

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**GUILHERME GALHEGOS FELIPPE**

**VARIAÇÕES DISCURSIVAS SOBRE OS REGISTROS SACRAMENTAIS:  
batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640)**

**ORIENTADORA: DRA. MARIA CRISTINA DOS SANTOS**

PORTO ALEGRE

2007

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**GUILHERME GALHEGOS FELIPPE**

**VARIAÇÕES DISCURSIVAS SOBRE OS REGISTROS SACRAMENTAIS:  
batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640)**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA COMO  
REQUISITO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE  
MESTRE PELO PROGRAMA DE PÓS-  
GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA PELA PONTIFÍCIA  
UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE  
DO SUL

PORTO ALEGRE

2007

**GUILHERME GALHEGOS FELIPPE**

**VARIAÇÕES DISCURSIVAS SOBRE OS REGISTROS SACRAMENTAIS:  
batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640)**

APROVADA EM 08 DE AGOSTO DE 2007

**BANCA EXAMINADORA:**

DRA. MARIA CRISTINA DOS SANTOS (ORIENTADORA) – PPGH-PUCRS

DR. KLAUS HILBERT – PPGH-PUCRS

DRA. ELIANE CRISTINA DECKMANN FLECK – UNISINOS

## AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior, CAPES, que possibilitou, por meio de uma bolsa de estudos, minha dedicação exclusiva ao exercício desta pesquisa.

À Tita que, além de orientadora, foi amiga, conselheira e inspiradora. Magistralmente ensinou-me – e continua ensinando – o tortuoso caminho que percorre o historiador em seu ofício. Às suas sempre valiosas palavras e críticas, que influenciarão meus futuros trabalhos.

Aos professores Helder Silveira, Luciano de Abreu, Klaus Hilbert e René Gertz que me incentivaram a pesquisar, mostrando interesse e confiança neste trabalho.

À Carla Helena e Davi Diniz por facilitarem os trâmites burocráticos, diminuírem os incômodos na vida acadêmica e não fazerem da secretaria um local frio e impessoal.

Aos colegas *xamanistas* do grupo de pesquisa: Bianca Brigidi, pelo apoio e ajuda sempre oferecidos; Carla Berto que foi um dos maiores colaboradores deste trabalho, dando novo ânimo no momento em que a pesquisa parecia não querer *andar*; Jean Baptista, que desde o início mostrou interesse e apoio incondicional à dissertação, além de ensinar-me que a humildade é o maior valor; e José Luiz Costa Neto, colega e amigo, cuja inteligência e leitura sempre atualizada incentivaram-me a continuar. A todos sou irredutivelmente grato.

Aos amigos Carlos e Patrícia, com quem percorri grande parte do caminho que me trouxe até aqui. Agradeço-os pela consideração, companheirismo e amizade que vão além da história, além do incentivo e palavras confortantes que me ajudaram nos piores momentos. Igualmente agradeço à Ísis pela ajuda bibliográfica, fundamental para o direcionamento teórico desta pesquisa.

Aos meus pais e irmãs que sempre apoiaram minhas escolhas e mostraram-me o melhor caminho para segui-las, fazendo-me ter certeza que poucas coisas são mais valiosas que a família.

À Denise, companheira de todos os momentos, que soube amenizar as oscilações de ânimo com paciência e paixão, e cujo carinho, dedicação e zelo fizeram-me sentir seguro e capaz de continuar.

“[...] porque lo que se escribe es aún mucho más de mirar que lo que se habla; porque la escritura queda, y da siempre testimonio, y no se puede así bien soldar ni glosar tan fácilmente como cuando hablamos”  
(Inácio de Loyola)

## RESUMO

O presente estudo propõe analisar a ocorrência dos sacramentos do batismo, da confissão e do matrimônio no discurso jesuítico, de maneira a tentar compreender a forma como eram acionados, relatados e interpretados pelos missionários. Tendo em vista a grande incidência de registros envolvendo estes sacramentos na correspondência inaciana, optou-se pelo estudo da análise do discurso jesuítico presentes nas cartas entre o ano 1609 e a década de 1640, pertencentes à *Coleção De Angelis*. Em decorrência da função e importância dentro do contexto missionário, o discurso é caracterizado por um modelo edificante que enfatiza a realização/aplicação do ato sacramental, enaltecendo a aparente incorporação dos sacramentos à vida indígena, bem como grandes quantidades de índios que são batizados, confessados e/ou casados. Percebe-se, então, um descompasso no registro sacramental, na medida em que casos edificantes envolvendo os sacramentos têm uma grande ocorrência quantitativa, não existindo a mesma proporção qualitativa no que compete à sua eficácia na vivência dos indígenas. Logo, ao mesmo tempo em que os jesuítas relatam inúmeros batismos, confissões e casamentos realizados no meio reducional, são raros os registros que enfatizam a permanência/conversão dos índios em uma vida cristã. De acordo com isso, tem-se como objetivo neste estudo demonstrar as variáveis que provocaram este desencontro de informações no registro do discurso jesuítico.

**Palavras-Chave:** Reduções jesuíticas; Sacramentos; Discurso missionário; Século XVII.

## ABSTRACT

The present study intends to analyze the occurrence of the baptism, confession and marriage sacraments into the Jesuitical discourse, trying to understand the ways as it were used, reported and interpreted by missionaries. Due the high number of registers regarding to these sacraments in the inaciana letters, were opted to the study and analysis of the Jesuitical discourse found into the letters written between 1609 and 1640 decade, within *De Angelis Collection*. Due the function and importance inside of the missionary context, the discourse is characterized by an example model that emphasizes the execution/application of the sacramental act, putting emphasis in the apparent incorporation of the sacraments to the Indians life, as well as great number of Indians who were baptized, confessed and/or married. It is perceived an exaggeration in the sacramental register, the measure where example cases involving the sacraments have a higher number of occurrences, besides the lower number of occurrences regarding to its effectiveness in the Indians life. Therefore, at the same time where the Jesuits inform innumerable baptisms, confessions and marriages carried through in the reductional environment, are rare the registers about permanence/conversion of the natives in a Christian life. In accordance with this, this study tries to demonstrate the variables that had provoked this discrepancy of this information into the Jesuitical registers.

**Keywords:** Jesuitical reductions; Sacraments; Missionary discourse; Century XVII.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>I – O BATISMO: UM SACRAMENTO, MÚLTIPLAS PRÁTICAS</b> .....	19
1. O Batismo como Discurso Edificante.....	22
2. Desbatismo.....	33
3. Medo do Batismo.....	37
4. Batismo Urgentista.....	45
5. Batismo Procrastinado.....	52
<b>II – CONFESSAR SIM, MAS NEM TUDO</b> .....	61
1. A Confissão como Discurso Edificante.....	63
2. Casos Extraordinários.....	75
3. O Sobrenatural e Duas Visões: conflito de crenças.....	79
4. Más Confissões.....	84
<b>III – CASAR SIM, MAS NÃO PARA SEMPRE</b> .....	91
1. O Matrimônio como Discurso Edificante.....	94
2. Uma Mentira Social.....	103
3. A Concessão da Poligamia.....	105
4. Um Caminho para a Cristandade pelas Trocas.....	110
5. A Busca da Reciprocidade.....	114
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	125
<b>REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS</b> .....	131
Documentos Manuscritos.....	131
Documentos Impressos.....	132
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	134



## INTRODUÇÃO

O contato promovido nas reduções jesuíticas com os índios platinos<sup>1</sup> gerou uma importante documentação descritiva dos aspectos referentes ao cotidiano reducional. Além do discurso apologético, as cartas contêm informações de cunho *etnográfico* sobre a cultura nativa, apesar de, na maioria das vezes, esta ser interpretada como atitudes irracionais e incivilizadas, sendo registrada com menosprezo. Envolvem descrições detalhadas da topografia, clima e natureza; denúncias da influência maléfica que os vizinhos espanhóis acarretavam aos índios, bem como acusações acerca dos ataques bandeirantes; pedidos de todas as necessidades – desde suprimentos e vestimentas até a licença para armar e formar um exército indígena – e informes gerais sobre a administração externa e interna das reduções, como relação dos jesuítas encarregados em cada missão, demografia, informações sobre os cabildos e a comercialização de erva-mate<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Fala-se em *Índios platinos* de forma a evitar a generalização cometida por diversos estudos ao relacionar os nativos que foram incorporados ao trabalho missionário como sendo exclusivamente Guaranis. Jean Baptista vem observando esta questão e alerta para a diversidade étnica existente nas reduções ao longo de todo o período missionário jesuítico. Além de grupos “*não-Guarani*” convivendo no meio reducional – como os “*Gualachos, Guañanas e Coroados, do tronco Jê*” (2006: 5) –, os próprios indígenas identificados como Guaranis possuíam uma diversidade “*entre si, não podendo ser tomados de forma homogênea*” (2006: 7). É, pois, um perigo ignorar esta variedade étnica existente no cenário do contato missionário, com riscos de cometer equívocos que comprometam a leitura e a análise documental, além de “*aderir ao reducionismo missionário*” e “*levar a cabo o etnocentrismo ocidental tão freqüente nos estudos de história colonial*” (Baptista, 2006: 8).

<sup>2</sup> Fernando Torres Londoño, em artigo (2002), salienta a importância que a correspondência tinha para os jesuítas como maneira de informação e comunicação, afirmando que a “*Companhia de Jesus nasceu e se estendeu no século XVI a quatro continentes sob o domínio da escrita*” (2002: 13). Mostra também que havia a preocupação de não só informar edificações ou narrativas centradas na conversão de infiéis, pois “*superiores, provinciais e o governo geral, precisavam de informações e notícias para tomar decisões relativas ao envio de padres, à abertura de residências, nomeação de superiores, procura de auxílio de nobres e poderosos, e em muitos casos, correção de desvios e abusos. Sobre isto era urgente escrever mas de forma separada, estabelecendo a diferença entre o produzido para mostrar e edificar e as novidades do complexo cotidiano das casas, eivado de sentimentos que deveriam permanecer reservados aos superiores e interessados*” (2002: 18). O próprio Inácio de Loyola recomendava que as cartas não se centrassem apenas na apologia cristã (Londoño, 2002: 23), fazendo dos registros jesuíticos uma fonte de diversas informações.

Esta correspondência compreende uma rica narrativa da situação posta pela missão reducional jesuítica: sendo muito mais do que obrigações informativas para os Superiores, o discurso impresso nas cartas corresponde às vivências pessoais que cada um dos religiosos experimentou e, conforme suas possibilidades materiais e culturais, registrou, tendo como maior motivação o trabalho evangélico.

Mesmo compreendendo uma grande variedade de informações, a documentação reducional pontua-se nas questões religiosas da Missão, informando a situação, ano após ano, da difusão do cristianismo aos nativos, ganhos e perdas da empresa, enfatizando casos edificantes e, inevitavelmente, aqueles malsucedidos. Todos estes relatos apologéticos estão relacionados diretamente com as questões temporais da vida nas reduções. As facilidades e dificuldades do trabalho evangélico foram intimamente influenciadas pelas adversidades do contato jesuítico-indígena, possibilitando ou não o seu cumprimento. O discurso religioso, rico em detalhes e informações, passa a ser uma importante fonte de análise da vivência reducional. Deve-se levar em conta que é a impressão de um grupo analisando e interpretando outro, influenciado por sua cultura e crença e movido pelo seu ofício. Por isso, o registro jesuítico tem a característica de avaliar de forma depreciativa os costumes nativos, fazendo com que a os relatos contidos nas cartas enalteçam as condutas cristãs e a forma de vida *civilizada* europeia que deveriam substituir as autóctones<sup>3</sup>. Neste sentido, a maioria dos casos descritos pelos padres tem um caráter edificante, ou seja, situações em que o trabalho religioso foi satisfatório e a cristandade sobrepôs-se ao gentilismo.

Os sacramentos cristãos vão ter um papel importante não só como cerimônias administradas no meio reducional, mas também – e no mesmo nível – como conteúdo enaltecido da evangelização. É inegável a necessidade destes rituais para a confirmação de fé do cristão, seja ele novo ou antigo. Estão contidos

---

<sup>3</sup> A avaliação feita pelos jesuítas vai se refletir em suas considerações escritas sobre os nativos, já que considerar “a América e seus habitantes como território de ação do demônio foi a forma encontrada, na Modernidade, para marcar os critérios a seguir frente às idolatrias, seus feiticeiros e/ou sacerdotes; enfim, era necessário mapear as heresias e seus responsáveis para então combatê-los” (Santos, 2000: 124).

neles preceitos, deveres e dogmas para se levar uma vida católica, daí a importância de os padres registrarem inúmeros casos envolvendo os sacramentos. Pode-se dizer, sem exagero, que todas as cartas que tenham a intenção de informar o estado de alguma redução ou missão citam mais de uma vez algum sacramento, geralmente de forma edificante. Esta grande incidência é justificada pela função apologética que os registros sacramentais tinham dentro do discurso jesuítico<sup>4</sup>. Mas é justamente esta exagerada quantidade de registros que gerou questionamentos a respeito da boa introdução dos sacramentos na vida dos índios reduzidos.

Observando os relatos, evidencia-se que os jesuítas enalteciam a realização do batismo, da confissão e do matrimônio, descrevendo, algumas vezes, a administração simultânea destas cerimônias a um número exorbitante de índios. Ocorre, o que se definiu *a priori* neste estudo, uma *vulgarização* dos sacramentos, onde centenas de nativos se dispuseram à confirmação cristã, mas, com o desenvolvimento da pesquisa, evidenciou-se que não a praticavam com a mesma intensidade. Ocorre um paradoxo: enquanto são registrados inúmeros casos edificantes de aplicação destes três sacramentos – às vezes realizados *em massa* –, não existe a mesma proporção quantitativa que sustente a eficácia deles. Isso indica que, em termos qualitativos, o batismo, a confissão e o matrimônio são desproporcionais à sua grande incidência. O discurso jesuítico descreve situações edificantes e, poucas vezes, permanências.

Desta forma, uma questão norteadora consiste em compreender o que levou a narrativa jesuítica a citar exaustivamente os sacramentos analisados sem ter a mesma frequência de registros que comprovem a sua introspecção à vida dos índios reduzidos.

Partindo deste problema, tem-se como objetivo analisar o discurso jesuítico entre o ano de fundação das reduções do Guairá (1609) e a década de 1640. O período selecionado para estudo é justificado por compreender os anos iniciais da

---

<sup>4</sup> Os relatos edificantes tinham importância nos registros inicianos na medida em que estas correspondências “*circulavam [...] em várias traduções, entre a casa geral e as diferentes províncias*” (Pompa, 2001: 182), fazendo com que diversos jesuítas tivessem acesso a estas informações, incentivando-lhes o trabalho evangélico.

implantação das reduções, fazendo com que a correspondência emitida reflita as novas experiências pelas quais passavam indígenas e jesuítas, como informa Melià:

Estas cartas de ‘fundación’ presentan la característica de contar los sucesos diversos que acaecían en los primeros contactos entre jesuitas y Guaraní, por **vista de ojo** y de forma bastante directa e inmediata. (1988: 94, grifo do autor)<sup>5</sup>

Recorreu-se, então, à documentação produzida na época, coletando-se relatos que envolvessem os sacramentos do batismo, da confissão e do matrimônio. Com isso, será analisado o discurso jesuítico registrado nesta fonte documental, partindo-se da constatação de uma forma estrutural de escrita – não exclusiva dos jesuítas – que trata de “*categorias que constituem sistema dentro de conjuntos sucessivos*” (Certeau, 2002: 212), ou, como pontuou Maria Cristina dos Santos, articulações “*de dados*” que “*compõem então os modelos de discurso*” (Santos, 2004: 65, *grifo da autora*; ver também Santos, 2003). Desta forma, entende-se que existam características permanentes e freqüentes que modelam perfis de escrita de um grupo. Mesmo assim, Certeau atenta para a questão dos *desvios* destes discursos, o “*heterogêneo que seja tecnicamente utilizável*” (2002: 85, *grifo do autor*). Isso quer dizer, traços não-pertencentes ao modelo estabelecido e que não se tinha a intenção de produzir; “*os registros do que se fez e não estritamente do que se disse*” (Santos, 2006a: 4) – ou seja, as práticas vistas também como discurso. Esses *lapsos* acabam fornecendo dados pertinentes, informando mais do que se desejaria e apresentando, segundo Certeau, novos personagens: “*Este dejetos do pensamento construtor, sua recaída e seu recalamento, isto será, finalmente, o outro*” (2002: 227).

Sendo a documentação escolhida para o estudo uma correspondência sacerdotal, seu discurso vai operar principalmente no âmbito religioso. Assim,

---

<sup>5</sup> Além disso, o acervo documental predominantemente usado nesta pesquisa faz parte da Coleção De Angelis, cuja correspondência compreende não só as cartas-ânuas, que foram editadas pelos padres provinciais, mas também os “*registros sobre os quais se fez a edição. São os documentos intitulados ‘Puntos para la Carta Ânua’, também aqueles resultantes da correspondência interna entre missionários de diferentes povoados, ou ainda os ‘borradores’ (rascunhos) de correspondências tanto da administração laica como religiosa*” (Santos, 2006a: 9, nota 4). Esta variedade de registros faz da documentação consultada uma rica fonte de informação e discussão.

cada um dos sacramentos – do batismo, da confissão e do matrimônio – vão ter seus *modelos de discurso* específicos, os quais se analisarão nesta pesquisa e tentar-se-á localizar os *lapsos*, de modo a auxiliar na resolução do problema posto. Com isso, devem ser melhor analisadas as implicações que levam ao registro das informações observadas pelo autor. Maria Cristina dos Santos aponta que o relato escrito

dependerá do autor que escreve, do lugar que ocupa em sua sociedade de origem, do lugar que ocupa na sociedade que está sendo descrita e dependerá também dos objetivos com que escreve determinado texto e para quem enviará que escreveu. (Santos, 2004: 64-5)

O registro será produzido de acordo com essas premissas, o que provoca variações em seu conteúdo informativo. Dependendo de quem escreve – um burocrata, um soldado, um mercador, um sacerdote – o discurso “oculta as categorias salientadas no modelo de discurso utilizado por outros autores e, por conseqüência, privilegia as categorias de seu modelo de discurso” de forma a oferecer uma “explicação racional e lógica para o seu problema” (Santos, 2004: 77, *grifo da autora*). No caso do discurso jesuítico, outros fatores práticos acabavam também influenciando o seu registro, como “*el cansacio, el hambre, la enfermedad o las incomodidades del día, que no poco influyen en cualquier escritos*” (Melià, 1988: 99). Afinal de contas, não se pode esquecer que estes missionários estão sujeitos, como qualquer homem, a situações emocionais e físicas que possam interferir em suas atitudes, escolhas e na própria observação e descrição do que acontece em sua volta. Melià ainda salienta que os registros feitos nas correspondências são fragmentados, pois não cobrem todos os aspectos da vida indígena, além de serem uma visão traduzida do observador, que nunca renuncia à sua posição de *redutor* (1988: 97).

Aqui é importante ter claros alguns conceitos que se fazem necessários para compreender melhor não só as premissas citadas que interferem no registro, como também auxiliam a entender os aspectos norteadores do contato entre duas sociedades diferentes. Como se viu, entre outros fatores, a origem cultural do indivíduo que registra interfere intimamente em suas compreensões do que é, para si, o *objeto* observado. Isto porque ele está *contaminado* com suas

vivências, aprendizados, formação, visão de mundo... enfim, sua “*bagagem cultural*” (Carneiro da Cunha, 1987: 100). Daí que, quando europeus e ameríndios entram em contato, as culturas de ambos os lados chocam-se; e chocam-se porque são distintas: cada uma tem representada em seus costumes, práticas, crenças e tradições,

um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (Geertz, 1978: 103)

A cultura denota significados que a sociedade em questão cria e se apropria, tornando-os códigos socialmente estabelecidos: “*a cultura é pública porque o significado o é*” (1978: 22). Mas são significados exclusivos e compreensivos pela sua sociedade de origem; pertencem a ela. É de imaginar a incompreensão e estranhamento dos europeus ao deparar-se com uma cultura completamente diferente da sua, de uma sociedade que diferia em praticamente todos os âmbitos visíveis e imagináveis, em terras distantes, de natureza exótica. Manuela Carneiro da Cunha propõe que nestes momentos de contato, onde exista a provação de elementos e categorias culturais entre as duas partes, a cultura original de um grupo adquire uma nova função, com o objetivo de ressaltar-se. A autora chama esta tomada de “*cultura de contraste*”, onde “*a cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos*” (Carneiro da Cunha, 1987: 99). Por isso, o contato que se deu entre europeus e ameríndios “*es un encuentro histórico de dos sistemas que se juzgan mutuamente*” (Melià, 1988: 41).

Dois fatores correspondentes à cultura de um grupo – e que estarão presentes recorrentemente no advento do contato – são a sua *visão de mundo* e a sua *tradição*. O primeiro refere-se principalmente aos europeus e o segundo, aos nativos – isso, obviamente, não quer dizer que os indígenas não tivessem sua visão de mundo ou os europeus, suas tradições. O caso é que, no momento da observação e do registro, os missionários, por exemplo, interpretavam as

tradições autóctones de acordo com sua visão de mundo, entendendo-se esta como “o quadro elaborado das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem.” (Geertz, 1978: 143-144). Vendo o outro por este foco, registravam aquilo que lhes era possível, sem perceber que as atitudes nativas eram sustentadas por uma tradição viva.

La tradición es algo más que comportamiento habitual, y no se reduce a una repetición rutinaria de actividades. La tradición muestra su carácter normativo basado sobre la sacralidad de las experiencias y las palabras primigenias, y tiene también un carácter paradigmático, que viene sancionado por los ejemplos de los antepasados. La tradición echa sus raíces en la mitología, pero se procesa concretamente a través de quienes la vivieron durante un largo período de tiempo: los ‘abuelos’. De este modo, en la tradición convergen perennidad e historia. (Melià, 1988: 109-110)

Muito se tem a perder nestas situações de contato entre dois grupos de culturas divergentes, mas, também, muito se ganha nestes momentos. Isto porque, segundo Carlo Ginzburg, a cultura é própria de um tempo e de um grupo, implicando “ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um” (2002: 27, grifo meu). Esta *liberdade condicionada* permite que um grupo possa flexibilizar sua cultura, retraindo ou expandindo-a de acordo com a situação. Por isso, Ginzburg cria a metáfora da *jaula flexível e invisível*: os indivíduos estão imersos em seus costumes, crenças, visão de mundo e tradições, mas têm a possibilidade de dinamizar e atualizá-los, já que “as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas” (Sahlins, 1994: 62).

Quando dois grupos distintos colocam-se à prova e são forçados a conviverem – como no caso reducional –, ambos acabam selecionando elementos passíveis de serem absorvidos um do outro, integrando e adaptando-os à sua cultura. Esta *troca* de elementos culturais é uma via de mão dupla, onde não existe a “*simples passagem da cultura indígena à cultura ocidental; existe um processo inverso pelo qual a cultura indígena integra os elementos europeus sem*

*perder suas características originais. [...] trata-se de um fenômeno global que compromete toda a sociedade*” (Wachtel, 1988: 113-4).

Nestas situações de contato, certos elementos vão ser intercambiáveis, fazendo com que sejam incorporados e submetidos aos esquemas e categorias do grupo que o absorveu; *“e mesmo se provocam mudanças no conjunto da sociedade, essa reorganização adquire sentido no interior dos modelos e valores autóctones”*, pois *“as inovações sempre adquirem sentido numa tradição readaptada.”* (Wachtel, 1988: 118). Com estas trocas, as *“categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados”* (Sahlins, 1994: 174).

Por isso, entende-se cultura não como *“algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados.”* (Carneiro da Cunha, 1987: 101). A cultura, por não ser inerte nem hermética, reatualiza e reproduz-se constantemente. Nestas situações de contato, uma cultura modifica-se, reelaborando suas categorias internas de modo a atualizar a vivência do grupo. Entende-se, tal como afirma Sahlins, que *“a cultura é, por sua própria natureza, um objeto histórico”* (1994: 185).

Tendo como base estes conceitos e a idéia de *intercâmbio cultural*, acredita-se que o estudo do discurso jesuítico possa ser realizado de forma mais segura e comprometida com a realidade vivida por índios e jesuítas. Afinal de contas, *“o sistema reducional não era composto por dois mundos estanques separados por uma fronteira impenetrável”* (Santos, 2006a: 7). É partindo-se dessa premissa que se tentará responder à questão colocada acerca do registro jesuítico, já que, como foi visto, os aspectos que interferem na observação, na interpretação e na escrita dos missionários não correspondem apenas à sua maneira de ser, mas também à cultura nativa – que é julgada a todo momento – e à convivência no meio reducional.

Cabe salientar que, como metodologia, será analisada a fonte documental já citada para tentar compreender a forma como o discurso jesuítico descrevia os sacramentos administrados aos índios reduzidos. Por isso, qualquer informação



sobre a cultura indígena será observada a partir de dados fornecidos por historiadores, etno-historiadores ou etnógrafos, sem a intenção de criticá-los ou colocá-los à prova comparando-os à documentação. As críticas serão feitas em relação ao discurso impresso na correspondência e, para isso, a estrutura do trabalho configura-se em três capítulos, cada um responsável pela discussão de um sacramento específico. Optou-se por este formato, pois se considera mais viável e adequado discutir cada um dos três sacramentos independentemente, apesar de estarem interligados e serem dependentes no que tange à pesquisa como um todo.

No primeiro capítulo, serão analisados os relatos jesuíticos referentes ao batismo. Como é o primeiro sacramento a ser administrado aos novos cristãos, sua importância se dá pelo fato de confirmar a *adesão* do indivíduo à cristandade. Segundo os preceitos da religião católica, o recém-batizado livrava-se de todos os seus pecados com a aplicação do sacramento. Dali em diante, qualquer falha cometida que desrespeitasse a religião deveria ser tratada de acordo com as novas normas. Por isso a necessidade de analisar primeiramente o batismo e suas implicações aos índios reduzidos. Além disso, sua importância é claramente observada na grande quantidade de relatos existentes na documentação. Dos 270 relatos coletados referentes aos 3 sacramentos, do período pesquisado, o batismo é o que tem maior incidência, alcançando 57% do total. Desta forma, serão analisadas as variações pertencentes ao discurso jesuítico que, além de registrar casos aparentemente edificantes – a questão da desproporção entre batismos e conversões, como já foi colocado –, serão tratadas quatro situações próprias do registro batismal: o *desbatismo* e o *medo do batismo* – referentes a atitudes indígenas – e o *batismo urgentista* e o *procrastinado* – referentes a atitudes jesuíticas. Talvez, estas variações do discurso sobre o batismo ajudem a compreender como jesuítas e índios encaravam esta situação de convívio reducional.

Seguindo a lógica cristã, o batismo deposita diversas responsabilidades ao novo fiel, não apenas no que tange a questões morais, mas principalmente, cerimoniais. Este passa a ter que freqüentar missas, ouvir sermões e realizar rituais que estabelecem uma importante relação com a religião. Dessa forma, o

segundo capítulo tratará da confissão, que tem uma função fundamental na vida cristã. Além de promover a reconciliação do pecador com a fé, serve como um instrumento de controle para os padres. Daí entende-se que 31% dos registros jesuíticos que envolvem os sacramentos correspondem à confissão. Será analisado o discurso criado em função da tentativa dos padres de implantar tal ritual na vida indígena, bem como as questões que norteiam o conceito de *pecado*, já que este não era usual na sociedade nativa.

Por fim, o terceiro capítulo tratará do matrimônio, partindo-se da premissa que, para um indivíduo casar de acordo com as normas da Igreja Católica, ele já tenha sido batizado e realizado, no mínimo, uma confissão geral. Daí a opção em pesquisar os relatos jesuíticos referentes aos casamentos realizados no meio reducional: o matrimônio cristão pressupõe que o indivíduo tenha passado por uma série de ensinamentos e realizado os sacramentos necessários, mostrando-se um fiel dedicado. Serão, então, analisados os registros que cite matrimônios – que cobrem 12% dos casos envolvendo sacramentos –, partindo-se dos casos ditos edificantes. Depois, será necessário analisar mais de perto os costumes matrimoniais nativos para buscar compreender a relação que se forma no meio reducional, onde jesuítas e índios confrontam seus costumes e crenças. Para tal, recorrer-se-á aos estudos de Marcel Mauss sobre a *lógica do dom* e às teorias de Lévi-Strauss sobre o casamento em sociedades “*primitivas*”, além de dados fornecidos pela etno-história e etnografia.

## CAPÍTULO I

### O BATISMO: UM SACRAMENTO, MÚLTIPLAS PRÁTICAS

Antes da fundação das primeiras reduções na região platina, os jesuítas já se lançavam em contato com os nativos de forma a administrar o evangelho catequizando-os e batizando-os, difundindo as palavras e os dogmas cristãos em meio ao paganismo indígena. Esta missão itinerante tinha a qualidade de chegar a variadas localidades, ampliando o poder de alcance da empresa jesuítica. Porém, o contato com os índios acabava sendo breve e os ensinamentos evangélicos superficiais. Os missionários passavam de uma aldeia para outra sem estabelecer-se em nenhuma e os índios recebiam “*un nombre cristiano apenas como señal de haber estado en contacto con el español*” (Melià, 1991: 213). A tentativa de converter os nativos e livrá-los dos seus maus costumes não chegava a resultados eficazes e todo o trabalho jesuítico era em vão. Era necessário instituir locais específicos para que a empresa evangélica fosse administrada direta e exclusivamente aos indígenas. Esta fórmula só seria satisfatória com a criação de uma rotina cristã, voltada aos ensinamentos, realização de missas, sermões e catequese para então efetuar a conversão dos índios por meio do batismo. Agora, o método seria outro: “*misión, sí, pero por reducción*” (Melià, 1991: 213). As reduções tinham a grande importância de fazer o novo cristão permanecer em um ambiente regular que o manteria no correto rumo do catolicismo.

O batismo sacramental é o principal ritual de passagem ao cristianismo, na medida em que simboliza uma nova condição do sujeito: após inúmeros ensinamentos, orientações e, principalmente, a demonstração de boas condutas, o pagão se faz merecedor do sacramento que conta com uma carga simbólica e outra concreta. A primeira é justamente esta nova condição do indivíduo: o ritual é uma passagem, um novo patamar assumido. A carga concreta deste ritual está

contida no nome – nome este que o sujeito carrega e que identifica sua nova condição de homem cristão.

Nas reduções jesuíticas da região platina, o batismo mantém a função de introduzir os índios à vida cristã. Além disto, o novo nome adquirido pelo recém-batizado tem a intenção de substituir o antigo que o indígena carregava. Isto porque, para ambas as culturas, *dar nome* é um ato simbólico, cheio de significados e funções religiosas e sociais. Os inicianos, em alguns relatos, enfocam a importância do novo nome dado aos batizados, como ocorreu a um índio que foi chamado de “*Ignacio, por estar cercano a la fiesta de N.º S.º Padre*”<sup>1</sup>, ou com outro índio que, como parafraseou o padre Nicolau Duran, disse: “*nadie me llame aqui adelante con mi nonbre antiguo sino Joseph ques nombre de hijo de Dios*”<sup>2</sup>.

Para os indígenas, nomear um indivíduo não era apenas “*uma espécie de batismo ou modo de Pôr-lhe nome*”, como se referiu o padre Montoya (1985 [1639]: 53). *Dar nome*, para os índios, é um ritual que está diretamente relacionado ao ser do indivíduo, sua personalidade. O responsável pela cerimônia de nomeação é o pajé, que tem a função de saber qual alma *encarnou* no recém-nascido e de onde ela veio (Nimuendaju, 1987: 29-30). Só assim é possível saber qual nome aquele indivíduo carregará: “*El nombre es, para los guaraníes, un pedazo del alma de su poseedor, se identifica con la persona formando un todo inseparable*” (Martini, 1987: 192). Métraux (1979: 97) afirma que, referindo-se aos Guaraní, dava-se o nome às crianças “*que lhes sugerisse a sua característica física ou moral: assim, se a mesma era escura, chamavam-lhe de ‘corvo’, e se era dada ao choro, ‘rã’*”. Por isso, o nome não era um “*simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor*”: o indígena “*não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome*” (Nimuendaju, 1987: 31-2). Obviamente, os jesuítas não viam

---

<sup>1</sup> 1613. ANNUA DE LA REDUCCION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ CON LA DESCRIPCION DE LAS TIERRAS DEL IGUAI. (Caixa 28/ Doc. 8-856). “Inácio, por estar próxima a festa do nosso santo padre”.

<sup>2</sup> 1628. XXXVIII - CARTA ANUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 207. “Ninguém me chame daqui adiante com meu nome antigo, senão José que é nome de filho de Deus”.

com bons olhos estes rituais nativos, fazendo o possível para não permitir a realização da cerimônia de nomeação indígena e introduzir o batismo sacramental. Porém, mesmo batizados e com nomes aceitos pelos sacerdotes, os índios nunca chegariam ao *status* que um homem branco alcançava ao ser batizado (Melià, 1988: 29). Mesmo assim, para o trabalho missionário, a conversão destes indígenas era fundamental e os padres esforçavam-se para realizar tal feito. O batismo é justamente a porta de entrada para esta vida em que ingressam os neófitos. É o primeiro sacramento, aquele que possibilita a administração dos demais:

cuydando en ellas solam.<sup>te</sup> de la conversion y aprovechamiento de los naturales y convirtiendolos de piedras que antes eran en su infidelidad, en verdaderos hijos de Abraham por medio del S.<sup>to</sup> bautismo con el qual y con la palabra de Dios, que continuamente se les predica se vienen a hazer aptos y capaces de los Santos Sacramentos y por ellos de la binaventuranza.<sup>3</sup>

A importância depositada no batismo reflete-se na quantidade de vezes que o sacramento é mencionado nas correspondências jesuíticas. Por ser a *porta de entrada* para a vida cristã e somente ser possível administrar os demais sacramentos em indígenas já batizados, os registros vão estar repletos de casos envolvendo o batismo, normalmente glorificando seus benefícios, como faz o padre Diego de Torres ao afirmar que “*los bautizadosnocomen carne humana, los otros lacome*”<sup>4</sup>. Batizar os gentios é dar-lhes uma nova vida, com novos costumes e rituais que necessitam ser incorporados, além de confiar-lhes tamanho prestígio, passando de selvagens a cristãos – claro que, aos olhos jesuíticos, os índios convertidos sempre foram vistos como cristãos limitados. O importante, contudo, era batizá-los para que se tornassem parte concreta da empresa missional, e não apenas moradores esporádicos das reduções.

<sup>3</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 33. “Cuidando nelas somente da conversão e aproveitamento dos nativos e convertendo-os de pedras, que antes eram em sua infidelidade, em verdadeiros filhos de Abraão por meio do santo batismo, com o qual e com a palavra de Deus, que continuamente se lhes predica, vêem a ser aptos e capazes aos santos sacramentos e, por eles, à bem-aventurança”.

<sup>4</sup> 1609. PRIMEIRA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN. In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 17. “Os batizados não comem carne humana, os outros a comem”.

De acordo com a importância que o batismo mantinha na empresa reducional, será necessário analisar as diversas formas como o sacramento era acionado no discurso jesuítico. Sua grande relevância quantitativa na correspondência religiosa é inversamente proporcional à sua interiorização na vida indígena; isto que dizer que, apesar do sacramento ser muito citado pelos jesuítas em seus relatos, poucas vezes evidenciam-se registros que comprovam a conversão do recém-batizado. Para tentar compreender qual motivo desta desproporção, serão analisados primeiramente casos que ressaltam a importância do sacramento na vida reducional, partindo-se dos relatos modelares que apresentam situações aparentemente edificantes, como batismos que curam ou a realização de batismos simultâneos, mas que acabam, em sua maioria, não resultando em conversões reais. Logo após, serão analisadas quatro situações pertencentes ao discurso batismal que poderão ajudar a entender a falta de registros que comprovem a eficácia do sacramento.

### **1. O Batismo como Discurso Edificante**

A não-permanência dos índios no meio reducional era umas das dificuldades enfrentadas pelos jesuítas, que acabavam perdendo o controle dos fugitivos ou visitantes relapsos. Os jesuítas relatam diversos casos onde se deparam com índios irascíveis, que fogem da redução ou dos ensinamentos cristãos. Mesmo assim, pode-se observar nestes registros a importância que os padres depositam no sacramento: casos em que, por algum motivo, o indígena não é batizado, tem uma morte ruim e o autor do registro lamenta a falta da realização do sacramento:

Otro caso tambien desastrado a hecho que los Yndios se reduzgan a prisa, y no se detengan en sus tierras antiguas, que custa no poco trabajo el arrancarlos dellas. embio el P.<sup>o</sup> varias veces a llamar a unos Yndios que se hazian rehazios y no querian venir, enfin salt em proter importunitaten vinieron y al entrar por la puerta de sua casa cayo inmediatamente un rayo, que mató una vieja infiel con su hijo en los

brazos, que era la que mas culpa avia tenido en la tardanza y assi en castigo della no quise dios que gozasse del beneficio del S.<sup>to</sup> bautismo.<sup>5</sup>

Mesmo após conseguir convencer um grupo de índios a voltar à redução, o padre identifica uma intervenção de Deus que, com um raio, mata apenas um integrante como forma de castigar a todos e precavê-los. Segundo o registro, o alvo da ira divina é a índia que menos tinha intenções de voltar com os padres, sendo a única apontada como infiel, não havendo descrição deste tipo com relação aos demais índios. O castigo é um alerta a todos que voltaram com ela, mostrando-lhes que o mesmo Deus que pode acolher paternalmente também é um Deus vingativo<sup>6</sup>. Ao final do relato, o jesuíta ressalta para o fato de a idosa ter morrido sem o *benefício* do batismo, o que parece ter sido a punição individual à índia, não só pela sua infidelidade, mas também pelo seu posicionamento inveterado. O castigo – e alerta – serviu para todos, ao contrário da péssima morte sem o batismo sacramental. Outro caso registrado em 1635 descreve uma situação parecida:

una desventurada Yndia muger de un cacique, la qual estando enferma tenia el P.<sup>o</sup> mucho cuydado della yendola a ver a menudo y embiandole la comida afin de ganarle a ella y a su marido para Dios, y porque la enfermedad no parecia grave y su marido tenia otra muger la iba despacio catequizando en estas el Demonio la engaño y a menudo noche se le antojo de ir a su pueblecillo y su marido y los de su casa condescendieron con ella, y la llebaron mucho antes de amanecer porque el P.<sup>o</sup> no sintiesse, yba muy contenta la pobre quando la Justicia de Dios la alcanço y le atajo los pasos porque apenas andubo una

<sup>5</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 78-9. “Outro caso também desastrado faz com que os índios reduzam-se com pressa e não se detenham em suas terras antigas, que custa não pouco trabalho tirá-los delas. O padre várias vezes mandou chamar uns índios que eram resistentes e não queriam vir, enfim *salt em proter importunitaten* vieram e, ao entrar pela porta de sua casa, caiu imediatamente um raio que matou uma velha infiel com seu filho nos braços que era a que mais culpa havia tido no atraso, e assim, em castigo, não quis Deus que ela gozasse do benefício do santo batismo”.

