

Ciência, política e conversão: a representação dos Guarani nas cartas do Padre Sepp

Luiz Carlos Borges *

Manuela Brêtas de Medina **

Resumo: O propósito deste trabalho é analisar, através da leitura crítica das cartas do Padre Anton Sepp (1655-1733), a política de conversão dos Guarani ao cristianismo, procurando detectar referências ao conhecimento cosmológico desse povo, como também verificar de que modo o saber guarani foi, ou não, apropriado pela missão jesuítica e incorporado ao processo de conversão. A partir de uma leitura histórica e discursiva dessas cartas, é possível explicitar de que modo os Guarani são representados pelo discurso colonizador. Ademais, essa documentação permite analisar aspectos do imaginário missionário, tal qual evidenciados nos relatos do Padre Sepp que, durante 42 anos, atuou como missionário nos aldeamentos Guarani de Jepyú e São Miguel, na América espanhola.

Palavras-chave: Colonização, Guarani, Jesuíta

Abstract: The purpose of this paper is to analyze through a critical reading of Father Anton Sepp's letters (1655-1733) the policy of conversion of Guarani to Christianity, attempting as well to detect some references to that people's cosmological knowledge. It's also possible to verify whether or not, and in what way, the Guarani knowledge was appropriated by the Jesuits and incorporated to their conversion policy. Based on a reading methodologically historical and discursive of Father Sepp's letters, it is likely to explain in which way the Guarani are represented by the colonialist discourse. Besides, this documentation allows the analysis some aspects of the missionaries' imaginary, as it appears in Father Sepp's reports who, for 42 years, worked as a missionary in Guarani villages (reductions) of Jepayú and San Miguel in the Spanish America.

Key words: Colonization, Guarani, Jesuit

1 Missão e representação: os Guarani na correspondência jesuítica

Nosso propósito é analisar, através das cartas do Padre Antonio Sepp, a política de conversão dos Guarani ao Cristianismo. Para isto é importante entendermos um pouco quem foi o Padre Sepp e como ele chegou às Américas, onde serviu como missionário de 1691 a 1733; compreender, igualmente, o momento político e histórico em que a política de conversão/redução estava sendo implementada.

De 1609 e 1768, existiu na América espanhola, mais especificamente no Paraguai, uma experiência singular em termos histórico, sociológico e político: o “Estado Jesuítico do Paraguai”, também chamado de “Reino Teocrático jesuítico-indígena junto ao Paraná e o

* Museu de Astronomia e Ciências Afins. Pesquisador, Doutor. lcborges@mast.br

** Museu de Astronomia e Ciências Afins. Bolsista PCI, Mestra. manubretas@gmail.com

Uruguai” (HARNISCH, 1980). Esta experiência aponta para uma das maiores políticas de conversão realizadas nas Américas. As reduções demarcavam um procedimento que entrava em conflito com os propósitos dos colonos, mais interessados em transformar o indígena em mão de obra escrava. Nestas reduções, observamos um modo de lidar com os indígenas que se afastava daquele que mais diretamente satisfaria os propósitos da administração colonial. Essas reduções alcançaram um alto grau de adaptação ao modo europeu de viver, com uma rica vida artística e alto desenvolvimento tecnológico (GRIEBELER, 2008; HARNISCH, 1980; SEPP, 1980).

Para relatar o dia a dia nas reduções e com o objetivo de manter a homogeneidade do modo de atuar da Companhia de Jesus, os jesuítas valeram-se das correspondências epistolares, as quais estabeleciam um elo de comunicação, fórum e acerto de rumo entre os missionários da Companhia de Jesus:

Ao descrever suas vivências na nova realidade, detalhando aspectos de seu cotidiano, os autores das cartas formulavam dimensões constitutivas do conhecimento de si e do outro que encontravam em seu contexto. Assim por intermédio da elaboração de narrativas criava-se uma dinâmica de descobertas que se tornavam fundamentais e decisivas para as práticas do cotidiano. Além disso, entre os objetivos das cartas estava o de informar aos superiores sobre as iniciativas missionárias junto aos indígenas (GRIEBELER, 2008: 10)

Organizadas em forma de relatos, essas cartas descreviam o processo de conversão e permitem construir uma visão bastante próxima acerca do cotidiano dessas reduções. Como observa Barros (2003 e 2007), mediante o recurso às cartas e à tradução controlada de textos bíblicos para as línguas indígenas, a Companhia de Jesus objetivava standardizar não só as missões, mas igualmente o processo de conversão.

