padre Trujillo, de março de 1633, verifica-se algumas diferenças entre elas. A primeira lista possui 16 reduções e a segunda apenas 15 (QUADRO 2).

**Quadro 2** – Comparação de equivalências e ausências de povoados jesuíticos entre as listas dos padres Cristovão Aresti e Francisco Trujillo.

<b>COMPARAÇÃO ENTRE A LISTA DE ARESTI E A LISTA DE TRUJILLO</b>		
	<b>Lista de Aresti – Outubro de 1631</b>	<b>Lista de Trujillo – Março de 1633</b>
1	Reducion de San Ignacio*	San Ignacio del Paraná, treinta léguas de la ciudad de la Assump. <sup>ion</sup> del Paraguay
2	Reducion de la Encarnación	la Anunciacion de nra S. <sup>a</sup> de Itapua
3	Reducion del Corpus	la de Corpus Christi, situada en el rio Parana,
<b>4</b>	<b><u>Reducion de Sancta Maria del Iguazu</u></b>	<b><u>la de Santa Maria del Iguazu, fundada sobre el rio llamado iguazú</u></b>
5	Reducion de la Concepcion	la concep. <sup>on</sup> del Uruguay
6	Reducion de S. Nicolas	la de San Nicolas de Piratini
7	Reducion de S. fran. <sup>co</sup> Xavier	la de San françisco xavier de çespedes
8	9.Reducion de nra Senora de los Reyes	la de los reyes del Yapeyu
9	Reducion de la Assumpcion	Assump.on de nra senora del acaagua
10	Reducion de la Candelaria	Candelaria del caaçapa
11	Reducion de los Mártires del Japon	de los martyres del caaro
12	Reducion de los Apostoles S. Pedro y S. Pablo	de los apostoles San P.º y San Pablo
13	Reducion de San Carlos	de San Carlos
14	Reducion de la Natividad	N/C
15	Reducion del Apostol Santo Thome	N/C
16	Reducion de S. Miguel	N/C
17	N/C	las de san ignaço
18	N/C	La nra senora de Loreto

\* Tendo em vista que San Ignacio Guazu foi fundada primeiro e o fato de não constar Loreto na lista de Aresti, a pesquisa entendeu que se trata da redução próxima à Assunção e não daquela situada nas margens do rio Paraná, trasladada posteriormente.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de ARESTI, [1631] 1970, p. 76; TRUJILLO, [1633] 1969, p. 19.

**Quadro 3** – Relação dos Padres responsáveis por cada um das reduções, em 6 de março de 1633 (grifos nossos).

NOME DA REDUÇÃO		PADRES DESIGNADOS
<b>PARAGUAY</b>		
1	<b><u>Santa Maria del Iguazu</u></b>	<b><u>Diego de Zalazar, Andres gallego y Adriano formoso</u></b>
2	San Ignácio que se mudo del Guayra al Parana	Françisco Dias Tano, P.º de Espinosa, y <b><u>Juan Suarez</u></b> de Toledo;
3	Anunciaçion de nra S.ª de Itapua,	Padres <b><u>Juan de Porras, Joseph Domenec</u></b> y Juan Baptista Mejia
4	Corpus Christo	Pedro Bosquer, Christoval de Arenas, y Pablo Palermo;
5	San Ignácio del Paraná	P.º Comental, <b><u>P.º Alvarez</u></b> y Juan de Hornos
6	Nra Senhora de Loreto	<b><u>Antônio ruiz</u></b> , Joseph Cataldino y <b><u>Juan Augustin de Contreras</u></b>
<b>URUGUAY</b>		
7	San Carlos	Pedro Mola, diego ferrer y Nicolas Ignácio
8	Apostoles S. Pedro y S. Pablo	Joseph Oregio, Luiz Ernot*, y Françisco Ximenez;
9	Martyres del Caaro	Pe. Simon Mazeta, Juan de Salas y Geronimo Porçel
10	Candelaria	P. Françisco Clavijo, Ignácio Martinez y Manoel Xavier
11	San Nicolas de Piratini	P.es Adriano Crespo, <b><u>Vicente Badia</u></b> y Sylverio Pastor
12	Concepçion del Uruguay	<b><u>Pedro Romero, Cláudio ruyer</u></b> , y françisco de molina
13	Assump. <sup>on</sup> de nra Senora del Acaragua	Christoval de Altamirano, Christobal de Mendoça y <b><u>Thomas de Urena</u></b>
14	San Françisco Xavier de çespedes	Pe. françisco de çespedes, Mateo Perez, y Justo Mançilla
15	Reyes del Yapeyu	Pe Andres de la Rua, Pedro Basurto y <b><u>Pablo de Benavides</u></b>
Nomes em Negrito: Padres com relatos de passagem por Santa Maria do Iguaçú.		
*: Desenhou mapa com localização aproximada de Santa Maria (Mapa 1).		

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Pe. Francisco Vazques Trujillo ([1633] 1969, p. 20).

Diversas análises comparativas são possíveis de serem feitas a partir das listas. No entanto, focando-se no objeto de estudos dessa dissertação, é pertinente constatar que Santa Maria do Iguaçú está presente em ambas as listas, porém N.S.N. do Acarai não. Esta situação converge com a informação relatada por outras fontes de que os acarianos teriam se mudado

antes dos iguaçuenses, portanto anteriormente a março de 1633, e que sua população tenha sido distribuída entre as reduções do rio Paraná abaixo, já no ano de 1632.<sup>137</sup>

A mudança dos moradores cristãos do rio Acarai para um local mais distante e seguro, pode ter influenciado de certa forma os santamarianos do rio Iguazu a fazerem o mesmo. Pode-se inferir que a mudança de Santa Maria do Iguazu pode ter ocorrido apenas após março de 1633, sendo a lista do padre Trujillo uma importante baliza cronológica para ajudar a compreender a dissolução reducional iguaçuense.

A análise de tal informação de forma complementar com outras fontes poderá auxiliar a determinar uma data aproximada de quando teria ocorrido o início da mudança de SMI para o rio Uruguai. Após relatar quais seriam as quinze reduções e suas respectivas jurisdições coloniais, naquela data, o padre Trujillo trouxe outra informação importante: a relação dos padres responsáveis por cada um dos povoados.

A partir da análise do Quadro 3, é possível identificar fortes evidências de quem foram as últimas lideranças católicas responsáveis por Santa Maria do Iguazu nos momentos finais da sua mudança do rio Iguazu para o rio Uruguai. Segundo o padre Trujillo, os responsáveis nesse complexo momento de transição foram os padres Diego Salazar, Andres Gallego e Adriano Formoso. Além das listas dos padres Aresti e Trujillo, há uma terceira lista, a do padre Pedro Romero, emitida pouco tempo depois.

A Carta Ânua das Missões do Paraná e do Uruguai, relativa ao ano de 1633, foi escrita pelo padre Pedro Romero, em São Nicolau, e assinada no dia 16 de maio de 1634. O documento teria sido remetido ao na época padre provincial Diego de Boroa, relatando o estado geral de diversas reduções jesuíticas e trazendo detalhes sobre cada uma delas. Ao final, a carta apresenta uma lista composta por 21 reduções (ROMERO, [1633] 1969, p. 95). Na lista do padre Pedro Romero, são mencionadas as seguintes reduções.

1. Reduccion de S. Ygnacio del parana.
2. Reduccion de la encarnacion de Ytapua.
3. Reduccion del Corpus (Las dos del yabebiri no van aqui ni la de los S.<sup>tos</sup> Cosme y Damiã por averse tomado este pres.<sup>te</sup> ano y está en ello el P.<sup>e</sup> Adr.<sup>o</sup> Formoso [...]).
4. Reduccion del Acaray e Yguazu.
5. Reduccion de la Concepcion del Uruguay.
6. Reduccion de S. Nicolas del Piratini.

---

<sup>137</sup> “A Natividade estava vivendo os últimos dias de sua existência, e viria como estimado no ano de 1632” (Tradução nossa) “Nativity was living the last days of its existence, and it would come as estimated by the year 1632” (BURRÓ, 2017, p. 608, grifo nosso).

7. Reduccion de los Reyes del yapeyu.
8. Reduccion de los Candelaria del caaçapamini.
9. Reduccion de S. Fran.<sup>co</sup> Xavier del tabitiu.
10. Reduccion de la Assumpcion del Acaragua.
- 11 . Reduccion de los S.<sup>tos</sup> Martyres del Caaro.
12. Reduccion de los S.<sup>tos</sup> Ap.<sup>les</sup> S. P.<sup>o</sup> y S. Pablo
13. Reduccion de S. Carlos del Caapi.
14. Reduccion de S.<sup>to</sup> Thome.
15. Reduccion de S. Miguel.
16. Reduccion de S. Joseph.
17. Reduccion de la Natividad de Nra S.<sup>a</sup>.
18. Reduccion de S. Joachim.
19. Reduccion de S.<sup>ta</sup> Anna.
20. Reduccion de Jesus M.<sup>a</sup> del ybiticarai.
21. Reduccion de S.<sup>a</sup> Theresa del Curiyti.

Nota-se na relação do padre Romero, diversas reduções que não estavam nas relações dos padres Aresti e Trujillo. As reduções dos rios Acarai e Iguaçu foram mencionadas juntas e o padre Adriano Formoso, foi apresentado em outro lugar, em São Cosme e Damião. Porém como a carta foi assinada em 1634, pode ser que as reduções dos rios Acarai e Iguaçu já tinham se mudado no ano em que o documento foi escrito, como será mais bem pormenorizado no item seguinte.

#### 4.1.9 A ameaça e a decisão de mudar – 1632

Conforme mencionado anteriormente, o padre Pedro Romero escreveu uma Carta Anua, em 16 de maio de 1634, para o então pe. provincial Diego de Boroa, fazendo uma análise diagnóstica das 21 reduções jesuíticas na bacia hidrográfica do rio Paraná. Além da lista em si, esse documento traz relatos qualitativos inestimáveis sobre os últimos momentos de Santa Maria no Iguaçu.

Padre Romero dedicou uma parte do seu documento conjuntamente para as reduções dos rios Acarai e do Iguaçu. Afirmou que ambos os povoados, nos anos de 1632 e 1633, foram impactados por diversos problemas, como fome, peste, mortandade e recentemente temores de assaltos e guerras, tornando-se necessário mudá-las para um lugar mais distante.

Estas dos reducciones an sido este ano y el pasado las mas trabajadas y afligidas de todas, por las muchas calamidades y trabajos que por justos juicios de Dios an llovido

sobre ellas de hambres, pestes, mortandades y ultiman.<sup>te</sup> con asaltos e temores de guerras por cuya causa a sido fuerza el mudarlas y pasarlas a lejas tierras a costa del sudor y sangre de los hijos desta Apostolica Prov.<sup>o</sup>, los quales como verdaderos pastores trabajan sin César por guardar sus ovejas de los lobos visibles e invisibles que procuran quitarselas (ROMERO, [1634] 1969, p. 46, grifo nosso).

A fonte possui uma série de detalhes factuais de um encontro que o padre Juan Augustin de Contreras e um grupo de indígenas cristianizados teriam tido com alguns portugueses ao subirem o rio Paraná. Tendo em vista que tais detalhes factuais constituem testemunhos singulares, serão mais bem analisados a seguir.

O padre Contreras estava subindo o rio Paraná acompanhado por um grupo de neófitos para buscar algumas coisas que haviam deixado em outras reduções da Província do Guairá, do outro lado dos saltos homônimos. Logo após desembarcarem no porto, chegou uma canoa com um grupo composto por três portugueses e um espanhol guaireño, que também desembarcou, saudaram o padre e juntaram-se ao grupo missioneiro.

Um dos colonos teria dito algo parecido como: “é possível meu padre que por onde quer que vamos, encontramos logo com padre da Companhia? Realmente, mas dessa vez vamos levar todos esses índios que trazes consigo” (ROMERO, [1634] 1969, p. 46-47). Segundo indicação da publicação que fez a transcrição, esta frase está grifada no original.

Fue pues el caso que el P.<sup>o</sup> Ju.<sup>o</sup> Augustin de Contreras subió con algunos Yndios por el Paraná arriba a la otra banda del Salto a traer algunas cosas que allí avian quedado quando se mudaron las reducciones de Guayrá. Apenas llegó el P.<sup>o</sup> al puerto quando vió venir una canoa de hacia Guayra e en ella venian tres Portugueses y un espanol Guayreno que se avia juntado con ellos y hecho de su vando, saltaron en tierra y saludaron al P.<sup>o</sup> diciendo es posible mio P.<sup>o</sup> que por donde quiera que vamos emos de encontrar luego con P.<sup>o</sup> de la Comp.<sup>ta</sup>? en verdad pues que esta vez emos de llebar todos estos Yndios que trae consigo (ROMERO, [1634] 1969, p. 46-47, grifo nosso).

Após desconversarem do assunto e continuarem o diálogo, um dos colonos teria informado que havia até 30 portugueses na Província do Guairá, duas reduções jesuíticas desfeitas e outras duas tropas portuguesas a caminho. Uma das tropas tinha intenção de voltar a Santiago de Xerez, de onde haviam capturado grande quantidade de indígenas, que estavam se curando ainda das enfermidades que vitimaram muitos dos cativos. Já a outra tropa portuguesa teria interesse de ir até o rio Uruguai, pelo caminho de uma ermita chamada de Copacabana.

reportolos un poco el P.<sup>o</sup> y divirtió la platica y en el discurso delia le vinieron a dezir que avia en Guayrá hasta treinta Portugueses y en las dos reducciones deshechas otras dos companias dellos. La una queria volver a Xerez de donde avian traído cantidad de Yndios que estaban curando de las viruelas de que avian muerto Los mas, Dios sabe como y con que sacramentos en médio de gente tan mala, y que la otra queria ir al Uruguay por el camino de una hermita llamada de Copacabana (ROMERO, [1634] 1969, p. 47, grifo nosso).

A ermita de Nossa Senhora de Copacabana muito possivelmente estava localizada no médio rio Piquiri (Mapa 7), e o mencionado caminho atravessaria os campos dos indígenas Chiquis, até as margens do rio Iguazu. Essa trajetória, perpendicular entre um rio e outro, é semelhante àquela feita pela tropa de Cabeza de Vaca no século anterior.

O padre Nicolas del Techo também fez referência ao encontro do padre Contreras com os mamelucos, reafirmando o interesse deles nas reduções do rio Iguazu e do rio Acarai, e que havia tropas brasileiras não muito distantes.

A las referidas vejaciones y al temor de la guerra siguió el emigrar de los habitantes de dos pueblos. El P. Juan Agustín Contreras había ido por mandato de sus Superiores por el Paraná arriba para trasladar los pocos indios salvados del cautiverio y los útiles que había en las poblaciones destruídas. En el camino se encontró, ya pasada la catarata, con algunos mamelucos, quienes le preguntaron con curiosidad por los neófitos de Iguazú y Acaray, reducciones del Paraná, diciendo que no lejos estaban tres compañías de brasileños con los indios capturados en Itatín (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 261, grifo nosso).

Conforme o relato fornecido pelo padre Contreras, reproduzido pelo padre Romero, depois de muita prosa entre os dois grupos, os portugueses perguntaram a um dos indígenas cristãos a respeito das reduções dos rios Acarai e Iguazu. Objetivando desencorajar o interesse português, ele teria respondido que o caminho era muito difícil: “*Despues de todas estas platicas preguntaron los Portugueses a un Yndio de los que iban con el P.º por las reducciones del Acaray e Yguazu. el Yndio (segun el refiere) les respondió que el camino era muy dificultoso*” (ROMERO, [1634] 1969, p. 47, grifo nosso).

Em seguida, o padre Augustin Contreras procurou afastar-se e livrar-se do grupo de colonos, fingindo que ia até Maracayu (serra ao sul do Mato Grosso do Sul). Despediu-se dos portugueses e pediu para que os indígenas cristianizados o seguissem até lá. No entanto, os portugueses disseram que também estavam indo para a mesma serra, num possível movimento de perseguição do grupo de missioneiro (ROMERO, [1634] 1969, p. 47).

Após caminhar um terço de légua (aproximadamente dois quilômetros) no caminho para Maracayu, quando o padre se viu distanciado do grupo dos colonos, decidiu despistá-los, dando meia volta até o rio Paraná e descendo até a redução do rio Acarai. Padre Juan Augustin Contreras teria desistido dos objetivos iniciais da sua ida ao Guairá, para retornar e avisar seus demais colegas missioneiros sobre a organização de um suposto iminente ataque bandeirante. Nesse processo de retorno da serra, quatro indígenas do seu grupo teriam desaparecido, dos quais acreditou terem sido capturados pelos portugueses.

Con esto el P.e Ju.º Augustin procuro presto apartarse y librarse dellos y para hazello mejor fingió que yba a Mbaracayu y dispidiendose dellos echó sus Yndios por delante y tomó el camino para el dicho Mbaracayu. Los Portugueses dixeron que ellos tambien

irian allá. El P.<sup>e</sup> assi como se vió apartado dellos aviendo caminado un quarto de légua hazia Mbaracayu, torció el camino y se volvió hacia el Parana para baxarse de hecho al Acaray y assi dexó todo quanto avia de traer, solo cuydó de recojer sus Yndios y por mucha diligencia que se dio en recojerlos se le escondieron quatro dellos, los quales sin duda se juntarian luego con los Portugueses (ROMERO, [1634] 1969, p. 47, grifo nosso).

Chegando ao rio Acarai, o padre Augustin Contreras trouxe seu relato para a comunidade, o que a princípio não teria causado muito impacto e reação nos indígenas e nos padres Juan Porras e Cristovão de Arenas, que ali estavam. Entendia-se que era muito difícil realizar uma mudança repentina de tanta gente. Diante das dúvidas sobre o que fazer, o padre Porras teria despachado um mensageiro de canoa para ir avisar o padre Pedro Romero (autor de todo o relato), que estava no rio Uruguai após retornar do rio Paraguai.

Esta nueva traxo el P.<sup>e</sup> Ju.<sup>o</sup> Augustin al Acaray y al principio no immutó nada a los Yndios ni a los P.<sup>es</sup> Ju.<sup>o</sup> de Porras y Xpoval de Arenas que estaban allí entonces para tratar de improviso la mudanza, si bien estaba el negocio perplexo y dificultoso de discernir. Con esta nueva despacho el P.<sup>e</sup> Ju.<sup>o</sup> de Porras una canoa para darme aviso el qual me halló ya en el Uruguay que volvia del Paraguay bien contento y alegre por ver serenada la tempestad que se iba lebantando de parte del Governador y Obispo acerca de nuestros Yndios (ROMERO, [1634] 1969, p. 47, grifo nosso).

Após ter sido avisado da suposta gravidade da situação e prevendo o perigo que corriam ambos os assentamentos missioneiros, padre Pedro Romero teria determinado que se juntassem um bom número de padres do Uruguai e do Paraná para que fossem até a região ameaçada e auxiliassem os acarianos e santamarianos. Sobre tais rumores de ataque, escreveu o padre Techo:

Entonces el P. Contreras vió inminente una tercera invasión de los bandidos; volvió lo antes que pudo al punto de su partida, y advirtió á los habitantes de Iguazúa y Acaray del peligro que corrían, escribiendo lo mismo al P. Pedro Romero; éste al momento convocó para deliberar cuantos socios había en el Paraná y el Uruguay. Ya reunidos, se confirmaron en el propósito de dar la vida por el bien de sus feligreses, á quienes excitaron para defenderse contra los enemigos (TOMO 4, 1897, p. 263, grifo nosso).

O próprio padre Augustin Contreras teria se encarregado de avisar os iguaçuenses, após avisar os acaraianos, a respeito do perigo que se acercava. Padre Techo escreveu sobre o medo que havia dos portugueses e os preparativos necessários para a evasão comunitária: *“como era mayor el miedo que infundían los mamelucos y preferible perder la parte que el todo, [...] la emigración que se hizo más llevadera con adquirir víveres el P. Romero en los demás pueblos y las balsas necesarias para el viaje”*(TOMO 4, 1897, p. 263).

#### 4.1.10 A mudança de N.S. de Natividade do Acarai – 1632/1633

Em 1632, a cidade colonial de Vila Rica do Espírito Santo ficou sitiada por três meses e seus moradores foram transferidos para a margem direita do rio Paraná. Com a notícia do cerco à Vila Rica, Cidade Real de Guairá foi abandonada pelos seus habitantes antes mesmo da ocorrência de um ataque, porém os bandeirantes prosseguiram transitando e capturando indígenas na região, até o sul do rio Uruguai (PARELLADA, 2013, p. 111-112). Diante desse cenário de incertezas, a redução do rio Acarai aparentava correr risco iminente.

Por ordem do padre Romero, teriam sido mobilizados mais de vinte padres para irem até o povoamento missioneiro acaraiano. Provenientes de diversas reduções, os padres se organizaram para prestar auxílio e fazer frente aos portugueses que já haviam produzido vasta destruição pela Província do Guairá.

la qual se sereno con la venida del P.<sup>e</sup> Prov.<sup>al</sup> Aguoseme el contento con tan estrana nueba y viendo el peligro que las dichas dos reducciones tenian, determine juntar un buen numero de P.<sup>es</sup> del Uruguay y Parana y de hecho estaban avisados ya mas de veinte Padres para que fuessemos al Acaray a favorecer a aquellos pobresitos Yndios y hazer resistencia a los Portugueses (ROMERO, [1634] 1969, p. 47, grifo nosso).

Quando os padres estavam a caminho, receberam a notícia que os acaraianos já estavam descendo. Quando o padre Romero chegou à redução de Encarnação de Itapua, tomou ciência de que dias antes o padre Antônio Palermo havia subido o rio Paraná com um grupo de 50 indígenas cristãos e boa quantidade de comida, no intuito de ajudar na proteção do traslado, porém quando chegaram à redução de Corpus Christi ficaram sabendo da notícia que a mudança de N.S.N. do Acarai já estava em curso.

Salieron los P.<sup>e</sup> que avise de sus reducciones con grandíssimo gusto y armados de un zello sancto, como caballos lijeros se pusieron luego en camino. pero fue fuerza detenerlos luego porq me llegó nueba que el Acaray se bajaba ya de hecho. quando llegue a Itapuã supe que el P.<sup>e</sup> Antônio Palermo poco dias antes avia ido al Parana arriba con cinquenta Yndios escogidos y buena cantidad de comida para ayudar a resistir al Portuguez y que llegando al Corpus vino la nueba de que bajaba ya el Acaray (ROMERO, [1634] 1969, p. 47, grifo nosso).

Em seguida, os padres da redução de Corpus Christi entenderam que seria melhor que o padre Palermo retornasse à redução de Encarnação de Itapua, para atender as demandas de lá e avisar os missioneiros mobilizados. Com o retorno do padre Palermo, o padre Andres Gallego (mencionado na lista do padre Trujillo como um dos últimos responsáveis por SMI) assumiu a liderança do grupo de resgate, reuniu todas as canoas que conseguiu e seguiu em direção à redução do rio Acarai, para ajudar a baixar e proteger seus moradores, caso necessário. Caso não precisassem de ajuda, tinham instruções para que fossem amparar os moradores de Santa Maria do Iguacu.

y porque juzgaron los P.<sup>es</sup> en el Corpus que volviese el P.<sup>e</sup> Palermo a Itapuã donde avia mucho a que atender, se volvió sucediendo en su lugar el P.<sup>e</sup> Andres Gallego que llebó todas las canoas que se hallaron para ayudar al bajar de los Yndios del Acaray en caso que tubiesse necesidad y donde no pasasse ayudar a los del Yguazu (ROMERO, [1634] 1969, p. 48, grifo nosso).

Após ser informado da situação, padre Romero teria viajado de Encarnação Itapua até Corpus Christi, acompanhado pelos padres Ruyer e Palermo. Ordenou que os padres Adriano Formoso e Juan Batista Mexia subissem o rio Paraná em socorro e os demais padres retornassem cada um para suas respectivas reduções. Pouco tempo após o grupo liderado pelo padre Romero chegar à Corpus Christi, o padre Juan de Porras chegou com grande contingente de acaraianos emigrados.

Um detalhe cultural a parte cabe-se destacar. Em uma balsa, junto com o padre Porras e os cantores do povoado, veio um altar com uma imagem de Nossa Senhora que havia suado na Igreja de Nossa Senhora de Natividade do Acarai e seria um artefado de grande devoção.<sup>138</sup> No local da redução do Acarai, teria permanecido apenas um grupo indígena com o padre Arenas, guardando o rebanho da comunidade.

Enterado de todo lo que pasaba parti de Ytapuã para el Corpus llebando conmigo al P.<sup>e</sup> Cláudio Ruyer y bajando otra vez al P.<sup>o</sup> Palermo dejando orden para que subiesen el Parana arriba los P.<sup>es</sup> Adriano Formoso y Ju.<sup>o</sup> Bap.<sup>ta</sup> mexia que eran los mas cercanos y los demas se volviessen a sus reducciones desde adonde les cogiesse este orden. Llegue al Corpus y poco despues de yo llegado vino el P.<sup>o</sup> Ju.<sup>o</sup> de Porras con toda sua reduccion del Acaray dejando solamente alla al P.<sup>e</sup> Arenas y unos poços de Yndios guardando el hato de la reduccion (ROMERO, [1634] 1969, p. 48, grifo nosso).

Padre Romero elencou quais as razões levaram os jesuítas à realização da mudança repentina da redução de N.S.N do Acarai, apesar de inicialmente o padre Juan de Porras ter se posicionado a favor de que eles ficassem e tentassem resistir aos portugueses.

Na Carta Anua de 1634, afirmou que a primeira razão para realizarem a mudança teria sido o grande temor que havia se instalado na comunidade em relação à possibilidade de ocorrerem ataques portugueses. Esse temor foi confirmado pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, “*Mudose este pueblo, receloso de la invasion cruel de los de son Pablo. mejoraronse de puesto, donde viven con descanso, y muy como Christianos, y debotos de la Virgen, cuya Congregación es de raro exemplo*” (1639, p. 71). Inspirados pela preocupação, os moradores

<sup>138</sup> “traya el P.<sup>o</sup> Porras en una valsa muy bien compuesta y colocada en un altar la Ymagen de Nra S.<sup>a</sup> que avia sudado en aquella reduccion, venian con ella todos los muchachos y cantores de la reduccion, haziendole fiesta y cantando vários romances y chançonetas, pidiendo a la Virgen misericórdia y buen suceso en aquel viage y la Virgen como madre piadosa se lo dió tan feliz que no se anegó ni pereció nadie” (ROMERO, [1634] 1969, p. 48, grifo nosso).

teriam ido até o padre para tentar convencê-lo a mudar o povoado de lugar por questão de segurança. Alegavam que espões portugueses haviam sido vistos rondando pelos arredores.

La causa de tan repentina mudanza no fue una sola sino muchas y tan apretadas que hizieron mudar de parecer en un punto al P.<sup>e</sup> Ju.º de Porras que estaba poco antes con grande animo de resistir con toda eficacia a los Portugueses. 1ª La primera causa fue que los Yndios del Acaray començaron de repente a temer al Portugués, de suerte que fueron al P.<sup>e</sup> y con eficacia de razones esforzadas con el miedo grande que tenian le dixeron: que hazemos P.<sup>e</sup> ya es tiempo de no dilatar mas nuestra bajada, en esse campo emos visto hombres agachados y no pueden ser otros que espías de los Portugueses. Con la misma facilidad que baja esse agua por el Parana bajaran los Portugueses por el Salto y seremos perdidos (ROMERO, [1634] 1969, p. 48, grifo nosso).

Argumentavam os nativos ao padre Porras, responsável pela redução do rio Acarai naquele momento, que os moradores estavam desejando fugir e que muitos já haviam fugido de volta para as matas abandonando a vida missioneira.<sup>139</sup> Pode-se perceber na análise da fonte que a preocupação com uma eventual invasão portuguesa havia se espalhado pelo povoado e que diversos indivíduos não tinham a mesma vontade de ficar e resistir, apesar da insistência do padre.

A segunda causa do traslado de N.S.N. do Acarai seria de natureza econômica, conforme se pode depreender da Carta Anua de 16 de maio de 1634. Já era tempo de realizarem o roçado, ou seja, de limpar as terras das matas e ervas que crescem nos lugares de plantio para em seguida poderem lavrar o solo. Caso fosse necessário descer o rio, que descessem antes da época de realizarem tal serviço, caso contrário não colheriam os frutos da próxima colheita.<sup>140</sup> Quando chegaram ao rio Acarai quase todas as canoas provenientes das reduções de Encarnação de Itapua e de Corpus Christi, percebeu-se que era uma oportunidade que não se poderia deixar de aproveitar. Foi quando o padre Porras deu a ordem para começar a organização da mudança da redução de N.S.N. do Acarai, puseram fogo no povoado e começaram a evacuar para essas duas reduções rio abaixo. Segundo o padre Nicolas del Techo respeito desse momento:

El P. Romero mostró un ardor sin igual, deseando para él lo más difícil, pues creía que así debía proceder dada la autoridad y el encargo que tenía. En esto los neófitos de Acaray, como creciera el rumor de estar ya cerca los mamelucos, abandonaron el pueblo, incendiándolo antes, y después de caminar algunos días, llegaron á Itapúa y á

<sup>139</sup> “Vajemos P.<sup>e</sup>, pongamos la chusma en essas canoas, que nosotros sobre un madero vajaremos. Mira que no lo hazes assi muchos se an de entrar por el monte y se an de huir como de hecho se an huido ya algunos. Dexaronse llebar tanto del miedo que no pudo el P.<sup>e</sup> quitarselo por mas que se lo persuadió” (ROMERO, [1634] 1969, p. 48, grifo nosso).

<sup>140</sup> “La 2.<sup>a</sup> causa fue que era ya tiempo de la roza en caso que se ubiessen de bajar y assi por esso no convenia dilatarlo. Finalmente la ocasion se les vino a las manos porq entonces avian subido casi todas las canoas de Ytapuã y el Corpus a la Yerba y con ellas era fácil la bajada y sin ellas perdidas aquella ocasion muy difícil y casi imposible. Por estas causas y otras semejantes abrevio el P.<sup>e</sup> Ju.º de Porras la bajada sin aguardar nueba orden” (ROMERO, [1634] 1969, p. 48-49, grifo nosso).

Corpus Christi, donde en el actual momento aún residen, sin esperanza de tornar á su patria (TOMO 4, 1897, p. 263, grifo nosso).

Segundo relatado pelo padre Pedro Romero, grande parte dos missioneiros acaraianos foi absorvida pela redução de Corpus Christi “*Y aviendose de quedar en esta reduccion la mayor parte de los del Acaray los Yndios los recibieron con muchas muestras de amor repartiendo con ellos de lo poco que tenían, dandoles casa y chacara con que estan ya en el Pueblo*” (ROMERO, [1634] 1969, p. 45), sem expectativas de retornarem ao rio Acarai.

#### 4.1.11 O anúncio da mudança de SMI – maio de 1633

Assim como o padre Juan de Porras hesitou inicialmente em deslocar o povoado missioneiro do rio Acarai sob sua responsabilidade, o padre Diego de Salazar também relutava em transladar Santa Maria do Iguaçu. Entretanto percebe-se que a realização da mudança da primeira, em 1632, teria influenciado o padre Salazar a mudar de ideia no ano seguinte sobre o traslado santamariano (ROMERO, [1634] 1969, p. 49).

O padre Salazar, com a anuência do padre Romero, teria reunido os moradores iguaçuenses e dado a notícia da necessidade de se mudarem para um local mais seguro, distante da ameaça portuguesa/tupi bandeirante, que já havia assolado outros locais do domínio espanhol. A decisão teria descontentado diversos moradores, que possivelmente deviam ter desenvolvido certa relação afetiva com o território e não gostariam de abandonar sua terra natal para se mudar para um local desconhecido.

Luego dedicó su atención el P. Romero á poner fuera de peligro los indios de Iguazúa. Era evidente que no podía conservarse esta reducción y se hacía precisa la emigración de sus moradores, pues además de estar separada treinta leguas de las demás, era fácil la entrada en ella desde el Guairá por el río y por tierra. Bien meditado el asunto, quedó acordado el abandono del pueblo (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 263, grifo nosso).

Mesmo apesar do apego que sentiam com o lugar já estabelecido nas proximidades do rio Iguaçu, o padre Pedro Romero narrou que os iguaçuenses da comunidade santamariana começaram a construir embarcações e a destruir suas chácaras, retirando todas as raízes e comida que nelas havia. Em relação às poucas vacas que possuíam, terminaram por reparti-las entre os moradores indígenas.<sup>141</sup>

<sup>141</sup> “Con esta mudanza del Acaray el P.º Diego de Salazar que estaba en el Yguazu aunque repugnava mucho el bajar, con todo esso viendo que ya sus vezinos iban el Parana abajo se determino tambien a bajar con aquella reduccion. dixolo a los Yndios con harto sentimiento y vinieron luego en ello conpelidos del miedo del Portuguez si bien sentian en el alma dejar su rincon y su rio donde estaban bien acomodados por ser el rio Yguazu muy proveido de pescado caracoles y inojo marino. Començaron a hazer embarcacion de canoas, destruyeron sus

Foi nesse momento, de desconstrução e de organização para evacuar SMI, é que o padre Romero teria chegado ao povoado. Conta ele que havia certa pressa, pois muitos já não tinham o que comer e desejavam descer o rio quanto antes.

Relatou que muitos dos neófitos ficaram tentados a fugir, desagradando os padres, que estavam apenas aguardando a chegada dele para começar a mudança. O padre Pedro Romero contou como foi sua chegada a SMI na época no seguinte trecho:

Desta suerte halle la reduccion del Yguazu quando llegue y assi viendolo todo ya destruído di priessa en bajar aquella reduccion porque ya muchos de los Yndios no tenian que comer y deseaban baxarse. halle tambien que muchos Yndios y aun casas enteras andaban tentados y querian huirse lo qual tenia com mucha pena a los P.<sup>es</sup> porque aguardaban mi yda para ver de arrancar ([1634] 1969, p. 49, grifo nosso).

Caso não houvesse o grande contingente de padres para ajudar no traslado, a fuga dos indígenas teria sido bem maior, devido à insatisfação generalizada dos nativos em abandonar o local, afirmou padre Romero. Para tentar motivá-los com a mudança, foi prometido aos convertidos que não faltaria de comer no local para onde estariam se deslocando no rio Uruguai, que afirmavam ser um lindo lugar e com muitas vacas.

Inclusive prometeram que um padre ficaria dedicado exclusivamente na coleta de alimentos e a redução de Encarnação de Itapua já tinha gado reservado para recebê-los no meio do caminho.<sup>142</sup> Com tais promessas, muitos teriam se animado a prosseguir no projeto missioneiro, porém cerca de 40 pessoas já o haviam abandonado. É possível que esse número tenha sido muito maior.<sup>143</sup>

---

chácaras sacando todas las raices y comida que en ellas avia. Los P.<sup>es</sup> tambien fueron gastando las poças vacas que alli avia y repartriendolas a los Yndios” (ROMERO, [1634] 1969, p. 49, grifo nosso).

<sup>142</sup> Padre Pedro Romero também mencionou a ajuda da redução de Corpus Christi na evacuação das reduções dos rios Acaray e Iguazu: “Ayudaron tambien en esta ocasion a la bajada de las dos reducciones del Acaray e Yguazu que por miedo de los Portugueses los mudamos de su puesto que estaba muy atrasmano” (ROMERO, [1634] 1969, p. 45, grifo nosso).

<sup>143</sup> “fue providencia de nuestro Senor llebar tantos P.<sup>es</sup> como Hebe porque sino ubieran ido, probabilissimamente se ubieran huido muchos Yndios que estaban melancólicos y turvios, los cuales se consolaron mucho viendo tantos Padres ocupados en su ayuda y mas quando les dije el cuydado que avia puesto en que no les faltasse de comer en el Uruguay, senalando un P.<sup>e</sup> que solo atendiese a recoger comida, la buena disposion del Uruguay, el sitio tan lindo que les tenia senalado y las muchas vacas que aguardaba de la vaqueria y las que les tenia preparadas en el Itapuã para quando llegasse alla. Con esto parece que resuscitaron y salieron de un abismo de melancolia sin tratarse mas de huirse, fuera de los que se avian huido que serian como quarenta almas” (ROMERO, [1634] 1969, p. 49, grifo nosso).

#### 4.1.12 Presságios indígenas e a resistência anti-mudança – o caso do rapaz das visões e a apropriação nativa do cristianismo – maio-junho/1633

Padre Pedro Romero era conhecido pelos seus colegas pela capacidade de se lembrar dos fatos, diziam ser de “Santa Memória” (BOROA(?), [1635] 1969, p. 127). Em 1634, ele fez um relato interessante a respeito de um fato ocorrido em Santa Maria do Iguazu. Na época anterior ao traslado, um rapaz de até 18 anos certa manhã pediu para se confessar com o padre Diego de Salazar. No semblante do rapaz era possível ver sua aflição, que teria chamado a atenção do padre.<sup>144</sup>

Em sua confissão, o rapaz teria comunicado que na noite passada havia visto a imagem de um ser muito bonito com asas resplandescentes, que lhe pedira para fazer uma caixa (possivelmente um altar) nesta redução, pois desejava habitar entre eles. Além disso, pediu para trazerem cera, pois já tinha trago suas coisas para que pudesse se assentar e mostrou que trouxe varinhas de arcos. Diante do depoimento, padre Diego de Salazar teria dito ao rapaz de que se tratava do próprio demônio, que se transfigurava em anjo para enganar os homens, conforme pode ser visto no seguinte relato:

E visto P.º esta noche una cosa muy hermosa con unas alas resplandecientes y me dixo que le hizieran los desta reduccion una caxa porque queria habitar entre ellos, que le traxessen cera porque el ya traya sus cosas para estar de asiento y mostro que traya sus varatijas de arcos, etc.<sup>a</sup> El P.º aviendolo oydo le dijo que no hiziesse caso de aquello que sin duda era el Demonio que le pretendia enganar diziendole como algunas veces se transfigura en Angel de Luz para enganar a los hombres (ROMERO, [1634] 1969, p. 53, grifo nosso).

Entretanto as visões do rapaz teriam continuado, os demais habitantes da sua casa alegavam não terem visto nada, mas escutaram vozes e barulho de palavras. Em determinada situação, teria ocorrido a aparição da Virgem Maria com seu filho nos braços. Dizia ela que não passariam fome por causa dos rios e que os portugueses não os fariam mal, se os mais inteligentes e notáveis da comunidade rezassem diante dela. A figura dizia ter misericórdia deles, devido às dificuldades enfrentadas no ano anterior.

Prosiguió otras noches mostrandosele al moço y aunque los Yndios que estaban en la choça donde esto sucedia en comp.º del moço no veian nada pero bien oyan las vocês y ruido de palabras. Mostrabasele al moço en figura de nra S.ª con el nino en los brazos diziendo que alcançaria no pereciessen de hambre por los rios, y que no les hiziesen dano los Portugueses si los mas ladinos y de mas entendimento hiziesen delante delia

<sup>144</sup> “antes de pasar adelante no quiero dejar em silencio una vision que ubo en el Yguazu en tiempo desta mudanza que a mi ver declara muy bien el pesar que tenia el Demonio de que los desta reduccion se passasen a otra parte por el interez que el tiene de que el Português los coja. Sucedio pues que un moço desta reduccion del Yguazu de hasta 18 años, sencillo, vergonçoso y de buenas costumbres vino una manana destas al Pe. Diego de Salazar diziendo que se queria confessar, el P.º le vio tan turbado y com tantos colores en el rostro que le pregunto que tenia y qual era la causa de su turbacion. el moço antes de confessarse dixo al P.º lo siguiente” (ROMERO, [1634] 1969, p. 53, grifo nosso).

oracion: tengo misericórdia dezia de vosotros, porque el año pasado la hambre y camaras os consumieron (ROMERO, [1634] 1969, p. 53, grifo nosso).

A Virgem Maria da visão do neófito prosseguiu seu pronunciamento, realizando novas orientações. Afirmava que pereceriam caso não a obedecessem, independente de quem fossem, e quem se escondesse nos montes seria comido pelos “tigres”. Porém se os santamarianos acreditasse nela, faria a terra engolir os portugueses que tanto os incomodavam. Expressou ainda seu desejo de que os padres a levassem em procissão até a Igreja, acompanhados dos cantores e que os caciques viessem beijar seu pé.<sup>145</sup>

Dizia o jovem das visões que se a santa fosse até a Igreja, suaria sobre o banco. Pode-se somar a esse aspecto os relatos do suor na face de uma santa no altar da igreja de Nossa Senhora de Natividade do Acarai, o que teria resultado em um grande fervor entre os fiéis do rio Paraná. Percebe-se que o suor da Santa era um elemento cultural que fazia parte do imaginário católico guarani da região.

Teria dito ainda que a aparição não queria que eles mudassem a redução de lugar, baixando-a pelo rio Iguazu e posteriormente pelo rio Paraná. Por não querer divulgar essa informação, o rapaz teria apanhado violentamente da entidade presente em suas visões, que progressivamente ia ganhando credibilidade entre os demais moradores de SMI. Esse relato do padre Romero é semelhante a outro escrito pelo padre Techo, expressando essa resistência subjetiva de realizarem a mudança do povoado para o rio Uruguai, de acordo com o seguinte trecho:

Quiso el demonio evitar la emigración, apareciéndose en forma de la Santísima Virgen á un mancebo, al cual prometió que si los neófitos permanecían en su lugar, los defendería de los mamelucos y salvaría de todos los peligros; enterados los misioneros de semejante astucia del diablo, deshicieron los engaños de éste (TOMO 4, 1897, p. 263, grifo nosso).

Após a divulgação das visões, alguns santamarianos teriam realmente acreditado na veracidade da narrativa e de que se tratava de fato de um recado divino proveniente da própria Virgem Maria, a padroeira do povoado. Sendo assim, populares teriam levado ao rapaz doações e oferendas como batatas, feijões e etc., pedindo que ele os ajudasse intercedendo para a resolução das suas necessidades pessoais específicas.

Estas y otras cosas a este tono dixo en orden a que no se vaxassen y porque el muchacho no queria divulgar esto le dió de bofetadas y le azotó con una cadena de

<sup>145</sup> “Mirad que do qui era que fueredes os aveis de acabar y los que se escondieren por los montes seran comidos de tigres. Si vosotros me creyerades hiziera que la tierra se tragasse essos Portugueses que tanto os molestan. Mucho gustara que los P.<sup>es</sup> me llebaran em procession a la Yglesia con los cantores y que los caziques me vinieran a vesar el pie. El sabado por ser mi dia ire a la Yglesia y el siguiente sudare sobre este vanquillo” (ROMERO, [1634] 1969, p. 53, grifo nosso).

hierro reprehendiendole porque no le obedecian. Divulgóse al fin y algunos como ignorantes entendieron q era oro todo lo que relucia y que era verdaderam.<sup>te</sup> Nuestra S.<sup>a</sup> aquella que se aparecia al moço y assi le llebaron algunas cosas de sus chácaras como batatas, frisoles, ett.<sup>a</sup> en orden a que les ayudasse con su intercession en aquellas necessidades. Los que esto hizieron fueron de los mas ladinos, assi hombres como mugeres (ROMERO, [1634] 1969, p. 54, grifo nosso).

A adoração e as oferendas dedicadas ao rapaz não teriam agradado o padre Diego de Salazar, que via na situação uma obra maléfica do demônio. Um indígena cristão que morava na casa dos padres teria avisado que muitos dos “cantores” discordavam do que pensava o padre Salazar. Os músicos estariam acreditando nas aparições e criando rancor contra ele, e o próprio informante sugeriu que o padre fosse conversar com os crentes para tirá-los do erro do “falso profeta”.

Os tais “cantores” mencionados no texto do padre Romero tratam-se provavelmente dos artistas do Coral de SMI, formado na “escola” do povoado, inicialmente a partir das aulas do padre Ruyer e que se apresentava para a comunidade em dias de missa e momentos festivos. Conforme mencionado nas seções anteriores da pesquisa, verifica-se que se tratava de um grupo importante da vida da redução e que vinha sendo desenvolvido desde o primeiro ano da sua fundação, com o início das práticas educacionais.

Avisó desto al P.º Salazar un muchacho de casa, diciendo q mucha gente concurría a venerar al Demonio y que muchos de los cantores tenían con el ojeriza porque les decía no creyessen al Demonio sino que siguiessen el dicho de los P.<sup>os</sup> Como es possible (les dixo el muchacho) entre otras razones que essa sea la Virgen, pues dixo que en cuerpo. Y en alma los a de llebar al cielo constandonos a todos que ninguno va al cielo antes de morir y despues de muerto el alma sola es la que va al cielo quedando el cuerpo en la tierra hasta la resureccion del, que será en el fin del mundo, esto dixo el muchacho al P.º rogandole hiziesse una platica a los cantores para quitarles de aquel error (ROMERO, [1634] 1969, p. 54, grifo nosso).

Para evitar problemas, o padre Pedro Alvarez foi até a casa onde estavam ocorrendo as visões e encontrou uma cruz no local. Por mais que houvesse diversas representações e homenagens cristãs utilizadas pelo jovem das visões (em sua casa e em suas ações), a interpretação jesuítica do fenômeno era irredutivelmente de que se tratava de uma obra da entidade espiritual antagônica do cristianismo e de que tudo se tratava de um disfarce e enganação dessa entidade diabólica. A narração da ida do padre Pedro Alvarez à habitação do jovem das visões está disposto no trecho a seguir:

Para obviar todo esto fue el P.º P.º Alvarez a la choça donde esto pasaba y halló que aquella noche avia estado el Demonio alli. halló tambien una cruz lebandada por orden del mismo para enganarlos con titulo honesto y aparente. Los Yndios para colorear su engano dezian qu ele hazian la cruz y nombraban a Jesus y no huía y portanto entendian que no era el Demonio especialmente aviendole parecido muy bien la Yglesia y en particular el tabernaculo del SS.º Sachmento y avia pedido que le llebassen alla (ROMERO, [1634] 1969, p. 54, grifo nosso).

Além da cruz, o padre Pedro Alvarez teria encontrado um altar, composto por um banco queimado (onde afirmou ter estado o demônio) com uma vela acesa. Na frente do banco, havia três varetas em forma de triângulo pintadas com carvão e em cima delas uma jarra com água, trazida igualmente pelo diabo.

Halló tambien el P.<sup>o</sup> un banquillo algo quemado donde el Demonio avia estado y en honrra suya le avian puesto una vela ardiendo. delante del banquillo estaban tres palillos en forma de triángulo pintados con carbon y en cima dellos un jarro con agua que el Demonio avia traído. Quemo el P.<sup>o</sup> la choza y castigo blandamente al muchacho porque divulgaba aquello con lo qual no se oyó mas de aquella matéria, huyendo el Demonio por verse descubierto (ROMERO, [1634] 1969, p. 54, grifo nosso).

Por fim, a iniciativa católica autóctone fervorosa surgida no interior da própria redução de Santa Maria, em seus últimos momentos no rio Iguaçu, teria sido punida de forma definitiva e com rigor. Como consequência pelas diversas interpretações antagônicas realizadas por aquela experiência abstrata de interpretação nativa do cristianismo, o padre Pedro Alvarez mandou queimar a cabana e puniu o rapaz das visões pela divulgação dos seus relatos.

Os sentimentos nativos contra a decisão da mudança se expressaram não apenas cosmologicamente, mas também se traduziram de uma forma mais objetiva, através de diversas fugas, principalmente subindo o rio em direção ao médio Iguaçu, para a região do território dos temidos gualachos.

#### 4.1.13 Fugas anti-mudança – 23/24 de junho de 1633

Durante o processo de mudança, há diversos relatos de fugas dos indígenas e os padres Diego de Salazar, Pedro Alvarez e Andres Gallego tiveram que realizar diligências para tentar trazer de volta a força os evadidos.

Nesse processo de organização final da mudança, ao saber da fuga de alguns santamarianos, o padre Pedro Romero teria ordenado que alguns cristãos fossem atrás deles. Para tal tarefa, em uma das ocasiões, teria ficado designado o padre Diego de Salazar, que rumou aos montes em busca dos “fugitivos”.

Assi como supe de los Yndios huidos que poco a dixe, trate de que fuessen algunos Padres tras dellos y assi fue el P.<sup>o</sup> Diego de Salazar por el monte en busca de la mayor parte dellos y despues de averse cañado el buen P.<sup>o</sup> ocho o nueve dias caminando por montes asperissimos y difíclimos no quiso el Senor que diesse com ellos y assi se volvio, vacio de lo que buscaba, pero muy lleno de merecimientos por los muchos trabajos que en aquel camino padeció (ROMERO, [1634] 1969, p. 50, grifo nosso).

