

**Para narrar o céu e converter almas: Padre Antonio Ruiz de Montoya
e o estudo da língua Guarani - séculos XVI-XVII**

LÍVIA NASCIMENTO MONTEIRO*

LUIZ CARLOS BORGES*

E, ainda naquelas regiões houvesse muitas províncias dispostas na aparência para o Evangelho, guiou-os, contudo o céu por um rio chamado Paranapanê, que quer dizer rio desditoso e sem ventura. Foi de fato desdita para o demônio e dita para o céu, pois naquela província registrou-se pelo batismo um grande tesouro de almas para o céu (RUIZ DE MONTOYA, 1997:40).

A passagem escrita pelo padre jesuíta António Ruiz de Montoya (1585-1652), publicada em seu livro *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la compañía de Jesus en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay e Tape (1639)*, é reveladora do trabalho pastoral e missionário realizado pela Companhia de Jesus na América. O objetivo desse trabalho é apresentar o projeto de pesquisa intitulado “*Olhares cristãos na cosmologia Guarani nos relatos de jesuítas e viajantes – séculos XVI a XVIII*”, desenvolvido no Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST-CNPq que se refere à pesquisa histórica sobre a cosmologia dos povos Guarani durante os séculos XVI e XVII.

Com o recorte de fontes que retratam o Paraguai, Uruguai, Argentina e alguns lugares no Brasil durante o período colonial, o projeto tem o objetivo maior de analisar a cosmologia Guarani, tal qual traduzida nos escritos jesuítas e relatos de viajantes que, ao entrarem em contato com tribos, observaram e anotaram as formas pelas quais os povos Guarani lidavam com elementos celestes. Nesse sentido, é de suma importância entendermos o processo de conversão dos indígenas e investigarmos a maneira pela qual os jesuítas se apropriaram e interpretaram os conhecimentos astronômicos do povo Guarani e os ressignificaram. E são os trabalhos de Ruiz de Montoya o principal corpus documental da primeira fase dessa pesquisa.

□ Bolsista de pesquisa PCI/CNPq no MAST- Museu de Astronomia e Ciências Afins. Mestre em História Social PPGHIS/UFRJ.

□ Pesquisador no MAST- Museu de Astronomia e Ciências Afins. Doutor em Linguística UNICAMP.

Os Guarani são povos linguisticamente aparentados aos Tupinambá e ambos fazem parte do grande tronco Tupi. Guarani e Tupinambá foram contatados desde que os europeus chegaram às terras americanas e se distribuíam da seguinte maneira: ao sul os Guarani, que ocupavam a bacia Paraná-Paraguai e o litoral, dominavam as florestas subtropicais do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e Misiones, na Argentina, e as florestas tropicais de São Paulo, Mato Grosso do Sul, do Paraguai e Bolívia; enquanto os Tupinambá dominavam a faixa litorânea brasileira de São Paulo até a costa do Pará (RODRIGUES, 1986; SCHIAVETTO, 2003). Nos séculos XVII e XVIII predominaram designações locais, como Tamoio, Caeté, Tabajara, Tupiniquim para os Tupinambá, e Carijó, Itatim, Tape para os Guarani, os quais também eram reconhecidos na literatura de cronistas e viajantes como Arachãs (FAUSTO, 2005).

A empresa colonizadora levada a cabo pelos impérios ultramarinos ibéricos contactaram os Guarani no início do século XVI e, após a descoberta das minas andinas, a partir de 1556, o sistema de encomiendas se estabeleceu no Paraguai, com o intuito de organizar a mão de obra indígena em Assunção. Também data desse período o início das atividades missionárias na região. A partir de 1640, o sistema reducional é considerado estável, porém, sem que isso significasse o fim dos conflitos interétnicos, pelo contrário, por todo o século XVII aconteceram intensos motins envolvendo indígenas, missionários, encomienderos e governadores coloniais.

