

## Lições de Erovocá: estratégias narrativas do ‘eu’ a partir do ‘outro’\*

*Lessons from Erovocá: narrative strategies of the ‘self’ from the ‘other’*

*Lecciones de Erovocá: narrativas estratégicas del ‘yo’ a partir del ‘otro’*

Maria Cristina dos Santos\*\*

**Resumo:** A década de 1630 foi marcada por um contexto turbulento na história das reduções jesuíticas no Rio da Prata. Desse período consta o registro da prisão de Erovocá, um indígena qualificado na documentação como “antropófago” que chegou à redução de Santa Ana, no Tape, em 1636. De autoria de Joseph Oregio, o registro, parece ter sido produzido enquanto ocorria a prisão e o interrogatório do acusado, e impressiona pela violência dos fatos ali narrados. O objetivo desse texto é evidenciar as potencialidades e precauções aportadas pela análise etnohistórica dos registros documentais que, amparada pela leitura mais acurada das contribuições da antropologia contemporânea, visa compreender as estratégias utilizadas numa narrativa que utiliza o ‘outro’ para evidenciar a eficácia da presença do ‘eu’.

**Palavras-chave:** antropofagia; endocanibalismo; análise etnohistórica; século XVII

**Abstract:** The decade of 1630 was characterized by a turbulent context in the Jesuits reductions on the River Plate. During this period there was the arrest of Erovocá, a native who was characterized in his documents as “cannibal”, who arrived at the reduction of Santa Ana, at the Tape, in 1636. The record, by Joseph Oregio, seems to have been produced while the arrest and questioning of the accused were being carried out, and is impressive due to the violence of the facts narrated. The objective of this essay is to show the potentialities and precautions of the ethno-historical analysis of the documental records which, supported by a more accurate reading of the contributions of contemporary anthropology, intends to comprehend the strategies used in a narrative that uses the ‘other’ to evidence the efficacy of the presence of the ‘self’.

**Keywords:** cannibalism; endocannibalism; ethno-historical analysis; 17th century

\* Projeto *O Protagonismo Ameríndio na Coleção De Angelis*. Apoio solicitado ao CNPq, Chamada Universal 2016/1, Processo 404498/2016-7.

\*\* Professora Titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).  
<[mcsitiba@pucrs.br](mailto:mcsitiba@pucrs.br)>

**Resumen:** Los años de 1630 fueron de un contexto tumultuoso en la historia de las reducciones jesuíticas del Río de la Plata. En ellos consta el registro de la prisión de Erovocá, un indígena calificado en la documentación como ‘antropófago’ que llegó a la reducción de Santa Ana en la región del Tape en 1636. El registro, firmado por Joseph Oregio, parece haber sido producido mientras ocurría el interrogatorio y la prisión del acusado y causa espanto por la violencia de los sucesos narrados. El recto de este texto es evidenciar las potencialidades y precauciones aportadas por el análisis etnohistórico de los registros documentales, bajo la lectura más atenta de las contribuciones de la moderna antropología contemporánea, con vistas a comprender mejor las estrategias utilizadas en una narración que utiliza el ‘otro’ para demostrar la eficacia de la presencia del ‘yo’.

**Palabras clave:** antropofagia; endocanibalismo; análisis etnohistórica; siglo XVII

---

Atualmente, indicar a ‘análise etnohistórica’ como palavra chave de um artigo a ser publicado no Brasil requer algumas ponderações iniciais, dada a profusão da bibliografia sobre o tema que se multiplicou nas últimas décadas. Até os anos 90 se considerava válida a definição que a etnohistória consistia no uso de “fuentes del archivo para el estudio de grupos étnicos no-europeus” (MURRA, 1975, p. 305). Dito de outra forma, a etnohistória se dedicava por excelência, a formular perguntas antropológicas à documentação histórica. Essa posição intermediária gerou desconfianças mútuas entre historiadores e antropólogos: os primeiros duvidavam do êxito das ambições teóricas da Antropologia; os segundos desconfiavam das potencialidades da pesquisa antropológica realizadas no arquivo, terreno desconhecido para o ofício destes. Como bem assinalaram Ana Maria Lorandi e Lúcia Nacuzzi, “el archivo no era un campo de investigación etnográfica puesto que parecía no contener informantes o posibilidades de entrevistas – técnicas propias del oficio del etnógrafo” (LORANDI; NACUZZI, 2007, p. 282). Apesar de tudo, as pesquisas que se enquadravam na perspectiva etnohistórica continuaram desenvolvendo-se, de forma mais abundante na América Latina, mesclando técnicas, metodologias, enfoques e objetos da Arqueologia, História e Antropologia. Durante a década de 1980, circulavam e estimulavam os debates na América as obras de León Portilla (1984) e de Nathan Wachtel (1981), até que por fim, em 1989, se criou a licenciatura de Etnohistoria na Escola Nacional de Antropologia e História no México. Como se vê, o campo de conhecimento da etnohistória, conseguiu um grande eco na América convertendo-se em uma área independente da História, da Antropologia e da Arqueologia, ainda que reúna práticas de pesquisa e formulações teóricas de todas essas áreas.

Por seu lado, nessa mesma época no Brasil, também havia pesquisas de cunho etnohistórico, ainda que de forma mais tímida que no restante da América. Os estudos se desenvolviam, dominados pela lógica da falta: – falta de escrita dos grupos indígenas, falta de coleções iconográficas e documentais (como os códices mexicanos), ou ainda, pela falta de vestígios ‘imponentes’ da cultura material-, e enfatizavam a resistência indígena desenvolvida a partir do contato. Desenvolvida, sobretudo por historiadores de formação, e fortemente influenciadas pelas posições teóricas de antropólogos como Roque de Barros Laraia (1976; 1979) e Roberto Cardoso de Oliveira (1972; 1972a; 1976), que apresentavam suas pesquisas de campo a partir dos debates que envolviam questões políticas no trabalho com grupos indígenas (BOCCARA, 2000), como integração, assimilação, marginalização, fricção interétnica e (re)construção das identidades étnicas indígenas.

O ano de 1992 marca uma divisória no enfoque teórico, nas práticas e temas de pesquisa realizados na América Latina e no Brasil. Enquanto na América Latina, em especial na Argentina, Ana María Lorandi e Mercedes Del Río (1992) buscavam apagar as divergências anteriores, definindo a etnohistória a partir da convergência interdisciplinar da História e da Antropologia onde se buscava aprofundar o impacto do estudo de temas culturais dos grupos nativos desde o passado com uma leitura antropológica “*de los papeles del archivo*, tal como apontaram Lorandi e Nacuzzi (2007, p. 283)<sup>1</sup>. No Brasil, nesse mesmo ano, ocorria o lançamento da *História dos Índios no Brasil*, obra coordenada pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1998), que colocava em pauta a proposta da necessidade de realizar uma ‘história indígena’, anunciando o quanto neste campo, “*ainda está por ser feito*”, apesar dos problemas a ela inerentes, tais como a ausência da escrita e a fragilidade da cultura material (a civilização da palha), mas, principalmente “a dificuldade de adotarmos esse ponto de vista outro sobre uma trajetória de que fazemos parte” (CUNHA, 1998, p. 20)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Especial atenção deve ser dada à produção sobre o tema das referidas autoras, tais como: Lidia Nacuzzi (NACUZZI, 2000, p. 253-271) e Ana María Lorandi (LORANDI, 1997). Em função da perspectiva oriunda desses trabalhos realizados no campo da etnohistória que, na Argentina, optou-se pelo uso da expressão ‘antropologia histórica’ para definir os estudos sobre grupos indígenas, considerando as evidências antropológicas de um passado colonial.