Após 8 ou 9 dias, caminhando por montes ásperos e difíceis, o padre Diego de Salazar decidiu retornar, mesmo sem ter concluído seu propósito, apesar da sua persistência. Analisar os casos de fugas é importante para se ter uma percepção a respeito da profundidade da real

adesão e capilaridade dos nativos ao projeto missioneiro, em especial nos momentos de dificuldade.

O padre Pedro Alvarez procurou um grupo de “fugitivos” por cerca de 8 a 10 dias. Concluiu que alguns tinham ido à terra dos gualachos, do tronco linguístico Jê, que viviam entre os montes na margem esquerda do rio Iguaçu (Mapa 30), mas não conseguiu encontrá-los.<sup>146</sup>

Sendo assim, um grupo de 12 indígenas, liderado pelo padre Andres Gallego, partiu para a terra dos gualachos para tentar trazer de volta apenas cinco evadidos, comumente comparados com as ovelhas desgarradas do pastoreio cristão.

Para enbjar un P.<sup>o</sup> por estos huidos tube mas dificultad porque siempre se a tenido receio de aquellos Yndios y entonces tambien avia bien porque temer al fin confiado en el paternal cuydado y providencia de aquel buen Pastor que por una ovejuela sola no da por perdido qualquier cansando, embie al P.<sup>o</sup> Andres Gallego dandole doce Yndios que le fuessen acompanando para traer no uma sino cinco ovejuelas perdidas que alla estaban. fue el P.<sup>o</sup> y en su viaje sucedieron algunas cosas dignas de notar (ROMERO, [1634] 1969, p. 50, grifo nosso).

No segundo dia da empreitada, o padre Andres Gallego encontrou um cadáver de um indígena iguaçuense, causando horror e espanto, pois o corpo estava parcialmente comido. Na interpretação jesuítica, o falecido teria sido castigado pela justiça divina por seus pecados, e que ele teria fugido com seus dois filhos para se esconder entre os gualachos.

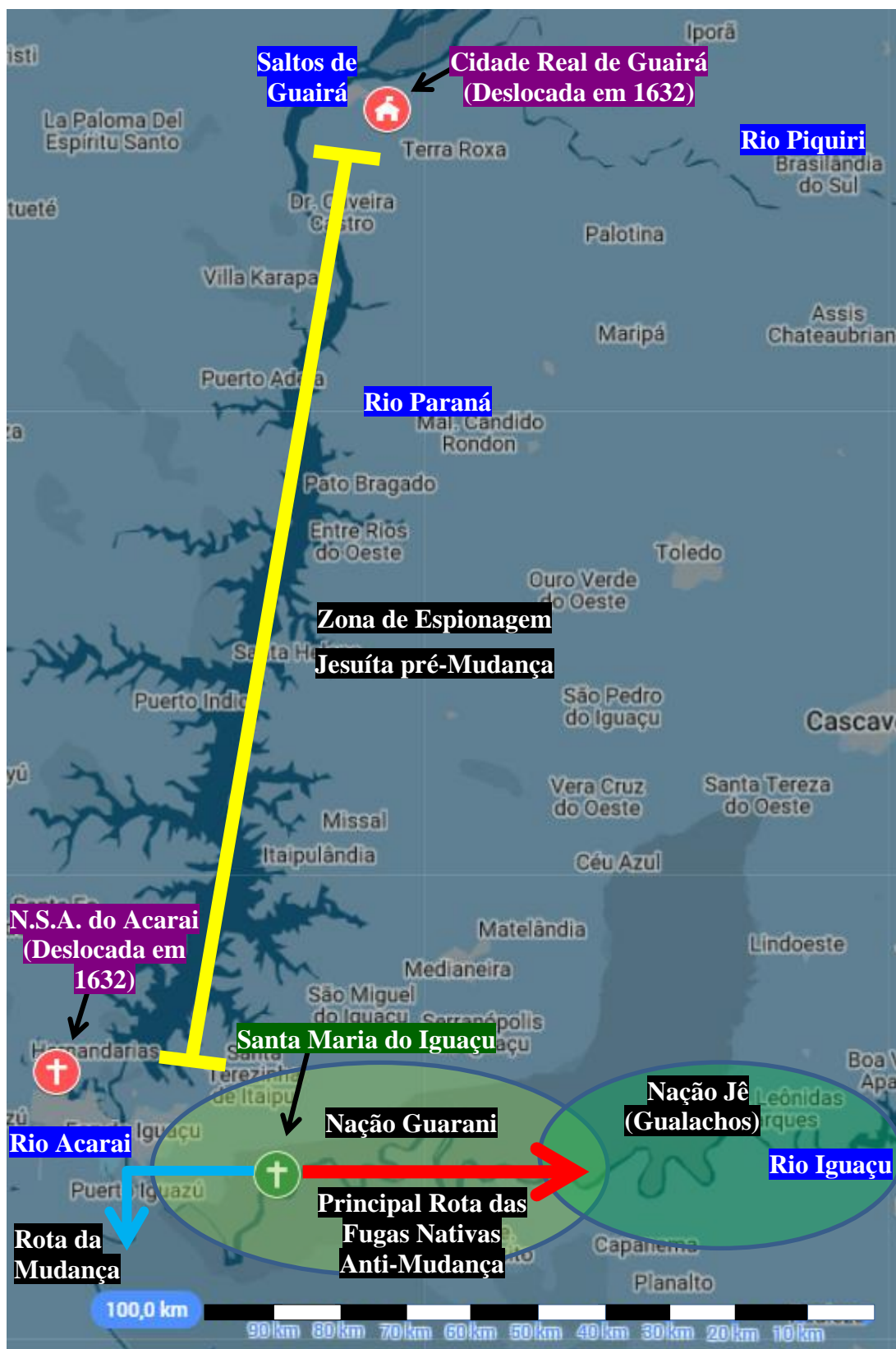
Na metade do caminho, teria se jogado debaixo de uma árvore e ali morreu de frio. Seus filhos então retornaram para o baixo rio Iguaçu e pouco antes de chegar ao povoado de Santa Maria do Iguaçu, uma das crianças também teria morrido de frio e apenas a outra teria conseguido chegar e contar aos santamarianos o que havia ocorrido com seus parentes.<sup>147</sup> É importante lembrar que o processo se deu durante o rigor do inverno iguaçuense.

---

<sup>146</sup> “Al P.<sup>o</sup> P.<sup>o</sup> Alvarez que poco antes avia venido del rio arriba de recoger toda la gente que andaba esparcida, embie otra vez em busca de unos poços que se avian vuelto. fue el P.<sup>o</sup> y trabajó Apostolicamente buscandolos ya por montes ya entre islãs del rio y aviendo gastado otros ocho o diez dias no quiso tan poco el Señor que pareciessen sino que pereciessen en castigo de su pecado de aver vuelto las espaldas a su divina Mag.<sup>d</sup> Otros poços Yndios se avian ido a la tierra de los gualachos, Yndios monteses de diferente lengua, que viven entre los montes cerca del Yguazu a la banda del Uruguay” (ROMERO, [1634] 1969, p. 50, grifo nosso).

<sup>147</sup> “El segun dia de su caminho encontro con un cuerpo muerto de un Yndio del Yguazu cuya vista le causo horror y espanto al P.<sup>o</sup> porque estaba médio comido y con una figura que bien mostraba ser aquel efeto de la divina Justicia que le castigaba por sus pecados. Este hombre, yendo huído del Yguazu a esconderse en los pueblos de los gualachos con dos hijos suyos, a la mitad de un camino echandose debajo de un arbol se quedó allí muerto de frio. volvieronse los hijos al Yguazu y poco antes de llegar a la reduccion el uno dellos murió tambien de frio; el otro solamente llevo vivo al pueblo y contó lo que pasaba. Movidos los Yndios con aquel espetáculo q vian y viendo el peligro con que iban a tierra de gualachos se confessaron aquella noche todos y se dispusieron muy bien para que el Señor los ayudasse” (ROMERO, [633] 1969, p. 50, grifo nosso).

Mapa 30 – Mapa aproximado dos momentos prévios da mudança de SM, junho de 1633.



Fonte: Adaptações do autor a partir de ROMERO, [1634] 1969.

No terceiro dia da expedição de “resgate” do padre Andres Gallego, encontraram um caminho largo em que presumiram ser por onde transitavam os gualachos entre as cabeças dos rios Uruguai e Iguazu. Na área, teria ocorrido uma guerra entre eles dois anos atrás, em que os gualachos teriam usado pontas de flecha feitas de ferro.

Em alguns povoados pelos quais passaram, encontraram tais raras pontas de ferro, usadas por eles. A possibilidade de confecção das tradicionais pontas de flecha indígena em metal é atribuída pelo padre Romero ao contato que tinham com os mineiros do Tambo de Villa Rica, próximo ao rio Piquiri.<sup>148</sup>

Al tercer dia encontro el P.<sup>o</sup> una senda algo ancha que venia hazia el norte, por esta senda vienen alguna vez los gualachos que estan en las cabeçadas del Uruguay e Yguazu y agora dos anos tubieron guerra con estos donde iba el P.<sup>o</sup> el qual encontro despues el lugar donde se avian flechado y en los pueblos vió algunas flechas de hierro que no las pudieron aver sino em aquella refriega, tiradas de los gualachos que tenian comunicacion con el tambo de la villa rica (ROMERO, [1634] 1969, p. 50, grifo nosso).

Segundo a narração do padre Pedro Romero, o grupo teria chegado à primeira aldeia dos gualachos no dia da véspera de São João Batista, portanto do dia 23 para o dia 24 de junho de 1633 (Figura 27).

Afirmou-se que não havia naquele povoado mais do que uma casa e que teriam encontrado um grupo bebendo vinho de mel que coletavam das montanhas.<sup>149</sup> Entretanto com a chegada repentina do grupo santamariano, não teriam fugido e nem ficado assustados como de costume (ROMERO, [1634] 1969, p. 50).

Padre Andres Gallego teria tentado agradá-los através de uma comunicação não verbal, pois em seu grupo não havia intérprete que pudesse fazer uma ponte linguística do guarani/espanhol com a língua jê. Após os missioneiros entregarem alguns presentes, os gualachos teriam retribuído presenteando-os com mel e vinho em abundância.

Diz-se que naquela aldeia gualacha encontraram dois dos neófitos de SMI e na aldeia mais adiante, teriam encontrado os outros três iguaçuenses santamarianos fugidos que restavam. O relato de tal “resgate” na terra dos gualachos está disponível no trecho a seguir:

Llego el P.<sup>o</sup> al primer pueblo de los gualachos vispera de S. Ju.<sup>o</sup> Bautista y no tenia aquel pueblo mas que una casa. hallólos descuidados beviendo vinu que tienen mucho hecho de la miel que recojen por el monte y como los cogió derepente no huyeron, ni se espantaron como suelen. Acaricióles el P.<sup>o</sup> pero sin hablarles palabra por ser de lengua diferente y no aver interprete ninguno. dióles de lo poco que llebaba y ellos correspondieron dando miel al P.<sup>o</sup> y a sus Yndios vinu con abundancia. halló el P.<sup>o</sup> en

<sup>148</sup> Possivelmente eram provenientes das minas de ferro onde foi realizada a primeira fundação de Vila Rica do Espírito Santo (1570-1589).

<sup>149</sup> Para mais detalhes sobre o vinho de mel da nação jê, consultar capítulo anterior.



Após o grupo missioneiro festejar a reunião dos cinco fugidos e alimentá-los, o padre iniciou sua tentativa de converter os gualachos. Segundo o relato, o religioso procurou convencê-los de todas as formas, utilizando sinais e elogiando-os, porém apesar de demonstrarem simpatia com os católicos, ao final decidiram permanecer livres em seu próprio modo de vida.

Aquel mesmo dia no se puede creer el gozo y alegría que el P.<sup>o</sup> sintió quando se vió con sus cinco ovejuelas perdidas, hijo fiesta conforme a lo del evangelio dando bien de comer a toda la g.<sup>te</sup> y alentado con tan buen suceso pretendió mayor consuelo y llebar consigo al Yguazu aquellos pobres gualachos para que no pereciessen sus almas quedandose en aquellos montes, busco vários médios hablandoles por senas y alagandolos y aunque al principio parece que mostraron gusto y deseo de ir con el P.<sup>o</sup> pero al fin no lo hizieron por estar muy asidos y prendados de sus tierras (ROMERO, [1634] 1969, p. 51, grifo nosso).

Naquela noite, padre Andres Gallego deu ordem para que seus liderados ficassem em alerta e de sentinela, vigiando um dos “fugitivos”, que julgava ser muito “astuto”. Pouco tempo após o padre adormecer, vieram lhe contar que o rapaz havia fugido novamente.<sup>150</sup>

Profundamente descontente com a situação, o padre teria ordenado que todos do grupo fossem atrás mais uma vez do rapaz, ajudando a iluminar o caminho devido à noite escura. Apesar do temor do padre que os gualachos não os ajudassem, acabou que eles mesmos procuraram o neófito e o trouxeram até o padre. O astuto fugitivo teria sido vigiado por toda aquela noite e pelos dias seguintes até chegarem ao rio Iguaçu.

Embió todos los Yndios que avia llebado consigo en busca del huido, dandoles unas luces porque hazia noche muy obscura, temió el P.<sup>o</sup> no se amotinassen los gualachos con aquel ruido, pero quiso el Senor que ellos mesmos buscaron al Yndio huido y traxeron delante del P.<sup>o</sup>, el qual veló toda aquella noche y las siguientes hasta llegar al Yguazu, porque no se le escapasse y entrasse por el monte ovejuela que tanto costó a Jesu Xpõ y que avia sido causa de un viaje tan dificultoso por montes espesissimos que por serio tanto el P.<sup>o</sup> vino hecho mil pedazos todo el vestido y calçado y los Yndios que com el avian ido coxos y despeados (ROMERO, [1634] 1969, p. 51, grifo nosso).

Além dos dois povoados contatados, o padre chegou a ver um terceiro próximo dali, com uma população de cerca de 40 famílias. No relato do padre Pedro Romero, há uma descrição interessante a respeito da arquitetura jê.

En estos dos pueblos de gualachos que el P.<sup>o</sup> vio y otro terceiro que está alli cerca debe de aver hasta quarenta famílias y no mas. Su habitacion es una casa redonda hecha a manera de un horno como dos aposentos nuestros. En estas casas no tienen cosa de substancia ni estima. Lo poco que tienen está escondido en el monte. Esto lo hazen por si acaso vienen algunas veces sus enemigos de repente p.<sup>a</sup> que no les roben lo que tienen. Todas las mugeres andan vestidas con unas mantas que hazen de ortigas.

<sup>150</sup> “Aquella mesma noche vispera de S. Ju.<sup>n</sup> aviendo dado el P.<sup>o</sup> orden a sus Yndios de que estubiessen alerta y en centinela guardando uma de las ovejuelas perdidas que era un varista muy ladino y astuto, el P.<sup>o</sup> se puso a dormir y poco rato despues le vinieron a dezir como aquel Yndio se avia huido. sintió el P.<sup>o</sup> esta nueba en el alma” (ROMERO, [1634] 1969, p. 51, grifo nosso).

Los Yndios son feroces y usan del arco y flechas con gran destreza y por esto son temidos de los Guaranis de la tierra destes salio el P.º Gallego dia de la Natividad de S. Ju.º Bautista consolado por una parte con las cinco ovejuelas perdidas y triste por otra, viendo que dejaba en aquel monte unas almas enemigas de Dios y esclavas del Demonio condenadas al fuego eterno y destituídas moralmente de todo remédio en matéria de su salvacion. Los cinco huidos se confessaron y vinieron contentos a la casa de su P.º Dios (ROMERO, [1633] 1969-T, p. 51-52, grifo nosso).

Suas casas eram redondas e feitas como um forno, com o espaço similar ao equivalente a dois cômodos espanhóis (Figura 28). As coisas de maior estima não eram guardadas em tais habitações, mas sim escondidas nos montes. Seria uma forma de evitar que fossem roubados, no caso de ataques em geral. A respeito dos gualachos, afirmou-se que as mulheres andavam vestidas com mantas que faziam das plantas e os homens utilizavam arco e flecha com destreza e por isso eram temidos pelos guaranis.

**Figura 28** – Modelo de casas-subterrâneas.



Fonte: Ilustração realizada em base nos trabalhos de L.M.M. Pomier y La Salvia - Museo Tierra Guarani.

Enquanto o padre Andres Gallego trazia os cinco “resgatados”, outros padres também buscavam indígenas evadidos. Outro grupo de clérigos liderados pelo próprio Pedro Romero, articulador geral de todo o processo de mudança de SMI, procurava levar os nativos ao porto de canoas localizado na região do baixo Cataratas, para o embarque em direção ao rio Paraná.

Teria sido um processo trabalhoso devido ao fato de haver poucas canoas em um certo trecho (provavelmente no trecho superior das quedas d'água, entre os diferentes portos), onde tinham que ficar realizando várias idas e vindas com os passageiros para dar vasão ao fluxo de centenas de pessoas. Quando todos os indígenas já estavam concentrados no cais para embarcar em suas canoas, padre Romero teria se adiantado e descido na frente para conversar com o provincial a respeito do novo sítio para onde se mudariam nas proximidades do rio Uruguai.<sup>151</sup>

#### 4.1.14 A mobilização para a evacuação

Um dos padres fundadores santamarianos, o padre Ruyer, também teria participado da mobilização para a realização da mudança: “*P.<sup>e</sup> Cláudio Ruyer (que de mediado del ano fue al Yguazu a cuidar de los Yndios de alli y mudarlos al puesto que agora tienen)*” (ROMERO, [1634] 1969, p. 56, grifo nosso). Esse trecho é importante de ser analisado, pois dá uma referência a respeito de uma data provável da dissolução da redução no rio Iguazu. Como padre Romero assinou esse documento em maio de 1634, refere-se que a ida do padre Cláudio teria ocorrido na metade do ano anterior, portanto, aproximadamente junho ou julho de 1633.

No processo de mudança de Santa Maria do Iguazu, padre Romero destacou ainda a participação de 3 outros padres: 1) Pedro Alvares; 2) Adriano Formoso; 3) Cristóvão de Arenas. A respeito da ajuda do padre Alvares, além de auxiliar na mudança, também teria participado da reconstrução do povoado próximo ao rio Uruguai, o que teria ocorrido em agosto de 1633. “*El P.<sup>e</sup> P.<sup>o</sup> Alvares despues de aver trabajado Apostolicamente en bajar los Yndios del yguazu donde antes estaban, como ya diximos, fue a començar esta reduccion por el agosto pasado*” (ROMERO, [1634] 1969, p. 85, grifo nosso).

Essa passagem complementa as datações mencionadas anteriormente, remetendo a um espaço de três meses em que teria se dado o processo de mobilização para a realização da mudança, envolvendo o deslocamento e a recepção dos santamarianos nas reduções do rio Paraná mais abaixo, assim como a reconstrução do povoado no rio Uruguai, com o nome de *Santa Maria la Mayor*. Portanto todo o processo de traslado teria ocorrido aproximadamente entre os meses de junho a agosto de 1633.

Conforme levantado anteriormente, o padre Adriano Formoso foi registrado na carta do padre Trujillo, datada de 6 de março de 1633, como sendo um dos padres responsáveis por SMI

<sup>151</sup> “En el Ínterim que los tres P.<sup>es</sup> andaban en busca de los huidos los demas atendíamos a pasar la gente al varadero que llaman, que no costo poco trabajo por ser necessário ir y venir muchas veces las poças canoas que de la otra parte del varadero avia. Estando ya todos los Yndios en el varadero, yo me baje delante para verme con el P.<sup>o</sup> Prov.<sup>al</sup> para tratar del sitio que avia de tener y ir juntamente a buscarles en el Uruguay” (ROMERO, [1634] 1969, p. 52, grifo nosso).

(junto com os padres Diego de Salazar e Andres Gallego). Em relação ao auxílio prestado pelo padre Formoso nesse processo de mudança, verifica-se a existência do seguinte relato:

desde alla truje en mi comp.<sup>a</sup> al P. Adriano formoso para otra reduccion nueva que estaba sin P.<sup>e</sup> ninguno. Pero las cosas se pusieron de suerte que no ubo lugar porque el P.<sup>e</sup> estando ya en demanda de su reduccion volvió a ayudar a bajar a los del yguazu y despues por la falta de obreros ubo de ayudar a algunos P.<sup>es</sup> que estaban solos (ROMERO, [1634] 1969, p. 87, grifo nosso).

Já o padre Cristovão de Arenas, registrado na carta do padre Trujillo como sendo um dos padres responsáveis por Corpus Christi, teria colaborado duas vezes trazendo rebanho bovino para os santamarianos recém-transladados, para ajudá-los a ter o que comer. “*A este tiempo vino el P.<sup>e</sup> Xpoval de Arenas, el qual avia ido dos veces a traer algunas vacas para dar de comer a los pobres del Yguazu y para ayuda de costa a los P.<sup>es</sup> destas reducciones nuevas*” (ROMERO, [1634] 1969, p. 89, grifo nosso).

#### 4.1.15 Últimos preparativos para o embarque – 28/29 de junho de 1633

Segundo os relatos, oito padres participaram da preparação de 2200 pessoas para o embarque, na véspera do dia dos apóstolos S. Pedro e S. Paulo (que corresponde ao dia 29 de junho do calendário tridentino - Figura 27), portanto no dia 28 de junho de 1633. Pode-se prever que tal organização tenha contado com a participação da liderança dos caciques e oficiais indígenas do cabildo, por mais omissos que isso tenha ficado nas fontes. Sem a participação deles, a fuga dos nativos teria sido ainda maior. Um caso emblemático teria ocorrido na noite anterior ao embarque, quando um casal indígena teria fugido do cais pelo monte.

Los demas P.<sup>es</sup> que por todos eran ocho partieron de alla con toda la reduccion que serian como dos mil y docientas almas, la vispera de los gloriosos Apostoles S. Pedro y S. Pablo y la noche antes sucedió una desgracia que dió mucha pena a los P.<sup>os</sup> y fue que un Yndio con su muger se huyó del varadero por el monte, assi como lo supieron los P.<sup>es</sup> fue volando el P.<sup>e</sup> Cláudio Ruyer en busca del y despues de averse cansado desde media noche hasta las nueve del dia no pudo dar con el y assi se volvió muy pesaroso y reverenciando los secretos Juicios de Dios y dando priesa para bajar porque no sucediese otra desgracia (ROMERO, [1634] 1969, p. 52, grifo nosso).

Assim que perceberam a fuga do casal, avisaram o padre Cláudio Ruyer, que teria procurado o casal da meia noite até às nove horas da manhã, sem conseguir encontrá-los. Os padres passariam a ter mais cuidado para evitar novas fugas e se apressariam ainda mais para evitar eventuais novas perdas de adeptos.

Como forma de tentar evitar serem pegos repentinamente pelos portugueses enquanto faziam o traslado, enviaram observadores para espiar a região do leito do rio Paraná, em uma faixa que ia dos saltos do Guairá até a foz do rio Acarai, averiguando a segurança do trajeto e evitando uma possível emboscada bandeirante aproveitando a correnteza do rio para atacar

(Mapa 30). Relatou-se que o padre Augustin Contreras teria enviado colaboradores para buscar aqueles que tinham ficado para traz quando desceu dos saltos de Guairá ao despistar os colonos portugueses.

No entanto, tais observadores demoravam muito para chegar e os padres começaram a suspeitar que houvessem sido capturados pelos bandeirantes. Para seu alívio, pouco tempo depois chegou a notícia de que não havia portugueses na região, o que apressou ainda mais o início do deslocamento.<sup>152</sup>

## 4.2 PARTE 2: O ÊXODO SANTAMARIANO

### 4.2.1 O início da viagem e a chegada dos santamarianos à redução de Corpus Christi – julho de 1633

Preocupados que houvessem mais fugas, realizaram o embarque da comunidade e começaram a navegação pelo rio Iguazu e na sequência pelo rio Paraná. Conforme a ordem dada pelo padre Pedro Romero, cada padre teria ficado encarregado de fazer o monitoramento de um grupo diferente, com um contingente equivalente a quatro domicílios santamarianos (Tabela 4), que deveriam ser alimentados de manhã e a tarde.

**Tabela 4-** Estimativas quantitativas a partir dos dados numéricos identificados no processo de traslado.

DADOS DO ÊXODO SANTAMARIANO	
Padres	8
Casas por Padre	4
Casas Estimadas ao Total	32
Indivíduos por casa (média)	68,8
Indivíduos por padre (média)	275
Total de Refugiados	2200
Embarcações (c/ 10 lugares) <sup>153</sup>	220

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de ROMERO, [1634] 1969, p. 52.

Començaron su navegacion los P.<sup>es</sup> conforme el orden que yo avia dejado de que cada P.<sup>e</sup> cuydasse de algunos Yndios repartiendolos entre si. Cupieronle a cada uno quatro casas con su chusma de las quales cuidaba dandoles de comer por manana y tarde: haziendose cocineros de los pobres de Jesu Xpõ y exercitando casi todas las obras de

<sup>152</sup> “Halle tambien que los P.<sup>es</sup> estaban con mucho cuidado no los cogiessen de repente los Portugueses porque unos Yndios que avian ido por espias al Salto desde el Acaray y otros que embió alla el P.<sup>e</sup> Ju.<sup>o</sup> Augustin por no se que indias que se dejó en el camino quando vajú del salto, ningunos dellos vajan y tardaban ya mucho con lo qual sospechaban los P.<sup>es</sup> y temian no les ubiessen cogido los Portugueses y los trajessen por espias. Quiso el Señor que vajaron poco despues los unos y los otros y díxeron que no avia Portugueses desta parte de salto y assi salimos del cuidado que teniamos y nos alentamos a dar priesa a la bajada” (ROMERO, [1634] 1969, p. 49, grifo nosso).

<sup>153</sup> Além das canoas também havia balsas de maior capacidade de passageiros.

misericórdia assi corporales como espirituales que para todas avia matéria y assi tubieron bien en que exercitar su charidad, con la qual y el cuydado tan extraordinário que pusieron en mirar por las valsas en que iban, no sucedió desgracia ninguna, mostrando el Señor su Paternal amor y providencia para con estos pobrecitos sucediendo otras veces muchas y muy grandes principalmente con tanta gente y chusma. Llegaron los P.<sup>es</sup> al Corpus pero no entraron en la reduccion por temer algun mal temporal que los detubiesse (ROMERO, [1634] 1969, p. 52, grifo nosso).

Durante a navegação até a redução de Corpus Christi não registraram nenhum incidente. Quando chegaram, desembarcaram nas redondezas, mas optaram por esperar e não entrar de imediato na redução. Os padres Juan de Porras e Pedro Boscher que estavam responsáveis pela redução de Corpus Christi, foram ao encontro dos imigrantes e os receberam amistosamente.

Na ocasião, teriam presenteando os visitantes com coisas da terra e com certo número de vacas para os indígenas e os padres. No dia seguinte ao desembarque santamariano em Corpus Christi, o padre Juan Augustin Contreras teria vindo navegando pelo rio Yabebiri (Mapa 34) e desembarcado também na redução, trazendo comida em geral para os padres e carne especialmente para os indígenas. Sendo assim, os santamarianos obtiveram provisões suficientes para continuarem viagem até a próxima parada: a redução de Encarnação de Itapua.

Mostraron su gran Caridad los P.<sup>o</sup> P.<sup>o</sup> Boscher y Ju.<sup>o</sup> de Porras, que estaban alli dando muchos regalos de la tierra a los P.<sup>o</sup> y un buen numero de vacas para los Yndios con que lo pasaron muy bien aquel día. El siguiente salió a la boca del Yabebiri el P.<sup>o</sup> Ju.<sup>o</sup> Augustin con comida para los P.<sup>es</sup> y buena cantidad de carne para los Yndios, y con esta provision llegaron a la estancia de Ytapua (ROMERO, [1634] 1969, p. 52, grifo nosso).

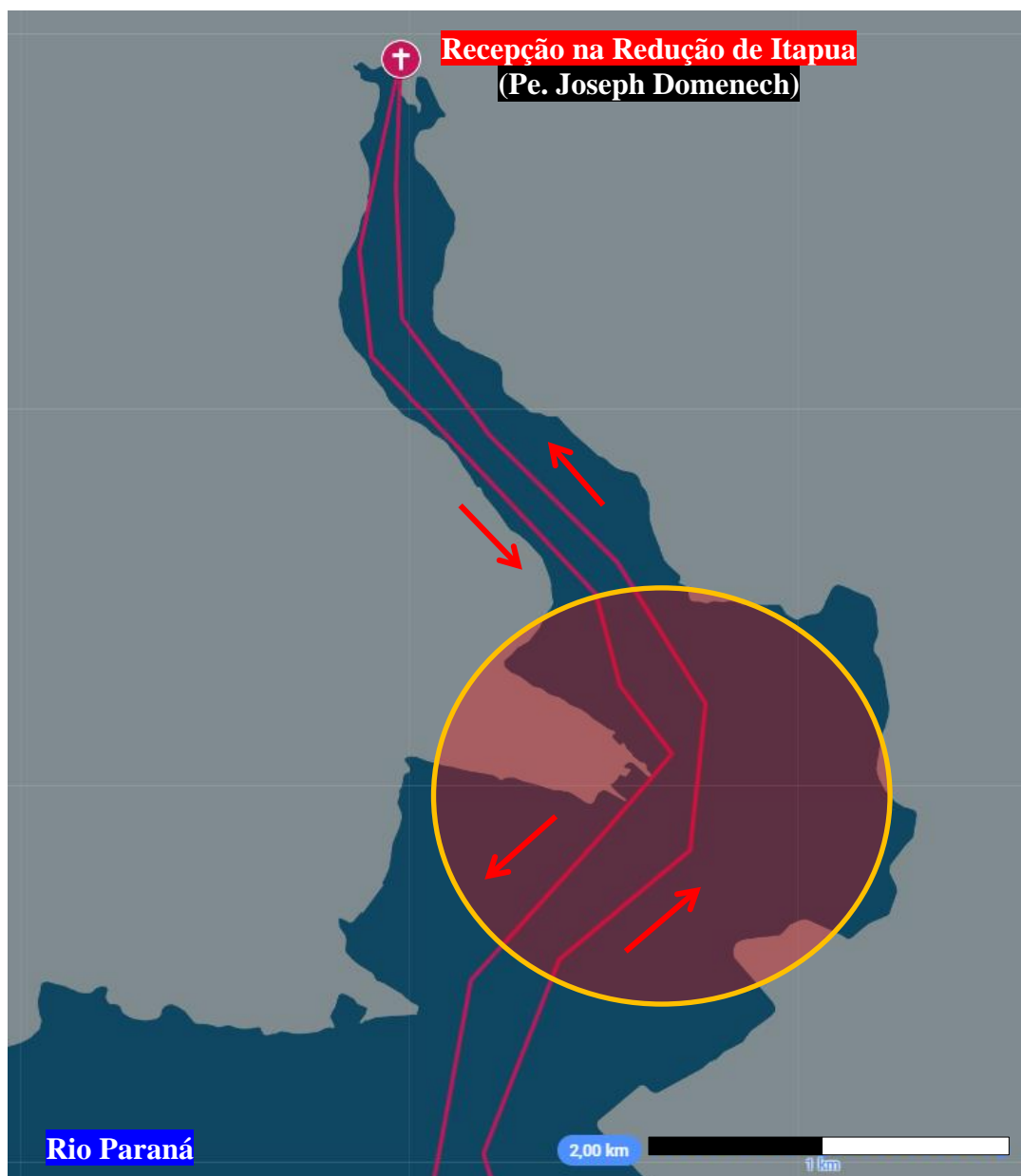
Quando as balsas chegaram ao golfo do rio da redução de Encarnação de Itapua, na margem direita do rio Paraná, pegaram algumas condições adversas. Duas das balsas teriam feito água e afundado, porém sem vítimas fatais (Mapa 31).

Este dia que llegaron a Itapuã sucedió una cosa en que mostro el Señor su particular providencia mas que en otro alguno, porque llegando cerca de Ytapuã con un poco de viento que se lebanto, por ser muy peligroso aquel golfo de rio se anegaron dos valsas pero no pereció alma ninguna. A vista de Ytapuã se anegó tambien otra en médio del Parana la qual corrió mas peligro que las otras porque andaban todos los della con el agua a los pechos y algunos hasta la garganta y estubieron desta suerte mas de media hora. quiso Dios Nro S.<sup>or</sup> que un P.<sup>o</sup> que venia en una canoa suelta viesse de lejos el peligro en que estaban y assi vino volando a socorrerles trayendo consigo otras canoas sueltas, con que se salvaron los anegados y no pereció criatura ni persona alguna (ROMERO, [1634] 1969, p. 52-53, grifo nosso).

Já com a redução a vista, outra balsa afundou e seus passageiros ficaram boiando na água por meia hora. Um grupo que vinha em uma canoa solta percebeu de longe o perigo que os naufragos corriam e foi correndo socorrê-los. Novamente não teriam ocorrido mortes. Em

Encarnação de Itapua, os refugiados teriam sido recebidos pelo padre Joseph Domenech com muita música e comida, abatendo gado em abundância para receber os indígenas iguaçuenses.<sup>154</sup>

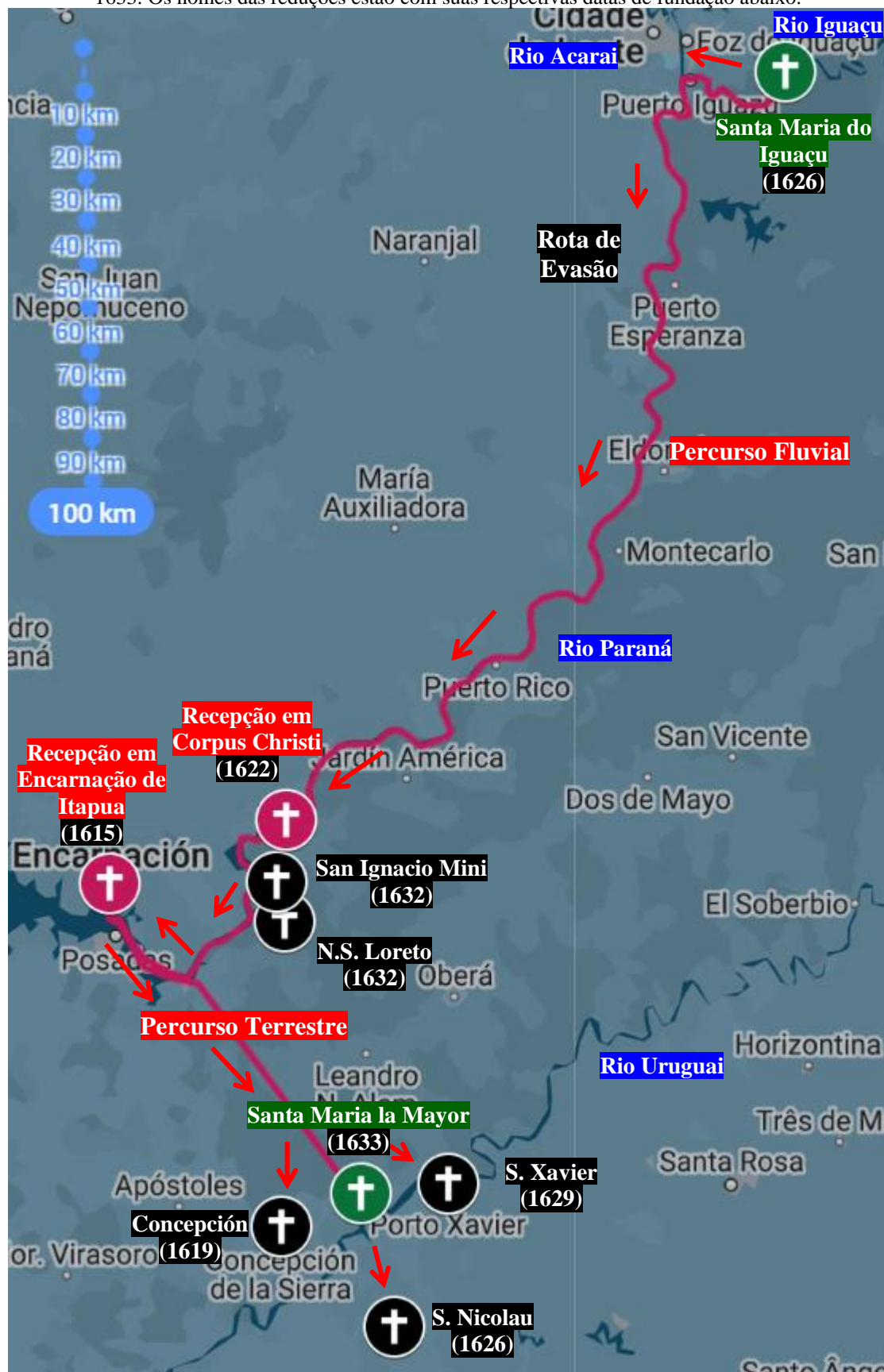
**Mapa 31** – Golfo de Itapua, zona aproximada do naufrágio dos santamarianos, em julho de 1633.



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de ROMERO, [1634] 1969, p. 52-53.

<sup>154</sup> “llegaron a la estancia de Ytapua, adonde fue el P.º Joseph Domenech con mucha musica y comida haziendo matar vacas con abundancia para los Yndios” (ROMERO, [1634] 1969, p. 52, grifo nosso).

**Mapa 32** - Mapa do Translado de c. 480 km de Santa Maria do Iguçu até o rio Uruguai, entre julho e agosto de 1633. Os nomes das reduções estão com suas respectivas datas de fundação abaixo.



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de ROMERO, [1634] 1969.

Além do longo percurso fluvial e após as paradas nas reduções de Corpus Christi e Encarnação de Itapua, os santamarianos precisaram seguir por terra e atravessar a região mesopotâmica entre os rios Uruguai e Paraná, até chegar às proximidades do novo local. Os padres Gallego e Palermo teriam ficado para trás nas mencionadas reduções, e os demais padres seguido junto com padre Pedro Romero acompanhando a comunidade santamariana, no seu próprio ritmo, ao longa dessa exaustiva marcha (Mapa 32).

#### 4.2.2 A travessia terrestre pela mesopotâmia argentina – agosto de 1633

O período de junho a agosto é inverno no hemisfério sul, então se pode esperar que os imigrantes tenham passado por baixas temperaturas também no momento da travessia a pé, com o auxílio equestre. Inclusive isso foi comentado pelo padre Pedro Romero, ao narrar esse êxodo iguaçuense.

É importante observar que se tratava de um grupo volumoso de centenas de pessoas e para sustentar esse povo durante a travessia terrestre, levaram gado e milho. Quando chegavam no momento de acampar e pernoitar durante o trajeto, reuniam homens, mulheres e crianças e repartiam pedaços de carne com um pouco de milho para cada um.

No fue menos feliz el viaje que hizimos por tierra aunq com tiempo muy rigoroso de frios y yelos. Quedaronse el P.º Gallego y el P.º Palermo en sus puestos y los demas fuimos guiando a los pobrecitos caminando a su paso y llebando para su sustento algunas poças vacas y maiz para darles de comer por aquel desierto. en llegando a la dormida juntabamos a toda la gente hombres, mugeres y ninos y por nuestras manos les repartíamos su pedacito de carne con algun poca de maiz quitandolo de nuestras vocas por darselo a ellos (ROMERO, [1634] 1969, p. 54-55, grifo nosso).

Segundo o impressionante relato da travessia terrestre dos santamarianos rumo ao novo local, que os populares em sua marcha vieram carregados com suas cabaças, redes, cestos, e outras bugigangas, que seriam suas riquezas, seus únicos pertences.

As mulheres carregando seus filhos nas costas buscavam nunca deixar as crianças para trás, mantendo-as sempre caminhando a sua frente, para evitar que fossem atacadas por grandes felinos carnívoros.

Apesar de limitada, observa-se a utilização de cavalos durante o percurso. Os padres montados prestavam assistência aos mais velhos e procuravam levar seus filhos pequenos. Às vezes ajudavam a transportar no cavalo duas ou três crianças ao mesmo tempo, para adiantar a chegada e a montagem do acampamento, fazer fogo, preparar a comida e dormir.<sup>155</sup>

<sup>155</sup> “Venian cargados todos con sus pobres alhajas de calabazas hamacas, cestos y otras baratijas que son todas sus riquezas, y las pobres mugeres con sus hijos a cuestras, a cuya causa era forçoso caminar muy de espacio llebandolos todos por delante porque no quedasse ninguno desamparado para manjar de tigres y assi iban de

Relatam-se as dificuldades com o frio e a fome durante a jornada. Como era necessário conferir o local para onde essas pessoas estavam indo se assentar, o padre Pedro Romero afirmou ter ido à frente da comunidade e chegado antes à redução de Conceição. Ao chegar, mandou avisar a redução de São Xavier da proximidade dos imigrantes e pediu que enviassem um grupo para ajudá-los. Reunindo cristãos de ambas as reduções de Conceição e São Xavier, formou-se um grupo preparatório para organizar a logística da recepção dos refugiados (Mapa 32). Esse grupo preparatório fez buscas subindo o rio Uruguai, procurando um local adequado para a reinstalação de Santa Maria do Iguaçu.

No es dezible lo que en este camino se padeció de frios, hambres y lo principal muchas ocasiones de exercitar la paciência y caridad con tantas almas y tan pobres en todo genero, pero tan poco es dezible el gusto y alegria con que los P.<sup>es</sup> los padecian animados y esforçados con las promessas de Jesu Xpõ nro Redemptor. En este ínterim fue forçoso ir a ver el puesto donde se avia de poner esta gente y assi dejando a los P.<sup>es</sup> me adelanté y llegando a la Concepcion tome un buen numero de Yndios y avise a la reduccion de S. Xavier que de allá viniessen otros y con ellos me fui el rio Uruguay arriba viendolo y tanteandolo todo (ROMERO, [1634] 1969, p. 55, grifo nosso).

Após a procura, o padre Pedro Romero teria encontrado um lugar próximo à margem direita do rio Uruguai que avaliou ser apropriado, com todos os elementos que entendeu como necessários. Sobre o local, afirmou padre Techo: “*Entre San Javier y la Concepción había un campo muy á propósito para la fundación de un lugar; [...] y temían los Padres que así como gran número de neófitos perecieron al emigrar del Guairá, otro tanto sucediera á los de Iguazúá*” (TOMO 4, 1897, p. 263). Verifica-se que uma preocupação com a saúde da comunidade em trânsito era pertinente, pois o frio e a fome, diante do grande esforço físico despendido ao longo dos 480 quilômetros de viagem, poderiam ser fatais.

O grupo preparatório começou a fazer a Igreja e uma casa para os padres. Em seguida, voltou ao reencontro dos santamarianos para comunicar que o novo sítio já estava sendo preparado, elevando o ânimo comunitário após longa jornada.

Dios nro S.<sup>or</sup> y su M.<sup>o</sup> SS.a en la vispera de su visitacion me deparó un hermoso y agradable puesto a la orilla mesma del Uruguay y con todas las comodidades necessarias para los Yndios, di gracias a nro S.<sup>ro</sup> por las misericórdias que usaba con aquellos pobrecitos y luego con la gente que llevaba hize una Yglesita y casa para los P.<sup>es</sup> y en acabandola volvi a darles la nueba del sitio que avia hallado, con la qual los P.<sup>es</sup> y los Yndios se consolaron en extremo y se animaron mas a caminar con la esperanza de verlo presto (ROMERO, [1634] 1969, p. 55, grifo nosso).

Depois de alguns dias teriam chegado até o local de reconstrução da redução. Afirmou

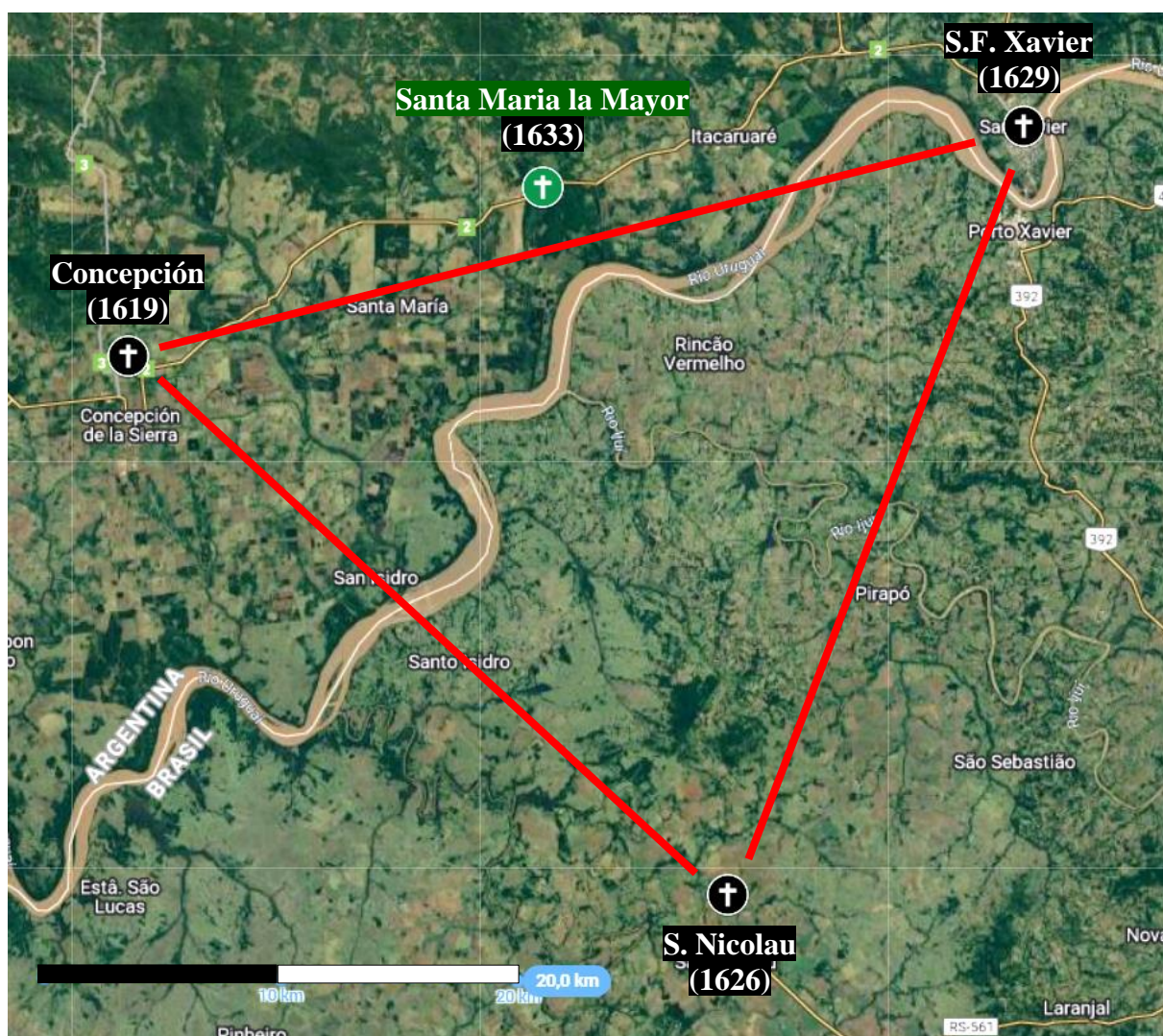
---

ordinário los P.<sup>es</sup> ayudando a los pobres viejos y viejas y tomandole sus hijitos, llevando talvez dos y tres ninos en su mesma cabalgadura para q dessa suerte mas ligeros pudiessen caminar y llegar con tiempo a la dormida para poder hazer su fuegucito y su pobre comida” (ROMERO, [1634] 1969, p. 55, grifo nosso).

padre Romero que a reação teria sido positiva devido ao fato de o sítio lembrar um pouco o rio caudaloso do qual deixaram para trás e com disponibilidade para a pesca. Além disso, o lugar teria o espaço necessário para fazerem suas chácaras e hortas. Pouco tempo depois o padre provincial chegou para visitar o novo local de Santa Maria.

dentro de poucos dias llegaron y en viendolo fue doblado su contento por parecer el puesto del rio etc.<sup>a</sup> muy semejante al que ellos avian dejado con gran comodidad para pescar, el rio lleno de caracoles e ynojo marino, que era su ordinario sustento y vltra desso muy lindos montes para sus chacaras y sementeras. Muy contentos quedaron los Yndios y mucho mas el P.<sup>e</sup> Prov.<sup>al</sup> que de alli a poco llego a dar orden en el puesto y commodidad que avian de tener (ROMERO, [1634] 1969, p. 55, grifo nosso).