O encontro do europeu com os grupos indígenas que viviam nos territórios americanos resultou em um processo cultural de mútuas influências. Os encontros e confrontos entre culturas tão distintas dos dois lados do oceano levaram, por um lado, a situações de guerras e conflitos e, por outro, a apropriações, trocas e reinvenções culturais. E esse processo de “descoberta do outro”, que de modo algum foi pacífico, não pode ser entendido separado do processo de redução religiosa ocorrida em terras coloniais. Um dos alicerces do projeto colonial levado a cabo pelas coroas, tanto portuguesa como espanhola, era a catequização e conversão dos povos indígenas por meio de ordens religiosas. De acordo com Cristina Pompa,

a necessidade epistemológica (teológica) de atribuir aos índios crenças, mesmo se vagas ou errôneas, obedecia à exigência cultural de interpretar o outro e, paralelamente, traduzir o “eu” para o outro. Para essa tradução, era necessário construir uma linguagem de mediação, que, no início da Idade Moderna, não podia senão se utilizar o código religioso, pois era sempre a partir dele que se dava qualquer interpretação da realidade (POMPA, 2001: 29).

De maneira geral, podemos considerar que foram os jesuítas os grandes responsáveis pela disseminação da fé católica na América, além de tradutores da fé cristã. Através das missões, organizavam os povos indígenas em torno de um regime de trabalho que combinava atividades produtivas e religião. A principal e clássica pedagogia empregada pelos jesuítas foi a utilização de elementos da cultura nativa como “linguagem” para ligar os conteúdos da fé católica aos elementos indígenas. Uma verdadeira luta pelo poder espiritual, durante a qual “os jesuítas apoderavam-se dos instrumentos, dos símbolos e da fala de seus ‘maiores contrários’” (POMPA, 2001: 32), caracterizando um procedimento que podemos chamar de catequização na/pela língua e cultura do outro (BARROS, 1994; BORGES 2001, 2004; DRUMOND, 1984).

Os jesuítas e as outras ordens tinham o amparo legal para atuar em favor dos indígenas e para o fortalecimento das reduções, desse modo, para essa empreitada espiritual, ou seja, para converter almas ao catolicismo, era essencial o conhecimento e o domínio da língua indígena, pois assim, o jesuíta não operava apenas a forma do conteúdo e da expressão indígena, mas colonizava “a própria substância da expressão e o corpo numa nova percepção da própria língua do índio” (DAHER apud HANSEN, 1998). Não é, pois, sem razão que uma grande variedade de formas textuais foram produzidas por missionários com fins catequéticos, desde o catecismo romano traduzido para a língua indígena, até missais e biografias de santos. Já os dicionários e gramáticas funcionavam em duas direções; de um lado constituía um exercício intelectual e um modo sistemático de conhecer a língua nativa e, de outro, servia de instrumento para a formação lingüística dos novos missionários que, assim, dispunham de um meio seguro para aprender a língua dos povos missionados.

Nesse sentido, Padre Antônio Ruiz de Montoya, missionário da Companhia de Jesus na América, desenvolveu um importante trabalho apostólico com os índios. De acordo com Isabel Rebes, “a entrada dos jesuítas em território indígena para ‘cristianizar humanizando’, realizou-se de acordo com as particularidades de cada grupo. Um dos principais promotores foi o padre Montoya” (REBES, 2001: 324). Foi no ano de 1606 que o padre Montoya ingressou na Companhia de Jesus,

a partir desta data os escritos fazem referência a sua vida, desde o destino missionário nas recém fundadas reduções de guaranis em 1612, à fundação de outras reduções entre 1615 e 1620, suas incursões no Tibagi, Tayaoba e Tayatí a partir de 1625, sua relação com caciques e xamãs, assim como o grandioso êxodo de 12000 indígenas em 1631 (REBES, 2001: 9).

Ruiz de Montoya nasceu em 13 de junho de 1585, na cidade de Lima de los Reyes, vice-reinado do Peru, filho do espanhol Cristóbal Ruiz e da limenha Ana Vargas. Com a morte de seus pais, ainda jovem, decide entrar para a “Real Escola de San Martin” de Lima e em 1611 é ordenado padre em Santiago del Estero. No ano de sua ordenação, chega a Asunción del Paraguay com a motivação de seguir para à Missão do Guairá e assim, começam seus primeiros estudos sobre o conhecimento da teoria, normas e regras gramaticais. Depois do Guairá, durante vários anos, desenvolve suas missões itinerantes, realizando batizados e celebrando missas.