Através das cartas, Sepp descreveu as suas impressões sobre a nova paisagem que o assustava e encantava ao mesmo tempo; relatava o seu cotidiano e o seu convívio com os indígenas. Estas cartas, reunidas e publicadas em formato de livro, constituem-se em uma importante fonte histórica para compreensão do processo de conversão dos Guarani.

2. Padre Antonio Sepp e a política de conversão

O Padre Antonio Sepp nasceu no dia 21 de novembro de 1655, em Kaltern, no vale de Etsch, no Tirol, território da Áustria, com o nome de Anton Sepp von Rechegg. Descendente da aristocracia austríaca, passou a infância e parte da adolescência na casa dos pais; recebeu instrução escolar e formação musical tanto vocal quanto instrumental, tendo integrado o coro dos meninos cantores da corte vienense. Aos 19 anos ingressou na Companhia de Jesus, em

Landsberg. Após dois anos de noviciado, período de avaliação da sua vocação religiosa, fez seus primeiros votos religiosos no dia 29 de setembro de 1676. Concluído seu noviciado, iniciou seus estudos de Filosofia em Ingolstadt. Ao se formar, lecionou durante cinco anos nos colégios de Landsberg, Solothurn e Lucerna. Além de filosofia, lecionou também música e canto. Após este período de vida acadêmica, manifestou o desejo de cumprir sua missão no Ultramar. No entanto, precisou ainda complementar seus estudos em Teologia, regressando à universidade de Ingolstadt, no período de 1683-1687, após o que se preparou para a ordenação sacerdotal. Nesta mesma época, sai a sua carta de aceite para ingressar nas missões ultramar, embora ele não tenha de imediato se incorporado a essa missão. No dia 22 de fevereiro de 1687, foi-lhe conferida a ordem do subdiaconato e, em março deste mesmo ano, foi ordenado Diácono. Ele só conseguiu incorporar-se à missão ultramar em março de 1689, após ter lecionado em alguns colégios jesuítas.

O roteiro de viagem de Sepp para o Paraguai incluiu passagens por Trieste e Gênova (onde perde seus pertences) e daí para Cádiz, na Espanha, onde ele se juntou a outros 43 missionários, de distintas nacionalidades (espanhóis, italianos, neerlandeses, sicilianos, sardos, genoveses, milaneses, romanos, boêmios, austríacos). Eles esperaram por um ano pela sua partida para o Paraguai. Nesse ínterim, Sepp aproveitou para estudar espanhol e conhecer melhor seus companheiros de viagem. Eles partiram, no dia 17 de janeiro de 1691. Além dos problemas rotineiros da viagem, os missionários não espanhóis eram alvo de restrição devido à vigilância sob a qual a administração colonial os mantinha.

Ao descrever as dificuldades enfrentadas, Padre Sepp as associa a uma provação divina que eles deveriam enfrentar para realizar a sua missão juntos aos indígenas e a todos aqueles que desconhecem a “palavra divina”. Esse modo de interpretar as provações evidencia alguns aspectos do imaginário missionário relacionado ao martírio, como o caminho a ser percorrido para atingir o estado de santidade e perfeição (GRIEBELER, 2008).