**Mapa 33** – O “triângulo perfeito” mencionado pelo padre Pedro Romero, com os atuais sítios arqueológicos das reduções no entorno de Santa Maria la Mayor e com o rio Uruguai passando no meio.



Fonte: Elaborado pelo autor no Google Maps a partir de ROMERO, [1634] 1969, p. 55-56.

Como ainda não havia moradia para toda a comunidade, teriam decidido dividir provisoriamente as pessoas entre as três reduções mais próximas, que eram Conceição e São

Xavier, na margem direita do Uruguai, e São Nicolas na margem esquerda, enquanto iam construindo o novo povoado santamariano. Padre Romero afirmou que essas três reduções formavam um triângulo perfeito, com uma distância de três léguas (16,5 quilômetros) entre si (Mapa 33), tendo Santa Maria em meio a elas.

Acordo su R.<sup>a</sup> con consulta de los demas P.<sup>es</sup> que se dividiessen los Yndios en las três reducciones mas cercanas de la Concepcion, S. Nicolas v S. Xavier que todas estan en triângulo perfecto deste nuevo puesto, distantes tres léguas no mas, para que alli se sustentassen mientras que tenian su pueblo (ROMERO, [1634] 1969, p. 55-56, grifo nosso).

Sendo assim, a comunidade de Santa Maria do Iguaçu foi dividida em três partes, de acordo com os caciques, levadas para as três diferentes reduções, onde receberam alimentação e moradia provisória. Enquanto a época do plantio se aproximava, as árvores iam sendo derrubadas para a construção das chácaras, até o momento da instalação de toda a comunidade santamariana hospedada no entorno, reunindo mais uma vez os antigos moradores do rio Iguaçu.

En las annuas pasadas diximos ya las causas porque aviamos mudado este pueblo desde el rio yguazu a este del n, en cuya orilla esta el presente con muchas ventajas en la tierra, y en el sitio tan acomodado para todo lo q los Índios an menester para pasar la vida. Repartidos pues los Índios en los tres pueblos que estan en contorno, como ya diximos, acercandose el tiempo en que avian de disponer la tierra para sus sementeras, y derribar los arboles de los montes para hazer sus chacaras se juntaron todos otra vez en este pueblo, y començaron con grande ferbor y deseo de hazer su pueblo (ROMERO, [1635] 1970, p. 94).

Logo em seguida, houve a colheita, o que teria facilitado a alimentação dos santamarianos e a consolidação do seu novo povoado. Esse processo de adaptação inicial teria contado com o empenho de um dos padres fundadores da redução no rio Iguaçu, na década anterior: o padre Cláudio Ruyer.

fue la traza del cielo, y los efectos an sido boníssimos, partieronse pues por iguales partes segun los caziques y desta suerte fueron luego llevados a las reducciones dichas donde los Yndios los recibieron con mucho amor acomodandoles de casa y chacara, repartiendo con ellos de su pobre comida, con que los forasteros se hallaban muy bien y estaban como en su mismo pueblo, y dentro de poco tubieron mucha comida que nro S.<sup>o</sup> les dió de cosecha, con que an podido luego començar su pueblo y tener en el chacaras y sementeras con la buena industria y diligencia del P.<sup>o</sup> Cláudio Ruyer que los tiene a su cargo (ROMERO, [1634] 1969-T, p. 56, grifo nosso).

A respeito do longo processo de mudança enfrentado, padre Nicolas del Techo reafirmaria anos mais tarde a quantidade de 2200 “iguazuanos” migrados e que a marcha teria ocorrido sem graves complicações. Além disso, ressaltou que o estabelecimento do novo povoado às margens do rio Uruguai foi realizado sob o título de “*Santa María la Mayor*”.

De esta manera, dos mil doscientos iguazuanos llevaron á cabo su marcha sin graves tropiezos, estableciéndose en un pueblo construído á orillas del Uruguay con el título de Santa María la Mayor, y aumentaron el número de los neófitos que moraban en aquella región. Después de verificada la emigración de los iguazuanos, se contaban en el Uruguay diez pueblos fundados por la Compañía (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 265, grifo nosso).

Realizado a preparação do terreno, com a constituição da infraestrutura mínima para receber os emigrados, foi dado início ao processo de reconstrução e consolidação do novo povoado de Santa Maria. Esse processo se daria de forma articulada com o sistema missioneiro regional, estabelecendo canais de trocas, diálogo e ajuda mútua com os povoados ao redor. Foram levantados 10 mapas históricos com a localização do novo sítio santamariano e estão disponíveis na seção B do Anexo IV.

#### 4.2.3 A reconstrução de Santa Maria La Mayor no Uruguai – agosto/setembro de 1633

Pode-se verificar que após a data da mudança de Santa Maria do Iguazu para o rio Uruguai, ela passa a constar nas fontes históricas como “*Santa Maria la Mayor*”. Não foram encontradas menções com essa nomenclatura em publicações datadas anteriormente a sua mudança, 1633. Padre Nicolas del Techo até chegou a chamar de Santa Maria la Mayor referindo-se ao momento histórico em que a mesma ainda se encontrava no rio Iguazu, porém quando o francês escreveu a mudança já tinha ocorrido. Possivelmente estava fazendo uma referência ao passado original da comunidade vinculando-a ao presente de então, já a partir da década de 1640 (todas as grafias de SMI identificadas constam no Anexo III).

Em 1634, mesmo após a recente mudança, o padre Pedro Romero chamou a redução pelo seu nome original, mesmo afirmando que o novo assentamento estaria localizado a meio dia de caminhada de distância da redução de Conceição e igualmente meio dia da redução de São Xavier.

Con esto vi la tierra y el camino que el P.<sup>e</sup> Prov.<sup>al</sup> avia de hazer que es por el orden siguiente. De Ytapua a la Concepcion dos dias de camino, de la Concepcion a S.<sup>ta</sup> Maria del Yguazu médio dia y alli a S. Xavier otro médio dia, de S. Xavier a la Assumpcion del Acaraguá un dia y de alli bajando al puerto de S. Nicolas otro dia y de alli al Pueblo tres o quatro horas de camino (ROMERO, [1634] 1969, p. 39, grifo nosso).

Segundo relatado em carta apócrifa jesuíta, emitida no dia 30 de agosto de 1635, em Assunção, o padre Cláudio Ruyer teria quebrado o braço durante o processo da mudança e reconstrução de Santa Maria do Iguazu. Ao cair de uma mula, padre Ruyer teria machucado o braço em duas partes ficando incapaz de mexê-lo por vários dias.

O acidente o teria impedido de ir até o novo local do assentamento santamariano. Assim, em seu lugar teria assumido o padre Cristovão Portell, da redução de São Xavier, que permaneceu na nova Santa Maria por alguns dias. Porém padre Portell teve que evadir para atender a outros povoados jesuítas.<sup>156</sup>

Como havia indígenas convertidos desistindo de Santa Maria la Mayor e fugindo, teriam ido buscar o padre Cláudio Ruyer mesmo machucado e com dor para liderar a reorganização da redução. Segundo padre Techo: “*Ya muy débil por la edad se estableció en Iguazú, y no vivió ocioso; confesaba a los neófitos, visitaba los enfermos llevado en una silla de manos, animaba com sus cartas á los religiosos y defendia á los índios*” (TOMO 5, 1897, p. 137-138, grifo nosso).

Ambos os relatos afirmam que o padre Ruyer passou a ser transportado em uma cadeira de mão, provavelmente uma espécie de liteira. Em pouco tempo, deu-se forma a construção do novo povoado e que estaria quase conforme estava anteriormente no rio Iguazu, de acordo com a seguinte passagem:

Los Yndios como estaban ya metidos en fuga, y no se hallaban sin P.<sup>e</sup> fueron a traer al P.<sup>e</sup> Cláudio que aunque estaba tan dolorido que no se podia menear, fue con mucho gusto llebaronle en una silla, que de otra suerte no podia ir y estando desta suerte el solo les acudio en lo temporal y espiritual como si estuviera sano y bueno. enfin lo puso todo en forma de pueblo, casi como q.<sup>do</sup> estaban en sus tierras próprias del Yguazu (ROMERO, [1635] 1970, p. 94-95, grifo nosso).

Logo após a construção da estrutura física do povoado, os santamarianos vieram das reduções do entorno, onde estavam morando provisoriamente, para inaugurarem a nova Santa Maria. Nesse ínterim, teria ocorrido algo muito particular com um dos filhos dos caciques mais famosos do rio Iguazu, como será dissertado a seguir.

#### 4.2.4 O retorno do Príncipe Paraverá ao Iguazu – 1634

Na carta de 21 de abril de 1635 (que atribuímos ser do padre Pedro Romero), escrita em Santos Mártires de Coroa, há um relato espetacular sobre o retorno do cacique Diego Paraverá, filho do cacique Cristovão Paraverá, ao rio Iguazu. Seu pai e o cacique Taupá foram as principais lideranças indígenas do baixo rio Iguazu e após convertidos ao cristianismo, tornaram-se os principais oficiais do cabildo de Santa Maria do Iguazu, conforme analisado no Capítulo 3 (os eventos narrados a seguir foram parcialmente apresentados no item 3.3.1.4).

---

<sup>156</sup> “Avia de asistirles el P.<sup>e</sup> Cláudio Ruyer que a la sazón andaba visitandoles en los otros pueblos, pero quiso nro S.<sup>or</sup> que en uno dellos le derribo una mula, y le desconcerto um brazo por dos partes de que estubo muy dolorido muchos dias sin poderse menear. y assi ubo de venir de S. Xavier el P.<sup>e</sup> Xpoval Portell, el qual les asistio algunos dias y luego se volvio por tener otras dos reducciones a que acudir” (ROMERO, [1635] 1970, p. 94, grifo nosso).

Conforme relatado, tudo teria começado com a fuga de três grupos indígenas do povoado de Santa Maria la Mayor, quando já estava estabelecida no rio Uruguai. Pretendiam retornar às suas antigas terras e voltar a viver a sua própria maneira, no antigo afluente do rio Paraná.

Pero para que se entienda quan pobres y miserables son los Yndios dire lo que despues sucedio. de alli a poços dias que el P.<sup>e</sup> Prov.<sup>al</sup> paso a visitar las reducc.<sup>es</sup> de la Sierra, olvidados los pobres de lo bueno que tenian presente y de las comodidades tan abentajadas que tenian en este puesto, y lo principal olvidados de su própria salbacion se huyeron tres tropas de Yndios a sus tierras antiguas a meterse por aquellos montes a vivir como salbajes sin acordarse mas de Dios (ROMERO, [1635] 1970, p. 95, grifo nosso).

Tomando ciência da fuga, o padre Claudio Ruyer enviou mensagens para outras reduções localizadas mais ao norte, na rota de fuga de volta ao rio Iguaçu, alertando para que segurassem o grupo de indígenas cristianizados dissidentes. Os indígenas missioneiros de Nossa Senhora de Acaragua detiveram um dos grupos e os de Corpus Christi detiveram outro. Ambos os grupos foram levados de volta para Santa Maria la Mayor.

sabiendo esto el P.<sup>e</sup> Cláudio Ruyer con el amor de sus obejitas embio aviso a las reducc.<sup>es</sup> de arriba para que les atajasen el paso y los cojiessen y aprovecho mucho esta diligencias porque los Yndios del Acaragua cogieron la primer tropa; y los Yndios del Corpus cojieron otra, y todos los trujeron a esta reduccion (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96, grifo nosso).

Faltava apresar o terceiro grupo em fuga. O padre Claudio Ruyer além de avisar as reduções, mandou alerta também ao provincial, que ordenou ao padre Juan de Porras que formasse uma expedição e partisse em busca dos “foragidos” que estavam em direção à terra natal deles: o baixo rio Iguaçu. Sendo assim, enviaram uma comitiva de indígenas santamarianos iguaçuenses que conheciam a região, para ajudar o padre Juan e formarem uma “expedição de resgate”. Entre os indígenas desse grupo, estaria presente o cacique Diego Paraverá, assim como outras lideranças indígenas da redução de Encarnação de Itapua.

Aviso tambien el P.<sup>e</sup> Cláudio al P.<sup>e</sup> Prov.<sup>al</sup> el qual con esta ocasion embio orden al P.<sup>e</sup> Ju.<sup>o</sup> de Porras para que vista la presente se partiesse luego en busca de los huidos, y de los otros que se avian quedado entre aquellos montes, qdose mudo la reduccion. Recebida esta obediencia se partio el P.<sup>e</sup> con la gente que el P.<sup>e</sup> Cláudio le avia embiado de aqui cuyo caudillo era diego Parabera hijo de Xpōbal parabera (el primer Cap.<sup>an</sup> Que tubo esta reduccion) este fue con otros casiques y gente de Ytapua (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96, grifo nosso).

Após navegarem pelo rio Paraná de volta ao rio Iguaçu, chegaram ao cais do alto Cataratas que fazia a conexão fluvial com o antigo cais de Santa Maria do Iguaçu, localizado 3

léguas (16,5 km) rio acima, conforme pormenorizado no Capítulo 3.<sup>157</sup> Por falta de canoas, foram forçados a seguir pela mata fechada, caminhando em fila.

llegaron con bien al baradero que llaman / que esta tres léguas del puesto / donde estuvo la reducc.<sup>on</sup> y por falta de canoas fueron forçados de hazer aquel camino por el monte cerrado yban unos tras otros, como suelen los Yndios caminar, y el primero de todos era el dho Diego Parabera, al quel yendo desta suerte caminando le pico una bibora terrible y ponçonosa, por lo qual no pudo dar paso mas adelante (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96, grifo nosso).

Familiarizado com a região onde tinha passado parte da sua vida, o cacique Diego Paraverá seguia na frente liderando o grupo. Em determinado momento, Paraverá teria sido picado por uma cobra venenosa e impossibilitado de continuar caminhando.

#### 4.2.4.1 *Et sepultus est cum patribus suis*

Após a picada, o cacique Diego Paraverá teria recebido os primeiros socorros do padre Juan e sido transportado nos ombros de ajudantes até ser colocado numa pequena canoa para repousar. Ali mesmo faleceu o “príncipe” Diego Paraverá, filho do famoso e respeitado cacique Cristovão Paraverá, principal liderança guarani da região entre o baixo e o médio rio Iguaçu e oficial do cabildo de Santa Maria do Iguaçu, como consequência de uma picada peçonhenta de cobra.

acudiole luego el P.<sup>o</sup> Ju.<sup>o</sup> con muchos remédios y le hizo traer en hombros hasta el puesto donde hallaron una Canoilla muy pequena, y en ella le pusieron. mojose sin duda lapiadura y assi los remedios que el P.<sup>o</sup> le avia hecho, y otros que despues hizo no aprovecharon nada y assi el buen indio, como buen Xpiano que era, se dispuso para morir recibiendo todos los Sacramentos y despues de recibidos murio alli mesmo Et sepultus est cum patribus suis, en el lugar donde estuvo la Iglesia, que parece no fue a otra cosa sino a morir y ser enterrado en aquel puesto (ROMERO(?), [1635], 1970, p.96, grifo nosso).

Como tratamento fornecido pelo padre Juan de Porras não teve resultado, a liderança indígena teria recebido todos os sacramentos e falecido logo em seguida. Segundo o texto da Carta, “*Et sepultus est cum patribus suis*”, uma inscrição em latim que quer dizer “E foi sepultado com seus pais”, ou seja, uma alusão de que filho e pai teriam sido enterrados próximos um ao outro. Segundo relatou-se, o sepultamento teria sido realizado no local onde estava a antiga Igreja de Santa Maria do Iguaçu, onde, portanto já estaria sepultado seu pai com o nome cristão de Cristovão Paraverá (Figura 29).

<sup>157</sup> Essas três léguas fluviais também são mencionadas pelo provincial Duran “se camina por tierra una legua y navegando otras 3 por el mismo Rio se encuentra la reducion de nra Sa del Iguazû” ([1628] 1929, p. 277) e pelo padre Ruyer “La Red.<sup>on</sup> de Sata Maria del yguazu esta situada en distancia del Salto que tiene muy grande y alto de tres léguas a poco mas o menos” ([1627] 1970, p. 72).

Sua morte teria sido muito sentida pelo padre Juan e pelo grupo que estava presente, mas em especial pela sua comunidade. Quando as notícias sobre o seu falecimento chegaram ao seu povoado, teria ocorrido uma comoção geral, devido a estima dos seus pares.

mucho sintio su muerte el P.º Ju.º y los demas índios que consigo llebaba y en especial los de su pueblo (donde en sabiendo su muerte ubo llanto general por lo mucho que todos le amaban, y querian) prosiguió empero su camino buscando aquellos pobres que el Demonio tenia ya por suyos en aquellos montes y el pretendia quitarselos (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96, grifo nosso).

Em seguida, após o sepultamento do cacique Diego Paraverá, a expedição teria dado andamento aos seus trabalhos, procurando os apóstatas, pelos montes e florestas da região do rio Iguaçu. Depois da morte do cacique, seu grupo teria continuado a realizar seu objetivo, tendo logrado reunir 49 pessoas para trazer de volta para Santa Maria la Mayor.

Entretanto não houve canoas suficientes para descer tamanho contingente pelo rio Paraná abaixo, forçando o padre Porrás a deixar parte deles onde estavam.

**Figura 29** - Exemplo de sepultamento missioneiro em São Miguel Arcanjo (RS).



Fonte: IPHAN, 2014. Fotos: Vladimir Stello.

#### 4.2.5 Naipi e Taroba da vida real

Dando prosseguimento a procura pelos indígenas fugidos, indo de aldeia em aldeia, conseguiram reunir 49 “catecúmenos” ao todo, encontrados em diferentes localidades e utilizando diferentes estratégias. Entretanto não lograram “capturar” todos aqueles que gostariam. Um grande impeditivo seria a quantidade de canoas. Não tinham embarcações o suficiente para descer pelo rio a quantidade de indígenas que haviam reunido, por isso uma parte teria permanecido.

diose tan buena mana el P.<sup>o</sup> que cogio en diversos puestos con vários estrategias que hizo cuarenta y nueve almas, aunque su deseo era cojerlos a todos. no pudo ponerlo en execucion por no tener canoas en que andar, ni en que traer los Yndios que cogia, y assi se ubo de volver con los que tenia (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96, grifo nosso)

Quando estavam descendo o rio Paraná, nas proximidades da redução de Corpus Christi, um dos indígenas que estava em uma canoa no meio do rio, disse aos padres que fugiria para as montanhas, pulou na água e nadou até as margens do rio. Em seguida, o padre mandou a canoa dar meia volta em direção à margem, onde desembarcou um grupo que foi atrás do “fugitivo”.

ya que avia bajado felizmente de la reduccion del Corpus yendo por médio del rio en una canoa suelta y a boga arrancada, un pobre. Yndio de los que traia, diciendo a sus Comp.<sup>ia</sup> que iba al monte se echo a nado y fue a salir a la orilla de la otra banda, adonde luego con presteza mando el P.<sup>o</sup> volver la proa de la canoa, y echar los indios en terra para q le buscassen, hiziendolo por muy bien espaço de tiempo, pero nunca parecio. fue demas desto el P.<sup>o</sup> a las reducc.<sup>es</sup> del yabebiri al P.<sup>o</sup> Antônio Ruiz Superior dellas, para pedirle que embiasse tambien Yndios a buscarle como lo hizo y el P.<sup>o</sup> P.<sup>o</sup> Boscher tambien a quien el P.<sup>o</sup> avia escrito sobre el caso (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96, grifo nosso).

Entretanto por mais que buscassem, o dissidente não foi encontrado. Posteriormente padre Juan Porras foi até as reduções do Yabebiri (Mapa 34), San Ignacio e Loreto, falar com o padre Antônio Ruiz de Montoya, conforme visto na passagem acima. Padre Montoya teria enviado o padre Pedro Boscher buscar o “fugitivo”.

Foram feitas diversas diligências, porém não conseguiram pegá-lo. Apesar disso, o mesmo teria sido visto resgatando sua mulher no cais de uma das reduções (possivelmente Corpus Christi). Padre Cláudio Ruyer teria passado a noite toda a procurá-lo pelos montes da região sem obter sucesso, conforme o seguinte relato:

todos hizieron notables diligencias, pero nunca parecio el desdichado índio que se quedo por aquellos montes, para manjar de tigres Justos juicios de Dios; que quiso castigar a este pobre por su rebeldia pues q.<sup>do</sup> pasamos la reduccion, estando ya en el baradero para embarcamos con toda la demas gente, este mesmo Yndio se nos escondio con su muger de suerte que nunca lo pudimos descubrir aunque el P.<sup>o</sup>

Cláudio andubo casi toda una noche por el monte en busca suya (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96, grifo nosso).

**Mapa 34** - Localização geral do rio Yabebirí, desaguando no rio Paraná entre as reduções de Ignacio e Loreto.



Fonte: LAPONTE; CARBONERA, 2015.<sup>158</sup>

A partir da fonte, é possível inferir que em determinado momento o “fugitivo” foi pego pelo grupo de indígenas cristianizados liderados pelo padre Juan de Porras e trazido até uma das reduções. Após lhe aplicarem uma série de sermões, o nativo teria se escondido, pulado no rio Paraná e fugido mais uma vez.

y agora quando ya lo traia el P.º Ju.º de Porras para bien de su alma y de su cuerpo tambien, despreciandolo todo enganado del Demonio, que lo tenia ya por suyo se escondio otra vez con tan manifiesto peligro de quedar aogado en médio del Parana. quícias a la tercera vez que vaya um P.º en busca de los demas que quedan alla escondidos, nro S.º tendra misericórdia del y le abra el atendiemento para que conosca lo que le conviene (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96, grifo nosso).

Apesar do “fugitivo” e sua mulher terem dado muito trabalho aos missioneiros, relatou-se que os demais nativos iguaçuenses foram trazidos de volta para Santa Maria la Mayor, e submetidos à aceitação da liderança do padre Cláudio. “*Todos los demas se trujeron a esta reduccion, donde el P.º Cláudio los recibio con grande amor como obejuelas descarriadas, y los regalo y acaricio como a hijos prodigos y ellos an conocido su yerro y se hallan muy bien*” (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96, grifo nosso).

<sup>158</sup> Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/JDFzBNJcMqd6zwhJt8cdxPt/?lang=pt#ModalFig01> Acesso em: jul. de 2022.

No mito da Lenda das Cataratas, Naipi e Taroba tentariam fugir do deus-cobra para que pudessem ser livres e ficar juntos. No caso supramencionado, possivelmente baseado em fatos reais, o casal indígena nativo das quedas do Iguaçu estaria tentando escapar do jugo jesuíta.

#### 4.2.6 A visita do provincial Boroa a Santa Maria la Mayor – outubro de 1634

Padre Nicolas del Techo escreveu que o padre Diego de Boroa, um dos principais fundadores de SMI, foi promovido a provincial. Em seu “currículo”, havia pregações em diversos lugares, como em Tucuman, Paraguai, Paraná e Uruguai, dialogando com povos de diversas nações diferentes.<sup>159</sup> Após a promoção eclesiástica, o padre idealizador e fundador de Santa Maria do Iguaçu, aos 49 anos de idade, foi visitar as reduções da província do rio Uruguai e entre elas teve a oportunidade de visitar Santa Maria la Mayor.

Há um conjunto de cartas anuais que existem a respeito das reduções do Paraná e Uruguai durante o ano de 1634, que trazem informações detalhadas a respeito do retorno do provincial à redução de Santa Maria, quando já migrada para o rio Uruguai. O conjunto, que faz parte da Coleção D’Angelis, é datado de 21 de abril de 1635, com procedência de Santos Mártires e Caaro, e possui seções exclusivas para distintas reduções, inclusive uma seção intitulada “*Reduccion de S.<sup>ta</sup> M.<sup>a</sup> del Yguazu*”. Conforme publicado pela Biblioteca Nacional, o documento não possui assinatura, dificultando a identificação da sua autoria, porém menciona seu destinatário: Diego de Boroa. Assim como o provincial Nicolas Duran, ele devia estar recebendo e compilando cartas anuais dos seus padres subordinados, com atualizações dos povoados missioneiros, para reportar aos seus superiores da Igreja Católica.

Pelo ponto de vista do narrador, pela conjugação verbal em primeira pessoa em determinados trechos como: “*En las annuas pasadas diximos ya las causas porque aviamos mudado este pueblo desde el rio yguazu a este del Uruguay,*” a pesquisa concluiu que pelo menos uma parte da autoria da carta possivelmente é do padre Pedro Romero. Portanto, essa carta de 21 de abril de 1635 (a respeito dos episódios ocorridos em 1634) dá continuidade à carta analisada anteriormente de 16 de maio de 1634 (sobre os eventos ocorridos em 1633), dando sequência aos relatos do mesmo autor e possibilitando a continuidade do registro cronológico.

---

<sup>159</sup> “El día de la Concepción tomó posesión del Provincialato el P. Diego de Boroa, hombre virtuoso, austero sobre toda ponderación y acérrimo defensor de los indios. Había predicado á los calchaquíes en el Tucumán y á los guarambarés en el Paraguay; fundó en el Paraná las reducciones de Iniani é Iguazú; en el Uruguay echó los cimientos de San Javier, y estuvo al frente de las misiones situadas en las orillas de aquel río” (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 295, grifo nosso).

Na seção supramencionada, narrou-se a visita do padre provincial às reduções do rio Uruguai, após ter sido muito bem recebido na redução de Concepción por cinco dias, com vistosas apresentações (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 95). Em seguida, o provincial Diego de Boroa teria partido para Santa Maria la Mayor, onde permaneceu um tempo e seguiu viagem para a próxima redução. Logo após o padre Boroa ir embora, três grupos de santamarianos teriam fugido para os bosques, porém foram achados e restituídos para a redução.

Los neófitos de Iguazú, que habían sido trasladados á orillas del Uruguay, tres millas más allá de la Concepción, recibieron con alegría al Provincial; éste los había reducido nueve años antes. Luego que se retiró de Iguazú el P. Boroa, hubo un contratiempo: tres cuadrillas de neófitos huyeron á los bosques, su antigua morada; con increíble diligencia fueron hallados y restituídos á la población (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 306, grifo nosso).

Pode ser que no relato acima, padre Techo estivesse se referindo ao mesmo episódio da fuga e resgate forçado dos três grupos de iguaçuenses, que resultou na morte do cacique Diego Paraverá, descrito na carta de 1635. Após visitar Santa Maria la Mayor, o padre provincial Diego de Boroa navegou o rio Uruguai acima rumo à redução de São Xavier, situada a quatro léguas de distância (22 quilômetros), para celebrar o dia do padroeiro<sup>160</sup>. Ele estava na companhia de outros padres da sua comitiva (da qual padre Romero possivelmente fazia parte), em uma embarcação para subir o rio e se deslocar de uma redução para a outra.

Sucedio por octubre deste ano con uno de los P.<sup>es</sup> un caso singular que descubre muy bien la paternal providencia de nro S.<sup>or</sup> para con los suyos y el amor de los Yndios para con los P.<sup>es</sup> viniendo a visitar las reduce.<sup>es</sup> su R.<sup>on</sup> del P.<sup>e</sup> Prov.<sup>al</sup> Diego de Boroa desde la reduccion de S.<sup>ta</sup> M.<sup>a</sup> del Yguazu (que esta médio dia de camino rio abajo) (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 113, grifo nosso).

Porém durante o percurso fluvial, já quando estavam próximos do destino, teria começado uma forte tempestade, com relâmpagos e muita turbulência na água. A embarcação do provincial teria naufragado devido ao mal tempo e seus tripulantes teriam ficado boiando nas águas do rio Uruguai, em um momento dramático, até serem socorridos pelos santamarianos e levados de volta para Santa Maria la Mayor. A respeito do resgate dos náufragos do rio Uruguai há o seguinte depoimento:

que desde el pueblo de S.<sup>ta</sup> Maria se oyessen las voces que daban los Yndios que a faltar estos dos remedios que eran muy contingentes respeto de nosotros, aunque no respeto de la Divina prov.<sup>ia</sup> sin duda perecíamos. Acudieron los índios y con esto llegamos otra vez a la reduccion de S.<sup>ta</sup> M.<sup>a</sup> donde a todos nos acudio con su estremada charidad el P.<sup>e</sup> Cláudio Ruyter, descansamos aquella noche y el dia siguiente le dixo la missa in gratiarum actionem, a nra S.<sup>a</sup> y su benditiss.<sup>mo</sup> hijo. Los P.<sup>es</sup> que salieron a tierra no sabiendo como avia parado la balsa ni sabiendo de los Comp.<sup>os</sup> que en ella

<sup>160</sup> Conforme o calendário tridentino, 4 de outubro é o dia de São Francisco Xavier, portanto provavelmente trata-se da data de 4 de outubro de 1634.

ibamos pasaron aquella noche con notable sentimiento y cuidado y aun con lagrimas por la perdida del P.<sup>e</sup> Prov.<sup>al</sup> y sus Comp.<sup>os</sup> y por la manana sin saber donde estabamos dijeron la missa por difuntos que tales nos imaginaban. mas presto nro S.<sup>or</sup> les toco el dolor en gozo con llebarnos salvos y libres donde los P.<sup>es</sup> estaban. Como destas se pasan por estas tierras y los P.<sup>es</sup> Provinciales en sus visitas las padecen usq ad satietatem (ROMERO(?), [1635] 1970, p. 115, grifo nosso).

Padre Nicolas del Techo também contou a história do naufrágio do provincial Boroa e sua comitiva a caminho de São Xavier. Seus companheiros acreditaram que o provincial havia morrido, ao ser levado pelas águas, e chegaram a rezar uma missa por sua alma (conforme também consta no relato do padre Romero).<sup>161</sup>

No entanto, no dia seguinte souberam que estava vivo e bem. Durante seu naufrágio, enquanto descia boiando o rio Uruguai, padre Techo confirmou que o provincial teria sido salvo das ondas fluviais pelos “iguazuanos”, e assim “*preservando da morte temporal aquele que os libertara da morte eterna*”, conforme sua narrativa no capítulo “*O P. Boroa Visita el Uruguay*” (TOMO 4, 1897, p. 306).

#### 4.2.7 A rebelião de Chemombé e o socorro de Santa Maria - 1635

Em uma carta apócrifa datada de 1640 (possivelmente de autoria do provincial Diego de Boroa), registrou-se um caso muito singular. Em 1635, na redução de São Xavier, teria chegado um “feiticeiro” vindo do mar, chamado Chemombé. Ele teria sido convidado por outros “feiticeiros” de menor experiência, que viviam naquela redução e que por mais que fossem cristãos ainda adotavam hábitos “infiéis” (BOROA(?), [1640] 1969, p. 181).

Desde quando chegou, Chemombé começou a usar sua liderança contra a liderança do padre Francisco de Cespedes, encarregado então daquela redução. Ocorriam reuniões em uma casa afastada do núcleo reducional do povoado, onde aconteciam festas, danças e refeições coletivas, sem o conhecimento dos padres (BOROA(?), [1640] 1969, p. 181).

Na noite de sábado da Semana Santa de 1635, o grupo de Chemombé conspirou para matar o padre Cespedes. Alegou-se que Chemombé pregava que era necessário expulsar os padres das suas terras e retornar aos velhos costumes culturais. Armado com arco e flecha, foi na casa do padre para tentar matá-lo. Avisado por um assistente indígena, padre Cespedes fugiu

---

<sup>161</sup> “*Marchó el Provincial por el Uruguay arriba á San Francisco Javier, y con ser la navegación de nada más que cuatro leguas, naufragó; sus compañeros de viaje, aturdidos por la tempestad, creyeron que había perecido, y en esta idea mandaron decir misas por su alma. Al día siguiente supieron cómo estaba vivo y sano, con lo cual los religiosos recibieron inmensa alegría, y, sobre todo, cuando les contó que fué sacado de las ondas por los iguazuanos, los cuales, con harto peligro de su vida, se arrojaron á ellas, preservando de la muerte temporal á quien les había librado de la eterna*” (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 306, grifo nosso).

e se escondeu na barranca de um rio, onde não o acharam, porém agrediram com um porrete o rapaz que o havia alertado do perigo iminente (BOROA(?), [1640] 1969, p. 181).

A preocupação de Chemombé era que o padre Francisco de Cespedes tivesse fugido para Santa Maria la Mayor buscar reforços. Apesar de ele ter permanecido escondido e não ter conseguido ir até lá, outros moradores da redução conseguiram e avisaram o padre santamariano da conspiração em curso.

temiendo q el p.<sup>e</sup> se ubiesse ido a la rred.<sup>on</sup> de S.<sup>ta</sup> M.<sup>a</sup> q esta tres léguas de ali y acudieron los indios delia a defenderle. unos hiçieron de los fq no savian nada ni avian sido sabedores de la cossa; otros se pusieron en huida y se metieron al monte con el hechiçero y aunq el p.<sup>e</sup> no avia ydo a la reduçion de S.<sup>ta</sup> M.<sup>a</sup>, sino q se estubo alli cerca escondido, con todo no faltó quien fue a dar aviso de lo q pasaba y al punto vino el p.<sup>e</sup> con yndios de aquella rreduçion (BOROA(?), [1640] 1969, p. 181, grifo nosso).

Quando os santamarianos chegaram a São Xavier em socorro ao padre Francisco de Cespedes, descobriram que ele estava de volta ao povoado e em segurança na companhia dos seus seguidores. Chemombé e seu grupo teriam fugido para os montes. Formou-se uma grande tropa composta por gente das duas reduções que foi em busca dos revoltosos.<sup>162</sup>

Conseguiram achar o grupo de Chemombé e ordenaram que voltassem para redução de São Xavier. Como sabiam onde estava o líder, foram até ele e seus próprios seguidores o amarraram e o entregaram para os missioneiros. Aqueles que participaram da revolta teriam sido desterrados para as reduções de Encarnação de Itapua e Loreto.

quiso nro s.<sup>r</sup> que los alcancase y hiçiesse volver y sabiendo donde estava el hechiçero chemombe y los otros sus confederados fueron los indios y los cojieron y truxeron maniatados con q se quieto todo este alboroto. los mal hechos fueron llevados a la rred.<sup>on</sup> de itapua y a la de loreto p.<sup>a</sup> q alla estubiessen entre aqlls indios antiguos y acabasen de aprender a ser buenos christianos. el uno se murio alla reconoçido de su pecado y bien arrepentido. los otros despues de aberse rreconoçido y pedido perdon de lo mal q avian hecho, los p.<sup>es</sup> les dieron liçençia al cabo de arío y médio q bolviessen a su pueblo (BOROA(?), [1640] 1969, p. 182, grifo nosso).

Padre Nicolas del Techo narrou os eventos da rebelião de Chemombé. Confirmou o francês que após o susto, o padre Francisco de Cespedes teria continuado governando a redução de São Xavier, que chegou a alcançar o número de 3 mil pessoas.

Noticiosos de lo que aconteçia, los cristianos de Santa María la Mayor acudieran en defensa del misionero perseguido y procuraron echar mano á Chemombé y demás conspiradores para condenarlos á destierro. Estos habían azotado cruelmente al mozo que descubrió el complot. El P. Céspedes salió de su retiro y continuó gobernando el pueblo de San Javier, con tal acierto, que aumentó con más de tres mil almas el número

<sup>162</sup> “llegando a esta de s.<sup>r</sup> xavier y saviendo del p.<sup>e</sup> fran.<sup>co</sup> de cespedes q ya avia buuelto al pueblo y tenia alg.<sup>os</sup> yndios buenos en su compania, lo q avia sucedido y como se hiban huyendo al monte, temiendo mas la perdida de sus almas q no el perder la vida fue el p.<sup>e</sup> tras ellos en compania de los de s.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup>” (BOROA(?), [1640] 1969, p. 181-182, grifo nosso).

de los fieles (TECHO, TOMO 4, 1897, p. 340, grifo nosso).

Além do conflito narrado acima, a mudança de SMI para o rio Uruguai inaugurou um contexto até então pouco vivido por eles, que seria a participação direta nos conflitos pela defesa da fronteira colonial espanhola frente aos assédios dos colonos portugueses e tupis em ocorriam em diversas partes da bacia hidrográfica do rio Paraná. Nos relatos identificados pela pesquisa a respeito do tempo em que ainda estavam no rio Iguazu, os conflitos vividos estavam relacionados às guerras entre povos indígenas rivais, principalmente entre grupos guarani e jê, enquanto os conflitos entre os ibéricos ocorriam muito distante dali.

#### 4.2.8 Santa Maria vai à guerra - 1636

Um elemento importante na carta do padre Pedro Romero, assinada justamente em Santa Maria la Mayor, no dia 3 de abril de 1636, diz respeito à preparação e participação militar da própria missão. Em determinado momento, ao relatar o recrutamento de tropas para as operações de guerra realizadas para impedir o avanço dos portugueses, padre Romero afirmou que Santa Maria la Mayor teria conseguido arregimentar 42 ou 43 soldados, devido ao impacto da “peste”. Em São Xavier, onde o impacto epidemiológico teria sido menor, conseguiram reunir 100 soldados.

Cõ las cartas de V.R. y nuebas tubimos algü alibio. detube a la g.<sup>te</sup> del Parana hasta q llegasê los Cap.<sup>nes</sup> y soldados y p.<sup>a</sup> subirme cõ ellos, despachada la g.<sup>te</sup> llego el H.<sup>o</sup> Ju.<sup>o</sup> cõ Neengyru cõ 50 soldados de S. Nicolas, Mbayreba cõ 50 de S.<sup>ta</sup> Maria 42 o 43 q la peste no dio lugar a mas. de S. Xavier dôde la peste a hecho poca pressa vinierõ 100 soldados, de la Assump.<sup>on</sup> no vino nadie por q no es creible el destroso, y riza q la peste a hecho en aqlla R.<sup>on</sup> llegados a los Reyes 240 soldados, de los Reyes se ofrecierõ cien soldados y no podíamos detenerlos q todos qriã ir, cõ unos higados y brios estranos como a quien les duele la muerte de los suyos (ROMERO, [1636] 1970, p. 310, grifo nosso).

Pode-se considerar no relato acima que a pandemia da “peste” se alastrava fazendo mortes nas diferentes reduções do sistema jesuítico, impactando inclusive nas suas possibilidades de alistamento militar para defender o território espanhol dos ataques portugueses/tupis.

Ainda no ano de 1636, foi feita uma troca de cartas entre o padre provincial Diego de Boroa, que estava em Buenos Aires, e o padre Pedro Romero, que tinha saído de Santa Maria e ido para a redução de Jesus Maria. O provincial Boroa teria escrito no dia 24 de Abril de 1636, e padre Romero correspondido no dia 14 de junho do mesmo ano. Eles trataram de um possível reforço de soldados ao primeiro contingente enviado anteriormente.

Ao relatar o recrutamento dos indígenas para ajudar o governo colonial, o provincial Boroa mencionou diversas localidades, porém isenta Santa Maria la Mayor dessa obrigação. Entre as diversas razões que justificariam a isenção, estaria o fato de ter sido recentemente assentada, e não convinha desfalcá-la, por mais que se oferecessem, “*no nombro el yguazu lo uno porq aun no estan por deste gov.º lo otro por evitar al pres.ºe nuevos alborotos en el Paraguay y lo otro porq aun se estan asementando y asi no conviene q vayan aunq ellos se ofrescan*” (BOROA, [1636] 1969, p. 134, grifo nosso).

Respondendo o provincial Boroa dois meses depois, padre Romero escreveu que estava indo para a guerra, acompanhado com cerca de 200 soldados indígenas, provenientes de diversas reduções. Em seguida, trouxe a relação dos soldados que cada uma delas conseguira fornecer: Conceição (30); Santa Maria (19); São Xavier (40); Assunção (19); São Nicolas (30); Candelária (30); Martires (40).

De la R.<sup>on</sup> de la Cõcep.<sup>on</sup> 30. de S.t.<sup>a</sup> m.<sup>a</sup> 19 (porq aũq el P.<sup>o</sup> Prov.<sup>al</sup> lo saca no sabe su R.V.a la mortãdad ni tã poco q los desta R.<sup>on</sup> estã ya tã escusados. y o se mãdados como las demas R.<sup>nes</sup> y es bien q se traten. tengã y ayudê como g.<sup>te</sup> deste Uruguay). de S. Xavi.<sup>r</sup> 40., de la Assump.<sup>on</sup> otros 19., de S. Nicolas 30., de la Candelar.<sup>ia</sup> otros 30., de los Marty.<sup>res</sup> 40 (ROMERO, [1636] 1969, p. 135, grifo nosso).

Por mais que o provincial Boroa pedisse para poupar Santa Maria do alistamento militar missioneiro, padre Romero estava obstinado a mantê-lo, afirmando que vossa reverendíssima desconhecia a mortandade e a situação local, e alegando que já estavam aptos a servir como as demais reduções do rio Uruguai. Além disso, relatou que pediu para que as comunidades fizessem arcos e flechas, e quando terminasse o inverno semeariam o solo de suas chácaras e logo em seguida iam com eles para a guerra, “*me apersibã esta g.<sup>te</sup> y q hagã flechas y arcos porq acabados los frios y sembradas sus chacaras los quiero yo ilevar comigo a la guerra*” (ROMERO, [1636] 1969, p. 136, grifo nosso).

#### 4.2.9 Consolidação de Santa Maria La Mayor do Uruguai – década de 1630

Na supramencionada carta do padre Romero datada do dia 3 de Abril de 1636, para o provincial Diogo de Boroa, escrita no próprio povoamento de Santa Maria la Mayor, há outras informações interessantes sobre sua trajetória. Por ter sido escrita em um momento tão próximo ao ano da mudança (apenas três anos depois) e diretamente do novo local, acabaram por fornecer indícios a respeito de como foi sua adaptação no novo sítio.

Padre Romero afirmou que Santa Maria la Mayor era a redução mais “gorda” e bem disposta que viu desde Conceição até São Tomé. Ele atribui essa bem aventurança ao fato de estar próxima às outras três reduções e próxima às margens do rio Uruguai. Nota-se um elogio

à produção de carne, resultado das boas pastagens da nova Santa Maria, situação diferente da realidade vivida no rio Iguaçú, no que se refere ao ambiente propício para a atividade pecuária.

La g.<sup>te</sup> de S.<sup>ta</sup> M.<sup>a</sup> es la mas gorda y bien parada q vi de la Cõsep.<sup>on</sup> a S.<sup>to</sup> tome porq la cercania de las tres R.<sup>nes</sup> y marises del Rio lo an passado bien, y tãbien cõ la carne q se les a dado. Y espero en el S.<sup>f</sup> q segü an rozado y an acudido los temporales an de tener comida y assentar el Pie. Aqui an tenido sus ex.<sup>os</sup> el H.<sup>o</sup> Bal.... e H.<sup>o</sup> Cardenas. Como las bacas desta R.<sup>on</sup> a estã tã buenas dexe aqui senalado el ganado de S. X.<sup>f</sup> y de la Assüp.<sup>on</sup> porq tenello en aqllas R.<sup>nes</sup> es embiallo a q se muera de flaco y miserable y es ya tiempo q se mire por el ganado, p.<sup>a</sup> q se aum.<sup>te</sup> porq el andar en cõtinuas baqrias demas de q no es es ü trabajo y gasto muy grãde (ROMERO, [1636] 1970, p. 292, grifo nosso).

As pastagens de Santa Maria la Mayor seriam tão boas que o padre Romero teria orientado que o rebanho das reduções de São Xavier e Assunção de Nossa Senhora fossem para lá, pois estavam morrendo magras e miseráveis nas reduções onde estavam. Ainda sobre a questão da pecuária, fez considerações sobre o deslocamento das ovelhas. Antes de partir para São Nicolas, no dia 26 de novembro de 1635, notou que havia duas mil cabeças no rebanho do povoado de Santa Maria la Mayor.<sup>163</sup>

Mais adiante no documento, queixou-se do pasto realizado nas terras entre os povoados de Conceção e de Santa Maria, que seria um local alagadiço, pois ficava entre os arroios Aracapirigua e Anangi, que quando chovia transbordavam pelo terreno. O alagamento chegava ao ponto de “ilhar” o padre com seu rebanho e impedir o trânsito deles e as comunidades vizinhas. Relatou-se a perda de 400 ovelhas, conforme pode ser visto no trecho a seguir:

No es posible advertirsse todos los incõveni.<sup>tes</sup> a los pri.<sup>os</sup> y assi aüq escrevi a V.R. la bõdad del puesto de las ovejas entre la Cõcep.<sup>on</sup> y S.<sup>ta</sup> M.<sup>ia</sup> dõde la tierra presto (?) las ovejas y se ã muerto mas de 400, tambien como la estan.<sup>a</sup> estava entre los dos arroyos del Aracapirigua y el Anangi q cõ qualquiera aguacero cresce terriblem.<sup>te</sup> y no ay quien los pueda passar por alg.<sup>os</sup> días, em lloviendo estava el buê H. ° Baltodano encerrado sin poder passar a oir Missa, ni lleballe de comer. Y si le cogia en alg.<sup>os</sup> de las dos R.<sup>nes</sup> no era posible passar a la estan.<sup>a</sup> y haziã los ovejeros lo q qrian (ROMERO, [1636] 1970, p. 314, grifo nosso).

Sendo assim, buscaram um lugar melhor para o pastoreio, situado a meia légua de distância entre a redução de Santa Maria la Mayor e a de São Xavier, e fizeram novos currais para receber as ovelhas. Além disso, são mencionados os “ovelheiros”, trabalhadores que

<sup>163</sup> “La paricion avia sido muy buena, pero como las ovejas estabã cansadas y flacas del camino, ellas y sus crias perecierõ buen golpe, cõ todo a 26 de No.<sup>c</sup> antes de partirme de alli p.<sup>a</sup> S. Nicolas halle dos mil cabeças por todos, y espero en el s.<sup>f</sup> q si aprueba este ganado en este puesto, q es todo lo q se puede desear” (ROMERO, [1636] 1970, p. 292, grifo nosso).

cuidavam das ovelhas, dizendo-se que eram casados, viviam nas chácaras com suas mulheres e recebiam de vestir.<sup>164</sup>

Além da ovinocultura, padre Romero escreveu que estava começando um cultivo de videira. Tendo em vista que não estavam conseguindo vinho no Paraguai, tentariam conseguir em Buenos Aires ou em Córdoba, afirmando-se que não tinham com o que fazer a missa e solicitando encarecidamente que os ajudassem com a demanda pela bebida.

En el Paraguay no se a cogido vino, y assi es menester q o de Buenos Ayres o de Cordoba se nos probea de vino, ya e dho al P.<sup>e</sup> Porras q lo pida al P.<sup>e</sup> torres y al P.<sup>e</sup> Pro.<sup>or</sup> de Pro.<sup>a</sup>. V.R. nos haga char.<sup>d</sup> de encargarselo porq sino no abra cõ q dezir Missa, la vina en S. X.<sup>r</sup> no salio por las hormigas agora pruebo aqui en S.<sup>ta</sup> M.<sup>a</sup> necessariss.<sup>te</sup> es q se põga esfuerço hasta q se salga cõ ella; como cõ el canaveral q esta muy bueno (ROMERO, [1636] 1970, p. 314, grifo nosso).

Tentou criar videiras em São Xavier, porém não conseguiu devido à ocorrência de formigas. Por isso passou a tentar produzir uvas em Santa Maria la Mayor, pois o canavial lá estava muito bom, conforme pode ser visto na passagem acima.

Verifica-se uma série de elementos e possibilidades de agropecuária no novo sítio que não havia em Santa Maria do Iguazu. Enquanto se tentava cultivar algodão no rio Iguazu com dificuldades devido ao frio, desenvolveram ovinocultura apenas três anos após a mudança para o rio Uruguai, além do plantio de diversos gêneros de vegetais até então sem qualquer referência anterior. Por exemplo, não foram encontradas menções a videiras e canaviais no povoado quando estava às margens do rio Iguazu.

#### 4.2.9.1 A peste

Em outra passagem, relatou que o padre Altamiro teria contraído sarampo, dando um indicativo de uma das doenças que assolaram as reduções, e que podem ter tido um efeito mortal. Apesar de ter ficado muito mal, com a ajuda do padre Gallego e do irmão Cardenas conseguiu se recuperar. “*Al P.<sup>e</sup> Altamirano le dio el sarãpion y le tuvo muy afligido, y assi fue necess.<sup>o</sup> q el P.<sup>e</sup> Andres Gallego Y el H.<sup>o</sup> Cardenas le acudiessen. Bendito sea el s.<sup>r</sup> q le dio salud*” (ROMERO, [1636] 1970, p. 292, grifo nosso).