Foi na redução de Nossa Senhora de Loreto que Montoya trabalhou em sua obra lingüística “*Tesoro de la lengua Guarani*”, considerado o primeiro dicionário dessa língua e que o consagra como lingüista; foi editado pela primeira vez no ano de 1639, quando estava em Madri, mas que remete a 30 anos de convivência com os indígenas, pois acredita-se que Montoya escreveu suas observações e estudou a língua Guarani durante todo seu contato com diferentes tribos na América, durante todo período missionário. Foram numerosas as edições realizadas das obras de Montoya e, para Rebes, o cuidado com a redação e ortografia são aspectos básicos dos escritos do missionário, e são consoantes o intuito de transmitir a realidade dos eventos que acompanhava nas Missões do Guairá.

O processo de estudo das línguas indígenas pelos missionários foi promovido pela dificuldade de comunicação, conjugado à necessidade de catequização dos nativos, nesse sentido, o aprendizado, a adequação, a interpretação e a criação de gramáticas, tornaram-se dispositivos fundamentais para a realização das missões, como percebemos com a obra de Montoya. Um dos aspectos que sustenta o caráter teológico-político da conversão nas línguas indígenas está no fato de que, para os missionários, a língua podia ser a mediadora do processo de conversão dos índios. Para que isso fosse efetivado, era necessário transformar as representações culturais dos índios em representações ocidentais e cristãs, como o fazia com maestria, por exemplo, José de Anchieta (BARROS, 1994, BORGES, 2001, 2004; DAHER, 2006). Para a Daher, no caso brasileiro, as práticas lingüísticas foram modeladas pela redução gráfica e gramatical das línguas indígenas realizadas pelos jesuítas, conforme o modelo utilizado no período¹, sem que, no entanto, esta prática lingüística estivesse ligada a uma política

¹ Esse processo de gramatização na/pela língua do outro constitui o que foi denominado de exogramatização (BORGES; NUNES, 1998).

reconhecida e sustentada por Roma. Por fim, a autora argumenta que o esforço lingüístico processado pelos missionários na América foi resultado de uma experiência progressiva de “desbabelização” iniciada no século XVI (DAHER, 2006). Havia à época uma política de uniformização das línguas indígenas que era correlata à política de homogeneização do discurso missionário que, por sua vez, dizia igualmente respeito à interpretação controlada dos textos sagrados, como efeito da contra-reforma. É justamente essa política de homogeneização que proporciona o estímulo à criação de instrumentos lingüísticos que viessem a facilitar o empreendimento catequético-colonial (BORGES, 2001).

Montoya estudou letras humanas, gramática e retórica; em 1612 chegou em Assunção, onde encontrou jesuítas que, desde 1608, estudavam a língua guarani, com base na “*Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*”, de José de Anchieta, publicado em Coimbra, em 1595, e nas anotações do franciscano Luís Bolaños. De acordo com Bartomeu Melià, foi em 1586 que Luís Bolaños traduziu para o guarani o “*Catecismo breve do Concílio de Lima*” de 1583, lançando com isso as bases para o sistema gráfico do guarani, aprimorado mais tarde por Montoya e adotado pela escola jesuíta (MELIÀ, 1992: 74).

Tesoro de la lengua guarani e Arte e Bocabulario de la lengua Guarani consistem numa listagem de palavras e expressões em Guarani com seu equivalente em espanhol, sendo o “*Tesoro*” mais completo, pois são muitas expressões (mais de mil) que mostram como se dizia em Guarani e, com a ação missionária, como se devia começar a dizer. Trata-se, portanto, de um registro lingüístico de um processo de mudança, o “*Tesoro* traz a língua viva, mostra o cotidiano e o contexto no qual as comunidades índias deviam ir se transformando.” (CHAMORRO, 2009: 112). Foi durante o Terceiro Concílio de Lima (1582-1583), que foram estabelecidas as ordenações relacionadas às orações dos indígenas: as orações e os catecismos deveriam estar escritos na própria língua indígena, a de uso mais geral na localidade – o náhuatl no México, o quéchua no Peru, o Tupinambá no Brasil, e o guarani no Paraguai e no Brasil. Desse modo, Montoya escreve *Catecismo de la lengua Guarani*, com orações nas duas línguas, seguindo o modelo já consagrado de Catecismo, composto de perguntas e respostas relacionadas à religião católica que os índios deveriam aprender.