Ao chegar a Buenos Aires, Sepp e os demais missionários iniciam uma nova viagem pelo rio da Prata rumo às reduções que se encontravam no interior Paraguai, nas quais cada missionário deveria ficar responsável por um número de indígenas variando entre cinco a quinze mil indivíduos. Sobre as condições do tipo de transporte, diz-nos:

(...) haviam sido chamados trezentos cristãos indígenas para que viessem ao rio e nos transportassem em suas pequenas embarcações que os espanhóis chamavam de canoas. (...). Sobre esta balsa deitam os índios cana de bambu de doze pés de comprimento e dois palmos de espessura (...). Em seguida constroem em cima uma choça ou casinha de palha ou bambu mais finos, do tamanho que nelas caibam dois ou três e, até, quatro Padres (SEPP, 1980:109-110)

Nas reduções os missionários deveriam assumir todas as ações, organizar tudo em todos os detalhes, uma vez que de acordo com o relato das cartas, “o Padre precisa ser tudo a todos” (SEPP, 1980: 125), já que os indígenas “são tão pueris, tão grandemente simplórios e de juízo tão curto (...)”, não sendo “capazes de inventar e excogitar algo que seja de seu próprio juízo e intuição”, e em todas as ocasiões “precisa estar o Padre junto deles e orientá-los e fornecer-lhes moldes e modelos”. Realça, ainda, a capacidade imitativa dos índios: “se nada sabem excogitar de suas cabeças, sabem, no entanto, fazer qualquer coisa que seja, por mais difícil que pareça, quando tiverem à mão o molde ou o modelo” (SEPP, 1980: 144; cf. também GRIEBELER, 2008).

Nessa passagem fica patente o modo como o indígena, a ser catequizado, é deshistoricizado e desqualificado enquanto ser de cultura, classificados como desorganizados e sem capacidade intelectual. A música mostrou ser um dos principais recursos que os missionários passaram a utilizar para se aproximarem dos indígenas. Em suas cartas, Sepp destaca a sua aptidão musical como parte importante de sua estratégia de aproximação. Observa que, embora fossem dotados de talento musical, os indígenas se encontravam musicalmente limitados por não terem conhecimento da notação musical nem dos instrumentos europeus. Aos poucos, ele vai introduzindo a música no cotidiano da Missão, destacando, em consonância com a sua observação, o talento imitativo dos Guarani, a habilidade desses na confecção dos instrumentos musicais.

Ainda que importante na estratégia de conversão utilizada pelo Padre Sepp, a música é apenas uma das atividades no cotidiano da Missão. Os serviços estritamente religiosos constituem o centro do seu dia a dia, pois, além dos seus exercícios espirituais cotidianos, ele é responsável pela totalidade da vida religiosa da missão, encarregando-se das missas diárias bem como dos batismos, casamentos, extrema-unções, visita aos doentes e, sobretudo da educação religiosa dos adultos e das crianças indígenas. Ademais, era preciso treinar e supervisionar os índios em todas as atividades necessárias ao desenvolvimento da redação: agricultura, preparação dos alimentos, confecção de instrumentos e realização de obras tais como construção de casas, fundição de ferro, preparação de telhas etc. Desse modo, a evangelização dos indígenas foi mais o que levar a palavra do senhor aos gentios, significou, sobretudo, um processo de desconstrução de suas crenças e do seu imaginário para introduzi-los no imaginário cristão e na civilidade européia. Como fica patente em suas cartas, Sepp não tinha preocupação em conhecer e entender a cultura indígena, seu objetivo era a redução dos índios ao projeto colonial. O silêncio de Sepp acerca da cultura indígena fica evidenciado pela

forma como descreve a falta de civilidade indígena, que ele relaciona à sua dispersão espacial. Há, ainda, outros sinais que Sepp interpreta como índices da falta de civilidade dos índios, tais como a sua nudez¹, a sua voracidade ao comer carne quase crua. No entanto, de acordo com Sepp, é no âmbito do trabalho que a não civilidade indígena se mostra mais patente. A imagem do índio correlacionada à preguiça, à falta de método de trabalho e à imprevidência, conforma um dos discursos fundadores do imaginário acerca dos grupos indígenas e uma de suas fontes são justamente os relatos dos missionários jesuítas.