<sup>2</sup> Philippe Erickson anuncia que seu objetivo é deixar “*no leitor a impressão de que a etno-história amazônica deveria interessar-se pela lógica das relações interétnicas, mais do que pela mera reconstituição do contato entre um determinado grupo local e o mundo ocidental*” (ERICKSON 1998, p. 239-252).

Desde então, os estudos, as pesquisas e a discussão conceitual sobre etnohistória e história indígena, avançaram em múltiplas direções. No início da nova década outras publicações marcam as pesquisas realizadas nessa área de conhecimento, dentre as quais destaca-se: o extenso balanço crítico publicado por Lorandi e Wilde (2000) e a publicação de Boccara (2000). O balanço crítico de Ana Maria Lorandi e Guillermo Wilde reúne as contribuições teóricas e metodológicas realizadas no âmbito do grupo, coordenado pela primeira, organizado na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires, em torno da etnohistória ou da antropologia histórica, como disciplina independente. Os autores consideram as contribuições da História e Antropologia na constituição da autonomia disciplinar da Etnohistória, mas ao abordar os temas mais conflitantes como, “estrutura” e “acontecimento”, referem-se à ‘naturalização dos discursos disciplinares’, o que lhes leva à perspicaz conclusão de que “las disciplinas, disciplinan” (LORANDI; WILDE, 2000, p. 55, 67). Encontra-se aqui o ponto fulcral da análise etnohistórica: o privilégio dado ao acontecimento produzirá uma análise de eventos e personagens historicamente documentados que menosprezam a análise da estrutura cultural dos grupos analisados. O inverso também será verdadeiro. Nessa medida, a publicação de Boccara (2000) sobre a emergência de novas identidades étnicas, atrai o pêndulo para a análise da importância dos acontecimentos, em detrimento das estruturas culturais dos grupos estudados.

No Brasil, John Monteiro (2001) incorporou a perspectiva de Boccara, como se estivesse reforçando a proposta de análise de ‘história indígena’, apresentada por Manuela Carneiro da Cunha (CUNHA, 1998). Monteiro, porém, prioriza dessa análise, o princípio analítico de que a “a percepção de uma política e de uma consciência histórica de que os índios são sujeitos e não apenas vítimas” (CUNHA, 1998), em detrimento da percepção, de quando e como um acontecimento é incorporado pela estrutura cultural de um grupo, conforme já havia demonstrado Marshal Sahlins (1997). Dessa forma, a partir dos anos 2000, a pesquisa que se autodefine como pertencente ao campo da ‘história indígena’ passará a priorizar os *sujeitos* da trama; e ficará reservada para a presença e atuação dos indígenas nas situações de conflito e/ou confronto com a sociedade colonial. Desde então, no Brasil, desaparecerá para sempre, a expressão ‘etnohistória’. Por isso, definimos este estudo como ‘etnohistórico’, pois se busca desenvolver uma análise contextual e estrutural do registro – ainda que consideremos a última incompleta – das informações das fontes,

e não somente uma descrição dos acontecimentos que envolvem a presença indígena.

Dessa forma, na etnohistórica clássica, é de praxe buscar formas de encontrar o ‘outro’, por meio da análise da narrativa de evento feita por um autor ocidental. Esse autor, ao relatar o outro, ainda que sem a intenção de fazê-lo, acaba por deixar pistas, fragmentos sobre o comportamento indígena e de suas tradições, que aparecem em situações inusitadas. Nesse campo de análise, treinamos o olhar para buscar as falhas, despistes, as franjas do discurso ou o ‘não-dito’ (CERTEAU, 2002) pelos autores dos documentos. Este é um recurso metodológico que funciona muito bem, para uma análise sobre a estrutura cultural escondida nos registros. Mas nem todos os registros, produzidos no período colonial, descrevem, oculta e exclusivamente o ‘outro’. Demonstrar um exemplo dessa circunstância ‘do desvio do desvio do discurso’, é a proposta maior desse texto.

Encontrar um documento publicado cujo título anuncia tratar-se de “um índio antropófago inveterado” chama atenção de qualquer pesquisador, independente do tema por ele trabalhado, ainda mais daquele que busca desenvolver uma análise etnohistórica. Ao ler as primeiras linhas do referido documento, se encontram ainda mais surpresas:

Había como seis meses que llegó un indio por nombre Erovocá, con sus padres, mujer e hijos (...) se puso como una legua lejos de esta reducción en un cerro y allí con maña se ha comido, con sus padres, a su hermana y mujer y a otra mujer con su hijo y a otra mujer. De los tres hemos visto aquí en nuestra casa las calaveras, huesos y carne asada, en cantidad de una mujer que había muerto en el día que le prendieron, y [de] los otros todavía estaban las cabezas, huesos, carnes, pies y manos y los demás huesos frescos, cierto indicio que mataba muy a menudo (OREGIO, 1969, p. 27)<sup>3</sup>.

No século XVII, teria havido um índio “antropófago” que juntamente com seus pais, comeu sua irmã, sua mulher, além de outra mulher e o filho desta! O que poderia ser um ato extremo de sobrevivência humana em condições atroz, aparece no registro como se fosse um banquete<sup>4</sup>. O leitor pouco familiarizado com o tema ficaria

<sup>3</sup> Nas citações documentais foram atualizadas a grafia e a pontuação visando a melhor compreensão do conteúdo do texto.

<sup>4</sup> A análise de Combés deixa muito claro que “el canibalismo tupinambá o, más generalmente, tupí-guaraní, haya realmente existido, es un hecho fuera de toda duda. Que esta imagen de los canibales sea una representación construida, con muy poca relación con la realidad, también”. (COMBÉS, 2013, p. 129-130)

com a sensação de espanto, medo e, quiçá repugnância<sup>5</sup>. Para alguém mais acostumado com esses registros, vem de imediato à lembrança as descrições narradas por Hans Staden (1955) na costa brasileira ou mesmo por Ruiz de Montoya (1985) no interior da América do Sul, junto com a dúvida: estariam esses autores fantasiando uma realidade mais crua e violenta por meio de suas longas narrações sobre o ritual antropofágico de grupos indígenas? Afinal, Hans Staden refere-se a um cativo que se prolongou por quase oito meses e Ruiz de Montoya descreve um longo ritual antropofágico. Na descrição deste último, desde o preparo até o consumo, estão presentes todos os grupos etários e diferentes formas de ingestão da carne humana que serão referidos com mais detalhes adiante.

Passado algum tempo, encontra-se o original manuscrito daquela carta publicada, porém com outro título *Relación de la prisión de un indio del Acabagua que comia carne humana*<sup>6</sup> (MCA, BNRJ. Delfos, Rolo 15, doc 12-310) onde a palavra ‘antropófago’ sumiu, embora o conteúdo seja absolutamente o mesmo. Começam aqui algumas das perguntas e lições colocadas por nosso personagem, Erovocá, que se pretende desenvolver nesse texto, sob a perspectiva das estratégias na representação do ‘eu’ e do ‘outro’.

