

Tribunal de Gênero

**Mulheres e homens indígenas e cativos
na Antiga Província Jesuítica do Paraguai**

Antonio Dari Ramos

Tribunal de Gênero

**Mulheres e homens indígenas e cativos
na Antiga Província Jesuítica do Paraguai**



2016

© Antonio Dari Ramos – 2016
antonioramos@ufgd.edu.br

Editoração: Oikos

Capa: Juliana Nascimento

Revisão: Rui Bender

Arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Impressão: Rotermond

Conselho Editorial (Editora Oikos):

Antonio Sidekum (Ed.N.H.)

Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)

Danilo Streck (Unisinós)

Elcio Cecchetti (SED/SC e GPEAD/FURB)

Eunice S. Nodari (UFSC)

Haroldo Reimer (UEG)

Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)

João Biehl (Princeton University)

Luís H. Dreher (UFJF)

Luiz Inácio Gaiger (Unisinós)

Marluza M. Harres (Unisinós)

Martin N. Dreher (IHSL/MHVSL)

Oneide Bobsin (Faculdades EST)

Raúl Fernet-Betancourt (Uni-Bremen e Uni-Aachen/Alemanha)

Rosileny A. dos Santos Schwantes (Uninove)

Vitor Izecksohn (UFRJ)

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

Caixa Postal 1081

93121-970 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848 / 3568.7965

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

R175t Ramos, Antonio Dari

Tribunal de gênero: mulheres e homens indígenas e cativos na antiga Província Jesuítica do Paraguai / Antonio Dari Ramos. – São Leopoldo: Oikos, 2016.

254 p.; 16 x 23 cm.

ISBN 978-85-7843-638-4

1. Missões jesuíticas – Índio – História – Paraguai. 2. Jesuítas – História – Paraguai. 3. Relações de gênero. 4. Mulher indígena. 5. Prática cultural indígena – Sexualidade. 6. Missões jesuíticas – Sexualidade – Controle. I. Título.

CDU 271.5: 989.2(=1-82)

Catálogo na Publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

Sumário

Prefácio	7
Introdução	11
I - Os jesuítas: homens e missionários	21
1.1 Contexto social e psicoteológico	23
1.2 Os jesuítas, o mundo e as mulheres	37
1.3 O disciplinamento do corpo, a penitência e a castidade	53
II - Composição do lugar: mulheres e homens indígenas a desconstruir ..	63
2.1 Mulheres e homens <i>Guarani</i>	64
2.2 Outros homens, outras mulheres indígenas	83
2.2.1 Mulheres e homens <i>Gualachos</i>	84
2.2.2 Homens e mulheres <i>Guaycuru</i>	86
2.2.3 Mulheres e homens <i>Charrua</i>	102
2.2.4 Mulheres e homens <i>Yaro</i>	105
2.2.5 Homens e mulheres <i>Minuano</i>	106
2.2.6 Homens e mulheres <i>Pampa</i>	107
III - Redução e <i>policía</i> de gênero	109
3.1 <i>Policía</i>	109
3.2 Redução, espaço de <i>policía</i>	111
3.2.1 O ingresso na nova moralidade: vestir, morar, batizar e casar	114
3.2.2 Resistência indígena	131
3.2.3 Os poderes masculino e feminino na redução	138
3.2.4 Cotidiano – coisas de homem e de mulher	144
3.2.5 Escolas para as crianças	149
3.2.6 Gênero e divisão social do trabalho	152
3.2.7 Dois tribunais, um objetivo	155
3.2.7.1 Tribunal penitencial	156
3.2.7.2 Tribunal civil	181
3.2.8 Piedade reducional e reforma dos costumes	187

3.2.8.1 Piedade mariana	187
3.2.8.2 Disciplinas X cuidados corporais	192
3.2.8.3 Frequência aos sacramentos	197
3.2.9 Castidade indígena e violência de gênero	200
3.2.10 Casa de <i>Recolhidas</i>	206
IV - Homens e mulheres cativos	213
4.1 Entendendo o contexto	214
4.2 Os jesuítas, donos de <i>escravos</i>	221
4.3 As congregações de <i>morenos</i>	230
Conclusões	235
Referências bibliográficas/fontes	245

Prefácio

Contra o sexo selvagem: a empreitada jesuítica pelo controle da sexualidade ameríndia

Lauriene Seraguza

Vem à luz, com impressionante rigor teórico e acuidade histórica, o livro *Tribunal de Gênero*, de Antônio Dari Ramos. A obra, de indiscutível contribuição à História e à História Indígena, parte das fontes missionárias para pensar as relações de gênero, corpo e sexualidade estabelecidas nas missões jesuíticas no período colonial americano. Trata do desvelar de contextos, documentos, trajetórias de mulheres indígenas e africanas registradas pelos missionários em seus relatos no período das reduções jesuíticas da antiga Província Jesuítica do Paraguai.

Os estudos de gênero têm demonstrado que é também preciso pensá-lo no diálogo com todas as áreas do conhecimento. Como os deuses Kaiowá, *Nandey* e *Nanderu*, a temática de gênero deve estar lado a lado e/ou atravessar as mais distintas áreas, em especial as das Ciências Humanas, em que se somam as expectativas. Falar de gênero é falar das relações entre homens e mulheres. E, com muita destreza, o autor materializa nas páginas que seguem tais reflexões, tratando a documentação missionária como produção de “homens de seu tempo”, enfatizando as relações entre missionários, espanhóis, mulheres indígenas, Guarani, Gualachos, Guaycuru (Toba, Mocovi, Payaguá e Mbyá), Charrua, Yaro, Minuano, Pampa, mulheres africanas e descendentes, escravas e mestiças registradas como crônicas, relatos, cartas, vocabulários, necrológios, regras e orientações oficiais pelos missionários.

Mas, se gênero pode ser percebido como uma categoria contemporânea ocidental, como elaborá-la no contexto apresentado neste livro? Conforme Marilyn Strathern, em sua obra *O Gênero da Dádiva* (2006), é preciso atualizar a categoria gênero para percebê-la não só no e como o Ocidente. Antônio leva a sério as especificidades étnicas em suas análises, mas vai além: mesmo como uma categoria contemporânea, consegue atualizá-la no trato documental a partir dos relatos dos jesuítas, considerando a temporalidade e as motivações que levaram à produção desses documentos. Afinal, as relações de gênero, mesmo que com outras configurações, estavam postas.

O recorte do autor demonstra uma preocupação explícita em suas páginas de não “realizar a escrita da história das mulheres indígenas coloniais”, ao contrário, mas enfatizar a multiplicidade dos modos de ser homens e mulheres indígenas, de exercer em distintas formas suas sexualidades e suas consequentes relações e transformações com o estrangeiro frente à empreitada colonial.

No início de suas reflexões, Antônio traz a imagem apresentada por Levinton (2004) das mulheres indígenas e negras nas reduções como “selvagens ou bárbaras” em virtude de seus modos de ser e existir. A mulher percebida como o “sexo selvagem” era matéria-prima das missões jesuíticas: a vitória do processo aliava-se ao sucesso de suas doutrinações e disciplinamentos contra as mulheres, pois, “descendentes” da Eva bíblica, teriam elas, se não “civilizadas”, papel importante no fracasso das missões. A “selvageria” das mulheres estaria relacionada à desordem que o exercício de sua sexualidade poderia causar na missão, na alma, na vida e nos votos dos missionários. Sexo, nos relatos missionários, é percebido em sua acepção biológica e assim mesmo relacionado aos modos de ser homem e ser mulher nas reduções. Todavia, no olhar atento do historiador aqui apresentado, sexo e gênero não se confundem em suas análises.

Num mergulho histórico, o autor leva-nos a perceber a atuação jesuítica na implantação do sistema do patriarcado entre as mulheres indígenas e negras nas reduções como uma tentativa de uniformizar os índios na moralidade cristã, firmando a proposta de uma nação católica, devota e mansa. Para isso foram fundamentais a apreensão da língua e a intervenção nos processos mais íntimos da organização social desses povos reduzidos, como nos rituais de corporeidade e construção da pessoa, alianças ou nos modos de cuidar das crianças. Intervir nesses processos era, na proposta jesuítica, livrá-los do “inferno” a que os seus modos de viver os condenavam.

As múltiplas intervenções davam-se de modos distintos: a percepção dos modos de aliança como fundamental para a organização e autonomia desses indígenas, a relação com o tempo, espaço e lugar mostraram-se como uma estratégia jesuítica. Intervir nas relações entre homens e mulheres garantiram a presença jesuítica e a redução dos indígenas, mas os caminhos foram, para os povos reduzidos, os mais violentos possíveis.