Quatro anos depois desse relato, apesar da salubridade alimentícia encontrada no rio Uruguai, após as crises vividas no rio Iguazu, Santa Maria la Mayor viveu um problema

<sup>164</sup> “Para evitar este tã grãde incõveni.<sup>te</sup> busq ù puesto media legoa desta R.<sup>on</sup> de S.<sup>ta</sup> M.<sup>ia</sup> hazia S. X.<sup>er</sup> dõde actualm.<sup>te</sup> estoy ayudãdo al H.<sup>o</sup> a hazer los corrales, y manana 4 deste estarã las ovejas en ellos. y espero en el S.<sup>r</sup> se hallarã bien porq el puesto es a proposito, y el H.<sup>o</sup> viviera en la R.<sup>on</sup> cõ el P.<sup>e</sup> Clau.<sup>o</sup> y tendra todo lo q a menester y puede acudir a la estan.<sup>a</sup> cõ descãso. Los ovejeros sõ cassadas de aqui q como estã en su R.<sup>on</sup> y ê sus chãcaras cõ sus mugeres no tiene dificultad ni incõveni.<sup>tes</sup> y se les da de bestir” (ROMERO, [1636] 1970, p. 314, grifo nosso).

compartilhado entre várias outras reduções do período: um surto generalizado de peste.

Padeçieron tambien la peste q corria, murieron en esta rred.<sup>on</sup> della 350 personas todas con los santos sacram.<sup>tos</sup> bien dispuestas. solo dos murieron sin ellas q fue una viexa q no quiso venir al pueblo, sintiendose enferma y se quedo en la chacara y un nino q cojiendo a su m.<sup>e</sup> los dolores de parto en la chacara, nacio alla y apenas avia naçido quando espiro (BOROA(?), [1640] 1969, p. 179, grifo nosso).

Afirmou-se que por razões epidemiológicas teriam morrido 350 pessoas, das quais todas teriam recebidos os devidos sacramentos. Apenas duas pessoas teriam falecido sem receber os rituais religiosos, uma senhora e um recém-nascido.<sup>165</sup>

#### 4.2.9.2 O relato do capitão Ysauralde - março de 1638

Em 13 de março de 1638, o mestre de campo Gabriel de Ysauralde, fez relatos sobre a derrota sofrida pelos portugueses. Ao mencionar “Santa Maria do Iguaçu”, o militar trouxe detalhes sobre como estava a redução, 5 anos após sua refundação.

La quarta Red.<sup>on</sup> es la de S.<sup>ta</sup> Maria del Yguasu, Red.<sup>on</sup> antigua y que los anos passados se retiro del Yguassu a este Uruguay por temor de los Portugueses de S. Paulo, tiene muchos . indios muy bien doctrinados; y en la Yglesia un buen retablo y um sagrario muy curioso en que esta collocado el Santiss.<sup>mo</sup> sacramento, Ay capilla de voces e instrumentos, chirimias, cornetas, y violones (YSAURRALDE, [1638] 1969, p. 246, grifo nosso).

Verifica-se na descrição a existência de elementos que também foram identificados quando o povoado ainda estava no rio Iguaçu. Um exemplo seria a Igreja com um retábulo (que anteriormente teria sido feito por quatro indígenas artesãos junto com o padre Vicente Abadia) e um sacrário, fazendo assim a composição do altar. Além disso, foram mencionados mais uma vez a utilização dos instrumentos de corda, como o violino, e instrumentos de sopro, como cornetas e flautas, assim como o coral de vozes.

#### 4.2.10 Isenção de tributação e subsídio real

No dia 30 de agosto de 1635, apenas dois anos após o traslado de Santa Maria do Iguaçu, o padre Diogo de Alfaro enviou uma declaração sobre as reduções para o governador Martin de Ledesma Balderama. O objetivo do padre era solicitar ao governador que colocasse os indígenas das reduções jesuíticas debaixo da proteção da Coroa.

el cap.<sup>an</sup> Agustin de insauralde Vecino y Procurador desta ciu.<sup>d</sup> en la causa con el solicitador del Real fisco y procurador de la comp.<sup>ia</sup> de JHS sobre q se pongan en la R.<sup>al</sup> Corona los yndios de la Prov.<sup>l</sup> e Rio de el Parana Acaray e yguazu por decir fueron

<sup>165</sup> Décadas mais tarde, em 1660, há relatos de que um surto de peste teria se alastrado mortalmente por Santa Maria La Mayor. Propagando-se aos poucos, teria chegado a um momento desesperador de 2400 doentes (ANÔNIMO, [1661] 1970, p. 201)

allanados por sola la predicacion del S.<sup>to</sup> evangelho, Trabaxo e industria própria de los padres de la dha Comp.<sup>ia</sup> y sin ayuda ni escolta de fuerças humanas (ALFARO, [1635] 1970, p. 19, grifo nosso).

Como argumentação, alegou o padre Diogo de Alfaro que os indígenas do rio Paraná foram conquistados pela predicação do evangelho, e, portanto deveriam estar sob a proteção real. Sendo assim, não deveriam ser encomendados aos colonos espanhóis, que segundo afirmava, tanto haviam trabalhado para impedir o trabalho religioso.<sup>166</sup>

Para defender a isenção de serviços prestados aos colonos espanhóis, padre Diogo de Alfaro fez uma retrospectiva da colonização jesuítica no rio Paraná, desde a época do padre Roque Gonzales de Santa Cruz. A redação deu ênfase à dificuldade inicial desse processo, mencionando a hostilidade dos nativos em relação aos espanhóis, espalhados livremente pelas margens do rio até o salto de Guairá (ALFARO, [1635] 1970, p. 20). Em seguida, citou a criação das reduções, até chegarem ao rio Iguazu:

sin querer ni permitir q entrasen en sus Tierras los spanoles por tenerlos por mortales henemigos suyos y todos estos dhos yn.<sup>os</sup> se fueron reduciendo a la Reduc.<sup>on</sup> de ytapua y a la del corpus, y a la del Acaray y a la de el yguazu y a la de yaguapoha y a la de la laguna de S.<sup>ta</sup> Ana reduciendo a cada uno destes puestos los yn.<sup>os</sup> circunvecinos a el, de suerte q al yguzu (sic) se redugeron los yn.<sup>os</sup> naturales de aquel Rio y al Acaray los q caian cerca de aquel puesto (ALFARO, [1635] 1970, p. 20-21, grifo nosso).

Além de mencionar as primeiras reduções do entorno da foz do rio Iguazu, padre Alfaro mencionou também os principais jesuítas responsáveis pelo trabalho de conversão, entre eles os padres Roque, Boroa, Romero, Ruyer e Urena, todos com registros históricos de passagem por Santa Maria do Iguazu e estudados ao longo da pesquisa (Anexo VI).

q todo lo dho lo save porq ha estado y visto las reducciones de ytapua, el corpus, el acaray, el yguazu y el p.<sup>e</sup> Roq go.<sup>z</sup> de S.<sup>ta</sup> Cruz de feliz recordacion y el P.<sup>e</sup> di.<sup>o</sup> de Boroa q al pres.<sup>te</sup> es prov.<sup>1</sup> desta Prov.<sup>ia</sup> Y el P.<sup>e</sup> P.<sup>o</sup> Romero, el p.<sup>e</sup> Cláudio royer, y el P. Thomas de Urena, y el P.<sup>e</sup> P.<sup>o</sup> Bosquer, y el p.<sup>e</sup> Andres de la rua le han dho e contado a este declarante una y muchas veces los muchos trabajos q Padecieron y los peligros en, q se vieron de la vida, por estar los yn.<sup>os</sup> de guerra y tan esparcidos por todos los puestos y riachos dhos, sin tener pueblo q Pasase de dos o tres casas ariva, viviendo desnudos sin policia Xpiana ni política (ALFARO, [1635] 1970, p. 21, grifo nosso).

Verifica-se que no discurso do padre Diego de Alfaro há uma construção narrativa a respeito do cenário prévio ao trabalho dos padres, enfatizando os perigos da região e os constantes conflitos. Em determinado momento, argumentou que para cessar o estado

<sup>166</sup> “todos los yndios del Rio Parana fueron conquistados por el S.<sup>to</sup> evang.<sup>o</sup> y q se pongan en la R.<sup>1</sup> corona a cuya costa se han reducido y q no se encomienden a los spanoles q no han tenido p.<sup>te</sup> en su Reducion aun, q se le ha procurado empedir y estorvar a su P.<sup>d</sup> acuda a estas diligencias por varias vias, formas y maneras por quien devia favorecer la causa del R.<sup>1</sup> fisco y no mostrarse tanto por la p.<sup>te</sup> de los dhos procuradores haciendo las dilig.<sup>as</sup> contra el R.<sup>1</sup> fisco” (ALFARO, [1635] 1970, p. 20, grifo nosso).

conflituoso e para que fosse possível pacificar aqueles povos, foi necessário prometê-los que não precisariam servir aos espanhóis.<sup>167</sup>

O trabalho forçado dos indígenas cristianizados seria uma quebra na promessa necessária para manutenção da paz geral da região. Mais tarde, a Companhia de Jesus continuaria a defender o mesmo discurso. Em documento datado de 1648, o padre procurador jesuíta Francisco Dias Taño afirmou que são 15 as reduções da jurisdição do rio da Prata, e todas elas feitas por ordem de Sua Majestade.<sup>168</sup> Porém apenas 10 delas foram aprovadas pelos governadores anteriores, e entre elas mencionou Santa Maria do Iguacu, que de fato foi aprovada pelo governador Manuel de Frias em 1623.<sup>169</sup>

Após a aprovação pela autoridade real, cada uma das reduções teria direito a ter um ornamento inteiro para a Igreja e um sino. Além disso, padre Taño mencionou que a dupla de padres também teria direito a quantia anual de 232 pesos e 2,5 reais, para vestuário e sustento, que seria a quarta parte de um sínodo.

para cada una en virtud de la dicha aprobaçion su Magestad a dado un ornamento entero y una Campana y a los dos rreliossos que siempre asisten en cada una de las dichas rreduçiones a dado todos los anos dosçientos y treinta y tres pesos y dos reales y médio para su vestuário y sustento que es la quarta parte de un sínodo que se suele das en el Piru a un cura, como consta de los libros rreales de la caixa de Buenos ayres y çedulas rreales en ella ay (TAÑO, [1646] 1970, p. 426, grifo nosso).

Após análises do desenvolvimento da trajetória de Santa Maria do Iguacu até certo recorte cronológico, metade do século XVII, no próximo capítulo serão realizadas considerações finais a respeito dos principais fatos oriundos do desdobramento da mudança do sítio.

---

<sup>167</sup> “estavan todos de guerra y eran infieles y no havian tenido cura clérigo ni religioso hasta q los dhos p.<sup>es</sup> entraron y los reduxeron y Baptizaron y dieron palabra en nombre de su Mag.<sup>d</sup> de q no havian de servir a los spanoles fiados en q con su animo xpiano su Mag.<sup>d</sup> la mandaria cumplir por ser justo y necessaria p.<sup>a</sup> q se reduxesen y Reciviesen la fee q sin esto no la querian reçevoir y esto lo save por haverse lo dho los dhos p.<sup>es</sup> P.<sup>o</sup> Romero y los demas q les han dado la dha palabra” (ALFARO, [1635] 1970, p. 21-22, grifo nosso).

<sup>168</sup> O padre Francisco Diaz Taño, procurador da companhia, possui 4 documentos na Coleção D’Angelis, que tratam a respeito da tributação e isenção de Santa Maria la Mayor. São cartas de 1648, Abril e Junho de 1657 e uma delas sem data. Por uma questão de exequibilidade optou-se por apresetarmos apenas a primeira.

<sup>169</sup> “Digo que aunque todas las quinze reduçiones se an hecho por orden de su Magestad y en su rreal nombre solas dies de ellas estan aprobadas por los Governadores antesores de V. senoria como son La Candelaria; San Carlos; La Conçeçion; Los Santos Mártires; Santa Maria del Yguacu; Los Santos Apostoles San Pedro y San Pablo; San Nicolas; San Xavier; Nuestra Senora de la Assumpçion y Los Santos Reyes del Yapeyü” (TAÑO, [1646] 1970, p. 426, grifo nosso).

## CAPÍTULO 5

### EPÍLOGO

#### 5.1 INTRODUÇÃO

O impacto das incursões bandeirantes no Guairá foi determinante para o declínio da presença jesuítica na região do atual estado brasileiro do Paraná e conseqüentemente para a trajetória de Santa Maria do Iguçu. Além da destruição de algumas reduções e da evacuação daquelas que conseguiram se salvar antes de serem atacadas, tais incursões promoveram o abandono dos povoados coloniais de Cidade Real de Guairá e Vila Rica do Espírito Santo<sup>170</sup>, incluindo também Santiago de Xerez mais ao norte, na região do Itatín.

sobre todas estas rreducciones dieron los Portugueses mamelucos de S. Pablo del Brasil despues de aver destruido las Provincias del guayra y despoblado tres pueblos de españoles, q fueron la ciudad de Xeres y la ciudad real de guayra y la villa rrica del Spü. S.<sup>to</sup>, obligando a q el señor obispo don xpüal de Aresti q se hallo presente con un xpo en las manos a que retirasse estos dos pueblos juntos al Paraguay, y aquella de Xeres, q estava mas apartada, la invadieron y se llevaron al Brasil a los españoles y todos los indios q pudieron coger, los religiosos de la comp.<sup>ia</sup> (RADA, [1664] 1952, p. 279, grifo nosso).

Mesmo com o fato de reduções como San Ignacio, Loreto, Nossa Senhora de Natividade do Acarai e Santa Maria do Iguçu terem logrado migrar para regiões mais seguras, o massacre realizado por toda a zona de encontro entre os impérios Português e Espanhol teria sido grande. Conforme relatado pelo padre Rada, em carta assinada em 1664, os portugueses afirmavam em documento oficial terem capturado ou assassinado aproximadamente 300 mil almas no total, por uma vasta região.<sup>171</sup>

Após se mudarem do rio Iguçu para o rio Uruguai, os santamarianos desenvolveram seu povoado ao longo do século XVII, com mais facilidades de sustentabilidade do que tinham anteriormente. O desenvolvimento chegou a tal ponto que em determinado momento Santa Maria la Mayor gerou uma “filial”, a colônia de São Lourenço.

<sup>170</sup> Villa Rica foi sitiada por três meses pela bandeira de 1632 e parte dos seus moradores foram transferidos para a margem direita do rio Paraná (PARELLADA, 2013, p. 111).

<sup>171</sup> “De quinze pueblos q avian fundado, solam.<sup>te</sup> pudieron escapar las dos de loreto y s. ignasio y pasarlas del salto abaxo, y en xeres la gente q pudieron meter al monte y transpornerlo por unas cierras asperíssimas y espessas, de donde dichos portugueses dice su mag.<sup>d</sup> em cédula de 17 de Set.<sup>o</sup> de 1639 años, avian llevado al Brasil, según constaba por diversas informaciones authenticas mas de trecientas mil almas entre cautivos y muertos, con q acabaron todas aquellas Prov.<sup>as</sup> tan dilatadas y llenas de índios” (RADA, [1664] 1952, p. 279, grifo nosso).

## 5.2 A FILIAL DE SANTA MARIA LA MAYOR – A COLÔNIA DE SÃO LOURENÇO (1690)

Em carta escrita pelo padre Salvador de Rojas, datada do dia 20 de dezembro de 1708, endereçada ao padre provincial da Companhia de Jesus, é possível ver elementos a respeito do desmembramento de Santa Maria la Mayor para a formação de uma nova colônia. Tal empreitada teria sido conduzida pelo padre Bernardo de la Veja, em 1690, e o novo povoado ganhou a alcunha de *San Lorenzo* (Figura 30).

Padre Rojas dissertou a respeito do falecimento do padre Bernardo de la Vega, que ocorreu no dia 4 de abril de 1707, aos 70 anos de idade, afirmando que serviu à Companhia de Jesus por 34 anos, dos quais 22 deles como coadjuntor espiritual. No relato da vida do falecido, consta que teria sido ele o fundador de São Lourenço, “*y en este tiempo corriò con la division del Pueblo de Santa Maria, siendo el primer fundador de la Colonia llamada San Lorenzo*” (ROJAS, [1708] 1970, p. 245). A nova colônia foi fundada na banda oriental do rio Uruguai.

A Missão de São Lourenço Mártir foi fundada pelo padre jesuíta Bernardo de La Veja em 1690, entre São Luiz Gonzaga e São Miguel das Missões, com mais de dois mil indígenas catequizados na redução de Santa Maria La Mayor. Destacou-se nas práticas da agricultura, criação de gado, cavalos, ovelhas e cultivo da erva mate. Sua população ultrapassou os 6.400 habitantes, em 1731.<sup>172</sup>

Verifica-se na passagem acima que ao longo dos seus primeiros 40 anos, São Lourenço teria conseguido desenvolver sua economia e cultivar uma população substancial. Entretanto seu desenvolvimento alcançaria um limite com a permuta das suas terras realizada entre as coroas ibéricas. Quando a área dos 7 Povos das Missões foi dada em troca pela Colônia de Sacramento, localizada no estuário do rio da Prata no Oceano Atlântico, o território onde estava localizada São Lourenço foi entregue à Portugal pela Espanha.

O padre Bernardo Nusdorfer escreveu duas cartas, que fazem parte da Coleção D’Angelis, sendo uma datada no dia 12 de abril de 1753 e a outra no dia 8 de fevereiro de 1754. Em ambas as cartas, o padre relatou a mudança dos 7 povos para o outro lado do rio Uruguai, já no calor da iminência da Guerra Guaranítica (1753-1756), como desdobramento do Tratado de Madri (1750) e a consequente necessidade de mudança das missões jesuíticas da margem esquerda para a margem direita.

<sup>172</sup> Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/766/>> Acesso em: jul. 2022.

**Figura 30** – Ruínas da entrada da Igreja de São Lourenço, no atual estado do Rio Grande do Sul.



Fonte: “Parque Histórico Nacional das Missões”, IPHAN, p. 72.

Na primeira carta, padre Bernardo Nusdorfer escreveu ter ido a São Lourenço ajudar a articular seu traslado para a margem direita. No dia 17 de março de 1753, conversou com seus moradores, que haviam anuído em obedecer às ordens reais para mudar-se para a outra margem do rio. Consultou os lorencistas para onde gostariam de se mudar e obteve como resposta que desejavam retornar para a matriz, Santa Maria la Mayor.

A 17 de Marzo hablé a los Lorensistas, y vinieron enobedecer a su Magestad en mudarse. Preguntandoles a que parage? Respondiero (sic) que querian otra vez juntarse con los de Santa Maria la mayor de donde avian salido para hazer el Pueblo de S. Lorenzo (NUSDORFER, [1753] 1969-7P, p. 143, grifo nosso).

Porém, argumentou o padre que retornar para a matriz não seria o mais adequado. Santa Maria la Mayor já havia recebido em torno de 300 famílias provenientes de Santa Ana<sup>173</sup>, sem

<sup>173</sup> “respondiles, que el Pueblo de Santa Maria, ya los anos pasados, como sabian, se avia juntado con casi 300 familias de Santa Ana, y que Santa Maria no tenia bastantes tierras para sustentarse a si, a los Anistas, y a ellos, si se juntassen otra vez, y que apartar otra vez los de Santa Ana era suma la dificultad, por hallarse ya bien en Santa Maria” (NUSDORFER, [1753] 1969-7P, p. 143, grifo nosso).

haver terras o suficiente para sustentar a todos e ainda receber os de São Lourenço, o que tornaria necessário desalojar os de Santa Ana, que já estavam bem estabelecidos.

Mesmo assim, padre Bernardo Nusdorfer escreveu para Santa Maria la Mayor, relatando o pedido dos lorencistas de se mudar para lá e avisou que comunicaria a resposta quando retornasse a São Lourenço (NUSDORFER, [1753] 1969-7P, p. 143).

Ainda quando estava em São Lourenço, teria conversado com o padre Palácios, cura de São Miguel, sobre o cumprimento das ordens reais de realizarem a mudança da redução da qual padre Palácios estava encarregado. No dia 19 de março, padre Bernardo Nusdorfer foi para São Miguel para tratar do tema da mudança com os moradores de lá (NUSDORFER, [1753] 1969-7P, p. 143). Os miguelistas também desejavam se unir a Santa Maria la Mayor (CORTESÃO, 1969-7P, p. 143).

Continuando seu trânsito pelas reduções, quando o padre chegou à redução de San Juan, teria recebido as cartas do padre de Santa Maria respondendo que receberiam os lorencistas como irmãos, porém que os anistas não estavam de acordo com essa reunião. Segundo relatado, os próprios lorencistas já haviam desistido de retornar para a matriz e queriam buscar novas terras próprias, conforme relatado no seguinte trecho:

13. De vuelta ya de S.<sup>n</sup> Juan halle las cartas del Cura de S.<sup>ta</sup> Maria sobre el punto de q los de S.<sup>o</sup> Lorenzo se querian juntar otra vez con S.<sup>ta</sup> Maria; decia pues q los Marianos venian a recibirlos a sus Hermanos si quisiessen ir alia, pêro i los de S.<sup>ta</sup> Ana, q se avian juntado con ellos los anos passados, no venian bien en esta junta, etc., pero ya los mismos Lorenzitas avian mudado de parecer, y ya no querian juntarse con S.<sup>ta</sup> Maria, sino buscar otras tierras para si; no fue menester mas diligencias sobre su primer ofrecimiento (NUSDORFER, [1753] 1969-7P, p. 143, grifo nosso).

O padre Ovando teria ficado encarregado da transmigração dos lorencistas e, em 1754, padre Nusdorfer escreveu um pouco do clima de tensão nos entornos de Santa Maria.<sup>174</sup> Como decorrência da Guerra Guaranítica, as reduções localizadas na região conhecida como 7 Povos das Missões foram destruídas até 1756. Em 1970, ocorreu o tombamento nacional do Sítio de São Lourenço Mártir devido ao seu valor histórico, ocorrendo a aquisição das propriedades pelo IPHAN e a delimitação de uma área de proteção arqueológica.<sup>175</sup>

<sup>174</sup> Para mais detalhes a respeito desse processo histórico em específico consultar Bernardo Nusdorfer ([1754] 1969, p. 236-241).

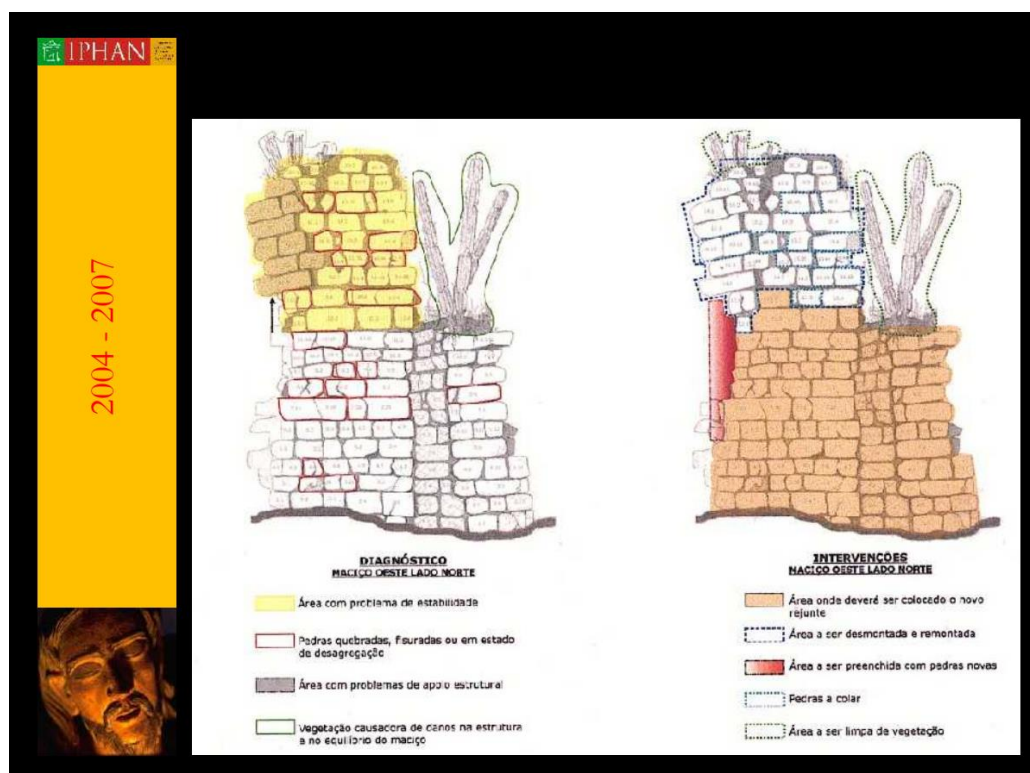
<sup>175</sup> IPHAN, “Parque Histórico Nacional das Missões”, p. 68 Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parque%20Hist%C3%B3rico%20Nacional%20das%20Miss%C3%B5es\\_Eduardo%20Hahn.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parque%20Hist%C3%B3rico%20Nacional%20das%20Miss%C3%B5es_Eduardo%20Hahn.pdf) Acesso em: jul. de 2022.

Figura 31 – Plano de consolidação das pilastras de São Lourenço.



Fonte: “Parque Histórico Nacional das Missões”, IPHAN, p. 69.

Figura 32 – Diagnóstico e proposta de intervenção das pilastras de São Lourenço.



Fonte: “Parque Histórico Nacional das Missões”, IPHAN, p. 70.

**Figura 33** – Intervenção de consolidação das pilastras de São Lourenço.



Fonte: “Parque Histórico Nacional das Missões”, IPHAN, p. 71.

**Figura 34** – Pesquisa Arqueológica e Histórica em São Lourenço.



Fonte: “Parque Histórico Nacional das Missões”, IPHAN, p. 73.

Mais tarde, entre 2004 e 2007, foram realizadas obras de restauro e consolidação das estruturas de pedra, assim como as pesquisas arqueológicas e históricas (Figuras 31, 32, 33 e 34). O Parque Histórico Nacional das Missões foi criado em 2009, por meio do Decreto nº 6.844, reunindo os sítios arqueológicos missioneiros de São Miguel Arcanjo (localizado no município de São Miguel das Missões), de São Lourenço Mártir (localizado em São Luiz Gonzaga), de São Nicolau (em São Nicolau) e o de São João Batista (em Entre-Ijuís).<sup>176</sup>

O sítio arqueológico de São Lourenço está disponível para visitação pública. “No local, é possível visitar remanescentes da igreja, da adega, e da escola, também são criadas as ovelhas da raça crioula Lanada, raça introduzida pelos jesuítas nas Missões e no Rio Grande do Sul”.<sup>177</sup>

Não obstante, antes do Tratado de Madri de 1750, enquanto São Lourenço se desenvolvia, os jesuítas não haviam abandonado suas pretensões no rio Iguaçu, pelo contrário, continuaram seus intentos no século XVIII, como se verá na sequência.

### 5.3 DE VOLTA AO IGUAÇU - A MISSÃO DE SÃO ESTANISLAU NO PAÍS DOS GUAÑANAS (1730-1734)

Estanislau Kostka foi um jesuíta polonês que morreu aos 17 anos de idade, em Roma, na passagem do dia 14 para o dia 15 de agosto de 1568. Havia ingressado na Companhia de Jesus no dia do seu último aniversário, ocorrido em 28 de outubro de 1567. Dias antes de falecer, o jovem havia premeditado sua própria morte.

O caso do rapaz teria comovido a comunidade italiana. Tal comoção levou a sua beatificação em 1605, pelo Papa Paulo V, e a sua canonização em 1726, pelo Papa Bento XIII. Pode-se perceber que a canonização do polaco também foi homenageada bem longe da Europa. No continente americano, teria sido atribuído a ele o milagre da cura de um pintor missioneiro, na véspera da festa da sua canonização.

La solemnidad y devocion con que Nuestros Yndios celebraron la devocion de S. Luis Gonzaga y de S. Stanislao Koska parece que ha sido muy agradable a nuestros santos pues se mostraron agradecidos a un Yndio que se desvelo en pintarlos, dandole milagrosamente la salud (ANÔNIMO, [1731?] 1955, p. 248) (Figura 35).<sup>178</sup>

<sup>176</sup> Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/766/>> Acesso em: Dez. de 2022

<sup>177</sup> Ibidem.

<sup>178</sup> Mais detalhes sobre o caso em específico ocorrido na redução de São José, favor consultar Manuscritos da Coleção D'Angelis (1955, p. 249).

**Figura 35** – Escultura de São Estanislau Kotska encontrada no território das missões, ilustrando a devoção ao santo polonês na América.



Fonte: Museu das Missões.

Segundo pode-se constatar a partir das fontes consultadas, a experiência missioneira jesuíta no rio Iguazu não terminou com a evasão de Santa Maria do Iguazu, em 1633. Quase 100 anos depois, a catequese dos povos indígenas iguaçuenses ganharia um novo capítulo. Segundo a leitura do Jaime Cortesão a respeito dos documentos originais sobre o tema:

São de particular interesse as notícias sobre as expedições evangelizadoras aos Guanana, nas margens do Iguazu, entre os anos de 1730 e 1733, pelo que revelam do vasto plano defensivo dos jesuítas, assim como da ameaçadora e persistente presença dos bandeirantes naquelas paragens. A ânua de 1730-1734 é particularmente elucidativa a esse respeito (CORTESÃO, 1954, p. 6, grifo nosso).

Dessa vez, a grande novidade é que não se tratava de um povo guarani, mas sim de um povo do tronco Macro-Jê, e que, portanto falava outro idioma. Entre as cartas anuais do Paraguai, relativas às missões do Paraná, Uruguai e território dos Chiquitos, entre os anos de 1730-1734, há relatos sobre a presença missioneira e bandeirante no rio Iguazu. Conforme Cortesão, “Ao que parece depreender-se dos dizeres da ânua, eram frequentes, ainda naquele tempo, as incursões dos paulistas até o Iguazu. Continuaram nos anos de 732 e 33 as expedições na mesma direção” (1955, p. 312).

Em tais documentos da primeira metade do século XVIII, há relatos sobre as expedições missioneiras realizadas até o rio Iguazu, a partir do rio Paraná, objetivando reunir os indígenas do povo Guañana, “as terras desses índios ficavam entre o rio Paraná e o rio Iguazu. Teriam sido muito numerosos em tempos passados, mas, por 1730 estavam muito diminuídos pelas frequentes invasões dos portugueses do Brasil, ou seja, dos bandeirantes paulistas” (CORTESÃO, 1955, p. 312).

### 5.3.1 A 1ª tentativa de fundar São Estanislau – 25 de agosto de 1730

A empreitada missioneira no rio Iguazu teria recommençado no dia 25 de agosto de 1730. Sob a liderança dos padres Joseph Pons e Pedro Villavieja, acompanhados de um grupo de indígenas missioneiros, a comitiva deixou a redução de Corpus Christi no rio Paraná, com o objetivo de converter os indígenas Guanañas no rio Iguazu (Mapa 35) (CORTESÃO, 1955, p. 247).

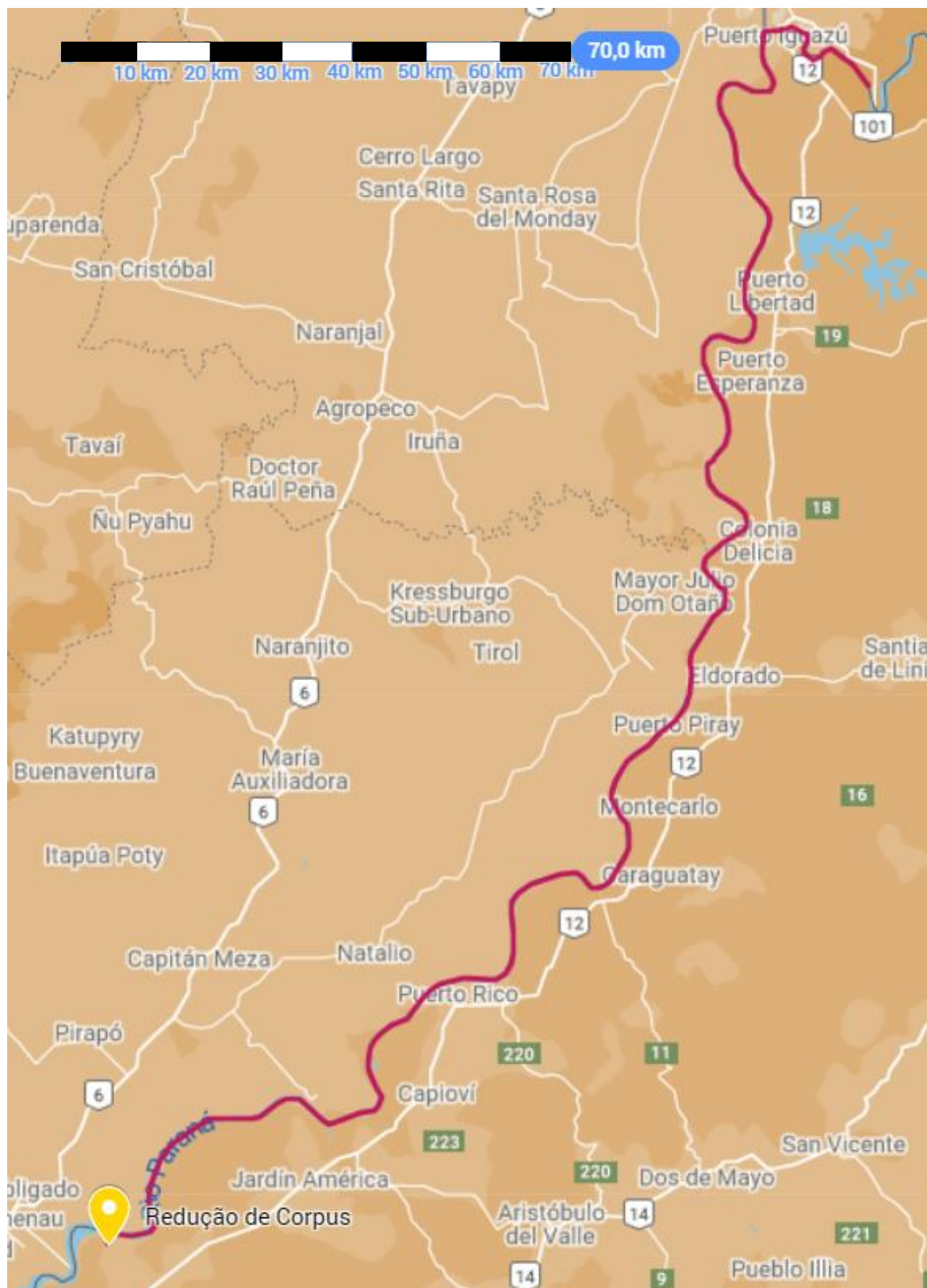
No dia 30 de julho de 1734, o padre Alexandro de Villavieja escreveu para o superior Bernardo Nusdorffer, a respeito dos eventos ocorridos em 1730.

Martes, 27, a medio dia, recibida la de V.R. de 25 y en cumplimiento a lo q V.R. me ordena digo q el ano de 730 nos embió el P. Prov.<sup>1</sup> al P. Joseph Pons y a mi a la Mission de los Guananas a últimos de Ag.<sup>10</sup>, estuvimos en ella hasta principios de Diciembre de dho ano, en este tiempo fuimos y venimos alg.<sup>5</sup> veces yo una sola vez. volvi de alla al Corpus y torne despues de alg.<sup>05</sup> dias rio arriba. Llegamos hasta el Hoco. q está alg.<sup>8</sup> léguas mas arriba del Yguazu (VILLAVIEJA, [1734] 1955, p. 251, grifo nosso).

Há dois relatos muito parecidos que registram essa experiência jesuítica iguaçuense setecentista. Tais relatos encontram-se nas “Ânuas do Paraguai. Ânuas Relativas Às Missões do Paraná. Uruguai e dos Chiquito, entre os Anos de 1730 a 1734”, documento apócrifo referente a década de 1730, escrito muito possivelmente por um padre jesuíta contemporâneo dos fatos.

A 25 de Agosto de 1730 salieron los P.<sup>es</sup> Joseph Pons y Alexandro Villaviela de nro Pueblo del Corpus por el rio Paraná arriba â solicitar la conversion de los Infieles Guananas. Las tierras de esta Nacion caen sobre el rio Paraná azia el rio Iguazü donde viven esparcidos por los bosques en varias parcialidades. Fue numerosa esta Nacion en los tiempos passados, aora está muy disminuida por las frequentes invasiones de los Portugueses del Brasil, que todo lo trasiegan por hazer esclavos â los pobres infieles y estos han cobrado tanto horror â los Padres por juzgar son Portugueses que ni aun verlos quieren (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 162, grifo nosso).

**Mapa 35** – Incursão dos padres Joseph Pons e Alexandro Villavieja, a partir de 25 de agosto de 1730, com origem na redução de Corpus Christi. Aproximadamente 280 km de deslocamento até o rio Iguazu.



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de VILLAVIEJA, [1734] 1955.

Além desse relato supramencionado, há outro com informações muito parecidas, com leves alterações, que serão reproduzidas integralmente a seguir para melhor análise comparativa.

A 25 de Agosto de 1730 salio el P. Joseph Pons en companhia del P.<sup>ro</sup> Pedro Villavieja para la conversion de los Guananas. Las tierras desta nacion. . . el Parana azia el iguassu, donde viven esparcidos por los montes en varias [parci]alidades: esta nacion en los tiempos passados ha sido mui numerosa, sin embargo aora por las frecuentes invasiones de los Portugueses, han quedado pocos, y estos tienen tanto horror a los Padres que ni aun quieren verlos. No es creible lo que ha padecido el P. Joseph Pons para la reduccion destes gentiles, caminando a pie por los montes y procurando con todo género de carino a domesticarlos (ANÔNIMO, [1731?] 1955, p. 247, grifo nosso).

Mesmo não obtendo a permissão dos locais, a dupla teria passado toda a primavera de 1730 nas margens do baixo rio Iguazu, na área que abrange desde a sua foz no rio Paraná até as Cataratas. Tendo em vista as altas escarpas do vale fluvial do baixo Iguazu povoadas de gente e o medo dos indígenas não convertidos, procuraram permanecer mais de três meses próximo à embarcação (Mapa 36).

Navegaron estos hasta el Hococi que está algunas léguas mas arriba del rio Iguazú y en mas de três meses que duro esta Mission nunca salieron de la embarcacion assi porque las riberas estaban pobladas de bosques impenetrables como porque convenia no dexarse ver los Nuestros de los Infieles por el sobredicho miedo (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 163, grifo nosso).

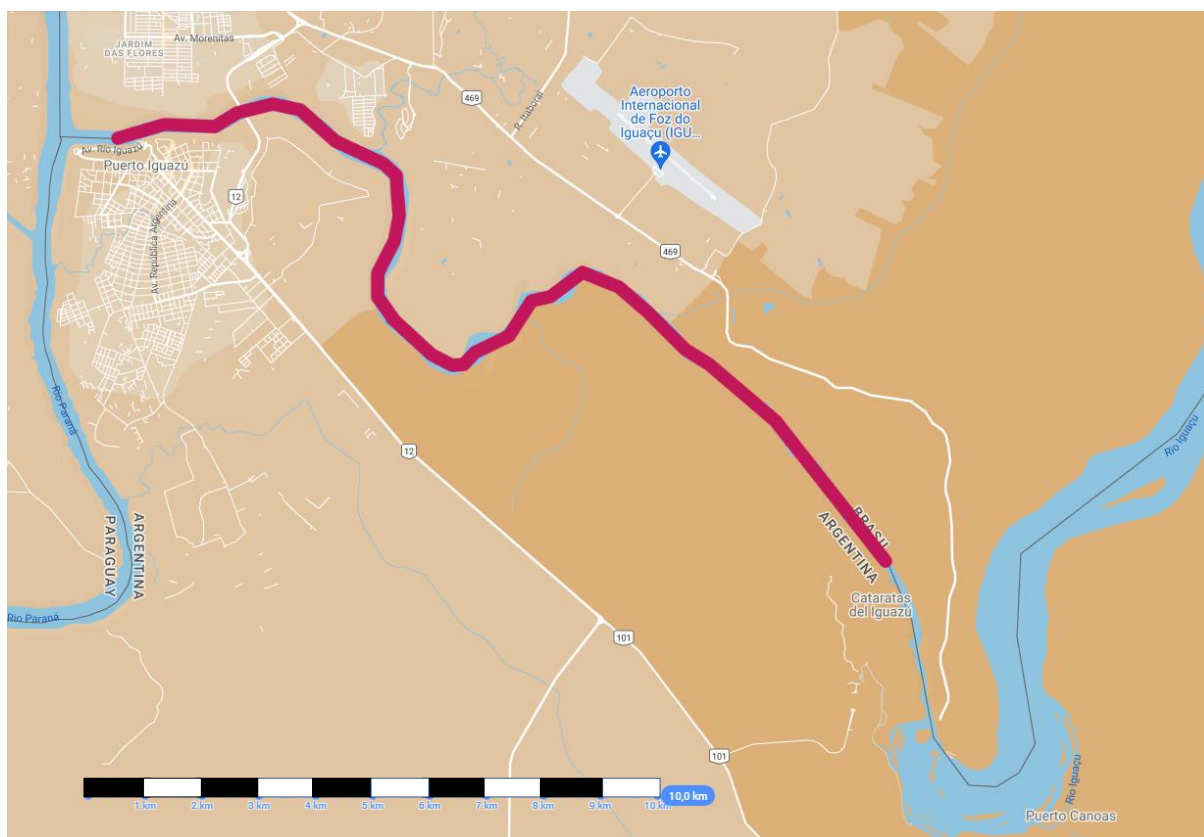
Buscando uma aproximação com os nativos, teriam tentado conseguir ajuda com um intérprete cristianizado da mesma nação Guañana, mas o mesmo teria fugido. Em seguida, enviaram um indígena guarani cristianizado junto com um guañana recém-convertido para falar com os povos das margens e lhes contar a vantagem de se reduzirem, se converterem e participarem do projeto missioneiro.

Tal ação teria surtido certo efeito. Chegaram a ganhar a adesão de grupos de oito a doze indígenas guañanas, que teriam sido deslocados para a redução de Corpus Christi por um dos padres, enquanto o outro permanecia na margem do rio Iguazu dando continuidade ao trabalho de catequese, presenteando os nativos com os costumeiros objetos europeus.<sup>179</sup> Afirmou-se que chegaram a realizar outras três vezes a viagem de ida e volta entre os rios Iguazu e Paraná, até

<sup>179</sup> “la 1.<sup>a</sup> vez quisieron por Interpretes Xpitanos de su Nacion hablarles, pêro lo mismo fue verlos que huirse. Portanto los Padres despacharon por varias partes â los Guaranies Xpitanos antigos con Guanans recién convertidos que hablaban â los suios y ponderandoles los bienes que conseguirian con reducirse ganaban unas vezes ocho otras doze Yndios con los quales se bolvia cada vez uno de los dos Padres â traerlos al Pueblo del Corpus y el otro se quedaba â la mira para acariciar â los demàs que viniessen y darles los donecillos que ellos estiman, y por esta razon huvieron de hazer otras três vezes este viaje de mas de sesenta léguas que aunque rio abajo no es muy difícil, pêro rio arriba custa mucho por las grandes corrientes de este disforme rio y spre ay peligro de naufrágio, pêro en nada repara la ardiente caridad de nros Missioneros por ganar estas pobres almas redimidas con la sangre de Christo” (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 163, grifo nosso).

a redução de Corpus Christi. A facilidade de ir a favor da correnteza ao trazer os grupos foi comentada, assim como a dificuldade de voltar contra a correnteza por 60 léguas<sup>180</sup> (Mapa 35).

**Mapa 36** – Área aproximada de atuação dos padres Pons e Villavieja, ao longo de três meses de conversão e deslocamento dos guañanas para a redução de Corpus Christi, no ano de 1730. Aproximadamente 20 quilômetros de extensão.



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de VILLAVIEJA, [1734] 1955.

Segundo relatado na carta anua relativa às missões do Paraná e Uruguai, a empreitada teria durado até princípios de dezembro de 1730. Como resultado, teriam conseguido a adesão de 53 indígenas guañanas, dos quais 17 eram crianças. Após batizados, alguns teriam falecido logo em seguida.

Finalmente en dhos três meses que estuvieron alli hasta primeros de Diez.<sup>re</sup> sacaron de los bosques hasta 53 Guananàs. Los 17 eran párvulos que luego recibieron el Bautismo. dos demàs fueron instruídos para el mismo efecto y algunos destes murieron con la gracia bautismal, poço despues de bautizados. El gozo de estas conversiones se les aumento â los Nuestros con la de veinte y un infieles de diversas Naciones que por el mismo tpo aportaron al mismo Pueblo del Corpus (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 163, grifo nosso).

De acordo com outro relato muito parecido, os padres Pons e Villavieja tiveram sucesso em sua viagem ao rio Iguazú, confirmando-se que foi possível fazer com que 53 indígenas

<sup>180</sup> A conversão resulta em 330 km, mas a contagem com software indicou aproximadamente 280 km.

deixassem suas terras e se mudassem para a redução de Corpus Christi. Reafirmou-se que esse trabalho de conversão teria levado 3 meses de duração, de acordo com a seguinte passagem:

finalmente despues de aver gastado três meses en esta espedicion N. S.<sup>f</sup> premio su zelo y trabajos con la conversion de 53 almas que trajo consigo al pueblo del Corpus donde aora se hallan mui gustosos y contentos y dan grandes esperanzas de ser mui buenos Christianos (ANÔNIMO, [1731?] 1955, p. 247, grifo nosso).

É importante lembrar que a “peste de sarampion” já estava presente na bacia do Paraná nessa época (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 157). Há outros relatos de nativos que morreram logo após serem batizados na redução de Corpus Christi, oriundos de outras partes. “*Luego nueve párvulos que murieron luego como tambien los adultos despues de instruídos por Interpretes y bautizados dando rendidas gracias al Senor que por modo tan particular entresacò â estos de la Gentilidad para trasladados al Parayso*” (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 163). Logo após o batizado, também teriam morrido outros três guaňanas adultos que vieram se juntar aos 53<sup>181</sup> convertidos trazidos pelos padres Pons e Villavieja (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 163-164).

Em seu depoimento, o padre Alexandro Villavieja citou que foram 53 ou 54 indígenas de diferentes idades e ambos os sexos. Além da quantidade, o padre mencionou a resistência dos nativos em relação aos missioneiros, com os quais foram forçados a cooperar.

El fruto fue coger cinquenta y três o cinquenta y quatro Yndios de todas edades y de ambos sexos; se cogieron por fuerza por q no querian oir ni ver a los Padres. Los del corpus nos lo advirtieron q si nos veian se irian, pêro quisimos verlos y hablarlos por los interpretes, mas assi q nos vieron se huyeron sin hazer caso de lo q se les daba ni de lo q los de su nacion les decian, por lo qual nunca nos mostramos mas y los del Corpus los cogian y metian en la embarcacion (VILLAVIEJA, [1734] 1955, p. 251, grifo nosso).

Conforme pode-se ver acima, afirmou-se que os indígenas foram capturados a força pois não queria ouvir nem ver os padres. Além disso, pode-se constatar certa rejeição dos indígenas guarani de Corpus Christi com os guaňanas que foram trazidos, provocando fugas guarani, depois que os novos “convertidos” jê chegaram ao povoado. Parte da mão de obra trazida era destinada aos ervais e quatro ou cinco iguaçuenses teriam fugido e retornado para sua terra natal.<sup>182</sup>

<sup>181</sup> Pedro Ximenez narra que foram 51 entre crianças e adultos, mas que muitos morreram logo depois do batismo ([1734] 1954, p. 254).

<sup>182</sup> “Se podia hazer assi por q los q salian eran poços y p.<sup>ra</sup> contratar con los nuestros dejaban las armas. No parece q han sentido esto los Ynfieles porq no se les hazia mal sino mucho bien. Porq aunque alg.<sup>s</sup> (creo q son quatro o cinco) se volvieron a sus tierras desde el corpus, no han hecho ostilidad ninguna estos quatro anos a los q han ido a los yerbales” (VILLAVIEJA, [1734] 1955, p. 251, grifo nosso).