<sup>6</sup> Delumeau (2003b: capítulo 14) apresenta de forma bastante compreensiva esta dualidade de um Deus que “*limita voluntariamente suas bondades, e suas ‘vinganças’ são sempre impiedosas*” (2003b: 143), já que, “*a misericórdia divina não pode sobrepor-se à sua justiça*” (2003b: 161). Ronaldo Vainfas (1997: 43) alerta para o fato de que esta intimidação baseada nos “*horrores que Deus reservava aos que ousassem desviar-se de si*” estava presente também na empresa jesuítica colonial.

media legua q.<sup>do</sup> murio alli derepente miseravelmente antes de receber el S.<sup>to</sup> bautismo.<sup>7</sup>

Da mesma forma, uma índia é punida pela sua má atitude: mesmo tendo os cuidados do padre, pretende fugir com sua família para o seu povoado. Porém não alcança o seu intento, sofrendo o castigo divino e tendo uma morte repentina, sem a possibilidade de receber o batismo. Neste relato, como no anterior, o jesuíta autor da carta procura denunciar indígenas irreduzíveis que sempre acabam voltando às suas terras, nunca permanecendo integralmente na redução. Castigos atribuídos ao poder divino acabam sendo freqüentes neste tipo de registro, além de serem citados em sermões, de forma a servir como alerta aos demais indígenas. No entanto, nestes casos aqui observados, o jesuíta associa a não-realização do batismo como a concretização de uma morte ruim, pois, afinal de contas, morrer sem ele é abdicar de todos os benefícios do paraíso cristão. Além disso, não conseguir convencer os indígenas a se batizarem é descobrir falhas no andamento da empresa evangélica. Batizar implicava todo um ensinamento cristão precedente ao ato sacramental que acabava sendo inútil para alguns índios:

No libro tambien un gentil que travajava un dia de festa porque le mordio una Bivora y todos os indios lo atribueron que era castigo de Dios porque se ocupava quando avia de estar en la Yglesia aprendiendo la doctrina para ser bautizado.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> **1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 132. “Uma desventurada índia, mulher de um cacique, a qual estando doente tinha o padre muito cuidado com ela, indo vê-la freqüentemente e lhe enviando comida, a fim de ganhar ela e seu marido para Deus. Porque a doença não parecia grave e seu marido tinha outra mulher, ia catequizando-a devagar. Nestas, o demônio a enganou e à noite quis ir ao seu povoado. Seu marido e os de sua casa condescenderam com ela e levaram-na muito antes de amanhecer, para que o padre não soubesse. Ia muito contente a pobre quando a justiça de Deus alcançou-a e diminuiu seus passos, porque apenas andou uma meia légua quando morreu ali de repente, miseravelmente, antes de receber o santo batismo”.

<sup>8</sup> **1628. XXXVIII - CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 225. “[Deus] não livrou também um gentio que trabalhava em dia de festa, porque mordeu-o uma cobra e todos os índios atribuíram-no que era castigo de Deus, porque se ocupava quando devia estar na igreja aprendendo a doutrina para ser batizado”.



A picada da cobra serviu-lhe como punição por não estar junto aos demais índios recebendo a doutrina para se converter. Mais uma vez, o batismo é apontado como prioridade no trabalho jesuítico, sendo o único meio viável para transformar os infiéis em cristãos. O relato atenta para os ensinamentos que deveriam preceder o batismo: a catequese, as missas e os sermões que faziam parte da doutrina transmitida na igreja e fariam dos indígenas indivíduos capazes de receber o sacramento.

Atenta-se para o fato de que o batismo abriga três momentos importantes: os ensinamentos e todo preparo precedente, o ato sacramental e a conversão à nova vida cristã. Este seria o caminho correto seguido pelos índios que se instalam na redução e envolvem-se no trabalho missionário. A conversão necessita dos ensinamentos prévios, tanto quanto necessita da dedicação do novo fiel, para toda a vida. Porém, analisando os registros batismais – sejam relatos de casos específicos ou relatos gerais sobre o sacramento –, observa-se que, raras vezes, esses três momentos aparecem juntos. Em uma carta de 1633, escrita pelo padre Diogo Ferrer, pode-se constatar um caso destes:

y ubo un Cacique llamado Guaibipo que todo el tiempo que el P.<sup>e</sup> estubo entre ellos nunca dexo passar un dia sin traer algo a su P.<sup>e</sup>. este mismo buen Guaibipo con su mujer nunca falto de la doctrina mañana y tarde y mas que yva muchas vezes con su mujer a solas a la casa del P.<sup>e</sup> rogandole que les enseñasse diciendo que no se hartava de oyr la palabra de Dios, y assi luego supo la doctrina y el P.<sup>e</sup> le bautizo y caso con solemnidad el primero de todos.<sup>9</sup>

Diogo Ferrer enfatiza todo o aprendizado e dedicação que o cacique teve antes de receber o batismo. Essa sua postura é aprovada pelo jesuíta que não duvida de sua inclinação à conversão, criando um relato edificante com um final satisfatório: o cacique é batizado e casa-se cristianamente. O matrimônio foi

---

<sup>9</sup> 1633. VII - ÂNUA DO PADRE DIOGO FERRER PARA O PROVINCIAL SOBRE A GEOGRAFIA E ETNOGRAFIA DOS INDÍGENAS DO ITATIM. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II, p. 35-6. “E teve um cacique chamado Guaibipo que, em todo o tempo que o padre esteve entre eles, nunca deixou passar um dia sem trazer algo a seu padre. Este mesmo bom Guaibipo, com sua mulher, nunca faltou à doutrina, manhã e tarde, e por mais que fosse muitas vezes sozinho com sua mulher à casa do padre, pedindo-lhe que lhes ensinasse dizendo que não se cansava de ouvir a palavra de Deus. Assim logo soube a doutrina e o padre batizou-o e casou-o com solenidade o primeiro de todos”.

relatado de forma a confirmar o bom destino do novo cristão, tornando o sacramento eficaz<sup>10</sup>. Passando pelas três situações graduais – ensinamentos, sacramento e permanência –, o indígena está envolvido em um caso modelar, um exemplo do bom trabalho missionário, assim como aparenta um relato de 1627:

otros dos Bautismos e hecho de veynte y cinco adultos todos bien preparados, y deseosos del su Bautismo. el s.<sup>1</sup> los haga a todos buenos y fervorosos christia.<sup>os</sup>.<sup>11</sup>

Neste caso, o padre Pedro Romero também registra que todos os índios foram preparados para o batismo. Porém, seu desfecho não indica objetivamente que todos tiveram um destino cristão favorável. É esse justamente o problema encontrado na correspondência jesuítica: tais casos chamados aqui de modelares, ou seja, que apresentam o registro completo de todas as situações que envolvem o batismo – e não só o ato sacramental – são escassos, existindo mais relatos voltados somente a registrar o batismo em si. Em outro caso de 1627 ocorre a mesma situação:

Fueronse catequizando y bautizando tambien los muchachos adultos acudiendo todos con grande teson y aff.<sup>o</sup> del S.<sup>to</sup> bautismo, en manera q en pocos meses se bautizaron mas de quinientos parvulos, y al pie de docientos muchachos adultos todos muy bien instruidos en los qual el P.<sup>e</sup> R.<sup>or</sup> trabajo sin cessar gastando casi todo el dia con ellos<sup>12</sup>

Em seu relato, o padre Cláudio Ruyer tem a intenção de registrar os batismos realizados em crianças e jovens, dando importância ao número de índios sacramentados. O jesuíta escreve que todos os batizados foram *bem instruídos*, mas não informa se tiveram uma vida cristã satisfatória após a conversão. Em se tratando do batismo de crianças e jovens, obviamente torna-se

<sup>10</sup> Por hora, analisa-se o matrimônio cristão que finaliza o caso como um desfecho satisfatório ao sacramento do batismo. Questionamentos acerca da validade e permanência do casamento realizado a indígenas serão discutidos no capítulo 3.

<sup>11</sup> 1627. ESTADO DE LA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LOS REYES. (Caixa 28/ Doc 22-870). “Outros dois batismos foram feitos de vinte e cinco adultos, todos bem preparados e desejosos de seu batismo. Faça o Senhor a todos bons e fervorosos cristãos”.

<sup>12</sup> 1627. XII - CARTA ANUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 63. “Foram catequizando e batizando também os jovens, acudindo todos com grande disposição e afinco do santo batismo, de maneira que em poucos meses batizaram-se mais de quinhentas crianças, e ao pé de duzentos jovens, todos muito bem instruídos, nos quais o padre Ruyer trabalhou sem cessar gastando quase todo o dia com eles”.

difícil qualificar o destino dos novos cristãos, porém ressalta-se aqui a importância dada pelo autor do relato às quantidades de batismos realizados, glorificando tais ganhos à cristandade. Ao contrário, observa-se um registro de 1614 onde o jesuíta dá importância a outra informação:

la madre del cacique principal hasta este tiempo habia sido infiel: pidió á su hijo que la hiciese bautizar á los PP., y la dejase vivir cerca de ellos, para que la enterrasen en la iglesia cuando muriese. hizose el bautismo con grande admiracion de los indios, y vive cerca de la habitacion de los PP. como si fuera cristiana vieja.<sup>13</sup>

Não mencionando qualquer ensinamento ou preparo dado à índia, o autor do relato atenta para o fato de ela ter querido, por vontade própria, a conversão, mas principalmente por ter permanecido uma boa cristã. O sacramento foi bem realizado e eficaz, apesar de não ter sido mencionado o preparo para isso: aqui, a vontade da mãe do cacique foi o suficiente. Mesmo assim, casos onde é registrado o comportamento tomado pelo recém-batizado são raros. A grande maioria dos registros envolvendo o batismo costuma focar o ato sacramental em si, normalmente não ressaltando preparos e, raríssimas vezes, dando conta do que ocorreu com o novo fiel.

Existem relatos edificantes que atribuem ao batismo um poder de cura, depositando eficácia em sua realização. São casos em que os jesuítas aplicam o batismo a índios doentes ou gravemente feridos que melhoram seu estado físico, pois, segundo os padres, o sacramento tem tal capacidade:

quando entramos la primera vez hallamos dos Indias mui mal heridas la una pasada por la barriga con dos flechaços la qual baptize luego y fue el Señor servido que mui brebe sano.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> **1614. BREVE NOTICIA DE LA MISION DE LOS GUAYCURÚS.** (Caixa 25/ Doc 14-781). “A mãe do cacique principal até esse tempo havia sido infiel. Pediu a seu filho que a fizesse batizar com os padres, e a deixasse viver junto a eles para que a enterrassem na igreja quando morresse. Realizou-se o batismo com grande admiração dos índios, e [a índia] vive próxima da habitação dos padres como se fosse antiga cristã”.

<sup>14</sup> **1628. XL - CARTA ANUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 278. “quando entramos a primeira vez [na redução de Encarnação] achamos duas índias muito feridas: uma foi ferida na barriga com dois flechaços, a qual batizei logo e foi o Senhor servido que muito breve sanou”.

O batismo é o responsável pela cura da índia que estava gravemente ferida. O relato dá um caráter mágico à situação, revestido de mistério e eficácia divina, depositando no jesuíta a imagem de guardião e controlador desses poderes. Porém, mesmo sanando a ferida, nada se registra sobre uma possível conversão da índia: trata-se do corpo, e não da alma. A cura é o fator importante no registro, desviando-se toda a atenção a ela.

Com recém-nascidos e crianças, este tipo de situação é mais comum, já que são normalmente os alvos mais atingidos em pestes e doenças em geral trazidas pelos brancos. O padre Cláudio Ruyer descreve um destes casos:

Lo que dio grande credito al S.<sup>to</sup> bautismo fue que haviendose bautizado alg.<sup>os</sup> grandes y pequeños estando muy enfermos, fue nro S.<sup>r</sup> servido de darles salud la qual atribuiéron a la virtud del S.<sup>to</sup> bautismo<sup>15</sup>

Sua intenção foi promover os benefícios do batismo e registrar situações onde os resultados foram satisfatórios, de modo a comprovar sua eficácia. Desta forma, segundo o autor, a aplicação do sacramento passa a ser bem-vista pelos índios ou, como colocou em outra ocasião, “*el s.<sup>to</sup> bautismo ha cobrado fama de q sana a los enfermos*”<sup>16</sup>. Outros jesuítas sustentam tal afirmação, como o padre Pedro Romero quando escreve que alguns recém-nascidos “*mejoravan con el agua del S.<sup>to</sup> bautismo*”<sup>17</sup>, assim como o padre Francisco de San Martin, que escreve da Redução de San Ignacio-Guazú um caso bem-sucedido ocorrido com um menino quase morto que, após ser batizado, curou e ficou “*muy lindo, yhermoso*”, afirmando ao final que “*escosa maravillosa uer como sanan todos losq baptizan*”<sup>18</sup>. Mas ainda é importante analisar outro relato de mesma situação:

<sup>15</sup> **1627. XII - CARTA ÂNUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 63. “O que deu grande crédito ao santo batismo foi que, em batizando alguns grandes e pequenos, estando muito doentes, foi nosso Senhor servido em dar-lhes saúde ao qual atribuíram à virtude do santo batismo”.

<sup>16</sup> **1624. ANNUA DE LA NUEVA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LA NATIVIDAD DEL ACARAY.** (Caixa 28/ Doc 18-866). “O santo batismo tem cobrado fama de que cura os doentes”.

<sup>17</sup> **1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 85. “melhoravam com a água do santo batismo”.

<sup>18</sup> **1611. TERCERA CARTA DEL P. DIEGO DE TORRES.** In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 89. “muito lindo e belo”, “é maravilhoso ver como sanam todos que se batizam”.

Un Casique principal estava muy enf.<sup>o</sup> y tal q yo dude grandem.<sup>te</sup> de su salud, fue le a catequizar diversas vezes y ultimam.<sup>te</sup> le halle muy flaco; estavã cõ el Cap.<sup>n</sup> del lugar con otro Casiq que le hablavã, comencele a Catequizar y el tenia alg.<sup>a</sup> dificultad de hablar. dixeronne q le dexasse, por q el oyr hablar le dava trabajo &. <sup>a</sup> vestime de un zelo de la salud de aqla alma enozandome mucho cõ ellos. y dixo q qriã ymbiar al Infierno el alma de aquel Casiq cõ todos sus âtepassados; y q como hasta entonces le estavã hablando de cosas importâtes, tambien podia oyr la palabra de dios y el enfermo bolviendose a mi me pgunto dixo es verdad P.<sup>e</sup> q ay Infierno? ha lo dicho Dios a vosotros? dixole q si y q p.<sup>a</sup> libramos del el hijo de Dios se hizo hombre y murio en cruz y començo a dezir creole P.<sup>a</sup>, y en todo lo demas q yo le fui pguntando me respondio bien, dixo cõ mucho affecto q queria ser Xriano, detestando al dem.<sup>o</sup>, sus pecados y mala vida passada. bautizele, y fue n. S. servido q luego començasse a estar mejor y sanar del todo, y dize publicam.<sup>te</sup> q el bautismo le sano.<sup>19</sup>

Neste trecho, descrito pelo padre Ruyer, pode-se observar novamente a atuação do batismo que cura, ficando registrada sua eficácia quando, no final, o jesuíta afirma que o cacique disse “*publicamente que o batismo curou-o*”. Esses fatores fazem parte, como se viu, do discurso sustentado pelos padres que divulgam os poderes medicinais do sacramento batismal. Porém novamente nada é registrado sobre o comportamento pós-batismo do cacique, o que, como se viu até agora, não garante, portanto, a sua conversão. Desta forma, a eficácia destes batismos limita-se apenas à cura física do índio, adquirindo, dentro do discurso inaciano, uma função distinta da proposta inicial.

<sup>19</sup> **1624. ANNUA DE LA NUEVA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LA NATIVIDAD DEL ACARAY.** (Caixa 28/ Doc 18-866). “Um cacique principal estava muito doente, tanto que eu duvidei muito de sua saúde. Fui catequizá-lo diversas vezes e ultimamente achei-o magro. Estavam com ele o capitão do lugar com outro cacique que lhe falavam. Comecei a catequizá-lo e ele tinha dificuldade em falar. Disseram-me que o deixasse, porque o ouvir falar dava-lhe trabalho, etc. Vesti-me de um zelo da saúde daquela alma, enojando-me muito com eles e disse que queriam enviar ao inferno a alma daquele cacique com todos seus antepassados e que, como até então estavam falando de coisas importantes, também podia ouvir a palavra de Deus. E o doente, voltando-se a mim, perguntou-me: ‘É verdade, padre, que existe inferno?’ ‘Existe o dito Deus a vós?’ Disse-lhe que sim e que para livrarmos dele [o inferno], o filho de Deus fez-se homem e morreu na cruz. O cacique começou a dizer ‘creio, padre’, e, em tudo o mais que eu fui lhe perguntando, respondeu-me bem. Disse com muito afeto que queria ser cristão, detestando o demônio, seus pecados e a má vida passada. Batizei-o e foi nosso Senhor servido que logo começasse a estar melhor e sanar e disse publicamente que o batismo curou-o”.

A prioridade dada ao ato batismal pode ser observada em diversos casos que descrevem grandes quantidades de batismos realizados simultaneamente:

[...] anduuo entreellos enmission mucho tpo elp.<sup>e</sup> Ortega ybaptizo mas deveinte ydos mill yndios ydize quepudiera ayer losbaptizadoatodos situu.<sup>a</sup> quien leayudara porqueera grandeelamor qletenian<sup>20</sup>

Não cabe aqui questionar a quantidade numérica citada, mas sim analisar o tom impresso no relato. Sendo o número um exagero ou não, Diego de Torres glorifica seu companheiro pela façanha de batizar os índios, apesar de não ter aplicado o sacramento a todos, pois só um jesuíta foi pouco para tal demanda de infieis desejosos à conversão. Mas o fato é que uma grande quantidade de indígenas foi batizada e não existe a preocupação em registrar o destino destes novos cristãos. Não se deve perder de vista que é um relato de 1609, provavelmente em uma missão itinerante que, como já foi visto, os jesuítas sabiam não existir garantia de conversões duradouras. Mesmo assim, o foco do registro está no número de índios batizados, independente se foram convertidos ou não. Assegurar uma grande quantidade de sacramentos realizados parece ter sido a maior preocupação dos jesuítas que vão acabar dando mais importância para o ato batismal do que para sua eficácia: “*El n.º de los bautizados q se hallan al presente vivos entre adultos y parvulos es de mil ciento y cinco*”<sup>21</sup>. Registrar esta grande quantidade de batismos é a forma como os jesuítas provam o bom andamento do trabalho realizado junto aos índios que, de acordo com estes números, vão aderindo cada vez mais à religião cristã. Em registro de 1628, o padre Nicolau Duran expõe números mais detalhados, enaltecendo os ganhos e finaliza o relato de forma otimista:

<sup>20</sup> **1609. PRIMEIRA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN.** In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 17. “Andou entre eles em missão [na cidade de Villa Rica] por muito tempo o padre Ortega e batizou mais de vinte e dois mil índios e disse que poderia ter batizado todos se tivesse quem lhe ajudasse, porque era grande o amor que tinham”.

<sup>21</sup> **1627. XII - CARTA ÂNUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 70-1. “O número de batizados que se encontram atualmente vivos, entre adultos e crianças, é de mil cento e cinco”.

Quentase en ella 400 familias y 1050 bautizados, los 500 son adultos, los demas infantes, y todos ya proximos al bautismo, y el dia de oy estaran ya todos bautizados.<sup>22</sup>

Sua preocupação é justamente mostrar a boa quantidade de índios que têm sido batizados e assegurar que todos que ali vivem passarão pelo sacramento. Este tipo de relato acaba tendo uma função paliativa, pois seu objetivo limita-se a informar como está indo a difusão do cristianismo, apresentando apenas uma parte da realidade: fala-se em batismos, não em conversões. A eficácia do sacramento é demonstrada pela freqüência de rituais realizados, e não pela importância dada aos índios e permanência destes na nova vida cristã. A falta de registros *pós-batismo* aponta para a dificuldade que os jesuítas tinham em converter índios, obrigando-os a focar a atenção dos relatos no ato sacramental. Alguns padres denunciam indígenas que, mesmo batizados, voltam a viver com infiéis, como *“algunos Xtianos que los años pasados, se volvieron a los Infieles, y toman sus antiguos costumbres”*<sup>23</sup>. Exemplo desta circunstância aparece também no registro do padre Horacio Vecchi em que reclama a má vida que *“quinhentas almas”* levavam na ilha de Santa Maria (na província do Chile), *“porque aunque algunos dellos eran xpãnos no viuian como tales porque no habia quien les enseñase la ley de dios, y asi todos como infieles tenian muchas mujeres y otras mil supersticiones”*<sup>24</sup>.

Em diversos relatos, os inicianos enaltecem a importância do batismo, sua administração a uma grande quantidade de índios e até mesmo lhe atribuindo uma função medicinal. Dentro destes registros edificantes, é relatada uma pequena quantidade de casos que enfocam a eficácia do sacramento levando a

<sup>22</sup> 1628. XXXVIII - CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 206. “Conta-se nela [Redução de Nossa Senhora da Natividade do Acarai] 400 famílias e 1050 [indígenas] batizados: 500 adultos, as demais crianças e todos já próximos do batismo. No dia de hoje estarão já todos batizados”.

<sup>23</sup> 1616. RELACION DE LA MISION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ. (Caixa 28/ Doc 12-860). “Alguns cristãos que, nos anos passados, voltaram-se aos infiéis e tomam seus antigos costumes”.

<sup>24</sup> 1610. SEGUNDA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES. In: *Documentos para la historia Argentina*, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 59. “Porque, ainda que alguns deles eram cristãos, não viviam como tais, porque não havia quem os ensinasse a lei de Deus, e assim todos como infiéis tinham muitas mulheres e outras mil superstições”.

crer que, na realidade reducional, ao que tudo indica, o batismo não assegurava a conversão indígena, como bem percebeu o padre Diogo de Boroa: “*el inconveniente grande q tiene baptizar estos yndios y dejarlos a sus aventuras o desventuras en las mesmas costumbres de su infidelidad*”<sup>25</sup>.

Analisando os relatos jesuíticos que envolvem o batismo, encontram-se quatro situações que estão diretamente ligadas a esta atitude irascível indígena. São casos onde se pode observar a dificuldade que os padres tinham em converter os índios, ou seja, registros que acabam enfocando – talvez despropositadamente – ou a falta da conversão, ou uma conversão questionável, mesmo que precedida pelo ato batismal. São quatro situações que serão divididas em dois tipos. O primeiro faz referência a duas respostas ativas dos índios frente ao sacramento: o ritual de *desbatismo* e o *medo do batismo*. São atitudes indígenas observadas e descritas pelos jesuítas de forma pejorativa e tendenciosa, de forma a registrar a incompatibilidade que os nativos têm para com o sacramento cristão. No segundo tipo estão as reações jesuíticas movidas pela dificuldade em converter os índios: o *batismo urgentista* e o *batismo procrastinado*. Ao contrário das situações anteriores, estas atitudes são manobras discursivas criadas pelos padres de forma a reverter o problema do batismo que não assegura a conversão indígena.

Estas quatro situações, que normalmente passam despercebidas à leitura dos registros sobre o batismo, apontam para um mesmo foco: a tomada de ação de ambos os lados para o problema posto – que aos olhos jesuíticos é a realização de batismos que não garantem a conversão e aos olhos indígenas, a imposição de novos rituais e dogmas incompatíveis com seu modo de ser. A análise destas situações servirá para compreender como jesuítas e índios portavam-se frente a frente na realidade reducional.

---

<sup>25</sup> 1614. V - CARTA ÂNUA DA MISSÃO DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ DIRIGIDA PELO PADRE DIOGO DE BOROA AO PROVINCIAL DIOGO TÔRRES. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II, p. 15. “o grande inconveniente que é batizar estes índios e deixá-los a suas aventuras ou desventuras, nos mesmos costumes de sua infidelidade”.



## 2. Desbatismo

O ritual de desbatismo é a primeira situação relacionada à irredutibilidade indígena que será analisada devido à sua pouca incidência na documentação consultada. Porém seu escasso registro tem, como se verá, um motivo que é bastante importante para este trabalho. Cabe lembrar também que não é intenção aqui analisar rituais e costumes indígenas do século XVII, e sim analisar o discurso jesuítico realizado em conseqüência do contato, e daí tentar compreender a forma como ambos os personagens colocavam-se frente a frente. Desta forma, tem-se claro que todo registro jesuítico é promovido de acordo com sua visão de mundo e cultura, cabendo às suas funções, aos seus objetivos e deveres relatar o que observa. O ritual de desbatismo só é conhecido por nós devido aos relatos jesuíticos, por isso sua existência é repleta de questionamentos. Não se sabe se era um ritual de praxe indígena, realizado conforme as necessidades nativas, assim como outros rituais autóctones – casamento, nomeação, caça, exéquias – que foi mal interpretado pelos padres, assim como não se sabe se sua criação se deu realmente devido ao contato jesuítico-indígena como uma resposta nativa ao batismo cristão – como descreviam os padres – ou se era uma ritual nativo que tomou novos significados e atualizações em função do contato. De qualquer forma, o importante aqui é justamente a existência do relato do ritual que, mesmo sendo quantitativamente baixo, importa pelo seu caráter qualitativo: são registros escassos, porém apresentam informações peculiares sobre a situação do trabalho jesuítico. Isto porque são relatos inesperados, que fogem do padrão discursivo dos padres – ao contrário dos registros que atentam para o pós-batismo, que deveriam ser freqüentes pela sua importância no trabalho reducional.

De toda a documentação consultada, foram encontrados dois relatos que citam objetivamente o ritual de desbatismo. Um está descrito em uma carta que dá conta dos fatos ocorridos logo após a morte do padre Cristóvão de Mendoza, em 1635, sem assinatura do seu autor. O outro relato foi escrito pelo padre Montoya em seu livro impresso em 1639. Ambos descrevem aparentemente o mesmo ritual, porém com algumas diferenças no que tange aos personagens

envolvidos. Para facilitar a análise destes relatos, ambos serão citados respectivamente:

estava el uno dellos haciendo su resonamiento y predicando actualm.<sup>te</sup> y el otro baptizando a una Yndia contrahaciendo y haciendo burla de lo que los P.<sup>es</sup> hazian y el modo de Baptizarse era labarle todo el cuerpo de pies a cabeça diciendo tayti ndecaray hague que quiere decir lavote p.<sup>a</sup> quitar el bautismo q te an dado.<sup>26</sup>

Neçú, de sua parte e para mostrar-se sacerdote, conquanto falso, revestiu-se dos paramentos litúrgicos do padre e com eles se apresentou ao povo. E fez trazer em sua presença as crianças, nas quais tratou de apagar com cerimônias bárbaras o caráter indelével, que elas pelo batismo tinham impresso em suas almas. Raspou-lhes as pequenas línguas, com que haviam saboreado o sal do espírito sapiencial. O mesmo fez-lhes no peito e nas costas para borrar os santos óleos, que as tinham prevenido para a luta espiritual. (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 201-02)

Observando-se os relatos, nota-se, primeiramente, que ambos os rituais citados são promovidos por índios feiticeiros – no primeiro, os xamãs que ordenaram a morte do padre Cristóvão de Mendoza e, no segundo, o feiticeiro Neçú. Esta situação é esperada, na medida em que se tem conhecimento da rivalidade entre jesuítas e feiticeiros. Os xamãs eram os detentores dos poderes mágicos sobrenaturais nas comunidades ameríndias, fazendo com que os jesuítas vissem-nos como um empecilho à difusão do cristianismo em meio aos índios, o que justifica um grande número de casos relatados envolvendo feitiçarias e costumes mágico-supersticiosos, além da tentativa de descrever esses xamãs. “Os sacerdotes imediatamente identificaram os ‘chamanes y sus embustes’ como o inimigo a combater, porque em verdade representavam uma variante regional do mesmo demônio que atuava na Europa das heresias” (Santos, 1998: 338).

---

<sup>26</sup> 1635-37. XXXVI – RELAÇÃO DO OCORRIDO NAS REDUÇÕES DA SERRA, ESPECIALMENTE DE JESUS MARIA, DEPOIS DA MORTE DO PADRE CRISTÓVÃO DE MENDOZA. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 257-58. “Estava um deles [xamãs] fazendo seu razoamento e predicando atualmente e o outro batizando uma índia contrafazendo e fazendo burla do que os padres faziam, e o modo de batizar era lavar-lhe todo o corpo, dos pés à cabeça, dizendo ‘tayti ndecaray hague’, que quer dizer ‘lavo-te para tirar o batismo que te deram’.”.

Quando o jesuíta se apresenta como novo portador da verdade e busca implantar uma nova concepção religiosa, o xamã é o primeiro a sentir tal mudança. Com medo de cair em descrédito, inicia movimentos contrários à missão cristã, tendo que reafirmar seu poder mágico-religioso. Busca na tradição sua arma principal:

Manteniendo la danza o revitalizándola, los chamanes reactualizaban de hecho tanto la mitología tradicional como la propia institución chamánica ligada con ella, en un intento por fortalecer todo el sistema cultural guaraní. De ahí su importancia como recurso en la lucha anticolonial. (Melià, 1988: 118)

É na resistência à empresa jesuítica que o xamã vai se reafirmar como líder, assegurando uma ação tradicional e outra transformadora: *“tradicional, pois buscava preservar dois elementos fundamentais para os Guarani: sua identidade e sua liberdade [...]”; e transformadora porque pregava a destruição da ordem existente justamente com vistas a alcançar o primeiro objetivo*” (Monteiro, 1992: 482). Para os xamãs a missão jesuítica parecia ser uma afronta à sua crença, costumes e cultura. Por isso, o ritual de desbatismo parece ser uma reação xamânica às cerimônias cristãs. Porém, pode-se afirmar apenas que a sua descrição, realizada pelos jesuítas, tem um caráter tendencioso. Percebe-se isto pela interpretação dada pelos padres ao ritual que o entendem como um instrumento criado de forma a confrontar o batismo e por isso segue o modelo cerimonial cristão. Montoya afirma que Neçú usava os *“paramentos litúrgicos”* sacerdotais para se assemelhar aos jesuítas, assim como, em outro relato escrito após a morte do padre Cristóvão de Mendoza, um grupo de feiticeiros, cuja intenção é matar os padres, é descrito também os imitando:

y para conseguir este su diabolico intento dieron en una traça infernal q fue remedar y contrahacer todas las acciones de los P.<sup>es</sup> haciendo unas como Iglesias donde se juntaban y tenian unos como pulpitos y baptisterio donde hacian sus resonamientos y baptizaban a su modo poniendo nombres a los baptizados<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> 1635-37. XXXVI – RELAÇÃO DO OCORRIDO NAS REDUÇÕES DA SERRA, ESPECIALMENTE DE JESUS MARIA, DEPOIS DA MORTE DO PADRE CRISTÓVÃO DE MENDOZA. In: VIANNA, Hélio. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, Rio de

De acordo com os registros, as atitudes xamânicas são resultados da investida jesuítica na região, só sendo possíveis em razão de sua existência. Por isso, tais cerimônias são relatadas com menosprezo pelos padres, tendo como modelo os recursos cristãos – templos que parecem igrejas, as vestimentas e o próprio batismo. Além disso, ambos os relatos que descrevem o ritual de desbatismo parecem ressaltar a não-compreensão dos sacramentos cristãos pelos feiticeiros. Ambos são categóricos ao afirmar que os xamãs lavavam os índios “*dos pés à cabeça*” e raspavam-lhes “*as pequenas línguas*”, fazendo o mesmo “*no peito e nas costas*”, de modo a “*apagar*” do corpo “*o caráter indelével*” que foi “*impresso em suas almas*”. A limpeza livrava-os do mal que foi depositado: a cura do corpo, para os índios, parece ser mais importante do que a da alma – ao contrário do que queriam impor os jesuítas.

Descrevendo os xamãs como plagiadores e tentando menosprezar suas cerimônias, os jesuítas acabam criando um discurso dúbio, que ao mesmo tempo auxilia no trabalho reducional, mas também apresenta falhas. Quando descrevem o ritual de desbatismo, os padres reafirmam a sua rivalidade com os feiticeiros, apresentando, do seu modo, as cerimônias e atitudes xamânicas. Desta forma, concretizam o seu discurso sobre os malefícios que a presença dos feiticeiros trazem aos indígenas, alertando os demais jesuítas por intermédio das correspondências e pregando aos índios o afastamento de seus antigos ídolos. Por outro lado, estes mesmos relatos sobre o ritual de desbatismo acabam deixando escapar informações prejudiciais à empresa jesuítica.

Analisando os dois relatos, encontram-se pelo menos dois personagens essenciais para a realização do ritual: o xamã, cuja presença já era esperada nesta situação, e o índio *comum*, cuja presença é justamente o ponto crítico do relato. Estes índios que se submetem ao desbatismo, obviamente, passaram pelo batismo e, por meio do ritual nativo, estão *apagando* o ritual cristão. Desta forma,

---

Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 252-3. “E, para conseguir este seu diabólico intento, fizeram uma artimanha infernal que foi arremedar e contrafazer todas as ações dos padres fazendo umas como igrejas onde se juntavam e tinham uns púlpitos e batistério onde faziam seus razoamentos e batizavam ao seu modo, colocando nomes aos batizados”.

os jesuítas, com intenção de menosprezar os feiticeiros, acabam comprovando a irreduzibilidade indígena e a ineficácia do sacramento batismal.

### 3. Medo do Batismo

O ritual de desbatismo é um problema na medida em que descreve o retorno indígena à antiga condição de infiel, tornando todos os preparos e a cerimônia batismal inúteis, além da perda de confiança na conversão indígena. Esta situação comprova a existência de reações contrárias às pregações jesuíticas, movidas pelos feiticeiros, mas que são realizadas pós-batismo e, ao que tudo indica, longe dos olhos sacerdotais. Outra reação aparece de forma diferente: antes mesmo da aplicação do batismo. Em diversos relatos, os padres registram casos onde os índios colocam-se contrários ao sacramento no momento em que o jesuíta iria administrá-lo, voltando “*las espaldas a Dios haciendo sordos a su llamamiento*”<sup>28</sup>. Esta atitude indígena é direta e facilmente percebida pelos padres:

Cierta india había, la cual rehusaba obstinadamente el bautismo, aunque estaba ya casi consumida por la fiebre. Muchas veces habíamos ya visitado a la enferma, el padre Romero y yo, aconsejándola a buenas, y recordándole el inminente peligro del alma, y si por más tiempo no quería ser bautizada. Todo era inútil, y hasta se enojó con su hermano que le había aconsejado lo mismo. Juzgábamos los dos que no quedaba remedio, sino rogar a Dios, y vueltos a casa la encomendamos al Padre de todos, puesto que a ella también había redimido el Unigénito Hijo de Dios con su sangre divina. Al otro día volvimos a la enferma, medio dudosos del efecto de nuestras oraciones. Ella nos recibió con buen ánimo, y nos pidió perdón por su obstinada resistencia; dio señal de gran dolor y arrepentimiento. Dando gracias a Dios, la bautizamos. Pronto después se fue contentísima al cielo.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 87. “as costas a Deus, fazendo-se surdos a seu chamado”.

<sup>29</sup> GONZÁLEZ, Pe. Roque. “**Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos**”. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 68. Em relação a este tipo de documentação publicada no citado volume, optou-se por não traduzir para o português os trechos referenciados, pois os mesmos já passaram por uma transcrição do espanhol arcaico para o moderno, pelos autores. Tomou-se, então, o

Os padres Roque González e Pedro Romero depararam-se com uma índia irredutível que, mesmo doente à beira da morte, não aceitava a aplicação do batismo. Sem apresentar o motivo que a levava a negá-lo, os jesuítas afirmam que tentaram diversas vezes realizar o sacramento, visitando-a diversas vezes sem obterem bons resultados. O que ocorre aqui é o oposto do que apresentam os relatos que descrevem o ritual de desbatismo: naqueles, pode-se supor que os índios envolvidos aceitaram o batismo – ou, no caso do relato do padre Montoya, onde são crianças que sofrem o desbatismo, supõe-se que os seus pais consentiram com a realização do sacramento e, como se verá, nem sempre consentem. Já nestes casos envolvendo o *medo do batismo*, o sacramento é negado, dificultando todo o trabalho jesuítico. Pode-se imaginar a decepção dos padres ao depararem-se com tal situação, como a do caso supracitado. Mas, apesar do relato iniciar com um tom pessimista, termina de forma edificante com a realização do batismo e boa morte.

Apesar das precauções e persistências, os padres enfrentam a dura realidade de ter o batismo negado pelos índios. O motivo desta não-aceitação parece ser o medo que os indígenas sentiam, acreditando que o batismo levava à morte. Por serem épocas de fortes pestes na região que assolavam violentamente a população indígena, muitos nativos adoeciam e morriam rapidamente, assim como as crianças que acabavam sendo as principais vítimas. Aos padres não restava mais do que localizar os moribundos e aplicar-lhes o batismo de forma a salvar suas almas.