Punições, castigos corporais, trabalhos forçados, separação de pais, mães, filhos e filhas, fragmentação de famílias inteiras, remoções forçadas, desprestígio dos velhos, velhas e caciques, proibição de dietas específicas, de realização de cantos, rituais, resguardos, intervenções nos modos de constituição de alianças, na poligamia, no sororato, na viuvez. O sistema punitivo nas reduções era aplicado para os indígenas partindo da premissa de que “não teriam nem fé, nem lei, nem rei”, como registrou o autor. As punições eram para homens e mulheres, entretanto com motivações distintas.

A Companhia de Jesus era uma Ordem masculina percebida por Antônio como androcêntrica e misógina, o que é apontado nos relatos missionários de modo bastante explícito. A mulher, genérica, a sombra de Eva, era percebida como um dado natural, artilosa, imprudente, supérflua, desmedida e vingativa nas etnografias dos jesuítas. Sua atuação deveria ser regulada para que não pudesse ter seguidores ou deixar exemplos a seguir.

Uma série de estratégias foi elaborada pela Ordem, como a criação de congregações e casas de acolhidas, que tinham o intuito de “educar” as mulheres conforme as premissas católicas. O autor enfatiza que a etnografia jesuítica não é “desinteressada”, mas pondera que, para além das acusações contrárias à atuação dos missionários, há descrições que enfatizam a sensibilidade desses diante de situações de investidas masculinas contra as mulheres nas reduções.

Muitas descrições sugerem situações de controle exitosas da sexualidade feminina nas reduções, como os casos de castidade ou obediência, a regulação das relações entre homens e mulheres reduzidos, celebradas nos escritos jesuíticos. Mas como não recordar a reflexão do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, em que a tradução pode ser traição e estar relacionada ao equívoco? Antônio registra o esforço missionário de apreender a língua e tentar traduzi-la aos moldes da colonização, inserindo termos religiosos, distintivos de gênero, de diferenciação, aproximando-os das cosmologias nativas.

As aproximações dos termos às cosmologias nativas através da tradução linguística deixaram, em especial, na escrita da etnologia guarani contemporânea, uma herança das traduções jesuíticas numa série de termos e vocábulos, como pode ser percebido, por exemplo, em *aña*, que em língua guarani falada em Mato Grosso do Sul é traduzida frequentemente como “demônio”, “diabo”, mas também pode ser traduzida como um modo para se referir a um parente indesejado, um não parente, um estrangeiro. Outro exemplo pode ser a noção de alma, apregoada na escrita jesuítica. A constante referência nos escritos sobre a “salvação da alma” estaria relacionada ao modo de vida virtuoso, segundo a moralidade e os doutrinamentos cristãos. Mas se tratava de uma alma cristã, católica, europeia, possivelmente distinta daquelas noções de alma, espírito ou pessoa que regiam as formulações cosmológicas dos povos reduzidos.

Antônio também se preocupa com a possibilidade da traição e do equívoco. E traz para o seu texto suas preocupações ao supor a possibilidade de uma atuação maior das mulheres indígenas do que o registrado pelos missionários. Atento ao protagonismo das mulheres indígenas nas fontes, o autor percebe uma resistência feminina frente às reduções, como a fuga, a dissimulação de acatamento das normas da nova moralidade, questionamentos à Ordem, aceitar ou negar casamentos, seduzir, trabalhar, manusear ervas do mato, ter filhos,

juntar-se a combatentes e, por que não, aliar-se aos missionários. Estratégias indígenas de um modo histórico e específico de fazer política. As mulheres indígenas como o “sexo selvagem” tiveram a empreitada jesuítica contra elas. Mas contra os jesuítas; as mulheres indígenas resistindo e reexistindo.

A Ordem atuava efetivamente no controle das sensações corpóreas e na produção corporal na vida externa, na vida íntima, contavam com sua crença do sucesso da moralidade cristã apregoada. Para isso, a *policía* de gênero foi fundamental. Em um espaço de vida reduzida, sob os olhos vigilantes dos missionários, reduzir a atuação dos gêneros foi missão a ser cumprida a partir das noções de modos de conhecimento. Havia conhecimentos e modos de conhecer específicos a homens e mulheres para o estabelecimento da vida regrada.

Este livro tem uma contribuição de um alcance singular: o tempo presente. Antônio chama atenção que, no presente, a construção de um coletivo de mulheres na FAIND, Faculdade Intercultural Indígena na Universidade Federal da Grande Dourados, inspirou-o a revisitar o passado através de seus dados aqui apresentados. Mas o passado que traz à cena vem carregado de novos olhares para o presente.

Em específico sobre os dados sistematizados sobre os Guarani, como não recordar, ao ler as reflexões de Antônio sobre a redução dos espaços, a intervenção sobre os modos de vida relacionados aos rituais de menstruação como marcadores etários para a vida adulta nos modos de casamento, de moradia, de cuidados das crianças, das contemporâneas reservas indígenas criadas pelo Estado através do SPI entre 1915 e 1928 em Mato Grosso do Sul? Como não pensar na criminalização do aborto pelo Estado e pela Igreja e suas consequências nefastas nas vidas das mulheres em geral nos dias de hoje? Como não pensar que a *policía* de gênero continua como braço da igreja e do Estado? Como não pensar no Estado e na Igreja de braços dados contra as mulheres, em especial contra as mulheres indígenas?

As violências relatadas nas reduções remetem às violências percebidas nas aldeias na atualidade, criminalizadas como “coisa de índio”, mas não refletidas como “herança de branco aos índios”. É possível pensar que o Estado produziu uma atualização da *policía* de gênero através dos seus aparatos nas terras indígenas, como Conselho Tutelar, órgãos indigenistas, escolas, etc. As intervenções do Estado e da Igreja na vida das mulheres continuam até os dias de hoje.

Antônio Dari Ramos julgou, como historiador, os jesuítas e, mesmo após a XXXIV Congregação Geral da Companhia de Jesus, acontecida em 1995, que reconheceu suas dívidas para com as mulheres, sem arrefecer, colocou-os na cadeira dos réus no *Tribunal de Gênero*. E agora sua obra está entregue ao *tribunal da vida*: para que possam vir críticas e contribuições que venham a somar com uma nova escrita da História e da História Indígena.

Introdução

A ideia do título deste livro surgiu de uma forma bastante inusitada. Estávamos à procura de um que fosse representativo para a obra, e ele não se mostrava. Foi quando recebemos a convocação para participar, como jurado no Tribunal de Júri, do julgamento de uma indígena que havia cometido um delito contra um homem, também indígena, que a teria assediado. Como ela se negaria a manter relação sexual com ele, para convencê-la o homem havia ameaçado contar na aldeia que ela teria tido um caso amoroso com o sogro. O desfecho, conforme consta nos autos, foi que ela teria matado o homem por estrangulamento, tendo depois amarrado o corpo em uma árvore para parecer suicídio por enforcamento. Durante o desenrolar do julgamento, o diálogo estabelecido entre Promotoria e Defensoria Pública remeteu-nos a diversos casos similares que encontrava na documentação histórica dos inacianos dos séculos XVII e XVIII. Sentimo-nos, assim, num tribunal de gênero, pois, além do julgamento da ré, sua condição de indígena e mulher, as formas de ser homem, tanto na sociedade indígena como na ocidental, estavam também em julgamento.

Esse fato nos fez estabelecer uma ponte com o estudo que estamos realizando. O historiador que se debruça sobre o passado está também estabelecendo juízos de valor sobre ele, condenando-o ou absolvendo-o. Ao estudarmos as relações entre homens e mulheres indígenas acontecidas nas reduções jesuíticas da antiga Província Jesuítica do Paraguai¹, tema deste livro, estamos fazendo o julgamento dos registros feitos pelos jesuítas, dos juízos que emitiram sobre o ser homem e o ser mulher e também o julgamento do processo de desconstrução do masculino e do feminino indígenas ancestrais e da construção de novas feminilidades e masculinidades. Passaremos a julgamento também o tribunal da penitência e o tribunal civil instaurado nos povoados indígenas. Daí que *Tribunal de Gênero* foi um título que encontrou esta obra, e não o contrário.