A voracidade indígena é uma das imagens de selvageria que mais impressiona Sepp, e em diversas ocasiões ele faz referência a essa característica: “(...) tão voraz é este povo selvagem indígena, que enquanto um quarto de boi vai assando dum lado, vão cortando pedaços do outro. Assim o assado já é devorado enquanto se assa” (SEPP, 1980:70). No espaço discursivo construído, a voracidade indígena também está relacionada à falta de previdência, pois, segundo Sepp, após terminar de arar a terra, eles matavam o boi e o assavam no fogo preparado com a madeira do arado. Esta situação aponta para a existência de um conflito cultural e ideológico entre dois sistemas ou modos de vida. De um lado (o qualificado como civilizado), o europeu, baseado na acumulação e na valorização do trabalho; de outro (o qualificado como selvagem), o indígena, baseado em uma economia de subsistência e no trabalho socialmente necessário.

Para os missionários, devido ao que classificam de “limitações” intelectuais dos índios, estes estavam mais próximos da natureza que da civilidade, estado que os colocava nas “trevas do paganismo”, sendo, por conseguinte, dever cristão resgatá-los para a “civilidade”². O olhar civilizatório de Sepp o levava a desprezar o repertório cultural do outro (seus bárbaros costumes), uma vez que a ação do processo de redução recaía justamente sobre essa cultura que, de acordo com a formação histórico-ideológica cristã e européia, era responsável pelo estado de barbárie dos índios. Em muitas de suas cartas fica evidenciada uma visão estigmatizada do indígena, visto que a cultura do outro não eram importante, mas sim conquistá-lo e fazê-lo integrar-se ao mundo cristão.

¹ Notemos que a oposição nudez (selvageria, inocência) versus estar vestido (civilidade, sendo moral) opera também, na ordem discursiva colonial, como elemento do processo de desqualificação/ressignificação do modo indígena de viver. Embora vestidos (de acordo com suas leis e tradições), os índios, diante do olhar dos europeus, estavam desnudos.

² Destacamos aqui, dentre o conjunto de oposições discursivas de Sepp, aquela que sugere a diferença entre quase humanos (os índios) e humanos (os europeus) exposta no trecho em que Sepp, falando da mentalidade pueril dos índios, diz que “... os primeiros Padres que converteram estes povos duvidaram realmente se eram capazes de receber os Santos Sacramentos” (SEPP, 1980: 144). A condição de plenamente humanos foi outorgada aos índios por bula papal.

3. As reduções: espaço de disciplinarização

Após terem sido designados “Vigário de Cristo para os países recém-descobertos”, por meio de bula do Papa Alexandre VI, editada em 1493, Fernando e Isabel de Castela comprometeram-se a estabelecer como principal missão da Espanha a conversão dos povos indígenas (HARNISCH, 1980; FLORES, 1986). O sistema das reduções foi adotado pela administração espanhola a partir de 1607, face principalmente aos pífios resultados obtidos pelo sistema anterior, chamado de missões ambulantes – no qual os missionários integravam-se à dinâmica das diversas aldeias cujos habitantes procuravam converter. O nome redução ou reduções, que se aplica tanto a um local específico, quanto ao processo de conversão, deriva da missão a que se atribuía a ação colonizadora, cuja meta era reduzir (isto é, transformar, converter, assimilar) os índios a devotos da igreja e a elementos ativos do modo de produção mercantil “... vamos considerar um pouco a situação destas nossas reduções, assim chamadas porque todos esses índios são por nós *reduciret* (conduzidos) à fé cristã” (SEPP, 1980: 124).

A ordenação do espaço, ao lado da disciplinarização, foi um dos maiores instrumentos de conversão indígena. Segundo Griebeler (2008), as reduções teriam três funções: reunir os dispersos, representar um mundo aparte, isolado dos antigos costumes indígenas e também da influência espanhola, um lugar onde só haveria espaço para a doutrina religiosa e por último, um lugar de civilidade. A estrutura organizacional das missões se assemelhava a das vilas européias com ruas e vielas, casas, escola e a igreja.