Montoya escreveu seus dicionários com a intenção de converter os índios à religião católica, efetivar suas conquistas espirituais enquanto padre responsável pelo projeto missional e sistematizar a linguagem indígena em parâmetros europeus, pois dessa maneira, mais missionários poderiam adentrar no espaço missionário e converter mais almas. Segue abaixo uma breve lista de palavras traduzidas do Guarani em espanhol pelo padre Montoya e descritas no *Tesoro*:

Tupã egue ii ibaga gui ibragrape quaabeenga nandebe – Dios a mostrarnos el camino del cielo.

Yaçi tatá catu rendipu - cielo estrellado.

Ibapeguara mbaé rebe che aé catu - estoy aficionado a las cosas del cielo

Ynaruangatu aguiyety Tupã ymboaraquaa haguâ – justo es que Dios los castigue

Ypope ñote hemimbota oheya Tupã ñandeyara – desamparado de Dios.

Oñemopytû – Eclipsarse el sol ó luna

Âng – sombra; quarahiame – a la sombra del sol.

*Quarahi – sol; Quaraçy – sale de entre las nubes; Heçaya – rayos del sol.*²

Ao traduzir as formas textuais Guarani para a língua espanhola, ficam claros os fins catequéticos e a tentativa de fortalecer a relação missionária entre jesuítas e índios, já essa era uma condição indispensável para a missão de evangelizar os índios que somente dessa forma, e de acordo com as premissas cristãs, ganhariam o céu. Em todos os seus dicionários, vocabulários, gramáticas e catecismos Montoya produziu representações que operavam como instrumentos primordiais do catolicismo e esses dispositivos, no Novo Mundo, transformaram-se em instrumentos teológicos (CERTEAU,1998).

Certamente muitas expressões traduzidas por Montoya não se equivaleriam, ou seja, nas línguas indígenas não havia palavras ou conceitos que correspondessem às categorias cristãs. Essa assimetria semântica e cultural levou ao desenvolvimento de uma estratégia de adaptação de que se valiam os missionários quando registravam a língua indígena. Diante dos impasses para traduzir os conceitos teológicos para o guarani, seja do espanhol ou do português, os missionários apelavam para a criação de

² RUIZ DE MONTOYA, 1639: 166, 178, 193, 195, 207, 215, 223. Devido as restrições de fontes do Word, suprimimos os diacríticos usados por Montoya na grafia do Guarani..

neologismos na língua indígena ou para a extrapolação semântico cultural (CHAMORRO, 2009; BARROS, 1994; RODRIGUES, 1986) como esses exemplos: Deus (Tupã); Mãe de Deus (Tupã Sy); Diabo (Anhanga); anjo (karaiwewe); pecado (angaipawa); inferno (ywy apytera); virtude (teko katu); utilizando vocábulos que mais se aproximavam do conceito a ser traduzido. Ao fazerem essas associações, os missionários selecionavam e ordenavam sentidos, ao mesmo tempo em que procuravam interditar as interpretações culturalmente já instituídas no discurso indígena. Com isso, estabeleciam um efeito de univocidade onde, de fato, havia alteridade. Esse é um aspecto relevante do papel desempenhado pelos missionários no que podemos chamar de processo de transdiscursivização, uma vez que, nos enunciados assim produzidos, conseguimos visualizar as diversas traduções de uma mesma categoria. A palavra pecado é um bom exemplo desse exercício de aproximação lingüística com finalidade teológica:

Angaipa é uma expressão composta de ãmg.a 'alma' e pa.b 'acabar'. Esse provável neologismo carrega o significado de 'esvair-se a alma/palavra'. Com esse nome, Bolaños, Anchieta e Montoya traduziram para a língua indígena o termo 'pecado'. Com angaipa, eles deram conta de passar à língua indígena a taxonomia católica dessa categoria teológica (CHAMORRO, 2009: 113)

Ainda de acordo com Chamorro, no ano de 1620, Montoya tinha conseguido escrever o corpus principal de toda sua obra lingüística, que foi sendo ampliada à medida que dispunha de novos dados, muitas vezes provenientes de grupos Guaraní contactados posteriormente. O alcance e a relevância das obras do jesuíta foram destacados pela autora, primeiro, por conta de terem sido as primeiras publicações de gramática e léxicos da língua Guaraní, segundo, porque tais gêneros estiveram por todo período colonial disponíveis para quem quisesse aprender a língua guarani indígena. Para Chamorro,

igual que Anchieta, Montoya se tornou experto en la lengua indígena y maestro de varias generaciones (...). Como cronista de la misión jesuítica del Paraguay, como misionero-linguista, como protagonista de inúmeros embates – entre otros – con religiosos, encomenderos y bandeirantes y como diplomático defensor de las reducciones y de los pueblos reducidos, Montoya nos ha legado un cuerpo de datos, uno de los mejores, para el estudio del impacto de las reducciones jesuíticas y de las frentes colonizadoras de 'orientação secular' del siglo XVII en la vida de los pueblos guaraní (CHAMORRO, 2007: 257-259).