Este é um estudo que possui um caráter de retomada e de continuidade. É de continuidade, porque estamos em contato com a temática desde o ano de

¹ A antiga Província Jesuítica do Paraguai foi criada em 1601, desmembrando-se da Província do Peru. Ela abrangia as regiões do Rio da Prata, acompanhando o curso dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai e seus afluentes, de modo que açambarcava boa parte do atual território do atual estado de Mato Grosso do Sul, a região Sul do Brasil, o Paraguai, o Uruguai e boa parte da Argentina e da Bolívia.

2000, quando tentamos entender o papel do medo no método missional utilizado pelos jesuítas no trabalho realizado com os indígenas da Província Jesuítica do Paraguai. As discussões encontram-se condensadas no livro *O medo instrumentalizado*². Naquele momento, centramos a análise na transposição do processo civilizador europeu para a América Indígena, na construção própria de um imaginário que levasse os indígenas a aceitar o cristianismo a partir do temor do inferno, abandonando suas práticas culturais ancestrais, que se chocavam com a doutrina católica. Naquele estudo, já identificávamos a percepção missionária sobre a ação feminina e masculina indígena ancestral, tomada por eles como obra do demônio. O medo teria sido utilizado justamente para fazer os indígenas abandonarem suas pautas culturais pré-reducionais, embora tenhamos chegado à conclusão de que nem sempre os ameríndios chegaram a temer as penas infernais e a abandonar sua cultura ancestral, como desejavam os missionários.

Entre 2001 e 2005, refinamos nosso olhar no curso de doutorado realizado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, sob o acompanhamento de Eliane Cristina Deckmann Fleck, estudando as mortificações corporais tanto de missionários como de indígenas nas reduções da mesma Província Jesuítica do Paraguai. Naquele estudo, bordejamos a temática masculina e feminina ao analisar a forma como a Igreja Católica lidou com a corporeidade humana no âmbito da cristandade e como a Companhia de Jesus se apropriou dessas concepções e redimensionou-as a partir da missão.

Entre 2005 e 2008, abandonamos o recorte temporal colonial e passamos a desenvolver estudos de História do Tempo Presente junto aos Kaingang e Mbyá do sul do país ao mesmo tempo em que adentramos no ensino de História Indígena.

Com nosso ingresso na Universidade Federal da Grande Dourados em 2008, acabamos por priorizar as temáticas indígenas atuais, pois, desde 2010, trabalhamos diretamente com a formação de professores indígenas dos povos Ñandeva (autodenominado Guarani) e Kaiowá na Faculdade Intercultural Indígena (FAIND), motivo pelo qual nosso interesse teórico esteve mais direcionado, nesse tempo, a temáticas da educação escolar indígena diferenciada. No entanto, no mesmo período, voltamos a visitar a documentação colonial, a fim de subsidiar uma avaliação comparativa do passado indígena com o presente, na perspectiva da etnografia histórica, tema de outra produção em elaboração.

No início de 2016, tocados pela criação do coletivo de mulheres da Faculdade, composto pelas docentes e acadêmicas que identificam várias situações de violência de gênero no âmbito da academia, a começar pelo tratamento temático e teórico, sentimo-nos provocados a inserir em nosso cotidiano os

² Cf. RAMOS, 2007.

estudos ligados ao tema. Foi quando resolvemos investir diretamente no estudo sobre as relações de gênero dentro das reduções jesuíticas, dando continuidade aos estudos que vínhamos acompanhando ao longo de nossa trajetória acadêmica. Para isso, retomamos alguns aspectos que havíamos desenvolvido na tese de doutoramento, de tal forma que reatualizamos, no capítulo I deste texto, boa parte dos capítulos I e II daquele trabalho. Nossa percepção é que é impossível entender as relações de gênero sem adentrar no cerne do pensamento católico com relação ao corpo humano, ao mundo terreno e espiritual, assunto desenvolvido na tese.

A criação do Coletivo de Mulheres da FAIND/UFGD deu vida à afirmação de Croce de que “toda história é história contemporânea”³ por dois motivos. O primeiro refere-se ao fato de que as questões, os pleitos e os traumas do presente motivaram uma reanálise do passado. Nesse sentido, as questões do presente permitiram estabelecer novos olhares sobre o passado. O segundo, porque o padrão de relacionamento entre homens e mulheres no passado, se tomado o recorte étnico considerado neste estudo, continua vivo no presente. Há uma continuidade histórica do processo iniciado há mais de 350 anos. Mesmo sob o risco de cometer anacronismo, é possível perceber no presente das relações de gênero estabelecidas entre mulheres e homens indígenas e *karai* (não indígena), nas línguas Guaraní e Kaiowá, na FAIND, vários resquícios tanto do histórico androcentrismo judaico-cristão como indígena já presentes entre os séculos XVI e XVIII.

Por que fazer história de gênero e não história das mulheres nas missões jesuíticas? Nossa opção não se explica por alguma repulsa à história das mulheres. Muito pelo contrário, debruçamo-nos na história das mulheres indígenas e negras na América Espanhola Colonial, pensando-as, no entanto, em relação aos homens, mas também umas em relação às outras, considerando, igualmente, os relacionamentos dos homens entre si. Didaticamente, analisaremos, neste livro, a maneira como o jesuíta se constrói e se mostra enquanto homem e missionário, como se percebe, como percebe os outros missionários, os homens indígenas e negros, as mulheres indígenas e negras, as meninas, os meninos e os jovens de ambos os sexos. Será tema de análise, também, a forma como as mulheres indígenas e negras se relacionavam entre si, com seus companheiros e com os missionários. Daremos destaque, igualmente, às relações estabelecidas pelos homens indígenas entre si, com os missionários e com as mulheres indígenas. A tese que defendemos é que, embora o regime de patriarcado implantado nas missões, as mulheres desenvolveram estratégias de sobrevivência e imposição social. Os homens tiveram de negociar entre si e com elas a nova moral instituída pelos missionários.

³ CROCE, 1960: 11.

Da mesma forma, não estamos realizando uma história do sexo, pois o termo sexo é questionado por remeter ao biológico. Gênero é a palavra utilizada para enfatizar os aspectos culturais relacionados às diferenças sexuais. *Gênero remete à cultura, aponta para a construção social das diferenças sexuais, diz respeito às classificações sociais de masculino e de feminino.*⁴

A historiadora Joan Scott adverte que, em muitas expressões corriqueiras, e mesmo nos estudos acadêmicos, há um mau uso da categoria gênero, ao não ser utilizado no seu sentido mais literal como uma maneira de referir-se à organização social da relação entre os sexos. Muitos estudos usam a palavra gênero apenas para adquirir erudição, substituindo gratuitamente, no título, a categoria mulheres pela categoria gênero. Estaria na explicação dessa opção a ideia de que gênero teria uma conotação mais objetiva e neutra do que mulheres e estaria mais integrado à terminologia das Ciências Sociais e, por consequência, dissociado da política do feminismo. Nesse caso, nem sempre se toma a sério as relações de desigualdade e de poder entre os sexos.⁵ Ao contrário, e seguindo a advertência de Scott, estivemos atentos à construção social do masculino e do feminino indígenas nas missões jesuíticas da América Espanhola Colonial durante o tempo de missionação jesuítica, com destaque para a antiga Província Jesuítica do Paraguai, e às relações sociais entre homens e mulheres na instituição e manutenção da moralidade cristã pelos missionários. Ficamos devendo para um próximo estudo o mesmo movimento teórico de pensar a desconstrução e reconstrução das masculinidades e feminilidades em relação às mulheres e aos homens negros.

Neste trabalho, a análise da sexualidade é um dos elementos centrais. Nosso estudo toma-a, contudo, a partir do patriarcado e de sua influência na corporeidade, na família e na criação dos filhos, na divisão social do poder e do trabalho, na piedade religiosa, nas violências de gênero, no sistema punitivo e de acolhimento presente nas missões, enfim, no cotidiano. Transversalizamos o estudo com as reações de homens e mulheres indígenas e africanos(as) e afrodescendentes à missão e à moralidade cristãs de gênero. Com relação às relações de gênero dos cativos e das cativas africanos e afrodescendentes com o mundo da missão jesuítica, o capítulo quarto é um exemplar quase que solitário no panorama historiográfico.

Quando o assunto é a significação de ser mulher no passado colonial – o mesmo vale para o ser homem –, Levinton (2004) sugere uma atitude de profunda precaução. Para ele, a mulher indígena, mas também a negra, do período reducional, é aquela caracterizada pela “civilização” como selvagem ou bárbara, devido a seus costumes. Os homens que as descrevem pensam-se

⁴ PINSKY, 2009: 162.