A ação civilizadora das reduções é realçada no seguinte relato: “desapareceram os casebres de barro e palha e em seu lugar surgiram casas de pedra. Acostumou os índios ao trabalho, aplicação e economia e fez florescer a agricultura (...). Os índios bárbaros foram por ele amansados e transformados em bons cristãos” (Padre Francisco Magg, citado por Harnisch, 1980: 34). Notemos, de passagem, as contraposições entre o estado de selvageria (anterior ao trabalho missionário) e a transformação (redução) civilizadora (resultado da conversão), a que referimos acima.

De 1690 a 1750, as reduções jesuíticas abrangiam todo o sul do atual Paraguai, parte da Argentina e do Brasil, no total de 30 reduções (8 no Paraguai, 15 na Argentina e 7 no Brasil). A Redução de Yapeju foi fundada, em 1626, pelo Padre Roque e, em 1690, tinha uma população estimada em cerca de 5.500 habitantes. Assim, sob a tutela de Sepp, foi posta em prática essa nova política de conversão, mediante a qual os índios seriam, de um lado, despidos de seus costumes “selvagens” e, de outro e consecutivamente, recobertos com novos

valores religiosos e sócio-políticos. Nesse processo, a pedagogia jesuítica teve papel relevante:

A ruptura com a cultura indígena se deu na maneira de ensinar. Os missionários trouxeram o ensino sistemático, formal, usando a memorização, livros, aulas, especialização de matérias e imposição de conteúdo, recriando uma nova tradição que estava integrada na sociedade européia (FLORES, 1997:112)

O sucesso da missão foi em grande parte garantido pela utilização da língua Guarani, pois, através dela, os missionários detinham um meio seguro para se comunicarem com os índios e, assim, serem capazes de transmitir-lhes as diretrizes do novo sistema. Segundo Barros, “a opção da Companhia de Jesus de doutrinar nas línguas vernáculas havia sido tomada desde Inácio de Loyola, na primeira metade do século XVI” (BARROS, 2007: 6). Em consequência, a política de conversão na língua do outro importou em problemas tanto de ordem teórico-prática (conhecer e aprender as línguas, gramatizá-las, dar-lhes uma escrita), como de ordem teológica (introdução da confissão intermediada, na qual a sacralidade do segredo da confissão ficava comprometida).

As representações teatrais também foram bastante utilizadas como recursos na prática da redução. Outro aspecto importante da missão consistiu na organização do trabalho, mediante o qual os Guarani aprenderam a importância de “(...) produzir o necessário ao sustento da vida ao longo do ano. Com esta medida os missionários visavam (...) disciplinar os indígenas para assimilarem a noção de previdência” (GRIEBELER, 2008: 154).

Graças à disciplina do ensino e da organização do trabalho, os indígenas, que “passam a ser representados como trabalhadores ordeiros, que internalizam a mística cristã na maneira de executar suas tarefas diárias” (GRIEBELER, 2008: 158), são, a partir daí, considerados seres dignos.

4. Conversão na língua do outro e fundação discursiva

Sepp ressalta algumas características básicas com as quais compõe a imagem do índio reduzido: a) sua resignação (ao castigo físico, à transculturação, à conversão); b) sua habilidade manual e imitativa (mas não inteligência ou capacidade de excogitação): construção de instrumentos, confecção de objetos etc.; c) sua voracidade; d) sua preguiça; e) seu dom para a música.

Esse tipo de imagem construída para fins de conversão, não era exclusiva de Sepp, mas inseria-se numa rede interdiscursiva que remontava, desde o século XVI, a outras missões, como atestam autores como Moreau (2003) e Mesgravis e Pinsky (2002) ao comentar as estratégias adotadas por Manuel da Nóbrega, no Brasil, em que este, em um