Apesar dos padres trazerem grupos jê do rio Iguaçu até a redução de Corpus Christi, percebe-se que a intenção principal era criar um povoamento no país dos guaňanas. No entanto, os nativos não cooperaram para que o fizessem, conforme visto na seguinte passagem:

Iban los Padres Pons y Villavieja con animo de fundar Pueblo en su Pays, si los Guananas gustassen de quedarse alli y no venir al Corpus como se ha hecho con ellos los anos pasados, pêro no se pudo efectuar esto porque nunca los Yndios se dexaron ver juntos ni de los Padres (ANÔNIMO, [1734] 1955, p.162-163, grifo nosso).

Com a falta da anuência e colaboração dos locais com os jesuítas, acabaram por limitar-se ao traslado forçado dos indígenas iguaçuenses, para servirem de mão de obra nos ervaís da redução de Corpus Christi.

### 5.3.2 As orientações para a fundação de São Estanislau – fevereiro de 1732

Os esforços na conversão da nação Guaňana continuaram poucos anos depois. No dia 29 de fevereiro de 1732, na redução jesuítica de Candelária, foi escrita uma instrução para uma dupla de padres jesuítas realizarem uma redução rio Paraná acima. O documento determinou que o superior e cura da nova missão fosse o padre Lucas Rodriguez, sendo seu auxiliar consultor e admonitor o padre Diego Palácios (ANÔNIMO, [1732] 1954, p. 242).

Entre os 12 pontos instrucionais, o ponto 3 forneceu as diretrizes geográficas das quais os missioneiros deveriam orientar sua viagem. O rumo estipulado seria subir o rio Paraná e depois o rio Iguaçu, onde teria sido avistada grande quantidade de “infíeis” desconhecidos e de língua igualmente desconhecida, porém aparentemente mansos e desejosos de se reduzirem. Afirmou-se que se algum deles conhecesse a “língua comum” seria tudo mais fácil (provavelmente o guarani funcionaria como uma língua franca, fazendo uma ponte entre os falantes de idiomas distintos).

El rumbo q V. R.<sup>ia</sup> han de llebar, sera el Paraná arriba y mas arriba del Yguazú, donde se han dexado ver numero de Ynfieles q aunq desconocidos, y de lengua â ninguno de acà conocida, con todo aparecieron mansos, confiados y ai parecer desejosos de su reduccion. Si entre ellos (como se dice) ay alguno ô algunos q sepan essa lengua comun, estará todo mas llano (ANÔNIMO, [1732] 1954, p. 242, grifo nosso).

Em seguida, foram feitas instruções atitudinais para o comportamento pós-contato. Após encontrar os nativos deveriam bem tratá-los ao máximo e explicar que desejavam ficar em suas terras para benefícios deles e que a rejeição do convite poderia lhes trazer prejuízos.

4.º En encontrando con ellos y agassajados con todo amor y caridad, se les explicara como se pudiere el fin, â que V.R.<sup>as</sup> van q es quedarse en sus tierras, y en ellas procurarles todo alivio, consuelo y bien, como lo gozan sus hermanos en estas Misiones; y desde sus mismas tierras llebarlos al Cielo. Para que se contenten de qdar en sus tierras, â mas de otras muchissimas razones q los mismos Ynfieles suelen

alegar, se les puede suavemente insinuar de la enfermedad y casi muerte cierta de los mas, si vinieron luego a estos (ANÔNIMO, [1732] 1954, p. 242, grifo nosso).

Caso tivessem dificuldade na conversão, a instrução seria ameaçá-los “suavemente” com mortes e enfermidades caso não permanecessem em suas terras com eles. Além disso, deveriam baixá-los para outros povoados jesuítas apenas quando não aceitassem nenhuma oferta que permitisse a presença dos padres lá. “*Finalmente el caso de venir ellos â estos pueblos sera unicam.<sup>te</sup> quando por ningunas razones, trazas ni ofertas quisieren quedar con V.R.<sup>ia</sup> allà*” (ANÔNIMO, [1732] 1954, p. 242).

Caso houvesse anuência para a permanência dos padres em suas terras, deveriam encontrar um bom lugar onde pudessem ficar agasalhados e seguros. Nesse local, deveriam construir uma pequena capela e uns aposentos para os padres com pequenos ranchos. O local não deveria ficar muito longe do rio Paraná, para facilitar o trânsito e o transporte terrestre.

5.º Dado el caso deseado q con V.R.<sup>as</sup> quieran qdar em sus tierras, escogeran V.R.<sup>as</sup> un parage bueno q ellos descubriran agassajados ya y confiados; y en el se hara la Capillita, unos apostillos para V. R.<sup>as</sup> y sus ranchitos. El puesto, q no este muy distante del Parana, pues allà todo se avra de andar y llebar a pie (ANÔNIMO, [1732] 1954, p. 243, grifo nosso).

Mais adiante, no sexto ponto da instrução, constava que o início da fundação deveria ser executado mesmo com o baixo número de famílias, pois se esperava um aumento gradual de moradores. Logo após a fundação, os padres deveriam se entender o melhor possível com os nativos, aprendendo sua língua, mesmo que no início apenas palavras soltas.

Esperava-se que os indígenas logo dessem informações sobre outros povoados vizinhos ou mais distantes, dos quais os padres poderiam convidar para participar da nova redução. A intermediação poderia ser realizada através dos próprios nativos ou com um padre acompanhando-os até as aldeias, mas nunca com os dois padres ao mesmo tempo, para não deixar sem clérigo as instalações recém-fundadas. Caso um dos padres fosse pregar nas aldeias, dever-se-ia evitar ficar muito tempo longe para não deixar o outro padre sem resguardo.<sup>183</sup>

Pode-se ler no documento, considerações a respeito dos indígenas convertidos participantes da comitiva missioneira. Os padres deveriam avaliar se eles ficariam mais ou menos tempo, inclusive transitando de canoa pelo rio para trazer informações sobre o

<sup>183</sup> “7.º Fundados y assi procuren V.R.<sup>as</sup> entenderse con ellos lo mejor, q se pudiere, aprendiendo de su lengua, aunq sean solamente algunas palabras sueltas. Ellos daran luego noticia de otras parcialidades sus vecinas o mas distantes; â las quales podran V. R.<sup>as</sup> avisar y llamar por medio de algunos de estos, oyendo con ellos alguno de V.R.<sup>as</sup>; pêro nunca los dos, dexando solo el estalage; y ni el uno ha de ir, ni quedar el otro sin suficiente resguardo” (ANÔNIMO, [1732] 1954, p. 243, grifo nosso).

desenvolvimento da missão e sobre suas necessidades de sustento, das quais seriam mitigadas pelos povoados jesuítas já formados (ponto 8).

No nono ponto instrucional, determinou-se qual seria o nome da segunda redução jesuítica no rio Iguaçu, escolhido pelo próprio provincial: “9.º *El pueblo nuevo ha de tener la advocacion de S. Estanislao esta es la voluntad del P.º Prov.º*.” (ANÔNIMO, [1732] 1954, p. 243, grifo nosso). Nota-se, portanto a intenção jesuíta de homenagear o santo polaco com uma redução no rio Iguaçu, um século após o traslado de Santa Maria do Iguaçu para o rio Uruguai.

Aos guaňanas encontrados que desejassem aderir à nova redução se lhes permitiria. Porém aqueles que quisessem vir para a redução de Corpus Christi também deveriam obter ajuda para fazê-lo (ponto 10), e seria incentivado que os grupos se mudassem para perto das reduções jesuítas já fundadas (ponto 11). Por fim, as últimas orientações tratavam da hipótese de caso não encontrassem ou não conseguissem trabalhar juntos com os nativos:

12. Si buscada la gente de arriba, no se hallare ô con ella no se pudiere efectuar cosa alguna. pueden V.R.ºs retroceder â los Guananas y si se encontraren, haran V.R.ºs con ellos y en sus tierras lo que arriba se dice. Y con esto N.º S.º les de â V.R.ºs mucha salud y felicidad, como se lo suplico. Candelária y Febr.º 29 de 1732 (ANÔNIMO, [1732] 1954, p. 243, grifo nosso)

Além da publicação das supramencionadas instruções, emitidas a partir de Candelária, as cartas ânuas do Paraguai dão mais informações sobre o desenvolvimento posterior dos fatos. Pode-se verificar em tais fontes que os meses de março e abril, de 1732, foram de preparação para a execução da complexa tarefa prevista pelas orientações publicadas em Candelária, no dia 29 de fevereiro daquele ano.

### 5.3.3 A 2ª tentativa de fundar São Estanislau – abril de 1732

No dia 21 de abril, os padres Lucas Rodriguez e Diego Palácios saíram da redução de Corpus Christi rumo ao rio Iguaçu. Foram acompanhados por quatro indígenas guaňanas recém-convertidos, para atuarem como intérpretes, e mais um grupo de guaranis cristianizados. Saíram em quatro embarcações, sendo duas canoas e dois pequenos barcos a vela, porém o rio Paraná estava baixo.

La empresa de convertir â la Nacion Guaňanà se continuo el año de 1732 saliendo del Pueblo del Corpus â 21 de Abril los P.ºs Lucas Rodriguez y Diego Palácios. Las embarcaciones eran dos faluas y dos canoas y el rio â la sazón estaba muy bajo. Llevaban consigo cuatro Neófitos Guaňanàs que les sirviessen de interpretes y assi ellos como los christianos antiguos Guaranies iban muy alegres como que se avian ofrecido muy gustosos â esta empresa sin mas esperanza de otro premio que el de la gloria. Y necessitaron bien de tan poderoso motivo para los muchos trabajos que padecieron (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 171, grifo nosso).

Há diversos relatos sobre as dificuldades da navegação fluvial. Por mais que dois barcos tivessem vela, as barrancas dos rios Paraná e Iguazu impediam a passagem do vento, obrigando-os a impulsionar a embarcação na força do remo. Como o rio estava baixo, frequentemente batiam nas pedras ou encalhavam, e necessitavam fechar os orifícios para que não entrassem água, como chegou a acontecer, molhando os alimentos. Além disso, relatou-se que uma das falucas a vela teve sua quilha danificada, como é possível ver na seguinte passagem:

Las corrientes son rapidísimas y era forzoso vencerlas â fuerza de brazo y remo porque aunque las falucas suelen navegar con velas, allí no Servian per la falta de viento â causa de que las barrancas del rio son altísimas é impiden el viento. Las falucas eran muy débiles y como el rio estaba tan bajo daban frequentem.<sup>te</sup> en piedras ô encallaban siendo forzoso calafatearlas casi todos los días ô entrar al rio â sacarias â ombros, vez hubo que dando la quilla en un tronco oculto le quito una tabla â la faluca poniendola â peligro de perecer, otra vez les entro el agua por el bordo y fuera del mismo peligro les mojo los bastimentos sin tener modo de sacarlos â seccar porque en dos días siguientes se les oculto el Sol (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 171).

Os expedicionários caminharam até a foz do rio Iguazu, provavelmente pela margem esquerda do rio Paraná, a mesma margem onde deságua o afluente. Na região teriam encontrado resquícios recentes de duas ou três habitações e pegadas de muitas pessoas de idades diferentes, portanto uma pequena comunidade. Decidiram que uma parte dos expedicionários seguiria a trilha por terra para tentar encontrar o grupo recém evadido, porém não conseguiram encontrá-los.

No obstante estos infortúnios atropellaban gustosos assi Padres como Yndios por todas las dificultades y escasez de bastimento que para la voracidad de los Guaranies es muy penosa. Assi caminaron hasta la boca del rio Yguazú en cuias margenes vieron vestígios bien recientes con dos ô três chozas que avian hecho para guarecerse de las aguas, las huellas eran de mucha gente de todas edades y por esso de comun acuerdo determinaron los Padres se siguiesse aquel rastro para ver si se podia dar con ellos, pêro por mas diligencias que se hizieron en tierra no se pudo dar con ellos (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 171, grifo nosso).

Após não terem encontrado o grupo que estavam buscando, relatou-se que seguiram navegando pelo rio Iguazu por quatro dias e que isso teria totalizado 100 léguas (550 km) desde o ponto de partida na redução de Corpus Christi. Caso esteja tal distância correta, pode-se presumir que teriam ultrapassado as Cataratas do Iguazu, o que é de difícil confirmação. Porém não conseguiram encontrar os guaňanas e começaram a faltar provisões para os expedicionários.

Navegaron pues cuatro jornadas del Yguazú que seràn como cien léguas del Pueblo de donde avian salido, pêro ni aun allí pudieron hallar â los Guanans. Yâ escaseaba mucho la comida, por lo qual acordaron entre si que, quedandose â proseguir la empresa, bajasse el otro Missionero al Pueblo del Corpus â buscar viveres porque de essa manera, baxandose la mitad de la gente, el poco bastimento alcanzaria para los que quedaban y el otro llevaria â su tiempo algun refresco (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 171, grifo nosso).

Conforme mencionado no trecho acima, os expedicionários teriam chegado a um acordo em dividir o grupo em dois. Um dos padres permaneceria no rio Iguaçu com um grupo, tentando contato com os indígenas jê, e o outro padre retornaria para Corpus Christi, acompanhado pela outra metade do grupo, para buscar mantimentos. O pouco alimento remanescente seria deixado para os que teriam ficado, com um pouco para aqueles que voltaram para buscar reforços poderem se alimentar durante a viagem. O padre Diego Palácios ficou encarregado de retornar. No caminho, navegando pelo rio Paraná, o grupo do padre teria salvado três indígenas da redução de Loreto, que vinham pelo rio e caíram em um redemoinho.

O padre Lucas Rodriguez teria dado prosseguimento à empreitada missioneira no país dos Guañanas. Subindo o rio Iguaçu, encontrou areais, possivelmente uma pequena praia fluvial, onde decidiram realizar um assentamento. Conforme consta na carta anua, começaram a fazer uma pequena capela, uns pequenos aposentos para os padres e ranchos para os indígenas, cortando e utilizando a madeira do local.

El P.<sup>e</sup> Rodriguez proseguì el viaje y subio otras cuatro jornadas mas arriba hasta unos arenales donde le pareciò hazer assiento porque por lo bajo que estaba el rio y ser este un continuo remolino por alli no se podia passar adelante sin riesgo casi evidente de perderse. Fuera de que siendo el intento fundar en aquellos Pueblo {sic}, para los Guanànàs este se podia fundar en aquel paraje con que trato el Padre de lograr el tiempo è ideó hazer una Capillita, unos apostentillos para los Padres y algunos ranchos para los Yndios. Cortaron la madera para todo y se dieron tan buena maña en trabajar que quedo levantada toda la obra y yà casi cubierta (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 171-172, grifo nosso).

Após padre Lucas Rodriguez e seu grupo já terem logrado certa estrutura, decidiram ingressar na floresta para tentar contato. Porém não encontraram rastros dos nativos. “*Penetraron por el bosque con mucho trabajo en busca de los Infieles pêro ni vestígio hallaron, por averlos borrado las aguas*” (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 172).

O problema da falta de mantimentos teria começado a se acentuar. Em determinado momento, ficou claro que o padre Diego Palácios não retornaria com os reforços alimentícios, forçando o padre Lucas Rodriguez a desistir e voltar, “*porque el P.<sup>e</sup> Palácios no pudo bolver por los embarazos que sobrevinieron con las rebueltas del Paraguay, y al P.<sup>e</sup> Lucas, faltandole casi del todo la comida, le fue forzoso bolverse con harto sentimiento de malograr aquella ocasion*” (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 172). Esse teria sido o fim da segunda tentativa de se estabelecer a redução de São Estanislau.

### 5.3.4 A 3ª tentativa de fundar São Estanislau – novembro de 1733 a janeiro de 1734

A segunda tentativa não foi a última. No ano seguinte, retornariam os insistentes jesuítas a tentar construir um povoado em meio aos guañanas iguaçuenses. Em novembro de 1733, padre Pedro Ximenez navegou 80 léguas (440 km) rio Paraná acima.

No por esso se desistió de esta Mission porque el ano sig.<sup>te</sup> de 1733 por el mes de Nov.<sup>te</sup> la bolvio â emprender el P.<sup>e</sup> Pedro Ximenez Cura del Pueblo del Corpus. Navego como 80 léguas Paraná arriba con bastantes moléstias porque la plaga de mosquitos era tan importuna que ni de día, ni de noche le dexaban reposar y los bastimentos le escasearon tambien bastantem.<sup>te</sup> (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 172, grifo nosso).

Em determinado momento da incursão, o padre Pedro Ximenez teria encontrado um grupo de guañanas. Eles teriam pedido que os religiosos aguardassem no local onde estavam, sugerindo que trariam alguma coisa ou alguma liderança ao encontro do grupo do padre Ximenez, porém o grupo não retornou.

Após esperar em vão pelos nativos, os expedicionários se retiraram para uma enseada fluvial. Na manhã seguinte, despacharam os intérpretes cristãos indígenas macro-jê para buscar intermediação com os nativos da mesma etnia, levando pequenos objetos para presente como de costume.

En cierto paraje encontraron algunos Infieles Guananàs quienes por serias les dixerón esperassen allí dando â entender que iban â buscar alg.<sup>a</sup> cosa para contratar con los Xptianos. Parecióle al P.<sup>e</sup> buen lanze para ganar sus almas, esperòlos y viendo que no parecian, se retiro â una ensenada del rio. desde donde â la mañana siguiente despacho â los Interpretes Christianos de su misma Nacion en busca de ellos dandoles cuchillos, cunas, abalorios y otras cosillas que ellos mas aprecian con orden que les assegurassen vénia el Padre de paz y que lo que se pretendia era no que saliessen de su Pays sino que allí mismo se reduxessen â Pueblo y se quedassen en vida politica aprendiendo y professando la ley de Christo (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 172, grifo nosso).

Os intérpretes tinham instrução para dizer que não pretendiam retirá-los do seu território, mas que desejavam fundar um povoado junto a eles. Encontraram os nativos no bosque, que não se aproximaram para conversar com os cristãos, nem aceitaram suas doações e fugiram. Então, ao não obterem comunicação, a comitiva missioneira deixou os objetos de presente nos locais onde os nativos tinham acampado e seguiram suas buscas por outros povos.

Encontraronse en el bosque, pêro por mas senas de amor que les hizieron no huvo forma de que se acercassen â hablar ni recibiesen los donecillos, sino que dieron â huir por lo qual en su misma rancheria les dexaron aquellas dadivas para que se certificassen de nra benevolência (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 172, grifo nosso).

Após alguns dias, o grupo teria passado rio acima com muito trabalho<sup>184</sup>, onde encontrou um numeroso aldeamento e foi possível presentear seus habitantes. O cacique dessa aldeia teria oferecido em contrapartida permissão para habitarem suas terras com a sua proteção.

Por tanto passaron los Yndios rio arriba con mucho trabajo por estar muy bajo el rio en busca de otra parcialidad y al cabo de algunas jornadas hallaron una muy numerosa a quien trataron con mucho carino y regalaron mucho de que pagado el Cazique ofreció que si los dexaban en sus tierras se convertirian todos sus vassalos (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 172-173, grifo nosso).

Segundo os relatos, os guaňanas intérpretes comunicaram ao padre Pedro Ximenez sobre a permissão concedida pelo cacique. Tendo em vista que não teriam conseguido subir as coisas necessárias para fundar um povoado pela parte baixa do rio Iguaçu, decidiu o padre descer até Corpus Christi novamente, informar a situação aos seus superiores e solicitar ajuda.

Alegres con esta nueva se la vinieron a dar al P.º Pedro Ximenez quien no pudiendo subir entonces con las cosas necesarias para hazer la fundacion del Pueblo por lo baxo del Rio, baxò al Pueblo del Corpus para dar parte a los Superiores y llevar nueva provision. (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 173, grifo nosso).

Em Corpus Christi, ficou determinado que o padre Pedro Ximenez retornasse ao país dos Guaňanas, dessa vez acompanhado pelo padre Lucas Rodriguez, que já havia estado na área no ano anterior. Em janeiro de 1734, a dupla deixou a redução e mais uma vez os padres Ximenez e Rodriguez subiram o rio com a intenção de fundar um povoado.

Foram até o local onde haviam acordado que o cacique guaňana esperaria, porém não o encontraram. Sendo assim, os indígenas missioneiros teriam entrado pela densa floresta para buscá-los por quinze dias, sem terem conseguido encontrá-los.<sup>185</sup>

Relatou-se que no caminho, avistaram de longe alguns nativos, que, porém não quiseram conversar nem receber os presentes dos expedicionários. Sendo assim, os missioneiros não teriam conseguido a cooperação local para fundarem mais uma vez uma redução no rio Iguaçu, próximo às famosas quedas d'águas, de forma similar ao século anterior com Santa Maria do Iguaçu, que apesar de efêmera conseguiu obter melhor êxito em estabelecer uma comunidade.

Otros infieles en el camino se dexaron ver de lejos, pêro no se quisieron dexar hablar ni recibir nras dadas con que desconsolados de ver malogradas sus zelosas fatigas se huvieron de bolver aunque resueltos a continuar la misma empresa hasta lograr su

<sup>184</sup> Pela descrição e o contexto, poderia-se estar se referindo à passagem terrestre da parte baixa para a parte alta das Cataratas, que o padre Ximenez tinha dificuldade em atravessar.

<sup>185</sup> “Determinòse pues que el mismo P.º Ximenez y el P.º Lucas Rodriguez bolviessen a fundar el Pueblo como de hecho bolvieron por el mes de Enero de 1734. Llegaron al puesto donde dió palabra el Cazique de los Guanans de esperar con los suios y como no pareciesse entraron los Yndios Christianos a buscarlos por el espesissimo bosque en que tardaron quinze dias sin poder descubrir indicio de ellos ni acercarse tampoco al rio donde con otros Yndios Christianos esperaron los Padres con muchas incomodidades” (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 173, grifo nosso).

conversion, no cessando en el interim de rogar instantem.<sup>te</sup> â N.º S.º se compadezca de su ceguedad y ablande sus corazones para que depuestos sus vanos temores abran las puertas al zelo de los Jesuítas y se reduzcan al conocimiento de su Criador. I quizás para alivio de este desconsuelo alumbro Dios â quatro de esta Nacion por este mismo tpo pues aviendose huido yâ cathecumenos del Pueblo del Corpus se arrepintieron de su fuga y bolviendo pidieron con grandes instancias el Bautismo el qual recibido viven àora muy quietos y consolados (ANÔNIMO, [1734] 1955, p. 173, grifo nosso).

Conforme o relato, quatro guaňanas na redução de Corpus Christi chegaram a fugir dos jesuítas, porém relatou-se que voltaram e pediram para permanecer. Os registros das tentativas de fundação da redução de São Estanislau no século XVIII fornecem ricas informações antropológicas a respeito dos povos que habitavam o rio Iguazu no período, próximo ao encontro das suas águas com o rio Paraná. Verifica-se que no espaço de um século, houve uma mudança da prevalência dos povos guarani para povos jê na região da foz do rio Iguazu até além do alto das Cataratas.

### 5.3.5 Quatro anos de tentativas infrutíferas (1730-1734)

Em 1734, padre Alexandro de Villavieja, que havia participado da primeira expedição, fez uma síntese da infrutífera tentativa de colonizarem o rio Iguazu e de trazerem os guaňanas para o projeto missioneiro. Ele contou que eram poucos os indivíduos que saíam às margens, dificultando o contato.

No se fundo pueblo, porq si no nos querian ver ni oir. no se querrian tan poço llegar a el antes se huirian de nosotros. Y preguntamos los Guananas se querian salir del Corpus y poblar en sus tierras respondieron q no. Los mas de los Guananas q ay en el Corpus han sido traydos de la misma manera. Tambien parece q ay muv poça gente por el Parana, porq son poços los q salen a contratar con los nuestros, como lo vimos en los três meses q estuvimos en sus tierras y entonces estaba el rio bajo q es q.<sup>do</sup> ellos suelen dejarse ver y si huviera muchos mas, salieron assi p.<sup>a</sup> pescar como por la utilidad q tienen con los q van a los yerbales (VILLAVIEJA, [1734] 1955, p. 251-252, grifo nosso).

Após quatro anos de idas e vindas até a foz do rio Iguazu, o investimento não teria prosperado. Poucos ingressaram ao interior devido principalmente à dificuldade com as escarpas fluviais e a mata fechada, limitando-se às praias que formavam nas margens quando o caudal estava baixo.

Despues aca en estos quatro anos los gastos y las idas han sido sin fruto. No tuvimos mas trabajo q la moléstia de estar tanto tiempo en el rio sin haver tierra donde poder salir por ser de una y otra vanda vosques tan cerrados q los Yndios salian estos quinze dias en la corta y mala playa q suele haver estando el rio bajo y jamas entraban en los montes (VILLAVIEJA, [1734] 1955, p. 252, grifo nosso).

Por fim, pode-se constatar que uma das consequências das relações de contato foi a altíssima mortalidade entre os Guaňanas. Do contingente dos indígenas trazidos para Corpus

Christi, metade teria morrido nesse intervalo de quatro anos. Sobre isso, o alívio de padre Villavieja era que nenhum deles teria morrido sem o batismo.

Los q han fallecido en estos cuatro años de los q se traxeron no se q ayan llegado a la mitad y creo q ninguno ha muerto sin Bautismo. El P. Pedro Xim.<sup>es</sup> dará mejor razon desto, porq yo immediatam.<sup>te</sup> q volvi de la Mission me parti a las Corrientes. No respondi antes a V.R. porq estaba en Exercicios. N. S.<sup>r</sup> me g.<sup>de</sup> a V.R. m.<sup>o</sup> a.<sup>o</sup> como se lo Sup.<sup>es</sup> y Julio 30 de 734 (VILLAVIEJA, [1734] 1955, p. 252, grifo nosso).

O padre Pedro Ximenez, mencionado no trecho superior, em carta no dia 1º de agosto de 1734, escrita na redução de Corpus Christi e destinada aos seus superiores, relatou como foram os últimos 10 anos de contato com os guañanas e as tentativas de conversão desse povo. Em seu relato, fez uma síntese geral incluindo as experiências da década de 1720, passando pela tentativa dos padres Pons e Villavieja, até chegar aos seus próprios esforços pessoais entre novembro de 1733 e janeiro de 1734.

Padre Pedro Ximenez confirmou que teria aguardado o aparecimento do cacique guañana por 15 dias, na companhia do padre Lucas Rodriguez, sem obter sucesso ([1734] 1955, p. 253-255). Para facilitar as análises e a compreensão do processo histórico, a pesquisa organizou uma linha cronológica com os principais acontecimentos (Quadro 4). Além da experiência missioneira, foram identificados termos atípicos em espanhol muito possivelmente referentes às Cataratas do Iguaçu.<sup>186</sup>

Fazendo um paralelo com Santa Maria la Mayor, em outra parte da mesopotâmia paranaense, foram identificadas algumas fontes que relataram eventos ocorridos na antiga comunidade iguaçuense, enquanto os missioneiros de Corpus Christi se aventuravam no rio Iguaçu. Na carta anua do ano de 1735, a respeito das doutrinas do Paraguai há relatos sobre alguns desafios enfrentados pelos santamarianos, no ano anterior. Segundo constam as fontes, teria ocorrido um incêndio na Igreja, que destruiu os ornamentos do seu altar.

El pueblo de S.<sup>ta</sup> Mayor (sic) la Mayor en el Uruguay tuvo demas de los males comunes otra desgracia particular con un furioso incêndio con q se le quemó su Yglesia de suerte q ni el S.<sup>to</sup> Sacramento se ha podido sacar del Sacrário. En las estancias Lexanas del Uruguay en las quales los pueblos necessitados tenian todavia alguna esperanza la langosta y seca destruiò el pasto y causo mucha mortandad de ganado vacuno. Esto es en breve lo mas notable q se ha podido saber de lo sucedido en este ano passado de 1735 ([1735] 1954, p. 333, grifo nosso).

<sup>186</sup> Foram identificados os seguintes nomes referentes às Cataratas do Iguaçu utilizados pelos espanhóis no século XVIII: “Hoco” = “Llegamos hasta el Hoco. q está alg.<sup>s</sup> léguas mas arriba del Yguaçu.” (VILLAVIEJA, [1734] 1955, p. 251); “Hococi” = “Navegaron estos hasta el Hococi que está algunas léguas mas arriba del rio Iguazú” (ANÓNIMO, [1734] 1955, p. 163). Possivelmente trata-se a uma referência à palavra “hueco”, em tradução livre “buraco” em alusão a depressão geológica das quedas d’água. Tradução disponível em: <<https://es.thefreedictionary.com/hueco>> Acesso em: jun. de 2022

Além do incêndio na Igreja, os povos do entorno sofreram com a praga dos gafanhotos e a seca, que destruiu o pasto e causou a morte de parte do rebanho (CORTESÃO, 1954, p. 333).

**Quadro 4** – Linha Cronológica de São Estanislau (1730-1734).

<b>LINHA CRONOLÓGICA DA MISSÃO DE SÃO ESTANISLAU</b>	
<b>1730</b>	
<b>25 de Agosto</b>	Padre Joseph Pons e padre Alexandro Villavieja deixaram a redução de Corpus Christi em direção ao rio Iguaçu.
<b>Dezembro</b>	São encerradas as atividades da expedição de evangelização no baixo Iguaçu, com total de 53 guaňanas reduzidos.
<b>1732</b>	
<b>29 de Fevereiro</b>	São emitidas instruções em Candelária para que os padres Lucas Rodriguez e Diego Palácios fundassem a redução de São Estanislau, incluindo orientações do trato com os nativos.
<b>21 de Abril</b>	Padre Lucas Rodriguez e padre Diego Palácios deixaram a redução de Corpus Christi em direção ao rio Iguaçu.
<b>Abril</b>	Padre Diego Palácios retornou para buscar mantimentos.
<b>Mai</b>	O padre Lucas Rodriguez desistiu de continuar e também volta para Corpus Christi, devido ao não retorno do padre Diego Palácios.
<b>1733</b>	
<b>Novembro</b>	Padre Pedro Ximenez deixou Corpus Christi para realizar nova tentativa no rio Iguaçu, retornando em seguida com a notícia que havia conseguido autorização de um cacique guaňana para fundar uma redução na região.
<b>1734</b>	
<b>Janeiro</b>	Padres Pedro Ximenez e Lucas Rodriguez retornaram ao país dos guaňanas, porém não encontram o cacique contactado meses atrás.
<b>30 de Julho</b>	Padre Alexandre Villavieja escreveu ao padre Superior Bernardo Nusdorffer, relatando a experiência jesuíta no rio Iguaçu.
<b>1 de Agosto</b>	Carta de Pedro Ximenez aos seus superiores fazendo uma síntese dos últimos 10 anos de relação com os Guaňanas incluindo as tentativas de fundar São Estanislau, uma das quais afirmou ter participado.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de VILLAVIEJA, [1734] 1955; ANÔNIMO, [1731?] 1955, p. 172; XIMENEZ, [1734] 1955, p. 253-255.

#### 5.4 O RECONHECIMENTO COMO PATRIMÔNIO MUNDIAL PELA UNESCO

O sítio arqueológico de Santa Maria la Mayor está localizado atualmente a 14 km do centro da cidade argentina de Concepción de la Sierra, na província de Misiones. Suas ruínas sobreviveram à expulsão dos jesuítas em 1767 e foi destruída em janeiro de 1817 pelo comandante português Francisco das Chagas Santos, em represália às incurções do comandante guarani Andresito Guacurarí ao lado brasileiro.<sup>187</sup>

<sup>187</sup> Missões Jesuítas. Disponível em: <https://www.portalsaofrancisco.com.br/historia-do-brasil/missoes-jesuítas> Acesso em: jul. de 2022.

Em 20 de setembro de 1983, a Argentina realizou a inscrição da candidatura dos sítios históricos das ruínas de São Ignácio Mini, Loreto, Santa Ana e Santa Maria la Mayor, como Patrimônio Mundial da UNESCO. O Conselho Internacional dos Monumentos e Sítios (ICOMOS) recomendou a aprovação da inscrição dos 4 sítios.<sup>188</sup>

Na justificativa, consta que durante a sessão de 1983, enquanto estavam analisando o pedido brasileiro de inscrição da redução de São Miguel, perceberam que dificilmente a existência de uma civilização que ia da Califórnia até a República Argentina teria a representação de apenas um singular exemplo. Baseando-se no relatório escrito por Jorge Osvaldo Gazaneo, o comitê de avaliação do ICOMOS decidiu que o tema das Reduções Jesuíticas deveria ser assunto de propostas suplementares associadas para a América do Sul, sem a espera pela eventual ratificação do Paraguai, pois Brasil e Argentina já eram membros da Convenção.<sup>189</sup>

O governo argentino, na sessão de 1983, oficialmente anunciou a proposta pela inclusão das quatro reduções na lista do patrimônio mundial, das quinze possíveis que estão em seu território nacional. Segundo consta no parecer do ICOMOS, a escolha desses quatro exemplos situados na Província de Misiones se justificava pelo interesse histórico e arqueológico.

The choice of these four ensembles (all situated within the province of Misiones) is justified by their historical and archeological interest, as well as by certain complementarity. In fact, all these "reducciones", situated near springs or in the vicinity of large rivers are of the same model (the church, the residence of the fathers, the regularly spaced houses of the Indians are placed around a large square). This model was adopted by the Company of Jesus after the Spanish crown conceded it the right, in 1609, to settle in guarani country. However, each of the four "reducciones" is characterized by a layout peculiar to itself and by a different state of preservation (ICOMOS, 1983).<sup>190</sup>

Considerando a importância de se preservar a integralidade das reduções jesuíticas enquanto conjunto internacional, solicitou-se a apreciação também das ruínas de São Miguel,

---

<sup>188</sup> UNESCO, Lista do Patrimônio Mundial, Jesuit Missions of the Guaranis: San Ignacio Mini, Santa Ana, Nuestra Señora de Loreto and Santa Maria Mayor (Argentina), Ruins of Sao Miguel das Missoes (Brazil). Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/list/275> Acesso em: jul. 1984

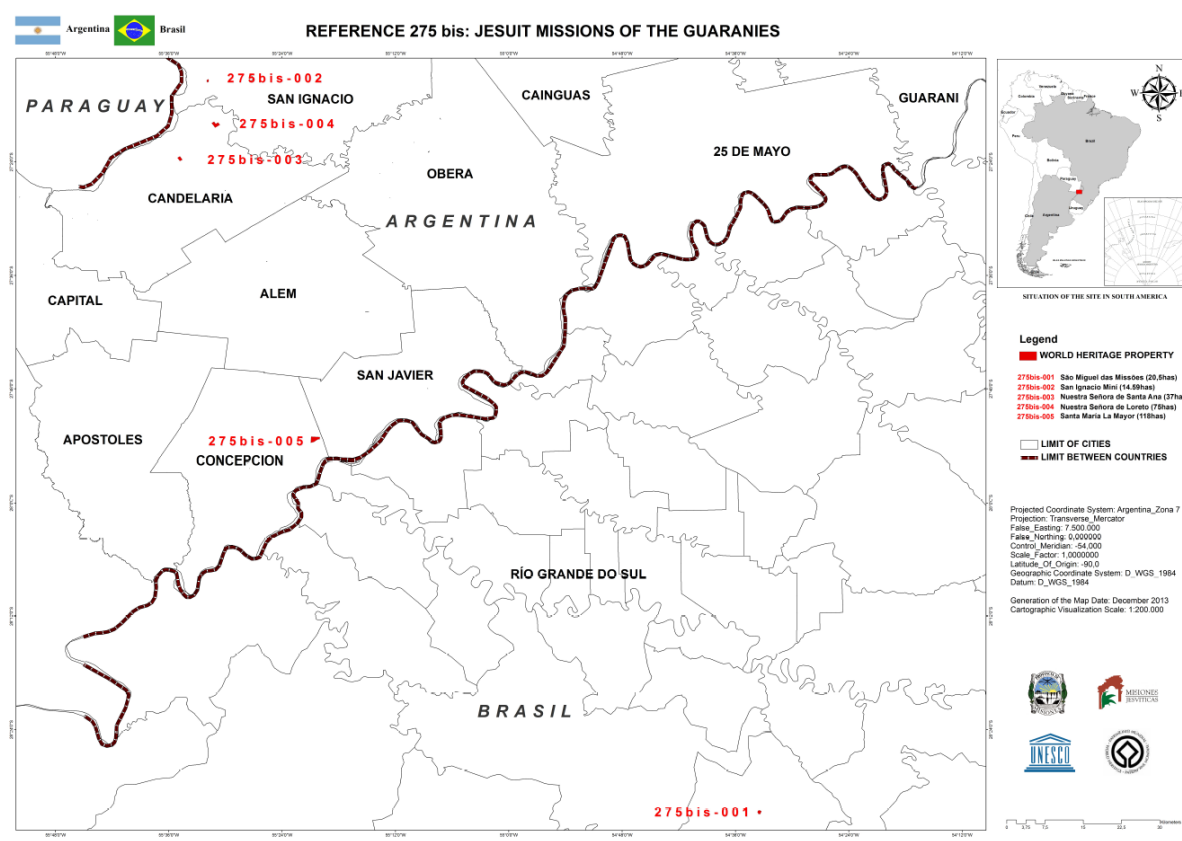
<sup>189</sup> Conselho Internacional de Sítios e Monumentos, parecer de avaliação, 1983, p. 1. Disponível em: <https://whc.unesco.org/document/153092> Acesso em: jul. de 2022

<sup>190</sup> “A escolha destes quatro conjuntos (todos situados na província de Misiones) justifica-se pelo seu interesse histórico e arqueológico, bem como por uma certa complementaridade. De fato, todas essas "reducciones", situadas perto de nascentes ou nas proximidades de grandes rios, são do mesmo modelo (a igreja, a residência dos padres, as casas dos índios regularmente espaçadas são colocadas em torno de uma grande praça). Esse modelo foi adotado pela Companhia de Jesus depois que a coroa espanhola lhe concedeu o direito, em 1609, de se estabelecer em terras guarani. No entanto, cada uma das quatro "reducciones" é caracterizada por um layout peculiar a si mesma e por um estado de conservação diferente” (Tradução nossa).

em território brasileiro, de forma suplementar às quatro reduções argentinas. Como consequência, o sítio brasileiro também foi reconhecido (Mapa 37).

Na época em que foi feita a candidatura das reduções argentinas, o Paraguai ainda estava em processo de adesão à Convenção de 1972 do Patrimônio Mundial da UNESCO. A ratificação paraguaia ao instrumento internacional ocorreu apenas alguns anos mais tarde, em 27 de abril de 1988.<sup>191</sup>

**Mapa 37** – As 5 reduções jesuíticas reconhecidas pela UNESCO. Pode-se ver no território argentino San Ignacio, Loreto e Santa Ana ao norte e Santa Maria la Mayor ao sul, no território brasileiro São Miguel.



Fonte: UNESCO. Disponível em: <https://whc.unesco.org/document/128215> Acesso em: jul. de 2022

Portanto a apreciação das reduções no território paraguaio só pôde ser feita mais tarde, o que de fato foi feito. As ruínas de Trinidad e Jesus Tavarangue foram reconhecidas como Patrimônio Mundial em 1993.<sup>192</sup> É importante constatar que os sítios de Trinidad e Jesus Tavarangue seguem sendo os únicos bens paraguaios reconhecidos como Patrimônio Mundial pela UNESCO até o presente momento. Em abril de 2022, o país submeteu a candidatura ao

<sup>191</sup> UNESCO, República do Paraguai, países-membros. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/statesparties/py> Acesso em: jul. de 2022

<sup>192</sup> UNESCO, “Jesuit Missions of La Santísima Trinidad de Paraná and Jesús de Tavarangue” Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/list/648> Acesso em: jul. de 2022

mesmo título de outra redução jesuítica em seu território, o sítio histórico de San Cosme e San Damian, que aguarda análise e decisão.<sup>193</sup>

A respeito especificamente da justificativa de Santa Maria la Mayor para ser reconhecida pela UNESCO, foi mencionada sua fundação original em 1626 e sua mudança em 1633. Consideraram-se os remanescentes da igreja (Figura 15) e dos vestígios da residência dos padres (Figura 16). Além disso, foi levada em consideração a existência de um plano de preservação, prevendo o desmatamento seletivo do entorno e mantendo parcialmente seu ambiente natural.

Santa Maria la Mayor, founded in 1626, was moved to its present site in 1633. Not far from the remains of the church, important vestiges of the residence of the fathers are still standing. As at Santa Ana and at Loreto, the preservation plan envisions selective clearing, thus partially retaining the natural environment (ICOMOS, 1983).<sup>194</sup>

Por mais que a redução de San Ignacio Mini tenha sido considerada o mais eminente exemplo de uma redução preservada na Argentina, o comitê avaliador do ICOMOS entendeu que os outros quatro remanescentes de povoados também preenchiam os critérios de avaliação.

ICOMOS, while considering the mission of San Ignacio Mini to be the most eminent example of a "reduccion" preserved on Argentinian soil, would welcome a joint inclusion of the four properties submitted for its examination, within the framework of the global proposal for Jesuit missions defined in 1983 by the Committee (ICOMOS, 1983).<sup>195</sup>

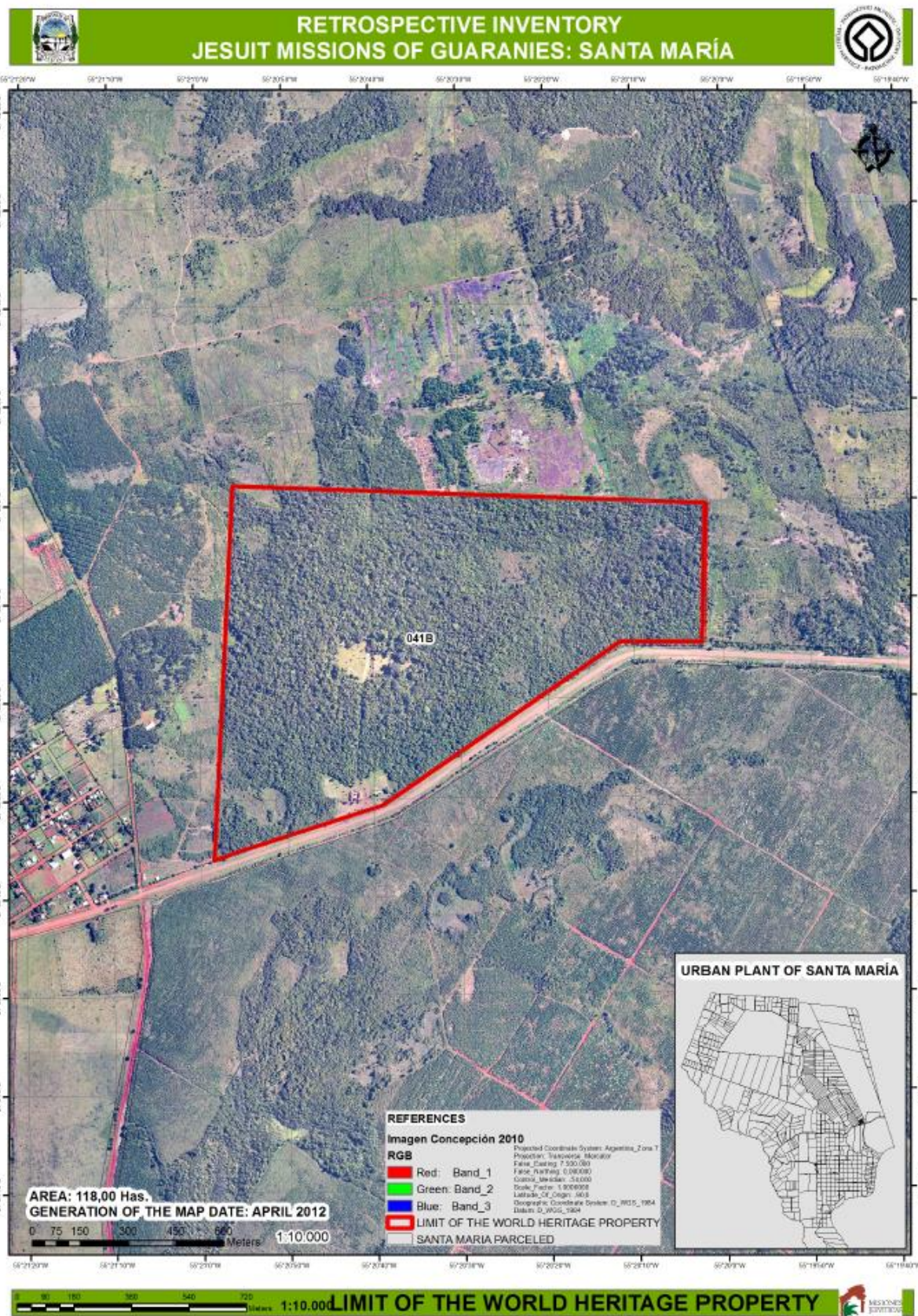
Conforme os documentos oficiais da UNESCO, as ruínas de Santa Maria la Mayor estão localizadas nas coordenadas S27 53 17.35 e W55 20 40.68, e a área salvaguardada compreende 118 hectares (Mapa 38). Atualmente o sítio arqueológico possui centro de visitantes e está aberto ao público (Figura 36).

<sup>193</sup> UNESCO, "Jesuit Mission of San Cosme y San Damián". Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6613/>. Acesso em: jul. de 2022

<sup>194</sup> "Santa Maria la Mayor, fundada em 1626, foi transferida para o local atual em 1633. Não muito longe das ruínas da igreja, ainda existem importantes vestígios da residência dos padres. Assim como em Santa Ana e em Loreto, o plano de preservação prevê o desmatamento seletivo, preservando parcialmente o ambiente natural" (Tradução nossa).

<sup>195</sup> "O ICOMOS, embora considere a missão de San Ignacio Mini o exemplo mais eminente de uma 'redução' preservada em solo argentino, acolheria com satisfação a inclusão conjunta das quatro propriedades submetidas a seu exame, no âmbito da proposta global de missões jesuíticas definido em 1983 pelo Comitê" (Tradução nossa).

**Mapa 38** – Território de Santa Maria la Mayor reconhecido como Patrimônio Mundial pela UNESCO.



Fonte: [UNESCO](http://unesco.org).

**Figura 36** – Centro de Visitantes de Santa Maria la Mayor, parte externa e interna, e visão da entrada das ruínas.



Fonte: Google Street View.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do arcabouço teórico levantado no Capítulo 1, somada à revisão bibliográfica realizada ao longo dessa dissertação, é possível realizar uma série de análises e tentar responder as problematizações propostas inicialmente. Uma percepção da historicidade da cultura permitiu considerar que personagens até então vistos como subalternos na verdade fazem parte de uma intrincada rede de relações sociais fundamentais inclusive para os próprios projetos europeus. Essas relações sociais se desenvolveram de forma dinâmica e orgânica e não necessariamente de forma hierarquizada, havendo ampla margem para barganhas, cooperações e rompimentos.

Ao longo da pesquisa foi possível levantar quais foram os principais agentes missionários jesuítas no rio Iguaçu, tanto no século XVII quanto no XVIII, mas também perceber a complexidade da composição política das lideranças indígenas da região e a dinâmica dessa interação. Lideranças como Tabacambi, Arapizandu, Taupá, Paraverá, Yguiraró, entre outros, demonstram um comportamento às vezes ambíguo, de negação e aceitação, ao longo do processo de adaptação à nova realidade que se colocava nos primeiros momentos da colonização da bacia hidrográfica do rio Paraná na região em que habitavam.

Apenas através da historicidade da cultura e da realização de novas abordagens mais plurais e inclusivas, tais indivíduos nativos poderão ganhar interpretações mais vívidas e realistas. Nesse sentido, mostra-se profícua a aproximação entre história e antropologia para o entendimento das relações de contato, para além das abordagens ortodoxas que supervalorizam a atuação jesuíta sem perceber a relação dialógica entre os sujeitos de matrizes culturais diferentes.

Nesse sentido, a naturalização do olhar etnocêntrico sobre as fontes pode conduzir a uma apropriação do imaginário social a respeito do contexto histórico de forma marcadamente unilateral e católico. Sendo assim, o estudo das cartas anuais, dos documentos oficiais e das obras dos cronistas demanda muita cautela, evitando-se um ponto de vista eurocêntrico e determinista.

As fontes que dissertam sobre povos ágrafos são sempre filtradas pelas concepções de mundo do narrador, que no contexto cronológico e territorial analisados são notavelmente eclesiásticas e orientadas por um prisma dogmático específico. A não observância dessas considerações poderá levar a julgamentos errôneos e simplistas a respeito dos povos autóctones

do rio Iguaçu. Toda e qualquer fonte deve ser pensada a partir do seu lugar de produção, sendo necessário perceber a dimensão do discurso nas relações sociais.