Corto era el camino por recorrer para suponer que aquella ceremonia extraña, que los extranjeros repetían sobre los de su nación, no era más que un auxiliar para sus sortilegios mortíferos, a los que se achacaba, además, cuanta peste se abatía sobre el pueblo. (Martini, 1987: 190)

Movidos por este medo, muitos pais escondiam seus filhos recém-nascidos, a fim de não serem batizados:

---

mesmo tratamento utilizado com as referências em espanhol da bibliografia, deixando-as no seu original, sem tradução.

escondian no a mucho años, sus hijos de nosotros y no nos los dejaban ni aun mirar y era menester usar de muchas traças y ardiles para bautizar alguno quando estaban enfermo y aun entonces los escondian y como ciegos que no sabian del bien que privaban a sus hijos, con aquel falso amor con que los escondian de nosotros, querian mas que muriesen sin bautismo que no dallos y mostrarlos a los P.<sup>es</sup> para que los bautizassen.<sup>30</sup>

Alguns sacerdotes chegavam a extremos, *“sacandolos el P.<sup>e</sup> con mucha sagaçidad de adonde a los escondian o negavan por el miedo q algunos tenian por el baptismo”*<sup>31</sup>. O mesmo ocorria com doentes que eram escondidos ou não eram anunciados, privando-lhes do batismo *“de manera q los parientes del enfer.<sup>o</sup> a vezes le impieden sin razon de esso”*<sup>32</sup>. Em 1621, o padre Diogo de Boroa descreve uma situação onde presenciou a tentativa de um índio não permitir a realização do batismo à sua esposa doente:

halle una India q la tenian cubierto con unos cueros de venado hizela descubrir el rostro hablela y no me respondio, y su marido me dixo que no hablava ya ni parecia q oia porq estava ya en los guesos y muy cercana a la muerte hablela mas alto y abrio los ojos exortela a que se bapticasse ella mirava a su marido q fiero, ofiera en el rostro e impossibilitava por mil vias el remedio. de su triste muger q estava pendiente de su depreciada voluntad temblando de que si le baptizava la muger luego moriria (persuacion del dem.<sup>o</sup>)<sup>33</sup>

<sup>30</sup> **1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 85. “Escondiam seus filhos ainda com poucos anos de vida de nós e não nos deixavam nem olhá-los e era necessário usar de muitas artimanhas e ardilezas para batizas algum quando estavam doentes e mesmo assim os escondiam e como cegos que não sabiam do bem que privavam seus filhos, com aquele falso amor com que os escondiam de nós, queriam mais que morressem sem batismo, do que nos dá-los e mostra-los aos padres para que os batizassem”.

<sup>31</sup> **1619. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LA ENCARNACION DE ITAPUA.** (Caixa 28/ Doc 15-863). “tirando-os o padre com muita sagacidade de onde os escondiam ou negavam pelo medo que alguns tinham pelo batismo”.

<sup>32</sup> **1624. ANNUA DE LA NUEVA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LA NATIVIDAD DEL ACARAY.** (Caixa 28/ Doc 18-866). “de maneira que os parentes do doente às vezes o impedem sem razão disso”.

<sup>33</sup> **1621. ESTADO GENERAL DE LA REDUCCION DE ENCARNACION DE ITAPUÁ.** (Caixa 28/ Doc 17-865). “Achei uma índia que a tinham coberto com uns couros de veado. Fiz descobrir o rosto, falei com ela e não me respondeu. Seu marido me disse que não falava já, nem parecia que ouvia, porque estava já em pele e osso e muito próxima à morte. Falei mais alto e ela abriu os olhos: incitei-a a batizar-se. Ela olhava seu marido que estava brabo e impossibilitava de todas as formas o remédio de sua triste mulher que estava pendente de sua depreciada vontade, temendo que, se a batizasse, logo morreria (persuasão do demônio)”.

O índio não queria permitir a aplicação do batismo, pois, como descreve o autor do relato, tinha medo que o ritual levasse sua esposa à morte. Diogo de Boroa afirma que tal medo era uma persuasão demoníaca: esta associação é compreensível na medida em que, segundo Delumeau (1989: 248), o medo do diabo, na Europa, alcança o seu pico entre 1575 e 1625. Sendo assim, o discurso jesuítico estava contaminado daquela realidade europeia, e é possível supor que os padres trouxeram consigo todos os aparatos necessários – incluindo o discurso do *medo* – para lidar com o demônio na empresa missional. Por isso, cada vez mais este personagem estava presente nas correspondências jesuíticas, impossibilitando a aceitação eficaz dos índios ao cristianismo, e cada vez mais ele ganhava corpo, rosto e até trejeitos. Em um relato de 1628, o demônio aparece como uma figura humana que dança:

como se vio en un indio infiel al qual se le aparecia el demonio en figura humana pequeño de cuerpo con el cabello largo y cubierto el rostro con el de manera que sola la nariz se le parecia. traya una diadema de moscardones mui grandes que se boleteaban sobre su cabeça, el demonio dançaba y de quando en quando cojia de aquellas moscas y se las comia<sup>34</sup>

Nestes relatos, o demônio dança, fala com os índios, aparece também em forma de tigre, ameaça-os... São, na verdade, representações dos xamãs que eles próprios sustentam, quando afirmam para os seus seguidores que podem se transmutar em tigre ou quando promovem danças rituais. Os jesuítas os incorporam no seu discurso sobre o demônio, transformando-os no diabo, já que sem o inferno não existe o paraíso.

Daí que os feiticeiros foram os grandes culpados por esta associação entre batismo e medo da morte. Sendo os principais inimigos da empresa

---

<sup>34</sup> 1628. XL - CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 274-75. “Como se viu em um índio infiel ao qual lhe apareceu o demônio em figura humana, de corpo pequeno, com o cabelo comprido e cobrindo o rosto de maneira que só o nariz lhe aparecia. Trazia um diadema de moscas-varejeiras muito grandes que voavam sobre sua cabeça. O demônio dançava e de quando em quando pegava aquelas moscas e as comia”.



evangelizadora, difundiam, segundo os jesuítas, os malefícios que as práticas trazidas pelos padres produziam. Relacionaram o batismo a uma magia negra que matava, ao contrário do que os jesuítas queriam difundir, onde o batismo traria cura e salvação. O padre Montoya queixa-se desta má associação:

Não há, porém, lugar, em que o Evangelho não ache contradição da parte dos magos, ministros do demônio, que atribuem a morte ao batismo e assim procuram afastar os índios deste Sacramento. (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 222)

O mais curioso é que Montoya, algumas páginas antes, tratando sobre a mesma relação batismo-morte, assume: “*Deu-se, aliás, coisa idêntica em outros velhos que, mesmo batizados com saúde, de repente morriam*” (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 216). O padre Roque González faz a mesma constatação acerca das crianças: “*Fuera de estas personas ya adultas había muchas criaturas pequeñas y niños algo más grandes, los cuales, apenas bautizados, han sido recogidos por Dios al cielo*”<sup>35</sup>. O medo indígena, iniciado pelos feiticeiros, parecia não ser tão absurdo à realidade vivida.

Em 1634, o padre Pedro Romero descreve um caso ocorrido onde uma índia recusa o batismo que o padre tentava lhe aplicar:

Como sucedió a una vieja infiel que enfermó del mal de la muerte y sabiendolo el P.<sup>e</sup> fue volando a visitilla, pero ella en viendole entrar se sentó en su hamaca, diciendo q estaba mejor y que ya no tenia nada. viendo el P.<sup>e</sup> que lo hazia por no bautizarse, le dezia que no rehusasse porq el bautismo no daba la muerte, sino antes muchas veces sanaba el cuerpo juntamente con el alma y que pues ella se fiaba tanto de los hechizeros, veria como no le daban salud. En fin ella con todo esto estubo terca. no se cansaban los P.<sup>es</sup> de irla a visitar, antes, por ver su peligro yban mas a menudo para ver si podian sacar su consentimiento para bautizarla. Ultimamente fue una vez y halló que ya la lloraban los de casa. preguntó si aun vivia. Dijeronle que ya no tenia sentido. Llegóse el P.<sup>e</sup> y començóle a dezir que pues hasta entonces fiaba de los hechizeros y veia que la avian engañado, que se fiasse de nro S.<sup>or</sup> que

---

<sup>35</sup> GONZÁLEZ, Pe. Roque. “**Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos**”. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 68.

la salvaria y llebaria a descansar al cielo. entonces ella como pudo habló y se sentó diciendo al P.<sup>o</sup> que la baptizasse que queria ser hija de Dios. bautizóla el P.<sup>o</sup> con grande jubilo de su alma y luego de ay a poco murió para vivir vida immortal en la bienaventuranza para donde Dios la tenia predestinada desde ad Eterno.<sup>36</sup>

O relato revela todo o procedimento complicado que precedia o batismo. O padre, que até o momento não havia reivindicado sua conversão, procura a velha somente no momento de sua morte, e torna-se insistente quando negado. Num primeiro momento a índia dissimulou, de modo a afastar o padre de sua casa. Este, dando-se conta do fingimento (e como não o perceber?), alerta para que ela não se enganasse com os feiticeiros, dizendo que o batismo não a mataria, pelo contrário, traria a sua cura. Mesmo assim, a índia parece não ter relevado tal informação e continua negando a conversão. Apesar do desfecho do relato ser edificante, na medida em que o batismo é realizado, o trecho citado apresenta a negação ao sacramento influenciada pelos feiticeiros. Somente com a insistência e paciência do jesuíta é que a índia consentiu realizar o batismo. Aparentemente, o seu medo inicial ao ritual cristão parece ter sido resolvido com o sermão proferido pelo padre, porém, o profetismo xamânico ocorreu: a morte da recém-batizada. Não cabe ainda discutir as situações de batismo seguido de morte – que serão melhor observadas adiante –, mas é importante salientar a forma como o jesuíta estrutura o seu discurso no relato supracitado. O que era para ser uma contradição – medo do batismo que *leva à morte* resolvido com o batismo que *levou à morte* – torna-se um caso edificante, pois assim quis o autor do trecho. Seu foco era justamente apontar a má influência dos feiticeiros, mesmo que isso

<sup>36</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 82. “Como sucedeu a uma velha infiel que adoeceu do mal da morte, e sabendo disto o padre foi voando visitá-la, mas, ela vendo-o entrar, se sentou em sua rede dizendo que estava melhor e que já não tinha nada. O padre, vendo que assim fazia para não se batizar, dizia-lhe que não recusasse, porque o batismo não dava a morte, senão antes, muitas vezes, sanava o corpo juntamente com a alma e que, por ela confiar tanto nos feiticeiros, veria como não lhe davam saúde. Enfim, ela com tudo isto esteve teimosa. Não se cansavam os padres de ir visitá-la, por verem seu perigo, iam mais frequentemente para ver se podiam ter seu consentimento para batizá-lo. Ultimamente foi uma vez e achou que já a choravam os de sua casa. Perguntou se ainda vivia. Disseram-lhe que já não tinha sentidos. Chegou o padre e começou a dizer que, porque confiava nos feiticeiros e via que a haviam enganado, que confiasse em nosso Senhor que a salvaria e levaria a descansar no céu. Então ela, como pôde, falou e sentou-se dizendo ao padre que a batizasse, que queria ser filha de Deus. Batizou-a o padre com grande júbilo de sua alma e, logo dali a pouco, morreu para viver vida imortal na bem-aventurança para onde Deus tinha-a predestinado desde *ad eterno*”.

custasse a vida da Índia. A morte foi boa, já que foi utilizada a recompensa do paraíso: a disputa entre o bem – o batismo que leva ao céu – e o mal – a influência dos xamãs. Isto porque, segundo os jesuítas, os feiticeiros enganam seus seguidores dizendo que o sacramento mata; enquanto os padres querem difundir que o batismo leva ao paraíso. Um jogo de palavras e sentidos que é manipulado de acordo com as escolhas e necessidades jesuíticas:

Tendo adoecido um muchacho, seus pais infiéis, por acreditarem nos embustes dos feiticeiros, esconderam-no bem longe do povoado. O garoto instava, contudo, a que o levassem ao padre, para que o fizesse filho de Deus pelo batismo. Não o alcançou. Mas alguns índios, movidos pelos rogos do mocinho, levaram-no à casa do padre, visto que ele não queria ir à de seus pais. Com isso se batizou e, no dia seguinte, rumou para o céu. (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 222)

Neste relato, Montoya deixa clara a discordância entre as partes envolvidas: os pais que tentam esconder o doente dos jesuítas – aparentemente para que este não fosse batizado –, e o garoto que, segundo o autor, quer o sacramento. O registro enfoca justamente a atitude dos pais em relação à vontade do filho, de forma a ressaltar esta disparidade entre os dois: o menino que busca o batismo e seus pais infiéis que, dando ouvidos aos feiticeiros, além de não confiarem nos jesuítas, têm medo do que possa vir a acontecer com seu filho. Foi preciso uma ação extrema para que o garoto fosse batizado e, como no caso anterior, merecedor da recompensa paradisíaca. Seus pais não acreditavam nos benefícios que o batismo sacramental trazia, já que nunca o haviam recebido. A condição infiel dos índios justifica as atitudes tomadas, pois é o esperado de índios que não se adequaram à vida reducional cristã, ao contrário do garoto, que não tinha os vícios nativos de seus pais.

Esses relatos que descrevem, num primeiro momento, a negação por parte dos índios ao batismo sacramental, mostram concretamente casos de indígenas irreduzíveis que se voltam às suas tradições e líderes, contrariando a expectativa dos jesuítas. Mas são registros que acabam sendo edificantes, pois resultam no ato batismal. Ou seja, este tipo de relato é acionado de forma a glorificar o esforço dos padres: indígenas que não aceitam o batismo, mas que, devido ao bom

trabalho jesuítico, acabam cedendo e consentindo com a aplicação do sacramento. Mesmo assim, revelam um lado complicado da empresa reducional, afinal de contas, os índios fogem do batismo – movidos pelos seus xamãs – e, mesmo que o aceitem depois, podem vir a *retirá-lo* pelo do ritual de desbatismo. Soma-se a isto a escassez de registros sobre o destino tomado pelos nativos batizados. Aqui se faz necessário observar um caso relatado pelo padre Montoya:

Assim, chegou a esta redução um índio estrangeiro, que, com más palavras e piores exemplos, inquietava o “pueblo”. Ficando doente, aborreceu-se com as admoestações do padre, que queria persuadi-lo do batismo, e se fez levar do povoado a uma roça. Seguiu-o o padre para lá, mas ele, fugindo mais, fez-se carregar a um denso bosque, observando que os sinos e as arengas do padre o aturdiam. Mas a caridade deste encontro o trouxe de volta. Entretanto, nem com dádivas, nem com palavras amorosas, pôde ele abrandar aquele peito empedernido, pois o nosso índio virava o rosto para a parede, não querendo ouvi-las. Infelizmente chegou a morrer com o seu pertinaz desejo de morrer infiel como os seus antepassados. (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 217-18)

Deparando-se com um índio que parecia não se adaptar ao meio reducional, Montoya não consegue, de forma alguma, sua concessão para o batismo. Neste relato, como nos anteriores, o indígena não quer receber o sacramento e por isso foge do padre até o fim, quando morre sem tê-lo recebido. A insistência e o esforço – bastante ressaltados no trecho – não foram suficientes, resultando numa morte ruim que, Montoya deixa claro, foi “*desejo de morrer infiel como os seus antepassados*”. Além disso, observa-se que o padre escreve que só foi aplicar o batismo quando o índio ficou doente, ou seja, somente num momento de necessidade, não informando se tentou batizá-la anteriormente. Pode-se observar a mesma situação nos casos anteriores, onde os jesuítas relatam tentativas de batismo perante índios moribundos ou crianças com risco de vida. Isto leva a crer que realmente o ato batismal é prioritário, seja para engrossar quantitativamente registros edificantes, seja para confirmar uma morte boa, já que somente neste caso supracitado o indígena tem uma morte ruim, e nos anteriores todos morreram com mostras de salvação – mesmo que tenham primeiramente negado o batismo. Então, pode-se supor que, para o discurso

jesuítico, o registro do ato do batismo é mais importante do que o da conversão em si? Ou, após o batismo, a vida que o *novo cristão* leva é menos importante do que seu batismo?

Para ajudar a responder a estas questões e compreender como funciona o discurso jesuítico frente à situação posta, faz-se necessário analisar o segundo tipo de situações derivadas dos registros batismais. Diferente das duas anteriores (*ritual de desbatismo* e *medo do batismo*), que partiam de ações indígenas observadas e registradas pelos jesuítas, as duas situações que serão agora estudadas referem-se a atitudes dos padres que são incorporadas em seu discurso. Deixam de ser relatos contados por um sobre os costumes do outro, para serem registros das formas de se comportar perante o imprevisto da dificuldade na empresa evangelizadora. Por isso, são situações bastante esclarecedoras sobre as maneiras como o batismo era administrado, em que momentos era acionado e de que forma os jesuítas encaravam a irredutibilidade indígena. Iniciar-se-á pelo *batismo urgentista* praticado no leito de morte, pois se refere diretamente à importância dada ao ato batismal e também pela sua freqüente ocorrência nas correspondências jesuíticas.

#### **4. Batismo Urgentista**

Chamam-se aqui *batismos urgentistas* os casos que envolvem o sacramento realizado às pressas, algumas vezes solicitado pelo indígena, outras pela própria iniciativa dos padres, mas que, independente disto, é sempre aplicado com o consentimento jesuítico a indivíduos próximos à morte. Esses são fatores importantes em ressaltar, na medida em que os relatos que envolvem este tipo de casos raramente explicitam qualquer inclinação à fé cristã do indígena batizado, não priorizando o batismo a indivíduos merecedores do sacramento, e sim aos necessitados de acordo com seu estado físico. Por isso, são batismos aplicados a crianças, jovens, adultos e velhos, doentes ou feridos, cuja única esperança, segundo os jesuítas, é a salvação de suas almas. Como conseqüência disto, são casos em que o recém-batizado morre logo após a realização do sacramento, ficando a cargo deste fato o seu destino como novo

cristão: a redenção perante a morte e sua alma seguindo para o paraíso. São, desta maneira, relatos edificantes, mesmo que não exista registro sobre a vocação indígena para o merecimento do batismo e nem a concretização de uma real conversão. Podem-se notar claramente estas características do discurso em um relato de 1609:

otro yndiocojidoenlamaloca andauatrauajando convna cormaalpie ypareciendome acaso qandauaenfermo selopregunte ysupe loestaua decamaras rogueporel yescusaron le deltrauajo y auiendole catequisado ydispuesto p.<sup>a</sup>siel mal leapretase – y aqueldia alanoche crecio elmaltanto que elP.<sup>e</sup>Aranda aynst.<sup>a</sup> del yndio qlodeseauamucho lebaptizo yalamañanasemurio auiendo sidobienacaso aduertida suenfermedad<sup>37</sup>

O autor do relato descreve enfaticamente o batismo realizado a um índio mortalmente doente cuja única salvação era, segundo o jesuíta, a aplicação do sacramento. Percebendo a gravidade de seu ferimento – causado por uma armadilha feita em madeira, presa ao seu pé – e do estado avançado de sua doença, o padre trata de retirá-lo do trabalho, de modo a tentar poupar sua saúde. Mas, como se observa no trecho, tal medida não melhorou a situação do índio, restando, assim, a salvação de sua alma. O relato passa a ser edificante na medida em que o batismo é bem realizado e o doente tem uma morte boa. Geralmente, os registros que envolvem um batismo realizado às pressas, seguido pela morte do recém-batizado, têm este formato argumentativo, onde se apresenta o personagem envolvido, seu estado físico, a atuação do jesuíta, a realização do sacramento e a finalização satisfatória com a salvação de sua alma. A crítica que se faz a estes relatos é a falta de uma anunciação prévia da inclinação à fé cristã que estes personagens envolvidos possuíam. Neste caso supracitado, por exemplo, não se sabe a ligação que o índio tinha com os jesuítas ou a religião cristã. Seu batismo foi administrado em função de sua saúde

<sup>37</sup> **1609. PRIMEIRA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN.** In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 28. “Outro índio pego em uma maloca estava trabalhando com um cepo no pé e parecia-me doente. Perguntei-lhe e soube que estava de câmaras. Roguei por ele e dispensaram-no do trabalho e havendo-o catequizado e disposto para que se o mal piorasse – e àquela noite cresceu tanto o mal que o padre Aranda, à instância do índio, pois o desejava muito, batizou-o e pela manhã morreu, sendo bem acaso advertido sua doença”.

precária, e não devido a uma possível simpatia sua para com os padres ou suas crenças.

Porém existem, dentro destas situações de *batismos urgentistas*, certos casos que o indígena envolvido é previamente qualificado pelo autor do relato. Nestes, é informada qualquer ligação que o personagem tenha com os jesuítas e/ou a cristandade, como se observa em um relato do padre Roque González:

Vivía aquí un joven oriundo de la provincia de Taraquira, el cual había abandonado a sus parientes no obstante los enérgicos, pero estériles, esfuerzos que hicieron para llevarlo otra vez a su tierra, porque deseaba él ser bautizado. No había logrado todavía éste su intento, cuando fue mordido por una víbora, cayendo en consecuencia de esto gravemente enfermo, y hallándose bastante lejos del pueblo. Me llamaron y luego me fui y le bauticé, y ya después de pocas horas, más dichoso que sus parientes abandonados por amor a Cristo Nuestro Señor, comenzó a vivir en el cielo con Dios a quien buscaba.<sup>38</sup>

A descrição que é feita do jovem ressalta a sua vontade em ser batizado, evidenciando o modelo de discurso edificante já desde o início do trecho. De modo a confirmar isto, o índio é batizado no final, de acordo com a sua vontade que é anunciada desde o início, tendo uma morte boa. Porém, o fato que o levou ao batismo foi a picada sofrida de uma cobra no mato. E é justamente aqui que se encontra a peculiaridade do relato: apesar da vontade que tinha em ser batizado – que, de acordo com autor, chegou a fazê-lo abandonar seus parentes –, o indígena só recebeu o batismo após o acidente. Tal como escreve Roque González, o jovem “*no había logrado todavía éste su intento*”, até que “*fue mordido por una víbora*”. Sem justificar o porquê da não-realização do sacramento mesmo a um índio desejoso, o autor deixa claro que foi o grave estado do ferido o motivador para a aplicação do batismo. Independente do motivo de o jovem não ser batizado, o sacramento foi realizado às pressas, sendo a única maneira de salvá-lo. Observa-se um relato do padre Diogo de Boroa:

---

<sup>38</sup> GONZÁLEZ, Pe. Roque. “**Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos**”. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 68.

otra India q haviendo ido enferma al laña de adonde avia venido a reducirse siendo cathecumena y apresandole a la mucho la enfermedad rogo a sus parientes que la traxessen adonde estava el P.<sup>e</sup> porq no tenia consuelo estando lexos del ellos. por ser mal affectos a nra S.<sup>ta</sup> fee no solo no la quisieron traer pero ni dando comida ni embarcacion en q venir. Con todo la buena India no desistio de su intento y sin comida hizo q la baxasse su [ilegível] por unas sierras mas de una legua hasta la orilla del Parana adonde buscaron una canoa y apessar del Dem.<sup>o</sup> y de sus parientes vino 15 leguas y aporto lloviendo Catequizela de nuevo; baptizela y murio en el paz.<sup>39</sup>

Neste relato, ressalta-se o esforço que a índia faz para ser batizada quando adoece. Tal vontade parece ser justificada pela sua condição de catecúmeno, ou seja, já havia sido iniciada às crenças e dogmas cristãos de forma a prepará-la para o sacramento batismal. Provavelmente o seu batismo já era previsto, porém só foi realizado em razão da doença e também porque a índia foi até a redução procurar os padres. Apesar de o relato ser edificante por causa de sua estrutura – índia catequizada que adoece e supera todas as dificuldades para receber o batismo – e ter um final cujo desfecho é satisfatório à cristandade, questiona-se um fato registrado por Diogo de Boroa: ao apresentar a índia, o autor escreve que ela já havia se reduzido junto aos padres, mas voltou às suas antigas terras para viver com seus parentes, todos descritos como “*mal affectos*” à religião dos jesuítas. O que acentua a discordância de fatos é que a doente era catequizada, supondo-se que para ganhar tal *status* teve que viver um bom tempo no meio reducional. Sua saída da redução deveria, seguindo a lógica jesuítica, ser repreendida e criar a desconfiança em relação à sua vontade em ser batizada. Nada garantiria que, após o batismo, a índia não fosse procurar seus parentes, mas o sacramento foi realizado e a comprovação de sua *salvação* – diferente de *conversão* – foi justamente sua boa morte.

---

<sup>39</sup> **1621. ESTADO GENERAL DE LA REDUCCION DE ENCARNACION DE ITAPUÃ.** (Caixa 28/ Doc 17-865). “Outra índia que havia ido doente ao laña, de onde tinha vindo para se reduzir, sendo catecúmeno e apressando-lhe muito a doença, pediu a seus parentes que a trouxessem até onde estavam os padres, pois não tinha consolo estando longe deles. Por serem mal afeitos à nossa santa fé, não só não a quiseram trazer, como não deram comida nem embarcação para vir. Contudo, a boa índia não desistiu de seu intento e, sem comida, fez que a baixassem [ilegível] por umas serras mais de uma légua até a margem do Paraná, onde buscaram uma canoa e, apesar do demônio e de seus parentes, veio 15 léguas e aportou quando estava chovendo. Catequizei-a de novo, batizei-a e morreu em paz”.



Em um relato registrado em 1615, observa-se o caso de um índio que também havia passado pela catequese e necessitou da ajuda batismal para sua salvação:

otro fue un yndio ynfiel q le pico quatro o cinco leguas de nra reduccion avisaronme q ya le trayan al pueblo, pero nro s.<sup>or</sup> q tenia escojida aquel alma no me dejava sosegar dandome alabadas al coraçon y moviendome a q fuesse yo adonde estava aquel yndio y aunq no faltó quien lo quissiesse estorvar con todo me pusse luego en camino y quando llegue estava ya muy al cabo instruylo brevem.<sup>te</sup> q por ser ya cathecumeno no fue muy dificultosso y quiriendo baptizarse faltó el agua embie bolando a un pantano por ella, baptizete y luego murio antes de llegar a la reduccion<sup>40</sup>

Nota-se claramente neste relato a atenção dada pelo autor à preocupação do jesuíta pelo ferido e aos esforços que empreendeu para atendê-lo. Mesmo sabendo que estavam trazendo o indígena, o padre decidiu socorrê-lo sozinho, indo até seu paradeiro. Superadas as adversidades do momento, o batismo foi realizado pouco antes da morte do índio, justificando a pressa e empenho do jesuíta. Como nos casos anteriores, aqui também é informada a ligação ao catolicismo que o indígena possuía – no caso, a catequese –, o que facilitou, segundo o autor, a aplicação do sacramento. Porém, o jesuíta qualifica-o como um “*índio infiel*”. Parte daí a idéia de que o *indivíduo* era classificado como pagão, mesmo tendo os ensinamentos iniciais que o capacitariam ao batismo. Sua qualidade de *catecúmeno* só é lembrada no momento em que o autor do relato aciona o ato batismal, de maneira a informar que aquele indígena tinha mais capacidades para ser batizado. Mas seu *ser* permanecia ainda como os dos demais: infiel. Isso quer dizer que o *batismo urgentista* é realizado não em razão de uma qualidade ou vocação do indígena, e sim devido à sua situação física.

<sup>40</sup> **1615. CARTA ANNUA DE LAS MISIONES DEL PARANÁ.** (Caixa 28/ Doc 11-859). “Outro foi um índio infiel que foi picado a quatro ou cinco léguas de nossa redução. Avisaram-me que já o traziam ao povoado, mas nosso Senhor, que tinha escolhido aquela alma, não me deixava sossegar exaltando meu coração e movendo-me para que eu fosse aonde estava aquele índio, ainda que não faltou quem o quisesse estorvar. Contudo, coloquei-me logo a caminho e quando cheguei o índio já estava muito debilitado. Instruí-lhe brevemente. Por já ser catecúmeno não foi muito difícil, mas querendo batizar-se, faltou a água. Fui voando a um pântano buscá-la, batizei-o e logo morreu antes de chegar à redução”.

Sendo ou não catecúmeno, pedindo ou não o batismo, indo atrás do padre ou não, o sacramento batismal é aplicado urgentemente aos moribundos, ou, em outras palavras, o que move o *batismo urgentista* não é o indivíduo, e sim sua morte iminente. Pode-se dizer que todos os esforços realizados pelo jesuíta não foram direcionados a salvar o índio, mas sim para batizá-lo e, mais uma vez, garantir uma alma – em vez de uma conversão.

Em relação a isto, salienta-se o fato de que, além de parecer importar mais aos jesuítas a aplicação do sacramento do que a conversão do indivíduo, o registro do batismo, independente da morte do indivíduo, adquire importância como discurso apologético. Por isso, em tom condescendente, Nicolau Duran escreve que os missionários que estiveram entre os Calchaquí “*únicamente se consolaron [...] pensando que los niños cristianos muertos aumentaban el número de los bienaventurados*”<sup>41</sup>.

Em um caso curioso, o padre Roque González relata o que ocorreu a um cacique idoso que estava sendo levado por seus seguidores:

un caçique viejo de mas de noventa años, qual viendole sus vasallos que tambien erã infieles muy malo le llevaron fuera del pueblo diciendo que querian que muriesse como sus antepasados, y que le queriã enterrar en una olla grande a su usança. sabiendo yo esta dañada determinacion embie por el, y me le truxeron. y diciendole lo mal que avia hecho en dexarse llevar, reñi a los Indios ya el le persuadi, se hiziesse christiano, lo qual acabe cõ facilidad y assi le començe a cathequizar y hazer capaz para el bautismo; el qual le di poco antes que muriesse.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> DEL TECHO, Pe. Nicolás. **Costumbres de los calchaquíes**. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 78.

<sup>42</sup> **1613. ANNUA DE LA REDUCCION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ CON LA DESCRIPCION DE LAS TIERRAS DEL IGUAL**. (Caixa 28/ Doc. 8-856). “Um cacique velho de mais de noventa anos o qual, seus vassallos – que também eram infiéis – vendo que estava muito mal, levaram-no para fora do povoado dizendo que queriam que morresse como seus antepassados e que queriam enterrá-lo em uma panela grande de acordo com seu costume. Sabendo desta danada determinação, pedi por ele e trouxeram-no até a mim. Disse-lhe o mal que havia feito em deixar-se levar e admoestei os índios. Persuadi-o que se fizesse cristão, o que consegui com facilidade, e assim comecei a catequizá-lo e fazer-lhe capaz para o batismo, o qual dei pouco antes que morresse”.

Não querendo permitir que ministrassem os costumes funerários indígenas no velho cacique, o jesuíta ocupa-se em trazê-lo de volta à redução para aplicar-lhe o batismo e ter uma morte cristã. Roque González ressalta o esforço e dedicação que teve para com o indígena, mesmo alertando que era infiel como seus seguidores. Contudo não questiona se o cacique era merecedor do batismo: vendo sua situação física, prefere batizá-lo e *ganhá-lo* para a cristandade do que deixá-lo às suas tradições nativas. Ocorre uma disputa entre a crença dos padres e a crença dos índios onde, em princípio, a primeira vence – mas não convence.

Praticar o ato batismal parece mesmo ser a principal intenção dos jesuítas, antes mesmo da preocupação em fornecer um bom ensinamento ou em assegurar uma eficaz conversão. Pode-se notar isto na objetividade extrema existente em alguns relatos:

Visitando a los enfermos vi a un niño recién nacido que estaba como bostezando, baptizele al punto y en aquello consistio su bien aventuranza porq amanecio muerto.<sup>43</sup>

O registro trata, em poucas linhas, de um recém-nascido atingido pela epidemia da região que é prontamente batizado, garantindo-lhe a salvação eterna. Assim como num outro relato em que índios avisam o jesuíta que, em uma canoa,

estava muriendo un niño y el P.<sup>e</sup> con yr corriendo no tuvo lugar de mas de echarle el agua del S.<sup>to</sup> baptismos y luego espiró. y de camino hallo otro adulto q recibiendo tambien el S.<sup>to</sup> baptismos fue a haçer compañia al dischosso niño q le avia cojido la delantera.<sup>44</sup>

Não se esperava um tratamento discursivo diferente para este tipo de situação, em se tratando do batismo de recém-nascidos ou adultos próximos à

---

<sup>43</sup> **1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 112. “Visitando os doentes vi um menino recém-nascido que estava como suspirando. Batizei-o logo e aquilo consistiu na sua bem-aventurança, porque amanheceu morto”.

<sup>44</sup> **1619. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LA ENCARNACION DE ITAPUA.** (Caixa 28/ Doc 15-863). “Estava morrendo uma criança e o padre, correndo, só teve tempo para jogar-lhe a água do santo batismo e logo espirou. E no caminho achou outro adulto que, recebendo também o santo batismo, foi fazer companhia à ditosa criança que havia ido antes”.

morte. Porém, os relatos supracitados são apenas dois no meio de tantos outros sobre o mesmo assunto: crianças ou adultos atingidos por epidemias que só têm tempo para o batismo. Numa realidade como esta, parece ser mais seguro confirmar a realização do ato batismal – e registrá-lo – do que esperar a conversão perpétua de um indígena que passou por todos os ensinamentos catequéticos sem retirar-se do meio reducional:

Todos convienen en que los calchaquíes son tan prontos en recibir la fe católica como en olvidarla sin causa alguna; de cuantos antes fueron bautizados ninguno se conducía como cristiano; justamente con los gentiles, vivían según las antiguas costumbres; por lo cual, acordaron los padres no bautizar a nadie sino *in articulo mortis*, o cuando estuviera probada su constancia durante varios años.<sup>45</sup>

A pesar de retratar os Calchaqui, o trecho ajuda a compreender a difícil relação que os jesuítas tentavam estabelecer entre a religião católica e os indígenas. Como relata o padre Nicolás Del Techo, o batismo não assegurava a conversão indígena ao cristianismo: muitas vezes, índios batizados voltavam à infidelidade. Apesar disso, administrar o sacramento era função do trabalho jesuítico, bem como relatar aos superiores os *ganhos* à cristandade e o bom andamento da empresa reducional. Para tal, o padre vê duas saídas: ou o sacramento era aplicado *in articulo mortis* – como foi demonstrado até aqui –, ou procrastinava-se o batismo, adiando-o até ter-se certeza da vocação do gentio, visto que “*muchas veces no les pueden sacar una palabra para muestras de que cree lo que se le dize o que se duele de sus pecados*”<sup>46</sup>.

## 5. Batismo Procrastinado

Esses relatos envolvendo o adiamento do batismo não são a simples negação por parte do padre em batizar os gentios, mas sim a prudência em fazê-

---

<sup>45</sup> DEL TECHO, Pe. Nicolás. **Costumbres de los calchaquíes**. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 78.

<sup>46</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 36. “Muitas vezes não conseguimos obter uma palavra [dos índios] para mostras de que crêem no que lhes dizemos ou que se arrependem de seus pecados”.

lo. Assim como o padre Del Techo havia identificado nos índios o desmerecimento ao batismo, pois voltavam quase sempre à infidelidade após a conversão, o padre Lorenzana também demonstra prudência, escrevendo que só batiza “*hasta q hagan mas concepto*”<sup>47</sup>, e o padre Pedro Romero, quando afirma que “*no se les concede sino despues de muy probados y enseñados*”<sup>48</sup>.

A procrastinação do batismo se dá quando o padre verifica algum impedimento no indígena que impossibilitaria sua boa conversão, como conta o irmão Fabian Martinez que encontrou “*cinco infieles, que hauian venido de otros pueblos [...] y baptice los tres y los dexa porque tenian impedimentos*”<sup>49</sup>. Desta forma, *protege-se* o batismo sacramental: como é a *porta de entrada* para a cristandade, o sacramento tem uma importância muito grande não só como cerimônia cristã, mas também por ser a confirmação de que o indivíduo foi aceito à religião católica. Por isso, o batismo só era aplicado nos índios depois de muitos ensinamentos e cautela, o que justamente provocava o seu adiamento.

O impedimento que o jesuíta descobre no infiel varia muito. Em alguns casos é um pecado grave, como o costume da poligamia<sup>50</sup>:

muchos piden el S.<sup>to</sup> baut.<sup>o</sup> con mucho fervor particularm.<sup>e</sup> el capitan Alcaldes y otros Caciques [...]; pero como ellos tienen tantos enredos de mugeres nos hemos de ir de espacio con ellos.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> 1611. TERCERA CARTA DEL P. DIEGO DE TORRES. In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 88. “Até que tenham mais conceito”.

<sup>48</sup> 1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 127. “Não se lhes concede, senão depois de muito provados e ensinados”.

<sup>49</sup> 1610. SEGUNDA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES. In: **Documentos para la historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 68. “Cinco infieis que vinham de outros povoados [...] e batizei os três e os [dois] deixei, porque tinham impedimentos”.

<sup>50</sup> Não será, por hora, discutida a questão da poligamia em relação à empresa reducional. A forma como este costume nativo era registrado e interpretado pelos jesuítas será analisada em relação ao matrimônio cristão no capítulo 3. Agora cabe apenas observá-lo como um dos fatores citados na documentação que justificam o adiamento batismal.

<sup>51</sup> 1627. XII – CARTA ÂNUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas de Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 70. “Muitos pedem o santo batismo com muito fervor, particularmente o capitão, alcaides e outros caciques [...]; mas como eles têm tantos enredos de mulheres, temos que ir devagar com eles”.