O trabalho lingüístico de Montoya, para Bartomeu Melià, fazia parte de seu trabalho político de proteger os povos guarani das queixas dos conquistadores, pois “no hay defensa posible de une nación indígena si se lê desbarata orden de su pensamiento y el universo de su lengua” (MELIÀ, 1993: 15).

Para Carlos Fausto,

O sistema reducional não era composto por dois sistemas de mundos estanques, divididos por fronteira impermeável, mas conformavam uma rede social em que se traficavam não apenas bens, mas signos continuamente reinterpretados. (...) O problema central para os índios não era como retornar a uma identidade perdida, mas sim como apropriar-se dos poderes extraordinários que os europeus, em particular os padres, pareciam possuir. E aqui, a reelaboração de rituais, o uso de vestimentas sacerdotais e a posse de objetos litúrgicos não tinham papel menos importante (FAUSTO, 2005:10).

O antropólogo chama atenção para um fator essencial que é a própria transformação e apropriação por parte dos indígenas no que tange ao trabalho de conversão dos missionários. Nos textos de Montoya, observamos diversas passagens em que isso fica claro, como o episódio narrado em que um cacique finge ser sacerdote. Esse episódio explicita, em parte, o complexo jogo de apropriação e reelaboração de signos e ideias cristãs por parte dos Guarani, mesmo quando isso ocorre em forma de caricatura:

Em Santo Inácio tinham os padres um cacique principal, que havia experimentado várias peripécias em diversos lugares, onde se fez batizar e casou. Finalmente, por causa da sua eloquência, tornara-se como senhor daquela gente. Era ele um verdadeiro ministro do demônio e se havia afeiçoado a uma mulher, não porque ela fosse formosa, mas por ser nobre. Devido a isso repudiou sua esposa legítima, desterrou-a a uma propriedade tida por herança, pôs em seu lugar a manceba (...); continuou esse pobre homem com seus enganos e, para ter ainda maior crédito junto aos seus, fingiu-se de sacerdote.

Vestia-se ele, em seu retiro, duma alba e, adornando-se com uma capinha de plumas vistosas e de outros enfeites, simulava estar dizendo missa. Punha sobre uma mesa algumas toalhas e em cima delas uma torta de mandioca e um vaso, mais que pintado, com vinho de milho fazia muitas cerimônias, mostrava a torta e o vinho ao modo dos sacerdotes e, por fim, comia e bebia tudo. Veneravam-no com isso seus vassalos como se fosse sacerdote (MONTAYA, 1997: 59, grifo nosso).

Observamos que o trecho narrado pelo missionário trata-se de uma estratégia política, uma forma de contestação, nesse caso, de apropriação estrito senso, sem a investidura e, portando, como farsa ou caricatura por parte do indígena. Para além dessa

análise, observamos o caráter híbrido da encenação litúrgica – e isso é o que ressalta da experiência: o que ela transforma culturalmente os participantes, ainda que o grau, a intensidade e o sentido dessas transformações não sejam os mesmos para os participantes porque estão imbuídos de diferentes cargas de poder simbólico. E nota-se que Montoya expõe a farsa do índio e mostra que se trata de uma caricatura.

O trecho acima não foi retirado das obras gramaticais de Montoya, mas do livro *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la compañía de Jesus en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay e Tape*, publicado no ano 1639 em Madri; nele, o missionário relata as principais dificuldades da pregação nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape e os fatos ocorridos enquanto era missionário. Uma segunda edição foi lançada, dessa vez, bilíngüe em guarani e português, datada de 1879 e uma terceira edição foi lançada em 1997. É dessa obra que extraímos a passagem abaixo que, como muitas outras, demonstram o caráter missionário e civilizador da empresa colonial,

(...) ainda que aqueles índios que viviam de acordo com seus costumes antigos em serras, campos, selvas e povoados, dos quais cada um contava de cinco a seis casas, já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristão civilizados com a contínua pregação do Evangelho (MONTROYA, 1997:18).