primeiro momento, considerava os índios como uma espécie de folha em branco na qual fosse possível escrever indelevelmente a nova fé e o novo modelo de vida e de trabalho. Conceito semelhante era considerar os índios como crianças e, como tais, obedientes às ordens que os adultos (missionários, colonos e representantes da administração colonial e, como tal, aqueles dotados das competências necessários para a condução do processo) lhes dessem. Contudo, essa imagem de tabula rasa, de propensão natural à conversão, ou redução³, e de infantilização dos índios, em parte sugerida pela “sua nudez, (...) sua alegria e hospitalidade naturais” (MESGRAVIS E PINSKY, 2002: 73) foi, aos poucos sendo contestada na forma de reação e resistência (pacífica – na forma de resignação inconformada – ou não) dos índios, a qual foi respondida pelos europeus com campanhas de repressão e, no âmbito das missões, pela substituição da tática do amor (conversão pacífica) pela do terror (conversão pela sujeição – cf. o que Sepp fala a respeito do uso pedagógico do castigo físico).

Em Sepp, verificamos a prevalência de um discurso competente e autoritário, de um total encobrimento acerca das tradições indígenas e sobre seu conhecimento. Em suas cartas nada menciona sobre a cosmologia (astros, mitos etc.), sistema de orientação, rituais ou medicina. Ao tratar de doenças e remédios, relata o seu cuidado em preparar e aplicar remédios, mas nada diz a respeito da experiência indígena nesse campo.

Notemos, de passagem, a recorrência à contraposição entre o estado de selvageria (anterior ao trabalho missionário) e a transformação (redução) civilizadora (resultado da conversão), a que nos referimos acima. Como desdobramento dessa contraposição total, consideramos que uma das mais importantes marcas discursivas do processo colonizador é uma dissimetria estruturante que implica uma disjunção entre o saber jesuítico (tido como o único competente e, portanto, como o saber que serve de guia e de fim) e o saber tradicional dos índios. É esta posição discursiva autoritária que nos permite compreender o total silenciamento, nas cartas do Padre Sepp, acerca do conhecimento (sobre o céu, sobre o meio ambiente, sobre agricultura e medicina) dos índios.

Desta perspectiva, a política de conversão, que implicava na disciplinarização do corpo e da alma, passava, como instrumento indispensável à consecução da expansão cristã e mercantilista, pela apropriação da língua local. Em termos discursivos, o que se observa é um processo sistemático de apagamento (eliminação, recobrimento, ressignificação) de sentidos

³ É interessante, por outro lado, notar, já nesse momento do século XVI e também do XVII, as diferenças relatadas, em termos de comportamento e método de resistência entre os Tupinambá e os Guarani. Moreau, em torno das cartas de Anchieta, diz que este contrapõe, à malícia dos Tupinikin, o fervor religioso dos Carijó (Guarani).

para que outras redes e filiações de sentido possam instaurar-se e fixar-se, pelo imaginário, na memória histórica. Ou seja, ao movimento de des-historicização dos povos indígenas se compõe o de historicizá-los em uma nova ordem, a qual eles são submetidos mediante ações jurídicas, religiosas e administrativas empreendidas pela máquina colonial. Desse modo, o sujeito índio é expropriado de seu direito à (sua) história e a ele é (im)posto (por persuasão ou por coerção ou, ainda, por falta de escolha) o direito de integrar-se a uma nova e outra história, cujo vetor é (embora não exclusivamente) o do colonizador.

Podemos dizer que o plano civilizatório da Companhia de Jesus estava associado a uma ideologia expansionista, seja em termos de cristandade ou socioeconômicos, assimilando as formas de produção tradicionais ao capitalismo mercantilista que se tratava de uma teoria e prática política (cf. EISENBERG, 2000; BORGES, 2004) bastante eficaz e cujos resultados podem ser apreciados em diversos relatos da época e, em especial, através dos diversos conflitos e confrontos entre a Companhia de Jesus e os colonos e autoridades do reino. Estrategicamente, a conversão passou a ser feita em aldeamentos ou reduções “agrupamento de populações indígenas para, sob o comando dos padres, serem catequizados, protegidas de ataques (...) e, teoricamente, de serem escravizadas” (MOREAU, 2003: 204). Nas cartas do padre Sepp, essa luta (além de outros conflitos igualmente silenciados ou transfigurados no discurso competente, hegemônico e, em alguns casos, homogêneo, dos missionários) é frequentemente silenciada e, quando escapa, aparece, de forma estigmatizada, como preguiça, conformismo, mimetismo, voracidade, e incapacidade de excogitação. Assim, o que seriam efeitos de uma estratégia de sobrevivência, por parte dos Guarani, é sintomaticamente interpretado como submissão, relatada como predisposição natural desses índios para o acolhimento da nova religião e para acatar a liderança dos padres.