Considera-se, assim, oportuno explicitar, inicialmente, as particularidades da pesquisa com os *Manuscritos da Coleção De Angelis*, para depois fazer uma contextualização do registro documental e, por fim, indicar alguns caminhos que podem ser considerados na busca das respostas às perguntas que podem ser colocadas pela análise do caso de Erovocá.

<sup>5</sup> Embora se trate de um registro do século XVII, muito dessa ‘violência dos povos nativos’ permanece no imaginário da sociedade como justificativas de condenações ‘pontuais, porém cruciais’, como bem já observou Carlos Fausto: “a imputação da violência aos povos nativos foi uma justificativa comum para sua redução, expulsão e extermínio. [...] O espectro da antropofagia serviu como rótulo classificatório para legitimar a escravização de índios em partes da América hispânica. Hoje, a manipulação do estigma da selvageria pela mídia e por certos setores econômicos e políticos surge – em momentos pontuais, mas cruciais- como arma em uma luta ao mesmo tempo ideológica e prática, que visa restringir direitos constitucionais adquiridos. Por isso, qualquer pesquisador que volte seus olhos para o fenômeno da violência deve estar atento para as consequências não-intencionais e os usos indevidos das palavras”. (FAUSTO, 2001, p. 18) Nesse sentido, prefiro identificar o presente texto a partir das lições que Erovocá pode apontar acerca das estratégias de representação (coloniais ou missionárias) de utilização sobre o eu-e-outro, do que os adjetivos a ele atribuídos pela documentação colonial.

<sup>6</sup> Disponível em: (MCA, BNRJ. Delfos, Rolo 15, doc 12-310).

## A Coleção De Angelis e os caminhos de um documento

Em 1853, a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ) adquiriu um conjunto de documentos reunidos pelo historiador italiano Pedro de Angelis, composto por manuscritos referentes à história colonial da região do vice-reinado do Rio da Prata. Estes documentos, intitulados *Coleção De Angelis*, estavam disponíveis na BNRJ até a instituição realizar suas cópias em filmes fotográficos de 35mm e restringir sua consulta apenas neste formato. A Biblioteca Nacional assegurava, assim, a integridade dos originais, porém obrigando a utilização de uma máquina de leitura de microfilmes para a consulta dos documentos. Contudo, a transposição dos manuscritos para rolos de microfilmes permitiu que instituições e universidades adquirissem cópias dos documentos da *Coleção De Angelis*, ampliando o seu acesso.

Foi nesta oportunidade que o Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), adquiriu a Coleção, em 1997, por meio da verba do extinto Programa de Apoio à Pós-Graduação PROAP-CAPES. O conjunto, primeiramente armazenado no Centro de Pesquisas Históricas (hoje, Laboratório de Pesquisa Histórica em Documentação Escrita) junto ao PPGH, é composto de 45 rolos de microfilmes, com cerca de 1300 documentos. Atualmente, os microfilmes da *Coleção De Angelis* estão armazenados no Espaço de Documentação e Memória Cultural (Delfos) – <http://www.pucrs.br/delfos> –, na biblioteca central da PUCRS, na seção Arquivos Históricos e Historiadores<sup>7</sup>.

O acervo da *Coleção De Angelis* é composto de documentos de variadas espécies (correspondências civis e religiosas, relatórios anuais, diários de viagens, ordenanças judiciais e militares, cédulas reais e inventários), que compreendem a época colonial, principalmente, no tocante à América espanhola.

<sup>7</sup> Cabe esclarecer que o Espaço Delfos foi criado com o objetivo de reunir todos os acervos documentais, adquiridos e/ou doados, da Universidade; motivo pelo qual a *Coleção De Angelis*, foi aí alocada a partir de 2008. Por isso optou-se pela identificação que inclui o nome da Coleção – *Manuscritos da Coleção De Angelis* – MCA, a instituição de origem da Coleção – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – BNRJ –, e, por fim, o local onde se encontra o Acervo – Espaço Delfos. Os números que se seguem, referem-se à localização do documento dentro do referido Acervo. Parece haver excesso de informações corriqueiras, na referência documental, mas são necessárias considerando que trabalhamos com uma cópia da Coleção original, que possui alguns equívocos/repetições durante o processo de microfilmagem e, que, agora durante o trabalho de digitalização estamos buscando minimizá-las, para os futuros pesquisadores. Esse texto é resultado da reaproximação, ora em curso, com esse conjunto documental.

Parte desta documentação manuscrita já foi transcrita e publicada pela Biblioteca Nacional em sete tomos intitulados *Manuscritos da Coleção De Angelis* (MCA), organizados por Jaime Cortesão. A obra completa, publicada entre os anos de 1951 e 1970, contempla cerca de 30% dos manuscritos pertencentes à *Coleção De Angelis*, organizando-os a partir de dois eixos temáticos: as disputas entre os jesuítas e os bandeirantes paulistas em torno da questão indígena, e os acordos e conflitos gerados em decorrência da assinatura do Tratado de Madri entre as coroas ibéricas. Naquela ocasião, a seleção do conjunto documental realizada, restringiu-se aos documentos cujo conteúdo estivesse de acordo com os eixos temáticos propostos para a publicação dos sete tomos da Biblioteca Nacional, de fundamental importância para um primeiro contato com os manuscritos que formam o acervo da *Coleção De Angelis*, e por isso, restritos aos temas regionais e/ou políticos evocados como pautas organizadoras. Desta maneira, publicaram-se manuscritos que tivessem informações cruciais para a contextualização dos temas escolhidos, priorizando-se, em geral, documentos burocráticos e administrativos que melhor descrevessem os antecedentes e as situações dos conflitos e acordos entre os personagens envolvidos. Por isso, os documentos transcritos tratam, predominantemente, sobre a região da bacia do Rio da Prata – espaço em que as disputas pelo território fronteiriço ocasionaram os conflitos envolvendo as missões jesuítico-guaranis e, conseqüentemente, os acordos do Tratado de Madri –, concentrando-se no século XVII e na primeira metade do XVIII. Cédulas Reais, informes às autoridades metropolitanas sobre conflitos e agressões, certificados de permissão para avanços na fronteira, arrolamentos de bens existentes nas reduções jesuíticas, requerimentos para o traslado de populações em áreas em disputa e petições de todas as espécies são exemplos dos tipos de documentos que foram transcritos para compor os sete tomos. Entende-se que esta seleção feita por Jaime Cortesão e a Biblioteca Nacional está de acordo com a problematização historiográfica de uma época em que as questões político-diplomáticas eram abordagens priorizadas para a reconstrução histórica pretendida.

O presente texto apresenta um resultado parcial do projeto *O Protagonismo Indígena na Coleção De Angelis*, onde se busca privilegiar manuscritos cujo conteúdo forneça dados que possam contribuir para a realização de pesquisas no âmbito da chamada Nova História Indígena, em que a



utilização inovadora de documentos históricos e de teoria social, enriquecida por novas leituras de mito, ritual e narrativas orais como formas alternativas de discurso histórico, [apresenta] um roteiro bastante atraente para explorações em histórias nativas, colocadas de forma instigante no plural. (MONTEIRO, 2001, p. 6).