Não encontramos, nessa obra de Montoya definições ou transdiscursivizações de expressões guarani e espanhol, tal como encontramos nos dicionários, catecismos e *tesoro*, nos quais traduziu o mundo católico e tomista para a língua guarani, mediante a eleição de um significado dentro da variedade semântica oferecida pelo guarani. Pelo contrário, em “*Conquista Espiritual*” Montoya narra os diversos acontecimentos sobre o momento do contato com os indígenas e a fantástica experiência cultural entre esses dois mundos. Com a junção de “*Conquista Espiritual*” e as obras gramaticais, conseguimos alcançar os primeiros resultados dos objetivos propostos no projeto de pesquisa: analisar nos escritos jesuíticos a cosmologia Guarani traduzida pelos missionários.

De modo geral, dentre os corpos celestes identificados e nomeados pelos Guarani, destacam-se em sua mitologia cosmológica três astros, o sol (kuaray), a lua (jaxy) e Vênus (koen mbyjá ou karu mbyjá - literalmente, estrela da manhã e estrela da tarde/vesper, correspondendo à tradição européia). Desses três, sol e lua são os que mais

comparecem em narrativas mitológicas. Lua, irmão mais novo do sol, é apresentado, na maioria dos casos encontrados, como um menino traquinas, responsável por um sem número de estrepulias e a quem sol não apenas ensina/transmite a cultura, mas a quem frequentemente socorre. Neste sentido, sol e lua, mais do que seres sobrenaturais ou entes cosmológicos, podem ser mais propriamente considerados heróis culturais. Vênus, por sua vez, aparece como referência de marcação temporal por indicar o nascimento da manhã ou a chegada da noite. Devemos, no entanto, destacar que a figura do sol desempenha na cultura guarani um duplo papel. De um lado, é o herói cultural responsável pela transmissão transgeracional da cultura; de outro, representa uma metáfora cosmológica. Desse modo, nas narrativas guarani, míticas ou do cotidiano, a figura do sol constitui uma cadeia metafórica: o sol que vemos representa o sol mítico que metonimicamente é o brilho do coração de Nhamandu (ser criador) e, por sua vez, por meio de outra metonímia, representa o próprio Nhanderu. Assim, ao se referir ao sol como Nhanderu (literalmente, nosso pai, forma respeitosa para se dirigir às divindades, aos pajés ou ainda às pessoas mais veneráveis), os Guarani o tomam não como a divindade, mas como sua representação/presença no firmamento (BORGES, 1999) - a tradição católica de usar imagens de seres sagrados como forma intermediária ou dêitica é o que mais se aproxima da prática guarani, pois tanto na cultura guarani como na católica, não é à imagem que se dirige a adoração, mas àquilo que esta representa: a divindade.

Um fenômeno cosmológico dos Guarani do período colonial é também narrado por Ruiz de Montoya, no livro *“Conquista espiritual”*: *“tinham eles por doutrina muito certa de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e o sol. É o que nós chamamos de eclipses. Quando estes ocorriam, mostravam eles sentimento, isto é, aflição e admiração”* (MONTROYA, 1997, 55). De acordo com os estudos da etnoastronomia Guarani, na ocasião dos eclipses solares e lunares, os tupis-guaranis faziam grande alvoroço com o objetivo de espantar a Onça Celeste, pois acreditavam que o fim do mundo ocorreria quando ela devorasse a Lua, o Sol e outros astros. Como resultado, a Terra cairia na mais completa escuridão.

Fica claro, na passagem acima, que Montoya, ao narrar os diferentes modos de percepção e de explicação do eclipse, e ao explicitar que se trata de um fenômeno que *“nós chamamos de eclipses”*, sugere uma diferenciação cultural traduzida que pode ser

posta, no que tange ao “verdadeiro” conhecimento das coisas, em termos de superioridade e inferioridade – no caso, os índios, porque ao recorrer ao que, no jargão religioso, era tido como superstição ou mito, demonstrariam, assim, a sua condição de seres culturalmente inferiores. É fundamental analisar as obras de Montoya no que tange a suas evidências lingüísticas, catequéticas, históricas, políticas e místicas. Desse modo, ao abordar que os indígenas tinham seus corpos e almas marcados e afetados pela colonização, Montoya registrou em suas obras não apenas o modo de vida dos grupos Guarani, como também as marcas culturais e discursivas que, a partir dos primeiros anos do contato, estavam sendo (re)inventadas.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AFONSO, Germano Bruno. *Arqueoastronomia Brasileira*. Curitiba: UFPR. Cd.rom, 2000. Também disponível em: <http://fisica.ufpr.br/tupi/arqueo/intro.html>