Em outros casos, o batismo poderia ser negado a indígenas que não tinham o total conhecimento das orações, demonstrando uma grande exigência por parte dos jesuítas:

Como entre otros hizo un buen Yndio que vino con su muger a que el P.<sup>e</sup> los bautizasse, instando mucho en ello. Dixoles el P.<sup>e</sup> que hasta que supiesen las oraciones no los avia de bautizar; alegaron que ya sabian el P.<sup>e</sup> Nuestro y Ave Maria; pero que el Credo no lo sabian aun bien. examinólos el P.<sup>e</sup> y hallo ser assi como dezian. pero para que mejor se dispusiesen les dixo que aprendiessen el Credo, porque en el estaba encerrado todo lo que los Xpianos an de creer y que luego en sabiendolo los bautizaria. [...] con este deseo el buen Yndio hazia que todos los dias le enseñasse un hijito suyo, que tenia con q al fin vino a saber y alcanzar que le hiziessen Xpiano juntam.<sup>te</sup> con su muger<sup>52</sup>

Mesmo mostrando grande vontade em ser batizado e ter conhecimento de algumas orações, o índio não teve seu pedido imediatamente realizado, pois, segundo o autor do relato, sua dedicação – e de sua esposa – ainda não eram suficientes. Mostrando uma grande exigência, o jesuíta preferiu que o casal aprendesse mais uma oração antes de realizar o batismo, de forma a tê-los mais bem preparados para a conversão. Este caso é peculiar se for comparado aos relatos anteriores apresentados até aqui, onde indígenas, sem a menor inclinação à religião cristã ou mesmo não querendo ser convertidos, recebiam o batismo ou eram submetidos à insistência dos padres para tal. Talvez o que impulsione o jesuíta a adiar o ato batismal no caso supracitado seja justamente a falta de pressa em fazê-lo, já que ambos mostraram interesse na conversão e nenhum dos dois estava próximo à morte, colocando o padre numa confortável posição de escolha. Sua opção de procrastinar o batismo foi acertada: ambos trataram de aprender a oração requisitada e o sacramento foi realizado. Porém, nada sobre o

<sup>52</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 70. “Como entre outros fez um bom índio que veio com sua mulher para que o padre os batizasse, instando muito nele. Disse-lhes o padre que até que soubessem as orações não os havia de batizar; alegaram que já sabiam o Pai-Nosso e a Ave-Maria, mas que o Credo não o sabiam bem ainda. Examinou-os o padre e achou ser assim como diziam. Mas para que melhor se dispusessem [ao sacramento], disse-lhes que aprendessem o Credo, porque nele estava contido tudo o que os cristãos devem crer e que logo em sabendo-o, os batizaria. [...] com este desejo, o bom índio fazia com que todos os dias um filho seu lhe ensinasse [o credo], com que, ao fim, veio a saber e alcançar que o fizesse cristão juntamente com sua mulher”.

destino dos novos cristãos é registrado, não sendo, mais uma vez, um relato sobre conversão.

Além destes impedimentos, os jesuítas procuravam administrar o batismo a indígenas que já viviam no meio reducional, para que estivessem mais bem acostumados à vida cristã. Para isso, muitas vezes era necessário aguardar até que estivessem “*mas arraigados en el pueblo y tengan comida suficiente en el*”<sup>53</sup>, sendo necessário “*que acudan primero a hazer sus rozas y comida*”<sup>54</sup>.

Mas ainda assim existem relatos onde parece não haver nenhum impedimento concreto que levaria à não-realização do batismo. São casos onde o jesuíta prefere não aplicar o sacramento por não ver razão em fazê-lo, como descreve o padre Romero:

Sucedió que una noche dio de repente un accidente a una india gentil aquella misma hora vinieron volando a llamar al P.<sup>e</sup> fue luego a verla y siendo assi que antes no avia hablado a los de su casa, al P.<sup>e</sup> habló y respondió a lo que le preguntaba. mostró tener noticia de las cosas de la fee y dio muy buena quenta de todas. no se resolvía con todo esso el P.<sup>e</sup> a bautizarla por parecerle cosa de poca importancia el accidente que tenia, pero los de la casa no se consolaban mucho de que el P.<sup>e</sup> no la bautizasse. ubolo de hazer en fin por consolallos a todos y el se volvió muy gustoso aca por dejalla ya Xpiana e hija de Dios.<sup>55</sup>

O jesuíta prefere, num primeiro momento, não aplicar o batismo à índia por achar que o acidente não lhe traria maiores riscos. Desta forma, nega-se em

<sup>53</sup> 1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 134. “mais arraigados no povoado e tenham comida suficiente nele”.

<sup>54</sup> 1613. ANNUA DE LA REDUCCION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ CON LA DESCRIPCION DE LAS TIERRAS DEL IGUAI. (Caixa 28/ Doc. 8-856). “que acudam primeiro a fazer suas roças e comida”.

<sup>55</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 60. “Sucedeu que numa noite deu, de repente, um acidente a uma índia gentil. Naquela mesma hora vieram correndo chamar o padre. Foi logo vê-la e, sendo assim, ainda que antes não houvesse falado com os de sua casa, falou com o padre e respondeu o que lhe perguntava. Mostrou ter notícia das coisas da fé e deu muito boa conta de todas. Com tudo, o padre não resolvía batizá-la por lhe parecer coisa de pouca importância o acidente que tinha, mas os da casa não se consolavam muito de que o padre não a batizasse. Batizou-a, por fim, para consolar a todos e o padre voltou muito feliz por deixá-la já cristã e filha de Deus”.

realizá-lo sem apresentar qualquer impedimento – pelo contrário, escreve que a índia tinha conhecimentos acerca da religião cristã, o que favoreceria a sua conversão. Mas a importância do relato está no fato de os parentes da índia terem insistido para que o padre aplicasse o batismo. Provavelmente o padre Romero tinha a intenção de registrar o bom andamento da empresa evangélica, mostrando um caso onde os próprios indígenas pediam o sacramento. Segundo o jesuíta, muitos índios reivindicavam o batismo, fazendo “*extremos quando los P.<sup>es</sup> no querian o dilataban el hazerlo*”<sup>56</sup>. O padre Nicolau Duran também registra um caso em que o batismo fora negado pelos jesuítas, sem justificativa aparente:

Otro de edad ya decrepita se fue de los montes para los padres, y pidio con grande instancia que le hiziesen luego christiano començaron a disponerle y aunque estava algo enfermo se dilatava el bautismo porque no mostrava tener riesgo.<sup>57</sup>

O caso termina com o batismo do índio sendo administrado por um dos padres que, sentindo-se *interiormente movido*, decidiu, enfim, sacramentá-lo. Porém, mais uma vez o jesuíta opta, num primeiro momento, por não batizar o indígena, alegando que não corria risco. A procrastinação do batismo, nestes casos, parece ser uma forma de os padres *protegerem* o sacramento: não administrá-lo sem maiores necessidades, tendo a prudência em fazê-lo apenas em casos realmente necessários ou em indígenas que demonstrem merecer tal cerimônia. Acostumados a presenciar situações em que índios recém-batizados voltam à infidelidade, os jesuítas optam pelo adiamento – e mesmo negação – do batismo, ainda que não tenham impedimentos concretos que justifiquem tal escolha.

<sup>56</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 70. “extremos quando os padres não queriam ou dilatavam sua realização”.

<sup>57</sup> 1628. XXXVIII - CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 207. “Outro de idade decrépita foi dos montes para os padres e pediu com grande instância que o fizessem logo cristão. Começaram a dispor e, ainda que estivesse doente, dilatava-se o batismo, porque não mostrava ter risco”.



Assim, o adiamento do batismo poderia ser feito por causa de um impedimento existente no indígena ou movido pela escolha arbitrária do jesuíta por não achar necessário realizar o sacramento. De qualquer forma, o que se sabe é que esta atitude, independente de sua justificativa, é uma resposta jesuítica ao comportamento *inadequado* indígena, ou seja, vendo a dificuldade em fazê-los permanecer batizados, os padres passam a ter prudência para com os candidatos ao sacramento. Como se viu, índio *batizado* não significa *convertido*, pois sempre podem voltar à infidelidade. Para se ter mais claro o assunto, observe-se dois exemplos distintos:

Otro Yndio Cazique estava muy enfermo y tenia consigo uma (sic) manceba. estaba peligroso y el P.<sup>e</sup> queria bautizarle y assi le dixo que sino dejaba la mala comp.<sup>a</sup> que tenia, que no podia ser hijo de Dios. el primer dia que el P.<sup>e</sup> le vio, no respondio nada. el segundo dia que le fue a ver el P.<sup>e</sup> otra vez y tratar de la misma materia, tocado ya de nro S.<sup>or</sup> dixo que muy en hora buena y con sumo gusto queria dezar la manceba y echalla de su casa, porque amaba mas a su alma que a ella. estando ya muy al cabo pidio con muchas veras al P.<sup>e</sup> que lo bautizasse. hizolo y luego murio con prendas de su eterna salbacion.<sup>58</sup>

Mesmo percebendo que o cacique necessitava do batismo e tendo a oportunidade de realizá-lo, o padre não o fez, pois via um grande impedimento: seu amancebamento. Mais do que procrastinar, o jesuíta estava negando-se a converter o índio se ele permanecesse naquelas condições errôneas. Mesmo apresentando um infiel gravemente doente com risco de morte, o registro teve outra conotação diferente dos batismos urgentes, pois existia um pecado nefando que se sobrepunha à necessidade de batizar o indígena. A urgência em aplicar o sacramento a índios próximos à morte, no caso supracitado, esbarrou em um impedimento concreto e intransponível. O cacique só adquiriu sua salvação

<sup>58</sup> 1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 124. “Outro índio cacique estava muito doente e tinha consigo uma manceba. Estava em perigo e o padre queria batizá-lo e assim lhe disse que, se não deixasse a má companhia que tinha, não podia ser filho de Deus. O primeiro dia que o padre o viu, não respondeu nada. O segundo dia que lhe foi ver o padre outra vez e tratar da mesma matéria, tocado já de nosso Senhor, disse que em hora muito boa e com muito gosto queria deixar a manceba e tirá-la de sua casa, porque amava mais sua alma do que ela. Estando já muito debilitado, pediu com muita vontade ao padre que o batizasse. Aplicou-lhe o batismo e logo morreu com prendas de sua eterna salvação”.

porque desistiu de sua manceba. Esta atitude veio a confirmar o adiamento do batismo e dar razão à escolha do jesuíta: sua prudência foi bem justificada com o fim da união pagã e o arrependimento do índio, porém resultando apenas em um batismo e não em uma conversão eficaz. Em contraponto, observa-se um relato de 1634:

una pobre y desdichada Yndia la qual al principio mostró tener deseos de ser Xpiana y assi entraba con cuidado en la Yglesia a rezar, ett.<sup>a</sup> pedia tambien al P.<sup>e</sup> que la bautizasse. pero el lo dilatava porq aprendiesse mas y principalmente porq su marido era hechicero muchos años avia y era fuerza de darle el bautismo por algunos dias porq algunos ay que se quieren luego bautizar y despues vuelven a sus embustes y hechizarias con menosprecio de tan gran sacramento y por esto con los tales es menester irse con mucho tiento, hasta ver si lo piden de veras. La Yndia, como vió que el P.<sup>e</sup> les daba tantas largas y esperas, enfadóse y no volvió mas a la Yglesia. fuesse a su tierra donde en castigo de aver vuelto las espaldas a Dios le cogió el mal de la muerte, viendola enferma los de su casa fueron a avisarle al P.<sup>e</sup>, el qual por mucha prisa que se dio, quando llegó ya estaba muerta.<sup>59</sup>

Mesmo sendo uma freqüentadora assídua da igreja e apta à conversão, o padre queria que ela fosse mais bem preparada para o batismo e que largasse o seu companheiro. Por levar uma vida contraditória – já que inclinada à fé cristã, mas casada com um xamã –, o jesuíta decide adiar seu batismo até que ela largasse o feiticeiro e mostrasse mais conhecimento à nova religião. Porém, cansada de esperar, a índia não só deixa de freqüentar a igreja, como volta à sua antiga terra, demonstrando, segundo o autor, uma inaptidão à cristandade. É castigada por Deus e só então o padre, com urgência, procura aplicar-lhe o batismo, não alcançando o seu intento. Sem a realização do sacramento, a índia

<sup>59</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 64-5. “Uma pobre e infeliz índia, a qual a princípio mostrou ter desejos de ser cristã e assim entrava com cuidado na igreja para rezar, etc., pedia também ao padre que a batizasse, mas ele dilatava-o, para que aprendesse mais e, principalmente, porque seu marido era feiticeiro há muitos anos e era força dar-lhe o batismo por alguns dias, porque alguns querem logo batizar-se e depois voltam a seus embustes e feitiçarias com menosprezo de tão grande sacramento e por isto com eles é necessário ir com muita cautela, até ver se o pedem de verdade. A índia, como viu que o padre dava-lhes tantas delongas e esperas, cansou-se e não voltou mais à igreja. Foi à sua terra onde, em castigo de ter voltado as costas a Deus, aproximando-se o mal da morte. Vendo-a doente, os de sua casa foram avisar o padre, o qual, por muita pressa que se deu, quando chegou já estava morta”.

tem uma morte ruim dando razão ao jesuíta que optou por não realizar seu batismo. Tal escolha do padre, como no caso anterior, é justificada pelo desfecho do relato, com a diferença que, naquele, o índio deixou de ser um pecador; neste, a índia tornou-se uma. Ambos os casos comprovaram que o indígena sempre pode *voltar atrás*, tanto para o mal como para o bem, dificultando as decisões que os jesuítas deveriam tomar.

.....

Sem dúvida, o batismo é o sacramento cristão mais importante administrado nas reduções jesuíticas platinas. Constatase facilmente isto pela grande quantidade de relatos presentes na documentação trabalhada envolvendo o sacramento e também devido à situação vivida pelos jesuítas. Diferente da realidade européia, onde a população já se encontrava imersa em uma mentalidade cristã e por isso o trabalho dos padres era mantê-los fiéis, na América a população nativa desconhecia a religião trazida pelos estrangeiros e vivia de acordo com suas crenças, tradições e cultura totalmente distintas daquilo que os padres tentavam impor. Por isso, neste cenário o trabalho jesuítico passava a ser outro: implantar, de alguma forma, a mentalidade cristã nestes indivíduos. Daí a grande importância do batismo e sua função de introduzir os pagãos na cristandade.

Aplicar o batismo sacramental a estes nativos viria a ser a primeira grande vitória da empresa reducional, porém, como se observou nos relatos, foi apenas uma vitória parcial. A não-aceitação dos índios à conversão ficou evidente nos registros documentais quando se analisou as atitudes indígenas perante a iniciativa dos padres em batizá-los. O *desbatismo* ou o *medo do batismo* evidenciam uma mesma intenção destes índios que era contrária àquela esperada pelos jesuítas, bem como as ações que os padres passaram a realizar com os *batismos urgentistas* e a *procrastinação do batismo*. Mesmo parecendo atitudes completamente distintas uma das outras, são, na verdade, variações de uma mesma realidade: a dissociação indígena, ou seja, poder *viver* na redução, mas sem abdicar de sua antiga casa; reduzir-se, mas não perder seus costumes

e crenças; seguir as ordens dos padres, mas sem deixar de se comunicar com os xamãs; batizar-se, mas não permanecer no meio reducional. Os padres, sabendo da dificuldade que era converter os índios, preferiam realizar o ato batismal, ainda que com urgência, a deixá-los morrer sem o sacramento. Também preferiam adiar o batismo ao máximo, a realizá-lo com o receio de que o indígena pudesse *voltar atrás*. Consistem todos em discursos distintos que apontam para uma mesma dificuldade, inclusive mantê-los na vida cristã por meio das confissões.

## CAPÍTULO II

### CONFESSAR SIM, MAS NEM TUDO

Como se viu, o batismo é o primeiro passo concreto para a entrada na vida cristã, comprovando a aptidão do indivíduo à religião. Livrando-se de todos os seus pecados e definitivamente incorporado à vida cristã, o novo fiel passa a assumir algumas responsabilidades, como a realização de rituais e a participação em cerimônias, cuja função é propiciar uma rotina sempre ligada à religião. Junto a isso, a pedagogia cristã opera no imaginário do fiel, com a função de motivá-lo a aderir à fé, explorando

as emoções, como o medo e a angústia, integra-as à problemática do pecado e da danação, dissipa-as por meio de técnicas rituais, como a confissão e a penitência, conduzindo à plena assimilação da temática cristã da salvação e da redenção. (Gruzinski, 2003: 288).

É nesta forma de atuação evangélica, em que o imaginário do fiel é estimulado a fazê-lo recorrer cada vez mais à ajuda sacerdotal, que a confissão sacramental vai ter função básica para regular a vida de seus crentes. No Concílio de Trento, estabelecem-se modificações substanciais na maneira de promover a confissão, atribuindo-lhe maior importância como sacramento obrigatório:

Combatida pela Reforma Protestante que a julgava charlatanice – pois só Deus, pregavam os reformadores, tinha o poder de salvar ou condenar –, a confissão sacramental foi peça-chave na estratégia da Contra-Reforma: valorizada enquanto sacramento e renovada em sua técnica. O moderno confessionário, separando confessor e penitente por meio de telas ou grades, e posto à vista do público no interior das igrejas, foi uma das invenções do Concílio de Trento, abolindo-se as confissões privadas e íntimas que, aproximando sacerdotes e filhas (ou filhos) espirituais, mais incitavam que coíbiam os pecados da carne. (Vainfas, 1997: 24)

A importância do sacramento está justamente em seu caráter manipulador: expondo seus pecados, o fiel admite ter cometido erros, arrepende-se e confia-os ao padre. Desta forma, a Igreja passa a policiar as ações e pensamentos de seus crentes, impondo-lhes limites e condutas que devem ser seguidos. Neste contexto em que o catolicismo rege as condutas morais, “o *confessor tornou-se um personagem insubstituível*” (Delumeau, 2003, v. 1: 13), responsável por ouvir os pecadores, analisar seus erros e atribuir-lhes punições a fim de se redimirem. Porém, para que o sacramento tivesse total eficácia, o indivíduo deveria confessar “*perfeita e verdadeiramente todos os pecados, sem exceção*”, com sentimentos de dor e pesar, odiando seus erros e com o propósito de nunca mais cometê-los (Vainfas, 1997: 44). Caso algum pecado fosse omitido por “*vergonha, por temor, por uma negligência estudada ou por falta de exame cometeria um sacrilégio que tornaria sua confissão nula e que o obrigaria a repeti-la*” (Delumeau, 2003, v. 2: 266). Por isso, além de ser uma forma de redimir o pecador pelas suas falhas cometidas, era um mecanismo bastante útil para examinar a mente dos fiéis, fazendo do confessor um “*especialista de casos de consciência*” (Delumeau, 2003, v. 1: 399).

Na América não foi diferente. Os jesuítas, em sua empresa evangelizadora, davam grande atenção ao sacramento. Nota-se isto pela grande quantidade de vezes que relatos envolvendo confissões indígenas são registrados nas correspondências jesuíticas, ficando apenas atrás do batismo (como se observou nos dados citados na introdução). Os padres conheciam bem a dificuldade que era, como se viu no capítulo anterior, converter os índios e, ainda mais, mantê-los nesta nova vida religiosa. A confissão tinha papel fundamental, na medida em que servia como um instrumento para policiar as atitudes dos novos fiéis e fazê-los pagar pelos seus pecados por intermédio das penitências. Além disto, um diferencial entre a confissão estabelecida na Europa e a na região platina é que nesta última o sacramento deveria servir como um sinal do bom andamento da empresa evangelizadora: por ser uma religião trazida pelos estrangeiros, com práticas e cultos estranhos, os indígenas mostrariam adesão à cristandade se passassem a confessar seus pecados regularmente.

A intenção aqui é justamente tentar saber se houve esta introspecção da nova religião observando os casos de confissão. Para isso, será feita a análise das diversas formas que o sacramento é acionado no discurso inaciano, partindo-se de casos aparentemente edificantes – registros de inúmeras confissões realizadas em um curto período de tempo, índios confessando pecados minuciosamente com mostras de emoção e confissões no momento da morte. Depois, será discutida a falta do registro de *pós-confissão* destes casos modelares, contrapondo-os justamente a relatos que evidenciam o comportamento posterior do recém-confesso. Com isto, será constatado que um grande problema do discurso confessional jesuítico é a pouca relevância dada ao destino comportamental do índio que acabou de confessar seus pecados, em oposição ao grande destaque dado nos registros ao ato confessional em si. Para tentar compreender como se formou este modelo de discurso, serão analisados os *casos extraordinários*, cujo enfoque privilegia as situações que motivavam os índios a se confessarem, e os relatos envolvendo *más confissões*.

## 1. A Confissão como Discurso Edificante

Alguns relatos provenientes das correspondências jesuíticas evidenciam a importância depositada no ato confessional, existindo registros que enaltecem a realização de um grande número de confissões praticadas em uma única redução:

confessaron hasta 700 almas y algunas muy necessitadas, las quales oyan con gusto lo que el P.<sup>e</sup> les dezia para su bien derramando muchas lagrimas de dollor y arrepentimiento<sup>1</sup>

O padre Pedro Romero teve a intenção de ressaltar dois fatores ao escrever o trecho supracitado: o primeiro é a grande quantidade de confissões realizadas e o segundo, a emoção dos confessos. O autor busca enaltecer o bom andamento da empresa evangelizadora, apresentando um número de confissões

---

<sup>1</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 45. “Confessaram até 700 almas e algumas muito necessitadas, as quais ouviam com gosto o que o padre lhes dizia para seu bem, derramando muitas lágrimas de dor e arrependimento”.

realizadas bastante alto, comprovando a sua boa aceitação entre os índios. Em relação às emoções exploradas no registro, muitos jesuítas vão procurar descrever os sentimentos aflorados pelos índios no momento de sua confissão, agregando ao sacramento uma importância moral, tendo em vista a suposta necessidade com que os indígenas procuram confessar-se. Pode-se perceber esta relevância dada à emoção em um relato do padre Nicolau Duran de 1628:

passan de ordinario de mil y quinientas aviendose antes exercitado demas de lo dicho en otros actos de devocion, y preparandose con confesiones generales que para llegar con mas pureza hazen con tanta luz de la gravedad del pecado que acontece acusarse con mucho sentimiento de los cometidos en su infidelidad<sup>2</sup>

O inaciano, além de focar a grande quantidade de índios que realizaram a confissão, tenta descrever a emoção destes ao praticá-la. Para reforçar e dar consistência a estes sentimentos indígenas surgidos na hora do ato confessional, o autor afirma que os confessos também confiaram aos padres seus pecados cometidos “*em sua infidelidade*”, ou seja, a confissão de *pecados* praticados antes da existência da religião cristã na vida indígena. O padre Pedro Romero também registra algo semelhante ao citar o que os índios lhe falam: “*P.<sup>e</sup> agora parece que e abierto los ojos y entendido que cosa es confession y assi mismo quiero enmendar los yerros pasados que sin duda abre hecho quando no lo sabia*”<sup>3</sup>. Os índios passam a recordar de *pecados* cometidos antes mesmo de conhecerem a nova crença trazida pelos estrangeiros – tema que será abordado adiante. Por hora, não se discutirá a visão que os indígenas tinham de pecado ou erros morais, mas cabe observar estes trechos citados como uma forma de criar um discurso otimista a respeito da introdução do sacramento da confissão aos

<sup>2</sup> 1628. XXXVIII - CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 221. “Passam de ordinário de mil e quinhentos, havendo-se exercitado antes em outros atos de devoção e preparando-se com confissões gerais que, para chegar com mais pureza, fazem com tanta luz da gravidade do pecado que ocorre de se acusarem com muito sentimento dos cometidos em sua infidelidade”.

<sup>3</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 43. “Padre, agora parece que abri os olhos e entendi que coisa é a confissão e assim mesmo quero corrigir os erros passados que sem dúvida cometi quando não sabia”.



nativos, visto que, de acordo com o que os autores registram, os índios passam a perceber falhas em seu comportamento dignas de uma confissão cristã e chegam a atitudes extremas, como foi registrado em 1642 o caso de um menino que pedia, em suas orações, para se manter fraco:

Confesandose un muchacho querido y estimado de todos por su quieto natural y docil, le pregunto el p.<sup>e</sup> la causa de estar tan flaco a lo qual respondio con afecto que en su reso pedia siempre a dios le concervase flaco y sin fuerças su cuerpo para tenerle mas obediente y no ser vencido del demonio en pecados deshonestos<sup>4</sup>

Em outro relato de uma carta de 1635, o padre Pedro Romero novamente salienta as emoções reveladas na hora da confissão: “*Acuden casi todos los dias muchos indios e Yndias a confessarse haziendolo con dolor de sus pecados, y con mucha confianza en este Santo Sacramento*”<sup>5</sup>. Da mesma forma descreve o padre Martin Xavier em uma curta carta em que relata sua entrada na região do Guairá onde permaneceu 15 dias por insistência dos nativos:

casi todo el dia estaba confessando y assi confesse casi todo el Pueblo [...] algunos de los quales me pidieron los confessase yo los admite diciendoles que lo haria de muy buena gana pero que tenia que hablarles antes de entrar en la confession y assi les hable a cada uno en particular con la suavidad posible pero juntamente no dejando de decirles lo que les concernia hacer y las obligaciones que tenian sin exasperarlos y assi aunque se fueron retirando con buena orden en hablar de confesarse, pero quedamos tan amigos como de antes yo hable a todos y satisfice a los que hay contra nosotros<sup>6</sup>

<sup>4</sup> 1642. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE SAN MIGUEL DEL URUGUAY. (Caixa 29/ Doc 7-889). “Confessando-se um menino querido e estimado por todos, por sua natureza calma e dócil, perguntou-lhe o padre a causa de estar tão magro, ao qual respondeu com afeto que em sua oração pedia sempre a Deus que conservasse magro e sem forças seu corpo para lhe ter mais obediente e não ser vencido pelo demônio em pecados desonestos”.

<sup>5</sup> 1635. XV – CARTAS ANUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: VIANNA, Hélio. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 91. “Comparecem quase todos os dias muitos índios e índias a confessar-se fazendo com dor de seus pecados e com muita confiança neste santo sacramento”.

<sup>6</sup> 1612. RELACION DE UN VIAJE Á LAS MISIONES DEL GUAYRA. (Caixa 14/ Doc. 12-258). “Quase todo dia estava confessando e assim confessei quase todo o povoado [...] algum dos quais me pediram que os confessasse: eu os admiti dizendo que o faria com muita boa vontade, mas que tinha que lhes falar antes de entrar na confissão e assim falei com cada um em particular com a suavidade possível, mas juntamente não deixando de dizer-lhes o que lhes concernia fazer e as obrigações que tinham sem exasperá-los e assim ainda que se foram retirando com boa ordem

Além de realizar a confissão de quase toda a redução, o jesuíta procurou orientar cada um dos índios que iriam realizar o sacramento, preparando-os para uma boa confissão. Fica evidente a intenção do padre em relatar um caso edificante envolvendo o sacramento e promover o trabalho jesuítico mostrando a paciência, devoção e preocupação dirigidas aos indígenas. Da mesma forma, os padres também procuram salientar as boas confissões praticadas pelos índios, como em um relato de 1637:

Un indio que en su modo me parecia muy bozal estando enfermo se confesso con tanto cuydado de todos sus pecados Grandes y chicos que admirado de la confessio dixie al fin es verdad que no ha de entrar nadie en el cielo con un minima mancha.<sup>7</sup>

O enfoque dado pelo autor do relato é a realização de uma boa confissão, ou seja, a revelação de todo e qualquer tipo de pecado cometido pelo índio, desde os maiores erros até os menores deslizes praticados, ainda que o confesso não transparecesse, ao padre, tal capacidade. Conseguir fazer com que os indígenas confiassem todos seus íntimos segredos ao confessor era o principal objetivo dos jesuítas, no que tange à questão da confissão sacramental. Em um trecho escrito pelo padre Nicolau Duran também se percebe esta exaltação da boa confissão praticada: *“El hábito de la confesión lo observan con regularidad y es tal la ternura de estas puras criaturas que, por la más ligera falta, en los ojos les afloran abundantes lágrimas”*<sup>8</sup>. Mesmo confiando pequenas falhas aos padres, os indígenas, segundo o jesuíta, emocionam-se com o ato confessional, praticando-o de forma correta. Pode-se imaginar como este tipo de relato repercutia de forma satisfatória aos demais sacerdotes que, sabendo da boa adesão dos índios ao sacramento, sentiam-se encorajados e motivados a

---

em falar de confessar-se, mas ficamos tão amigos como antes. Eu falei a todos e satisfiz aos que têm algo contra nós”.

<sup>7</sup> 1637. XIX – PONTOS PARA A CARTA ANUA DA REDUÇÃO DE SANTANA, PELO PADRE JOSEPH DE OREGIO. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 153. “Um índio que em seu modo parecia-me muito boçal, estando doente, confessou-se com tanto cuidado de todos os seus pecados, grandes e pequenos, que, admirado da confissão, disse no fim: ‘é verdade que não entra ninguém no céu com uma mínima mancha’.”

<sup>8</sup> DURAN, Pe. Nicolás. **“Son prodigios dignos de admiración ver la sumisión de esos bárbaros”**. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 101.

permanecer com o trabalho evangélico. Registros como estes tinham uma função importante não só para informar como andava a empresa reducional, mas também para alertar os demais padres das dificuldades enfrentadas e das facilidades conquistadas, como a boa aceitação dos índios à confissão sacramental. De acordo com os relatos, o sacramento da confissão foi tão bem introduzido na vida reducional que os índios “*lo tienen tan acreditado, que en viendose en qualquiera necesidad o peligro se acojan a el como general remedio de todos*”<sup>9</sup>, chegando, algumas vezes, a pedirem a confissão, segundo os jesuítas, pensando em uma boa morte:

pero se ha hechado de ver ser imbiado de la mano de nro S.<sup>or</sup> para su mayor bien de los indios pues ellos lo hã tomado como de tal mano preparandose para sus muertes con no pequeño consuelo mio pidiendo los sacramentos muy con tiempo preparandose muchos dellos cõ confessiones generales, diciendo: P.<sup>e</sup> quiero me confessar desde q ha que soy xpiano pues a los principios no tenia tanta noticia de la fe y aprecio de los [ilegível] no sabia dolerme de mis pecados, aprecio era del deseo de morir bien imbiar muchos dellos a que el P.<sup>e</sup> fuesse adezilles la encomendaciõ del alma<sup>10</sup>

São bastante comuns casos onde o indígena morre logo após realizar sua confissão, criando um grupo bastante expressivo – cerca de 29% da documentação analisada envolvendo este sacramento. Semelhantes aos casos de *batismo urgentista* analisados no capítulo anterior, estes casos de *confissão seguida de morte* são registrados como situações edificantes à evangelização. A diferença é que a realização do sacramento confessional no leito de morte não é só esperada como necessária para a boa morte do indígena, tendo uma função

<sup>9</sup> 1628. XXXVIII - CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 223. “têm-no tão acreditado que, vendo-se em qualquer necessidade ou perigo, amparam-se nele como remédio geral de todos”.

<sup>10</sup> 1643. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE SANTA ANA. (Caixa 29/ Doc 5-887). “Mas se tem visto ser enviado pela mão de Nosso Senhor para o maior bem dos índios, pois eles têm-se preparado muito para suas mortes, com não pequeno consolo meu, pedindo os sacramentos com bastante tempo, preparando-se muitos deles com confissões gerais dizendo: ‘padre, quero confessar-me desde que sou cristão, pois, nos princípios, não tinha tanta notícia da fé e apreço dos [ilegível], não sabia sofrer pelos meus pecados’. Aprecio era do desejo de morrer bem, enviar muitos deles para que o padre fosse encaminhar a encomendação da alma”.

reconciliatória entre o moribundo e a cristandade. Nestes relatos, muitas vezes, o óbito ocorre instantes depois da confissão:

Han semos muerto algunos de picaduras de bivoras. el uno era ya Xpano y aunq le mordio dos veces y era muy ponçoñosa con todo tomo largas de confesarse mientras q llego la ponçoña al coraçon q luego murio.<sup>11</sup>

Sua morte eminente acelera o processo e leva o índio a realizar a confissão, aparentemente sem qualquer preparo para isto. Como nos casos de *batismo urgentista*, o enfoque dado pelo autor do trecho supracitado está no ato sacramental em si e no fato de ter ocorrido uma boa morte do recém-confesso, dando ao relato um final edificante. Os casos de *confissão seguida de morte* vão apresentar estas características, sempre ressaltando o ato confessional e a importância de ser realizado no leito de morte dos índios. Em alguns casos, o foco também é dado ao esforço realizado pelos jesuítas e sua dedicação aos nativos, como se percebe em um registro de 1613 do padre Roque González:

el otro fue un Indio, que en la visita de don Francisco se vino aqui cõ su muger; y saliendo un dia a caça cõ otros Indios desta Reduccion, que lo suelen hazer muy ordinario cinco o seis leguas de aqui, le pico una bivora, la qual no lo dexo menearse de un lugar los compañeros viendole assi y viendo que no terian en que trahelle, ni podrian llegar cõ el a esta Reduccion, se determinarõ de dexarle en el monte, y venir a avisarnos para que le fuessemos aver y cõfesar. hizierõlo assi aunque no se dieron la priessa que devian: porque no avisaron despues de dos o tres dias que le avia picado la bivora. yo me parti luego cõ toda la priessa que pude a velle: aunque desaviziado de hallalle vivo: porque sus cõpañeros nos dezian, que la vivora que le avia picado era muy mala; y que el quedava muy fatigado, y que alli adonde le avian dexado avia muchos tigres; y que por ventura alguno se lo avria comido. yo cõ todo esso me determine irlle a ver, aunque cõ el temor dicho de hallarle vivo; y llegando cerca del lugar donde le avia dexado se doblo mi pena y temor: porque vi en aquel lugar muchos cuervos, que pense se aviã cenado en el cuerpo muerto. llegue y hallele tendido en el suelo

<sup>11</sup> 1615. CARTA ANNUA DE LAS MISIONES DEL PARANÁ. (Caixa 28/ Doc 11-859). “Têm morrido alguns por picadas de cobras. Um era já cristão e, ainda que o mordeu duas vezes e era muito venenosa, contudo quis se confessar até que chegou o veneno ao coração e logo morreu”.

desnudo y lleno de zeniza; porque cõ las ansias del dolor se avia rebolcado en un poquillo de fuego que le aviã dexado sus cõpañeros; tenia la boca y las narizes atestadas de tierra y ceniza. vile que no se meneava; y dãdole voces no me respondia. tuvele por muerto aunque el coraçon me dezia que no estava. hize buscar una poca de agua y mientras tanto le fui limpiando la boca y las narizes lavele los ojos que los tenia cerrados de la sangre, que por la fuerça de la ponçoña avia salido por ellos lavele la boca que la tenia muy seca pareciome que me mirava y que resollava tanto quanto yo. cõ esto le comence a dar voces a el començo a cobrar resuello; y assi abrio los ojos y conociendome. se animo de suerte, que no parece sino que vido un angel del cielo. dixome que se queria cõfesar y lo hizo muy bien y en acabando de darle la absolucion dio su alma al señor<sup>12</sup>

Este longo relato sobre a confissão de um índio mortalmente ferido por uma cobra evidencia a importância dada à preocupação dos padres em confessar os nativos. Ao contrário da objetividade do relato anteriormente citado, este apresenta minuciosamente o que ocorreu quando o padre soube do acidente até a realização do sacramento e morte do índio. Inicia criticando a lentidão dos outros índios que demoraram dias para avisar do ferido na mata, mostrando a falta de confiança neles e depositando em si a responsabilidade de salvá-lo. O

<sup>12</sup> **1613. ANNUA DE LA REDUCCION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ CON LA DESCRIPCION DE LAS TIERRAS DEL IGUAI.** (Caixa 28/ Doc. 8-856). “O outro foi um índio que, na visita de Don Francisco, veio para cá com sua mulher e saindo um dia para caçar com outros índios desta redução, que costumam fazer freqüentemente cinco ou seis léguas daqui, picou-lhe uma cobra que não o deixou mexer-se do lugar. Seus companheiros vendo-o assim e vendo que não teriam como lhe trazer, nem poderiam chegar com ele nesta redução, determinaram-se de deixar ele no monte e vir avisar-nos para que fôssemos vê-lo e confessá-lo. Fizeram assim, ainda que não deram a pressa que deviam, porque não avisaram depois de dois ou três dias que lhe havia picado a cobra. Eu parti logo com toda a pressa que pude, ainda que desavisado de achar-lhe vivo, porque seus companheiros diziam que a cobra que lhe havia picado era muito má e que ele estava muito cansado e que ali aonde lhe haviam deixado havia muitos tigres e que por ventura algum o havia comido. Eu, contudo, determinei-me de ir vê-lo ainda que com o temor de não achá-lo vivo. Chegando perto do lugar onde lhe havia deixado, dobrou-se minha pena e temor, porque vi naquele lugar muitos corvos que pensei que haviam comido o corpo morto. Cheguei e achei-o estendido nu no solo e cheio de cinzas, porque com as ânsias da dor havia revirado-se em um pouco de fogo que haviam deixado seus companheiros; tinha a boca e o nariz repletos de terra e cinzas. Vi que não se mexia e chamando-o não me respondia. Tive-o por morto ainda que o coração dizia-me que não estava. Fiz buscarem um pouco de água e enquanto isso fui limpando a boca e o nariz, lavei-lhe os olhos que estavam fechados com sangue que, pela força do veneno, havia saído por eles; lavei-lhe a boca que a tinha muito seca. Parecia que me olhava e que ofegava tanto quanto eu. Com isto, comecei a chamar-lhe a atenção. Começou a recobrar a respiração e assim abriu os olhos e conhecendo-me animou-se de sorte que não parece senão que tenha visto um anjo do céu. Disse-me que queria confessar e o fez muito bem e acabando de dar a absolvição deu sua alma ao Senhor”.

relato prossegue com sua aproximação a um corpo bastante desgastado e sujo que parecia ainda estar vivo apenas esperando sua chegada. Mostra-se muito preocupado e esperançoso e faz tudo o que pode para reanimar o índio e conseguir aplicar-lhe a confissão. No final do trecho, em poucas linhas, informa que o sacramento foi bem realizado e teve seu fim esperado. Após toda uma densa descrição, preocupada em apresentar o descaso dos demais indígenas, sua angústia e esforço canalizados para a situação do ferido e o trabalho que teve para reanimá-lo, Roque González finaliza o caso de forma satisfatória e eficaz. O sacramento é só mais um ponto dentro de todos os outros citados, ficando apenas como pano de fundo de todo o relato. Mesmo assim, ele segue a linha lógica deste tipo de caso: a confissão no momento da morte, que não é só esperada como necessária para o moribundo, e sua reconciliação com a religião.