Nesse sentido, Erovocá, registrado como “antropófago inveterado”, apresenta algumas lições a serem aprendidas.

## O contexto do registro documental

A década de 1630 foi um período de constante tensão e disputa por territórios, bens e almas dentro dos propósitos de conquistas e exploração coloniais. Tanto para os indígenas reduzidos, missionários e colonos atuantes nos territórios pertencentes à Coroa espanhola<sup>8</sup>, quanto para indígenas não reduzidos e bandeirantes oriundos da América portuguesa, os confrontos eram quase cotidianos, ainda que por diferentes razões. Desde o final da década de 1620 até início da década de 1630, as reduções jesuíticas de Loreto e San Ignacio e os núcleos urbanos de Villa Rica (Guairá, atual PR) e Santiago de Jerez da região no Itatim (atual MT) são arrasados pelas investidas bandeirantes que vinham em busca da captura de mão obra indígena para escravização. Os missionários jesuítas optaram pelo abandono desses territórios e buscaram recomeçar sua empreitada colonial de evangelização nas regiões da banda oriental do Uruguai e no Tape (atual RS). O estabelecimento das reduções no Tape ocorreu num curto período de tempo: entre junho de 1632 e dezembro de 1634, foram criados e/ou refundados dezesseis povoados indígenas sob o comando dos jesuítas (MELIÀ, 1993, p. 55)<sup>9</sup>. As reduções do Tape e do Uruguai oriental também sofrerão a irrupção dos ataques bandeirantes: comandadas por Raposo Tavares em 1636; por André Fernandes em 1637, em 1638 por Fernando Dias Pais e, por fim, em 1641, por Manuel Pires. Essa onda de ataques bandeirantes ocasionou a destruição dos povoados mais distantes de Assunção (ou mais ao Leste do território do RS), como Jesus Maria, San Cristóvão, Santa Teresa e São Carlos,

<sup>8</sup> Essa localização considera os limites das Coroas Ibéricas no território colonial, definidos pelo Tratado de Tordesilhas (1494) ainda em vigência embora, há tempo, esmaecido pela União Ibérica (1580-1640).

<sup>9</sup> Todos povoados localizados no atual território do RS: São Miguel (13/06/1632), Jesus Maria, Santa Ana, San Joaquim, Santa Teresa, San Carlos, Apóstolos (ex-Natividade), San Nicolau, Candelária, São Xavier, Mártires, N<sup>a</sup> Sr<sup>a</sup> de Natividade, São Tomé, São José, São Cosme y Damião e São Cristóvão (19/12/1634), além de Yapeyú do outro lado do rio Uruguai (MAEDER, 2009, p. 22-23).

assim como a perda de cerca de 30.000 índios capturados, feridos ou dispersos (MAEDER, 2009, p. 23). Frente a tantas perdas, a reação da metrópole às demandas dos jesuítas, finalmente, foram consideradas e atendidas<sup>10</sup>. Com autorização da Coroa, foram colocadas as armas nas mãos dos indígenas. Estes por sua vez, repeliram os bandeirantes liderados por Dias Pais, em Caazapá Miri, em 1639, e, depois, venceram os paulistas liderados por Manuel Pires, em Mbororé, em 1641. Como se vê, o contexto é ameaçador e turbulento, onde abundam inimigos e faltam aliados. Todo e qualquer expediente, via política oficial da Coroa ou extraoficial, seria válido para salvar os aliados e ameaçar aos inimigos, fossem eles bandeirantes, missionários ou indígenas.

Como se não bastassem as ameaças externas há, também, as ameaças internas: as epidemias que dizimaram grande parte da população indígena e as revoltas internas que culminaram na morte do missionário Cristóbal de Mendoza em 1635, nas mãos dos indígenas. Conforme Baptista (2015, p. 82), as décadas de 1630 e 1730 são tidas como o ápice das grandes epidemias de sarampo, varíola e gripe. Ainda na década de 1630, para a explicação da grande queda demográfica, se somam aos ataques externos de bandeirantes, a virulência das ondas epidêmicas. Entre 1634 e 1635, o provincial da Companhia, Diego de Boroa, informa a perda de um terço dos indígenas para as doenças epidêmicas (LEONHARDT, 1929, p. 531), enquanto que, no mesmo período, só no povoado de São Miguel, a varíola ceifou mais de seiscentas vítimas (ROMERO, 1970, p. 123).

Outra ameaça interna advém das manifestações de recusas dos indígenas contra a instalação dos missionários nos seus territórios. Tayaubay, indígena da região onde se deu a instalação da primeira redução do Tape, tentou de todas as formas, impedir o estabelecimento dos missionários. Uma vez instalado o povoado de São Miguel (1632), Tayaubay retirou-se para a mata. A despeito do pouco êxito nesse

<sup>10</sup> Desde os ataques bandeirantes aos povoados do Guairá e do Itatim (1628/1629) os jesuítas encaminharam queixas e solicitações de providências contra os portugueses à Coroa e ao Superior Geral da Companhia em Roma. Tais solicitações, provavelmente foram consideradas ‘menores’, frente aos embates enfrentados no território europeu entre protestantes e católicos na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), e acabaram postergadas por dez anos. Foi somente com a viagem (1637-1640), de Ruiz de Montoya, como Superior Geral das Missões à Madri, e de Diaz Taño, como Provincial da Companhia no Paraguai à Roma; que tais solicitações foram analisadas e atendidas. Em 1639 se expedem quatro Cédulas Reais contra a ação dos bandeirantes e, em 1640, os guaranis das Missões/Reduções, são autorizados, pela Coroa, a portar armas para defender seus territórios e sua população. Logo depois, no início de dezembro de 1640, se dará a separação das Coroas de Portugal e Espanha (ROUILLON ARRÓSPIDE, 1997, p. 15-17; 274-276).

primeiro intento, essa liderança consegue o apoio de Yaguacaporo e, ambos convocam a vários caciques da região. A convocatória culminará numa emboscada de morte para o padre Cristóbal de Menodoza. Conforme os relatos de Ruiz de Montoya e do Padre Ximenez, a morte do padre Mendoza demorou dois dias em consumir-se. Apesar dessa demora os indígenas realizaram uma grande festa com chicha e um ritual antropofágico, em que foram consumidos dois indígenas cristãos capturados. A notícia da morte do padre Cristóbal de Mendoza provoca a imediata reação dos demais missionários da região que armam uma expedição punitiva com 1.500 indígenas cristãos voluntários. Na batalha morreram as duas principais lideranças, Tayaubay e Yaguacaporo e, seguindo o relato de Montoya, a morte deste último será ocultada por seus adeptos quando estes afirmaram que seu líder se havia retirado para longe e se preparava para atacar todos os cristãos (RUIZ DE MONTOYA, 1985, p. 232-236; XIMENEZ, 1969, p. 102). Fica claro que o contexto é de ameaças constantes. Um missionário jesuíta na região do Tape na década de 1630 era um ser amedrontado diante das possibilidades iminentes de levantes nativos, da ameaça de criaturas sobrenaturais, das invasões externas, ou ainda, da dizimação da população pelas ondas epidêmicas. Mas também um ser atento e convicto da força de suas armas contra tantas ameaças.