⁵ SCOTT, 1995: 72-76.

portadores da moral da época. Por isso, em estudos como este, há a necessidade de recorrer à hermenêutica, método de análise que utilizamos. Através dele é possível investir na análise dos textos e de seus contextos de produção, desvestindo os relatos da carga religiosa e civilizatória que possuem. As fontes históricas utilizadas para isso são as oficiais dos jesuítas – constituições, regimentos e orientações, correspondências missionárias, as conhecidas Cartas Anuais, correspondências privadas e os relatos das qualidades dos missionários mortos, chamados de necrológios, crônicas, cotejadas com relatos de cronistas e viajantes civis e militares da época.

Para buscar controlar a sexualidade indígena e negra, os missionários tiveram de acessar sua psique. Conhecedores que eram da alma humana, no geral, e a dos povos com quem iriam missionar, no específico, pois passavam por uma longa preparação pessoal, souberam traçar uma estratégia que lhes permitia acompanhar, com um número reduzido de missionários, uma população de quatro a seis mil pessoas, em média, por povoado, como é o caso das reduções. Se o ‘modo de ser’ de homens e mulheres indígenas era múltiplo, a moralidade que trazia era uma só. Para traduzi-la, os missionários aprenderam as principais línguas dos povos com quem manteriam contato, observaram e etnografaram a realidade missionária. Os indígenas e os cativos fizeram o mesmo com os missionários e com os demais cristãos com quem mantinham contato. No final, cederam em alguns aspectos, resistiram em outros, ficaram indiferentes a um tanto deles, impuseram a sua maneira em outro tanto. O texto que ora apresentamos quer percorrer esse caminho para desvendar o processo de desconstrução e reconstrução de novas identidades de gênero.

A documentação histórica jesuíta permite que pensemos o encontro dos missionários com os povos com os quais mantiveram contato no período colonial como um processo de tradução cultural bastante complexo. Ao mesmo tempo em que os indígenas, por exemplo, traduzem os recém-chegados, incorporando-os a seu mundo material e simbólico, os missionários-etnógrafos traduzem as práticas culturais indígenas para a racionalidade cristã, além de “se” traduzirem e traduzirem o cristianismo para o mundo indígena. Nesse processo de aproximação e distanciamento, de traduzir e traduzir-se, o centro dos relatos é o missionário, a perspectiva é a missionária e não a indígena. Aos missionários-etnógrafos há que se fazer, no entanto, as mesmas perguntas feitas no livro *Tradução Cultural* por Peter Burke (2009): Quem traduz? Com que intenção? O quê? Para quem? De que maneira? Com que consequências traduz?⁶

⁶ Quando o missionário-etnógrafo registra as práticas culturais indígenas, fá-lo buscando traduzir para o seu mundo o outro desconhecido. Com isso nomeia, classifica, hierarquiza as culturas indígenas a partir de seu esquema de pensamento (que, em última instância, é a racionalidade católica reformada), isto é, a etnografia missionária insere o mundo contado no mundo de quem conta. Sobre a representação do outro, veja-se HARTOG, François. *O espelho de Heródoto* – Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

No processo de compreender o outro, realizado tanto por indígenas e cativos como por missionários, pensamos que a categoria tradução cultural seja bastante elucidativa. Tradução cultural é, na perspectiva de Burke, a *descrição do que ocorre em encontros culturais quando cada lado tenta compreender as ações do outro*.⁷

É sabido que o jesuíta traz consigo chaves de interpretação judaico-cristãs e clássicas, com as quais lê a realidade americana. Ressalte-se, no entanto, que ele estabelece também o que a missiologia católica designa hoje de inculcação, a imersão no universo simbólico da missão. Concordamos, por isso, com Cristina Pompa, para quem *o encontro entre a religião ocidental e o mundo simbólico indígena foi, mais do que a simples imposição da primeira e o cancelamento do segundo, um processo de tradução recíproca, em que os símbolos de um e de outro constituíram uma linguagem de mediação*.⁸ Nessa linha de raciocínio, há que se pensar que o indígena – enquanto cultura e enquanto povo – não é simplesmente aniquilado no espaço reducional. Ele encontra maneiras de burlar a vigilância jesuítica. Se seu modo de ser sobrevive na tradução do jesuíta, com certeza sobrevive também no cotidiano reducional, lembrando ao missionário a todo momento que os “vícios antigos” que tanto o incomodam podem estar camuflados na própria tradução que os indígenas realizam do catolicismo. Certamente o registro que o jesuíta realiza não pretende lembrar aos indígenas seu antigo modo de ser, mas lembrar aos próprios jesuítas que, em matéria de religião, sempre há espaço para retornos ao passado (se bem que os missionários possuíam o demônio como uma explicação para as dificuldades que enfrentavam com relação ao assunto). Por outro lado, o modo de ser indígena invade inclusive a doutrina católica a ponto de afetar a forma de o jesuíta traduzir a dureza das concepções doutrinárias do Concílio de Trento ao mundo ameríndio. Essas traduções mostram a incompletude das equivalências entre a cultura traduzida e a cultura do tradutor. Assim,

se a cultura é um texto do qual se pretende desvendar a teia de significações subjacentes, onde o significado está na apreensão da polissemia dos símbolos, produzidos no intercruzamento de diferentes campos semânticos, o texto escrito, produzido a partir da interpretação (uma, entre as possíveis) de um “objeto”, dentro de uma situação histórica e cultural específica (uma, entre as infinitas), é talvez o lugar privilegiado para apreender o processo de mediações culturais, de mudanças de registros, de revisões de códigos, de traduções de uma para outra linguagem, que levou à construção do próprio texto.⁹

Para dar conta do nosso objeto de estudo, adotamos como diretriz compreender os diversos contextos envolvidos na produção da missão e do relato

⁷ Burke, 2009: 15.

⁸ Pompa, 2001: 03.

⁹ Pompa, 2003: 10.

sobre ela. Deve-se pensar, no entanto, que o contexto não é algo dado, mas que deve ser construído a partir de uma operação intelectual. Ao debruçar-nos sobre a interpretação que jesuítas e indígenas fizeram uns dos outros, estamos também interpretando, criando realidades. A exemplo de Pompa, referindo-se à escrita missionária no Brasil Colônia, generalizamos para o contexto da América Colonial a importância que têm os contextos histórico, narrativo e cultural para a análise dos registros missionários:

Nestas narrativas, o “outro” indígena não é o objeto mudo da descrição alheia, mas se apresenta como interlocutor, determinando as próprias condições do encontro. Por isso, acredito que os textos têm que ser transcritos de uma forma suficientemente ampla para devolver um contexto triplo: o contexto histórico em que se produziram determinados acontecimentos, relatados pelas fontes enquanto “fatos”; o contexto narrativo em que se articulam as informações; o contexto cultural a partir do qual os relatos foram escritos e para o qual eles eram destinados.¹⁰

Neste exercício de tentar decifrar os relatos missionários que apresentam os povos e seus modos de ser, é importante ressaltar não somente o contexto de produção desses relatos, mas o contexto mesmo do contato entre os indígenas e os cristãos. Ao apresentar os indígenas, os missionários-relatores fazem-no balizados por um conjunto de informações prévias colhidas no próprio campo missionário; os indígenas apresentam-se aos missionários também muito em função das características desse contato e das expectativas positivas ou negativas que possuem em relação a ele. Resulta disso que não se pode buscar nos relatos missionários um indígena ideal e intocado por qualquer contato, mas um que conjuga acervos culturais distintos, seja no sentido dos contatos com outros grupos indígenas, seja com os missionários.

Os jesuítas, além de “etnógrafos” eram também “linguistas”. O conhecimento das línguas indígenas e africanas que desenvolvem tem a ver com a necessidade de comunicação cotidiana, mas também de formação catequética quanto à doutrina católica, aos sacramentos e ritos cristãos, com destaque à confissão. A produção de catecismos, gramáticas, vocabulários, listas de palavras e dicionários tem, por isso, um fim instrumental.¹¹

Os missionários jesuítas dedicarão boa parte de seu tempo à aprendizagem das línguas indígenas e à elaboração de artes de gramática, constituídas de breves exposições de aspectos fundamentais das suas estruturas gramaticais, visando acelerar a aprendizagem das línguas a fim de que pudessem mais rapidamente assumir seu trabalho junto às populações.¹²

¹⁰ Pompa, 2003: 11.