Conforme dissertado no primeiro capítulo, a consciência do pesquisador a respeito dessas limitações e as potencialidades das fontes demandam uma aplicação hermenêutica adequada, para que fontes tradicionais possam fornecer elementos até então desconsiderados.

A constatação da diversidade étnica das nações indígenas das bacias do Iguaçu e do Paraná, bem como dos grupos sociais nelas contidos, permite a construção de um panorama amplo a respeito das sociedades originárias, sua dinâmica interna e seu enredamento com os conquistadores europeus. Dessa forma, pode-se ir além da generalização da “guaranização” e considerar grupos como os gualachos e os guañanas, entre outros do tronco Macro-Jê, para além da categorização europeia limitada e reducionista sobre os habitantes nativos ao longo do rio Iguaçu. Os processos de etnificação colonial disponíveis nas fontes manuscritas jamais conseguiriam abarcar toda a complexidade da ocupação humana, ainda mais em uma região com uma depressão geológica tão extraordinária como as Cataratas do Iguaçu, elemento geográfico marcante na trajetória cultural local ao longo dos milênios.

Conforme visto nos relatos a respeito dos intérpretes nativos, nota-se que alguns falavam espanhol, guarani e guañana, permitindo-os realizar conexões entre diferentes matrizes e assimilar identidades conforme seus próprios interesses.

Foi possível verificar que a etnogênese indígena-missioneira marcou toda a trajetória de Santa Maria do Iguaçu. Nesse sentido o termo “santamariano” não pode ser visto jamais de forma monolítica como um indivíduo padrão, pois havia toda uma vasta gama de possibilidades de graus variados de aculturação, mas, sobretudo trata-se daqueles que compartilharam a experiência social e residencial nessa missão tão singular em determinado momento do seu devir histórico.

O caso emblemático do grupo dissidente que supostamente abandonou o povoado santamariano para criar uma comunidade afastada e assim poder continuar suas práticas culturais demonstra como grupos podem incorporar elementos europeus sem necessariamente identificar-se com eles em sua totalidade.

Nesse sentido, novos grupos podem surgir da simbiose entre o contato da cultura jesuíta com a ancestralidade indígena, surgindo uma terceira cultura marcada fortemente pelo sincretismo. Os caciques apóstatas demonstram isso de forma expressiva, ao conhecerem e dominarem os elementos centrais do discurso católico da conversão, suas metodologias e rituais, e formularem um discurso contra argumentativo próprio, em negação do cristianismo.

É perceptível que essa negação é oriunda de um senso crítico complexo, pragmático e altamente realista, ao observar o cenário político, econômico, fundiário e epidemiológico que os padres lhes impunham, como nos casos dissidentes dos caciques Guirapoti e Cuaracipucú. As fugas indígenas corriqueiras de famílias inteiras deixando o projeto missionário de Santa Maria do Iguacu, por diversas vezes mencionadas nas fontes, evidencia um grau muito relativo de aderência comunitária. Isso pode ser visto na resposta enérgica dos jesuítas às fugas, que expressa uma intolerância implacável ao retorno da vida nativa independente, mas também um medo de uma debandada em massa dos moradores das casas comuns, inviabilizando a conversão, a mão de obra e o planejamento comunitário.

Os fugitivos eram comumente comparados com as ovelhas desgarradas do pastoreio cristão, que deveriam ser salvas de caírem nas garras do personagem antagônico de sataná. Sendo assim, o demônio podia funcionar como uma espécie de bode expiatório a ser culpabilizado, inocentando socialmente a rebeldia do fugitivo a ser reincorporado, atuando como um artifício facilitador da sua reintegração ao grupo. Ao se culpar a influência do demônio pela realização das fugas, anistia-se a responsabilização individual pela quebra da confiança, operando então como um elemento dissipador do rancor.

Pode-se notar que há diversos elementos que as cartas anuais não trazem à tona ou mencionam apenas superficialmente, como é o caso dos castigos corporais. Entre os casos mais singulares analisados está aquele relacionado com a violação do jejum na quaresma e o açoite coletivo que isso provocou, além da humilhação pública do próprio fiscal santamariano. O açoite público de um casal poligâmico bem como a indignação do padre Cláudio Ruyer na criminalização da antropofagia e do adultério, também demonstram fortes repressões advindas de uma vigilância constante dos nativos sob o paternalismo jesuíta.

No entanto, o campo simbólico teve que lidar com a realidade objetiva e fatal das doenças trazidas pelos próprios missionários. Qual seria o sentido de cativar os indígenas, batizá-los, contaminá-los e vê-los adoecer para relatar com satisfação aos superiores eclesiásticos que todos os mortos tinham recebido seus devidos sacramentos? O que não parece fazer sentido algum na contemporaneidade seguia uma lógica própria com desdobramentos ambíguos para os grupos nativos resilientes.

O impacto epidemiológico da presença europeia é notável nos relatos da quantidade de mortes ocasionadas logo após o batizado insistentemente compelido. Em certos momentos, surtos generalizados de “peste” podiam provocar centenas de mortes e se propagar de uma

redução para outra, e a partir dessas reduções para as aldeias e ranchos indígenas localizados nos seus entornos.

Tendo em vista que os nativos não tinham defesas imunológicas suficientes para suportar as mais simples doenças europeias. Foram encontrados variados relatos registrados nas fontes sobre indígenas enfermos e o esforço dos padres para tentar tratá-los, e quando não era possível curá-los, realizavam o sepultamento de acordo com os rituais cristãos.

O mburubicha Taupá e o “feiticeiro” Yguiraró consistem casos evidentes de resistência adaptativa, pois suas respectivas alianças com os padres acabavam por possibilitar certa vantagem nas relações de poder com seus antigos vizinhos e eventuais rivais. Ambos teriam fortalecido Santa Maria do Iguaçu de forma indispensável, após momentos iniciais de grande oposição, comprovando a flexibilidade das relações humanas e da adaptabilidade dos ameríndios aos novos contextos e oportunidades. Isso pode ser visto especialmente perante a constatação da evidente capacidade militar de Taupá, que demonstra um nível considerável de organização social e econômica na área da península das Cataratas do Iguaçu e o possibilitava arregar dezenas de soldados armados.

Além das fontes históricas textuais utilizadas para a realização da pesquisa, nota-se a potencialidade quando as mesmas são complementadas com estudos arqueológicos e a pesquisa a respeito da cultura material regional. Nesse sentido, futuras pesquisas interdisciplinares entre arqueologia, história e antropologia poderão fornecer informações e interpretações inéditas a um público mais variado, fertilizando inclusive iniciativas de turismo e educação patrimonial. Os estudos da cultura material da história pré-colonial e colonial do baixo rio Iguaçu poderão fomentar a superação das mitificações exacerbadas sobre o passado da região.

Para compreender a trajetória da formação e dissolução de SMI é necessário percebê-la como resultado de um processo mais amplo de um contexto geopolítico regional e internacional, que envolve desde as especificidades da União Ibérica quanto o processo de sítio militar contra Vila Rica do Espírito Santo e os abandonos de Cidade Real de Guairá e Nossa Senhora de Natividade do Acarai, nos momentos quase imediatamente antecedentes da desocupação iguaçuense. Além disso, a participação nos conflitos militares após a mudança para o rio Uruguai, marca uma dimensão nova na vida política da comunidade santamariana que inexistia quando estava no rio Iguaçu. Ao marcharem para as guerras coloniais os nativos cristianizados demonstram certo grau de aderência e engajamento ao projeto colonizador, como parte de uma resistência adaptativa e uma resiliência mais ampla.

Em relação ao engajamento religioso nativo, não se pode sistematicamente pôr em dúvida a sincera aceitação dos nativos à fé cristã. Principalmente quando participavam ativamente da política missioneira, tornando-se parte orgânica dela e colaborando de forma cotidiana e constante para sua construção. Seguramente tais “convertidos” necessitavam possuir certa defesa imunológica que permitia a exposição prolongada a diferentes padres e colonos provenientes de diversos lugares, isso quando o próprio indígena cristianizado não viajava para povoados e centros urbanos coloniais, aumentando seu contanto com enfermidades.

O caso em específico do rapaz das visões, sua rápida ascensão comunitária e o culto a sua personalidade, permite diversas interpretações. Sobretudo expressa a existência de uma resistência dos cristãos iguaçuenses em deixar o local em que se encontravam, contrários à ideia de migrar para o rio Uruguai. Ao mesmo tempo, é possível perceber que as apropriações autônomas do cristianismo pelos sujeitos indígenas locais seriam firmemente recriminadas e combatidas como uma ameaça ao projeto colonial missioneiro e como um elemento espiritual antagônico. Mantinha-se assim o monopólio sobre o entendimento coletivo a respeito do dogma cristão.

O desenvolvimento musical de Santa Maria do Iguaçu também é particularmente interessante, pois o relato das performances artísticas na recepção do provincial e demais visitas ilustres, permite teorizar que os instrumentos já estavam na redução antes da chegada da comitiva e, portanto seriam prévios à criação de uma possível “escola” de Santa Maria. Em relação ao ensino de artes e letras, fica em aberto para a interpretação sobre qual lugar deveriam ocorrer suas atividades, tendo as edificações laterais à nave inicial da Igreja, construídas progressivamente, como local mais provável, sem descartar a possibilidade de uma eventual edificação erguida especificamente para tal.

No Capítulo 2 e na segunda parte do Capítulo 3, foi possível analisar o contexto local do rio Iguaçu no momento pré-missioneiro. Nota-se a grande presença de indígenas guarani no baixo Iguaçu, da sua foz até depois das quedas. Subindo-se o rio, foi identificada que havia a presença de indígenas do tronco linguístico Jê, inclusive ocorrendo conflitos entre essas duas diferentes nações. Ao que tudo indica esse cenário se alterou um pouco no século XVIII, conforme visto no Capítulo 5, com a presença predominante de grupos jê na foz até depois das quedas, ao invés de majoritariamente guarani como no século XVII.

O processo de instalação foi gradual e sofreu diversos percalços. Ao longo da pesquisa foi possível constatar a dificuldade dos padres em obter a anuência das lideranças nativas do

baixo Iguaçu. Foram necessárias três tentativas, em 1623, 1625 e 1626, para finalmente conseguirem transpor as Cataratas e começarem um povoado cristão.

A respeito da adaptação, verifica-se uma série de desafios, principalmente em relação ao sustento alimentício dos moradores, devido ao fato de o entorno do local escolhido não ser propício para a pesca e para as atividades agropecuárias, nos moldes econômicos ocidentais.

A redução teve muita dificuldade em manter uma produção própria de gêneros alimentícios. O ataque de roedores (muito possivelmente capivaras) e o inverno rigoroso danificaram substancialmente o cultivo de alimentos nos primeiros anos, assim como de algodão para as vestimentas. Durante a crise, a alimentação dos santamarianos foi precária. Conforme relatado, chegaram a ficar um tempo sem comer carne, tendo que se virar com misturas de grãos e folhas.

Mesmo que não haja relatos específicos a respeito, SMI provavelmente deve ter desenvolvido e mantido uma produção de subsistência substancial para poder sustentar seu aumento demográfico posterior. Além disso, a ajuda de outras reduções como Corpus Christi e Encarnação de Itapua, enviando alimentos, foi determinante para sua consolidação, principalmente nos momentos iniciais de dificuldade.

Há menção à existência de uma máquina de tear, muito comum também em outras reduções. Tendo em vista que há relatos de ter ocorrido o envio de carga de lã de outras reduções para ajudar SMI, é muito possível que um grande contingente da população tenha adotado o hábito de utilizar vestimentas de tecido. Soma-se a essa possibilidade os registros dos padres demonstrando uma preocupação em vestir os corpos dos neófitos. Pode-se concluir que as vestimentas foram implementadas de forma gradual, por imposição religiosa, pois a nudez era interpretada como um problema moral.

Nota-se que a instalação de Santa Maria do Iguaçu provocou uma reorganização política da região, porém sem suscitar diretamente na troca das principais lideranças. Há vários relatos sobre a ativa adesão dos caciques Taupá e Paraverá, lideranças das maiores aldeias da região e com capacidade para mobilizar e confeccionar grande quantidade de arcos e flechas e porretes.

Inclusive há menção à participação dos seus respectivos filhos, Miguel Taupá e Diego Paraverá, na construção do projeto missionário. Também foi possível verificar que houve impacto cultural nos nativos, que incorporaram vários aspectos europeus, como a religião, aparatos tecnológicos e hábitos cotidianos, sociais e econômicos.

Nota-se que o processo social de conversão dos indígenas foi extremamente complexo e nem sempre consensual. A própria noção do pecado teve que ser construída nos nativos. Os

hábitos culturais nativos que mais irritavam os padres eram de fato a poligamia e a antropofagia. A poligamia demandou muita diplomacia para evitar motins dos próprios caciques, conforme visto no Capítulo 3.

No entanto, a repressão à antropofagia foi feita com afinco, por ser um ato inaceitável para os católicos. Nesse sentido, cabe-se destacar a colaboração dos próprios oficiais indígenas do cabildo de Santa Maria do Iguçu, que ajudaram os padres na tarefa de coibir os atos de antropofagia, que também praticavam anteriormente, um hábito do qual foram compelidos a abandonar.

Em relação ao seu grau de aderência comunitária ao cristianismo é difícil precisar, mas o fato de que 2200 pessoas embarcaram com os jesuítas rumo ao desconhecido (possivelmente um terço ou um quarto da população estimada de SMI na época), bem como as incessantes tentativas de fuga, demonstram que a adesão individual e grupal ao universo político e cosmológico cristão podia variar de um extremo ao outro, em termos de identificação e engajamento.

Entre as práticas sociais interessantes consta o coral e o grupo de músicos, mencionados em várias fontes. Havia certa diversidade de instrumentos musicais, envolvendo instrumentos de sopro e de cordas. Tal grupo composto por cantores e músicos se apresentava nas missas e dias festivos, assim como na recepção de visitantes ilustres.

Apresentações musicais ocorriam com frequência nas celebrações religiosas santamarianas, que eram determinadas pelo calendário gregoriano e hagiológico cristão a partir de datas comemorativas estipuladas e regulamentadas no século XVI e que acabaram fornecendo balizas cronológicas inestimáveis para a pesquisa. As comemorações eram realizadas basicamente na praça, na frente da Igreja, havendo relatos de jogos e brincadeiras para as crianças, com a premiação de diferentes objetos.

Sob a orientação inicial do padre Cláudio Ruyer, a formação do coral deve ter tido uma contribuição relevante para a coesão identitária do próprio povoado, sendo inclusive um instrumento de convencimento, encantamento e adesão de grupos indígenas não convertidos. Além do canto, os relatos da utilização dos instrumentos de corda, em especial o violino (e possivelmente até do violão), demonstram certa complexidade da expressão musical, em conjunto com os instrumentos de sopro. Porém, cabe-se destacar que não foram identificados instrumentos de percussão.

As expressões musicais de Santa Maria do Iguçu estavam diretamente ligadas ao ensino de letras e teologia. Após a constituição da prática regular de ensino, ocorreram as aulas

de latim e dos preceitos bíblicos católicos para os neófitos poderem responder a missa e assim promover a conversão ao cristianismo. As aulas de letras tiveram seu desdobramento no ensino dos cantos sacros, dedicados à exaltação de louvores ao senhor. O ato de cantar fazia parte da própria conversão, possibilitando um alívio artístico perante a complexidade do próprio ensino do latim.

Pode-se inferir que a composição indígena do povoado de Santa Maria do Iguaçu foi majoritariamente guarani, por ser essa a principal nação originária ocupante da região da foz do rio Iguaçu, nas áreas do baixo e alto Cataratas, nas primeiras décadas do século XVII. Entretanto pode-se constatar que a nação Guarani não era a única a ocupar o rio Iguaçu, havendo também diferentes grupos do tronco linguístico Macro-Jê.

Às vezes a relação entre essas duas nações foi conflitiva, com ataques violentos entre elas, levando a casos de mortes, atos de revanche e rituais antropofágicos, com a devora gastronômica do inimigo. Porém, em outros momentos essa relação também se deu de forma amistosa, envolvendo a participação de indígenas intérpretes que ao dominar ambos os idiomas eram capazes de promover a comunicação entre eles.

Um dos casos mais impressionantes de encontro entre os tupis-guaranis e os jês tangenciando SMI foi quando um grupo desse último, com guerreiros paramentados e liderados por um cacique anônimo, entraram furtivamente na área missional, chegando até a praça central, para a surpresa e o espanto de todos os seus moradores. Relata-se que esse encontro se deu de forma pacífica, com os visitantes sendo recebidos com refeição, demonstrações tecnológicas e musicais, através do auxílio de um intérprete santamariano, conforme analisado no Capítulo 3.

Já no século XVIII, parece ter ocorrido uma mudança, com uma presença maior de grupos jê na região da foz do rio Iguaçu, público prioritário da missão de São Estanislau, conforme analisado no Capítulo 5.

Além das análises supramencionadas, a constante presença das onças durante toda a conjuntura evidencia a necessidade de superar uma visão antropocêntrica de natureza e valorizar a história natural bem como a participação da fauna como personagens históricos que influenciam e são influenciados pela história humana, independente da individualização cultural ou não dos seus espécimes.

É realmente muito difícil precisar a demografia santamariana devido aos poucos dados históricos existentes (e arqueológicos inexistentes) sobre a flutuação populacional, devido às adesões, fugas e mortes, que ocorreram durante todos os sete anos da sua duração. Existem também quatro principais categorias passíveis de serem quantificadas: adultos, crianças,

famílias e população total; além de duas macro-categorias: batizados e não-batizados. Pode-se esperar que nem toda a população residente na área da missão, envolvendo o núcleo reducional e os ranchos do entorno, chegou a ser batizada.

Apesar do esforço dos padres em realizarem o ritual e o registro no Livro de Batismos, a presença média de apenas dois padres para uma população de milhares de pessoas nem sempre possibilitou o batizado de todos os membros da comunidade ao longo do tempo. Muitas vezes o batizado se resumiu apenas ao “chefe da família”, o que torna ainda mais difícil a quantificação demográfica, tendo em vista que uma família poderia ter entre nenhum a vários filhos.

Entretanto a partir do conjunto de dados coletados, é possível fazer aproximações. Provavelmente no seu auge, o povoado deve ter alcançado uma quantidade entre 4 mil a 5 mil moradores, totalizando cerca de mil famílias vivendo na área central e periférica do povoado.

Esse número ainda está bem abaixo daquele informado pelo padre Nicolas del Techo, de 8600 pessoas, que também pode ter factível, pois não necessariamente trata-se de indivíduos convivendo simultaneamente, mas sim do número total de pessoas que residiram no local ao longo do tempo e foram batizados e registrados ali. Principalmente considerando a alta mortalidade advinda dos fatores epidemiológicos.

O fato é que as limitações impostas pelas condições ambientais e geográficas à agricultura de subsistência impediram que Santa Maria do Iguaçu formasse uma população muito numerosa.

Para mais informações demográficas do seu povoado, seria pertinente a realização de estudos da sua cultura material, contemplando pesquisas arqueológicas sobre seu assentamento, com análises sobre sua estrutura arquitetônica, territorial e forense, coletando novos dados sobre suas possibilidades populacionais e territoriais.

Em relação à extensão territorial que provavelmente chegou a ocupar, conforme mencionado anteriormente, além da pesquisa histórica seria necessária uma pesquisa arqueológica para se chegar a informações mais fidedignas a respeito da área do seu assentamento, para se evitar uma mera especulação sobre o tamanho que teria alcançado Santa Maria do Iguaçu. No entanto, tendo em vista os números levantados a respeito da evasão santamariana, nota-se que havia pelo menos umas 40 casas comuns para abrigar a quantidade de famílias residentes no momento imediatamente pré-embarque. Além disso, podem-se prever outras edificações como armazéns, cabildo, cotiguaçu, igreja, oficinas, casas dos padres, assim como praça, trilhas e porto. Portanto a partir das fontes históricas aqui levantadas é possível

subsidiar trabalhos de reconstituição histórica arquitetônica aproximada para fins didático-pedagógicos e de pesquisa.

Porém a respeito de Santa Maria la Mayor nas proximidades do rio Uruguai, cabe-se destacar que a UNESCO reconheceu um território de 114 hectares, conforme visto no Capítulo 5. Trata-se de uma área realmente expressiva se comparada com as outras reduções acauteladas pelo mesmo organismo internacional.

A evasão teria ocorrido após um episódio específico: uma conversa do padre Contreras com um grupo de portugueses, na região de Cidade Real de Guairá. Além de fazerem comentários em tom de ameaça, os portugueses relataram informações a respeito da existência de uma organização militar bandeirante que estaria a caminho do rio Paraná, provocando um alerta nas comunidades missioneiras da região.

O que é possível afirmar é que tanto Santa Maria do Iguaçu quanto Nossa Senhora de Natividade do Acarai foram evacuadas de forma preventiva e não chegaram a ser atacadas pelas tropas bandeirantes, seguindo o exemplo da evacuação de Cidade Real de Guairá.

O traslado de N.S.N. do Acarai, em 1632, motivou a mudança de SMI no ano seguinte e pode-se notar a complexidade dessa operação, que contou com a presença de dezenas de padres. O deslocamento de milhares de pessoas e seus bens por centenas de quilômetros envolveu um trabalho de logística de transporte e alimentação considerável e que muitas vezes foi precário. Envolveu também a articulação de uma ampla rede de cooperação, que envolvia desde a recepção dos santamarianos pelas reduções localizadas mais abaixo no rio Paraná (Corpus Christi e Encarnação de Itapua), e pelas reduções mais próximas ao rio Uruguai na sequência (S. Xavier, S. Nicolau e Conceição), até que o novo local de refundação fosse preparado e estivesse pronto para receber seus moradores após uma longa jornada.

Não se sabe até que ponto o povoado de SMI foi desconstruído pelos seus moradores momentos antes da sua partida, o que apenas um estudo arqueológico bem realizado poderá ajudar a elucidar. A desconstrução foi afirmada pelas fontes e possivelmente era uma forma de não deixar pistas e abrigo ao inimigo.

Onde está o sítio arqueológico de Santa Maria do Iguaçu? Tentar responder essa pergunta do ponto de vista histórico e apenas a partir das fontes escritas, sem um estudo de campo que possa se somar a comprovação de hipóteses, é algo inevitavelmente impreciso e inseguro, conforme dissertado no Capítulo 3.

Porém a pesquisa identificou um determinado trecho onde o porto santamariano muito provavelmente teria sido construído, que vai desde a região do Poço Preto até a foz do rio

Apepu. Toda essa região pode ter sido área de influência direta e indireta da missão de Santa Maria do Iguaçu. A respeito da localização do núcleo do assentamento principal, foram identificados pelo menos 5 altiplanos, localizados em ambas as margens do rio Iguaçu, com potencial para investigações arqueológicas futuras.

Ainda há muito espaço para a realização de novas interpretações e abordagens teóricas e temáticas tendo a experiência de Santa Maria do Iguaçu como eixo principal de análise. Cruzar as fontes aqui elencadas com chaves de leitura proporcionadas por outros autores da vasta bibliografia sobre a temática pode ser frutífero e trazer resultados complementares, suplementares ou até substitutivos aos aqui apresentados. Cabe-se destacar a muito provável existência de outras fontes primárias a respeito, dispersas em arquivos de capitais latino-americanas e europeias, que poderiam trazer detalhes inéditos sobre o rio Iguaçu no período colonial.

Nesse sentido, não objetivamos ter esgotado todas as possibilidades de análises com a presente pesquisa, muito pelo contrário, espera-se fomentar outras futuras discussões a respeito do passado de Santa Maria do Iguaçu, valorizando sua herança cultural compartilhada supranacionalmente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFARO, Diogo de; Declaração do Padre Diogo de Alfaro sôbre as Fundações das Reduções do Paraná e Uruguai. Assunção, 30-VIII-1635. *In*: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 18-22.
- ALMEIDA, M. R. C. de. História e Antropologia, *In*: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.) **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier – Campus, 2011. cap. 8, p.151-168.
- \_\_\_\_\_. Introdução. **Metamorfozes Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ANGELIS, W. R. D'. “Para uma história dos índios do oeste catarinense” – Cadernos do CEOM - Ano 19, n. 23 - CEOM: 20 anos de memórias e histórias no oeste de Santa Catarina. Chapecó: Unochapecó, 2006. p. 265-343 Disponível em: <<https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/2106/1196>> Acesso em: out. 2021.
- ANÔNIMO. Ânua do Paraguai. Ânua Relativa as Missões do Parana. Uruguai e dos Chiquito, Entre Os Anos de 1 730 a 1 734 [1734] *In*: CORTESÃO, Jaime (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis - Antecedentes do Tratado de Madri. Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1955. p. 153-212.
- \_\_\_\_\_. Carta Ânua das Reduções do Paraná e Uruguai, de 1661. *In*: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 176-207.
- \_\_\_\_\_. Informação Sobre uma Missão aos Índios Guanana, nas Margens do Iguazu. [1731?] *In*: CORTESÃO, Jaime (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis - Antecedentes do Tratado de Madri. Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1955. p. 246-250.
- \_\_\_\_\_. Instrução a dois Jesuítas para Realizarem uma Missão a Certos Infiéis do Paraná, Acima Do Uruguai. Candelária. 29-11-1732 [1732]. *In*: CORTESÃO, Jaime (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis – Tratado De Madri Antecedentes - Colônia do Sacramento (1669-1749)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1954, p. 242-243.
- \_\_\_\_\_. Relação de um Padre Jesuíta Sôbre os Trabalhos dos Missionários e, em Particular, do Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz, Na Fundação das Primeiras Reduções no Paraná, no Iguazu e no Uruguai. Assunção, c. 1635. *In*: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 121-131.
- ARESTI, Christobal de. Testemunho da Visita que Fêz Às Reduções o Bispo Aresti. Assunção. 10-XII-1631. *In*: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 74-80.

ARRUTI, J. M. Etnogêneses Indígenas. **Quem, Onde, Quantos: Povos Indígenas no Brasil 2001/2005** – São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50-54.

BAPTISTA, J. T.; WICHERS, C. A. M.; BOITA, T. W. Mulheres Indígenas nas Missões: patrimônio silenciado. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 27(3): e56150 DOI: 10.1590/1806-9584-2019v27n356150.

BARRETO, C. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n.44, p.32-51, dez/ fev 1999/ 2000. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/274359517\\_A\\_CONSTRUCAO\\_DE\\_UM\\_PASSA\\_DO\\_PRE-COLONIAL\\_UMA\\_BREVE\\_HISTORIA\\_DA\\_ARQUEOLOGIA\\_NO\\_BRASIL](https://www.researchgate.net/publication/274359517_A_CONSTRUCAO_DE_UM_PASSA_DO_PRE-COLONIAL_UMA_BREVE_HISTORIA_DA_ARQUEOLOGIA_NO_BRASIL) Acesso em: set. 2021.

BARROS, Y.; KOTZ, A.; REGINATO, T.; FOSTER, V.; DIAS, J.; FALCÃO, C.; BAPTISTON, I.; PAVIOLO, A.; DE ANGELO, C.; FELICIANI, F. **Bichos do Parque Nacional do Iguaçu – A vida no seu quintal**. Projeto Onças do Iguaçu. Brasília: Fundo Mundial Para a Natureza, 2021.

BARTOLOMÉ, M. A. As Etnogêneses: Velhos Atores e Novos Papéis no Cenário Cultural e Político. **MANA** 12(1): 39-68, 2006 Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/262447314\\_As\\_etnogeneses\\_Velhos\\_atores\\_e\\_novos\\_papeis\\_no\\_cenario\\_cultural\\_e\\_politico](https://www.researchgate.net/publication/262447314_As_etnogeneses_Velhos_atores_e_novos_papeis_no_cenario_cultural_e_politico) Acesso em: set. 2021.

BENEVIDES, Pablo de; Certidão do Padre Pablo de Benavides Sobre os Ataques dos Mamelucos de São Paulo às Reduções do Guairá e Tape. - Assunção, 5-IV-1652. In: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 324-326.

BIBLIA, Novo Testamento. Tiago. Português. In: Bíblia Sagrada. Pe. Manuel de Matos Soares. 1ª Edição. Porto: Tip. Sociedade de Papelaria, LDA, 1955. Disponível em: [https://bibliapadrematossoares.files.wordpress.com/2015/10/biblia\\_sagrada\\_-\\_pe\\_matos\\_soares.pdf](https://bibliapadrematossoares.files.wordpress.com/2015/10/biblia_sagrada_-_pe_matos_soares.pdf) Acesso em: jul. de 2022.

BOCCARA, G. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo, **Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates**, Paris, 2005, [En línea], Puesto en línea el 08 février. Disponível em: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/426> Acesso em: set. 2021.

BOROA(?), Diego de. Relação de um Padre Jesuíta Sobre os Trabalhos dos Missionários e, em Particular, do Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz, na Fundação das Primeiras Reduções no Paraná, no Iguaçu e no Uruguai. Assunção, c. 1 635. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e bandeirantes no Tapé (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. p. 121-131.

BOROA(?), Diego de. Relação do Estado em que se Encontravam as Reduções do Paraná e Uruguai c. 1640. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e bandeirantes no Tapé (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. p. 175-229.

BOROA, Diego de. Declaração do Padre Diogo de Boroa, Sobre a Fundação de Reduções de Indígenas. Assunção, 26-VIII-1634” In: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de**

**Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 15-18.

BOROA, Diego de; DURAN, Nicolas. Letras annuas de la Provinçia de Paraguay de los años de 1626. Y 27. de los collegios y misiones de la Comp.<sup>a</sup> de IHS” *In:* LEONHARDT, Carlos. **Documentos para la História Argentina – Tomo XX – Iglesia – Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañia de Jesús (1615-1637).** Buenos Aires: Facultad de Filosofia y Letras, 1929. p. 223-377.

BOROA, Diego de; ROMERO, Pedro. Cartas do Padre Diego de Boroa ao Padre Pedro Romero Sobre Pedidos do Governador de Buenos Aires e do Padre Pedro Romero Sôbre o Mesmo Assunto e o Morticínio de 29 Portugueses no Caaguá Buenos Aires, 24-1V-1636. Jesus Maria, 14-VI-1636. *In:* CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e bandeirantes no Tapé (1615-1641).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. p. 133-135.

BOSSCHER, Pedro. Fundações das Reduções do Paraná e Uruguai. Assunção, 7-III-1652. *In:* VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 26-27.

BRASIL. Parque Histórico Nacional das Missões. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. IPHAN, Superintendência do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parque%20Hist%C3%B3rico%20Nacional%20das%20Miss%C3%B5es\\_Eduardo%20Hahn.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parque%20Hist%C3%B3rico%20Nacional%20das%20Miss%C3%B5es_Eduardo%20Hahn.pdf) Acesso em: jul. de 2022.

BREZZO, L. La Historia y los Historiadores. *In:* TELESCA, Ignacio. **Historia del Paraguay.** Asunción: Taurus Historia, 2010. p.13-29.

BRIGHENTI, C. A. Etnicidade, Território e Direito Indígena. **Revista do Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina**, Chapecó, SC. Cadernos do CEOM – v. 23, n. 32: Etnicidades. p. 99-117, dez. 2010. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/668> Acesso em: set. 2021.

BUENO, L.; DIAS, A. Povoamento inicial da América do Sul: contribuições do contexto brasileiro. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.29, n.83, p. 119-147, 2015 Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142015000100119](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142015000100119) Acesso em: jul. 2022.

BURKE, P. **Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução da Francesa da historiografia.** São Paulo: Editora UNESP, 1991.

BURRÓ, A. Nuestra Señora de la Natividad del Acaray: A Forgotten Mission. **Journal of Modern Education Review**, ISSN 2155-7993, USA. August 2017, Volume 7, No. 7, pp. 604–612.

CASTRO, E. Comentários. *In:* SOUZA, Pero Lopes de. **Diário da navegação da armada que foi a terra do Brasil em 1530, sob a Capitania-Mór de Martin Affonso de Souza, escrito por seu irmão Pero Lopes de Souza.** Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1927.

CHAGAS, N. M.; MOTA, L. T. **O Guairá nos Séculos XVI e XVII – As relações Interculturais**. Programa de Desenvolvimento Educacional. Universidade Estadual de Maringá. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação, 2008. Disponível em: [http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/producoes\\_pde/artigo\\_nadia\\_moreira\\_chagas.pdf](http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/producoes_pde/artigo_nadia_moreira_chagas.pdf) Acesso em: jul. de 2022.

CHMYZ, I.; MIGUEL, R. **Relatório Técnico sobre a Arqueologia e a Etno-História da Área do Parque Nacional do Iguaçu**. Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas/UFPR. Curitiba: UFPR, 1999.

CORDOVA, Sevastian de (escrivão). Mercê e Encomenda a João Gonçalves, de Assunção, de Vários Índios no Paraná, Bôca do Iguaçu, Por Cima do Salto e Outros Doze de ‘Un Pueblo’, Desbaratado Pelos Tupis. Na Província do Guairá. Assunção, 8-11-1 597. *In*: CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 131-132.

CORTESÃO, J. A Coleção de Angelis e o Visconde do Uruguai. Seleção e Agrupação dos Documentos. **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. P. 54-62.

\_\_\_\_\_, J. Introdução. **Manuscritos da Coleção de Angelis – Tratado De Madri Antecedentes - Colônia do Sacramento (1669-1749)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1954, p. 5-11.

\_\_\_\_\_, J.. Resumo sobre Ânua do Paraguai. Ânua Relativa Às Missões do Paraná, Uruguai e dos Chiquito, entre os Anos de 1 730 — 1 734. **Manuscritos da Coleção de Angelis – Antecedentes do Tratado de Madri. Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1955. P. 312-313.

CRUZ, Francisco Gonçales de Santa. Licença Para que o Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz Fundasse Reduções em Itapua. Cópia de Assunção, 5-III-1652. 23 de Fevereiro de 1615. *In*: VIANNA, Helio (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 25.

CUNHA, M. C. Introdução a uma História Indígena. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Schwarcz, 1998. p. 09-24.

DABILA, Miguel; Fundação da Redução de Itapua. - Assunção, 8-II-1652. *In*: VIANNA, Helio (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 22-24.

DURAN, Nicolas. Carta Ânua do Padre Nicolau Duran em que dá Conta do Estado das Reduções da Província do Paraguai, Durante os Anos de 1 626 e 1 627, na Parte que Diz Respeito às Reduções do Guairá. Córdoba, 12 de Novembro de 1 628. *In*: CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. P. 203-258.

\_\_\_\_\_, Nicolas. Letras annuas de la Provincia de Paraguay de los años de 1626. Y 27. De los collegios y misiones de la Comp. <sup>a</sup> de IHS. *In*: LEONHARDT, Carlos. **Documentos para la História Argentina – Tomo XX – Iglesia – Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay**,

**Chile y Tucumán, de la Compañia de Jesús (1615-1637).** Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1929. p. 223-377.

ESTRAGÓ, M. D. Conquista y Colonizacion (1537-1680). *In:* TELESCA, I. (org.). **Historia del Paraguay.** Assunção: Taurus, 2010. cap. 4, p. 63-86.

FAHRENKROG, L. Los indígenas músicos en el Paraguay colonial: consideraciones desde la movilidad espacial. **Resonancias** vol . 20, nº39, jul io-noviembre 2016, p. 43-62.

FARIA, P. S. A Companhia de Jesus. **Rede da Memória Virtual Brasileira.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, S/D. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/dossies/rede-da-memoria-virtual-brasileira/religiao/a-companhia-de-jesus/#:~:text=A%20F%C3%B3rmula%20do%20Instituto%20significa,deveria%20servir%20ao%20%C3%BAnico%20Senhor> Acesso em: jul. de 2022.

FRADKIN, R.; SILVEIRA, M. A. As estruturas administrativas, jurídicas e legais no Atlântico ibérico. *In:* CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira; MARTINS, Maria Cristina Bohn (Org). **As Américas na primeira modernidade: 1492-1750 - volume 1.** Curitiba: Prismas, 2017.

FRIAS, Manuel de. Ordem Para Fundação De Redução No Iguacu, Assunção, 9-VII-1623, Cópia De 5-III-1652. *In:* VIANNA, Helio (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 9-10.

\_\_\_\_\_, Manuel de. Testemunho de uma Declaração Feita Pelo Governador do Paraguai D. Manuel de Frias, Sôbre a Existência de Sete Reduções Naquela Província. Entre as Quais as Duas de Loreto e Santo Inácio no Guairá Para Que se lhes Pague o Estipendio Real. Assunção, 15-III-1624. *In:* CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 181-182.

GRUZINSKI, S. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, RJ, v. 2, n. 2, pp. 175-195, mar. 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/topoi/v2n2/2237-101X-topoi-2-02-00175.pdf> Acesso em: set. 2021.

HERNANDEZ, Pero. **Comentarios de Alvar Nunez Cabeça de vaca, adelantado y governador de la província del Rio de la Plata.** Valladolid: Franciso Fernandez de Cordoba, 1555.

HOBBSAWM, E. J. Etnia e Nacionalismo na Europa de Hoje. *In:* BALAKRISHNAN, G. **Um mapa da questão nacional.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. cap. 4.

HOLANDA, S. B. O outro Peru. **Visão do Paraíso – Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 2000. p. 83-134.

ICOMOS, Parecer de avaliação sobre San Ignácio Mini, 1983. UNESCO. Disponível em: <https://whc.unesco.org/document/153092> Acesso em: jul. de 2022.

LARA, L.F. **A Música Instrumento: O Padre Antônio Sepp, S.J., e as práticas musicais.**

2015. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. **Historia da Capitania de S. Vicente – Desde a sua Fundação por Martim Affonso de Sousa em 1531**. Com um Escorço Biographico por Affonso de E. Taunay. Edições do Senado Federal – Vol. 25. Brasília: Senado Federal, 2004.

LIMA, E. C. **A Correspondência Jesuítica Na Construção De Um Novo Mundo: Evangelizar, Classificar, Informar (1553-1596)**. 2010. (Programa de Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

LOPEZ, H. “¿Dónde estaba ubicado el pueblo jesuita Santa María del Yguazú?”. Oremba’ e. 29 de Junho de 2020. Disponível em: <https://orembae.com/donde-estaba-ubicado-el-pueblo-jesuita-santa-maria-del-yguazu/> Acesso em: set. de 2022.

LOVAY, S. M. La Autobiografía del P. Diogo del Boroa. **IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica** ISSN: 2314-3908 Vol. 4 nº 1, enero-junio 2016. p. 118-129.

MADRE DE DEUS, Frei Gaspar da. **Memórias para a história da Capitania de São Vicente**. Edições do Senado Federal – Vol. 129. Brasília: Senado Federal, 2004.

MAEDER, E. J. A.; GUTIÉRREZ, R. **Atlas territorial e urbano das missões jesuíticas dos guaranis: Argentina, Paraguai e Brasil**. Sevilha: Junta Andalucía; Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico; Consejería de Cultura, 2010.

MELIÀ, B. O Guarani Reduzido. *In*: HOORNAERT, Eduardo (org.) **Das Reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais: IX Simpósio da CEHILA**, Manaus, 29 de julho a 01 de agosto de 1981. São Paulo: Paulinas. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú – Coleção Nicolai, 1982. p. 228-241.

MONTEIRO, J. M. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. *In*: MONTEIRO, John M. **Tupis, tapuias e historiadores: estados de História Indígena e do Indigenismo**. Tese de Livre-docência em Etnologia, Departamento de Antropologia da Unicamp. Campinas, 2001, p. 53-78.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Arte de la Lengua Guarani**. Com los Elcolios Anotaciones y Apendices del P. Paulo Restivo. Stuttgartardiae: Guilielmi Kohlhammer, 1892.

\_\_\_\_\_, Antônio Ruiz de. **Conquista Espiritual Hecha por los Religiosos de la Compañia de Jesus, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**. Madrid: Imprenta del Rey, 1639a.

\_\_\_\_\_, Antônio Ruiz de. **Tesoro de la lengua Guaraní**. Madrid: Juan Sánchez, 1639b. Disponível em: <http://books.google.com.br> Acesso em: jul. de 2022.

\_\_\_\_\_, Antônio Ruiz. Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz, Superior da Missão do Guairá. Dirigida em 1628 ao Padre Nicolau Duran, Provincial da Companhia de Jesus. *In*: CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 259-298.

\_\_\_\_\_, Antônio Ruiz. Cópia Certificada De Uma Carta Escrita Pelo Padre Antônio Ruiz Ao Governador Do Paraguai, D. Luís De Céspedes Xeria Em Que Dá Conta Dos Estragos Causados Pela Bandeira De Antônio Rapôso Tavares. Encarnação, 15-IV-1629. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 305-306.

NUSDORFER, Bernardo. Relação Do Padre Bernardo Nusdorffer Sobre o Plano de Mudança dos 7 Povos, Desde Setembro de 1750 Até Fins de 1755. de 12 de Abril de 1753. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos Da Coleção De Angelis – Do Tratado De Madri À Conquista Dos Sete Povos (1750-1802)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. p. 139-191.

OKUMURA, M. Dardo ou flecha? Testes e reflexões sobre a tecnologia de uso de pontas de projétil no Sudeste e Sul do Brasil durante a pré-história. **Cadernos do LEPAARQ**, v.12, n.24, 2015. Disponível em: [periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/5623/4487](http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/5623/4487) Acesso em: jul. 2022.

OLIVEIRA, A. M. S. **Charmelas e trombetas**: Em torno da música na cronística portuguesa dos finais da Idade Média. Dissertação (Mestrado em Estudos Medievais) - Faculdade de Letras. Universidade do Porto, Porto, 2019.

OLIVEIRA, J. P.; QUINTERO, P. Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, RS, ano 26, n. 58, p. 7-31, set./dez. 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832020000300001> Acesso em: jul. 2022.

ORMEZZANO, G. Educação e Arte na Redução Missioneira de San Ignacio Miní. **Revista História da Educação**, vol. 16, núm. 36, enero-abril, 2012, pp. 97-109 Associação Sul-Rio-Grandense de Pesquisadores em História da Educação Rio Grande do Sul, Brasil. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321627345006> Acesso em: Jul. de 2022.

PARELLADA, C. I. **Um Tesouro Herdado**: Os Vestígios Arqueológicos da Cidade Colonial Espanhola De Villa Rica Del Espiritu Santo/ Fênix-Pr. 1997. Dissertação (Programa de Mestrado em Antropologia Social) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1997.

\_\_\_\_\_, C. I. Revisão dos sítios arqueológicos com mais de seis mil anos BP no Paraná: discussões geoarqueológicas. **Fundamentos**, Fundação Museu do Homem Americano, São Raimundo Nonato, n.7, 2008. p.117-135, Disponível em: [www.academia.edu/2350154/Revisão\\_dos\\_sítios\\_arqueológicos\\_com\\_mais\\_de\\_seis\\_mil](http://www.academia.edu/2350154/Revisão_dos_sítios_arqueológicos_com_mais_de_seis_mil) Acesso em: jul. 2022.

\_\_\_\_\_, C. I. Arte rupestre no Paraná: novas discussões. **Revista Tecnologia e Ambiente**, Unesc, Criciúma, v.21, n.1, 2015. p.45-69, Disponível em: [www.academia.edu/14031847/Arte\\_rupestre\\_no\\_Paraná\\_novas\\_discussões\\_2015\\_Revist](http://www.academia.edu/14031847/Arte_rupestre_no_Paraná_novas_discussões_2015_Revist) Acesso em: jul. 2022.

\_\_\_\_\_, C. I. Paisagens transformadas: arqueologia de povos Jê no Paraná, sul do Brasil. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, USP, São Paulo, v.27, 2016. p.158-167, [www.academia.edu/34351552/Paisagens\\_transformadas\\_a\\_arqueologia\\_de\\_povos\\_Jê](http://www.academia.edu/34351552/Paisagens_transformadas_a_arqueologia_de_povos_Jê)

Acesso em: jul. 2022.

\_\_\_\_\_, C. I. Arqueologia Das Fortificações No Paraná. *In*: LINO, J.F. & FUNARI, P.P.A. (org.). **Arqueologia da guerra e do conflito**. Erechim: Editora Habilis, 2013.

\_\_\_\_\_, C. I. O Paraná espanhol: cidades e missões jesuíticas no Guairá. *In*: Secretaria de Estado da Cultura do Paraná (org) **Missões: conquistando almas e territórios**, Curitiba: Imprensa Oficial, 2009. p. 59-80.

\_\_\_\_\_, C. I. Resistência e Mudança Guarani: A Linguagem Visual nas Missões Jesuíticas do Guairá (1610-1631), **IX RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul: “Culturas, encontros e desigualdades”** GT48 - Pensando el cambio entre los Guaraníes: situaciones, contextos y escalas de análisis Curitiba – Paraná (Brasil), 10 a 13 de julho de 2011, p. 16.

PERIOTTO, M. R. Eric Hobsbawm: a historiografia social inglesa e a História da Educação no Brasil. *In*: MESQUITA, I. M. et Allii (Org.). **Nas Dobras de Clio: História Social e História da Educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2014. cap. 2, p. 31-52.

POMPA, C. Para uma Antropologia Histórica das Missões. *In*: MONTERO, P. (Org.) **Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. cap. 3, p. 111-142.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PUSINERI, A.; ZALAZAR, R. Capitulo III: El Periodo Prehispánico. *In*: TELECA, Ignacio (coord.) **Historia del Paraguay**. Asuncion: Taurus, 2010. p. 49-62.

ROJAS, S. Situação das Reduções do Uruguai Em 1707. São Borja, 20-XII-1708 *In*: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 235-247.

ROMERO, Pedro. Carta Ânua das Missões do Paraná e do Uruguai, Relativa Ao Ano de 1633, Pelo Padre Pedro Romero. São Nicolau, 16-V-634. *In*: CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos Da Coleção De Angelis –Jesuítas E Bandeirantes No Tape (1615—1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. p. 33-94

\_\_\_\_\_, Pedro. Carta do Padre Romero, Com Notícias do Uruguai, Inclusive Quanto a Ataques de Portugueses e Tupis na Região da Serra; Referências ao Gado e Ervais. Santa Maria. 3-IV-1636 *In*: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 291-314.

\_\_\_\_\_, Pedro. Cartas Ânuas das Reduções do Paraná e Uruguai De 1634. Santos Mártires De Caro, 21-IV-1635. *In*: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 80-144.

\_\_\_\_\_, Pedro. Relação de um Padre Jesuíta Sôbre os Trabalhos Dos Missionários e, Em Particular, do Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz, Na Fundação das Primeiras Reduções no Paraná, no Iguaçú e No Uruguai. Assunção, c. 1635. *In*: CORTESÃO, Jaime (Org.).

**Manuscritos Da Coleção De Angelis –Jesuítas E Bandeirantes No Tape (1615—1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. p. 121-131.

ROLÓN, L. H. **Santa Maria del Iguazú - 1626**. Puerto Iguazu: Dirección de Imprenta y Publicaciones del Estado, 1988.

ROLÓN, M. E. **Puerto Iguazú, Ciudad de Maravillas. Iguazua 1626**. Puerto Iguazu: Intendencia Municipal, 2017. p. 210.

ROXAS Y LUNA, Pedro de. Resposta Ao Pedido De Informações Feito Pelo Ouvidor Da Real Audiência. D. Pedro De Roxas Y Luna, Ao Padre André De Rada, Visitador Geral Das Províncias Do Paraguai E Da Companhia De Jesus. 23-X-1 644. *In*: CORTESÃO, Jaime (Org.). **Manuscritos da Coleção de Angelis –Jesuítas e a Bandeirantes no Itatim (1596 - 1760)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. p. 275-285.

RUYER(?), Cláudio. Carta Ânua Da Redução De Santa Maria Do Iguaçú. 9-XI-1627. *In*: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 61-72

RUYER, Cláudio. Carta Ânua Da Redução De Santa Maria Do Iguaçú, Pelo Padre Cláudio Ruyer. 9-XI-1627. *In*: VIANNA, Helio (Org.) **Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 72-74.

SAHLINS, M. Introdução. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p.7-21.

SALAMUNI, R.; SALAMUNI, E.; RICHA, L. A.; ROCHA, A. L. Parque Nacional do Iguaçú, PR - Cataratas de Fama Mundial. *In*: **Sítios geológicos e paleontológicos do Brasil**. 1ª Ed. Cap. 11. Departamento Nacional de Produção Mineral – DNPM. 2002. P. 313-321  
Disponível em:

[https://www.researchgate.net/publication/307088527\\_Parque\\_Nacional\\_do\\_Iguacu\\_PR\\_Cataratas\\_de\\_fama\\_mundial](https://www.researchgate.net/publication/307088527_Parque_Nacional_do_Iguacu_PR_Cataratas_de_fama_mundial) Acesso em: Julho de 2022.