Voltando ao documento citado inicialmente, o restante do registro de Erovocá só acentua esse clima de efervescência. Depois de ser levado preso ao povoado de Santa Ana, durante o interrogatório, Erovocá identifica suas vítimas, nomeando cada uma das cinco vítimas, a partir dos restos mortais encontrados. O autor, Joseph Oregio, descreve também a forma como matava e descarnava as vítimas, informando que comia a carne tanto cozida quanto assada e, as vísceras, disse que dava aos cães que trazia consigo. Aliás, foi justamente pelo cheiro de carne (humana) assada que Erovocá foi descoberto. Quando o encontraram, estava tão farto de comida que sequer ofereceu resistência à prisão. Nesse momento, seu pai conseguiu fugir, mas sua mãe foi presa junto com ele porque cuidava de um bebê de colo, filho do próprio Erovocá. Uma vez realizado o interrogatório, com a identificação das vítimas, os missionários ordenaram para que fossem enterrados todos os restos mortais das vítimas fora da igreja, deixando o sepultamento de um menino já cristão para o interior do templo igreja. Padre Oregio termina sua descrição pedindo que o governador desse a autorização aos caciques dos povoados para castigar semelhantes casos, e que Erovocá fosse levado ao Superior das Missões, o Padre Antônio

Ruiz de Montoya, para que este tomasse as devidas providências. Parece ser um final lógico e irreversível, dada as proporções do caso. Essa é, aliás, a conclusão imediata que qualquer leitor chegará ao terminar de ler o documento, desconsiderando suas peculiaridades, seu contexto e os usos que o referido registro teve no contexto colonial.

## Dos usos do registro

Ao final da década de 1960, quando Jaime Cortesão decidiu publicar a descrição original de Joseph de Oregio, (1969, p. 27-30) com o título *Relación de la prisión de un indio del Acabagua que comia carne humana*<sup>11</sup> e a combinou com o título de um *antropófago inveterado*, fica evidente seu propósito de corroborar, por meio de um documento do século XVII, as descrições, já existentes, sobre o “terrível costume” da antropofagia entre os indígenas. Entre o “índio que comia carne humana”, de Oregio e o “antropófago inveterado”, de Cortesão, não há uma continuidade temporal ou descritiva, mas, sim, de propósitos. Padre Oregio ao registrar o caso de Erovocá segue o princípio de evidenciar a barbárie e o descontrole dos nativos. Já Cortesão ao escolher esse documento para transcrição busca o mesmo princípio: comprovar a ‘rusticidade do material humano’ com o qual os missionários tinham que lidar no período colonial. Entretanto, enquanto o padre Oregio utiliza a descrição da barbárie para demonstrar o quanto a presença e a atividade dos missionários podem ultrapassar as dificuldades ordinárias de controle da população nativa<sup>12</sup>, Cortesão elege a descrição de Oregio para publicação, como prova empírica da situação ameaçadora em que se encontravam os missionários. Cabe, portanto, adentrar nos usos desse registro.

Em 26 de setembro de 1635, o padre Francisco Díaz Taño escreveu ao Superior do Tape, dando-lhe conta do estado das reduções dessa região. O martírio de Cristóbal de Mendoza, a busca de culpados dessa morte e a necessidade de punição são, ainda, temas candentes na correspondência dos missionários. Talvez, como forma de expiação

<sup>11</sup> Disponível em: (MCA, BNRJ. Delfos, Rolo 15, doc 12-310).

<sup>12</sup> Dessa forma, o relato se enquadraria assim, no que Londoño definiu como a prática jesuítica de escrever cartas com a preocupação de formular hipóteses, onde as informações contidas nas cartas são tratadas como efeitos de sua função edificante, como “*um sistema de informações destinado para a tomada de decisões*” e na realização de ações da Companhia. (LONDOÑO, 2002, p. 30)

de culpas, os missionários desenvolveram uma investigação minuciosa sobre as características das lideranças que se envolveram na morte do padre Mendoza. Nessas investigações além de nominarem muitas lideranças, como Taubybay, Yaguacaporo, Chemboaté, entre outros, aparecem grupos de indígenas associados às atividades sobrenaturais<sup>13</sup>, encarregados de manter a comoção de revolta entre os indígenas e, claro, o temor ao projeto colonial:

Preguntando un día a los indios cual era a causa de perderse [...] me dijeron que unos *yeroghiáras* andaban por *tetaminis* (aldeas) los engañaban diciendo que este pueblo se había de destruir y que predicaban contra nosotros haciendo burla de lo que enseñábamos y decían que ellos eran dioses y criaban los maizales y comida y eran señores de las fantasmas de los montes de los *itaquiceyas* y de los *ybitipos* y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los que ellos querían [...] hallaron un grande bellaco lunático o endemoniado que estos llaman *apiçayre*, comedor de carne humana, que tenía otros bellacos consigo y todos comenzaron a adueñarse y para mejor engañar a la gente (DÍAZ TAÑO, 1969, p. 106-108).

Será na categoria dos *apiçairé*<sup>14</sup> que Erovocá voltará a ser referido na longa correspondência, sem autoria, referente ao extenso período de 1631 a 1637<sup>15</sup>. No subtítulo dessa longa carta, encontra-se o item sobre o que se fez na redução de Natividade para resistir ao inimigo, aparecendo aí a referência de que apesar do grande dano causado pelas ameaças bandeirantes, esse não era o maior temor: “sino otro mucho más peligroso y tanto mayor quanto el enemigo era más doméstico y baqueano de aquella tierra que son los hechiceros que llaman *apiçayré*”: (CORTESÃO, 1969, p. 219).

<sup>13</sup> Ao longo da investigação desenvolvida pelos missionários são elencadas várias criaturas, como se verá a seguir, cuja ênfase recai sobre as relações indígenas-natureza-missionários, a exemplo da realizada por Baptista (2005, p. 61-64). Os poderes e as criaturas citadas mereceriam uma pesquisa à parte, que extrapolari significativamente o tema do presente artigo.

<sup>14</sup> Conforme a definição do *Tesoro de La Lengua Guarani*, *apiçairé*, corresponde àquele que tem privação de ouvir, homem perverso: “*Che apiçai ré, yo soy protervo, sin oír razón*”. (RUIZ DE MONTROYA, 1639, p. 54R)

<sup>15</sup> Provavelmente o autor é o Provincial da Companhia, Diego de Boroa (1634-1641), baseado nas informações do então Superior das Missões, Antônio Ruiz de Montoya (1636- 40). Uma característica típica da documentação deste período é fazer alusão no título aos ataques externos (bandeirantes), ou às atitudes defensivas dos missionários contra estes, mas o conteúdo da correspondência é majoritariamente de referências às investigações ou ataques dos missionários contra as ameaças internas.

(...) no tratan de otra cosa sino de sustentarse de carne humana, andan como fuera de sí, como endemoniados o lunáticos, no parece que oyen lo que se les dice que eso quiere decir *apicayre*; hacer cosas que espantan y no pueden ser sino por arte del demonio. Cogen las brasas encendidas en las manos, sin quemarse, y se las comen a bocados como si fuera cosa muy gustosa y comestible, diciendo que les sabe a unas y otras frutas de la tierra, de las cuales contaré algunas cosas y hechos, no de hombres racionales sino de fieras bestiales o de tigres crueles. Llegó un de estos a la reducción de Santa Ana y se llamaba Erovocá (CORTESÃO, 1969, p. 220).