¹¹ Batista, 2005.

¹² Batista, 2005: 123.

Enquanto contexto de época, no período após o Concílio de Trento, havia a necessidade de tradução das orientações gerais da Igreja para as línguas indígenas, e na Hispanoamérica, dada a grande quantidade de povos indígenas, optou-se por três línguas gerais: a Guarani, a Kechua e a Aymará. Os jesuítas terão centralidade na tradução do catecismo tridentino para a língua Guarani. O padre Antonio Ruiz de Montoya é, sem sombra de dúvida, o jesuíta de maior destaque na descrição da língua Guarani. As fontes históricas e linguísticas produzidas por Montoya (com ênfase à Arte e Vocabulário e Catecismo bilingue) estão entre as que utilizamos neste estudo. Um trabalho de estudo dessas fontes com os Guarani e Kaiowá do presente mostra sua proximidade com o mundo Mbyá. Como não havia possibilidade de construção de dicionários e catecismos para as dezenas de línguas e dialetos com os quais os missionários mantiveram contato, eles optaram por uma língua Guarani *standart*, possivelmente mais próxima do dialeto Mbyá, já que Montoya trabalhou por anos na região historicamente ocupada por aqueles.

Mas qual teria sido o método utilizado pelos jesuítas para descrever a língua Guarani? Esse é um dos desafios sobre o qual pretendemos nos debruçar. Como o estudo do latim e do grego faziam parte do plano de estudos dos jesuítas (isso viria a ficar mais claro na *Ratio Studiorum*), possivelmente a chamada Gramática Tradicional – entendida como o conjunto de proposições descritivas e metalinguísticas de origem greco-latina – teria sido a base para sua descrição. Há que se considerar, no entanto, que os jesuítas tenham percebido diferenças entre as estruturas linguísticas do latim e das línguas indígenas e tenham inserido em suas descrições registros de características gramaticais particulares.¹³ Dessa forma,

Se esse método de descrição de línguas no Renascimento contribuiu, sem dúvida, para a caracterização da história das gramáticas ocidentais como uma história de saber cumulativo, contribuiu também para o início de uma tradição conhecida como gramática contrastiva [que dá espaço para a comparação entre as línguas].¹⁴

A perspectiva teórica que propusemos e seguimos nesta investigação é a adotada por Cardoso de Oliveira (2006), que pensa os contatos estabelecidos entre missionários e Guaranis como encontro de diferenças, mas também de alteridades. Para que acessemos a alteridade indígena nos relatos que os jesuítas elaboraram, buscamos neles “brechas discursivas”, aquilo que Michel de Certeau designou de *falhas na sintaxe construída*¹⁵, com a finalidade de encontrar nelas a *memória subterrânea*¹⁶ indígena.

¹³ Batista, 2005: 125.

¹⁴ Aurox in: Batista, 2005: 126

¹⁵ De Certeau, 1992: 13.

¹⁶ POLLAK, 1989: 6.

Para dar conta das questões de tradução postas no primeiro capítulo, analisaremos o lócus social e psicoteológico de onde os jesuítas, enquanto homens e missionários, desenvolvem e narram sua experiência junto aos neófitos da América. Três elementos ajudam-nos a montar o contexto de seu trabalho missionário referente às relações de gênero, dentro do qual lançam o olhar sobre indígenas e cativos africanos, enunciando seus julgamentos de certo/errado, bom/mau: a psicologia tomista, o espírito da contrarreforma e a civilização dos costumes. Passando pelas orientações da Ordem quanto às mortificações do corpo e de suas sensações, desembocamos nos necrológios jesuítas, gênero textual que fecha o ciclo missionário ao mostrar a adequação dos jesuítas ao ideal pretendido.

No segundo capítulo, buscamos as imagens de mulheres e homens indígenas identificadas pelos missionários, as quais deveriam ser desconstruídas a fim de estabelecer uma cristandade calcada na moral católica da época. Para isso, apresentamos os discursos missionários sobre as mulheres e homens *Guarani*, do tronco Guaycuru (*Toba, Mocovi, Payaguá e Mbayá*), *Gualacho, Charrua, Yaro, Minuano e Pampa*. Mesmo sem passar por todos os povos indígenas com os quais os missionários mantiveram contato através de suas missões, nosso objetivo é mostrar a necessidade de trabalhar a diversidade dentro da diversidade, com a intenção de fugir a qualquer essencialismo quanto à masculinidade ou feminilidade indígenas. Com isso chamamos a atenção para o cuidado que se deve ter ao tratar das questões de gênero entre os indígenas.

No terceiro capítulo, caracterizaremos a redução como espaço de *policia* de gênero. Para isso, tomamos a trajetória do conceito de *policia* e de redução a fim de entender a maneira como a moralidade cristã relacionada às relações entre homens e mulheres foi implantada entre os povos indígenas. Avaliamos, assim, o ingresso na nova moralidade a partir de exigências quanto ao vestir, morar, batizar e casar. Avaliamos, também, a resistência indígena a esse processo. Passamos pela análise do poder masculino e feminino na redução, pela organização do cotidiano a partir da separação por sexo, pelos tribunais da penitência e civil, pela relação entre a piedade reducional e a reforma dos costumes para desembocar na relação entre a castidade indígena e a violência de gênero. No final, estudamos o papel da *casa de recolhidas*, o *cotiguasu*, como um espaço ao mesmo tempo de acolhida e de punição das mulheres desacompanhadas nas reduções.

No capítulo derradeiro, analisamos, sob a perspectiva de gênero, a missão jesuítica realizada junto aos cativos na América Colonial. Demonstramos que o trabalho dos inacianos com essas populações esteve perpassado por um duplo objetivo: atendê-los espiritual e moralmente e estabelecer condições físicas para que pudessem maximizar sua força de trabalho em suas fazendas e colégios, seguindo os preceitos da Teologia Moral da época. No tocante às

questões de gênero, os missionários tentaram construir noções de pureza e de castidade entre os cativos, inovando a cultura escravocrata ao colocar em prática as orientações teológicas quanto ao casamento de cativos e questionando, através de pregações, de confissões e das congregações marianas de *morenos*, os padrões da sexualidade vigente, motivo de embate com a sociedade colonial.

Os jesuítas: homens e missionários

Na XXXIV Congregação Geral da Companhia de Jesus, acontecida em 1995, os jesuítas assumem que as atitudes da Igreja, em especial a dos inacianos, ao longo da história, não foram respeitadas como poderiam ter sido com as mulheres. Defendendo a igualdade entre mulheres e homens, valor impensável para a expressiva maioria dos católicos até há bem pouco tempo, os jesuítas acabam por fazer um *mea-culpa* pela forma como trataram as mulheres desde o início da Ordem, reconhecendo sua importância direta e indireta no trabalho missionário. Nosso primeiro movimento, similar ao que fizeram os jesuítas em 1995, é fugir de possíveis anacronismos, é buscar compreender o lócus epistemológico dos missionários, a fim de entender sua narrativa a respeito das relações desenvolvidas nos séculos XVII e XVIII “entre” e “com” mulheres e homens indígenas nas reduções.

Um primeiro elemento que se salienta é que há uma psicologia dos afetos implícita nos relatos jesuíticos referentes às missões realizadas, que lhes dá inteligibilidade. Essa psicologia emana da tradição judaico-cristã e do contexto da contrarreforma, perpassa a formação dos missionários e chega à prática missionária, retornando, enquanto avaliação e ajustamento da realidade missionária ao ideal proposto, na escrita sobre a missão. As dificuldades que quicá apareçam em alguma parte do processo ensejaram (re)orientação por parte dos superiores. Nosso intento, neste capítulo, é dar conta de identificar o contexto social e psicoteológico no qual se inseria a ação daqueles missionários, avaliando como eles aplicavam no cotidiano as orientações que recebiam e como reagiam às orientações provenientes da hierarquia da Ordem.

Por considerarmos que a única forma de acessar as relações que mulheres e homens indígenas estabeleceram nas reduções, e entre cativas e cativos nas fazendas e colégios jesuíticos, é através da narrativa dos missionários, seguindo a perspectiva hermenêutica, é que pensamos que uma boa análise histórica a respeito da temática deve avaliar o texto (fontes), o contexto (lócus onde está inserido o texto) e também o narrador. É por isso que optamos por analisar o contexto social e religioso no qual é produzida a narrativa e a inserção do narrador nessas narrativas.