SEADOR, F. A. **Fósseis do Paraná**. Museu de Ciências Naturais – SCB – UFPR. Curitiba, 2014 Disponível em:

<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/45931/Fosseis%20do%20Parana.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso: Abril de 2022.

SEGOVIA, M. Á. Aproximación A Los Sistemas Constructivos En Viviendas Guaraníes En Las Misiones Jesuíticas. **Anuario de Arqueología**, nº 4, año 2012 p. 249-256.

SILVA, A. L. F. **Reduções Jesuítico-Guarani: espaço de diversidade étnica**. 2011. Dissertação (Programa de Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

SOHIET, R. O Drama da Conquista na Festa: reflexões sobre resistência indígena e

circularidade cultural. **Revista de Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, RJ, v. 5, n. 9, 1992. p. 44-59.

SOUSA, M. C. A. O Encontro Cultural Entre Jesuítas e Povos Indígenas no Brasil Colonial: A Construção Da Mediação Do Outro, Para Si Próprio. *In: Simpósio Nacional De História Da Associação Nacional De História*, 30., 2019, Recife: ANPUH, 2019. p. 1-15.

SOUZA, Pero Lopes de. **Diário da navegação da armada que foi a terra do Brasil em 1530, sob a Capitania-Mór de Martin Affonso de Souza, escrito por seu irmão Pero Lopes de Souza**. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1927.

SPOSITO, F.; VILARDAGA, J. C. Capítulo 2 - Fronteiras nas Américas: alianças, identidades e conflitos (séculos XVI a XVIII). *In: CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge; FERNANDES, Luiz Estevam de O.; MARTINS, Maria Cristina Bohn. As Américas na Primeira Modernidade*. 1. Ed. Curitiba: Editora Prismas, 2018. p. 51-100.

TAÑO, Francisco Diaz. Cópia De Informação Do Padre Francisco Diaz Tano, Quanto A Não Estarem Os Indígenas Do Paraná E Uruguai Sujeitos A Servir Pessoalmente Aos Espanhóis. S.D. *In: VIANNA, Helio (Org.) Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 461-468.

\_\_\_\_\_, Francisco Diaz. Informações Sôbre as Reduções do Paraná, Itatim e Uruguai. Dadas Pelo Padre Francisco Diaz Tano. Assunção, 30-IV-1657. *In: VIANNA, Helio (Org.) Manuscritos da Coleção de Angelis. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 334-341.

\_\_\_\_\_, Francisco Diaz. Memorial em Direito Apresentado Pelo Padre Francisco Dias Taño da Companhia de Jesus Contra o Governador D. Luis de Céspedes Xeria na Causa que se lhe Move Pelos Delitos Cometidos no seu Govérno 1631. *In: CORTESÃO, Jaime (Org.) Manuscritos da Coleção de Angelis - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 399-408.

TECHO, Nicolás del. **História de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús**. Versão do texto latino por Manuel Serrano y Sanz. Com prólogo de Blas Garay. 5 Tomos. Assunção: Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía, 1897.

TRUJILLO, Francisco Vazques. Apresentação De Padres Para Que As Reduções Do Paraguai, Paraná E Uruguai Fiquem Sob O Patronato Real. 1633. *In: CORTESÃO, Jaime (Org.) Manuscritos Da Coleção De Angelis –Jesuítas E Bandeirantes No Tape (1615—1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. p. 19-20.

UNESCO, Jesuit Mission of San Cosme y San Damián. Lista de Tentativa. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6613/> Acesso em: jul. de 2022.

\_\_\_\_\_, Jesuit Missions of the Guaranis: San Ignacio Mini, Santa Ana, Nuestra Señora de Loreto and Santa Maria Mayor (Argentina), Ruins of Sao Miguel das Missoes (Brazil). Lista do Patrimônio Mundial. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/list/275> Acesso em: jul. de 2022.

\_\_\_\_\_, Jesuit Missions of La Santísima Trinidad de Paraná and Jesús de Tavarangue. Lista do Patrimônio Mundial. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/list/648> Acesso em: jul. de 2022.

VAQUERO, Q. A. El indio Peruano y la defensa de sus derechos: 1596-1630. **Consejo Superior de Investigaciones Científicas**. Madrid: Fondo Editorial, 1993. p. 497-499.

VARNHAGEN, F. A. **Diário de Navegação da Armada que foi a Terra do Brasil em 1530**. Tipografia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis, 1839. Disponível em: <<http://books.google.com.br>> Acesso em: jul. de 2022.

VATICANO, Calendário Tridentino. *In: Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Pii V. Pont. Max. Editum*. Veneza: Bibliotheca Aldina 1574. Disponível em: [Missale Romanum](#) Acesso: jul. de 2022.

VÁZQUEZ, Fabricio. Capítulo II – Las Nuevas Regiones. *In: TELESCA, Ignacio. Historia del Paraguay*. Asunción: Taurus Historia, 2010. p. 33-47.

VIANNA, H. Sumário. **Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 539-550.

VIEIRA, F. M. **A Colonização No Guairá (1554-1632) E Suas Relações Com O Sistema Econômico Colonial**. 1995. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Economia) – Instituto de Economia, Universidade de Campinas, Campinas, 1995.

VILLAVIEJA, Alexandro de. Carta do Padre Alexandro de VillaVieja Sobre a Projetada Missão dos Guañana de 30 de julho de 1734. *In: CORTESÃO, Jaime (Org.) Manuscritos da Coleção de Angelis - Antecedentes do Tratado de Madri. Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1955. p. 251-252.

WILDE, G. **Religi3n y Poder en las Misiones de Guaran3es**. 2. Ed. Buenos Aires: SB, 2019.

XIMENEZ, Pedro. Carta do Padre Pedro Ximenes Relatando os Esforços Tentados Pela Província do Paraguai Desde o Ano de 1 722 Para Incluir Os Guañaná na Missão do Paraná. 1 De Agosto De 1 734. *In: CORTESÃO, Jaime (Org.) Manuscritos da Coleção de Angelis - Antecedentes do Tratado de Madri. Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1955. p. 253-255.

YSAURRALDE, Gabriel de. Certificado do Mestre de Campo Gabriel de Insaurralde Sôbre a Derrota Sofrida Pelos Bandeirantes Paulistas nos Campos de Caaçapamini e o Estado em que se Encontravam as Reduções do Uruguai. Nossa Senhora de la Limpia Concepcion del Uruguay, 13-III-1 638. *In: CORTESÃO, Jaime (Org.) Manuscritos Da Coleção De Angelis –Jesuítas E Bandeirantes No Tape (1615—1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. p. 245-247.

## ANEXO I

### PRINCIPAIS FONTES HISTÓRICAS SOBRE SANTA MARIA

#### FONTES DA COLEÇÃO DE ANGELIS QUE MENCIONAM SANTA MARIA

1- <b>Título:</b> Ordem para Fundação de Redução no Iguazu
<b>Data:</b> 9 de julho de 1623 <b>Data da Cópia:</b> 5 de março de 1652
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Gov. Manuel de Frias
<b>Destinatário:</b> Pe. Marciel de Lorenzana (Cia. de Jesus)
<b>Breve Descrição:</b> Governador da província do Paraguai autoriza a fundação de uma redução no rio Iguazu e outra no rio Uruguai, e autoriza duplicação de ambas caso houvesse condições para fazê-lo.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 9-10.

2- <b>Título:</b> Carta Ânua da Redução de Santa Maria do Iguazu
<b>Data:</b> 9 de novembro de 1627
<b>Local:</b> Santa Maria do Iguazu
<b>Emissor:</b> Pe. Cláudio Ruyer
<b>Destinatário:</b> Pe. Provincial Nicolás Durán
<b>Breve Descrição:</b> Carta duplicada com relatos fundacionais de SMI, uma delas encontra-se assinada e com informações adicionais.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 61-72.

3- <b>Título:</b> Carta Ânua do Padre Antônio Ruiz, Superior da Missão do Guairá. Dirigida Em 1628 ao Padre Nicolau Duran, Provincial da Companhia De Jesus
<b>Data:</b> 2 de julho de 1628
<b>Local:</b> Tambo de Cuaracibere
<b>Emissor:</b> Pe. Antônio Ruiz de Montoya
<b>Destinatário:</b> Pe. Provincial Nicolás Mastrili Durán
<b>Breve Descrição:</b> Os relatos do padre Montoya a respeito das reduções de Enc. de Itapua e Concepción de Nuestra Señora de Guañanos trazem fragmentos a respeito de SMI.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640), 1951, p. 259-298

4- <b>Título:</b> Carta Ânua do Padre Nicolau Duran em que dá Conta do Estado das Reduções da Província do Paraguai, Durante Os Anos de 1 626 e 1 627, Na Parte Que Diz Respeito Às Reduções Do Guairá
<b>Data:</b> 12 de Novembro de 1628
<b>Local:</b> Córdoba
<b>Emissor:</b> Pe. Provincial Nicolás Durán
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> O provincial menciona sua visita a diversas reduções, inclusive a SMI, para qual dedica seção exclusiva adicionando os relatos do pe. Claudio Ruyer. Apesar da transcrição de SMI não ter sido incluída na publicação da Biblioteca Nacional, consta sua transcrição na íntegra no livro “Documentos para la Historia Argentina” (p.276-292), a partir de uma cópia do original existente na Biblioteca da Universidade de Leeds.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640), 1951, p. 203-258. Documentos para la Historia Argentina – Tomo XX, 1929, p. 223-384.

5- <b>Título:</b> Testemunho da Visita que Fêz Às Reduções o Bispo Aresti
<b>Data:</b> 10 de dezembro de 1631
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Bispo Cristoval de Aresti
<b>Destinatário:</b> Pe. Francisco Diaz Taño
<b>Breve Descrição:</b> O Documento menciona Santa Maria do Iguacu em uma lista com várias outras e traz ricos detalhes etnográficos da consolidação jesuítica da região do entorno.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 74-80.

6- <b>Título:</b> Apresentação para que as reduções fiquem sob Patronato Real
<b>Data:</b> 06 de março de 1633
<b>Local:</b> N/C
<b>Emissor:</b> Pe. Francisco Vasques Trujillo
<b>Destinatário:</b> Coroa Espanhola
<b>Breve Descrição:</b> O documento lista as reduções e os padres responsáveis por cada uma das reduções do Paraguai, tendo Diego de Salazar, Andres Gallego e Adriano Formoso encarregados de SMI.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641), 1969, p. 19-20.

7- <b>Título:</b> Carta Ânua das Missões do Paraná e do Uruguai, Relativa ao Ano de 1633, Pelo Padre Pedro Romero
<b>Data:</b> 16 de maio de 1634
<b>Local:</b> São Nicolau
<b>Emissor:</b> Pe. Pedro Romero
<b>Destinatário:</b> Provincial Diego Boroa
<b>Breve Descrição:</b> Na carta, são mencionadas as reduções dos rios Acarai e Iguazu (p. 46-56), com relatos essenciais para se compreender o desenvolvimento de tais povoados, complementando as primeiras cartas a respeito do processo de instalação.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641), 1969, p. 33-95.

8- <b>Título:</b> Declaração do Padre Diogo de Boroa, Sobre a Fundação de Reduções de Indígenas
<b>Data:</b> 26 de Agosto de 1634
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Pe. Diogo de Boroa
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> Entre vários detalhes pertinentes, padre Boroa tratou sobre como foram as tentativas de conversão dos nativos do baixo rio Iguazu, junto com o pe. Cláudio Ruyer.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 15-18.

9- <b>Título:</b> Cartas Ânuas das reduções do Paraná e Uruguai de 1634
<b>Data:</b> 21 de abril de 1635
<b>Local:</b> Santos Mártires de Caaro
<b>Emissor:</b> Pe. Pedro Romero
<b>Destinatário:</b> Provincial Diogo de Boroa
<b>Breve Descrição:</b> Relato feito pelo padre jesuíta destinado ao padre Boroa, contém seções a respeito de várias reduções do período, atualizando o provincial a respeito das últimas informações que obtivera. Entre as reduções, há um trecho exclusivo a respeito de SMI (p.94-97), que descreve a morte e o sepultamento do cacique Diego Paraverá.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 80-144.

<b>10- Título:</b> Petição do Procurador de Assunção Para que Se Ouça o Procurador da Companhia de Jesus em Problemas que Afetam a Jurisdição Sôbre Os Índios
<b>Data:</b> 30 de agosto de 1635
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Pe. Diogo de Alfaro
<b>Destinatário:</b> Gov. Martin de Ledesma Balderama
<b>Breve Descrição:</b> São feitas breves descrições sobre o processo de criação de diversas reduções, inclusive no rio Iguaçu, enfatizando as dificuldades encontradas.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641), 1969, p. 273-277.

<b>11- Título:</b> Declaração do Padre Diogo de Alfaro Sôbre as Fundações das Reduções do Paraná e Uruguai
<b>Data:</b> 30 de agosto de 1635
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Pe. Diego de Alfaro
<b>Destinatário:</b> Gov. Martin de Ledesma Balderama
<b>Breve Descrição:</b> Considerações similares ao documento anterior.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 18-22

<b>12- Título:</b> Relação de um Padre Jesuíta Sôbre os Trabalhos dos Missionários e, em Particular, do Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz, na Fundação das Primeiras Reduções no Paraná, no Iguaçu e no Uruguai
<b>Data:</b> 6 de novembro de 1635
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Pe. Cristovão Aresti
<b>Destinatário:</b> Gov. Martin de Ledesma Balderama
<b>Breve Descrição:</b> Traz diversas informações a respeito da fundação de SMI, as tentativas, as lideranças indígenas e etc.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641), 1969, p.121-131

<b>13- Título:</b> Carta do Padre Romero, Com Notícias do Uruguai, Inclusive Quanto a Ataques de Portugueses e Tupis na Região da Serra; Referências Ao Gado e Ervais
<b>Data:</b> 3 de abril de 1636
<b>Local:</b> Santa Maria la Mayor
<b>Emissor:</b> Pe. Pedro Romero
<b>Destinatário:</b> Provincial Diego de Boroa
<b>Breve Descrição:</b> Conforme descrito no título, trata-se de relatos do padre Romero a respeito do ataque dos bandeirantes e seus aliados indígenas na atual serra gaúcha. Há breves informações sobre o desenvolvimento de SM após a mudança para o Uruguai, inclusive dados sobre seu recrutamento militar.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), p. 291-314.

<b>14- Título:</b> Cartas do Padre Diego de Boroa ao padre Pedro Romero Sobre Pedidos do Governador de Buenos Aires e do Padre Pedro Romero Sobre o Mesmo Assunto e o Morticínio De 29 Portugueses No Caaguá
<b>Data:</b> 24 de abril de 1636 / 14 de junho de 1636
<b>Local:</b> Buenos Aires / Redução de Jesus Maria
<b>Emissor:</b> Pe. Diego de Boroa / Pe. Pedro Romero
<b>Destinatário:</b> Pe. Pedro Romero / Pe. Diego de Boroa
<b>Breve Descrição:</b> Troca de cartas entre padres Boroa e Pedro Romero, sobre os pedidos do governador e recrutamento de soldados de Santa Maria para lutar as guerras da Coroa.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641), 1969, p. 133-136.

<b>15- Título:</b> Certificado do Mestre de Campo Gabriel de Insaurralde Sobre a Derrota Sofrida Pelos Bandeirantes Paulistas nos Campos de Caaçapamini e o Estado em que se Encontravam as Reduções Do Uruguai
<b>Data:</b> 13 de março de 1638
<b>Local:</b> Nossa Senhora de la Limpia Concepción del Uruguai
<b>Emissor:</b> Mestre de Campo Gabriel de Ysaurralde
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> Faz algumas breves menções sobre SM após a mudança para o rio Uruguai, citando a Igreja e as expressões musicais.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641), 1969, p. 245-247.

<b>16- Título:</b> Relação do Estado em que se Encontravam as Reduções do Paraná e Uruguai
<b>Data:</b> c. 1640
<b>Local:</b> Redução de São Cristovão
<b>Emissor:</b> N/C
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> Entre vários relatos a respeito de diferentes reduções, há uma seção dedicada a Redução de Santa Maria la Mayor (p. 179-180), que aborda em especial a mortalidade da peste e os casos cotidianos, como casos conjugais e fervores religiosos atípicos.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641), 1969, p. 175-229.

<b>17- Título:</b> Relação da Derrota Sofrida pelos Bandeirantes em Mbororé
<b>Data:</b> 6 de abril de 1641
<b>Local:</b> São Nicolau
<b>Emissor:</b> Pe. Cláudio Ruyer
<b>Destinatário:</b> Padre Provincial
<b>Breve Descrição:</b> Narrativa do padre jesuíta a respeito da batalha de Mbororé, em que menciona brevemente Santa Maria no Uruguai.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641), 1969, p. 345-368.

<b>18- Título:</b> Cópia de Informação do Padre Francisco Diaz Tano, Quanto a Não Estarem os Indígenas do Paraná e Uruguai Sujeitos a Servir Pessoalmente Aos Espanhóis
<b>Data:</b> 1646
<b>Local:</b> N./C.
<b>Emissor:</b> Pe. Francisco Diaz Taño
<b>Destinatário:</b> Ouvidores de Chuquiçaca
<b>Breve Descrição:</b> Apesar de não ter sido assinada, pela grafia atribuiu-se a autoria ao padre Francisco Dias Taño. Faz menções a respeito da conversão do cacique Tabacambi e a fundação de SMI.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 461-468.

<b>19- Título:</b> Relação dos Autos Sobre o Fato de Não Serem os Indígenas do Paraná, Uruguai e Outros, Encomendados Aos Espanhóis, mas Somente Tributados ao Rei.
<b>Data:</b> 22 de Setembro de 1648
<b>Local:</b> N/C
<b>Emissor:</b> Pe. Francisco Diaz Taño
<b>Destinatário:</b> Coroa Espanhola
<b>Breve Descrição:</b> Ao dar resposta a um pleito de um colono chamado Alonso de la Madris, pe. Taño afirma que a redução do Iguazu e seus indígenas já estavam sob proteção de sua Magestade, declarando nulo e sem fundamento o pleito do colono.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 468-475.

<b>20- Título:</b> Testemunho quanto ao Armamento das Reduções
<b>Data:</b> 19 de novembro de 1647 <b>Cópia:</b> 10 de dezembro de 1664
<b>Local:</b> Assunção <b>Cópia:</b> Buenos Aires
<b>Emissor:</b> Pe. Francisco Dias Taño
<b>Destinatário:</b> Governador
<b>Breve Descrição:</b> Relata o conjunto de reduções, e menciona as autorizações para fundação de SMI, assim como o valor do subsídio real destinado às reduções.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 425-428.

<b>21- Título:</b> Fundação da Redução de Itapua
<b>Data:</b> 28 de fevereiro de 1652
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Miguel Dabila
<b>Destinatário:</b> Vice-rei do Peru e real audiência.
<b>Breve Descrição:</b> Declara-se sob juramento que o padre Diego de Boroa e Roque Gonzales de Santa Cruz saíram várias vezes pelo rio Paraná até o rio Iguazu para cristianizar os nativos em reduções, sem escolta de soldado espanhol nenhum. As datações do final do documento e do cabeçalho divergem.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 22-24.

22- <b>Título:</b> Fundação das Reduções do Paraná e Uruguai pelo Padre Diogo de Boroa
<b>Data:</b> 6 de março de 1652
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Pe. Diogo de Boroa
<b>Destinatário:</b> Vice-rei
<b>Breve Descrição:</b> O padre Boroa fornece informações a respeito da escolta do padre Roque, no contexto dos esclarecimentos de sua morte, e menciona sua incursão pelo rio Iguaçu com o objetivo de levantar Igreja.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 27-30.

23- <b>Título:</b> Fundações das reduções do Paraná e Uruguai
<b>Data:</b> 7 de março de 1652
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Pe. Pedro Bosscher
<b>Destinatário:</b> Vice-rei Andres Garabito de Leon
<b>Breve Descrição:</b> Menção da fundação de Nossa Senhora de Natividade do Acarai e SMI por obra do padre Diego de Boroa.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 26-27.

24- <b>Título:</b> Certidão do Padre Pablo de Benavides Sôbre os Ataques dos Mamelucos de São Paulo Às Reduções do Guairá e Tape
<b>Data:</b> 5 de Abril de 1652
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Pe. Pablo Benavides
<b>Destinatário:</b> Vice-rei Andres Garavito de Leon
<b>Breve Descrição:</b> O padre afirma ter estado em “Santa Maria la Maior en el Rio Yguaçu” e que testemunhou se desenvolvimento.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 324-326.

<b>25- Título:</b> Informações Sôbre as Reduções do Paraná, Itatim e Uruguai. Dadas Pelo Padre Francisco Diaz Tano
<b>Data:</b> 30 de abril de 1657
<b>Local:</b> Assunção
<b>Emissor:</b> Pe. Francisco Diaz Taño
<b>Destinatário:</b> Governador do Paraguai
<b>Breve Descrição:</b> Afirma-se que Santa Maria la Mayor tinha quase 600 famílias, que havia mudado devido ao inimigo e traz informações sobre subsídios reais.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 334-341.

<b>26- Título:</b> Informação do padre Francisco Diaz Taño
<b>Data:</b> 27 de junho de 1657
<b>Local:</b> Conceição
<b>Emissor:</b> Pe. Francisco Diaz Taño
<b>Destinatário:</b> D. Juan Blasquez de Valverde (ouvidor)
<b>Breve Descrição:</b> Registra que 26 doutrinas foram destruídas pelos portugueses, menciona a isenção de pagamentos tributários bem como o direito aos subsídios reais e menciona Santa Maria.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 341-345.

<b>27- Título:</b> Memorial do Superior das Missões do Paraná e Uruguai, Francisco Diaz Tano, em que pede se aliviem os Índios das Respectivas Reduções dos Tributos que Deviam Pagar e se Referem os Serviços por Eles Prestados, em Especial, Contra os Bandeirantes Paulistas
<b>Data:</b> c. 1660
<b>Local:</b> N/C
<b>Emissor:</b> Pe. Francisco Diaz Taño
<b>Destinatário:</b> Coroa Espanhola
<b>Breve Descrição:</b> O padre Taño traz vários argumentos para isentar os nativos do pagamento de tributos e menciona-os como sentinelas do Iguaçu.
<b>Disponível em:</b> Tratado de Madri: Antecedentes da Colônia do Sacramento (1669-1749), 1954, p. 15-27.

<b>28- Título:</b> Carta Ânua das reduções do Paraná e Uruguai
<b>Data:</b> 1661
<b>Local:</b> N/C
<b>Emissor:</b> N/C
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> Relata a situação das reduções, fazendo alusões aos ataques bandeirantes e destina um trecho específico para Santa Maria (p. 201-203).
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 176-207.

<b>29- Título:</b> Resposta ao Pedido de Informações Feito Pelo Ouvidor da Real Audiência. D. Pedro de Roxas y Luna, ao Padre Andrè de Rada, Visitador Geral das Províncias do Paraguai e da Companhia de Jesus
<b>Data:</b> 23 de outubro de 1664
<b>Local:</b> Santa Fé
<b>Emissor:</b> D. Pedro de Roxas y Luna
<b>Destinatário:</b> Pe. Andrés de Rada
<b>Breve Descrição:</b> Menciona a fundação de SMI e faz uma lista de reduções do período.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760), 1952, p. 275-285.

<b>30- Título:</b> Copias dos Títulos de Terra do Uruguai
<b>Data:</b> 23 de outubro de 1698-1699 (Várias)
<b>Local:</b> Paraguai
<b>Emissor:</b> Pe. Fernando Garcia
<b>Destinatário:</b> Pe. Inácio de Frias
<b>Breve Descrição:</b> Um conjunto de documentos que contém vários títulos de terra e traz alguns poucos detalhes sobre Santa Maria e menciona litígios fundiários no seu entorno (p. 40).
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 31-58.

<b>31- Título:</b> Cópia de Informação sobre a Vacaria das Missões
<b>Data:</b> 3 de agosto de 1706
<b>Local:</b> N/C
<b>Emissor:</b> Gabriel de Toledo, Gabriel Patino, Domingo Calvo, Anglo Petragrassa, Adrian Gonzalez, Sebastian de Toledo
<b>Destinatário:</b> Governador de Buenos Aires
<b>Breve Descrição:</b> Informação sobre a vacaria das missões ao governador de Buenos Aires, apenas lista Santa Maria dentro de um contexto, já no século XVIII.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 500-511.

<b>32- Título:</b> Situação das Reduções do Uruguai em 1707
<b>Data:</b> 20 de dezembro de 1708
<b>Local:</b> São Borja
<b>Emissor:</b> Salvador Rojas
<b>Destinatário:</b> Padre Provincial
<b>Breve Descrição:</b> Estado geral das doutrinas do Uruguai, mencionando Santa Maria e sua colônia de São Lourenço e incluindo sua demografia do ano 1707.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), 1970, p. 235-248.

<b>33- Título:</b> Interrogatório Sobre a Possibilidade dos Índios Guarani Pagarem Tributo em Vista do seu Caráter, Produção e Antecedentes
<b>Data:</b> 2 de dezembro de 1735
<b>Local:</b> Nuestra Señora de Candelaria
<b>Emissor:</b> Martín de Yegros e Jayme de Aguilar
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> Traz relatos sobre Santa Maria la Mayor (p. 274-278).
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Sacramento (1669-1749), 1954, p. 256-329.

34- <b>Título:</b> Interrogatório Sobre a Possibilidade dos Índios Guarani Pagarem Tributo Anuas das Doutrinas do Paraguai Durante o Ano de 1735
<b>Data:</b> 1735
<b>Local:</b> N/C
<b>Emissor:</b> N/C
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> Traz relatos sobre o incêndio de Santa Maria la Mayor.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Sacramento (1669-1749), 1954, p. 329-333.

35- <b>Título:</b> Relação do Padre Bernardo Nusdorffer Sobre o Plano de Mudança dos 7 Povos
<b>Data:</b> 12 de abril de 1753
<b>Local:</b> Ytapuá
<b>Emissor:</b> Pe. Bernardo Nusdorffer
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> Trata da vontade os lorencistas de retornarem a Santa Maria (p. 143).
<b>Disponível em:</b> Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802), 1969, p. 139-191.

36- <b>Título:</b> Transmigração dos 7 povos para o Uruguai
<b>Data:</b> 8 de fevereiro de 1754
<b>Local:</b> Ytapuá
<b>Emissor:</b> Pe. Bernardo Nusdorffer
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> Relatos da mudança dos 7 povos para a outra banda do rio Uruguai, por ocasião do Tratado de Madri, que inclui alguns eventos em Santa Maria la Mayor (p. 235).
<b>Disponível em:</b> Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802), 1969, p. 139-244.

37- <b>Título:</b> Exame Necessário do Padre Lozano Sobre o Manifesto do Padre Vargas Machuca
<b>Data:</b> 1760
<b>Local:</b> N/C
<b>Emissor:</b> Pe. Lozano
<b>Destinatário:</b> Pe. Vargas Machuca
<b>Breve Descrição:</b> Faz menção à Santa Maria na época em que ainda estava no rio Iguaçu.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760), 1952, p. 311-330.

38- <b>Título:</b> Memoria Dirigida ao Vice-Rei o Prata Sobre as Causas da Conquista dos 7 Povos Pelos Portugueses
<b>Data:</b> 26 de setembro de 1802
<b>Local:</b> Santa Maria la Mayor
<b>Emissor:</b> N/C
<b>Destinatário:</b> Vice-Rei do Prata
<b>Breve Descrição:</b> Carta escrita a partir do próprio povoado de Santa Maria.
<b>Disponível em:</b> Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802), 1969, p. 459-469

### **FONTES DA COLEÇÃO DE ANGELIS QUE MENCIONAM SÃO ESTANISLAU**

1- <b>Título:</b> Informação Sobre uma Missão aos Índios Guanana, nas Margens do Iguaçu
<b>Data:</b> c. 1731
<b>Local:</b> N/C
<b>Emissor:</b> N/C
<b>Destinatário:</b> Padre Provincial Jeronimo Hernandez
<b>Breve Descrição:</b> Traz relatos sobre a primeira tentativa de cristianizar os povos indígenas do rio Iguaçu no século XVIII.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751), 1955, p. 247-250.

2- <b>Título:</b> Instrução a Dois Jesuítas para Realizarem uma Missão a Certos Infiéis do Paraná, Acima do Uruguai
<b>Data:</b> 29 de fevereiro de 1732
<b>Local:</b> Candelária
<b>Emissor:</b> N/C
<b>Destinatário:</b> Padres Lucas Rodriguez e Diego Palacios
<b>Breve Descrição:</b> Realiza instruções para o procedimento de criação de uma redução jesuítica em homenagem a São Estanislau, nas margens do rio Iguaçu.
<b>Disponível em:</b> Antecedentes – Colonia do Sacramento (1669-1749), 1954, p. 242-243.

3- <b>Título:</b> Carta do Padre Alexandro de Villa Vieja Sobre a Projetada Missão dos Guañana
<b>Data:</b> 30 de julho de 1734
<b>Local:</b> Corrientes
<b>Emissor:</b> Pe. Alexandre de Villavieja
<b>Destinatário:</b> Pe. Bernardo Nusdorffer
<b>Breve Descrição:</b> Relato da catequese dos indígenas Guañanas no rio Iguaçu.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751), 1955, p. 251-252.

4- <b>Título:</b> Ânua do Paraguai. Ânua Relativa as Missões do Parana. Uruguai e dos Chiquito, Entre os Anos de 1 730 a 1 734
<b>Data:</b> 1734
<b>Local:</b> N/C
<b>Emissor:</b> N/C
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> Traz relatos sobre a empreitada dos padres Joseph Pons e Alexandro Villaviela realizada em agosto de 1730 pelo rio Iguaçu (p. 162-163).
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751), 1955, p. 153-212.

5- <b>Título:</b> Carta do Padre Pedro Ximenes Relatando os Esforços Tentados Pela Província do Paraguai desde o ano de 1 722 para Incluir os Guaraná Na Missão Do Paraná
<b>Data:</b> 1 de Agosto de 1734
<b>Local:</b> Corpus Christi
<b>Emissor:</b> Pe. Pedro Ximenez
<b>Destinatário:</b> N/C
<b>Breve Descrição:</b> Traz relatos sobre as tentativas de catequese dos guaňanas, pelos padres Rodriguez, Pons, Villavieja, Ximenez e seus intérpretes nativos.
<b>Disponível em:</b> Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751), 1955, p. 253-255.

## RELATOS DE NICOLAS DEL TECHO SOBRE SANTA MARIA (IGUAZÚA)

### História de la Provincia del Paraguay

#### TOMO III

- **LIVRO 6**

1- <b>Título:</b> Capítulo XXXI - Estado de la Província
<b>Breve Descrição:</b> Menciona a liderança do padre Diego de Boroa no rio Paraná e a expectativa de reduzir os indígenas dos rios Acarai e Iguaçú.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 3º, Livro 6º, 1897, p. 109-112.

- **LIVRO 7**

2- <b>Título:</b> Capítulo XXIX - Celebrase una Congregación Provincial; El Padre Gaspar Sobrino se Embarca Para España
<b>Breve Descrição:</b> Pedido do padre Diego de Boroa ao provincial para fundar uma redução no Iguaçú antes de ser promovido a reitor do Colégio de Assunção.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 3º, Livro 7º, 1897, p. 213-214.

3- <b>Título:</b> Capítulo XXX – Fundación de Iguazúa
<b>Breve Descrição:</b> Relato a respeito das Cataratas e da fundação de Santa Maria do Iguaçú, com seus principais desafios.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 3º, Livro 7º, 1897, p. 215-218.

4- <b>Título:</b> Capítulo XXXIII – El P. Nicolás Durán Visita El Guairá
<b>Breve Descrição:</b> Menciona da passagem do padre provincial Nicolas Duran pelo Guairá e sua visita pela redução de Santa Maria, afirmando que tinha dois mil moradores na época.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 3º, Livro 7º, 1897, p. 227-230.

5- <b>Título:</b> Capítulo XXXV – El P. Nicolás Durán Visita El Paraná
<b>Breve Descrição:</b> Menciona a saída de Boroa de SM, para acompanhar o provincial e assumir o Colégio de Assunção.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 3º, Livro 7º, 1897, p. 235-236.

- **LIVRO 8**

6- <b>Título:</b> Capítulo V – De lo que Sucedió entre los de Iguazúa
<b>Breve Descrição:</b> Relata vários acontecimentos ocorridos em SM, a atuação do padre Claudio Ruyer, fomes e fugas, conflitos entre etnias indígenas e etc.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 3º, Livro 8º, 1897, p. 259-260.

7- <b>Título:</b> Capítulo XXXVII - Predican los Misioneros á los Gualachíes y se Funda en el País de Éstos el Pueblo de la Concepción
<b>Breve Descrição:</b> Trata da terra dos gualchies, também chamados de “guanianas”, se extendendo dos domínios de Tayoba, até os povos dos rios Uruguai e Iguazu.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 3º, Livro 8º, 1897, p. 357.

#### TOMO IV

- **LIVRO 9**

8- <b>Título:</b> Capítulo V – Túrbase el Orden en Iguazúa
<b>Breve Descrição:</b> Relata a fuga e o resgate da dissidência poligâmica.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 9º, 1897, p. 19-20.

9- <b>Título:</b> Capítulo IX – Fúndase la Reducción de San Francisco Javier en el Uruguay.
<b>Breve Descrição:</b> Menciona o batizado de 120 crianças e 320 adultos.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 9º, 1897, p. 29-31.

10- <b>Título:</b> Capítulo XXV – Entrada que se Hizo á los Caaiguaes.
<b>Breve Descrição:</b> Menciona o batizado de 228 adultos no rio Iguçu.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 9º, 1897, p. 89-91.

11- <b>Título:</b> Capítulo XXXVIII – Lo que Sucedió por Aquel Tiempo en Iguazúa
<b>Breve Descrição:</b> Narra-se o episódio da entrada pacífica dos caaiguaes ao povoado de SMI.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 9º, 1897, p. 127-128.

- **LIVRO 10**

12- <b>Título:</b> Capítulo V - Continúa la Transmigración de los Habitantes Del Guairá
<b>Breve Descrição:</b> Mudança dos refugiados do Guaíra para SMI.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 10º, 1897, p. 175-178.

13- <b>Título:</b> Capítulo VI - Los Emigrantes son Benévolamente Recibidos por los Neófitos del Paraná y Uruguay
<b>Breve Descrição:</b> Recepção de 1500 refugiados guairenhos em SMI.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 10º, 1897, p. 179-180.

14- <b>Título:</b> Capítulo XXIX – Emigran Los Neófitos de Iguazúa y Acaray
<b>Breve Descrição:</b> Conta as razões e o início da marcha dos 2200 iguaçuenses para o Uruguai.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 10º, 1897, p. 261-263.

15- <b>Título:</b> Capítulo XXX - De Las Reducciones Del Uruguay
<b>Breve Descrição:</b> Utiliza o termo “iguazuanos” para se referir aos santamarianos pós emigração.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 10º, 1897, p. 265-267.

16- <b>Título:</b> Capítulo XXXIX - Estado De La Provincia Del Paraguay Mientras La Gobernó El P. Vázquez
<b>Breve Descrição:</b> Menciona o traslado de SMI.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 10º, 1897, p. 289-291.

- **LIVRO 11**

17- <b>Título:</b> Capítulo I – Comienza Á Ejercer Su Cargo El Provincial Diego De Boroa; Empresas De Los Jesuitas En El Tucumán (Año 1634)
<b>Breve Descrição:</b> Ao mencionar a nomeação do padre Diego de Boroa para provincial, cita sua atuação no rio Iguaçu.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 11º, 1897, p. 295-297.

18- <b>Título:</b> Capítulo IV – El P. Boroa Visita El Uruguay
<b>Breve Descrição:</b> A visita do Diego de Boroa, já promovido a provincial, à redução de Santa Maria trasladada para o rio Uruguai, onde naufragou e foi resgatado pelos santamarianos.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 11º, 1897, p. 305-308.

19- <b>Título:</b> Capítulo XVI - Hechos Memorables que Ejecutaron los Misioneros Del Uruguay
<b>Breve Descrição:</b> Narra-se a revolta promovida por Chemombé em São Francisco Xavier, que contou com o socorro de Santa Maria la Mayor no rio Uruguai.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 4º, Livro 11º, 1897, p. 339-341.

## TOMO V

- **LIVRO 12**

20- <b>Título:</b> Capítulo XXXIII – El P. Claudio Ruyer, Sucesor Del P. Alfaro, Procura la Conversión de los Indios Caracarás
<b>Breve Descrição:</b> Ao mencionar a nomeação do padre Cláudio Ruyer para superior geral das missões, menciona em sua trajetória as fundações de SMI e N.S.N. do Acarai.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 5º, Livro 12º, 1897, p. 99-102.

21- <b>Título:</b> Capítulo XLV – Llegan á Buenos Aires el P. Francisco Díaz Taño y sus Compañeros del Viaje
<b>Breve Descrição:</b> Ao falar da trajetória dos padres Dias Taño e Diego de Boroa, menciona a pregação deste com os iguaçuenses.
<b>Disponível em:</b> História de la Provincia del Paraguay, Tomo 5º, Livro 12º, 1897, p. 135-138.

### ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA E SANTA MARIA

1- <b>Título:</b> Reduccion de Santa Maria la Mayor. §. LII
<b>Data:</b> 1639
<b>Breve Descrição:</b> Relato sobre a criação e sobre a mudança do Iguazu para o Uruguai. Além disso, conta o caso do rapaz que também queria morrer e o caso do enfermo que foi picado no sonho.
<b>Disponível em:</b> Conquista Espiritual do Paraguai, 1639, p. 71 (frente e verso).

**ANEXO II**  
**AS 21 GRAFIAS DE IGUACU<sup>196</sup>**

TERMO		REFERÊNCIAS
1	HYGUAÇÚ	Padre Altamirano, [1654] 1952-I, p. 231.
2	EGUITSU	Mapa "A General Map of South America From the Best Surveys" 1796 - N.Y(EUA) ( <a href="#">Acervo USP -Cód. OID17</a> ).
3	IGUAÇU	Vários, 1951-G, p. 132, 248, 277, 278, 293, 295, 300, 301, 393, 402; Padre Rada, [1644] 1952-I, p. 313, 278; Padre Ruyer [1627] 1970-U, p. 61(x2), 64, 71, 72; Pero Hernandez, 1555, p. 171.
4	IGUASSU	Padre Anônimo, [1734] 1955-P, p. 247; Cap. Augustin de Insarrualde, [1635] 1969-T, p. 275.
5	IGUASU	Cap. Augustin de Insarrualde, [1635] 1969-T, p. 275; Padre Diego de Boroa, [1634] 1970-U, p. 17(x2); Padre Dias Taño, [1647] 1970-U, p. 453.
6	IGUAZU	Provincial Nicolas Duran, [1628] 1951-G, p. 203, 206, 248; Padre Trujillo, [1633] 1969-T, p. 19, 20; Padre Romero, [1631] 1970-U, 76, 79; Padre Romero, [1634] 1969-T, p. 51; Padre Romero (?), [1635] 1969-T, p. 126, 127(x2), 128(x2); Padre Diego de Boroa, [1652] 1970-U, p. 29; Padre Lozano, [c.1760] 1952-I, p. 313; Mapa B-6 - "Mapa de las Doctrinas del Paraná y Uruguay", 1750 (Anexo IV).
7	IGUAZÚ	Provincial Nicolas Duran, [1628] 1951-G, p. 210, 277; Padre Anônimo, [1731?] 1955-P, p. 162-163; Padre Trujillo, [1633] 1969-T, p. 19; Padre Nicolas del Techo, TOMO III, 1897, p.215.
8	IGUAZÚA	Padre Nicolas del Techo, TOMO III, 1897, p. 112, 214, 215, 259, 260 - TOMO IV, p. 19, 31, 289, 295.
9	ITATU	Mapa "Carta Geografica del Bresil", 1750 ( <a href="#">Acervo USP - Cód. OID99</a> ); Mapa "Brasiliaanze Scheepvaard", 1556 ( <a href="#">Acervo USP – Cód. OID22</a> ).
10	YAIGUAZU	Padre Lozano, [c.1760] 1952-I, p. 313.
11	YGAÇU	Escrivão Sevastian de Cordova [1597] 1951-G, p. 132.
12	YGASU	Miguel Davila, [1652] 1970, p. 24.
13	YGUATU	Pero Hernandez, 1555, p. 182.
14	YGUACU	Padres Simon Maseta e Justo Mancilla, [1629] 1951- G, p. 312; Mapa "Paraquariae Provinciae Soc. Jesu Cum Adjacentib. O Novissima Descriptio", 1732 ( <a href="#">Acervo USP – Cód. OID23</a> ).
15	YGUAÇU	Padre NUSDORFFER [1750-1754] 1969-7p = p. 144, 231 (Ryo); Pero Hernandez, 1555, p. 171, 183, 184(x4), 185 (x4);

<sup>196</sup> Não foram incluídos sumários, índices e cabeçalhos contemporâneos das respectivas obras, apenas a redação paleografada dos textos históricos.

		<p>Padre Antonio Ruyz de Montoya, [1628] 1951-G, p. 277, 278, 295;          Padre Dias Taño, [1631] 1951-G, p. 402, 406;          Padre Rada, [1644] 1952-I, p. 281;          Mestre de Campo Baltassar de Pucheta, [1637] 1952-I, p. 51;          Padre Dias Taño, [1647] 1954, p. 17;          Padre Villavieja, [1734] 1955, p. 251;          Padre Anônimo, [1640] 1969-T, p. 179;          Governador Manuel de Frias, [1623] 1970-U, p. 9(x2);          Padre Bosscher, [1652] 1970-U, p. 27;          Padre Pablo de Benevides, [1652] 1970-U, p. 325;          Padre Dias Taño [1657] 1970-U, p. 337;          Padre Dias Taño [1664] 1970-U, p. 426(x2), 467, 472.</p>
16	YGUAÇÚ	<p>Padre Antonio Ruyz de Montoya, [1628] 1951-G, p. 295;          Anônimo, [Séc. XVII] 1970-U, p. 287.</p>
17	YGUASSU	<p>Mestre de Campo Gabriel de Insarrualde, [1638] 1969-T, p. 246.</p>
18	YGUASU	<p>Mestre de Campo Gabriel de Insarrualde, [1638] 1969-T, p. 246;          Cap. Augustin de Insarrualde, [1635] 1969-T, p. 273;          Padre Joseph Cataldino, [c.1619] 1951-G, p. 162.</p>
19	YGUAZU	<p>Padre Lozano, [c.1760], 1952-I, p. 313;          Padre Romero, [1634] 1969-T, p. 46, 51;          Anônimo, [c.1795] 1969-7p, p. 435;          Vários, 1969-T, p. 27, 39, 45, 46, 47, 48, 49(x3), 50(x5), 51(x2), 53(x2), 56, 85,          87, 89, 95, 134, 364;          Vários, 1970-U, p. 19, 20, 21, 72(x4), 77, 94, 94, 95, 113.</p>
20	YGUAZÚ	<p>Padre Lozano, [c.1760], 1952-I, p. 313;          Anônimo, [1732] 1954-S, p. 242;          Anônimo, 1955-P, p. 171(x2).</p>
21	ÿ GUAZU	<p>Padre Cláudio Ruyer, 1627, Carta Anua original, p. 9 (Figura 3).</p>
22	YGUSU	<p>Cap. Augustin de Insarrualde, [1635] 1969-T, p. 275.</p>
23	YGUZU	<p>Padre Diogo de Alfaro, [1635] 1970, p. 20.</p>

#### Referências dos Livros da Coleção D'Angelis

1951-G – Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640), publicado em 1951;  
 1952-I – Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760), publicado em 1952;  
 1954-S – Tratado de Madri: Antecedentes da Colônia do Sacramento (1669-1749), publicado em 1954;  
 1955-P – Antecedentes do Tratado de Madrid: Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751), publicado em 1955;  
 1969-7p – Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802), publicado em 1969;  
 1969-T – Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641), publicado em 1969;  
 1970-U – Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758), publicado em 1970.

#### Outras Obras

1897 - Nicolas del Techo - História de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús;  
 1555 - Pero Hernandez – Comentarios de Alvar Nunez Cabeça de vaca, adelantado y governador de la província del Rio de la Plata.

**ANEXO III**  
**AS GRAFIAS DE SANTA MARIA DO IGUACU<sup>197</sup>**

<b>Termo</b>		<b>Referências</b>
1	Iguazuá	TECHO, TOMO III, 1897, p.112, 215, 259, 260 / TOMO IV, p. 19, 31, 268, 289, 295.
2	Nra Sa del Iguazû	DURAN, [1628] 1929, p. 277.
3	S. <sup>ta</sup> M. <sup>a</sup> del Yguazu	ROMERO, [1635] 1970, p. 94 /113.
4	S. <sup>ta</sup> Maria del Uruguay	RUYER, [1627] 1970, p. 72.
5	S. <sup>ta</sup> Maria del Yguazu	RUYER, [1627] 1970, p. 72; ROMERO, [1634] 1969, p. 39.
6	Sancta Maria del Iguazu	ARESTI, [1631] 1970, p. 76.
7	Sancta Maria La Maior del Yguaçu	RADA, [1644] 1952, p. 281.
8	Santa Maria del Iguazu	TRUJILLO, [1633] 1969-T, p. 20.
9	Santa Maria del Yguaçú	ANÔNIMO, [?] 1970, p. 287.
10	Santa Maria del Yguaçu	TAÑO, [1664] 1970, p. 426.
11	Santa Maria la Maior en el Rio Yguaçu	BENEVIDES, [1952] 1970, p. 325.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir na Coleção dos Manuscritos D'Angelis e História da Provincia do Paraguay por Nicolas del Techo (NDT).

<sup>197</sup> Não foram incluídos sumários, índices e cabeçalhos contemporâneos das respectivas obras, apenas a redação paleografada dos textos históricos.