Porém, analisando outros casos de *confissão seguida de morte*, pode-se observar peculiaridades do discurso jesuítico sobre a confissão, como a supervalorização do sacramento em razão da falta de práticas religiosas:

Vnyndio sordo ydemas denouenta años estaua en un rancho ochosuela de vnabuena yndia que depura charidad lesustentaua auiamuchos anos queno seconfessaua pfalta deministro yteniendo noticia del fué auerle el P.<sup>e</sup> Aranda ylleuo algunos regalos y hallo en el una alma admirablemente dispuesta ydeseossa deueraDios, con fessole ydiolle laextremaunzion yluego otro diamurio<sup>13</sup>

Diferente do caso anterior, aqui a confissão tem maior importância no relato, destacando-se desde o início do mesmo como algo inadiável para o idoso. É justamente neste ponto que se evidencia o lapso do discurso: um índio velho, que vivia longe dos padres, não é descrito como cristão<sup>14</sup> e, segundo o autor,

<sup>13</sup> **1609. PRIMEIRA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN.** In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 8. “Um índio surdo e com mais de noventa anos estava em um rancho ou cabana de uma boa índia que de pura caridade o sustentava. Havia muitos anos que não se confessava por falta de ministros, e tendo notícias dele foi ver-lhe o padre Aranda e levou alguns presentes e achou nele uma alma admiravelmente disposta e desejosa de ver Deus. Confessou-o e deu-lhe a extrema unção e logo outro dia morreu”.

<sup>14</sup> Sabe-se que para a realização do sacramento confessional é necessário que o indivíduo seja batizado, e com os índios não era diferente. Porém, crê-se aqui que é muito significativa a falta desta informação à descrição do índio, ou seja, o autor busca adaptar o caso ao modelo de discurso edificante, entretanto, acaba por descrever atitudes e práticas do indígena que em nada

fazia tempo que não se confessava. Nestas condições, é questionável a sua inclinação à fé cristã e a utilidade da confissão em sua vida. Mesmo o sacramento tendo um maior destaque neste relato, torna-se inócua a sua realização. São dois casos que apresentam problemas discursivos distintos, cada um a sua maneira: se no relato anterior o sacramento da confissão não teve grande realce em detrimento de uma atitude exemplar do índio que *esperou* o confessor chegar para depois morrer, neste caso supracitado ocorre o inverso, onde o sacramento teve um foco expressivo, inversamente proporcional à dedicação à fé católica do nativo.

Em outro caso registrado em uma ânuia de 1619, depara-se com o exemplo de uma índia batizada que viveu distante dos jesuítas por décadas:

fue muy señalada la misericordia q uso nro S.<sup>r</sup> con una yndia Xpana y lo bien q ella correspondia a su llamam.<sup>10</sup> lo qual avia treinta años q estava entre estos yndios ynfielos del y<sup>~</sup>aña q desde niña la avia llevado su madre y estando enferma importuno a los yndios q la trajessen adonde estaban los P.<sup>es</sup> (q en fin no negava la fee q tenia) y a puras importunaciones la trajeron en una canoa persuadiendo a otros diez se viniessen con ella entre ellos venia su mançebo, el P.<sup>e</sup> Roq G. lo fue aver y dijole como era Xpana el P.<sup>e</sup> la persuadio q se confessase y q antes se apartasse de su mala compañia ella lo hiço de muy buena gana con un ato heroyco de amor de nro S.<sup>r</sup> porq [ilegível] por estar muy enferma se salio de la casa del yndio y se fue a otra adonde se confesso con muchas muestras de fee y acaba de confessar murio y con ella una hijita suya q se avia baptizado el dia antes.<sup>15</sup>

correspondem a de um cristão. Obviamente, sua ausência pode ser justificada pelo simples esquecimento do autor, mas é difícil pensar que com tantas descrições sobre a vida do idoso, a mais importante tenha passado em branco. Apesar de não ser o único caso registrado sem especificar que o indígena era cristão, a falta aqui é maior devido à vida que o idoso levava longe do meio reducional e, por conseguinte, longe dos costumes, práticas e crenças cristãos. Não identificá-lo como já batizado – ou esquecer disto – debilita o próprio discurso jesuítico.

<sup>15</sup> **1619. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LA ENCARNACION DE ITAPUA.** (Caixa 28/ Doc 15-863). “Foi muito marcante a misericórdia que usou Nosso Senhor com uma índia cristã e o bem que ela correspondia a seu chamado, o qual havia trinta anos que estava entre estes índios infieis do y<sup>~</sup>aña que desde criança havia levado sua mãe e, estando doente, importunou os índios para que a trouxessem até onde estavam os padres (que, enfim, não negava a fé que tinha) e por muita insistência a trouxeram em uma canoa persuadindo outros dez que viessem com ela. Entre eles vinha seu mancebo. O padre Roque González foi vê-la e falou-lhe. Como era cristã, o padre persuadiu-a para se confessar e que antes se separasse de sua má companhia. Ela o fez de muita boa vontade com um ato heróico de amor de Nosso Senhor, porque, [ilegível] por estar muito doente, saiu da casa do índio e foi para outra onde se confessou

Neste caso, torna-se mais evidente a fragilidade da confissão praticada pela índia. Após viver 30 anos com indígenas infiéis, distante do contato com os jesuítas e vivendo com um índio, ela decide procurar os padres por estar doente. O autor do trecho informa que a índia fora levada ainda pequena por sua mãe para viver longe do convívio jesuítico, deixando entender que o seu batismo foi realizado quando ainda era uma criança. Quando o padre Roque González aceita aplicar-lhe a confissão, só impõe a condição de deixar seu mancebo – sem dar a opção de casarem-se cristianamente. Após largá-lo, a índia realiza provavelmente a primeira confissão de sua vida, sem passar por ensinamentos, ter ouvido sermões ou comparecido a missas e, mesmo assim, sua confissão é muito bem-vista pelo autor que nunca questiona sua inclinação à fé. Parece que realmente “*Deus observa menos os fatos do que as intenções*” (Delumeau, 2003, v. 2: 96). Além disso, o relato termina com a morte da índia, fazendo com que não se tenha certeza da eficácia da confissão: a sua boa morte dá um caráter edificante ao caso, mas deixa dúvidas quanto à utilidade do sacramento na vida da índia. Não se sabe se ela realmente tinha conhecimento do que estava fazendo, que tipo de *pecados* confessou, se iria mudar-se para a redução ou se, dali em diante, confessaria com mais frequência. Mas, de acordo com o discurso jesuítico, sua morte aboliu as dúvidas e glorificou o sacramento.

O que se verifica são milhares de índios se confessando aos padres, emoções afloradas em forma de lágrimas, confissões minuciosas dos mais íntimos e pequenos erros, indígenas admitindo pecados de um passado pagão e confissões no leito de morte em registros otimistas quanto à boa aceitação nativa ao sacramento. Questiona-se, então, se a confissão sacramental foi incorporada aos costumes indígenas sem maiores problemas e se foi sempre realizada de forma satisfatória. Para responder a esta questão deve-se antes observar um ponto que foi ou ignorado ou omitido nos relatos até aqui citados: a questão da *pós-confissão*. Apesar de todo o otimismo presente nos registros, nenhum faz referência ao destino tomado pelo recém-confesso. Desta forma, são relatos satisfatórios e promovedores do sacramento, mas não o descrevem como sendo

---

com muitas mostras de fé e, acabando de confessar, morreu e com ela uma filhinha sua que se havia batizado no dia anterior”.



um ritual cristão eficaz, já que não se têm notícias do bom comportamento dos índios após a confissão.

Casos que, em seu desfecho, dão conta do comportamento do indígena após realizar o sacramento são uma minoria, totalizando apenas 16% de todos os relatos sobre confissão que foram separados. É um número muito baixo, levando-se em conta a importância que esta informação acrescenta à credibilidade e eficácia dos relatos. Torna-se relevante, pois, analisar casos em que o jesuíta registra alguma informação sobre o comportamento *pós-confissão*, para tentar entender de que forma eles são estruturados, com qual importância esta informação aparece no discurso e se existe algo sendo omitido ou salientado nos mesmos. Observa-se um relato do padre Pedro Romero, de 1635:

Otro Yndio estaba afligidissimo con intensos dolores, que no le dejaban reposar tres meses avia. confessorse y recibio el SS.º Sacram.º y luego al punto sano sin que le volviessen mas los dolores, y assi se lebanto y pudo trabajar<sup>16</sup>

Movido a confessar-se pelas intensas dores que sentia, o índio só melhorou fisicamente após realizar o sacramento, tornando o relato edificante. Um caso semelhante é registrado em uma carta de 1642 pelo padre Pedro Comenzalo:

entre otros uno oyo un Domingo un sermon, en que se les conto un exemplo de una pess.<sup>a</sup> que aunque el p. le havia amonestado no havia querido aprovechar; que al fin murio mal y se condeno. el dicho oyo esto espantose viendose como en espejo, viendo que yba por los mesmos passos, por otra parte viase tan atado que le parecia que no havia de dejar su vicio. diole un sentim.º muy vivo diciendo: a mi Dios me embiava algun gran castigo; pues no acavo de salir de su ofensa. dicho esto passaron tres dias que parece le dio el S.º p.<sup>a</sup> que se confessava y se enmendava no la hizo y assi al tercer dia viendo de la chacra y sentandose en su hamaca para descansar le dio de repente una calentura terrible nunca vista que le tenia todo el cuerpo pesado como

<sup>16</sup> 1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: VIANNA, Hélio. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 93. “Outro índio estava aflitíssimo com intensas dores que não lhe deixavam repousar há três meses. Confessou-se e recebeu o santo sacramento. Logo sarou sem que voltassem mais as dores e assim levantou-se e pôde trabalhar”.

de plomo y les encogia los nervios del al punto me embio a llamar y me dijo lo que passava confesose con mucho dolor y se conociendo el castigo del S.<sup>r</sup> hizo muy grandes propos.<sup>s</sup> y al fin mejoro.<sup>17</sup>

Apesar de o relato iniciar informando que o índio em questão havia se inclinado a confessar por ter presenciado um sermão que o tocou, foi seu estado físico que o levou realmente ao confessionário. O autor chega a citar que o indígena mantinha *vícios*, porém não diz quais eram, não sendo eles os responsáveis pela realização do sacramento. Segundo o relato, era intenção do índio ir confessar-se depois que ouviu o exemplo de um indivíduo que foi castigado por não seguir os conselhos do padre. Percebendo que levava sua vida pelo mesmo caminho, como escreve Comenzalo, o índio promete ir à confissão, o que não cumpre. Nem os *vícios*, nem o exemplo do homem castigado fazem com que realmente o indígena vá procurar o confessor. Somente quando cai doente, atingido por uma febre, é que o sacramento é realizado, e assim o relato finaliza com sua melhora.

Ambos os casos citados assemelham-se pela motivação que levou ao ato confessional. Nenhum dos autores responsabiliza algum pecado concreto que tenha incentivado o indígena a procurar sua reconciliação. Na verdade, a confissão, nestes dois casos, passa a ter outro caráter: o sacramento não foi procurado para *limpar* pecados cometidos, mas sim para curas físicas. Um verdadeiro remédio do corpo, e não da alma. Estes relatos que deveriam apresentar casos de confissão eficaz e modelar têm suas falhas: apesar de darem conta da *pós-confissão*, não tratam a questão do pecado que, teoricamente, deveria ser o motivo principal para que um indivíduo procurasse o confessor. Ao contrário, estes relatos parecem demonstrar que os indígenas utilizavam a

---

<sup>17</sup> **1642. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE SANTA MARIA DEL URUGUAY.** (Caixa 29/ Doc 6-888). “Entre outros, um ouviu, em um domingo, um sermão em que lhes foi contado um exemplo de uma pessoa que, ainda que o padre o tenha admoestado, não havia querido aproveitar e que no fim morreu mal e se condenou. O dito índio ouviu isto, espantou-se vendo-se como em um espelho, percebendo que ia pelos mesmos passos; por outro lado, via-se tão atado que lhe parecia que não havia como deixar seu vício. Deu-lhe um sentimento muito vivo dizendo: ‘a mim Deus enviava algum grande castigo, pois não saio de sua ofensa’. Dito isso passaram três dias, que parece que o Senhor deu-lhe para que se confessasse e corrigisse. Não o fez e, assim, ao terceiro dia, vindo da chácara e sentando-se em sua rede para descansar, deu-lhe de repente uma terrível febre nunca vista que lhe pesou todo o corpo como chumbo e lhe atacou os nervos, a ponto de me chamar e dizer o que se passava. Confessou-se com muita dor e, conhecendo o castigo do Senhor, fez muitos propósitos e ao fim melhorou”.

confissão como uma forma de curar doenças, agregando outra função ao sacramento que não era a esperada pelos padres.

Mas esses são apenas dois casos dentre outros que, ainda que poucos, não devem ser ignorados. A diferença é que os demais estão dentro de um outro grupo de relatos envolvendo a confissão, que, devido a sua importância dentro dos registros confessionais, deve ser analisado à parte.

## 2. Casos Extraordinários<sup>18</sup>

Pertencem a este grupo relatos que contêm situações fantásticas, intervenções sobrenaturais, como aparições, vozes, ruídos ou fenômenos incomuns, que levam à confissão indígena. Os *casos extraordinários* somam 17% do total de registros sobre confissão que foram separados para este estudo, praticamente tendo a mesma incidência que os casos que tratam da *pós-confissão*. A diferença é que relatos que contêm informações sobre o indígena após confessar-se – seja a respeito da penitência ou de alguma mudança em seu caráter – são esperados no discurso jesuítico, ao contrário de casos fantásticos, ainda mais que culminem com confissão. Por isso a análise destes relatos é importante para tentar compreender qual motivação levava os índios, segundo os jesuítas, a procurarem a confissão.

Um bom exemplo desses *casos extraordinários* é um registrado pelo padre Nicolau Duran, em 1628, sobre um indígena que ressuscitou:

Adolecio una persona de una grande enfermedad que al fin la acabo. Ya estava dispuesta para la sepultura, y quiriendola llevar a enterrar hallaron que avia resucitado. Dieron atonitos de esto aviso a los padres acudio uno muy a priesa a enterarse del caso, i enviendolo el Indio le dixo: confiesame P.<sup>e</sup> que tengo muy grande neçesidad porque te ago saver que aunque yo pase desta vida con algun dolor de mis culpas,

---

<sup>18</sup> Usa-se aqui a expressão *casos extraordinários*, tendo como influência o estudo de Carla Berto (2005) sobre os milagres acionados pelos jesuítas em seus registros na empresa reducional. A autora analisa casos relatados pelos padres em que indígenas teriam visto, ouvido ou se comunicado com aparições, sejam elas malélicas ou benéficas, concluindo que a “*seleção e a interpretação do jesuíta constituem-se o fato decisivo de atribuição divina ou demoníaca a estes casos de aparições*” (Berto, 2005: 155).

pero vencido de la verguenza oculté algunas en la confesion, i luego que mi alma se aparto del cuerpo me sali al incuentro N. S. Gesu Xõ Acompañado de la S.<sup>ma</sup> Virgen y el me dixo que bolviere a este mundo y me confesase de nuevo porque era necesario para salvarme que demas del dolor de las culpas las descuriese todas al confesor y añadio su S.<sup>ma</sup> Madre: mira que cumplas lo que mi hijo te manda. con esto desaparecieron y yo me halle de repente con vida. confesose con muchas muestras de sentimiento, y poco despues se fue para la eterna.<sup>19</sup>

O relato não trata apenas da ressuscitação do indígena – o que já seria bastante incomum –, mas também da visão divina que teve e que foi a responsável pela sua boa confissão. O interessante é que o padre Duran deixa claro que o indígena havia já se confessado antes de morrer, porém ocultou coisas e por isso ressuscitou e voltou a realizar o sacramento. Mas a primeira confissão não é o foco do relato: ela só é citada para mostrar que havia sido feita com falhas, para então justificar a volta do morto. A importância do relato está na visão de Jesus e Maria que levou a uma segunda, e satisfatória, confissão. Mesmo assim, a finalização do caso não torna o sacramento eficaz, tendo em vista a morte, enfim, do recém-confesso. Mas, como foi dito, alguns casos que dão conta da *pós-confissão* fazem parte dos *casos extraordinários*, como um registrado pelo padre Diogo de Boroa, em 1614:

A otra persona (segun ella refirio) le hiço ver nro S.<sup>r</sup> los fuegos del infierno, y despues tuvo otra amonestacion divina, todo segun entiendo entre sueños, estando eferma ayudandola, tambien interiormente y

<sup>19</sup> 1628. XXXVIII - CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 223. “Adoeceu uma pessoa de uma forte doença que ao fim a matou. Já estava disposta para a sepultura e querendo levá-la para enterrar acharam que havia ressuscitado. Deram atônitos este aviso aos padres. Um acudiu rapidamente a inteirar-se do caso e, vendo o índio, este lhe disse: ‘Confessa-me, padre, que tenho muita necessidade, porque debes saber que ainda que eu passei desta vida com alguma dor de minhas culpas, mas, vencido pela vergonha, ocultei algumas na confissão e logo que minha alma separou-se do corpo saí ao encontro de Nosso Senhor Jesus Cristo. Acompanhado da Santa Virgem, ele me disse que voltasse a este mundo e me confessasse de novo, porque era necessário para me salvar que, por mais que a culpa doesse, contasse todas ao confessor e acrescentou sua mãe: cumpra o que meu filho manda. Com isto desapareceram e eu achei-me de repente com vida’. Confessou-se com muita mostra de sentimento e pouco depois foi-se para a eterna”.

apretendola el mesmo S.<sup>r</sup> con q vino a haçer una buena confession y mudança.<sup>20</sup>

Neste relato objetivo sobre um provável sonho que a índia teve, o jesuíta deposita nos conselhos de Deus o motivo para que a boa confissão fosse realizada. Além disso, Diogo de Boroa concluiu que uma *mudança* foi provocada na recém-confessa, não especificando qual, porém sendo uma importante colocação se for levado em conta a escassez deste tipo de informação nos casos de confissão. Um *caso extraordinário* que termina com a eficaz atuação do sacramento, tal como relata Nicolau Duran:

dio un tiempo en acudir a una casa para atemorizar a sus moradores con balidos y grandes estruenos y rastro que dexava de pisadas de cabra y otros animales. Huyeron los de aquella casa espantados con esta visiones mas despues reparando en si buscaron mejor remedio acudiendo todos a confesarse, y desde aquel punto no se atrevio mas el Demonio inquietarlos.<sup>21</sup>

O que diferencia este caso do anterior é o tipo de atuação que levou os índios a se confessarem. Desta vez, bramidos de animais e marcas no solo espantaram os moradores da casa, fazendo com que, num primeiro momento, fugissem. Mas só depois, quando procuraram confessar-se, é que o problema foi realmente solucionado, fazendo do caso um relato edificante. Mesmo assim, como no trecho citado anteriormente, nenhum dos dois relatos dá conta de qualquer pecado que possa ter sido cometido pelos indígenas envolvidos. Na realidade, o que os levou à confissão foram situações inusitadas que, ao que

<sup>20</sup> 1614. V - CARTA ÂNUA DA MISSÃO DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ DIRIGIDA PELO PADRE DIOGO DE BOROA AO PROVINCIAL DIOGO TÔRRES. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II, p. 18. “A outra pessoa (segundo ela referiu) fez-lhe ver Nosso Senhor os fogos do inferno e depois teve outra admoestação divina, tudo, segundo entendo, entre sonhos, estando doente, ajudando-a também interiormente e pressionando-a o mesmo Senhor com que veio a fazer uma boa confissão e mudança”.

<sup>21</sup> 1628. XXXVIII - CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 223. “Deu um tempo em comparecer a uma casa para aterrorizar seus moradores com balidos e grandes estrondos e rastros que deixavam pisadas de cabra e outros animais. Fugiram os daquela casa espantados com estas visões, mas depois, reparando em si, buscaram melhor remédio comparecendo todos a confessar e desde aquele dia não se atreveu mais o demônio a inquietar-los”.

parece, não têm relação alguma com pecados ou falhas morais, diferente do que se passa em um caso registrado pelo padre Pedro Romero em uma carta de 1635:

Un pobre indio, como hombre flaco, y miserable cayo en un pecado y luego a la noche el Santo, como tan zeloso de la honrra de Dios, le repreendio y castigo del. Apareciousele entre sueños muy hermoso y resplandeciente algo entre cano, y le riño ásperamente por el pecado que avia cometido y al cabo le dio dos bofetadas que le sirviesen de recuerdo. Desperto con esto el indio despavorido y luego a la mañana fue muy lloroso a confessarse, y conto al P.<sup>e</sup> lo que le avia pasado. Dixole entonces el P.<sup>e</sup> lo que le convenia hazer para no enojar mas a S. Ignacio y el indio lo tomo muy bien y vive agora con mas recato.<sup>22</sup>

O pecado passa a ter mais importância neste caso, sendo o responsável pela repreensão da Santo Inácio. Ainda assim, o que levou efetivamente o índio à confissão foi a severa admoestação sofrida que, mesmo sendo em sonho, como descreveu Pedro Romero, chegou a envolver dois tapas. O relato termina de forma satisfatória, descrevendo uma boa realização do sacramento e apontando para uma mudança no comportamento do índio. Porém, questiona-se a intenção do indígena a respeito da confissão: diferente dos casos anteriores, o supracitado informa que um pecado fora cometido, mas o pecador precisou de um *sonho* com aparições e uma pancada para só então procurar o confessor. Deste modo, será que estava em seus planos confessar-se? Ou melhor, será que quando foi procurar o padre, o índio tinha a intenção de contar o que presenciou e confessar um pecado cometido?

Estas dúvidas surgem, porque diversos estudiosos da cultura e religião dos índios platinos – tanto históricos como atuais – apontam para uma questão

<sup>22</sup> **1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 83-4. “Um pobre índio, como homem fraco e miserável, caiu em um pecado e, logo à noite, o santo, como tão zeloso da honra de Deus, repreendeu-o e castigou-o. Apareceu-lhe entre sonhos, muito vistoso e resplandecente, embranquecido, e repreendeu-lhe asperamente pelo pecado que havia cometido e, ao fim, deu-lhe dois tapas que lhe servissem de lembrança. Acordou com isto o índio apavorado e logo pela manhã foi choroso confessar-se e contou ao padre o que lhe havia passado. Disse-lhe então o padre o que convinha fazer para não irritar mais a Santo Inácio e o índio fez muito bem e vive agora com mais cautela”.

bastante importante a ser analisada aqui: a presença do sobrenatural na vida indígena.

### 3. O Sobrenatural e Duas Visões: conflito de crenças

É conhecida a forte presença da religião e espiritualidade na vida destes índios. Verdadeiras instituições que regravam o cotidiano indígena por meio de rituais e cerimônias que estabeleciam a ordem da aldeia e mantinham viva a tradição e cultura nativa. Segundo Melià (1991: 215), *“era gente de intensa inclinación y experiencia religiosa, expresada en cantos y danzas, en sueños, visiones y discursos proféticos”*. Nomeação dos recém-nascidos, renomeação dos guerreiros, antropofagia, exéquias, caça e tantas outras práticas e costumes diários que eram regidos pela religião e todo sistema de crenças que tinham como base a espiritualidade e o constante contato com o sobrenatural. Nimuendaju, por exemplo, afirma que o *“Guarani tem muito mais medo dos mortos que da morte”* (1987: 35), isto porque é comum, segundo o autor, a alma do morto ficar

perambulando pelos lugares em que morava e andava em vida, especialmente à noite, e se constitui em grave perigo para os viventes por sua ânsia de se aproximar deles e com eles se comunicar. (1987: 38)

Segundo Cadogan, grupos Guarani chegam a mudar-se quando um adulto morre *“por temor al fantasma del muerto”* (1973: 56). Métraux (1979: 56), ao tratar dos Tupinambá, também ressalta esta presença contínua de *“uma multidão de espíritos que perambulam por toda a parte, sobretudo em matas e sítios obscuros, de aspecto particularmente sinistro”*, podendo atuar de uma forma *“hostil à espécie humana, pois lhes causavam doenças, impediam a vinda das chuvas e provocavam a derrota na guerra”*. A função das exéquias centrava-se justamente em *“restabelecer o equilíbrio do sistema de relações sociais por meio da exclusão do membro falecido e da atribuição de um novo status ao morto, na sociedade dos ancestrais”* (Fernandes, 1960: 161). Referindo-se aos Guarani históricos, Susnik (1984-1985: 58) concorda com a atuação hostil que as almas mantinham com os vivos, podendo até mesmo agredi-los. A atuação de seres

espirituais parecia ser tão profunda na vida indígena que, mesmo em relação às questões econômicas e produtivas, sua presença era indispensável:

[...] a representação social que é feita do cosmos, condiciona para que o sucesso produtivo não seja considerado como resultado exclusivo de atividades econômicas; há uma igual interferência de fatores de ordem mágico-religiosa. A representação de um mundo repleto de entidades espirituais (o que se denominou animismo) faz com que nenhum bem material seja visto somente pela sua utilidade, mas também pela rede de relações místicas que permitiram o seu aparecimento. (Souza, 2002: 241)

Os próprios jesuítas citam a presença destes seres sobrenaturais na vida indígena, como faz o padre Montoya ao descrever a crença que os índios tinham sobre a atuação de fantasmas após o enterramento de um morto: “*Si despues de enterrado el difunto se oyen algunos trueños lejos dicen que son unas fantasmas que se sustentan de cuerpos muertos y que entonces se juntan, para comer aquel*”<sup>23</sup>. Montoya também cita um outro fantasma que

anda de casa en casa del tamaño dun muchacho, la qual tiene figura humana, y los cabellos colorados y en las manos una cuerda con que ahoga. a este llaman Curupu que corresponde el vocablo a duende, que por otro nombre llaman mbae. esta dicen que acude en tiempo de maiz verde, por que es muy amigo del y de carne y que de ordinario suele venir quando duermen y los ahoga y asi quando muere alguno de repente dicen que esta fantasma los mata<sup>24</sup>

<sup>23</sup> 1628. XL - CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 274. “Se, depois de enterrado o defunto, ouvirem-se trovões ao longe, dizem que são uns fantasmas que se sustentam de corpos mortos e que então se juntam para comer aquele”.

<sup>24</sup> 1628. XL - CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 273. “Anda de casa em casa, do tamanho de um menino, o qual tem figura humana e os cabelos vermelhos e nas mãos uma corda com que afoga. Chamam-no Curupu, que corresponde ao vocábulo de duende, que por outro nome chamam mbae. Este dizem que ajuda em tempo de milho verde, porque é muito amigo dele e de carne e que geralmente aparece quando dormem e afoga-os e, assim, quando morre alguém de repente, dizem que este fantasma o matou”.



Em outro relato pertencente a uma carta anônima também são citados outros dois seres sobrenaturais pertencentes à vida indígena:

estaban para salir de sus cavernas los Itaquicê y los Ybitipos, que son unas fantasmas fingidas, que el vulgo y chusma imagina, muy horrendas, a quienes temen todos mucho [...], (y) matan a todos quantos topan y para confirmar los hechiceros este embuste, dan a entender a los Yndios que los ecos q hazen los montes volviendo las palabras y gritos que se dan junto a ellos son las voces que dan estas fantasmas, repitiendolas de arriba para salir tras de los que las dan; estas fantasmas contrahechos dicen los hechiceros estan a su mandado y las tienen allí encerradas para sacarlas todas las vezes que les parece<sup>25</sup>

Ao mesmo tempo em que descreve os dois fantasmas, suas atuações e relações com os vivos, o jesuíta afirma que estes seres são falsidades criadas pelos xamãs de modo a deixá-los com medo. Tendo a intenção de menosprezar as crenças e superstições indígenas, estes relatos são significativos na medida em que descrevem seres sobrenaturais não pertencentes à mentalidade cristã. O mesmo ocorre com os sonhos que, para os índios, tem uma importância vital em suas atitudes e escolhas. Muito além de imagens e representações que ocorrem durante o sono, o sonho indígena envolve experiências extra-corporais da alma:

[...] en el sueño, el cuerpo reposa pero la alma se externa, vaga y de allí la creencia en los sueños porque ellos creen que el alma, al externarse, ve, observa, puede visitar a los parientes, etc. (Susnik, 1982: 193)

Desta maneira, o indígena acredita que as “*experiências da alma durante os sonhos*” tratam-se de “*acontecimentos reais capazes de interferir de modo decisivo no rumo da vida das pessoas*” (Nimuendaju, 1987: 34), como, por

<sup>25</sup> 1635-37. XXXVI – RELAÇÃO DO OCORRIDO NAS REDUÇÕES DA SERRA, ESPECIALMENTE DE JESUS MARIA, DEPOIS DA MORTE DO PADRE CRISTÓVÃO DE MENDOZA. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 253. “Estavam para sair de suas cavernas os Itaquicê e os Ybitiois, que são uns fantasmas fingidos que o povo e o populacho imaginam serem muito horrendos, a quem todos temem muito [...], e matam todos que encontram e os feiticeiros, para confirmar esta falsidade, dão a entender aos índios que os ecos que fazem os montes, devolvendo as palavras e gritos que se dão junto a eles, são as vozes que dão estes fantasmas, repetindo-as de cima para sair atrás dos que as dão. Estes fantasmas monstruosos, dizem os feiticeiros, estão a seu mando e tem-nos ali presos para tirá-los todas vezes que precisam”.

exemplo, a “*creencia de que ‘en el sueño’, el alma de un shaman puede ‘devorar’ el alma temporalmente externada de un viviente*” (Susnik, 1984-1985: 119). Enquanto os índios entendiam o sonho como a libertação da alma e uma fonte de saber, os jesuítas acreditavam que eram excessos: “*Los guaraníes son gente dada a los sueños y augurios hasta la exageración*”<sup>26</sup>.

Mesmo afirmando que “*todas estas son ignorancias y abusos que fácilmente se quitan avisandoles*”<sup>27</sup>, os padres percebem que os índios também têm seus *casos extraordinários* a serem relatados. Ambas as culturas assemelham-se pela crença em fenômenos que vão além das possibilidades humanas, porém divergem em suas significações. Pode-se dizer que naqueles casos citados anteriormente, envolvendo fenômenos sobrenaturais que, segundo os jesuítas, motivavam os índios a procurarem a confissão, ocorria um *conflicto de crenças*: o indígena contava ao padre que havia sonhado com a alma de algum antepassado, ou que havia visto um fantasma que lhe deixou assustado e, por sua vez, o padre interpretava tal ocorrido de acordo com as suas crenças e visão de mundo, registrando aquilo que cabia à sua possibilidade do real. Enquanto os índios relatavam experiências sobrenaturais, os jesuítas compreendiam tais situações, ora como intervenções divinas, ora como manifestações diabólicas:

Nesse conjunto de visões e aparições narradas na documentação, tornou-se necessária a subdivisão naquilo que seriam “verdadeiras aparições” e “falsas aparições”. O religioso concede o caráter de manifestação adequada, na medida em que a narração se refira aos santos intercedendo pelos indígenas aptos à cristandade. Mesmo que ainda não possuam uma boa conduta, a partir da aparição o jesuíta/autor evidencia sua aptidão e predestinação a tornarem-se bons cristãos. Sendo assim, a inadequação do fenômeno é observada nos relatos que exaltam as intervenções demoníacas, conforme representam obstáculos à conversão, evidenciando a manutenção de

<sup>26</sup> DEL TECHO, Pe. Nicolás. **Costumbres de los guaraníes**. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 74.

<sup>27</sup> **1628. XL - CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS**. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 274. “Todas estas são ignorâncias e abusos dos quais facilmente se livram, se avisados”.

práticas da cultura Guarani, como poligamia, antropofagia e xamanismo. (Berto, 2005: 133)

Aquilo que para o nativo poderia ser uma visão costumeira ganhava uma interpretação própria quando era registrado pelo jesuíta, adquirindo características divinas ou demoníacas. O fato é que havia uma incompatibilidade de crenças, onde os padres procuravam desmistificar as autóctones e implantar as suas<sup>28</sup>.

[...] os evangelizadores queriam que os índios aderissem justamente ao aspecto mais estranho dessa realidade exótica, sem referente visível, sem ancoragem local: o sobrenatural cristão. A empresa era, ao mesmo tempo, fácil e praticamente impossível. Fácil porque, apesar das distâncias consideráveis que os separavam, os dois mundos concordavam em valorizar o surreal a ponto de considerá-lo realidade última, primordial e indiscutível das coisas. Impossível, pois o modo como o concebiam era divergente em todos os sentidos. Os mal-entendidos se multiplicaram. (Gruzinski, 2003: 271-72)

São duas sociedades que apelam para fenômenos e intervenções mágicas e sobrenaturais de forma a explicarem seus cultos e crenças e darem sentido ao *irreal*, mas que não concordam entre si.

As discordâncias davam-se em praticamente todos os aspectos do contato jesuítico-indígena, principalmente nas questões envolvendo suas crenças, como foi visto. E, ao que parece, não foram apenas os fenômenos sobrenaturais que criaram situações conflituosas no discurso religioso: o conceito de pecado cristão também foi responsável por dificuldades no trabalho reducional. Para os grupos indígenas não existiam atitudes que pudessem transgredir normas estabelecidas por dogmas indiscutíveis, não fazendo parte do seu modo de ser a idéia de responsabilidade moral nem de condutas que resultassem em punições ou recompensas (Nimuendaju, 1987: 36; Schaden, 1974: 104; Susnik, 1982: 193-95).

---

<sup>28</sup> Gruzinski, com tom irônico, tratando desta tentativa de substituir as visões nativas pelas cristãs, coloca que “os jesuítas teriam apresentado a índios temporariamente perturbados uma possibilidade de estruturar seus delírios, sob forma de uma série de sintomas restauradores tomados ao cristianismo” (2003: 288).

O pecado como é entendido pelos jesuítas é inexistente para os índios, mas não incompreensível: como se viu no início do capítulo, em diversos casos, são relatados indígenas confessando pecados – às vezes até com aparente exagero, de *erros* cometidos em épocas pagãs. Os índios pareciam ter clara noção de que, para os padres, o ritual confessional e, por conseguinte, a revelação de condutas que lhes parecessem erradas, eram de suma importância para o estabelecimento de uma relação entre os dois. Assim, ao que parece, os nativos não realizavam confissões com a mesma intenção que os jesuítas desejavam, e os pecados não eram assimilados, pelos índios, como equívocos. O que melhor demonstra isto é um outro grupo de relatos confessionais que os padres registram apresentando, consciente ou inconscientemente, falhas nas confissões indígenas e descrevendo-as como tal.

#### 4. Más Confissões

Frente aos inúmeros casos de índios *confessando seus pecados*, outros tantos relatos mostram *confissões* problemáticas, sendo mal praticadas ou indígenas reincidindo nos mesmos pecados. São situações que mostram as dificuldades que os jesuítas enfrentavam em relação à tentativa de ensinar os índios o conceito de pecado, o arrependimento por tê-lo cometido e a necessidade de confessá-lo. Por isso, faziam o “*posible para disipar la creencia en que muchos estaban de que en nada pecaban, y por consiguiente les era innecesaria la confesión*”<sup>29</sup>.

Em sua carta anual de 1614, o padre Diogo de Boroa relata dois casos seguidos com praticamente a mesma situação:

No fue menor misericordia la q nro S.<sup>r</sup> usso con otra persona q avia encubierto siempre algunos pecados muy vergonçossos y aunq se confesso para morir no se confesso bien, pero el S.<sup>r</sup> q la tenia escojida la alargó mucho tiempo la enfermedad en la qual la fue dispuñiendo a q

<sup>29</sup> DEL TECHO, Pe. Nicolás. **Costumbres de los calchaquíes**. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 78.

ultimam.<sup>te</sup> antes de su muerte se confessasse con muchas lagrimas y sentim.<sup>to</sup> de sus pecados.<sup>30</sup>

Neste primeiro relato, Boroa não identifica quais *pecados muito vergonhosos* o indígena escondeu do padre, mas não lhe restam dúvidas de que até então não havia realizado uma confissão adequada. O agravante está no fato de que, mesmo confessando-se *para morrer*, sua disposição não era boa, só melhorando – ironicamente – quando piorou sua saúde, por intervenção divina. Ao final, realizou uma confissão que foi aceita pelo jesuíta, o que não poderia ser de outra forma, já que veio a ser sua última. A mesma estrutura discursiva é usada no segundo relato do padre Boroa:

Movio nro S.<sup>r</sup> a un yndio a q se confessase bien q no lo avia hecho en su vida y por su flaqueça o instigaçion del Demonio se arrepintio antes de acabar la confession. y ya estaba a la muerte y anssi el P.<sup>e</sup> con desseo de ayudar aquel alma bolvio a su cassa despues, aunq estava lloviendo mucho. y preguntandole si tenia alguna cossa q confessar [dijo q si]. Acabó de confessarse bien y murio<sup>31</sup>

Do mesmo modo, o jesuíta descreve o caso de um índio que realizou uma má confissão, com a diferença de deixar explícito que ele nunca havia realizado bem o sacramento. A situação também ocorre no momento de sua morte, e sua confissão só é satisfatória porque, logo após efetivá-la, morre, tornando-se sua primeira e única confissão bem-realizada. O demônio que o havia impossibilitado de confessar anteriormente não o perturba no leito de morte.

<sup>30</sup> 1614. V - CARTA ÂNUA DA MISSÃO DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ DIRIGIDA PELO PADRE DIOGO DE BOROA AO PROVINCIAL DIOGO TÔRRES. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II, p. 18. “Não foi menor misericórdia a que Nosso Senhor usou com outra pessoa que havia encoberto sempre alguns pecados muito vergonhosos e, ainda que se confessasse para morrer, não se confessou bem, mas o Senhor, que a tinha escolhido, adiou muito tempo a doença na qual foi dispendo até que ultimamente, antes de sua morte, se confessasse com muitas lágrimas e sentimento de seus pecados”.