Como já referido, o autor dessa descrição, provavelmente é Ruiz de Montoya, pois uma referência muito semelhante encontra-se em sua clássica obra da Conquista Espiritual:

Existe uma parcialidade de gente endemoniada (...) não vem a ser lavradores, mas se sustentam de caça. E faltando esta, – o que é muito frequente – a carne humana vira seu sustento. Andam pelos campos e montes em manadas, à maneira de cães selvagens. Entram de súbito nos povoados e acometem como feras ao rebanho (...) costumam vagar de noite pelos campos como “*borrachos*” ou loucos, e comem brasas quentes, como se fossem ginjas ou cerejas. (...). Desenganou-me, contudo, a experiência, que um deles fez em minha presença, mastigando carvões como a um torrão de açúcar (...). Tivemos preso a um deles, e averiguou-se que tinha comido sua mulher e dois filhos, e, quando foi pego, estava ele devorando ao seu próprio pai. Nas ações e no aspecto parecia um tigre (RUIZ DE MONTOYA, 1985, p. 237-238).

Para além da característica da antropofagia, existe em todas as referências a associação às feras locais ou europeias (tigres e lobos, respectivamente), às ações sobrenaturais como as de comer brasas quentes e, de forma reiterada, o fato do canibalismo. Ao buscar referências etnológicas sobre esse registro, encontramos que Pierre Clastres já havia observado a existência da prática canibal, mais precisamente endocanibal, entre os Guayaki, nas terras baixas sul-americanas, enfatizando que a forma típica de ingestão dos ossos dos mortos é a pulverização, misturando-os em bebida de origem vegetal. Entre os Guayaki, todos os presentes participam do ritual, jovens e velhos, homens e mulheres; todos com exceção dos parentes próximos do defunto (CLASTRES, 1986, p. 234). E esta será a explicação apresentada pelo autor:

Un fallecimiento introduce en el seno del grupo un desorden de naturaleza sociológica pero que es experimentado personalmente por los miembros de la banda. (...) para cortar los intentos del alma, hay que comerse el cuerpo que esta acaba de abandonar. Se obstaculiza la conjunción de un cuerpo vivo y el alma de un muerto estableciendo una disyunción entre esta y su antiguo cuerpo (CLASTRES, 1986, p. 237).

Entretanto, mesmo que exista uma ritualística envolvida na ingestão de parentes consanguíneos mortos, o ato em si não deixa de soar violento e ou repugnante à percepção ocidental de ontem ou de hoje. A menos que se considere que o mundo, para diversos povos ameríndios, “é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”, como já assinalou Viveiros de Castro ao lançar as bases do perspectivismo. O ponto de vista é uma propriedade do espírito, mas “a *diferença* entre os pontos de vista não está na alma, já que essa é a mesma entre todas as espécies, a diferença é dada pela especificidade dos corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115).

Dessa maneira, uma das formas de compreender o canibalismo, oferecida pelo perspectivismo, está profundamente associada ao exercício das funções xamanísticas, e se refere à capacidade de ver, sob as perspectivas de homem e de animal, com espíritos que os xamãs possuem: “Os xamãs que se caracterizam pela posse de dois corpos simultâneos, um humano e outro animal, podem alternar esses dois pontos de vista através de uma manipulação do sentido da visão” (VILAÇA, 1998, p. 37). Quando o xamã não consegue ver o animal como bicho, mas somente como gente, não consegue flechá-lo ou caçá-lo. Por isso, ao se tornarem xamãs, muitos se tornam também maus caçadores, o que é uma queixa frequente das suas esposas, como observou Aparecida Vilaça entre os Wari’. Como xamã, Erovocá ‘pode ter visto’ suas vítimas, como animais e, assim procedeu como faria com qualquer outra caça<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Caberia aqui uma discussão sobre o conceito de humanidade. Por agora, basta sublinhar duas posições a serem consideradas: por um lado, Agnolin assinala que a identificação pelos jesuítas da ‘ausência de humanidade nos indígenas’ não significa um vazio cultural a ser preenchido pela liturgia, mas o grande alvo a ser destruído é a forte presença do Demônio, na sua versão local, que através de más influências, teria imposto ‘rituais bárbaros’ ao triste e pobre gentio (AGNOLIN, 1998, p. 90). Por outro lado, Vilaça observou entre os Wari’, a humanidade é um ponto de vista do grupo indígena sobre o mundo ou da sua cultura: “Todos os seres dotados de humanidade têm, digamos assim, uma mesma cultura, que é a cultura Wari’. Por isso caçam, matam inimigos, usam fogo para preparar alimentos, cultivam milho, etc. No entanto, esse é o modo como eles vêm as coisas. Os Wari’ sabem que a onça mata suas presas com seu corpo e com seus dentes e que as come cruas. Mas para a onça, ou melhor, do ponto de vista da onça

Da mesma forma, quando nosso personagem, os identificou pelos nomes durante o interrogatório promovido pelos missionários, voltou a vê-las como gente. Haveria aqui tema para outra pesquisa a ser realizada.

Entre os grupos ameríndios atualmente etnografados ou aqueles registrados historicamente, a antropofagia, o canibalismo e, mais ainda, o endocanibalismo, pressupõem a realização de um ritual que envolve e define papéis a serem desempenhados por personagens, como o matador e a vítima, os parentes consanguíneos e afins, a preparação do corpo. Esse ritual, em particular entre os Wari' prescreve uma sequência para a preparação do corpo e formas de consumo que são específicas, conforme a faixa etária dos participantes da cerimônia e da posição que ocupam em relação ao morto e ao grupo. Ruiz de Montoya registra a preparação de um cativo de guerra para consumo num ritual antropofágico guarani, que em muito se assemelha, aos registros coloniais sobre os Tupinambás do litoral brasileiro:

Ao cativo de guerra engordam-no, dando-lhes liberdade quanto a comida e mulheres, que escolhe ao seu gosto. Já estando gordo, matam-no com muita solenidade. Todos tocam com a mão nesse corpo morto ou, dando-lhes alguma batida com um pau, dá-se cada qual a si o seu nome. Pela comarca repartem porções desse corpo. Cada pedaço vem a cozinhar-se com muita água. Fazem disso uma papa ou mingau. As mulheres dão aos seus filhinhos de peito um pouquinho dessa massa, e com isso lhe põem o nome. Trata-se de uma festa muito especial para os guaranis, que eles fazem com muita cerimônia (RUIZ DE MONTOYA, 1985, p. 53)

Percebe-se, com clareza, que a antropofagia não é algo cotidiano, já que exige um tempo de preparação do corpo e uma preparação cerimoniosa. Da mesma forma, a preparação e o consumo entre os Guayaki, registrados por Pierre Clastres, exige um envolvimento de todo o grupo. Igualmente entre os Wari', etnografados por Vilaça, há uma longa cerimônia, onde se evidencia uma sequência de passos e sentimentos que envolvem o consumo da carne de um parente morto:

---

(que o xamã pode partilhar, mas não os demais Wari'), ela flecha sua presa como um Wari' mata uma caça como um inimigo, leva-a para sua casa e a entrega à sua esposa, que vai prepará-la usando o fogo" (VILAÇA, 1998, p. 13-14).