_____. *Astronomia Indígena*. *Revista de História*, v. 1, 2010, p. 32-35.

ALTMAN, Cristina. As línguas gerais sul-americanas e a empresa missionária: linguagem e representação nos séculos XVI e XVII. In: FREIRE, José Ribamar Bessa (org.). *Línguas Gerais*. Política, lingüística e catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro. Eduerj, 2003, p. 57-83.

AVENI, A. URTON, G. *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. Annals of The New York Academy of Sciences. Vol. 385, 1982.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. *Política del lenguaje en Brasil colonial (1549-1749)*. 1982. Dissertação (Mestrado). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1982.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. O intérprete jesuíta na constituição de um Tupi supra-étnico no século XVI. *Papia*, v. 3, n. 2, 1994, p. 18-25.

BORGES, Luiz C.; NUNES, José Horta. Les langues générales et la grammatisation des langues indiennes. *Langages*, n. 130, 1998, p. 52-67.

BORGES, Luiz Carlos. *A fala instituinte do discurso mítico Guarani Mbyá*. Tese de doutorado. UNICAMP, Campinas, 1999.

_____. A instituição de línguas gerais no Brasil. In: ORLANDI, Eni. (Org.). *História das idéias lingüísticas*. Construção do saber metalingüístico e constituição da língua nacional. Campinas: Pontes, 2001. p. 199-222.

_____. Os Guaranis Mbyá e a categoria tempo. *Rev. Tellus*. Ano 2, n.2: 105-122, 2002.

_____. Os Guarani Mbyá e a oralidade discursiva do mito. In: FERNANDES, Frederico Augusto Garcia (org.). *Oralidade e literatura. Manifestações e abordagens no Brasil*. Londrina: EDUEL, 2003, p. 2-19.

_____. As línguas gerais e a Companhia de Jesus. Política e milenarismo. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, v. 46, n. 2, 2004, p. 171-2004.

_____; MEDINA, Manuela Brêtas. Ciência, política e conversão: a representação dos Guarani nas cartas do padre Sepp. In: XXV Simpósio Nacional de História (ANPUH) - História e ética, 25, 2009. Fortaleza. *Anais eletrônicos...* Fortaleza: UFC, 2009. p. 1-15.

BOURDIEU, Pierre . *O Poder Simbólico*. 2.ed. Rio de Janeiro, ed. Bertrand Brasil 1998.

CAMENIETZKY, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta*. Ciência e religião na Europa moderna. Rio de Janeiro: Access, 2000.

CASTENAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: Os Jesuítas e a Conversão dos Índios no Brasil (1580-1620)*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006.

CERTEU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

CHAMORRO, Graciela. Antonio Ruiz de Montoya: promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas. *História Unisinos*, 2007. Vol. 11, N° 2, maio/agosto de 2007, p. 252-260. _____. Sentidos da conversão de indígenas nas terras baixas sul-americanas. Uma aproximação lingüística. In: SUESS, Paulo; MELIÀ, Bartomeu; BEOZZO, José Oscar; PREZIA, Benedito; CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protássio. *Conversão dos cativos: povos indígenas e missão jesuítica*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

DAHER, Andrea. Escrita e conversão. A gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*, n. 8, 1998, p. 31-43.

_____. Dos intérpretes aos especialistas: a gramaticalização e dicionarização das línguas indígenas da América portuguesa e hispânica nos séculos XVI e XVII. In: LOPES, Antonio Herculano (Org.). *História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa & Letras, 2006. p. 71-82.

DIETRICH, W. La importância de los diccionarios guaraníes de Montoya. *Amerindia: Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne - La découverte des langues et des écritures d'Amérique*, n. 19/20, 1995, p. 287-299.

DOMINGUES, Beatriz Helena. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração. *Revista Brasileira de História*, (São Paulo), vol. 25, N° 1, 2006, p. 44-69.