<sup>31</sup> 1614. V - CARTA ÂNUA DA MISSÃO DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ DIRIGIDA PELO PADRE DIOGO DE BOROA AO PROVINCIAL DIOGO TÔRRES. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II, p. 18. “Moveu Nosso Senhor um índio a que se confessasse bem, o que não havia feito em sua vida, e por sua fraqueza ou instigação do demônio arrependeu-se antes de acabar a confissão. E já estava à morte e assim o padre, com desejo de ajudar aquela alma, voltou à sua casa depois, ainda que estivesse chovendo muito. E perguntando-lhe se tinha alguma coisa para confessar, disse que sim. Acabou de confessar-se bem e morreu”.

O padre Montoya também registra um caso bastante significativo envolvendo más confissões realizadas:

Vencido de vergonha, um índio veio a calar na confissão um pecado de impureza. Adoeceu de imediato, com tais sintomas, que parecia exalar a alma. Prestou-lhe auxílio o próprio confessor, mas, atribuindo o acidente do corpo ao mal da alma, instou com ele que se confessasse de modo bom. Com tal advertência, o índio confessou sua culpa e, à medida que ia dizendo, melhorava, bem como, depois de recebida a absolvição, achou-se são de todo.

Bem depressa, porém, esqueceu-se e tornou a cair no seu delito. E com isso a Justiça Divina voltou a deitar-lhe a mão com uma doença mortal. Reconhecido, o pobre e fraco do índio novamente recorreu ao remédio comprovado da confissão, com o qual ficou são na alma, não porém no corpo, porque, passados breves dias, terminou a sua vida. (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 225)

Diferente dos casos anteriores, aqui o pecado que levou o indígena ao confessor é revelado. Tendo uma primeira chance de redimir-se e realizar uma boa confissão, o índio omitiu, segundo o autor, o erro que teria cometido. Desta forma, é atacado por uma doença que o leva efetivamente a realizar o sacramento de modo satisfatório, melhorando também sua saúde. Porém, volta a cometer o mesmo pecado, ficando novamente doente. O relato é bastante significativo, na medida em que apresenta não só uma confissão mal-feita, mas uma reincidência. Os casos citados anteriormente tinham apenas o problema do sacramento inadequado, sendo resolvido com uma intervenção divina que levava a uma boa confissão e morte. O relato que Montoya registra apresenta um indígena que volta a cometer o mesmo pecado, só não o repetindo outra vez porque morre – assim como os anteriores. Conforme Delumeau (2003, v. 2: 273), *“uma má confissão manchava todas as outras confissões posteriores, mesmo completas e sinceras, enquanto o pecado ocultado não fosse confessado”*, fazendo com que o sacramento só tivesse valor para os padres quando todos os erros cometidos fossem revelados – ou se fosse a derradeira confissão do pecador. A morte parece solucionar todos os problemas surgidos, sejam confissões mal-feitas, sejam reincidências do mesmo pecado. Porém, mesmo estes casos terminando de forma edificante, evidenciam o quanto era difícil para

os jesuítas implantar a prática confessional entre os nativos, não pela impossibilidade destes de compreender e interiorizar os dogmas cristãos, mas sim pela incompatibilidade de crenças. Como foi colocado anteriormente, os índios que, segundo os padres, realizam *más confissões* provavelmente não tinham nem a intenção de se confessarem, muito menos deixarem de praticar seus costumes, que eram freqüentemente assimilados a pecados. Observa-se outro caso registrado pelo padre Romero, em sua carta ânua de 1614, também envolvendo uma ocorrência de má confissão:

Avia un yndio q muchos años antes avia engañado a un P.<sup>o</sup> haçiendo q le cassace con una mujer a quien devio de tener afeición y anssi callo un impidm.<sup>to</sup> dirimente y quedosse muchos años amañebado con la yndia y aunq se confessava no se atrevia a descubrir su flaqueza. embiole nro S.<sup>r</sup> una enfermedad muy grave, pero ni esso aprovecho, p.<sup>a</sup> q se confessase bien, porq el estava restado y muy captivo del Demonio tanto q con averle dado ya la extrema unction y estar muy al cabo no descubria su desventura. [...] el P.<sup>o</sup> procuro desengañarle el Demonio (cuya pressençia se sentio alli cassi visiblemente) y su mala vida le haçian mucha fuerça, y anssi començo a echar maldiçiones, tomando los demonios en la boca, desseando y aun diçiendo al P.<sup>o</sup> q se fuesse. pero el no lo hiço, antes se pusso con mucho afecto en oraçion suplicando a nro S.<sup>r</sup> librase aquel alma de las manos del demonio q la tenia captiva y ofreçiendo algunas missas por esta yntençion y la mag.<sup>d</sup> de Dios nro S.<sup>r</sup> se digno de acceptar el Sacrif.<sup>o</sup> y sangre de su hijo q se le ofreçia, mudando de repente el coraçon de aquel hombre obstinado con tanta abundançia de graçia q con lagrimas y extrahordinario afecto del coraçon començo a pedir el mesmo perdon a nro S.<sup>r</sup> de sus pecados y acabo su confession y compuestas todas sus cossas y remediadas fue nro S.<sup>r</sup> servido (como se espera de su bondad) de llevarle para si.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> 1614. V - CARTA ÂNUA DA MISSÃO DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ DIRIGIDA PELO PADRE DIOGO DE BOROA AO PROVINCIAL DIOGO TÔRRES. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II, p. 17-8. "Havia um índio que muitos anos antes tinha enganado um padre fazendo que o casasse com uma mulher a quem devia ter afeição, e assim calou um impedimento dirimente e ficou muitos anos amancebado com a índia e, ainda que se confessasse, não se atrevia a descobrir sua fraqueza. Enviou-lhe, Nosso Senhor, uma doença muito grave, mas nem isso aproveitou para se confessar bem, porque ele estava diminuído e muito cativo do demônio, tanto que, depois de receber a extrema-unção e estar próximo à morte, não revelava sua desventura. [...] O padre procurou desenganar-lhe o demônio (cuja presença se sentiu ali quase visivelmente) e sua má vida fazia-lhe muita força, e assim começou a pôr maldições, tomando os demônios na boca, desejando e ainda dizendo ao padre que se fosse. Mas este não o fez, antes pôs-se com muito afeto em oração, suplicando a Nosso Senhor que livrasse aquela alma das mãos do demônio que

A má confissão denunciada pelo jesuíta é justificada pelo fato de o indígena ter escondido durante anos uma união indesejada. Não se casando com a mulher que o padre preferia como sua esposa, o índio passa a ser visto como um pecador que necessita confessar tal erro. Mesmo sendo atingido por uma doença – que foi interpretada como castigo divino em resposta à sua atitude – sua confissão não satisfaz o jesuíta, que passa a orar e prometer missas em troca do arrependimento do indígena. A opção do índio em manter relação com sua manceba torna-se graves pecados de omissão e amancebamento, podendo apenas solucioná-los com sua contrição e o fim da má união. Sua vontade de escolher uma parceira livremente esbarrou nas classificações cristãs do que é *certo* e *errado*, resultando-lhe a imagem de pecador. No final, o índio confessa e redime-se, tornando o relato edificante com sua boa morte.

Em sua carta ânua de 1628, o padre Duran descreve um caso de má confissão onde também deixa de registrar certa informação:

Oculto un indio algunas de sus culpas en la confesion, bolvio el dia siguiente al P. que lo havia confesado y le dixo: Padre yo vengo a confesarme de veras, porque esta noche me despertaron unas bozes, que me dezian: ve y confiesa lo que as callado sino perderas presto la vida. hizo una buena confesion y poco tiempo despues se puso a triscar con una india y al punto cayo un rayo junto a el que lo dexo atordido. bolvio en si cobrando los sentidos del cuerpo y tambien los del alma conociendo que era aviso del cielo.<sup>33</sup>

---

a tinha cativa e, oferecendo algumas missas por esta intenção e a majestade de Deus Nosso Senhor, dignou-se de aceitar o sacrifício e sangue de seu filho que lhe oferecia, mudando de repente o coração daquele homem obstinado com tanta abundância de graça que, com lágrimas e extraordinário afeto do coração, começou a pedir, ele mesmo, perdão a Nosso Senhor pelos seus pecados e acabou sua confissão e, compostas todas suas coisas e remediadas, foi Nosso Senhor servido (como se esperava de sua bondade) a levá-lo para si”.

<sup>33</sup> 1628. XXXVIII - CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 224. “Ocultou um índio algumas de suas culpas na confissão; voltou no dia seguinte ao padre que lhe havia confessado e disse-lhe: ‘padre, eu venho confessar-me de verdade, porque esta noite despertaram-me umas vozes que me diziam: vai e confessa o que calou, senão perderás rápido a vida’. Fez uma boa confissão e pouco tempo depois colocou-se a triscar com uma índia e, no mesmo instante, caiu um raio junto a ele que o deixou atordoado. Voltou a si cobrando os sentidos do corpo e também os da alma, sabendo que era aviso do céu”.



Neste caso, o índio também realiza uma má confissão, segundo o autor, por esconder do confessor algumas *culpas*. Descobre-se mais adiante que os erros omitidos são referentes a uniões indesejadas que o índio mantinha. Mesmo após realizar uma boa confissão – movido por vozes que escutou durante a noite –, voltou a cometer o mesmo *pecado*, o que lhe faz ser atingido por um raio como intervenção divina. Isto deveria motivá-lo a realizar uma nova boa – e derradeira – confissão, mas nada é registrado nesse sentido: Duran apenas confirma que o índio entendeu ser aquele raio um alerta. De acordo com o autor, a última confissão satisfatória que o índio realizou foi a motivada pelas vozes – justamente a anterior a sua reincidência! O relato finaliza sem nova confissão, sem a morte do indígena e sem a certeza de que o alerta divino realmente foi eficaz e não o fez voltar a “*triscar*” com índias.

.....

Apesar de os relatos envolvendo a confissão terem, em sua maioria, um caráter edificante, evidenciam-se grandes dificuldades em administrar o sacramento no meio reducional, um instrumento que deveria manter os índios dentro das boas condutas cristãs, sob a vigia dos padres, e ter a função de reconciliá-los com Deus por o terem ofendido. Mas, pouquíssimos casos registrados dão conta da conduta do indígena após sua confissão, importando mais, para o discurso jesuítico, descrever o ato confessional. Desta forma, os relatos enaltecem o que seria uma boa assimilação do sacramento por parte dos nativos. O fato é que diversas vezes aquilo que os jesuítas interpretam como pecados indígenas são, na realidade, condutas, costumes ou práticas autóctones que não representam, na cultura nativa, nenhum erro ou falha comportamental. É a visão de mundo dos padres que entende as atitudes indígenas como algo errado, passível de punição. Por isso, quando os índios escolhem com quem querem manter um relacionamento conjugal, partindo de suas prerrogativas e regras matrimoniais, os jesuítas observam uniões inadequadas e pecaminosas. É um *conflito de crenças* gerado em uma realidade nova, tanto para os padres como para os índios, onde cada um observa, interpreta e age de acordo com seu modo de ser – os primeiros classificando todas as atitudes nativas como falhas morais e

os segundos tentando adaptar-se à situação, relacionando-se com os primeiros, sem perder de vista sua cultura e tradição.

### CAPÍTULO III

#### CASAR SIM, MAS NÃO PARA SEMPRE

Uma das maiores dificuldades enfrentadas pelos jesuítas em sua empresa reducional foi chocar-se com os costumes matrimoniais indígenas. Partindo dos dogmas cristãos que estabeleciam uma forma de aliança conjugal, os padres não aceitavam as práticas autóctones que permeavam seus relacionamentos. Não só não as aceitavam como também não as identificavam como sendo maneiras de estabelecer uniões conjugais adequadas. A poligamia, por exemplo, era fortemente combatida, a fim de ser substituída pela prática monogâmica cristã, sendo reconhecida pelos jesuítas como *“libertinaje sexual y desenfreno, cuando la lectura contextual de las expresiones de los Guaraní permite detectar que para ellos es ante todo una forma esencial y tradicional de cultura”* (Melià, 1988: 111). Como afirma Vainfas, acerca dos índios em território da América portuguesa, *“fosse pela poligamia, pela instabilidade de uniões, pelos incestos ou infidelidades, os jesuítas julgavam que, se casamentos havia, eram falsos”* (1997: 35). Os padres enxergavam na tradição autóctone libertinagem desenfreada que, assim como estava, não poderia conciliar-se com o *“único, perfeito e verdadeiro casamento cristão”* (Vainfas, 1997: 23).

Mas a poligamia não era o único fator preocupante para os jesuítas que também se ocupavam com as uniões aparentemente não-contratuais – descritas nos registros sacerdotais como amancebamentos – e a falta daquilo que os padres mais prezavam no casal recém-formado, expresso na frase *“até que a morte os separem”*. Estes dois fatores preocupantes acabavam se interligando, visto que por não existir uma aliança efetivamente contratual – aos olhos cristãos –, o casal poderia desfazer-se com a mesma facilidade com que havia se unido. O padre Diogo Ferrer, em uma carta de 1633 ao provincial, descreve como se dava esta união matrimonial entre os índios do Itatim:

el Indio y India que se quieren casar van por la mañanita a la casa del Cacique o hechizero principal, el qual pone y mescla la yerva que beven en un calabazo con água, y da de beber esta yerva a los dos que se an de casar del mismo calabazo, y despues el marido y mujer an de trocar juntos la yerva en un mismo hoyo, y esta es la señal exterior del casamiento<sup>1</sup>

e continua:

o bien del concubinato, porque después viven juntos quanto tiempo quieren, y quando el marido se quiere casar con otra mujer deja aquella, y lo mismo es de la mujer, y no parece que estos Indios en su natural conoscan la perpetuidad del matrimonio.<sup>2</sup>

O padre autor da carta descreve o que parecer ser um ritual de confirmação da aliança entre o casal, de forma a apresentar como os indígenas contraem matrimônio. Porém, evidentemente o faz de forma tendenciosa: descreve um ritual que, aos olhos sacerdotais e, mais ainda, da época, não tem nenhuma validade conjugal, é cheio de ações pagãs e, principalmente, é infrutífero. Prefere o termo *concubinato* a *casamento* pelo seu caráter não-confiável e questionável, quando ressalta a freqüente desunião destes casais. O padre Montoya também indica a falta de durabilidade das alianças matrimoniais indígenas:

Há muitas bases para se dizer que mulher 'perpétua' não a tiveram, porque, como à gente sem contratos, passou-se-lhes por alto este, que é tão oneroso pela perpetuidade no matrimônio" (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 52).

---

<sup>1</sup> 1633. VII - ÂNUA DO PADRE DIOGO FERRER PARA O PROVINCIAL SOBRE A GEOGRAFIA E ETNOGRAFIA DOS INDÍGENAS DO ITATIM. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II, p. 30. "O índio e índia que querem se casar vão pela manhã à casa do cacique ou feiticeiro principal que põe e mistura a erva que bebem em uma cabaça com água e dá de beber esta erva aos dois que hão de casar da mesma cabaça, e depois o marido e a mulher hão de trocar juntos a erva em um mesmo buraco e este é o sinal exterior do casamento".

<sup>2</sup> "Ou bem o concubinato, porque depois vivem juntos quanto tempo querem, e quando o marido quer se casar com outra mulher deixa aquela, e o mesmo é o da mulher, e não parece que estes índios em seu natural conhecem a perpetuidade do matrimônio".

Daí, para os jesuítas, a facilidade e despreocupação dos indígenas em separar-se do seu cônjuge: “*Para ninguno es afrentoso repudiar a sus mujeres o ser repudiado por éstas*”<sup>3</sup>. Às vezes, os motivos alegados pelos padres para uma índia largar seu marido são bastante levianos:

si acontece q va el marido muchas vezes al monte y no les trae nada los dejan y toman otro, aunq tengan hijos del, y el yndio se queda con sus hijos aunq sean pequeños y el busca quien se los crie, y esta es la causa porq ay mucha dificultad en casarse in facie ecclesie<sup>4</sup>

A dificuldade dos padres não estava apenas em fazer os índios entenderem que deveriam levar uma vida monogâmica, mas também que deveriam estabelecer uma aliança duradoura e fiel com seu cônjuge.

Cabe aqui pontuar a diferença existente entre os termos que recorrentemente surgem no discurso jesuítico para descrever as relações conjugais nativas. A poligamia, como se verá adiante, é a relação estabelecida e permitida pelo grupo social onde um indivíduo ou alguns poucos têm a concessão de possuírem mais de um cônjuge. Normalmente, esta permissão é dada somente às lideranças, tanto políticas como religiosas. Diferentemente, o chamado *amancebamento*<sup>5</sup> é o termo que os jesuítas atribuem ao estado conjugal indígena monogâmico, estabelecido por um ritual autóctone entre uma mulher e um homem que, ao contrário do modelo cristão de casamento, não tem a obrigatoriedade da duração perpétua. Também recorrem ao termo *mancebas* que

<sup>3</sup> DEL TECHO, Pe. Nicolás. **Costumbres de los guaraníes**. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 73.

<sup>4</sup> **1630. XLVIII – RELAÇÃO DA ORIGEM E ESTADO ATUAL DAS REDUÇÕES DE LOS ANGELES, JESUS MARIA E CONCEIÇÃO DOS GUALACHOS**. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 346. “Se acontece de o marido ir muitas vezes à mata e não lhes traz nada, deixam-no e tomam outro, ainda que tenham filhos dele e o índio fica com seus filhos ainda que pequenos e ele busca quem os crie. Esta é a causa porque existe muita dificuldade em casar-se *in facie ecclesiae*”.

<sup>5</sup> Pensa-se neste termo como uma nomenclatura utilizada pelos sacerdotes de acordo com o que Cristina Pompa diz ser “*a projeção de uma categoria ocidental, utilizada na época do contato para ler, entender, e finalmente construir o ‘outro’ indígena*”, ao invés de ser “*propriamente um elemento ‘original’, no sentido de pré-colonial, da cultura tupi-guarani*” (2001: 179). Logo, os aspectos culturais indígenas foram traduzidos pela “*mediação dos esquemas culturais familiares ao observador*”, já que este só compreenderia aqueles organizando e pensando de acordo com sua percepção cultural (Pompa, 2001: 180). Deste modo, o que para os nativos era a sua forma de estabelecimento conjugal, fundamentadas em relações política e econômicas e sustentada num sistema parental complexo, para os sacerdotes não passava de uma união superficial, sem contrato válido e não duradoura. Logo se vê que não cabia no que os jesuítas traduziram como amancebamento todo o significado da cultura indígena.

vai ser utilizado pelos jesuítas para denominar as esposas dos índios. Neste caso, tanto um índio monogâmico como um cacique poligâmico vão ter mancebas já que, nas duas situações, as uniões são instáveis e perecíveis, segundo os padres. É, principalmente, devido a este caráter perecível que os padres vão condenar a união matrimonial indígena, tentando interiorizar a conduta monogâmica e vitalícia do casamento cristão.

Cada qual – poligamia e amancebamento – vão ser alvos do trabalho evangélico na tentativa de eliminar tais práticas, no caso da primeira, ou torná-las um compromisso eterno entre os noivos, no caso da segunda. Será analisado então o discurso jesuítico construído frente a este conflito, buscando, primeiramente, tentar entender como são estruturados os registros edificantes sobre a implantação do matrimônio cristão no meio reducional. Logo após, serão analisados os problemas referentes a este discurso, como omissões, esquecimentos e ocultações de certos dados pertinentes que são causados em decorrência da maneira de agir indígena. E, por fim, tendo como base a lógica do dom maussiana, tratar-se-á especificamente dos relatos referentes à poligamia, de forma a tentar compreender como os indígenas portaram-se frente aos novos costumes matrimoniais implantados pelos jesuítas.

## **1. O Matrimônio como Discurso Edificante**

Os jesuítas em sua empresa reducional vão passar a preocupar-se justamente com estas questões que permeiam as relações conjugais entre os indígenas. Ainda que o casamento fosse um assunto delicado para a Igreja, que o via como “o *‘menor dos males’*, *remédio para os que não conseguiam viver castos*” (Vainfas, 1997: 22), ou a instituição que “*torna ‘honesto’ aquilo que, em si mesmo, é ‘infame’*” (Delumeau, 2003, v. 2: 208), a realidade vivida pelos jesuítas não suportava este tipo de visão. Frente às inúmeras dificuldades, o esforço dos padres em implantar a união cristã em meio aos índios é enorme, não existindo dúvidas que o matrimônio era uma situação honesta.

Em suas missas e sermões, os jesuítas vão tentando difundir os preceitos matrimoniais de forma a fazer os índios se orientarem para uma vida monogâmica

com casamento perpétuo. O padre Montoya, em 1630, relata um caso em que o trabalho evangélico parece ter um resultado satisfatório:

el caçiq desta rreduçion fue baptizado antiguam.<sup>te</sup> por el Padre Salonio y le caso, y jamas deço su muger ni ella a el aunq avia años q estava muy enferma, ni busco otra ni se amañeço<sup>6</sup>

Neste trecho, percebem-se dois fatores importantes que fazem parte de um discurso modelar jesuítico. Em primeiro lugar, o autor atenta para o fato de o cacique já ser batizado – condição fundamental para a realização do casamento, já que qualquer indivíduo que pretenda casar na Igreja católica deve ser cristão, o que não era diferente com os índios reduzidos. Esta lógica segue uma linha de raciocínio em que o indígena entra para vida cristã por intermédio da sua conversão e alcança num novo patamar pelo matrimônio, estabelecendo uma boa conduta religiosa. Em segundo lugar, é registrada a eficácia do sacramento. O cacique casou-se e permaneceu unido à sua esposa, na saúde e na doença, sem procurar outra mulher. Este caso aponta para a qualidade duradoura da união cristã que, aos olhos sacerdotais, não existe no casamento indígena. Em outra situação, o padre Montoya relata um fato que segue a mesma lógica:

Veio a manhã, e pontualmente se lhe apresentou um dos caciques principais, dizendo-lhe: “Padre, casa-me!” Havia-o admoestado o padre muito tempo que se casasse, porque, já sendo cristão, tinha por manceba uma índia muito formosa, mas não tratava de casar-se, diferindo cada dia este assunto. Disse-lhe o padre: “Filho, que novidade é esta?” “Casa-me!”: eis o que teve em resposta. Instou o padre junto a ele pela causa, por perceber a intrepidez com que pedia uma coisa que com teima havia recusado. Disse então o índio: “Casa-me logo, porque não quero ter a noite seguinte tão pesada e enfadonha como a que passou! Saiba que ontem à noite deitei-me para dormir e, ao primeiro sono, ferindo-me alguém o costado – não sei quem foi –, disse-me: “Casa-te! Por que não fazes o que te manda o padre?” Despertei e a ninguém eu vi, a não ser toda a minha gente que dormia. Tornei a

<sup>6</sup> 1630. XLVIII – RELAÇÃO DA ORIGEM E ESTADO ATUAL DAS REDUÇÕES DE LOS ANGELES, JESUS MARIA E CONCEIÇÃO DOS GUALACHOS. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 349. “O cacique desta redução (Conceição dos Gualachos) foi batizado antigamente pelo padre Salonio e o casou e jamais deixou sua mulher nem ela a ele, ainda que havia anos que estava muito doente, nem buscou outra, nem se amancebou”.

deitar-me e, apenas fechados os olhos, sucedeu-me o mesmo segundo e terceira vez, sem que eu visse alguém. “Deixa-me de imediato!”, disse eu em alta voz, “pois prometo que, ao amanhecer, irei pedir ao padre que me case”. Fiquei com tanto medo, que não pude dormir, anelando pelo dia, para vir junto a ti e pedir-te que me ponhas em bom estado”.

Vendo o padre a conformidade de avisos e averiguando que não havia impedimento, passou a casar os dois. Viveram eles muito concordes e morreram, depois de alguns anos, com bastante garantia de sua salvação, deixando por herdeiros de suas virtudes três filhos, que no presente ainda vivem. (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 68)

Aqui um cacique já batizado procura o padre para que o case com sua manceba – segundo as palavras do autor. Da mesma forma que o relato anterior, Montoya dá ênfase ao fato de o casal, após ter sido unido pelos votos cristãos, manter-se unido até a morte. A diferença é que neste caso o cacique, que já havia recusado o conselho do padre diversas vezes, só recorrendo efetivamente ao casamento por causa de vozes que escutou durante a noite, instando-o a se casar<sup>7</sup>. Mesmo assim, tal motivo que levou à união não desqualifica a eficácia do sacramento matrimonial: o casal permaneceu unido até a morte, provando ter sido um bom casamento que gerou descendentes e formou uma família ideal.

Ambos os casos registram situações edificantes à cristandade e podem ser qualificados como casos modelares, tendo em vista a estrutura do discurso registrado – batismo que converteu e levou ao matrimônio duradouro e eficaz. Porém, são casos de pouca incidência se comparados aos demais registros que envolvem o sacramento do matrimônio nestas correspondências jesuíticas, fazendo parte de apenas 20% delas. Para tal comparação, observa-se um caso registrado em 1634, pelo padre Pedro Romero:

en aquel mismo paraje supo como una Yndia Xpiana y viuva estava amancebada con un Yndio infiel y que no querian ir al pueblo por vivir a sus gustos, apartados de los Padres, determinó de ir en busca della otros tres dias del camino y porque se vea la providencia de nro S.<sup>or</sup> y como llebaba al P.<sup>e</sup> p.<sup>a</sup> que ganasse aquellas dos almas, no avia

---

<sup>7</sup> A questão dos fenômenos sobrenaturais registrados na correspondência jesuítica já foi analisada no capítulo 2, não sendo aqui necessário retomá-la. O relato citado tem importância como um *caso modelar*, independente do que ocorreu ao índio.



caminado aun medio dia de camino q.<sup>do</sup> encontró con ella, que iba a entrar en un monte con un hijito suyo en los brazos y otro mayor que iba junto con su mancebo, acaricióles el P.<sup>e</sup> porque no se exasperasen; halagólos y trujolos consigo al pueblo, catequizandolos por el camino; confessó a la Yndia y luego bautizó al Yndio y despues los caso in facie Ecclesie con que ellos quedaron muy contentos<sup>8</sup>

O autor apresenta a índia como já sendo cristã, ou seja, já havia sido batizada e, por este motivo, não teria impedimento em se casar. Porém, neste relato, acrescentou-se a condição infiel do cônjuge, característica que não aparecia nos dois casos anteriores. O amancebamento não parece ser o maior impedimento nesta situação, mas sim a infidelidade do índio que a acompanhava, acrescentando-se então um novo problema a estes registros: os envolvimento matrimoniais entre índios já batizados e índios pagãos. O problema parece ser solucionado com o batismo do infiel, que é realizado junto à confissão da índia, sendo registrado, pelo inaciano, como um caso edificante. Aos olhos sacerdotais, o fato de a índia ser batizada, realizar a confissão e então se casar, comprova uma vida cristã constante, seguindo todos os passos necessários para tal. Ainda analisando-se o relato, percebe-se a omissão da eficácia do casamento: diferente dos casos anteriores, este não apresenta as boas condições de vida após o ato matrimonial. Não se sabe se o casal permaneceu junto, se um dos cônjuges não procurou outro parceiro, se continuou vivendo no meio reducional... Atenta-se para o fato de a índia, que já era cristã, não estar vivendo na redução com os demais cristãos quando o padre localizou-a e resistiu às primeiras tentativas de ir com o jesuíta, porque, segundo o autor, já estava vivendo “*aos seus gostos*”. Sabia-se que a índia, já batizada, tinha fugido da redução para manter uma relação com um infiel, porém o que aconteceu depois do casamento católico não é mencionado. O mesmo ocorre com um caso registrado em 1627:

---

<sup>8</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 75. “Naquela mesma localidade soube [o padre] como uma índia cristã e viúva estava amancebada com um índio infiel e que não queriam ir al povoado por viver aos seus gostos, longe dos padres. Determinou-se ir em sua busca outros três dias do caminho e porque se via a providência de nosso Senhor e como levava o padre para que ganhasse aquelas duas almas, não havia caminhado ainda meio dia de caminho quando encontrou com ela, que ia entrar no mato com um filho seu nos braços e outro maior que ia junto com seu marido. Acariciou-lhes o padre para que não se exasperassem; bajulou-os e trouxe-os consigo ao povoado, catequizando-os pelo caminho; confessou a índia e logo batizou o índio e depois os casou *in facie ecclesiae* com que eles ficaram muito contentes”.

avia muchos indios y indias christianos amancebados cõ ynfielos. tratelo pri.<sup>o</sup> por ser en primer lugar los domesticos fidei, de disponer a estas pobres almas, p.<sup>a</sup> la cõfessiõ a los Xpianos, y a los ynfielos p.<sup>a</sup> el s.<sup>to</sup> bautismo, y hazellos capaces del sacram.<sup>to</sup> del Matri.<sup>o</sup> y assi hecho veynte cassam.<sup>tos</sup>, q antes erã amãcebamientos sacrilegios por ser cõ ynfielos (q assi los podemos llamar) y agora viviã cõtentos, y entiendo sea servido n. s.<sup>r</sup> mucho, del remedio destas almas rematadas.<sup>9</sup>

Neste relato, o autor também ressalta o fato de existirem casais formados entre já batizados e infiéis. O problema parece ser resolvido com o batismo dos pagãos e a confissão sacramental dos já convertidos, fazendo-os aptos ao matrimônio cristão. Novamente o foco do relato não está no que aconteceu aos vinte casais, mas sim como eles foram formados. Desta maneira, não existe registro da eficácia destas uniões, mas sim a referência edificante da glória do Senhor. Em outro relato do padre Pedro Romero, de 1635, torna-se mais evidente que a preocupação não estava no pós-casamento, e sim no que o precedia:

Otra india viniendose a confesar P.<sup>a</sup> casarse le dixo al P.<sup>e</sup> en el principio della. P.<sup>e</sup> no me siento con pecado grave, y assi doy muchas gracias a Nro S.<sup>or</sup> a la virgen SS.<sup>a</sup> y a ti tambien porque me casas antes que le ofenda.<sup>10</sup>

Apesar de não estar dito, evidencia-se neste caso que a índia já era batizada, confessando-se para então realizar o seu casamento de forma exemplar. Porém, o caso termina com a fala da índia, não existindo o registro concreto do ato matrimonial, muito menos do pós-casamento. Como nos casos anteriores, a ênfase do autor está no que precede o matrimônio, sendo mais importante do que o destino do casal. No caso supracitado ainda existe um outro

<sup>9</sup> **1627. ESTADO DE LA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LOS REYES.** (Caixa 28/ Doc 22-870). “Haviam muitos índios e índias cristãos amancebados com infiéis. Tratei-os primeiro, por ser em primeiro lugar os *domesticos fidei*, de dispor estas pobres almas para a confissão, aos cristãos, e aos infiéis para o santo batismo e fazê-los capazes do sacramento do matrimônio e assim fez-se vinte casamentos que antes eram amancebamentos sacrílegos por serem com infiéis (que assim os podemos chamar) e agora viviam contentes e entendo que foi servido muito nosso Senhor do remédio destas almas rematadas”.

<sup>10</sup> **1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 88. “Outra índia, vindo confessar para se casar, disse ao padre no início [da confissão]: ‘Padre, não me sinto com pecado grave, e assim dou muitas graças a nosso Senhor, à Virgem Santíssima e a ti também, porque me casas antes que o ofenda’.”.

fator peculiar: a índia, segundo o autor, pede o casamento antes que “*le ofenda*”. Para não cair em tentação e cometer algum erro, a mulher solicita o matrimônio de forma a esgotar as possibilidades de pecar. *Casar antes que peque* parece ter sido um cuidado dos jesuítas:

El desorden de casarse los muchachos Xptianos antes de tener edad que aran amancebamientos tuvo mas facil remedio porque con alg.<sup>os</sup> castigos escarmentavan, otros como la edad es timida porq no ubiesse peligro los sacamos de las casas de sus desposados.<sup>11</sup>

A preocupação dos missionários estava em afastar os índios dos pecados da carne o quanto antes podiam. Como se observa no relato, os castigos e prevenções não bastavam, ficando a cargo do matrimônio uma grande parcela de responsabilidade em recuperar a moral e os bons costumes, mesmo daqueles meninos já convertidos à cristandade. Ao que tudo indica, no que se diz respeito à poligamia e ao amancebamento, somente o matrimônio cristão teria poderes em anulá-los. Por isso a preocupação se deve mesmo aos meninos já batizados que, teoricamente, não deveriam causar esse tipo de precaução. Da mesma forma, a insistência em casá-los o mais cedo possível, como pontua Montoya: “*Procura-se que se casem a tempo, antes de sobrevir-lhes o pecado*” (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 170). O padre Diogo Ferrer escreve em 1633 que alguns índios “*no contentos con la doctrina comum en la yglesia yvan a la casa del P.<sup>e</sup> rogandole que les instruyesse a solas para poderse casar mas presto y dejar sus amancebamientos*”<sup>12</sup>.

Casar para não pecar; mais precisamente, casar para se livrar das mancebas e más uniões. Mas o casamento sacramental é um meio confiável de assegurar a boa conversão e os bons costumes cristãos destes indígenas? Para responder a esta questão, talvez seja necessário analisar melhor o enfoque que

<sup>11</sup> **1616. RELACION DE LA MISION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ.** (Caixa 28/ Doc 12-860). “A desordem de casarem-se os meninos cristãos antes de terem idade que façam amancebamentos teve mais fácil remédio, porque com alguns castigos aprendiam, outros, como a idade é tímida, para que não houvesse perigo, tirávamo-los das casas de seus desposados”.

<sup>12</sup> **1633. VII - ÂNUA DO PADRE DIOGO FERRER PARA O PROVINCIAL SOBRE A GEOGRAFIA E ETNOGRAFIA DOS INDÍGENAS DO ITATIM.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II, p. 35. “Não contentes com a doutrina comum na igreja, vão à casa do padre pedindo-lhe que os instruissem para poder casar brevemente e deixar seus amancebamentos”.

os jesuítas davam a estes registros envolvendo o matrimônio, ou seja, tentar compreender qual o real motivo para que estes registros tenham sua ênfase voltada à situação pré-matrimonial dos índios.

Como já foi visto, à visão jesuítica, a poligamia e o amancebamento eram os costumes autóctones que se chocavam com o matrimônio cristão e dificultavam a sua realização, ao mesmo tempo que, aos olhos indígenas, o matrimônio era o costume que se chocava com a sua prática poligâmica e a dificultava. É esse tipo de confrontação que resulta em registros jesuíticos tão focados no que precede o ato matrimonial, como, por exemplo, ressaltarem como a cada dia os índios têm largado estes costumes imorais e libertinos:

Anse hecho tambien este año en esta reduccion 400 casamientos, apartando a muchos de sus amancebamientos antiguos y casandolos conforme manda Dios con su legitima muger.<sup>13</sup>

Mais preocupado com a quantidade de casamentos realizados e a conquista em conseguir afastá-los do amancebamento, o padre Pedro Romero não registra a real eficácia do matrimônio nestes 400 casos. Sem informar se foram ou não bem-sucedidos, sua preocupação está em mostrar que a cada dia os índios têm se livrado de suas mancebas para permanecerem casados às suas verdadeiras mulheres:

Anse hecho setenta casamientos in facie Ecclesie dejando con buen corazon y animo los Yndios las mancebas, que en su infidelidad tenian, que es de las mayores dificultades que tienen para el negocio de la fee<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 75. “Fizeram-se também esse ano nesta redução [Nossa Senhora da Assunção do Acarigua] 400 casamentos, livrando muitos de seus amancebamentos antigos e casando-os conforme manda Deus com sua legítima mulher”.

<sup>14</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 78. “Fizeram-se setenta casamentos *in facie ecclesiae* deixando, os índios, com bom coração e ânimo as mancebas, que em sua infidelidade tinham, que é das maiores dificuldades que têm para o negócio da fé”.

O que era uma das maiores dificuldades enfrentadas pelos jesuítas passa a ser cada vez mais substituída por casamentos cristãos. Aqui se evidencia um alto número de matrimônios realizados graças aos índios que largaram suas mancebas. Registrar a diminuição de más uniões frente ao aumento de casamentos cristãos está mais em foco do que comprovar os benefícios do sacramento matrimonial – como se a primeira situação já demonstrasse a eficácia da segunda. Desta forma, a substituição dos amancebamentos por casamentos cristãos, de acordo com o discurso edificante, passa a ser cada vez mais comum no meio reducional, apesar da pouca incidência de registros que confirmem a durabilidade destes casamentos

Em relação à poligamia, o mesmo tipo de discurso vai ser construído, dando-se ênfase nos registros ao fim dessas relações indígenas em razão da falta de comprovação eficaz das novas uniões cristãs. Já em 1618 são registrados casos de infiéis que “*van dexando algunos vicios q los tenian impossibles para ser christianos, dexando muchos dellos dos y tres mugeres*”<sup>15</sup>. O afastamento da poligamia ganha um importante papel para a difusão dos registros matrimoniais, pois, afinal de contas, quanto mais os índios forem deixando este costume, crêem os jesuítas, mais fácil parece casá-los cristianamente. Esta atitude é ressaltada pelos padres em seus registros: o fato de os índios livrarem-se de suas várias mulheres, chegando, muitas vezes, a entregá-las aos padres para que as casem, como é relatado em 1635:

fue singular cosa lo que en este particular paso con uno destos infieles el qual vino un dia al P.<sup>e</sup> acabando de hazer la doctrina y le traxo alli delante ocho mancebas que tenia, y le dixo: mira P.<sup>e</sup> en todas estas tengo hijos y todas las quiero y amo muchissimo, pero amo a esse Señor que predicas. y assi por su amor las quiero dejar. casame las siete y dexame a esta que es la verdadera y la mas vieja y luego me haras Xpiano e hijo de Dios. y para mas facilitar su bautismo traxo tambien siete indios para casar las siete mancebas. dixole el P.<sup>e</sup> despues de averle alabado, como era razon, el hecho que la primera fiesta que viniesse la bautizaria. respondio el indio, no quieras P.<sup>e</sup> que tanto tiempo (y no faltaban sino cinco o seis dias) sea hijo del Demonio.