Concordamos com Alfredo Bosi quando este diz que aculturar é também traduzir, e que o propósito de uma dupla transposição (do ideário e imaginário europeu e cristão para uma materialidade indígena e desta para aquela) compreendia um esforço de assimilação e de por-se em um espaço intercultural. Isto concorreu para o desenvolvimento e larga utilização da conversão na língua do outro. Contudo, essa estratégia também implicava numa luta que era cultural e material ao mesmo tempo e, portanto, política (BOSI, 1992), especialmente se considerarmos que o espaço da linguagem se constitui em uma arena privilegiada da luta ideológica (BAKHTIN, 1979).

A aplicação da política de redução/conversão, a prevalência do discurso competente e autoritário e, finalmente, o silêncio censório acerca da cultura guarani – ou seja, o conjunto da relação dissimétrica entre conversores e convertidos -, mostram que qualitativamente interior

das reduções dominava uma lógica da razão tecnicada que, como aponta Ianni (2000), se justifica no âmbito de uma racionalidade instrumental na qual o indivíduo dessubjetivizado encontra-se subsumido.

Histórica e discursivamente, o processo colonial significou uma sistemática interferência sobre a bioetnodiversidade americana. O fim último dessa interferência, expressa nos enunciados da conversão à civilização e à cristandade, era a transformação dessa bioetnodiversidade a fim de, através do ordenamento e da disciplinarização, adequá-la a uma nova realidade sócio-histórica. É nesse período também que são construídas muitas das representações da natureza (exuberância, paraíso terrestre, dadivosidade) e das gentes (barbarismo, preguiça, ser natural) que conformam um imaginário ou preconstruído acerca dessa nova realidade. Assim, os relatos dos missionários, viajantes e outros constituem-se em fonte de mitos fundadores (CHAUI, 2000) ou discursos fundadores (ORLANDI, 1993) que, através do tempo, vêm-se perpetuando, em uma multiplicidade de versões, como discursivamente produtivos e parte significativa do nosso imaginário.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A relação entre manuscritos e impressos em Tupi como forma de estudo da política lingüística jesuítica no século XVIII na Amazônia. *Revista Letras – Curitiba*, v. especial, n. 61, p. 125-152, 2003.
- BARROS, Cândida; MARUYAMA, Toru. O perfil dos intérpretes da Companhia de Jesus no Japão e no Brasil, no século XVI. *Revista de História e Estudos Culturais*, v. 4, n. 4, p. 10-17, 2007. Disponível em www.revistafenix.pro.br. Acessada em 05.05.2009.
- BORGES, Luiz C. As línguas gerais e a Companhia de Jesus – política e milenarismo. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, v. 46, n. 2, p. 171-194, jul./dez. 2004.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000. (História do Povo Brasileiro).
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed, UFMG, 2000.
- FLORES, Moacyr. *Colonialismo e missões jesuíticas*. Porto Alegre: ND/EST, 1986.
- FLORES, Moacyr. *Reduções jesuíticas dos Guaranis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- GRIEBELER, nome. *Título da obra*. Cidade: Editora, 2008.
- HARNISCH, Wolfgang Hoffman. Introdução. In: SEPP, Anton. *Viagens às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. p. 17-62.
- IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- MESGRAVIS, Laima; PINSKY, Carla Bassanezi. *O Brasil que os europeus encontraram*. São Paulo: Contexto, 2002.
- MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. Vão surgindo sentidos. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). *Discurso fundador*. A formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas: Ed. Unicamp, 1993. p. 11-25.
- SEPP, Antonio, S.J. *Viagens às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.