## ANEXO IV

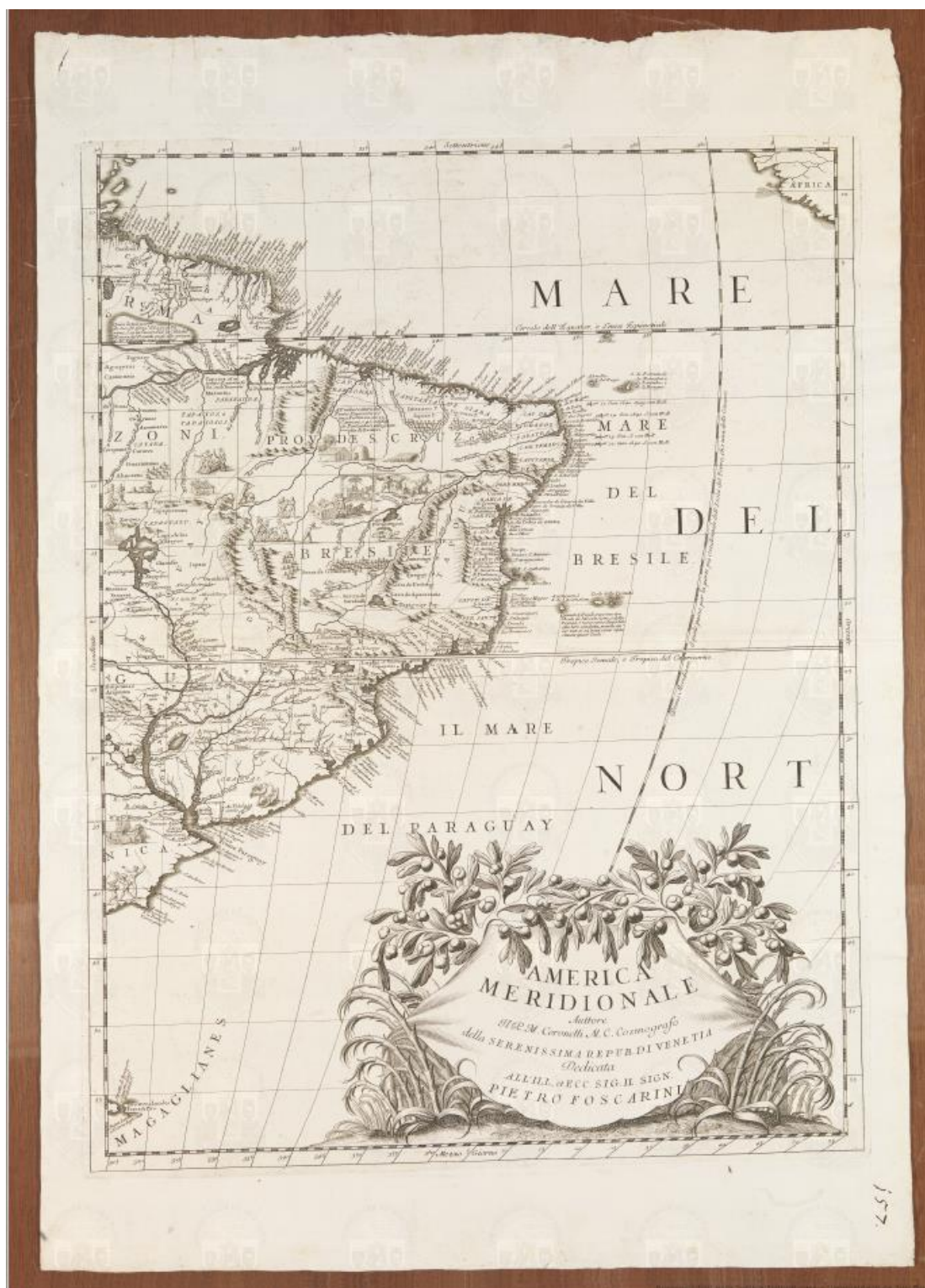
**MAPAS HISTÓRICOS COM A LOCALIZAÇÃO DE SANTA MARIA**

<b>A - MAPAS COM SANTA MARIA DO IGUAÇU</b>						
<b>Ano</b>	<b>Local</b>	<b>Autor</b>	<b>Título</b>	<b>Termo Usado</b>	<b>Fonte</b>	
1	1692	República de Veneza	Vicenzo Coronelli	America Meridionale – Mare del Nort	S.M de Yguazu	<a href="#">Acervo cedido pela Justiça Federal para a USP (Cód. OID18).</a>
2	1713	Paris	Nicolas de Fer	Carte de la Mer du Sud	Sta. Maria	<a href="#">Acervo cedido pela Justiça Federal para a USP (Cód. OID66).</a>
3	1719	Amsterdã	Henri Abraham Chatelain	Carte Tres Curieuse de la Mer du Sud	Sta. Maria	<a href="#">Acervo cedido pela Justiça Federal para a USP (Cód. OID63).</a>
4	1775	Londres	Jean Baptiste Bourguignon D'Anville	A Map of South America	Sta. Maria	<a href="#">Acervo cedido pela Justiça Federal para a USP (Cód. 69).</a>
5	Sec.XVII	N/C	Pe. Luis Ernot	Paraquaria vulgo Paragvay cum adjacentibus	S. Maria	Furlong, N <sup>os</sup> 3 e 6 do Catálogo - N <sup>os</sup> 20, 24 e 25 do Texto.
6	1647	N/C	N/C	Paraquaria vulgo Paragvay cum adjacentibus (cópia)	S. Maria	Furlong, N <sup>o</sup> 6 do Catálogo - N <sup>os</sup> 26 a 30 do Texto.
7	1703	Paris	Pe. Ovalle, Techo e Outros	Carte du Paraguay du Chili	S. Maria Iguasu	Furlong, N <sup>o</sup> 11 do Catálogo - N <sup>o</sup> 37 do Texto.
8	1733	Paris	Jean Baptiste Bourguignon D'Anville	Le Paraguay (versão francês)	Sta. Maria de Iguassu	Furlong, N <sup>o</sup> 25 do Catálogo - N <sup>o</sup> 60 do Texto.
9	1733	Paris	Jean Baptiste Bourguignon D'Anville	El Paraguay (versão espanhol)	Sta. Maria de Iguassu	Furlong, N <sup>o</sup> 25 do Catálogo - N <sup>o</sup> 61 do Texto.
10	N/C	N/C	José Cardieal	Parte de la América Meridional	S. Maria Iguasu	Furlong, N <sup>o</sup> 70 do Catálogo - N <sup>o</sup> 97 do Texto.
11	1876	Curitiba	Bensburg	Mappa Geral da Provincia do Paraná	Ruínas de S <sup>ta</sup>	<a href="#">Instituto de Água e Terra - Mapa 1876</a>
12	1881	Curitiba	Inspec. Geral das Terras e Colonização	Mappa Topographico da Provincia do Paraná	Ruínas de S. Maria	<a href="#">Instituto de Água e Terra - Mapa 1881</a>
13	1896	Curitiba	Sec. Obras Públicas e Colonização(sic)	Mappa do Estado do Paraná (1896)	Ruínas de S. Maria	<a href="#">Instituto de Água e Terra - Mapa de 1896</a>
14	1912	Curitiba	Governo Federal	Mappa do Estado do Paraná (1912)	Ruínas S.Maria	<a href="#">Instituto de Água e Terra - Mapa 1912</a>

## A - MAPAS COM SANTA MARIA DO IGUAÇU

### MAPA: A-1 – COMPLETO

Legenda: “America Meridionale – Mare del Nort”, por Vincenzo Coronelli, 1692.



Fonte: [Biblioteca Digital de Cartografia Histórica - USP \(Cód. OID18\)](#).



**MAPA: A-2 – COMPLETO**

Legenda: “Carte de la Mer du Sud”, Nicolas de Fer, 1713.



Fonte: [Biblioteca Digital de Cartografia Histórica - USP \(Cód. OID66\)](#).

**MAPA: A-2 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “S.<sup>ta</sup> Maria” localizada na margem direita do rio Iguazu (grifo nosso).



Fonte: [Biblioteca Digital de Cartografia Histórica - USP \(Cód. OID66\)](#).



**MAPA: A-3 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “S.<sup>ta</sup> Maria” na margem direita do Iguaçu, próximo à sua foz (grifo nosso).



Fonte: [Acervo cedido pela Justiça Federal para a USP \(Cód. OID63\)](#).

**MAPA: A-4 – COMPLETO**

Legenda: “A Map of South America”, Jean Baptiste Bourguignon D’Anville, 1775.



Fonte: [Acervo cedido pela Justiça Federal para a USP \(Cód. OID 69\)](#).

**MAPA: A-4 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “S.<sup>ta</sup> Maria”, na margem direita do rio Iguazu e acima dos saltos (grifo nosso).



Fonte: [Acervo cedido pela Justiça Federal para a USP \(Cód. OID 69\)](#).

### MAPA: A-5 – COMPLETO

Legenda: “Paraquaria vulgo Paragvay cum adjacentibus”, padre Luis Ernot.



Fonte: Furlong, N<sup>os</sup> 3 e 6 do Catálogo - N<sup>os</sup> 20, 24 e 25 do Texto.

**MAPA: A-5 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “S. Maria”, acima do Salto do Iguazu (grifo nosso).



Fonte: Furlong, N<sup>os</sup> 3 e 6 do Catálogo - N<sup>os</sup> 20, 24 e 25 do Texto.

## MAPA: A-6 – COMPLETO

Legenda: “Paraquaria vulgo Paragvay cum adjacentibus”, de 1647.



Fonte: Furlong, Nº 6 do Catálogo - Nºs 26 a 30 do Texto.

**MAPA: A-6 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “S. Maria”, acima do Salto do rio Iguazu (grifo nosso).



Fonte: Furlong, Nº 6 do Catálogo - Nos 26 a 30 do Texto.

## MAPA: A-7 – COMPLETO

Legenda: “Carte du Paraguay du Chili”, P. Ovalle, Techo e cia., 1703.



Fonte: Furlong, Nº 11 do Catálogo - Nº 37 do Texto.

**MAPA: A-7 – FAC-SÍMILE**

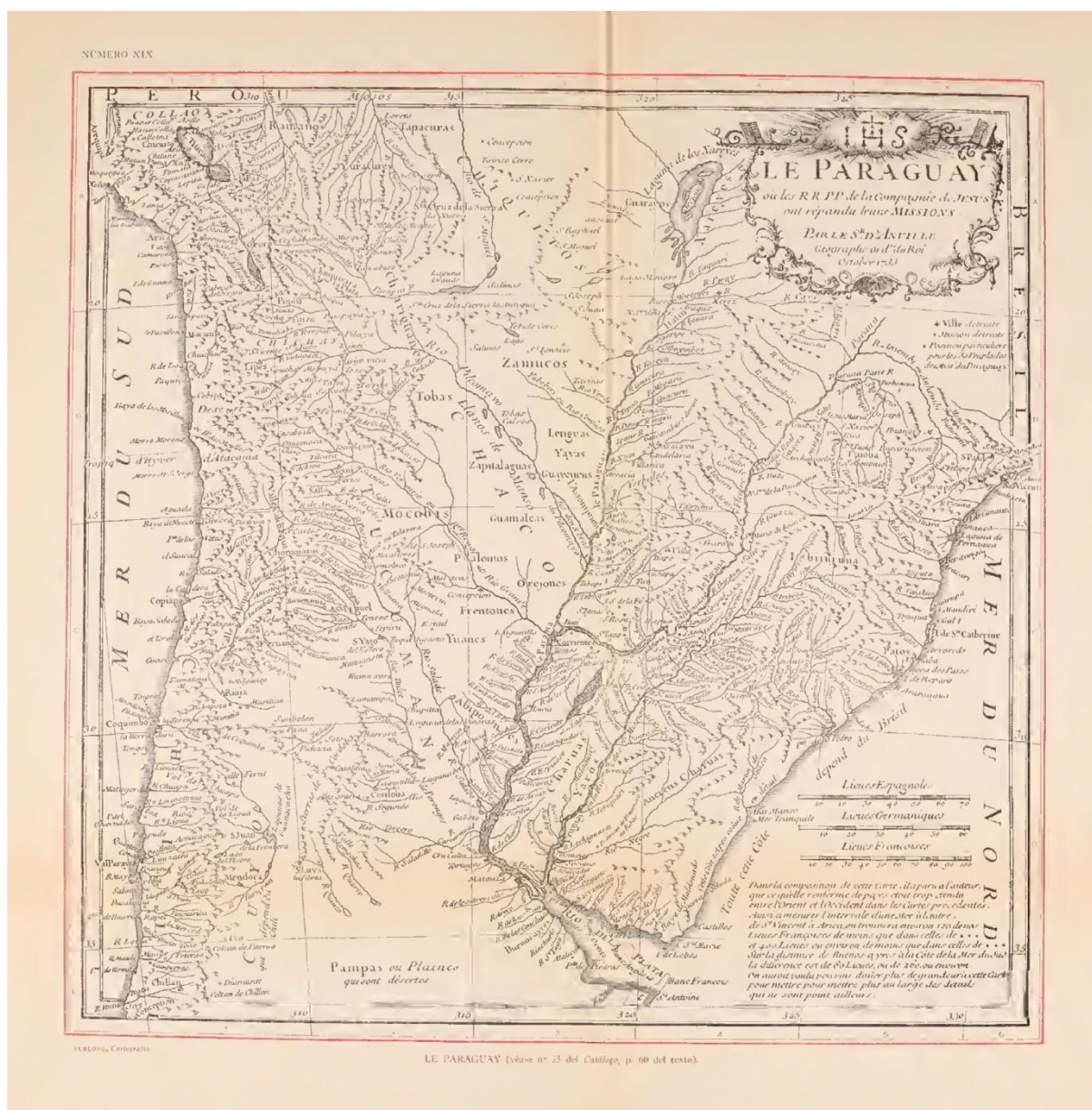
Legenda: Inscrição “S. Maria d Iguasu”, na margem direita do rio Iguazu, próximo à redução do Acarai (grifo nosso).



Fonte: Furlong, Nº 11 do Catálogo - Nº 37 do Texto.

## MAPA: A-8 – COMPLETO

Legenda: “Le Paraguay”, D’Anville, 1733 (versão francês).



Fonte: Furlong, Nº 25 do Catálogo - Nº 60 do Texto.



## MAPA: A-9 – COMPLETO

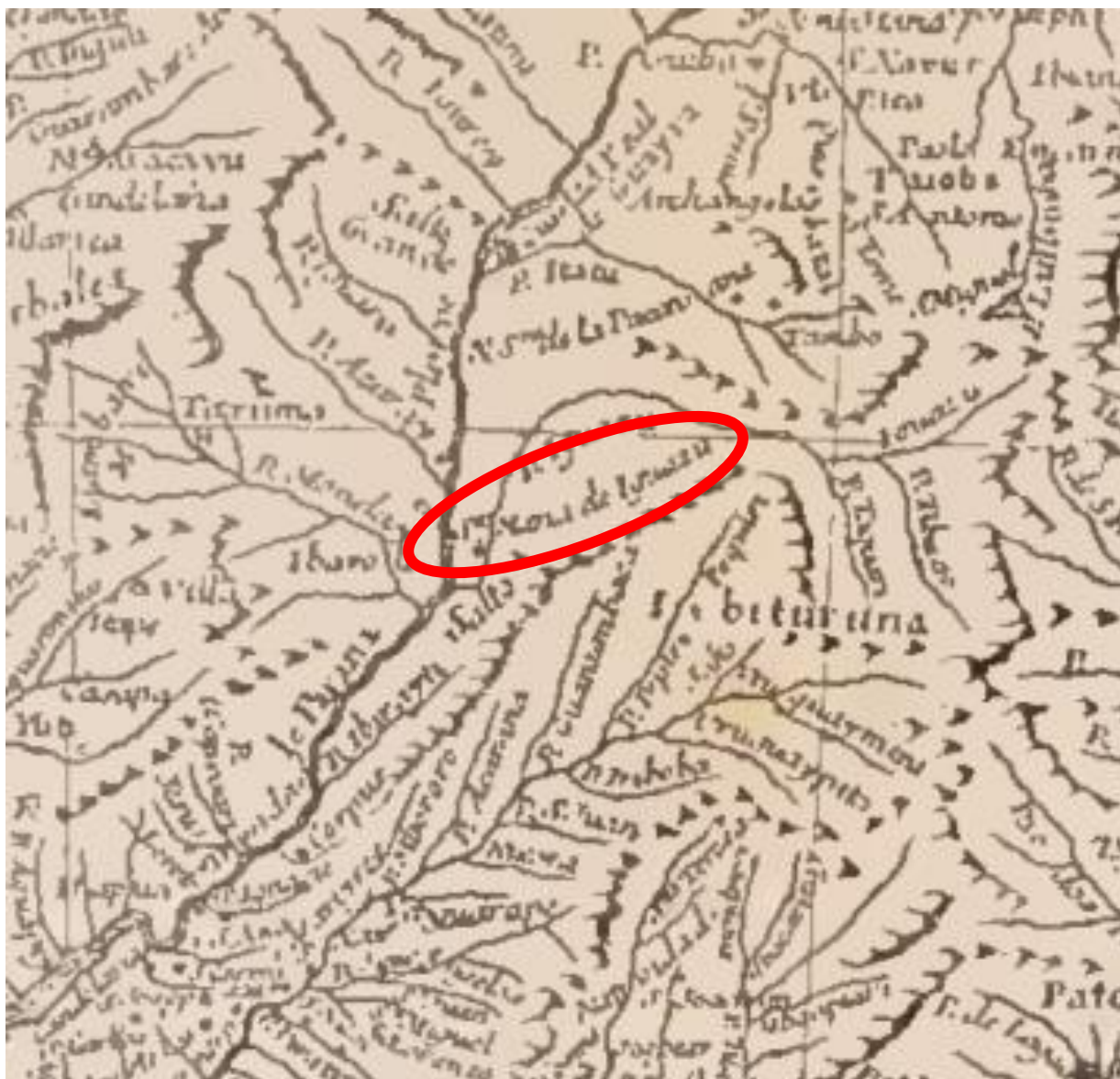
Legenda: “El Paraguay”, de D’Anville, 1733 (versão espanhol).



Fonte: Furlong, Nº 25 do Catálogo - Nº 61 do Texto.

**MAPA: A-9 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “S.<sup>a</sup> Maria d Iguasu”, na margem direita do rio Iguazu, acima do Salto, próximo à redução do Acarai (grifo nosso).



Fonte: Furlong, Nº 25 do Catálogo - Nº 61 do Texto.



### MAPA: A-10 – FAC-SÍMILE

Legenda: Inscrição “S.<sup>ta</sup> Maria d Iguassu”, na margem direita do rio Iguazu (grifo nosso).



Fonte: Furlong, Nº 70 do Catálogo - Nº 97 do Texto.



**MAPA: A-11 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “Ruínas de S.<sup>ta</sup> [ilegível]”



Fonte: [Instituto de Água e Terra - Mapa 1876](#)



**MAPA: A-12 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “Ruínas de S.<sup>ta</sup> [ilegível]”



Fonte: [Instituto de Água e Terra - Mapa 1881](#)

## MAPA: A-13 – COMPLETO

Legenda: “Mappa do Estado do Paraná”, de 1896.



Fonte: [Instituto de Água e Terra - Mapa de 1896](#)

**MAPA: A-13 – FAC-SÍMILE**

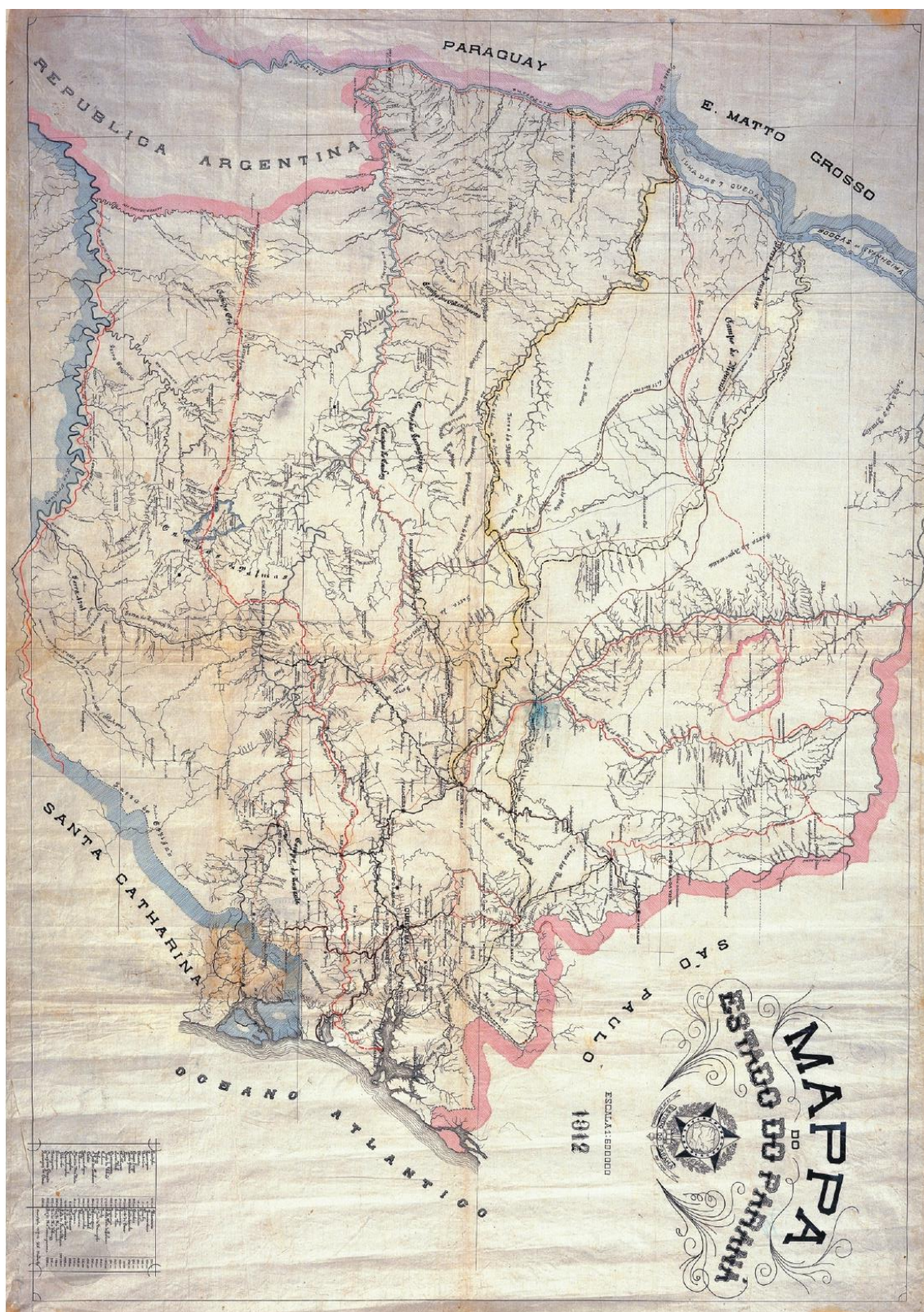
Legenda: Inscrição “Ruínas de S.<sup>ta</sup> [ilegível]”



Fonte: [Instituto de Água e Terra - Mapa de 1896](#)

**MAPA: A-14 – COMPLETO**

Legenda: “Mappa do Estado do Paraná”, de 1912.



Fonte: [Instituto de Água e Terra - Mapa 1912](#)

**MAPA: A-14 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “Ruínas de S<sup>a</sup> Maria”



Fonte: [Instituto de Água e Terra - Mapa 1912](#)

<b>B - MAPA DE SANTA MARIA DO URUGUAI</b>						
<b>Ano</b>	<b>Autor</b>	<b>Título</b>	<b>Termo Usado</b>	<b>Fonte</b>		
1	1749	Paraguai	Padre Joseph Quirena	Mapa de las Misiones de la Compañía de Jesusen	S.Ma.	Furlong, N° 32 do Catalogo - N° 71 do Texto.
2	1732	Paraguai	Padre Franz Retz	Neueste Norstellung Und Beschreibung der Gesellschaft Jesu Zugehoeringen Provinz Paraguay	S. Maria	Furlong, N° 23 do Catálogo - N°s 54 e 55 do Texto.
3	1700	N/C	N/C	Descripción de las Provincias del Chaco	S.M.	Furlong, N° 24 do Catálogo - N° 57 do Texto.
4	1744	Paraguai	N/C	Misiones Quas Provincia Societatis Jesu Paraquarica	S.Maria la Mayor	Furlong, N° 28 do Catálogo - N° 66 do Texto.
5	1752	N/C	Jose Cardiel	Mapa de la Gobernación de Paraguay, y de la de Buenos Ayres	S. Maria	Furlong, N° 33 do Catálogo - N° 78 do Texto.
6	1750	N/C	N/C	Mapa de las Doctrinas del Paraná y Uruguay	(só o sinal)	Furlong, N° 71 do Catálogo - N° 98 do Texto.
7	1771	N/C	N/C	Mapa de las Reducciones Guaraníes	S.Maria Mayor	Furlong, N° 76 do Catálogo - N° 101 do Texto.
8	1791	N/C	Padre Jose Sanchez Labrador	Descripto Chorographica Oppidorum Triginta a PP. Missionarijs Soc. Jesu in Provincia Paraguari	S.Mar. Mayor	Furlong, N° 91 do Catálogo - N° 116 do Texto.
9	1747	N/C	Padre Jose Sanchez Labrador	Descripto Chorographica Oppidorum Triginta a PP. Missionarijs Soc. Jesu in Provincia Paraguariae - ver. 2	Maria Maj.	Furlong, N° 91 do Catálogo - N° 116 do Texto.
10	N/C	N/C	M. Dcius	Mappa Paraquariae	S.Maria	Furlong, N° 99 do Catálogo - N° 120 do Texto.

MAPA: B-1 – COMPLETO

Legenda: “Mapa de las Misiones de la Compañia de Jesusen”, Padre Joseph Quirena, 1749.

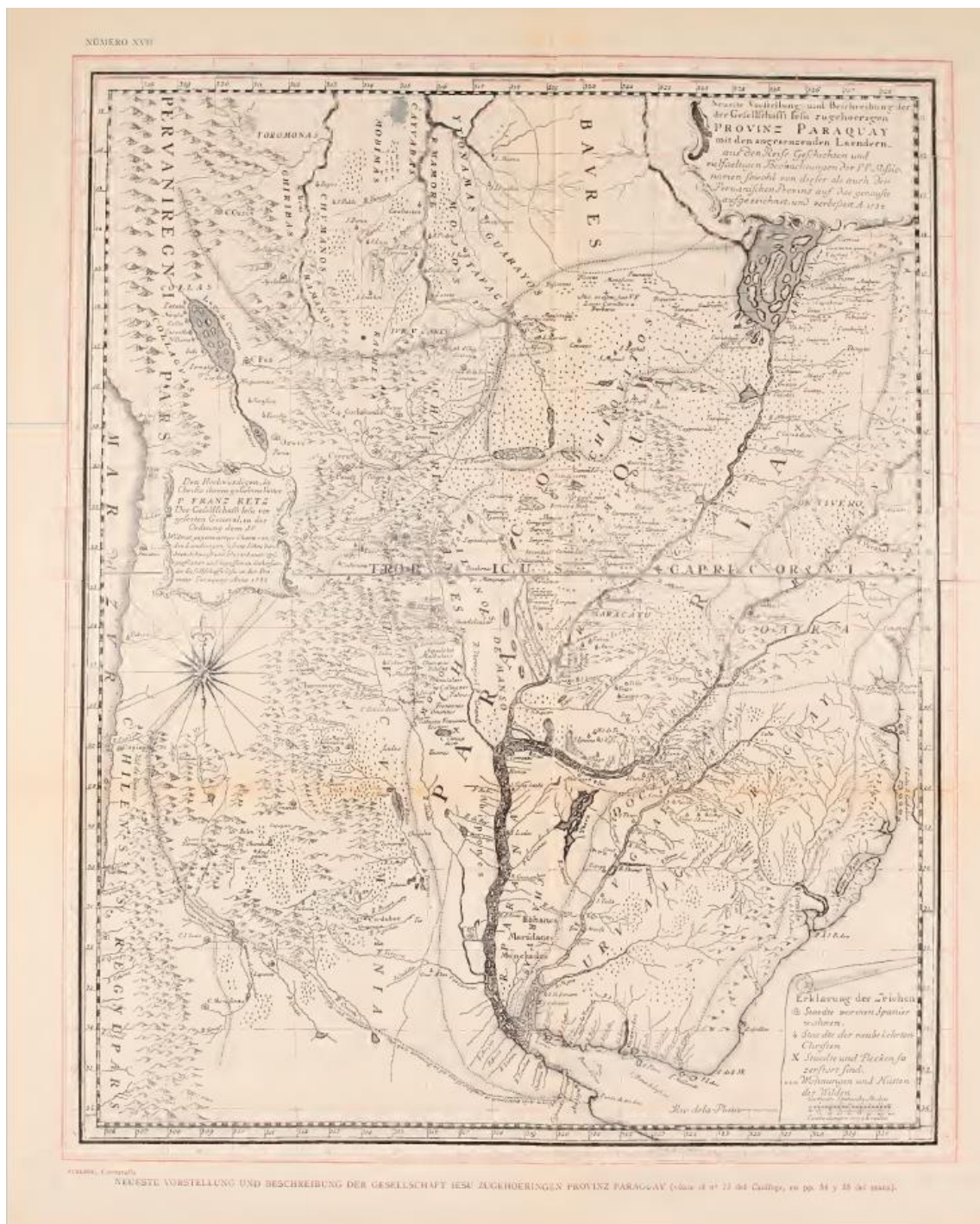


Fonte: Furlong, N° 32 do Catálogo - N° 71 do Texto.



## MAPA: B-2 – COMPLETO

Legenda: “Neueste Norstellung Und Beschreibung der Gesellschaft Iesu Zugehoeringen Provinz Paraguay”, Padre Franz Retz, 1732.



Fonte: Furlong, N° 23 do Catálogo – N°s 54 e 55 do Texto.

**MAPA: B-2 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “S.M<sup>a</sup>”, próximo ao rio Uruguai (grifo nosso).



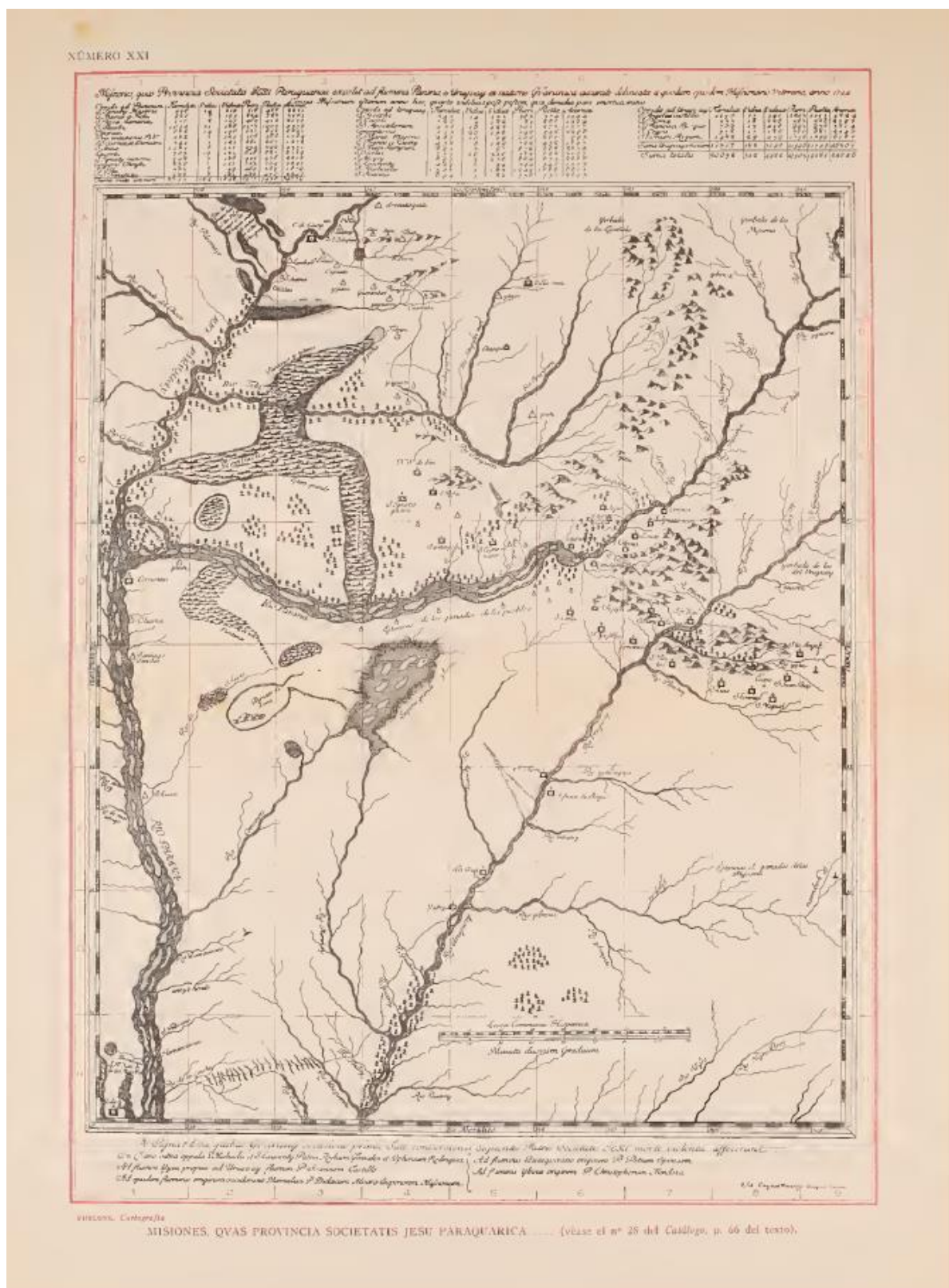
Fonte: Furlong, Nº 23 do Catálogo – Nºs 54 e 55 do Texto.





## MAPA: B-4 – COMPLETO

Legenda: “Misiones Quas Provincia Societatis Jesu Paraquarica”, 1744.



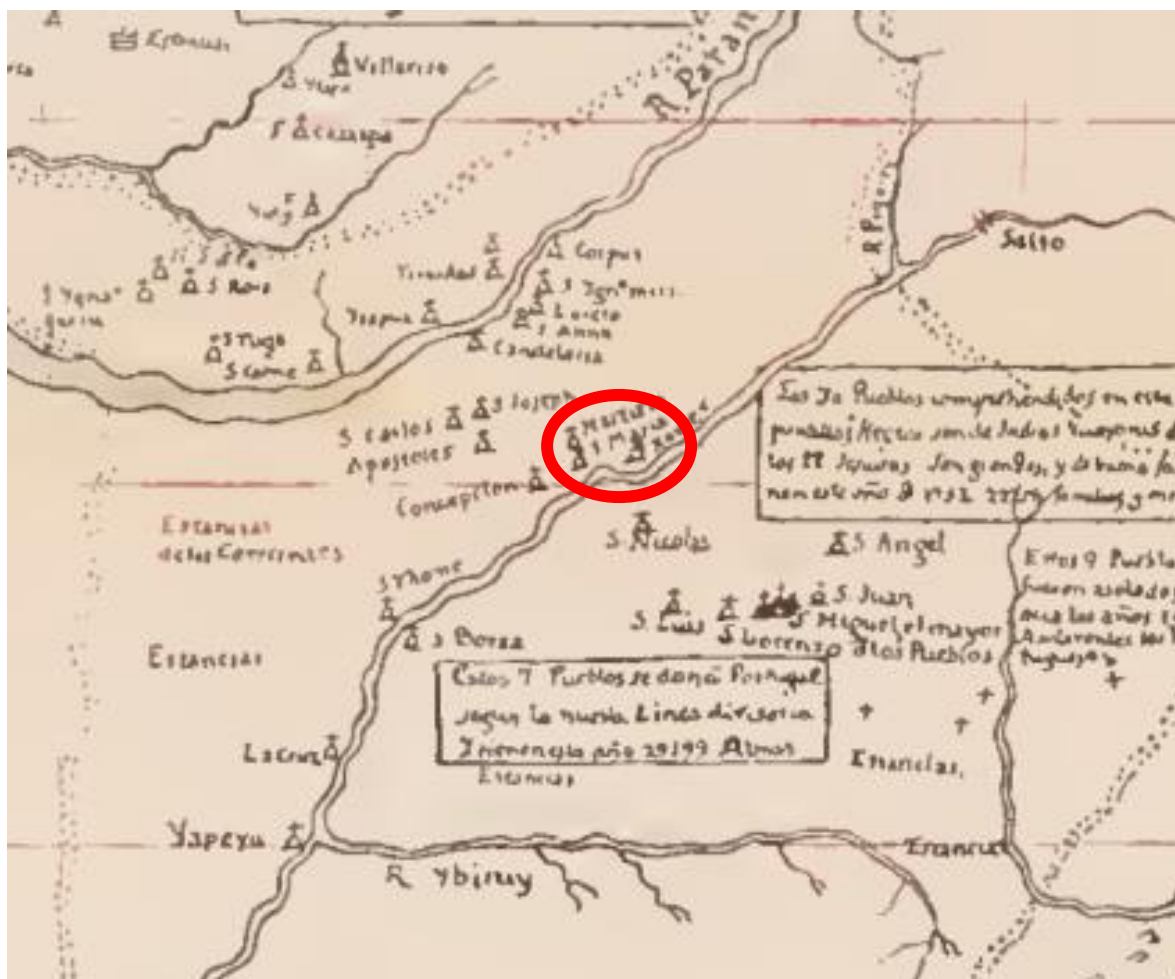
Fonte: Furlong, N° 28 do Catálogo - N° 66 do Texto.





### MAPA: B-5 – FAC-SÍMILE

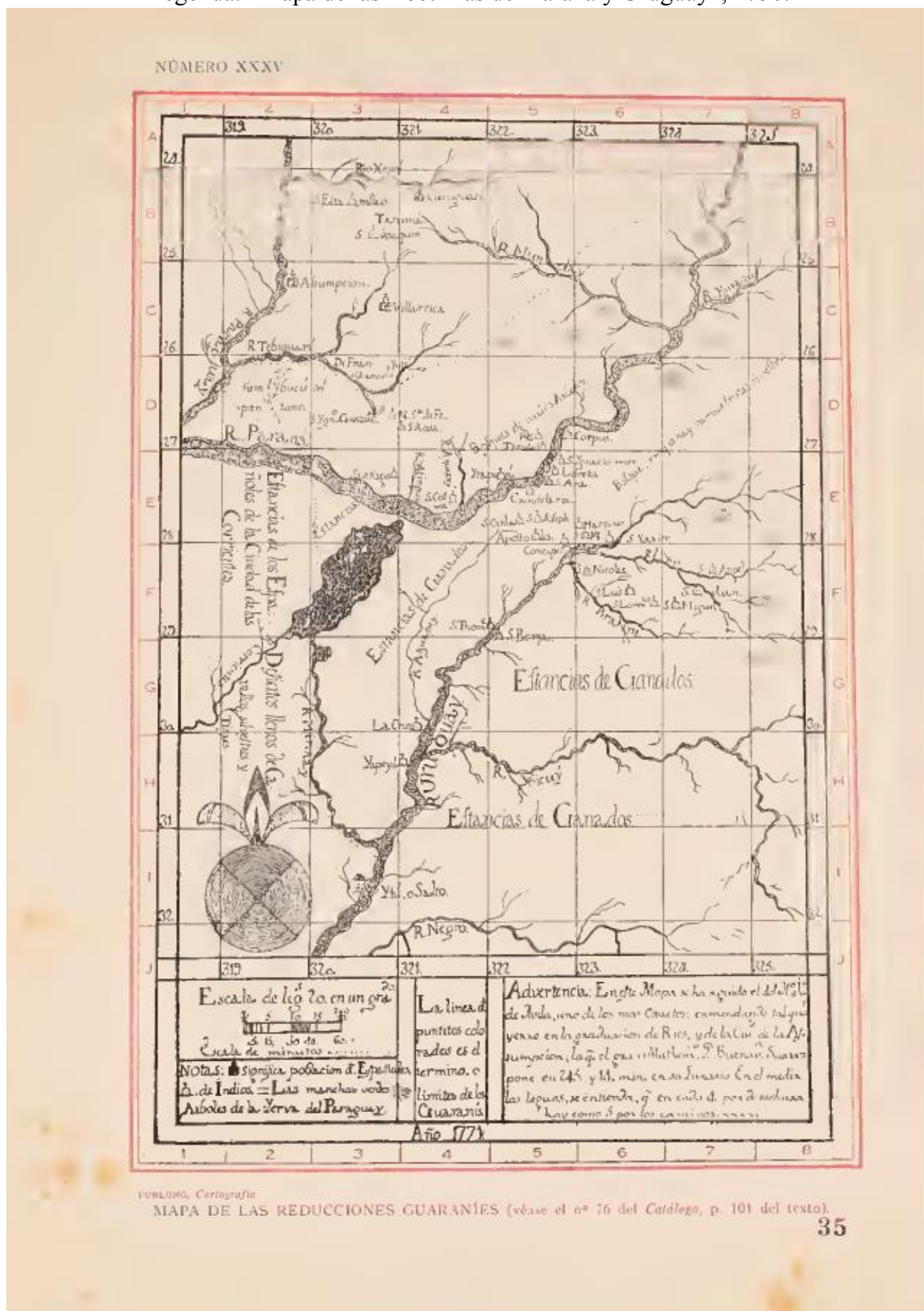
Legenda: Inscrição “S Maria”, com localização próxima ao rio Uruguai (grifo nosso).



Fonte: Furlong, N° 33 do Catálogo - N° 78 do Texto.

### MAPA: B-6 – COMPLETO

Legenda: “Mapa de las Doctrinas del Paraná y Uruguay”, 1750.

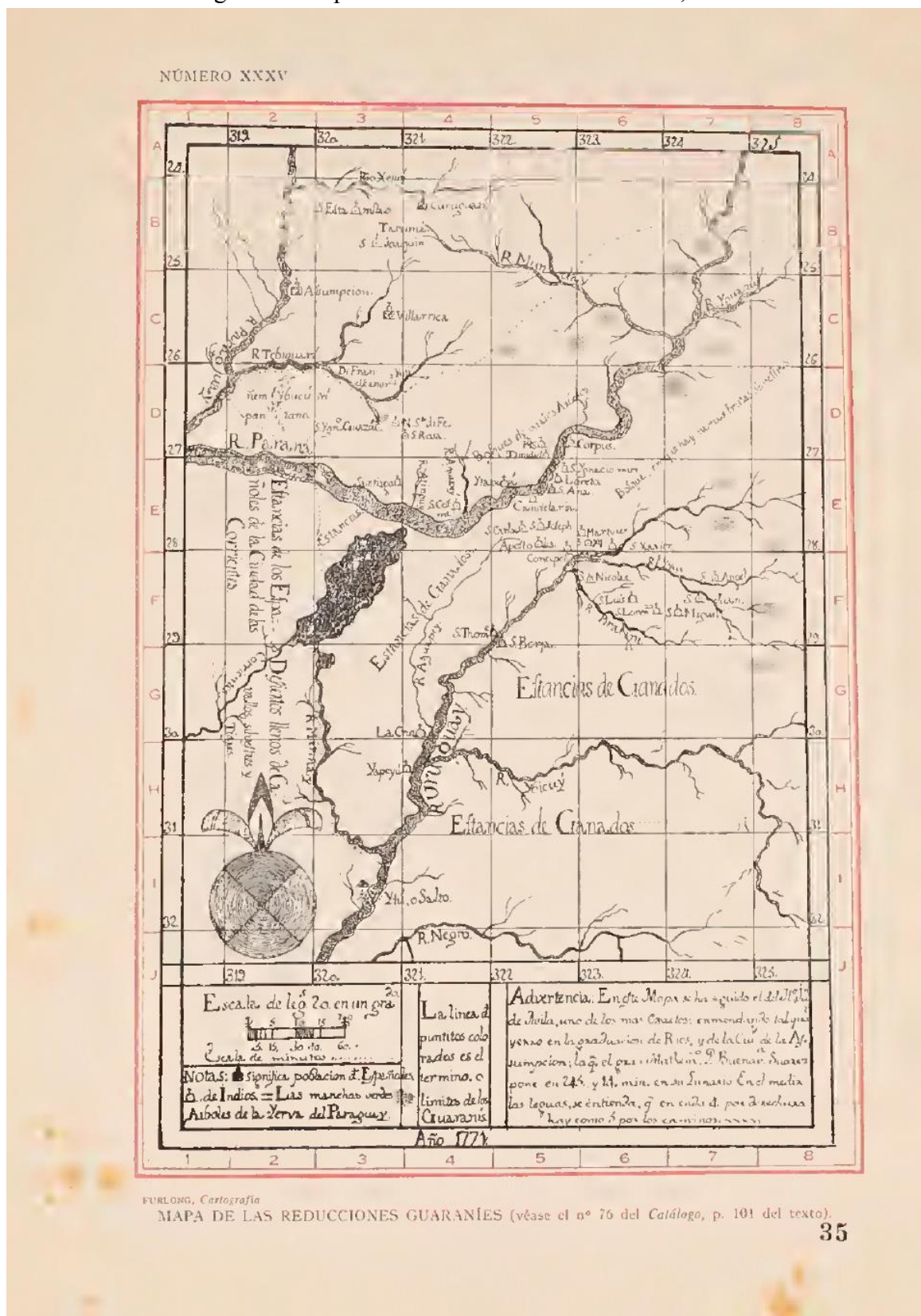


Fonte: Furlong, N<sup>o</sup> 71 do Catálogo - N<sup>o</sup> 98 do Texto.



## MAPA: B-7 – COMPLETO

Legenda: “Mapa de las Reducciones Guaraníes”, 1771.



Fonte: Furlong, Nº 76 do Catálogo – Nº 101 do Texto.

### MAPA: B-7 – FAC-SÍMILE

Legenda: Inscrição “S M”, com localização próxima ao rio Uruguai (grifo nosso).



Fonte: Furlong, N° 76 do Catálogo – N° 101 do Texto.







### MAPA: B-9 – FAC-SÍMILE

Legenda: Inscrição “Maria Maj.”, com localização próxima ao rio Uruguai (grifo nosso).



Fonte: Furlong, Nº 91 do Catálogo - Nº 116 do Texto.



**MAPA: B-10 – FAC-SÍMILE**

Legenda: Inscrição “S Maria”, com localização próxima ao rio Uruguai (grifo nosso).



Fonte: Furlong, Nº 99 do Catálogo - Nº 120 do Texto.

## ANEXO V

**DATAS DO CALENDÁRIO TRIDENTINO UTILIZADAS PELA PESQUISA**

<b>CALENDÁRIO HAGIOLÓGICO DO SÉCULO XVII<sup>198</sup></b>		
<b>DIA SANTO</b>	<b>DATA EM 1620-1630</b>	<b>REFERÊNCIA EM SM</b>
São Cláudio	15 de Fevereiro *	RUYER, [1627] 1970, p. 69.
São Philipe e Tiago	1 de Maio	BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 278.
São João Batista	24 de Junho	ROMERO, [1633] 1969-T, p. 50-51.
São Pedro e São Paulo	29 de Junho	ROMERO, [1634] 1969-T, p. 52.
Assunção da Virgem M <sup>a</sup>	15 de Agosto	BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 284; TECHO, TOMO 3, 1897, p. 260.
São Lucas	18 de Outubro	RUYER, [1627] 1970, p. 67; RUYER/DURAN, [1628] 1929, p. 288.
Todos os Santos	1 de Novembro	RUYER, [1627] 1970, p. 67.
São Carlos	4 de Novembro	RUYER, [1627] 1970, p. 67.
*Apesar de não constar no calendário tridentino oficialmente, o dia de São Claudio foi citado pelo padre Ruyer em 1627.		

Fonte: Elaborado pelo autor a partir da Coleção dos Manuscritos D'Angelis e de Carlos Leonhardt, *Documentos para la História Argentina – Tomo XX*.

<sup>198</sup> Missale Romanum. Disponível em: [Missale Romanum](#). Acesso em: jul. de 2022

## ANEXO VI

**PADRES COM RELATOS DE PASSAGEM POR SANTA MARIA DO IGUAÇU**

	NOME	ANO	REFERÊNCIAS
1	Adriano Formoso	1633	TRUJILLO, [1633] 1969, p. 20; ROMERO, [1634] 1969, p. 87.
2	Andres Gallego	1633	TRUJILLO, [1633] 1969, p. 20; TECHO, TOMO 4, 1897, p. 177; ROMERO, [1634] 1969, p. 48, 50.
3	Antônio Ruiz de Montoya	c. 1630	MONTOYA, 1639, Capítulo nº 52.
4	Claudio Ruyer	1627	RUYER, [1627] 1970; BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 283; BOROA, [1634] 1970, p. 17.
5	Cristovão de Arenas	1633	ROMERO, [1634] 1969, p. 47, 89.
6	Critobal de la Torre	1627	RUYER, [1627] 1970, p. 63.
7	Diego de Boroa	1626	RUYER, [1627] 1970, p. 64; BOROA/DURAN, [1628] 1929, p. 278; MONTOYA, 1639, p. 71.
8	Diego de Salazar	1633	TECHO, TOMO 4, 1897, p. 177; ROMERO, [1634] 1969, p. 49, 50, 53, 54; TRUJILLO, [1633] 1969, p. 20.
9	Joseph Domenech	1627	RUYER, [1627] 1970, p. 67.
10	Juan Augustin de Contreras	1632	TECHO, TOMO 4, 1897, p. 263.
11	Juan Baptista Mexia	1633	ROMERO, [1634] 1969, p. 48.
12	Juan de Porras	1633	ROMERO(?), [1635] 1970, p. 96.
13	Juan Suárez	1631	TECHO, TOMO 4, 1897, p. 176.
14	Nicolau Duran	1627	RUYER, [1627] 1970, p. 62-63; BOROA/DURAN, [1628] 1929.
15	Pedro Alvarez	1633	ROMERO, [1634] 1969, p. 50, 54.
16	Pablo de Benevides	?	BENEVIDES, [1652] 1970, p. 325.
17	Pedro Romero	1633	ROMERO, [1634] 1969, p. 49.
18	Roque Gonzales de Santa Cruz	1627	RUYER, [1627] 1970, p. 63.
19	Thomas de Urena	1627	RUYER, [1627] 1970, p. 63, 64, 71.
20	Vicente Abadia	1627	RUYER, [1627] 1970, p. 64; RUYER/DURAN, [1628] 1929, p. 290.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir na Coleção dos Manuscritos D'Angelis e História da Provincia do Paraguay por Nicolas del Techo (NDT).