O cadáver é levado de volta à casa do parente que estava sendo chorado, e os rapazes não-parentes, ao que parece em número de dois, partem em busca da lenha de uma árvore determinada de nome Kijam. De volta, levam a lenha até a casa dos homens. Ela é amarrada em feixes, untada com urucum e enfeitada com penas de aves (...). Tudo pronto, o cadáver será cortado em pedaços, mas para isso os cortadores, geralmente os mesmos dois rapazes que buscaram lenha, sugerem aos parentes que eles se retirem. Eles não suportam ver a mutilação do cadáver [...]. Depois disso as partes do cadáver são lavadas. Os cortadores lavam-se bem e, segundo alguns, untam-se com urucum, a que se atribui a propriedade de neutralizar os efeitos do sangue (que atrai onças). As partes do corpo são então colocadas no moquém (...) (VILAÇA, 1998, p. 26-29).

As descrições das ações e o comportamento de Erovocá não se aproximam da descrição do ritual endocanibal realizado pelos Guayaki de Clastres (1986), nem no cerimonial antropofágico relatado por Ruiz de Montoya (1985), tampouco no cerimonial do endocanibalismo dos Wari' da Amazônia (VILAÇA, 1998). Se Erovocá realmente existiu, se os *apicayré* desempenharam o papel de 'demônios locais' e com isso podem ter realmente ameaçado as reduções, os autores que a eles fizeram referência queriam demonstrar, antes de tudo, que essa ameaça era muito pior que os bandeirantes que vinham de fora, ou dos surtos epidêmicos que brotavam de dentro. Mas, sobretudo, que eles, os jesuítas, garantiam a solução para um problema que não dependia das decisões da Coroa, nem de outras decisões locais. Cristina Pompa já evidenciou o quanto a demonização do índio e a difusão dos estereótipos do bárbaro e do demoníaco significaram para o discurso colonial (POMPA, 2003, p. 37-38). Como já referido Agnolin já havia indicado que a ausência de humanidade nos indígenas não significava um 'vazio cultural', mas sim que o demônio era o grande alvo a ser destruído (AGNOLIN, 1998, p. 90). Da mesma forma, ainda que seguindo outros caminhos de pesquisa, Guilherme Amaral Luz, demonstrou que as matérias descritas por um missionário jesuíta, muitas vezes, ilustram mais sobre sua ação do que a dos temas por ele narrados:

(...) se os jesuítas escreveram sobre essa prática [da antropofagia] não é pelo simples fato de ela existir e ser obstáculo para a conversão, mas por ser veículo eficaz dos testemunhos corretos sobre a verdade bíblica, exprimindo elementos relevantes da vontade providencial que atua sobre os destinos dos homens, servindo como incentivo para a prática dos mesmos na direção da bem aventurança. Não é assim,

importante para o missionário produzir um relato etnograficamente acurado sobre a prática e ingestão da carne humana, mas um testemunho adequado da prática à luz de uma revelação, ou da revelação à luz da prática (LUZ, 2003, p. 30).

Estamos aqui diante de uma questão fundamental para a análise etnohistórica. A escolha dos temas e/ou dos personagens priorizados nos relatos dos autores coloniais não se resume, somente, ao registro de flashes da tradição nativa, a partir dos quais podemos fazer ilações com as análises da etnografia contemporânea, em busca de um rastro de elementos há muito existentes, mas pouco percebidos. O protagonismo dado pelos autores coloniais, a alguns temas ou a determinados personagens devem “sempre” serem analisados com cuidado e atenção, sob pena de cairmos na armadilha criada pelo próprio autor que produziu o relato. A escolha dos temas e/ou personagens protagonistas nos relatos coloniais mostram, muitas vezes, o uso estratégico e consciente dos autores, ao utilizar-se das tradições nativas para desenvolver argumentações sobre a eficácia de “sua ação” no contexto colonial.

## **Considerações Finais**

A perspectiva apresentada inicialmente, a de realizar uma análise etnohistórica sobre o registro de Erovocá amparou-se *a priori* na proposta de formular perguntas antropológicas para a documentação histórica, mas seu desenvolvimento nos levou a estabelecer as relações entre estrutura, acontecimento e sujeito. Exercício fundamental para aspirantes e veteranos da análise etnohistórica. Não basta somente o registro etnográfico do outro, mas, também, da percepção de determinado autor, de quanto esse registro poderá beneficiar a atuação de “um” sobre o “outro”. O registro do Padre Oregio sobre Erovocá apresenta um personagem indígena, com destacada atuação, numa situação tensa e declarada de conflito de cosmovisões. Mas nesse caso, não se trata, de forma especial, da verificação de um costume bárbaro dos indígenas, mas sim da capacidade dos jesuítas de resolver tal situação.

Assim, entre as lições deixadas pelo registro de Erovocá devem contabilizar-se: a relativização de paradigmas que preconizam que o registro sobre o ‘outro’ identifica, *a priori*, as características do ‘outro’ e, somente dele; que o registro de costumes e das tradições dos nativos não acontece só de forma involuntária e; sobretudo, que nem todos os registros que aparentam uma potencial participação indígena,

referem-se efetivamente, ao protagonismo e à agência indígena no contexto colonial. Também faz parte das lições de Erovocá, a possibilidade de desenvolver outras abordagens indicadas ao longo dessa análise, como, por exemplo, averiguar, de forma detalhada, a investigação realizada pelos missionários acerca das criaturas sobrenaturais que aparecem junto com os *apiçairé*, tais como os *yerokiháras*, os *itaquiças* e os *ybitipos*. Tal investigação consta de um verdadeiro tratado de demonologia, além de indicar a presença de diferentes relações entre tropos de natureza e cultura. Nessa perspectiva podem ser identificadas a presença de indígenas nominados na documentação e o protagonismo que vieram a ter no contexto colonial. O registro de Erovocá permite ainda desenvolver uma discussão sobre o conceito de ‘humanidade’, a partir da prática da antropofagia, os aportes do perspectivismo e os registros coloniais sobre o consumo de carne humana. Também caberia buscar outras referências documentais, a exemplo do estudo de Isabelle Combés sobre os Chiriguano, e o endocanibalismo para contrapor ao registro de Erovocá, uma vez que Clastres identificou essa prática entre os Guayaki.

O registro do aparecimento de Erovocá, a posterior escolha desse registro para a publicação e os usos que dele fizeram os missionários seus contemporâneos podem nos ensinar muito mais sobre a potencialidade e os riscos de uma análise etnohistórica. Não basta somente a referência de um tema tradicional e, por isso, ‘sedutor’, nem a existência de referências documentais. Tampouco é suficiente um contexto histórico conturbado para garantir a potencialidade de informações, imaginadas a priori. Tudo isso, sem o olhar acurado do pesquisador de etnohistória, tende ou bem, a reforçar um discurso ideológico acerca da projeção resistência e/ou protagonismo dos indígenas sobre o projeto colonial, ou bem, num julgamento moral entre atores malvados ou vítimas, a partir de uma leitura dual do passado histórico com índios e colonos. Por fim, e não menos importante, fica evidente que o contexto colonial, por mais conturbado que tenha sido, não nos apresenta uma história só advinda do contato. Como enfatiza Combés: faltam muitos “s” na palavra ‘índios’ tanto quanto faltam “s” na palavra ‘brancos’ (COMBÉS, 2010, p. 17).