D'OLNE CAMPOS, Marcio. *A arte de sulear-se*. Campinas: Unicamp/IFGW/Aldebarã - Observatório a Olho Nu, 1991. p. A1.1-A1.5. (cópia xerográfica).

_____. *O céu a olho nu do horizonte local: calendários e relógios*. Campinas: Aldebarã - Observatório a Olho Nu/IFCH-Unicamp, 1992. P. 1-12.

_____. *'Fazer o tempo' e 'fazer do tempo': ritmos em concorrência entre o ser humano e a natureza*. sde. p. 1-21 (cópia xerográfica).

_____. (Ed.). *Homem, saber e natureza: discussão teórico-metodológica*. Campinas: Unicamp/IFCH/Aldebarã- Observatório a Olho Nu, 1995. p. I-1- II-77. (Relatório final de Projeto Temático apresentado à FAPESP).

DRUMOND, Maria Cândida. Política de estandarización del Tupi en Brasil colonial. *Rev. Cuicuilco*, v. 4, n. 12, 1984, p. 19-25.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI a XX). *Mana*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

FAUSTO, Carlos. *Os Índios Antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GADELHA, Regina Maria F. *As missões jesuíticas do itatim: estrutura sócio-econômica do Paraguai colonial – séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GESTEIRA, Heloisa Meireles. A cura do corpo e a conversão da alma – conhecimento da natureza e conquista da América, séculos XVI e XVII. *Topo*, v. 5, n. 8, jan-jun. 2004, p. 71-95.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LIMA, Flavia Pedroza. *Observações e descrições astronômicas de indígenas brasileiros: a visão dos missionários, colonizadores, viajantes e naturalistas*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. COPPE. Rio de Janeiro, 2004.

MELIÁ, Bartolomeu. *O guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo/RS, Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

_____. Los Guarani del Tape en la etnografía misionera del siglo XVII. In: Segundo Simpósio Nacional de Estudos Misioneiros. *Anais...* Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1977.

_____. *El Guarani conquistado y reducido*. Biblioteca de Antropología. Vol. 5. Centro de Estudios Antropológicos. Asunción: Universidade Católica, 1988.

_____. *La lengua Garaní en el Paraguay colonial*. Asunción: CEPAG, 2003.

_____; NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica*. Santo Ângelo/RS: URI, Centro de Cultura Missioneira; Asunción, Cepag, 1995.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Ed. Nacional/EDUSP, 1979.

RUIZ DE MONTROYA, António. *Arte, vocabulario, tesoro e catecismo de la lengua guaraní por Antonio Ruz de Montoya*. Publicado nuevamente sin alteración alguna por Julio Platzmann. Leipzig, 1876.

_____. *Arte de la lengua guaraní, ó mas bien tupi por Antonio Ruiz de Montoya*. Nueva ed. Viena, Paris, 1876.

_____. *Arte e vocabulario de la lengua guaraní*. Madrid: por Juan Sanchez, 1640.

_____. *Tesoro de la lengua guaraní. Compuesto por Ruiz, de la Compañía de Iesus. Dedicado a la Maria. Con Privilegio.* Madrid: por Iuan Sanchez, 1639.

_____. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la compañía de Iesus en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay e Tape.* Madrid: Imprenta del Reyno, 1639.

_____. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.* Tradução Arnaldo Bruxer. 2 ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

_____. *Manuscrito guaraní da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro sobre a primitiva catechese dos índios das Missoes, composto em castelhado pelo p. Antonio Ruiz de Montoya, vertido para o guaraní por outro padre jesuita e agora publicado com a tradução portuguesa, notas e um esboço gramatical do Abáneê/ pelo dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira.* Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger & filhos. 1879.

_____. *Vocabulario de la lengua guaraní compuesto por el padre Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesus. Revisto e augmentado por otro religiosos de la misma Compañía.* La Mayor, el año de MDCCXXII.

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

REBES, Maria Isabel Artigas de. *Antonio Ruz de Montoya. Testemunha de seu tempo.* Dissertação (Mestrado). São Leopoldo: Unisinos, 2001.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas.* São Paulo: Loyola, 1986.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro.* São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira. *A Arqueologia Guarani. Construção e desconstrução da identidade indígena.* São Paulo: FAPESP/Annablume, 2003.