Os jesuítas são fruto de seu tempo. Membros de uma Ordem masculina, seus integrantes passavam por um processo de formação bastante austero na composição de sua personalidade. Como seres sexuados, eles investiram pe-

sadamente na formação de sua masculinidade, um dos elementos centrais no seu modo de proceder, alinhando-a com o que entendiam ser o ideal tanto masculino com feminino. Não negaram, contudo, a sexualidade, mas buscaram ordená-la, seguindo princípios teológicos e morais da época. Pelas orientações dadas pelos superiores da Ordem, esperava-se deles que fossem, ao mesmo tempo, homens castos e obedientes, que tivessem abandonado as glórias masculinas da época, eminentemente calcadas na defesa da honra, e tivessem adotado o modelo de homens mortificados. Mesclavam, com isso, o modelo do claustro e da missão. A escrita missionária mostra homens lutando contra si numa competição interna para vencer-se. O que entendiam por ordenamento da alma, como veremos, era constantemente bombardeado pela sexualidade indígena e negra. Sua perfeita continência somente seria alcançada com a diminuição das ocasiões de contato corporal com os/as indígenas e cativos.

Qual a percepção que teriam os jesuítas sobre as mulheres entre os séculos XVI e XVIII, sobre a qual embasaram o trabalho missionário? Essa é a primeira pergunta que nos fizemos para entender o tratamento que os missionários deram às relações de gênero entre os povos indígenas e cativos. A resposta, porém, não é tão simples, haja vista que boa parte dela somente se consegue através de inferências. Tentando responder a essa pergunta, Javier Burrieza Sánchez (2005) inicia por avaliar a relação de Inácio de Loyola com as mulheres. Órfão de mãe, Dona Marina Sánchez de Licona, bastante cedo, teria direcionado o afeto maternal para sua cunhada, Madalena de Araoz. Tendo tido uma reconhecida vida cortesã até os 26 anos, seu contato com mulheres teria sido tão intenso quanto o exercício de armas. Embora contestados, escritos informam que possivelmente teria tido uma filha ilegítima quando permaneceu na casa do duque de Nájera. Esses elementos da vida de Iñigo teriam sido supressos por seus biógrafos, restando apenas a informação de que levava uma vida plena de *vanidades del mundo*. Junto da “conversão” de Inácio, os biógrafos começam a inserir a prevenção de Loyola em relação às mulheres. É nesse momento que a devoção à Virgem Maria se faria mais presente na vida do santo.

Embora não tenha sido aceita a inserção de mulheres na estrutura da Ordem, criando-se um ramo feminino, elas foram importantes desde seu início, seja como benfeitoras ou como auxiliares políticas em várias causas que dependiam de seus parentes influentes. No entanto, para entender as percepções dos jesuítas sobre as relações entre homens e mulheres, há que se entender o contexto da época.

1.1 Contexto social e psicoteológico

A especificidade da missão assumida pela Companhia de Jesus, expressa em sua documentação fundacional, perde sua compreensão se deslocada do contexto social e político europeu do início da Idade Moderna. A Ordem jesuítica nascente não somente se deixa moldar pelo processo civilizacional europeu que estava em curso, como também o influencia. A mortificação do corpo e o controle de suas sensações, base das concepções de masculinidade e feminilidade, são centrais nesse processo.

Tratar, no entanto, sobre o processo civilizacional europeu e o papel desempenhado pela Companhia de Jesus é buscar entender a relação que existiu entre o disciplinamento social e a confessionalização, mesmo que entre ambos os termos existam diferenças conceituais. O disciplinamento está ligado à construção do Estado Absoluto e à adequação dos indivíduos a ele, pertencendo, portanto, à história política, ao passo que a confessionalização, termo cunhado por W. Reinhard e pelo historiador alemão Heinz Schilling, é um processo histórico-eclesiástico baseado em uma moral religiosa que supõe uma transformação planejada do comportamento humano.¹⁷ Neste trabalho, no entanto, usaremos disciplinamento enquanto um processo de adequação dos indivíduos e dos grupos aos padrões de comportamento ditados tanto pela elite eclesiástica como pela política, fundindo-se, de certa forma, no conceito de civilização formulado por Norbert Elias e no de *policía*, assunto que trataremos no capítulo 2. Para Elias, *a mudança no controle das paixões [é] a conduta que denominamos “civilização”*.¹⁸

O processo civilizador europeu que aconteceu no final da Idade Média e início da Moderna, sob influência das sociedades de corte, acompanhadas dos meios eclesiásticos, efetuará uma revisão nos valores e comportamentos, ao mesmo tempo em que implantará novos padrões morais calcados no sentimento de vergonha, de nojo e de culpa relacionado às funções corporais, buscando a regulação de toda a vida instintiva e afetiva.¹⁹ O processo civilizador constitui-se, então, uma mudança na conduta e sentimentos humanos através da implantação de regras comportamentais.²⁰

¹⁷ REINHARD in: PRODI, 1994: 111. Callado percebe a disciplina em dois sentidos: enquanto aprendizagem de um determinado aspecto de conhecimento e enquanto uma prática e atuação disciplinada em consonância com certos padrões de comportamento (CALLADO, 2002: 5).

¹⁸ ELIAS, 1989: 54.

¹⁹ O controle social das funções corporais está inscrito naquilo que Marcel Mauss definiu de técnicas corporais, ou seja, *as maneiras como os homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional sabem servir-se de seus corpos* (MAUSS, 1974: 211). A forma como as sociedades percebem as funções naturais, como o sono, a reprodução, a higiene, as partes do corpo, constituem-se em hábitos adquiridos.

²⁰ ELIAS, 1989: 193-194. *A Europa moderna [...] foi marcada por grandes transformações operadas pelo avanço das relações capitalistas e pela formação dos Estados Nacionais absolutistas que implicaram um processo de revisão dos valores e dos comportamentos* (FLECK, 1999: 26).

Norbert Elias, ao analisar detidamente o processo de mudança na sensibilidade pelo qual passava a Europa na virada da Idade Média para a Moderna, dá destaque às estratégias utilizadas pelas sociedades de corte no disciplinamento dos corpos dos súditos. O longo processo histórico que culminou na formação das monarquias nacionais modernas europeias é descrito por Norbert Elias como a projeção dos valores cortesãos aos demais grupos sociais. A imposição de uma etiqueta e de um código de normas visaria à internalização do controle externo, transformando-o em autocontrole. Em tal processo de construção dos Estados Nacionais, a intenção principal era subjugar os indivíduos, o que deveria ser perceptível em termos de exteriorização da corporeidade. A mortificação das sensações do corpo representa, nesse paradigma de racionalidade, a adequação individual às normas sociais que tendiam, naquele momento, a tornar-se hegemônicas.

Deve-se considerar que a formação dos estados nacionais modernos coincide com a renovação católica e com o processo de surgimento e fortalecimento das igrejas protestantes. No final de Idade Média e início da Idade Moderna, a simbiose que existiu entre igrejas cristãs e estados nacionais em formação levou a que houvesse naquelas instituições a preocupação com práticas educativas condizentes com a necessidade de indivíduos submetidos ao poder do Estado e da Religião. Nesse sentido é que Morgado García percebe que as práticas educativas realizadas no período devem ser inscritas no marco de uma *estratégia de pacificación y concórdia social*, convertendo-se em *paradigma y fundamento del nuevo arte de gobernar*, cooperando na *instauración del nuevo orden social, y que aspiran al gobierno del alma, el cultivo del ingenio, y la destreza del cuerpo. Modelar la infancia con mano firme, es la base del gobierno ideado por la Iglesia, ya que solo fabricando hombres a imagen y semejança de Cristo se puede desterrar la herejía*²¹.

No século XVI, enquanto o referido processo estava em franco desenvolvimento, muitos tratados pedagógicos, de raízes medievais, relacionados com os âmbitos monásticos e clericais, ganharam importância. Difundiu-se, então, um código de conduta baseado na modéstia e na obediência, convertendo a educação cristã em um veículo para alcançar a salvação, mas também obter do indivíduo obediência à Igreja, traduzida também em submissão ao poder político.²² A subjugação do corpo ao intelecto, pensamento em voga na época, deve ser percebida como o controle que o indivíduo devia exercer sobre si mesmo – aqui se está falando da construção própria da subjetividade mo-

²¹ MORGADO GARCÍA, 2002: 8. Temos de considerar, como fez Morgado García, a importância que a Igreja Católica teve na constituição de um aparato social condizente com a nova forma de pensar a política europeia moderna e sua influência no campo educacional, pois as camadas médias europeias passam pelas escolas de religiosos, principalmente de jesuítas.