<sup>15</sup> **1618. RELACION DE LA MISION DE ITAPUÁ.** (Caixa 28/ Doc 13-861). “Vão deixando alguns vícios que os tinham impossíveis para ser cristãos, deixando muitos deles dois e três mulheres”.

yo no volvere mas a mis mancebas. bautizame luego. viendo el P.<sup>e</sup> la instancia que hazia, y su buena disposicion sacole las mancebas de su casa y pusolas en casa a parte y despues lo bautizo con gran consuelo de entrambos. y despues de xpiano solicito el casamiento de sus mancebas y acabado esto dixo un dia al P.<sup>e</sup>: agora si que vivo con gusto pues ya no amo sino a Dios, y no tengo el corazon dividido en mis mancebas. poco despues cayo en una enfermedad, de que murio.<sup>16</sup>

O índio espontaneamente leva ao padre suas oito mulheres de modo a livrar-se de sete para, então, depois de batizado e devidamente apto, casar-se com apenas uma, a mais velha, que, por isso, é a sua *verdadeira mulher*, seguindo a lógica do casamento cristão, qualificando as demais como suas mancebas. Apesar de o caso finalizar com a morte do índio após realizar o batismo e nem ao menos ser mencionado o ato matrimonial, ele tem importância na medida em que registra a iniciativa do infiel em procurar o jesuíta para dar fim a seu relacionamento poligâmico, confiando ao sacerdote suas mancebas. Tal atitude é o foco do relato, tornando-o um caso edificante até o momento em que o índio é batizado, já que sua validade, tanto como registro matrimonial como registro batismal, é nula. Para os jesuítas, a renúncia da poligamia, antes mesmo do casamento cristão, é o que interessa para confirmar um caso edificante. A iniciativa dos indígenas de abrirem mão de suas várias mulheres é vista pelos sacerdotes como prova do bom andamento do trabalho evangélico que resultou em boas condutas dos neófitos. Porém, pode-se analisar esta iniciativa como algo correspondente à cultura indígena, mais antiga que as boas novas dos padres e muito mais profunda.

---

<sup>16</sup> **1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 116. “Foi coisa singular o que neste particular passou com um destes infieis o qual veio um dia ao padre, acabando de fazer a doutrina, e trouxe-lhe oito mancebas que tinha e disse: ‘olha, padre, com todas estas tenho filhos e quero todas e amo muito, mas amo esse Senhor que predicas e assim, por seu amor, quero as deixar. Casa as sete e deixa esta que é a verdadeira e a mais velha e logo me fará cristão e filho de Deus. E para mais facilitar seu batismo, trago também sete índios para casar com as sete mancebas’. Disse-lhe, o padre, depois de haver-lhe elogiado, como era razão, que na primeira festa que viesse o batizaria. Respondeu o índio ‘não quero, padre, que tanto tempo (e não faltava senão cinco ou seis dias) seja filho do demônio. Eu não voltarei mais a minhas mancebas. Batiza-me logo’. O padre vendo a instância que fazia e sua boa disposição, tirou as mancebas de sua casa e colocou-as em casa à parte e depois o batizou com grande consolo de ambos. E, depois de cristão, solicitou o casamento de suas mancebas e acabado isto disse um dia ao padre ‘agora sei que vivo com gosto, pois já não amo senão a Deus, e não tenho o coração dividido em minhas mancebas’. Pouco depois caiu em uma doença da qual morreu”.

## 2. Uma Mentira Social

É necessário fazer aqui, brevemente, um parêntese para observar uma forma de relacionamento social *primitiva*<sup>17</sup>, que ajudará a entender algumas questões pertencentes ao convívio entre indígenas e jesuítas no meio reducional. Estas observações podem elucidar a forma como o casamento nativo estabelecia-se e como a relação com os padres foi possível.

É conhecido o costume da troca de presentes entre povos vizinhos ou mesmo entre indivíduos do mesmo grupo, sem aparentes obrigações e interesses. Muito se estranhou esta atitude, até que Marcel Mauss (2003) interpretou esta prática incorporando ao doador e ao receptor uma lógica de igualdade e reciprocidade. Segundo o autor (2003: 187-88), esse *dar* está impregnado de significados e ações, aparentemente voluntários e livres, porém carregados de interesses e obrigatoriedades. Esta atitude repleta de imposições, que na verdade é somente “*ficção, formalismo e mentira social*” (Mauss, 2003: 188), movimenta grupos vizinhos a se presentear frequentemente, onde o objeto dado não é recebido por seu valor original: não se trocam bens e riquezas, nem objetos úteis economicamente; trocam-se, antes de tudo, “*amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras*”, abarcando questões religiosas, jurídicas, morais, econômicas e estéticas, o que se denominou de “*sistema das prestações totais*” (Mauss, 2003: 190).

Mas o que está em jogo nesta primeira atitude – o *dar* – é mais amplo do que presentear *voluntariamente* um grupo vizinho. Esta “*obrigação de liberdade*” (Caillé, 1998: 10) acarreta uma tríplice obrigatoriedade: a obrigação em dar, receber e retribuir (Mauss, 2003: 201). Após o início destas prestações, o receptor envolvido não pode recusar os regalos e deve retribuí-los, de preferência, com usura (Mauss, 2003: 306). É desta forma que se estabelece a lógica do dom,

---

<sup>17</sup> Usa-se o termo *primitiva* não de acordo com seu conceito, pejorativo, antagônico à *civilizada*, mas sim em relação ao próprio estabelecimento das trocas que serão analisadas a seguir. São ditas, aqui, *primitivas*, já que “*essa moral e essa economia funcionam ainda em nossas sociedades de forma constante e, por assim dizer, subjacente*” (Mauss, 2003: 188). Desta forma, quer-se diferenciar estes resquícios contemporâneos das trocas promovidas por estes grupos analisados. Para outras especificações, conferir principalmente Godbout (1998), Caillé (1998) e Lanna (2000).

onde se presenteia, em rituais ou esporadicamente, um grupo vizinho – ou um chefe é presenteado por seus seguidores, e vice-versa – com espontaneidade e aparente desinteresse, porém reveladores de interesse e obrigação social. O ato de dar é associado a uma “*ideologia da generosidade*”, “*mas não existe a dívida sem a expectativa de retribuição*” (Lanna, 2000: 176).

Mas por que dar? Qual o motivo que leva um grupo a presentear outro, sem ter sido incentivado a isto? Dá-se porque existe uma necessidade social; recebe-se porque é ofensivo recusar; retribui-se porque deixar de fazê-lo é ofender o doador. O impulso inicial da lógica do dom é a capacidade de discernir entre quem é aliado e rival. Segundo Caillé (1998: 15), a dívida é trocada apenas com aqueles nos quais se aposta uma aliança, uma aposta incondicional à sua confiança. Em caso contrário, com quem não se tem confiança, não se aposta, não se relaciona: se rivaliza.

Uma relação supõe e exige a relação de dons. Não se troca coisas com qualquer pessoa. [...] É preciso dar, receber e retribuir, mas apenas com um certo tipo de pessoas que estabelece com alguém um certo tipo de relação. (Villela, 2001: 208)

Porém, em sendo uma aposta, Caillé adverte que esta aliança é incondicional até onde pode ser: entrega-se tudo e confia-se totalmente até o limite do seguro, fazendo da lógica do dom um “*regime que se pode chamar de incondicionalidade condicional*” (1998: 16, *grifo do autor*).

É por meio da dívida que se delimitam os amigos e os inimigos, e impõem-se atitudes diferenciadas a cada um: “*Com um luta-se, com o outro troca-se*” (Lévi-Strauss, 2003: 100).

A aposta da dívida é, de fato, intrinsecamente paradoxal, já que apenas a gratuidade demonstrada, a incondicionalidade, são capazes de selar a aliança que beneficiará a todos e, finalmente, àquele que tomou a iniciativa do desinteresse. (Caillé, 1998: 16)

Observa-se um caso registrado em 1609, antes da fundação das primeiras reduções platinas, pelo padre provincial Diego de Torres:



es jente muy caritatiua principalm.<sup>e</sup> [...] conlos extranjeros tanto que si un pasajero vienedefuera y se aloxa en unap.<sup>e</sup> despoblada todos le lleuan regalos delos qellos tienen con grande amor.<sup>18</sup>

Sem tentar explicar o motivo que leva os nativos a esta atitude, apenas descreve-o como ato comum, mas observa – talvez inconscientemente – duas características peculiares: primeiro nota-se que *se pode dar* a qualquer grupo que se aproxima, não necessariamente grupos autóctones aos quais já se mantinham relações; neste caso, pode-se imaginar que *estrangeiros* é a palavra usada, à realidade do jesuíta, para denominar os colonos espanhóis que, inevitavelmente, entravam em contato com estes índios. Dar aos estrangeiros, antes de tudo, é apostar numa aliança; e por isso é excluí-los do seu grupo: “*se dou ao outro é porque ‘ponho’ o outro como outro e esta coisa como minha para o outro*” (Lefort, 1990: 26, *grifo do autor*).

Assim como se dá àqueles que se aproximam, dá-se o que se tem. Quando o autor do trecho escreve que os indígenas dão os presentes que têm, obviamente está se referindo a objetos nativos. Dão tudo o que podem dar. Mas isto não invoca valores econômicos; por mais escassos que sejam os bens materiais, dá-se porque se pode dar, e nestas trocas não se espera enriquecer: “*com muita freqüência o intercâmbio não se traduz em nenhum benefício para as partes respectivas*” (Lefort, 1990: 24), nem em empobrecimento.

### 3. A Concessão da Políginia

Antes da chegada dos espanhóis às terras platinas, os índios que ali viviam em núcleos aldeões mantinham entre si sistemas de reciprocidade e redistribuição baseados na lógica do dom. A configuração física destas aldeias comportava um número populacional não muito elevado (Souza, 2002: 239), baseada nas redes parentais e ajustada conforme os núcleos familiares divididos

<sup>18</sup> 1609. PRIMERA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN. In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 17. “É gente muito caridosa, principalmente com os estrangeiros, tanto que se um passageiro vem de fora e se aloja em uma parte despovoada, todos levam-lhe regalos que tenham com grande amor”.

em grandes casas comunais<sup>19</sup>. Isso implicou – ou foi consequência de – uma economia baseada na produção e consumo domésticos, norteadas pelas exigências da família (Souza, 2002: 223-24). Não quer dizer que a produção preencha as expectativas do consumo mínimo exigido pela unidade familiar; pelo contrário, a produção mantém-se abaixo do necessário, gerando o sistema de trocas entre os diferentes núcleos familiares:

Uma produção para o valor de uso não exclui o aparecimento de uma rede de prestações na sociedade ou no interior da unidade doméstica; ao contrário, a produção para a “subsistência” prevê a realização de trocas, ainda que estas sejam com matizes sociais (obrigações e contra-obrigações) e realizadas com produtos de primeira necessidade. (Souza, 2002: 236-37)

São essas trocas recíprocas, *matizes sociais* voluntários, mas obrigados, que darão rigidez às alianças familiares e sustento à aldeia enquanto estrutura física. “A doação gratuita *dos bens e dos alimentos é um dever de cada um e o privilégio de todos, no regime de reciprocidade*” (Kern, 1985: 34, *grifo meu*). Este sistema de troca intra-aldeã faz com que os núcleos familiares não se autonomizem, dando consistência ao grupo tribal enquanto detentor de unidades domésticas dependentes uma das outras. Mas estas prestações de dádivas não se dão apenas entre as famílias, dão-se também diretamente entre os chefes tribais e seus súditos; não se trocam somente produtos de primeira necessidade<sup>20</sup>, trocam-se também prestígio, confiança, poder bélico e bens secundários – como objetos decorativos e ligados ao prestígio social.

Cada casa comunal tem à sua frente um chefe de linhagem, normalmente um dos homens mais velhos, pai do núcleo principal da família que possibilitou a formação daquela unidade parental. Acima dele, somente existe o chefe tribal, denominado cacique, que tem como função organizar a aldeia, manter sua ordem pacífica interna e transmitir a tradição nativa por meio de seus discursos. Só

---

<sup>19</sup> Segundo Carlos Fausto (1992: 384), baseando-se em relatos de época, a população aldeã poderia alcançar de quinhentos a 3 mil índios, que não sugere um número absurdo: uma casa comunal poderia abrigar “*dezenas de famílias nucleares, ou centenas de pessoas*” (Souza, 2002: 224).

<sup>20</sup> Entendidos aqui como alimentos provenientes da horticultura, caça e coleta, e bens materiais produzidos pelas mulheres, como cestas e cerâmicas de uso diário.

alcançavam este *status* homens eloqüentes, bons oradores que conseguiam, pelo prestígio social, ser respeitados e seguido por todos. O prestígio de um chefe era, entre outras maneiras, percebido pela sua capacidade em incorporar o maior número de pessoas sob sua autoridade e “*que se hacía visible temporalmente en los momentos de guerra y de fiesta*” (Wilde, 2003: 222).

A relação entre os índios e o cacique se dava por meio de trocas que envolviam tanto bens materiais como bens simbólicos. Uma característica de um grande cacique era a sua generosidade: um bom chefe não era um homem rico de posses; pelo contrário, era aquele homem que caçava maior quantidade de animais, tinha um altíssimo rendimento em sua roça e muitos utensílios domésticos – como cestos e vasilhas – e distribuía-os aos seus seguidores. O poder e prestígio alcançados pelo cacique estavam diretamente relacionados à sua generosidade e qualidade de doador (Clastres, 2003: 48; Kern, 1985: 27; Souza, 2002: 241-42).

Ele só conserva sua autoridade sobre sua tribo e sua aldeia, até mesmo sobre sua família, só mantém sua posição entre chefes – nacional e internacionalmente – se prova que é visitado com freqüência e favorecido pelos espíritos e pela fortuna, que é possuído por ela e que a possui; e ele não pode provar essa fortuna a não ser gastando-a, distribuindo-a [...] (Mauss, 2003: 243-44)

Porém, este alto rendimento e grandes posses só são possíveis por meio da manutenção da poligamia cacical (Kern, 1985: 34), onde o chefe pode, por concessão dos demais indígenas, casar-se com mais de uma mulher, concedendo-lhe um *status* elevado.

A poliginia era uma exclusividade “*estritamente limitada a uma pequena minoria de indivíduos, quase sempre aos chefes*”, já que seria quase impossível numericamente a manutenção de uma prática na qual todos os homens mantivessem mais de duas mulheres (Clastres, 2003: 51). Por isso, a poligamia só é possível se todos indígenas estiverem de acordo que apenas um ou poucos possam casar-se mais de uma vez, simultaneamente. Isto se dá pela uma concessão geral dos membros da aldeia que, por sua vez, não podendo ter mais

de uma esposa, manterão relacionamentos matrimoniais por meio de *trocas de mulheres*, estabelecidas a partir da idéia em que um indivíduo coloca à disposição do grupo sua irmã ou filha – haja vista estas serem, junto com sua mãe e prima paralela, as esposas indesejáveis<sup>21</sup> – esperando que outro homem faça o mesmo para que possam casar-se. À base de toda esta ritualização matrimonial, encontram-se as três obrigações da lógica do dom, onde o homem dá sua irmã, recebe a irmã do outro e retribui esta operação garantindo a disponibilidade de sua futura filha. Nestas trocas, a mulher ganha o *status* de “*presente supremo*”, aquele que pode ser obtido “*somente em forma de dons recíprocos*” (Lévi-Strauss, 2003: 105).

Marcos Lanna salienta que, pensando nas relações obtidas por meio das dádivas, “*a vida social não é só circulação de bens, mas também de pessoas (mulheres concebidas como dádivas em praticamente todos os sistemas de parentesco conhecidos), nomes, palavras, visitas, títulos, festas*” (2000: 177). Desta forma, as trocas adquirem um simbolismo que ultrapassa valores materiais. Quem aceita alguma coisa de alguém, aceita também “*algo de sua essência espiritual, de sua alma*”, pois a “*coisa dada não é uma coisa inerte*” (Mauss, 2003: 200). Ela “*carrega a alma do doador, é representativa de seu clã e de seu solo*” (Lefort, 1990: 25). Por isso, quando se fala em *troca de mulheres*, pensa-se em uma troca que vai além de valores materiais: são trocas estabelecidas entre em um nível simbólico com a função de criarem-se laços familiares: “*o casamento envolve uma série de dádivas entre grupos aliados, a dádiva da mulher sendo concebida como a ‘principal’, aquela que fundamenta a instituição*” (Lanna, 2000: 181).

Neste sistema preestabelecido e praticamente hermético, é prejudicial um homem ter mais de uma mulher, podendo com isso inviabilizar o matrimônio de um outro indivíduo, faltando-lhe uma esposa. Porém, abre-se mão deste *elemento de segurança individual*, em prol de uma *segurança coletiva*

---

<sup>21</sup> “As do irmão falecido toma-as por vezes o irmão vivo, e isso acontece de modo não muito comum. Neste sentido tiveram um respeito muito grande às mães e irmãs, pois nem por pensamento tratam disso, por ser coisa nefanda” (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 52).

que decorre da organização política. Em forma de filha ou de irmã, cada homem recebe sua esposa de outro homem, mas o chefe recebe várias esposas do grupo. Em compensação, oferece uma garantia contra a necessidade e o perigo, não certamente aos indivíduos particulares com cujas irmãs ou filhas se casa, nem mesmo àqueles que o exercício do direito polígamo, que detém, condena, talvez definitivamente, ao celibato, mas ao grupo considerado enquanto grupo. Porque é o próprio grupo que suspendeu o direito comum em seu proveito. (Lévi-Strauss, 2003: 84)

Perante todas suas obrigações para com a aldeia – divisão das roças, organização morfológica das casas comunais, conhecimento dos melhores pontos de caça e coleta, fixação de um itinerário da vida seminômade – e para com os demais indígenas – estabelecimento da paz interna, decisão em negociações, provisão de suprimentos, transmissão e manutenção da cultura –, o chefe só consegue permanecer em seu posto se tiver acesso às suas “mulheres polígamas, mais companheiras que esposas [...], sempre prontas a acompanhá-lo e a assisti-lo nas expedições de reconhecimento e nos trabalhos agrícolas ou artesanais” (Lévi-Strauss, 2003: 83-4). Os indígenas dão a licença para o seu cacique ter várias esposas, tantas quantas possa manter, e este retribuí com suas obrigações, que têm um aspecto voluntário e generoso. “A pluralidade das mulheres é portanto ao mesmo tempo a recompensa do poder e o instrumento deste” (Lévi-Strauss, 2003: 84).

As dádivas percorriam toda a extensão da casa comunal, estendiam-se por toda a aldeia e alcançavam as tribos vizinhas, às quais se tinha amizade. Sabe-se do perfil belicoso destes indígenas, que mantinham guerras com certas nações vizinhas. Por outro lado, também tinham seus aliados, aos quais era comum fazer convites para rituais antropofágicos e de cauinagem (Fausto, 1992: 391; Melià, 1990: 41; Viveiros de Castro, 1992: 52). Nesta dicotomia entre guerra e amizade, os indígenas platinos permaneciam trocando “não só presentes como também visitas, festas, comunhões, esmolas, heranças, um sem número de ‘prestações’”, de forma a produzir laços, que abrangiam não apenas as alianças matrimoniais, mas também

as políticas (trocas entre chefes ou diferentes camadas sociais), religiosas (como nos sacrifícios, entendidos como um modo de relacionamento com os deuses), econômicas, jurídicas e diplomáticas (incluindo-se aqui as relações pessoais de hospitalidade). (Lanna, 2000: 175)

Trocas que ultrapassavam a fronteira de uma aldeia e podiam assimilar diversos grupos, inclusive os colonos ou os padres, e tinham como principal motivo a “*constituição da vida social*” (Lanna, 2000: 175).

#### 4. Um Caminho para a Cristandade pelas Trocas

No início das atividades reducionais – e até mesmo antes, nas missões itinerantes – os padres enfrentavam a desconfiança dos nativos que não permitiam aproximações e contatos satisfatórios. Esta relutância indígena pode ser explicada pela péssima experiência que os índios tiveram com os colonos espanhóis, por meio dos trabalhos forçados e todo tipo de exploração, a tal ponto que, segundo os jesuítas, “*nombrar español entre ellos no es sino nombrar un Pirata ladrón fornicario y adultero mentiroso*”<sup>22</sup>. John Monteiro (1989: 153-54) salienta o fato de os colonos portugueses, antes mesmo das expedições bandeirantes em direção às reduções jesuíticas, procurarem “*lidar com intermediários indígenas*”, criando “*alianças, relações de troca e mesmo relações de parentesco*” de forma a integrar estes nativos à “*esfera européia*”. Mesmo com o estabelecimento de laços parentais, as alianças “*se desgastavam com os efeitos nocivos de uma relação fundamentalmente destrutiva para os índios*”. Esta situação acabou interferindo na tentativa dos jesuítas de estabelecerem contato com os nativos:

en las nuevas entradas que hacemos la mayor dificultad que hallamos es la mala fama del español: y dicen que sea muy bien llegada a sus

---

<sup>22</sup> 1620. XXXII – INFORME DE UM JESUÍTA ANÔNIMO SOBRE AS CIDADES DO PARAGUAI E DO GUAIRÁ ESPANHÓIS, ÍNDIOS E MESTIÇOS. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, pp. 168. “falar dos espanhóis entre eles é o mesmo que falar de um pirata, ladrão, fornicador e adúltero mentiroso”

tierras la palabra de dios, pero que se timen del español y que nosotros somos sus espías.<sup>23</sup>

Umas das formas que os jesuítas procuraram pôr em prática para se aproximar e conquistar a confiança dos nativos foi dando-lhes presentes de forma a tentar seduzi-los com seus objetos diferentes e desconhecidos. Sem saber que estavam fazendo mais do que dar simples regalos, os jesuítas, em suas correspondências, glorificavam-se por conseguir com simples pentes, anzóis e agulhas ganhar o apreço de “*vn linaje de yndios*”<sup>24</sup>, ao ponto de recomendar aos Superiores que não deixassem de enviar tais instrumentos<sup>25</sup>. Acreditando que estes instrumentos banais eram, para os índios, ferramentas inimagináveis e de um grande valor, os jesuítas acabaram dando o primeiro passo:

Lo que hacemos (es) todas lasueces qalgunos yndios o caciques nos uienen auisitar. queuienen algunos parauer nro trato yloquepretendemos seles habla delas cossas deDios yselesdasiempre decomer o alguna delas cossas qtragiamos comoson agujas peines y Chaquiras, y asi siempre los enviamos muicontentos yalgunos dellos oyen aqui ladoctrinaysermon ydicen quequierenenuiariasus hijos aaprender lascossas deDios loqualtodo damuibuenaesperança.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> **1620. XXXII – INFORME DE UM JESUÍTA ANÔNIMO SOBRE AS CIDADES DO PARAGUAI E DO GUAIRÁ ESPANHÓIS, ÍNDIOS E MESTIÇOS.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, pp. 168. “nas novas entradas que fazemos, a maior dificuldade que achamos é a má fama dos espanhóis: e dizem que é muito boa a chegada, em suas terras, da palavra de Deus, mas que temem os espanhóis e que nós somos seus espíões”.

<sup>24</sup> **1611. TERCERA CARTA DEL P. DIEGO DE TORRES.** In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 129. “uma linhagem de índios”.

<sup>25</sup> “*dandoles algunas chaquiras, y agujas, y peynes, de lo cual quedan espantados por que hasta aora no han visto cosa tal y asi no dexe V.R. de traer muchas destas cosas para aca porque con ellos se ganan muchas almas*” **1610. SEGUNDA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES.** In: **Documentos para la historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 63. “dando-lhes algumas contas, agulhas e pentes, dos quais ficam espantados, porque até agora não haviam visto coisa tal e assim não deixe Vossa Reverência de trazer muitas dessas coisas para cá, porque com elas se ganham muitas almas”.

<sup>26</sup> **1609. PRIMERA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN.** In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 31. “O que fazemos é todas as vezes que alguns índios ou caciques nos vêm visitar – porque vêm alguns para ver nosso trato e o que pretendemos – é falar das coisas de Deus e sempre dar-lhes de comer ou alguma das coisas que trazemos, como agulhas, pentes e contas, e assim sempre enviamos-lhes muito contentes e alguns deles ouvem aqui a doutrina e sermão e dizem que querem enviar seus filhos para aprender as coisas de Deus, o qual dá muita esperança”.

Nesta carta do padre Horacio, transcrita em 1609, pelo padre provincial Diego de Torres, fica evidente a maneira pela qual os jesuítas passam a tentar novas aproximações com os índios. Dando presentes antes, para depois catequizá-los, os padres confiavam em suas agulhas e pentes como forma de mostrar sua boa intenção: não estavam de todo errado. Para os índios, estes instrumentos não tinham um valor econômico nem ao menos prático – é difícil encontrar algum relato onde o jesuíta notifica um índio usando algum pente ou agulha –, e sim simbólico. Simbólico, pois, como era a intenção dos padres, demonstrava o seu caráter generoso e o interesse em estabelecer alianças com os índios. Quando o autor da carta escreve que “*enviamos-lhes muito contentes*”, declara, sem perceber, que inicia a lógica do dom: dá voluntariamente e, por hora, não recebe nada em troca, a não ser a confiança dos nativos. O padre Montoya passa pela mesma experiência:

Enviei a seus moradores alguns presentinhos, que consistiam em anzóis, facas, contos de vidro e outras coisinhas, sem valor aqui, mas lá de grande estima.

Com isso foi-me possível atrair a algumas pessoas, para que viessem visitar-me e, comunicando-lhes meus desejos, disse-lhes ser grande minha vontade de entrar em suas terras, a fim de anunciar-lhes a salvação eterna. (1985 [1639]: 110)

Da mesma forma, é o padre quem dá primeiro, mostrando um posicionamento honesto e generoso, digno de um grande (futuro) amigo. Atraindo os indígenas com seus regalos, o jesuíta passa a tentar catequizá-los, ou seja, para este uma das únicas formas viáveis de se aproximar dos índios mostrando seu bom intento é dando-lhes coisas que lhes sejam de grande valor e estima. A fórmula é correta; o juízo de valores é que foi um engano. Se os padres achavam que aqueles pentes e agulhas tinham uma importância material para os índios, estes viam neles uma importância simbólica, uma dádiva. Isso não quer dizer que os jesuítas não conheçam o relacionamento baseado na reciprocidade, pelo contrário. Se davam alfinetes, era para ganhar índios, pois sabiam que tais instrumentos “*son los dones que ellos estiman mucho*”<sup>27</sup>. O desinteresse em dar

---

<sup>27</sup> 1635-37. XXXVI – RELAÇÃO DO OCORRIDO NAS REDUÇÕES DA SERRA, ESPECIALMENTE DE JESUS MARIA, DEPOIS DA MORTE DO PADRE CRISTÓVÃO DE



com o interesse de catequizá-los condiz com a lógica do dom; mas dar quinquilharias suspeitando de uma ingenuidade infantil dos índios foi o equívoco. Basta recordar que a lógica do dom não é unilateral: quem dá, recebe um dia.

Contodoeso era tangrande elamor, yuoluntad conq nos reciuian, queles hazia sacar riqueza, depobreza, y nonos podiamos escusar, de reciuir parte deellas sopenadeperder suamistad, yquedar ellos afrentados, yassi reciuíamos unas pocas depapas, y algunos huevos, marisco, ypescado, pero gallinas, jamas lasquisimos admitir. Em retorno delo q reciuiamos les dauamos peines, agujas, chaquiras, yotras menudencias no poruia depaga sinodadasendon, yassi nunca conlagracia delS.<sup>r</sup> nos faltó lo necesario.<sup>28</sup>

Neste relato, o padre Juan Baptista Ferrofino descreve a mesma troca de dádivas, porém com a iniciativa dos índios, que lhes dão de comer. Pode-se fazer um esforço imaginativo e suspeitar que os indígenas davam aos recém-chegados as suas quinquilharias, daquilo que eles tinham em quantidade e poderia muito bem ser dado. Em outro relato, o padre Lorenzana descreve:

llegamos vispera de la natiuidad del s.<sup>or</sup> al pueblo del cacique Arapicandú bien cansandos y asoleados y sin poderse ya menear los caballos salieronnos a recibir los indios al camino y lleuaronos a su pueblo con mucho amor dandonos con él mismo de comer de lo que ellos tenian, que fue unas hauillas cocidas sin sal y un poco de arina de mandioca y algunos choclos<sup>29</sup>

---

**MENDOZA.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 255. “são os dons que eles estimam muito”.

<sup>28</sup> **1611. TERCERA CARTA DEL P. DIEGO DE TORRES.** In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 117. “Com tudo isso era tão grande o amor e vontade com que nos recebiam, que tiravam riquezas de sua pobreza e não podíamos recusar de receber parte delas sob pena de perder sua amizade e afrontá-los. Assim recebíamos um pouco de batatas, alguns ovos, mariscos e pescados, mas galinhas jamais as quisemos admitir. Em retorno do que recebíamos, dávamos pentes, agulhas, contas e outras miudezas, não por via de pagá-los, e sim por dom, e assim nunca, com a graça do Senhor, nos faltou o necessário”.

<sup>29</sup> **1610. SEGUNDA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES.** In: **Documentos para la historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 45. “Chegamos, na véspera da natividade do Senhor, ao povoado do cacique Arapicandú, bem cansados e desanimados, já sem poder manejar os cavalos. Saíram a nos receber os índios e levaram-nos a seu povoado com muito amor, dando-nos o que tinham para comer, que foi umas aves cozidas sem sal e um pouco de farinha de mandioca e alguns milhos”.

Ao que parece, os padres davam instrumentos de ferro e os índios, comida. Eram, para ambos os lados, as suas *quinquilharias* que poderiam ser dadas. Afinal de contas, como foi visto, para os índios, a festa e o convite eram comuns em suas relações. Fazia parte do estabelecimento de suas alianças as cauinagens e banquetes, onde a comida era “*consumida rapidamente em rituais de ‘abundância’, caracterizando o que é conhecido na Antropologia como ‘complexo de festas’*” (Souza, 2002: 243). Aquele “*sacar riqueza, depobreza*” pode significar um costume indígena: “*aquilo que parece para alguns como um mero encontro para o almoço, para outros é um evento radical*” (Sahlins, 1994: 191).

Seguindo a linha de raciocínio jesuítica – em que davam instrumentos banais à pessoas ingênuas com o objetivo de estabelecer aliança –, os índios teriam feito o mesmo, porém sem o caráter pejorativo: davam de comer àqueles bondosos homens que não sabiam sobreviver na mata, afim de terem-lhes como amigos. Verdade ou não, o fato é que a lógica se fez. Os padres receberam os regalos dos índios – do contrário, poderiam perder sua amizade – e retribuíram. Desta troca, surgiu, para ambos os lados, aliados dos quais se podia manter uma relação.

## 5. A Busca da Reciprocidade

A relação entre jesuítas e índios chegava até seu limite no momento em que as instituições matrimoniais de ambos os lados se chocavam: ao mesmo tempo em que a poligamia fazia parte de uma lógica de trocas indígena e resultava no mais alto *status* de um homem, era repudiada e reprimida pelos padres, que queriam difundir o matrimônio cristão monogâmico. Ou os indígenas não aceitavam reduzir-se e buscavam viver em seus antigos costumes, longe das proibições e mediações dos jesuítas, ou abriam mão de certas prerrogativas, aceitando as normas cristãs regidas pelos dogmas da Igreja. “*A repressão da poligamia nas missões*”, por um lado, “*foi móvel de protestos e mesmo de atos rebeldes em oposição aos padres*” (Monteiro, 1992: 489); mas, por outro, de acordo com os relatos inicianos, muitos índios aceitaram a segunda alternativa, alguns com mais resistência, outros parecendo mais flexíveis.

Para os padres, convencer os índios a permanecerem no meio reducional era uma tarefa complicada, se imaginarmos a dificuldade em criar um acordo onde, qualquer que fosse o resultado, a poligamia não poderia estar presente. Era considerada “*el mayor y mas dificultoso impedimento que estos tienen*”<sup>30</sup>, e convencê-los de que suas lideranças, nesta nova realidade, deveriam renunciar às suas mancebas e casar-se com apenas uma à forma cristã era um grande desafio. Os jesuítas viam, nestes índios, um pecado nefando enraizado que deveria ser remediado e os indígenas não entendiam como aqueles sacerdotes não compartilhavam dos mesmos costumes e mulheres:

Siendo para sus jefes locales un signo de poder y autoridad la pluralidad de mujeres, no lograban comprender la castidad como virtud inherente al estado sacerdotal e intentaban, en cuanto podían, ponerlos a prueba (Martini, 1987: 214)

Existia um descompasso compreensivo nesta relação. A lei de Deus não permite que um homem case-se com mais de uma mulher, e esta deve ser sua única *até que a morte os separe*, bem como os sacerdotes católicos não podem casar-se. Já, na *lei* dos índios, ter várias mulheres é uma mostra grandiosa de prestígio e dádiva oferecidos pelo grupo aos seus chefes. Os índios que aceitaram viver reduzidos, reduziram seus direitos, suas mulheres e seu prestígio. Assim, aquele que havia sido aceito como líder e ganhou a licença para adquirir quantas mulheres pudesse, deve deixá-las. A renúncia feita pelos homens de seu grupo, anteriormente, para que tivesse suas mulheres, é feita agora por ele.

Em um relato do padre Montoya, parece, à primeira vista, que estes índios renunciavam sua condição poligâmica e a concedia aos jesuítas, dando-lhes a licença para terem as suas mulheres.

É que procurou o demônio tentar a nossa pureza ou castidade, oferecendo-nos os caciques algumas de suas mulheres, sob a alegação de que eles consideravam como coisa contrária à natureza a circunstância de homens se ocuparem em trabalhos domésticos, quais

<sup>30</sup> 1635. XV – CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: VIANNA, Hélio. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 115. “O maior e mais dificultoso impedimento que eles têm”.

os de cozinhar, varrer e outros deste tipo. (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 56)

Obviamente os jesuítas não as aceitavam. Recordando a lógica do dom, esta recusa seria motivo para inimizade ou até hostilidades entre as partes. Porém, não foi isso o que ocorreu. Apesar de não aprovarem a castidade sacerdotal, os indígenas parecem não ter insistido nestas dádivas com os padres. E estes, por sua vez, registram diversas situações onde caciques procuram os jesuítas pedindo que os casem com apenas uma mulher, desfazendo-se das demais e, ao que parece, aderindo a uma vida cristã:

el Capitan deste pueblo llamado Apicabiya, Yndio terrible y muy temido entre ellos por su eloquencia y valentia, que los años pasados amenazaba de matar al P.<sup>o</sup> por que le queria quitar sus mancebas. pero al fin llegó su hora y de leon se hizo manso cordero. pidió con mucha instancia el Sancto bautizmo porque dezia queria ser hijo de Dios y el P.<sup>o</sup> viendo su buen corazon lo bautizó y causó sus mancebas que por todas eran siete y el tomó su propia y verdadera muger que era una vieja y con la gracia de Dios poderoso para hazer estos milagros, dejó totalmente las otras harto moças y de buen parecer.<sup>31</sup>

Neste caso descrito pelo padre Romero, a vontade do cacique Apicabiya de ser *filho de Deus* superou sua condição de chefe poligâmico, o que o fez entregar suas outras mulheres e casar-se com a mais antiga. Como em um acordo – de uma aposta –, o jesuíta aceitou seu pedido, batizou o cacique e realizou o matrimônio *in facie ecclesiae*. Apesar de o registro ter um caráter edificante, o jesuíta não revela o destino tomado pelo casal e é muito sucinto ao registrar o ato matrimonial. Seu foco está voltado justamente para a conversão do indígena e, por conseguinte, sua iniciativa em livrar-se das mancebas, como ocorre a outros caciques Calchaqui:

---

<sup>31</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 77. “O Capitão deste povoado, chamado Apicabiya, índio terrível e muito temido entre eles por sua eloquência e valentia, que nos anos passados ameaçava matar o padre, porque queria lhe tirar suas mancebas. Mas, no fim, chegou sua hora e de leão se fez cordeiro manso. Pediu com muita instância o santo batizmo, porque, dizia, queria ser filho de Deus e o padre, vendo seu bom coração, batizou-o e casou suas mancebas, que ao todo eram sete e tomou sua própria e verdadeira mulher, que era uma velha, e, com a graça de Deus poderoso para fazer milagres, deixou totalmente as outras moças, satisfeito e de bom parecer”.

muchos se han casado, que lo estaban en su ley y en particular don ju.<sup>o</sup> Calchaqui que es el mas principal curaca de todos los demas con otros dos o tres curacas que dexando las demas mancebas que tenian muchas segun dicen se casaron con la una que me console mucho por el buen exemplo que dieron a los demas.<sup>32</sup>

A entrega das suas mulheres ocorre como uma renúncia à poligamia e o estabelecimento de uma troca baseada na confiança: o cacique só vai ser definitivamente aceito na redução se abrir mão de suas esposas. Por fim, ele também renuncia a certo prestígio e algumas funções comuns à chefia indígena, tendo em vista que o real regente da vida reducional, que a organiza fisicamente, comunica-se com o meio exterior, divide as terras e os ofícios, estabelece hierarquias e, ao final do século XVII, sistematiza o exército indígena, é o jesuíta. Os caciques – e sua linhagem – consentem em passar suas funções aos padres, em troca de manterem-se reduzidos e poderem continuar chefiando sua parcialidade, como com a instituição dos cabildos<sup>33</sup>. Davam suas mulheres para se converter; mas também, segundo o padre Lorenzana, davam para continuar *filhos de Deus*: “*Los que tenian dos mugeres las uan dexando y hacen otras cosas, enque dan muestras detemeraDios*”<sup>34</sup>. Assim, ao que parece, os matrimônios cristãos vão sendo realizados satisfatoriamente em função do fim da poligamia e amancebamentos.

<sup>32</sup> **1610. SEGUNDA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES.** In: **Documentos para la historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 76. “Muitos vão se casando, que estavam em sua lei e, em particular, Don Junio Calchaqui, que é o curaca principal entre todos os demais, com outros dois ou três curacas que, deixando as demais mancebas, que tinham muitas, segundo dizem, se casaram com uma, o que me consolou muito pelo bom exemplo que deram aos demais”.