## Referências documentais

CORTESÃO, J. [1637-40]. *Relação do Estado em que se encontravam as reduções do Paraná e Uruguai. Estado de las reducciones del Paraná y Uruguay y el fruto que por los religiosos de la Compañia de Jesús han conseguido sus aviltadores* (Vol. MCA III). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

CORTESÃO, J. *Manuscritos da Coleção De Angelis, III – Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do RJ – Divisão de Publicações e Divulgação, 1969a.

DÍAZ TAÑO, F. [16-09-1635]. Carta do Padre Francisco Díaz Taño para o Superior do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas reduções. In: CORTESÃO, J. *Manuscritos da Coleção De Angelis – Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Vol. III (p. 105-113). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

LEONHARDT, C. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesus. Vol II. In: *Documentos para la História Argentina, Tomo XX*. Buenos Aires: Casa Jacobo Preuser, 1929.

OREGIO, J. [20-8-1636]. Carta del Padre Joseph Oregio sobre un índio, antropofago inveterado. In: J. Cortesão, *Manuscritos da Coleção de Angelis – Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Vol. III (p. 27-30). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

ROMERO, P. [21-04-1635]. Cartas Anuas das Reduções do Paraná e Urugui de 1634. In: H. Vianna, *Manuscritos da Coleção de Angelis: Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)* (p. 80-144). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Divisão de Publicações de Manuscritos, 1970.

RUIZ DE MONTOYA, A. [1640]. *Conquista espeiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas provincias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

RUIZ DE MONTOYA, A. *Tesoro de la lengua Guarani*. Madrid: Juan Sánchez, 1639.

STADEN, H. [1557]. *Viagem ao Brasil*. Salvador: Rio de Janeiro: Livraria Progresso Editora, 1955.

XIMENEZ, F. [26-5-1635]. Relação do martírio e morte do Padre Cristóval de Mendoza, a 26 de abril de 1635. In: CORTESÃO, J. *Manuscritos da Coleção de Angelis – Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Vol. III (p. 103-112). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

## Referências

AGNOLIN, A. *O apetite da Antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade no caso Tupinambá*. 1998. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1998.

Baptista, J. Matar um jaguar: a natureza na cultura guarani através do discurso missionário. In: *História Unisinos*. v. 9, n. 1, p. 61-64, 2005.

\_\_\_\_\_. [2010]. *O Eterno: Dossiê Missões*. Brasília: Ministério da Cultura, IBRAN, 2015. Vol. II.

BOCCARA, G. *Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo: relectura de los procesos coloniales de etnogénesis/etnificación y mestizaje en tiempos de globalización*. Mundo Nuevo/Nuevos Mundos, 2000. Disponível em: <[www.ehess.fr/cerna/revue/debates.htm](http://www.ehess.fr/cerna/revue/debates.htm)>. Acesso em: 20 ago. 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *A Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1972.

\_\_\_\_\_. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

- \_\_\_\_\_. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tikuna*. São Paulo: Pioneira, 1972a.
- CERTEAU, M. [1975]. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CLASTRES, P. [1972]. *Crónica de los indios Guayaquís*. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1986.
- COMBÉS, I. De luciferinos a canonizables: representaciones del canibalismo Chiriguano. In: *Boletín Americanista*. v. LXIII, v. 2, n. 67, p. 127-141, 2013.
- \_\_\_\_\_. ¿Indios y blancos? Hacer (etno)historia en las tierras bajas de Bolivia. In: *Boletín Americanista*, v. LXI, n. 60, p. 15-32, 2010.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. [1992]. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ERICKSON, P. [1992]. Uma singular pularidade: a etno-história Pano. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1998. p. 239-252.
- FAUSTO, C. *Inimigos fiéis*. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.
- LARAIA, R. de Barros; DA MATTA, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LARAIA, R. de Barros. Integração e Utopia. In: *Revista de Cultura Vozes*. v. LXX, n. 3, p. 3-13, 1976.
- LONDOÑO, F. T. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882002000100002>
- LORANDI, A. M. *De quimeras, rebeliones y utopías*. La gesta de Pedro Bohórquez. Lima: PUCP, 1997.
- LORANDI, Ana Maria; DEL RIO, Mercedes. *La Etnohistoria: Etnogénesis y transformaciones sociales Andinas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- LORANDI, Ana Maria; NACUZZI, Lidia R. Trayectorias de la Etnohistoria en la Argentina (1936-2007). In: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Buenos Aires, n. XXXII, p. 281-297, 2007.
- LORANDI, Ana Maria; WILDE, G. Desafío a la isocronía del péndulo acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica. In: *Memoria Americana*, Cuadernos de Etnohistoria, n. 9, p. 37-78, 2000.
- LUZ, G. A. *Carne humana: A retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista*. Tese (Doutorado) – UNICAMP, Campinas, 2003.
- MAEDER, E.; GUTIÉRREZ, R. *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes*. Argentina, Paraguay y Brasil. Mérida; Brasília: Intituto Andaluz de Patrimônio Histórico – Junta de Andalucía, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, Brasil, 2009.
- MELIÀ, B. [1988]. *El Guaraní Conquistado y Reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, CEPAG, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1993.

MONTEIRO, J. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História indígena e indigenismo. Campinas: Unicamp, 2001.

MURRA, J. Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro. In: MURRA, J. *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*. Lima: IEP, 1975. p. 275-312.

NACUZZI, L. De la relación Arqueología/Etnohistoria al estudio de las identidades étnicas en perspectiva histórica: desconstruyendo lo tehuelche. In: *Memoria Americana*, Cuadernos de Etnohistoria, n. 9, p. 253-271, 2000.

POMPA, C. *Religião como tradução*: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

PORTILLA, L. [1959]. *A visão dos vencidos*: relatos astecas, maias e incas sobre a conquista espanhola. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

ROUILLON ARRÓSPIDE, J. L. *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, CEPAG, 1997.

SAHLINS, M. [1985]. *Ilhas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.

VILAÇA, A. Fazendo corpos: reflexões sobre a morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. In: *Revista de Antropologia*, v. 41, n. 1, p. 9-67, 1998. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011998000100002>

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*, Estudos de Antropologia Social, v. 2, n. 2, p. 115-143, 1996.

WACHTEL, N. [1979]. *Los vencidos*: Los indios del Peru frente a la conquista española (1530-1570). Madrid: Alianza Editorial. 1981.

Recebido: 20 de abril de 2016  
Aprovado: 05 de junho de 2016

**Autora/Author:**

MARIA CRISTINA DOS SANTOS <[mcstita@pucrs.br](mailto:mcstita@pucrs.br)>

- Professora Titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com experiência na área de História, ênfase em História da América, atuando principalmente nos seguintes temas: metodologia da pesquisa, teorias da história, análise do discurso missionário etnohistória, história indígena e política indigenista. Mestre em História Ibero-Americana pela PUCRS, Doutora em História da América pela Universidad Complutense de Madrid. Historian.
- Full Professor at Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), with experience in the field of American History, working on the following topics: research methodology, theories of History, analysis of the missionary discourse, ethno history, indigenous history and indigenous policy. M.A. in Ibero-American History from the PUCRS, PhD in History of America from the Universidad Complutense de Madrid.