²² Ver MORGADO GARCÍA, 2002: 5-6.

derna – enquanto adequação da consciência individual a uma moralidade instituída.

A Companhia de Jesus, ao aceitar a missão de disciplinamento e regulação dos comportamentos sociais, continuou mantendo a concepção medieval que atribuía aos missionários o qualificativo de apóstolos, que agiam dentro da História da Salvação, que tomavam Cristo como modelo de homem mortificado.²³ Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola foram transformados, então, tanto pelos jesuítas que realizavam trabalhos missionários na Europa como pelos que missionavam na América, não somente em um instrumento de reforma da piedade católica, mas também dos costumes, conforme sugestão contida na correspondência missionária referente ao Colégio de San Thiago do Chile e arredores: *pedem muitos com instância os Exercícios Espirituais, concede-se aos que se pode comodamente e se vê neles notável reforma de costumes*²⁴.

A reforma dos comportamentos sociais europeus, alicerçada na contenção dos desejos individuais, faz parte do processo de pacificação do tecido social. Isso tem a ver com o fato de que a vida, no final da Idade Média, possuir um caráter bastante violento, seja porque a resolução das contendas, inclusive das menores, acontecia pela via armada, seja devido às calamidades climáticas, à indigência e às epidemias que levavam a mudanças bruscas de comportamento. Os contrastes de ânimos eram bastante salientes, estando entre eles os emocionais. Frequentes procissões e execuções públicas agitavam o universo religioso e levavam o povo das lágrimas incontidas à exuberância da alegria, espetáculos que eram contemplados pelos espectadores como se fossem diversões de uma feira. Sermões de pregadores itinerantes causavam verdadeiro *frisson*. Para Huizinga, toda a receptividade para as emoções desordenadas deve ser lembrada se se quiser compreender como era tensa e violenta a vida naquele período e qual a importância dada pelos dirigentes políticos e eclesiásticos ao controle das emoções.²⁵

O autocontrole das emoções e a externalização corporal dele decorrente têm a ver com o processo de separação entre cultura e natureza, que estava em curso desde a Idade Média, e, conseqüentemente, com a busca de diferenciação do homem em relação aos demais animais. Sobre isso, é ilustrativa a análise elaborada por Keith Thomas, referindo-se à modificação da sensibilidade ocorrida na Inglaterra entre os séculos XVI e XVIII, quando se tinha

²³ Ver CALLADO, 2002: 52.

²⁴ DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONAN LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: DHA XX, 1929: 159. Para facilitar a leitura, traduzimos as citações retiradas de fontes missionárias dos séculos XVII e XVIII, as quais se apresentam, em sua maioria, no original, escritas no espanhol antigo.

²⁵ HUIZINGA, 1978: 13-17.

como objetivo elevar os homens acima dos animais [...]. Uma vez que todas as funções físicas tinham associações animais indesejáveis, alguns comentaristas consideravam ser a moderação do corpo, ainda mais que a razão, o que distingue os homens das bestas. [...] Nem todos atingiam um nível peculiar de autoconsciência. Mas a maioria das pessoas era ensinada a encarar seus impulsos físicos como impulsos “animais”, a exigir controle. O contrário significaria ser “animalesco” ou “brutal”. A luxúria, em particular, era sinônimo de condição animal, pois as conotações sexuais de termos como “bruto”, “bestial” e “animalesco” eram então muito mais fortes do que hoje. [...] A higiene física era necessária [...] porque a sua falta “mais do que qualquer outra coisa torna o homem bestial”. A nudez era bestial, pois as roupas, como o ato de cozinhar, constituíam um atributo humano exclusivo.²⁶

Essas caracterizações do que seria específico do ser humano, contraposto à animalidade, remetem à base teórica seguida abertamente pelos jesuítas, a psicologia tomista, que analisaremos ainda neste capítulo e que lhes possibilitava explicar as mudanças de conduta social e religiosa que pretendiam no interior da Europa, bem como as diferenças culturais dos povos com os quais mantiveram contato a partir do século XVI.

Outra faceta importante da vida social em que o processo civilizador se fez sentir foi a depuração da vivência da piedade religiosa, pois, no final da Idade Média, *a vida individual e social, em todas as suas manifestações, está saturada de concepções de fé. [...] há um enorme desdobramento da religião na vida diária*²⁷. Essa saturação da religião levava ao risco da perda da distinção entre o espiritual e o temporal: *na Idade Média a demarcação da esfera do pensamento religioso e das preocupações mundanas estava quase obliterada*²⁸. Para Huizinga, no final do século XIV, até mesmo as festas religiosas estavam eivadas de cenas profanas. As procissões e as missas, por exemplo, transformavam-se para muitas pessoas em momentos de flertes e encontros amorosos, inclusive entre prostitutas e seus clientes, de bebedeiras e escárnios, que escandalizavam somente os moralistas, como Gerson, uma vez que eram costumes já arraigados e considerados como normais. Os jesuítas terão muito cuidado com as festas americanas, tendo grande atenção para que se mantivesse nelas toda a decência possível.

A Reforma Católica não foi exclusivamente um esforço da Igreja Católica em disciplinar-se, mas também de disciplinar a moral e a piedade europeias. Para buscar o disciplinamento interno da Igreja, houve investimento na formação teórica e moral de seus quadros através da criação de seminários e inúmeras dioceses para que os bispos acompanhassem de perto os trabalhos realizados pelos padres, embora saibamos, no caso americano, da precarieda-

²⁶ THOMAS, 1988: 44.

²⁷ THOMAS, 1988: 46.

²⁸ HUIZINGA, 1978: 145.

de dessa estrutura em virtude das grandes distâncias entre os núcleos urbanos. Com o disciplinamento interno, a Igreja objetivava o disciplinamento de seus fiéis.

Na percepção de Georges Duby, nos séculos XIV e XV, a sensibilidade europeia modifica-se realmente, e isso teria sido consequência da evolução do sentimento religioso, fruto de um processo que ele chama de desclerização e vulgarização da cultura de massa, quando a massa popular copia comportamentos de seus heróis de devoção.²⁹ Cenas de devotos mortificando-se para imitar os santos de devoção eram bastante comuns naquele momento histórico. Esses mesmos sinais de piedade serão encontrados também nas reduções jesuíticas.

Muito embora Peter Burke reconheça as limitações da expressão “cultura popular”, ele sugere que a ação da Igreja Católica irá centrar-se principalmente nela em função do processo de reforma da sensibilidade que se dispôs a realizar após o Concílio de Trento. À margem da “grande tradição”, termo que Burke toma de empréstimo a Robert Redfield, transmitida nas escolas e universidades nos séculos XVI e XVII, havia uma “pequena tradição”, composta pelas festas dos santos, de Natal, de Ano-Novo, de Maio, do Solstício de Verão, pelo carnaval, das quais participavam as pessoas simples, incultas, iletradas, a não elite. A elite compartilhava com as massas populares vários momentos sociais, sobre os quais os reformadores católicos e protestantes centraram suas críticas, buscando suprimir essa tradição.³⁰ As objeções a que se referiam eram de ordem dogmática e moral. Na primeira, estaria a tradicional familiaridade com o sagrado, que levava à irreverência e à perigosa não separação entre o sagrado e o profano; na segunda, a denúncia de que as festas transformavam-se em ocasiões de pecados carnavais, particularmente de embriaguez, glotonaria e luxúria.³¹

Especificamente na luta contra a luxúria, mas também como forma de “educar” a mulher, destacamos o incentivo ao culto mariano como recurso utilizado pela Igreja Católica. Ele irrompe no século XII, encarnando os valores da virgindade e da maternidade, mas se fixa de fato na metade do século XVI. Isso é importante à medida que a virgindade, a modéstia e a pureza pas-

²⁹ DUBY, 1989: 165.

³⁰ BURKE, 1989: 50-55. *No final do século XVI e início do século XVII, houve uma tentativa sistemática por parte dos membros da elite, principalmente por parte dos cleros católico e protestante, em reformar a cultura do povo comum. A reforma tinha precedentes medievais, mas foi mais eficaz no início da Europa moderna do que no final da Idade Média porque as comunicações, de estradas a livros, eram melhores do que antes* (BURKE, 1989: 257). Como grandes “reformadores dos costumes” desse momento podem ser citados Carlos Borromeu, arcebispo de Milão, Gabriele Paleotti, arcebispo de Bolonha, e Carlo Bascapè, bispo de Novara.