<sup>33</sup> Atenta-se para o fato destes cabildos darem a alguns caciques certo *status* burocrático dentro do sistema colonial e, por sua vez, a oportunidade de recorrerem a seus interesses. Segundo Guillermo Wilde, o que levou as reduções a uma “*organización sociopolítica claramente jerárquica y centralizada*” foi especificamente a instituição do cabildo, onde foi possível a “*mezcla de elementos tradicionales y nuevos*” que definiu “*un equilibrio dinámico*” (2003: 215). Porém, o autor atenta para o fato dos aspectos tradicionais nativos serem adaptados, dentro dos cabildos, para uma “*visión europea del mundo, pasando a estar principalmente asociado con funciones seculares o administrativas [...] y, en menor medida religiosas*”, estas sempre subordinadas aos jesuítas (2003: 220). De qualquer forma, acredita-se que tal instituição serviu, em determinado grau, como forma de troca para o estabelecimento de uma melhor convivência entre jesuítas e índios.

<sup>34</sup> **1611. TERCERA CARTA DEL P. DIEGO DE TORRES.** In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 89. “Os que tinham duas mulheres vão deixando-as e fazem outras coisas, em que dão mostras de temer Deus”.

Porém, o fato de os caciques renegarem suas mulheres entregando-as aos padres não necessariamente significa que as tradições nativas estavam sendo esquecidas e que dogmas e práticas cristãos substituíam-nas. Questiona-se a qual nível de profundidade mental os índios interiorizaram o cristianismo e seus preceitos; até que ponto estabeleceram uma aliança de confiança e respeito para com os jesuítas; e como se comportaram frente a esta nova realidade reducional na qual foram inseridos e onde deveriam aderir a uma união matrimonial que previa mudanças em sua maneira de ser. Talvez um caso relatado pelo padre Montoya ajude a responder a estas questões:

[...] bem como não pouca edificação, por ela proceder do maior cacique daquele povo. Disse ele:

“Padre, eu sou cacique e governador deste povo, e assim é acertado que eu comece a dar o bom exemplo, desfazendo-me destes embaraços. Aqui pois te trago seis mulheres, que foram as minhas mancebas. Casa-as tu ou põe-nas aonde quiseres, porque nunca mais hão de pisar em minha casa!”

Foi tal ato semelhante ao de Ananias, que defraudou o preço que ofereceu aos Apóstolos, pois esse cacique cometeu engano com o número de suas mancebas, deixando escondidas 30 e parte delas, que o haviam sido de um dos seus irmãos. Prendeu-o a Justiça de Deus com uma enfermidade muito grave e, vendo-se ele apanhado com o furto, bem compôs a sua alma e morreu breve, ainda que não de repente. Foi com farta dor de suas desordens e não sem deixar-nos a nós garantias de sua salvação eterna. (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 67-8)

Ao contrário dos caciques anteriormente citados, que segundo os inicianos renunciavam as suas mulheres a fim de incorporar a monogamia cristã, o cacique do caso supracitado tem a mesma atitude, porém Montoya afirma que o fez com a finalidade de enganar o jesuíta, entregando-lhe apenas parte de suas mancebas, mantendo outras consigo. Se para o autor do relato a iniciativa do cacique é vista apenas como uma maneira de lograr a confiança do padre, ludibriando-o, para o indígena esta poderia ser a forma de estabelecer a lógica da reciprocidade nativa. Logo, para constituir uma relação de convivência e aliança com o jesuíta, o cacique incondicionalmente deu, desobrigado e desinteressadamente, suas

mulheres, limitado pela condicionalidade da obrigação e do interesse: deu, mas não entregou todas. O que deveria ser um caso edificante de renúncia à poligamia, na verdade acaba sendo um alerta do jesuíta à dificuldade em livrar os indígenas de seus antigos costumes. Um caso parecido, registrado em 1634, atenta para o mesmo problema:

un Yndio viejo el qual en lo exterior parecia bueno, porque era muy oficioso con los P.<sup>es</sup>. acudia a todo lo q le mandaba, pero interiormente era malo, porque tenia escondidas cinco mancebas y no trataba en ninguna manera de dejallas, antes las encubria todo quanto podia. Una noche al salir de casa por divina traza, le estaba aguardando una vaca la qual le maltrató muy bien y le dejó por muerto en el suelo. fue castigo grande de nro S.<sup>or</sup>, pero con misericordia, porq vivió algunos dias y assi tubo tiempo para volverse a dios, dejar sus mancebas y hazerse Xpiano y al cabo murió dejando muy grandes esperanzas de su salvacion.<sup>35</sup>

Assim como no caso anterior, neste existe a denúncia de um índio que escondia mulheres com as quais mantinha um relacionamento poligâmico. O padre Pedro Romero inicia o registro mostrando as boas ações que o indígena exteriorizava, porém logo descreve as más atitudes que mantinha e não condiziam com o que aparentava. Apesar de ser solícito e bom com os padres, sustentava uma relação com cinco índias, das quais não tinha intenções de livrar-se. Foi preciso, segundo o autor da carta, uma intervenção divina para fazer repensar sua conduta e então largar as mulheres e converter-se. Ao fim, morre com o acidente sofrido, restando ao jesuíta a esperança de sua salvação – pelo menos uma salvação aparente já que, como anunciou o padre no início do caso, suas boas ações eram visíveis, ao contrário das más. A forma contraditória do comportamento descrito do velho índio demonstra, por um lapso no discurso jesuítico, seu posicionamento frente à realidade reducional. Vivendo junto aos

---

<sup>35</sup> 1634. VI - CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 78. “Um índio velho o qual no exterior parecia bom, porque era muito solícito com os padres, acudia a tudo o que lhe mandavam; mas interiormente era mau, porque tinha escondidas cinco mancebas e não tratava, de nenhuma maneira, de deixá-las, escondendo-as tanto quando podia. Uma noite ao sair de casa, por divina traça, estava-o aguardando uma vaca a qual o maltratou muito e o deixou por morto ao solo. Foi castigo grande de nosso Senhor, mas com misericórdia, porque viveu alguns dias e assim teve tempo para se voltar a Deus, deixar suas mancebas e fazer-se cristão, e logo morreu deixando bastante esperanças de sua salvação”.

padres, sem mostrar desagrado ou resistência, convive muito bem mantendo seus costumes autóctones – aparentemente escondidos dos padres – sem deixar de relacionar-se com os inacianos, mesmo que esta relação não resulte mudanças em sua maneira de ser nem o faça distanciar-se de suas tradições.

Um ponto a ser salientando, que ocorre nestes dois últimos casos citados, é o fato da infração apontada pelos jesuítas – a poligamia – ser descrita como algo que foi mantido em segredo, escondido dos padres. Desta forma, os caciques conseguiam manter vivas suas tradições e crenças e, simultaneamente, conviviam com os sacerdotes no meio reducional, estabelecendo, à sua maneira, uma importante aliança com estes. Não se quer dizer aqui que os indígenas aparentavam uma adesão aos rituais cristãos para, por trás desta conversão enganosa, continuarem preservando sua cultura. Isto seria negar a dinamicidade cultural de um grupo e afirmar que não possuem a capacidade de adaptar-se em decorrência das situações, permanecendo inertes e fechados em si. Pensa-se que, na realidade, os indígenas tinham total conhecimento do que estava ocorrendo e também como deveriam portar-se frente aos jesuítas e sua religião. O ato de esconder suas mulheres demonstra que os caciques sabiam que para os padres a poligamia era uma prática repudiada. Ao fazerem isso, pretendiam manter viva sua tradição, mas também desejavam conservar a aliança estabelecida com os jesuítas, que tinha fundamental importância para os índios nesta situação vivenciada. Faziam o que os padres pediam em suas missas e sermões – como se casar, por exemplo –, mas sem deixar de lado sua tradição e crenças.

Em outro caso registrado em 1637, observa-se uma situação parecida com os dois últimos relatos:

estando enfermo Alonso tapipara si confesso mal y en castigo de su pecado ya estava boqueando a prisa y acudiendole para reconciliar diselle por ventura que os moris por que haveis confessado mal assi era començo a confessarse bien y al passo que se iba confesando iba notablemente mejorando. acavo su confession y sano y estuvo dos meses bueno y gordo; al cavo de los quales volvio a enfermar de la enfermedad de que murio, y la causa es porque en la primera



confession me havia engañado diciendo que havia echado la mançeva que tenia escondido en la segunda confession la echo de echo y porque despues de sano bolvio a ella enfermo otra vez y se murio mas espero q se salvo porque de echo se confessio y la echo.<sup>36</sup>

Neste caso registrado pelo padre Joseph de Oregio, o índio precisou de três confissões para só então ter um final edificante – que mesmo assim não escapou da dúvida do autor. Sua primeira confissão foi mal qualificada pelo fato de estar omitindo algum pecado, que só é desvendado ao final do relato. Por esconder uma manceba do padre, sua confissão não foi válida e sua doença piorou, o que levou o índio, segundo o jesuíta, a largá-la e então praticar a boa confissão – que o fez melhorar. Porém, o índio acaba morrendo da mesma doença que novamente atacou-o, pois voltou à sua má união. Antes de morrer, confessou-se pela última vez, o que faz o autor da carta querer acreditar que o índio havia realmente largado sua manceba. Como foi visto no capítulo anterior, muitos índios são descritos realizando más confissões ou reincidindo em pecados já confessados. Justificou-se isto pelo fato dos indígenas perceberem nos rituais e celebrações cristãos uma forma de se incorporarem ao meio reducional e estabelecer alianças com os padres, dando outra função ao sacramento, diferente da proposta pelos jesuítas. Isto ajuda a compreender o relato supracitado que registra a má confissão de um índio batizado que mantinha escondida do padre – até sua morte – uma união indesejada, não aparentando ter se convertido em momento algum de sua vida e, mesmo assim, bem ou mal, confessou-se três vezes.

Apresentando boas atitudes dos índios – seja quando entregavam suas mancebas, exteriorizavam boas ações ou confessavam-se –, os jesuítas não deixaram de registrar seus vícios e más condutas, quando relataram mancebas

---

<sup>36</sup> **1637. XIX – PONTOS PARA A CARTA ÂNUA DA REDUÇÃO DE SANTANA, PELO PADRE JOSEPH DE OREGIO.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 151. “Estando doente, Alonso Tapipara se confessou mal e, em castigo de seu pecado, a enfermidade o atingia com pressa. Acudindo-o para reconciliar-se, disse-lhe por ventura que morria porque havia se confessado mal. Assim começou a confessar-se bem e, à medida que ia confessando, ia notavelmente melhorando. Acabou sua confissão e sanou e estava dois meses bom e gordo, ao cabo dos quais voltou a adoecer da doença de que morreu, e a causa é porque na primeira confissão havia-me enganado, dizendo que havia deixado a manceba que tinha escondido. Na segundo confissão, deixou-a realmente e, porque depois de são voltou a ela, adoeceu outra vez e morreu, mas espero que tenha se salvado, porque realmente confessou-se e deixou-a”.

escondidas ou más confissões. Apesar desta dúbia atitude dos neófitos, os padres sempre acreditaram na salvação de suas almas. Porém, acabaram ignorando o sacramento matrimonial: o ato principal para que o *livrar-se da poligamia* tivesse resultados efetivos.

A busca pelo fim das imoralidades passa a ser mais importante que o casamento sacramental em si. Isto se dá pelo fato de existirem mais situações descrevendo a perda do costume da poligamia – apesar de, como foi visto, esta *perda* ser somente aparente – do que casamentos cristãos realizados com indígenas que deram frutos e realmente foram duradouros. Por isso, os relatos acabam centrados mais nas dificuldades que precediam o ato matrimonial do que no destino do novo casal. Até meados de 1640, os jesuítas glorificaram-se mais em suas cartas com casos de índios largando suas mancebas do que casos de casamentos bem-sucedidos.

Ao que tudo indica, o que os trechos supracitados demonstram é que os indígenas conseguiam dialogar ao mesmo tempo com os jesuítas e com seus rituais, sem negar um ou outro, entregando (parte de) suas mulheres, para tornar-se (em parte) reduzidos, podendo sempre *voltar atrás*, assim como faziam em seus casamentos.

.....

Os sacramentos cristãos, instituídos em rituais fundamentais para a conversão, fazem parte de toda uma crença somente compreensível vista de dentro, ou seja, seu entendimento necessita de uma vivência, dedicação e um contexto apropriado para que se desenvolva nos fiéis a interiorização desejada pelos sacerdotes. Por isso, quando os jesuítas perceberam a ineficácia das missões itinerantes, que não promoviam condições adequadas para a implantação da cristandade na vida indígena, procuraram fundar espaços específicos para melhor administrar a evangelização, diariamente e mais próximos dos nativos.

Apesar do estabelecimento de maior aproximação, a conversão indígena não se deu da forma esperada pelos inacianos. Como se evidenciou ao longo dos três capítulos, existem muitas constatações, e mesmo reclamações, sobre a dificuldade que era manter os índios presentes – figurativamente – na vida cristã, opondo-se aos relatos que descrevem a facilidade que era aplicar-lhes os sacramentos. Esta ênfase sobre *estar presente figurativamente* explica-se pela relação forma/conteúdo que John Monteiro salientou, em recente palestra (2006), onde a forma, por motivos diversos, pode modificar-se sem alterar o conteúdo. Isto quer dizer que um costume, como a produção de uma bebida fermentada – exemplifica Monteiro – pode, historicamente, apresentar modificações técnicas e materiais, mas seu conteúdo ritualístico permanece o mesmo, fazendo com que “aquilo que superficialmente parece uma grande mudança, talvez não o seja” (Monteiro, 2006: 16-7).

Manter os índios presentes em uma vida controlada e regulada por normas cristãs foi realmente o maior empecilho jesuítico. E, pensando na dicotomia forma/conteúdo, a parte fácil da empresa reducional era aquela ligada às *superficialidades* da cristandade, ou seja, aquilo que não necessitava, em primeiro momento, da confirmação imediata de uma resposta indígena. Os índios realizavam o batismo, a confissão e o matrimônio (forma), mas não se convertiam: não deixavam de voltar aos mesmos pecados e não mantinham relações conjugais perpétuas (conteúdo).

Pensa-se, então, que a grande quantidade de relatos edificantes é proveniente da observação jesuítica desta *forma*, e não do *conteúdo*, que acaba sendo verificado, em menor quantidade, naqueles registros sobre recém-batizados que voltam às suas antigas terras, ou índios que, sem demonstrar qualquer ligação com a cristandade, confessam-se sem apresentar mudanças posteriores. Arrisca-se aqui a afirmar que os jesuítas criaram uma *conversão de papel*<sup>37</sup>, onde enalteciam, em seus registros, situações de aparente favoritismo à

---

<sup>37</sup> Faz-se aqui alusão a uma expressão criada por Maria Cristina dos Santos (1997) onde, analisando estudos produzidos sobre os Guarani, diz ser recorrente o surgimento do “Guaraní de papel, es decir, aquel que se construye por medio de la escritura y que se plasma en la hoja de papel en una especie de invención literaria” (1997: 32, grifo da autora).

empresa evangélica, exaltando confissões existentes apenas no seu olhar, e não no comportamento indígena.

Por fim, salienta-se o fato de os indígenas terem sido agentes ativos dentro desta realidade reducional. De acordo com as situações postas, os nativos “*não só reagiram como agiram dentro desse contexto*” (Monteiro, 2006: 16), participando “*como aliados, oponentes, desenvolvendo, enfim, algum tipo de relação*” (Monteiro, 2006: 23). Mas nem tudo está somente relacionado a escolhas e necessidades racionais: tratam-se, em grande parte, de ações culturais que, ao mesmo tempo, modelam atitudes, mas também fazem reagir ações novas a cada situação crítica. Entende-se porque a “*cultura é justamente a organização da situação atual em termos do passado*” (Sahlins, 1994: 192). Ao deparar-se com o batismo, a confissão e o matrimônio, os índios os assimilaram da forma que necessitavam e precisavam para aquela situação; mas, ao que parece, não os interiorizaram, permanecendo fiéis, sim, às suas tradições. É a “*prova que a política da conversão não é a simples expressão da convicção*” (Sahlins, 1994: 65).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo teve como objetivo analisar e interpretar o discurso jesuítico que correspondesse aos registros sacramentais administrados nas reduções, no período entre 1609 e 1640. Tentando entender o que fazia os padres não se focarem na conduta tomada pelos indígenas após a realização do batismo, da confissão ou do matrimônio, buscou-se analisar cada um destes sacramentos e a forma como eram estruturados dentro do modelo discursivo jesuítico. Para isso, foi necessário observar distintamente cada sacramento, chegando-se a conclusões específicas de cada um, para então tentar compreender como o discurso jesuítico era formado e como se estabeleceu o convívio entre índios e jesuítas no meio reducional.

Não se questionou aqui a credibilidade dos jesuítas e seus registros: inegavelmente foram realizados batismos, confissões e casamentos no espaço reducional, seguindo as normas e preceitos cristãos. Porém, questionou-se a importância e perpetuação que estes rituais tiveram na vida dos índios, ou, como queriam os padres, em suas almas. De fato, cerimônias, rituais, festas e outras práxis cristãs foram praticadas pelos inacianos em rotinas milimetricamente estabelecidas e comemoradas em suas cartas. Os índios reduzidos, longe de serem atores passivos ou *murtas* impenetráveis, adaptaram-se, na medida em que lhes foi possível, dentro deste cenário promovido pelos jesuítas.

A princípio, a situação colonial impunha apenas duas opções possíveis aos nativos: ou fugirem de qualquer contato com o estrangeiro, recolhendo-se às matas mais densas e manter viva a prática de sua cultura, ou entregarem-se aos cuidados e normas do trabalho jesuítico, deixando-se reduzir pelos padres e vivendo conforme as novas normas. Mas, ao que parece, os índios guiaram-se por uma terceira via, a da *dissociação*, onde reorganizaram suas condutas

absorvendo elementos de civilidade e cristandade que precisavam para estabelecer o mínimo de convívio com os sacerdotes, rejeitando o que agredia os traços mais profundos de sua cultura e, desta forma, criando um vínculo com os padres – necessário, quase obrigatório –, baseado em uma confiança *incondicional condicionada*, como se viu, por exemplo, nas seguintes circunstâncias: quando uma índia freqüentadora assídua da igreja, mesmo casada com um feiticeiro, roga o batismo aos padres e, depois de muito esperar pelo sacramento, volta às suas terras (p. 58); quando um índio que pede ao jesuíta a chance de confessar pela segunda vez seus pecados omitidos na confissão anterior, volta a cometer os erros idênticos mesmo depois de confessá-los (p. 88) e quando um cacique que renunciou às suas mulheres, não querendo mais sua união com elas, mas que mantinha escondido outras consigo (p. 118).

Crê-se que se chegou a esta dinamicidade cultural indígena analisando o discurso jesuítico sobre os sacramentos. No que tange ao registro batismal, partiu-se do modelo edificante estabelecido, caracterizado pelo recebimento do batismo por parte do nativo após ensinamentos e a sua eficácia comprovada com o registro da conversão do mesmo. Porém, identificaram-se quatro variações deste modelo, onde duas compreendiam atitudes indígenas indesejadas e outras duas evidenciavam a precaução dos padres em batizar os nativos. Com isso, o modelo edificante, baseado na comprovação da conversão do recém-batizado, mostrou-se quantitativa e qualitativamente inferior às variações observadas, que apresentam índios recebendo o batismo, mas não se convertendo.

Com os registros que envolviam a confissão indígena, procurou-se analisar primeiramente casos edificantes, onde os nativos realizavam, segundo os jesuítas, ótimas confissões, muitas vezes praticadas por uma grande quantidade de índios em um curto período e com confidências minuciosas. Em contraponto, a maioria dos casos não registra a conduta pós-confissão dos indígenas, não fazendo qualquer referência a penitências ou mudança de comportamento do recém-confesso. Ao que aparece, isso se dá pelo fato de os indígenas não terem aderido de forma satisfatória à prática confessional, gerando uma grande quantidade de registros que enaltecem as confissões praticadas, mas sem evidenciar resultados eficazes. De qualquer forma, muitos jesuítas comemoraram

em suas cartas a realização de boas confissões em que os índios revelavam pequenos e grandes pecados. Tentou-se explicar este fato baseando-se nos traços culturais nativos, já que para estes o conceito de *pecado*, como era entendido pelos padres, não lhes fazia sentido. Desta forma, foram analisados casos em que os jesuítas interpretavam, de acordo com sua visão de mundo, situações vividas pelos índios, a elas agregando outros sentidos: o que para os nativos eram fenômenos naturais, os padres registravam como sendo intervenções divinas ou demoníacas. Logo, o que para o sacerdote eram motivos que levavam o pecador a procurá-lo, para os indígenas não passavam de vivências que nada tinham a ver com o sacramento. Foi, possivelmente, este *conflito de crenças* que levou os jesuítas a interpretar falas indígenas como confissões minuciosas, podendo evidenciar este fato nos casos de *má confissão*, onde as confissões satisfatórias, segundo os jesuítas, eram realizadas instantes antes de o indígena morrer.

Em relação aos registros matrimoniais, analisaram-se primeiramente os casos modelares, em que é registrada a confirmação da união duradoura do novo casal. Porém, logo se evidenciou que eram raros estes relatos, ficando a maioria na falta de qualquer registro sobre o futuro do casal, focando-se principalmente no ato matrimonial ou em enaltecer a quantidade de casamentos que foram promovidos em uma redução. Com isso, entendeu-se que uma das importâncias maiores dos registros matrimoniais era justamente salientar que casamentos indígenas estavam sendo realizados, apesar de não haver a confirmação da eficácia dos mesmos. Verificou-se também a existência de relatos onde indígenas *desfaziam-se* de suas mancebas para os padres casarem-lhes com apenas uma mulher. Questionou-se, então, esta aparente opção dos índios, que estariam substituindo a poligamia nativa pela monogamia cristã, partindo-se da *lógica do dom*, proposta por Marcel Mauss. Analisando estes relatos, encontraram-se índios que escondiam suas mancebas dos padres, concluindo-se que os casamentos realizados nas reduções era uma forma de os índios estabelecerem uma relação de aliança com os jesuítas, porém sem extinguir o costume poligâmico – pelo contrário, mantinham esta tradição em meio às normas cristãs de vida.

De acordo com estas considerações acerca de cada sacramento, chegou-se a algumas conclusões:

- O discurso jesuítico pautou-se em afirmar a importância do ato sacramental em razão da falta de atitudes indígenas que respondessem positivamente à boa inserção do batismo, da confissão e do matrimônio em sua rotina.

- Não existindo uma expressiva conduta satisfatória dos novos cristãos, os padres passaram a sustentar seus discursos nos casos modelares edificantes, que tinham como objetivo afirmar, de forma enaltecida, a realização dos sacramentos aos índios. Porém, o comportamento indígena forçou, muitas vezes, os jesuítas a desviarem-se deste modelo, gerando variações discursivas.

- De acordo com estas variações do modelo discursivo, evidencia-se o comportamento indígena indesejado pelos padres, onde os nativos aderem ao meio reducional, sem deixarem, no entanto, de viver de acordo com sua cultura, tradição e costumes. Adaptaram os sacramentos à sua vida conforme as possibilidades e necessidades, mas sem estabelecer uma relação profunda com as condutas e dogmas cristãos.

- A convivência entre os índios reduzidos e os jesuítas estabeleceu-se em uma relação mútua, porém dificultosa para ambos os lados. Os padres, guiados pelas suas crenças e visão de mundo, observavam, interpretavam e registravam as condutas nativas de maneira depreciativa. Com isso, justificavam seu intento em implantar normas e práticas cristãs, fundadas nos sacramentos – levando-se em conta que os aspectos registrados como depreciativos não estavam dirigidos aos indígenas, e sim aos destinatários oficiais. Por sua vez, as atitudes indígenas não corresponderam àquelas esperadas pelos padres, que tiveram que adequar sua forma de cristianizar, pelo menos no que tange à questão dos registros. Deve-se a isso o grande enaltecimento de casos que se contentam em *aplicar* o batismo, em *ouvir* a confissão e em *realizar* o casamento. Do outro lado, os índios reduzidos aceitaram estabelecer uma aliança com os jesuítas, confiando e respeitando-os, mas sem abrir mão de sua liberdade. É inegável que tenham



vivido nas reduções, participado ou assistindo cerimônias, rituais e celebrações e que tenham percebido os padres como aliados, mas não viviam *para* estes. É bem provável que tenham mantido seus costumes e tradições, ao mesmo tempo em que viviam no meio reducional e, sempre que queriam ou achavam necessário, retiravam-se para as suas antigas terras.

- Por fim, os sacramentos do batismo, da confissão e do matrimônio tinham uma importância discursiva para os jesuítas, cabendo aos seus registros anunciar o bom andamento da empresa reducional por meio de exemplos edificantes. Pode-se imaginar que a eficácia que esses registros promoviam no meio inaciano era muito superior à eficácia que os sacramentos tinham no meio indígena. Já, para os nativos, a importância dos sacramentos parece ter se dado em outro nível. Os índios batizavam-se, confessavam-se e casavam-se, mas não permaneciam fieis aos preceitos cristãos que deveriam adquirir com estes sacramentos. Logo, seu interesse em participar destes rituais parece em nada estar ligado à conversão, e sim à troca com condicionada reciprocidade. *Davam* aos padres seu batismo, sua confissão e seu casamento, esperando fomentar uma aliança. Agregavam, assim, os jesuítas à sua lógica de trocas, dando aos inacianos aquilo que sabiam que lhes era de suma importância, e recebiam em troca aliados e um local distante das normas escravagistas coloniais.

.....

Talvez se pudesse pensar o convívio entre jesuítas e índios platinos, no século XVII, como o experimentado por estudiosos como Curt Nimuendaju, Egon Schaden, León Cadogan, Branislava Susnik e tantos outros que não só viveram com os índios como foram *adotados* por eles. Não se faz referência aqui à tentativa dos padres em cristianizar ou *modelar* os costumes nativos, mas sim à necessidade de adequar-se a uma nova realidade. Mesmo vivendo meses ou anos com os índios, tendo que se adaptar aos seus costumes, crenças e cultura e até mesmo recebendo nome indígena, respeito e confiança, Nimuendaju não deixou de ser alemão, nem Schaden brasileiro, Cadogan não perdeu sua nacionalidade paraguaia e Susnik permaneceu sendo eslovena. Pensar nos

índios vivendo nas reduções jesuíticas como homens que se aculturaram ou, no outro extremo, que se deixaram civilizar para manter sua cultura intacta seria tomá-los por seres inertes e *ahistóricos*. Crê-se que os índios reduzidos e registrados conseguiram adaptar-se à nova realidade posta, estabelecendo alianças e inimizades necessárias à situação, moldando e dinamizando sua cultura. A análise dos registros sacramentais ajuda a compreender esse posicionamento natural quando dois povos distintos colocam-se à prova. Os índios batizaram-se, confessaram-se e casaram-se cristianamente – nem sempre com resultados esperados pelos jesuítas –, mas não deixaram de ser Guarani, Guaicuru, Charrua, Yaro, Gualacho...

## REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

### *Documentos Manuscritos*<sup>1</sup>

1612. **RELACION DE UN VIAJE Á LAS MISIONES DEL GUAYRA.** (Caixa 14/ Doc. 12-258)
1613. **ANNUA DE LA REDUCCION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ CON LA DESCRIPCION DE LAS TIERRAS DEL IGUAI.** (Caixa 28/ Doc. 8-856)
1614. **BREVE NOTICIA DE LA MISION DE LOS GUAYCURÚS.** (Caixa 25/ Doc 14-781)
1615. **CARTA ANNUA DE LAS MISIONES DEL PARANÁ.** (Caixa 28/ Doc 11-859)
1616. **RELACION DE LA MISION DE SAN IGNACIO DEL PARANÁ.** (Caixa 28/ Doc 12-860)
1618. **RELACION DE LA MISION DE ITAPUÃ.** (Caixa 28/ Doc 13-861)
1619. **CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LA ENCARNACION DE ITAPUA.** (Caixa 28/ Doc 15-863)
1621. **ESTADO GENERAL DE LA REDUCCION DE ENCARNACION DE ITAPUÃ.** (Caixa 28/ Doc 17-865)
1624. **ANNUA DE LA NUEVA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LA NATIVIDAD DEL ACARAY.** (Caixa 28/ Doc 18-866)
1627. **ESTADO DE LA REDUCCION DE N.<sup>TRA</sup> S.<sup>RA</sup> DE LOS REYES.** (Caixa 28/ Doc 22-870)
1642. **CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE SANTA MARIA DEL URUGUAY.** (Caixa 29/ Doc 6-888)
1642. **CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE SAN MIGUEL DEL URUGUAY.** (Caixa 29/ Doc 7-889)

---

<sup>1</sup> As referências dos documentos manuscritos estão de acordo com a localização dos micro-filmes no Centro de Pesquisas Históricas do Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS. Tais cópias micro-filmadas foram adquiridas através de um projeto financiado pelo CNPq, cujos originais pertencem à Biblioteca Nacional do RJ.

1643. **CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE SANTA ANA.** (Caixa 29/ Doc 5-887)

*Documentos Impressos*

1609. **PRIMEIRA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN.** In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, pp. 3-40.
1610. **SEGUNDA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES.** In: **Documentos para la historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, pp. 41-83.
1611. **TERCERA CARTA DEL P. DIEGO DE TORRES.** In: **Documentos para la Historia Argentina**, Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, pp. 84-144.
1614. **V - CARTA ÂNUA DA MISSÃO DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ DIRIGIDA PELO PADRE DIOGO DE BOROIA AO PROVINCIAL DIOGO TÔRRES.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II, pp. 12-26.
1620. **XXXII – INFORME DE UM JESUÍTA ANÔNIMO SOBRE AS CIDADES DO PARAGUAI E DO GUAIRÁ ESPANHÓIS, ÍNDIOS E MESTIÇOS.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, pp. 162-174.
1627. **XII - CARTA ÂNUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU.** In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, pp.61-72.
1628. **XXXVIII - CARTA ÂNUA DO PADRE NICOLAU DURAN EM QUE DÁ CONTA DO ESTADO DAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, DURANTE OS ANOS DE 1626 E 1627, NA PARTE QUE DIZ RESPEITO ÀS REDUÇÕES DO GUAIRÁ.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, pp. 203-258.
1628. **XL - CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS.** In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, pp. 259-300.
1630. **XLVIII – RELAÇÃO DA ORIGEM E ESTADO ATUAL DAS REDUÇÕES DE LOS ANGELES, JESUS MARIA E CONCEIÇÃO DOS GUALACHOS.**

In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, pp. 342-351.

1633. VII - **ÂNUA DO PADRE DIOGO FERRER PARA O PROVINCIAL SOBRE A GEOGRAFIA E ETNOGRAFIA DOS INDÍGENAS DO ITATIM**. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, v. II, pp. 29-49.
1634. VI - **CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO**. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, pp. 33-95.
1635. XV – **CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634**. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, pp. 80-144.
- 1635-37. XXXVI – **RELAÇÃO DO OCORRIDO NAS REDUÇÕES DA SERRA, ESPECIALMENTE DE JESUS MARIA, DEPOIS DA MORTE DO PADRE CRISTÓVÃO DE MENDOZA**. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, pp. 252-282.
1637. XIX – **PONTOS PARA A CARTA ÂNUA DA REDUÇÃO DE SANTANA, PELO PADRE JOSEPH DE OREGIO**. In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, pp. 151-153.
- DEL TECHO, Pe. Nicolás. **Costumbres de los guaraníes**. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, pp. 73-76.
- DEL TECHO, Pe. Nicolás. **Costumbres de los calchaquíes**. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, pp. 76-78.
- DURAN, Pe. Nicolás. **“Son prodigios dignos de admiración ver la sumisión de esos bárbaros”**. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, pp. 100-102.
- GONZÁLEZ, Pe. Roque. **“Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos”**. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, pp. 65-70.
- RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. 1985 [1639]. **Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**, Porto Alegre: Martins Livreiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAPTISTA, Jean. 2006. **Diversidade Reducional: A presença de culturas não-Guarani nos espaços reducionais**. In: CD-ROM Anais VI Congresso Internacional de Estudos Ibero-americanos, Porto Alegre: PUCRS.
- BERTO, Carla. 2005. **Milagres Constantes e Inconstantes: variações no discurso jesuítico (1610-1640)**, Porto Alegre: PUCRS (Dissertação de Mestrado).
- CADOGAN, León. 1973. **Cadogan según Cadogan**. *Suplemento Antropológico*, Assunção, v. 8, n. 1-2, pp. 53-64.
- CAILLÉ, Alain. 1998. **Nem Holismo nem Individualismo Metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva**. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, Out., v.13, n.38, pp.5-38.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**, São Paulo: Editora Brasiliense, 2º ed.
- CERTEAU, Michel de. 2002. **A Escrita da História**, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. **A Sociedade contra o Estado**, São Paulo: Cosac & Naify.
- DELUMEAU, Jean. 1989. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**, São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2003. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**, São Paulo: Edusc, 2 vol.
- FAUSTO, Carlos. 1992. **Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento Etno-histórico**. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 381-396.
- FERNANDES, Florestan. 1960. **A Organização Social dos Tupinambá**, São Paulo: Instituto Progresso Editorial.

- GEERTZ, Clifford. 1978. **A Interpretação das Culturas**, Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GINZBURG, Carlo. 2002. **O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**, São Paulo: Companhia das Letras.
- GODBOUT, Jacques T. 1998. **Introdução à dádiva**. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v.13, n. 38, pp.39-52.
- GRUZINSKI, Serge. 2003. **A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (Séculos XVI – XVIII)**, São Paulo: Companhia das Letras.
- KERN, Arno Alvarez. 1985. **O processo histórico platino no século XVII: Da aldeia guarani ao povoamento missionário**. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. XI, n. I, pp. 23-41.
- LANNA, Marcos. 2000. **Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva**. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 14, pp. 173-194.
- LEFORT, Claude. 1990. **A troca e a luta dos homens**. In. *As formas da História – ensaio de antropologia*, São Paulo: Brasiliense.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003 [1949]. **As Estruturas Elementares do Parentesco**, 3ªed. Petrópolis: Ed. Vozes.
- LONDOÑO, Fernando Torres. 2002. **Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI**. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol.22, n.43, p. 11-32,
- MARTINI, Monica Patricia. 1987. **Los Guaranies y Los Sacramentos: Conversión y malas interpretaciones (1537-1767)**. *Teologia: Revista de la Facultad de Teologia de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, Buenos Aires, 2º semestre, tomo XXIV, n. 50, pp. 175-228.
- MAUSS, Marcel. 2003 [1923-24]. **Sociologia e Antropologia**, São Paulo: Cosac & Naify.
- MELIÀ, Bartomeu. 1988. **El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de etnohistoria**, sunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- \_\_\_\_\_. 1990. **A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e profecia**. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 33, pp. 33-46.
- \_\_\_\_\_. 1991. **Misión por reducción**. *Suplemento Antropológico*, Assunção, v. XXVI, n.1, 1991, pp. 213-228.
- MÉTRAUX, Alfred. 1979. **A Religião dos Tupinambás e suas Relações com a das demais Tribos Tupi-Guaranis**, São Paulo: Ed. Nacional/EDUSP.

- MONTEIRO, John Manuel. 1989. **De Índio a Escravo. A Transformação da População Indígena de São Paulo no Século XVII.** *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 30/31/32, pp. 151-174.
- \_\_\_\_\_. 1992. **Os Guarani e a História do Brasil Meridional: Séculos XVI-XVII.** In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 475-498.
- \_\_\_\_\_. 2006. **Palestra pronunciada na mesa redonda “América Indígena: Unidade e Diversidade Cultural”** In: CD-ROM Anais VI Congresso Internacional de Estudos Ibero-americanos, Porto Alegre: PUCRS.
- NIMUENDAJU, Curt. 1987. **As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani**, São Paulo: Editora Hucitec.
- POMPA, Cristina. 2001. **Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraibas no Brasil colonial.** *Revista brasileira de História*, São Paulo, v.21, n.40, pp. 177-193.
- SAHLINS, Marshall. 1994. **Ilhas de História**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- SANTOS, Maria Cristina dos. 1997. **El Guaraní de Papel.** *Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*. Assunção, n. 177, pp. 32-34.
- \_\_\_\_\_. 1998. **Fronteiras Internas do Rio da Prata Colonial: Rebeldes e Desertores.** In: *Anais das VI Jornadas Internacionais Sobre as Missões Jesuíticas – As Missões Jesuíticas del Guairá*, Cascavel: Edunioeste, 1998, pp. 319-349.
- \_\_\_\_\_. 2000. **Crença e Descrença na América Meridional do Século XVII.** *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre: PUCRS, v. XXVI, n. 2, pp. 121-134.
- \_\_\_\_\_. 2003. **Abordagens da Etnohistória: modelos de discurso sobre a inconstância da alma dos brasis.** *Habitus: Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Universidade Católica de Goiás*, Goiânia, v.1, n.1, pp. 39-48.
- \_\_\_\_\_. 2004. **Dois Modelos de Discurso: sobre a eficácia do “reduzir” o Guarani e sobre o Guarani “reduzido”.** *História Unisinos*. São Leopoldo: PPGH-UNISINOS, v. 8, n. 9, pp. 63-79.
- \_\_\_\_\_. 2006. **Lideranças Indígenas na Coleção De Angelis: Fronteiras Culturais entre a História contada e a História escrita: Registros, discursos e lapsos sobre o nativo colonial.** In: CD-ROM Anais /



*Jornadas Internacionales de Historiografía Regional*, Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.

SCHADEN, Egon. 1974. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**, São Paulo: EDUSP.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. 2002. **O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais**. *Horizontes Antropológicos*, Dec., v.8, n.18, pp. 211-253.

SUSNIK, Branislava. 1982. **El Rol de los Indígenas en la Formación y en la vivencia del Paraguay**, Tomo I, Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales.

\_\_\_\_\_. 1984-85. **Los aborígenes del Paraguay VI. Aproximación a las creencias de los indígenas**, Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

VAINFAS, Ronaldo. 1997. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

VILLELA, Jorge Luiz Mattar. 2001. **A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade**. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, vol.44, no.1, pp.185-220.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. **O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem**. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 35, pp. 21-74.

WACHTEL, Nathan. 1988. **A Aculturação**. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). *História: novos problemas*, 3<sup>o</sup> edição, Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 113-129.

WILDE, Guillermo. 2003. **Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes**. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, n.33, pp. 203-229.