³¹ BURKE, 1989: 235-236.

sam a ser requisitadas dentro do espírito contra-reformista, e as Congregações Marianas criadas pelos jesuítas serão um importante canal para isso, pois pretendiam formar uma elite social modelar na piedade e no controle das emoções que viessem a reformar a cristandade no início da Idade Moderna.

Na virada da Idade Média para a Moderna, a virgindade e a castidade feminina eram superestimadas. Se a instrução dos homens deveria ser bastante complexa por esses estarem ligados aos espaços públicos e privados, a instrução da mulher estava centrada na preocupação com a virgindade e com a castidade. Dirá o moralista Juan Luís Vives em 1523:

Porque ao varão lhes são imprescindíveis muitas virtudes, a saber, a prudência, a eloquência, a ciência política, a inteligência, a memória, uma certa arte para saber viver, a justiça, a liberalidade, a magnanimidade e outras muitas que seria prolixo seguir enumerando. Embora a ele falte alguma destas qualidades, parece lógico culpá-lo menos, com tal que mantenha algumas. Porém em uma mulher ninguém busca a eloquência, nem a inteligência, nem a prudência, nem as artes da vida, nem saber administrar o Estado, nem a justiça, nem a benignidade; ninguém, em última análise, busca outra coisa que não seja a virgindade, e que, se se deixar faltar somente ela, seria como se ao varão lhe faltassem todas, posto que na mulher essa virtude é equivalente às demais. [...] Antes de tudo, a mulher deve saber que a castidade é a virtude mais importante para ela e é a única que tem o valor de todas as demais.³²

Na tentativa de disciplinar as práticas piedosas católicas no seio das Congregações Marianas está a busca sistemática de controlar a livre expressão individual da religiosidade. Salientamos, no entanto, que foi a própria Igreja que alimentou em grande medida o desenvolvimento de tendências intimistas de religiosidade, as quais, no início da Idade Moderna, pretenderá disciplinar, porque havia perdido o controle sobre esse tipo de expressão religiosa. A ação disciplinadora das Congregações Marianas será melhor analisada no capítulo terceiro.

O esforço de disciplinamento religioso e moral se fará sentir também no nível da hagiografia, no momento em que a Igreja Católica pretendeu ordenar a produção dos santos e o culto a eles. No século XVI, houve a canonização apenas de seis novos santos. Entre 1523 e 1588, não houve nenhuma canonização; no século XVII, apenas 24; no XVIII, 29. Acompanhou o referido disciplinamento a intensificação da vigilância do Tribunal da Fé em relação às manifestações fingidas de santidade através da ação repressiva da Inquisição aos supostos agentes satânicos.³³

³² VIVES, 1523. Disponível em: <[http://www.cervantesvirtual ... su-marido](http://www.cervantesvirtual...su-marido)>.

³³ PAIVA, 2000.

O processo civilizador ocidental, orientado para o controle do corpo e de suas sensações, é, em grande medida, devedor da visão tomista da alma, que, muito mais do que uma teoria especulativa, se tornou um guia da moralidade católica a partir do século XII. A contenção do corpo e a busca do controle racional de suas sensações justificam, filosoficamente, as ações da Igreja direcionadas ao disciplinamento social e religioso na passagem da Idade Média para a Moderna. Na verdade, Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, apoiado em toda uma tradição ascética que remonta ao período helenístico da história do Ocidente, passando pelo cristianismo desde seu início até o século XII, explicita o que é o controle do corpo pelo intelecto, recorrendo ao conceito de “ordenamento da alma”.

Para Tomás de Aquino, baseando-se na visão aristotélica, o ser humano se diferenciaria dos animais e das plantas pelo tipo de alma que possui. Existem três almas: a vegetativa, própria dos vegetais, a sensitiva, dos animais, e a racional, dos homens, que abarcaria também as duas anteriores. Para o pensador, existem na alma cinco gêneros de potências que comandariam a vida humana, entendidas como o princípio das operações vitais: vegetativas, sensitivas, apetitivas, motrizes e intelectivas.³⁴ O que definiria o ser humano e o diferenciaria dos animais seria o uso das potências superiores da alma, com a sobrepujança da alma intelectual sobre a sensitiva, uma vez que, pelo grau de perfeição, a vegetativa precederia a sensitiva, a qual precederia a intelectual, num processo de preparação do corpo para a ação da alma superior.³⁵ Assim, um corpo ordenado deveria ser a expressão de uma alma ordenada, e o trabalho missionário jesuítico tencionava fazer o cristão, segundo visão corrente, transformar em ato a potência intelectual por uma ação calcada na vontade³⁶, subordinando ao intelecto as sensações corpóreas desordenadas. Não precisaríamos explicitar que as sensações corpóreas relacionadas à sexualidade foram tomadas como desordem da alma. Na verdade, para Tomás de Aquino, *toda a natureza corpórea está sujeita à alma*³⁷. O maceramento corporal, os castigos físicos e a negação das sensações corporais teriam a finalidade de fazer a alma racional sobrepor-se à sensitiva, educando-a para que sujeitasse o corpo como retomada do ordenamento natural impresso pela divindade.

A regulação da piedade religiosa e também dos costumes sociais assumida pelos jesuítas seria possível somente através da subjugação do corpo ao

³⁴ AQUINO, T. III, 1959: 249. Adotaremos, a partir deste ponto do texto, para referenciar os pensamentos de Tomás de Aquino, apenas o título da obra, a questão e o artigo citados.

³⁵ **Suma Teológica**. 1, questão 7, artigo 1.

³⁶ Estão presentes na vontade os afetos e os desejos, ou seja, as forças que movem e determinam o querer humano.

³⁷ **Suma Teológica**. 1, questão 7, artigo 1.

intelecto a partir da premissa da adequação das relações sociais a uma determinada ordem natural. No esquema de pensamento de Tomás de Aquino, a alma vegetativa e a sensitiva devem estar sujeitas à racional. Porém tal sujeição não é por si só evidente. Pelo contrário, para o teólogo, o homem é fortemente atraído para as sensações “baixas” da alma, restando-lhe, como saída, para evitar a perdição, ordenar-se interiormente, isto é, ordenar as potências da alma, o que se daria pela ação de Deus, auxiliada por um ato de vontade, pelo querer. Essa é a diretriz da psicologia tomista assumida pelos jesuítas. Por certo, *o saber psicológico proposto pelos jesuítas não é de natureza puramente filosófica e exclusivamente especulativa, mas proporciona uma abordagem aos fenômenos psíquicos visando ao entendimento e controle em função das exigências da vida individual e social*³⁸.

As noções de pecado e virtude são definidas, em Tomás de Aquino, a partir da premissa da existência dessa ordem natural. A moralidade humana deveria estar constituída a partir dela e supunha um direcionamento das ações cotidianas sempre tendendo para o Criador, o que caracteriza a virtude (esse é o sentido de ordenamento da alma para Tomás de Aquino e, por decorrência, na documentação jesuítica fundante, que segue de perto o pensamento tomista)–esde avia perdido o seu contoleciplinar. Tomás de Aquino dá destaque às potências consideradas superiores da alma por acreditar que estariam mais próximas de Deus, as quais deveriam dirigir as potências inferiores. Dessa forma, o corpo e suas sensações, por estarem no extremo oposto, deveriam ser controlados para evitar o pecado e a não salvação da alma. A sexualidade estaria no centro dessas sensações.

Na Suma Teológica, o pecado aparece relacionado à “desordem” das potências da alma, podendo estar presente em qualquer uma delas. Os pecados, tanto os espirituais como os carnis, remeteriam ao descontrole do indivíduo na vida social e religiosa, que poderia acontecer por pensamentos, palavras e obras, causados que seriam pelo apetite sensitivo, pela vontade, pelo diabo, pela própria condição humana, o pecado original, e pelos demais pecados, pois um seria a causa de outro. Daremos destaque, na Suma Teológica, aos pecados ligados ao corpo, principalmente à gula e à luxúria e às formas sugeridas para contê-los, embora saibamos que, em Santo Tomás de Aquino, é impossível desligá-los dos demais pecados.

Em Tomás de Aquino, o ordenamento das potências da alma incide diretamente na moderação das sensações corpóreas relacionadas ao comer e ao beber. O centro de sua tematização sobre a gula não se encontra na comida e na bebida, mas nas sensações que essas produziriam e nos males que

³⁸ MASSIMI, 2001: 626.

poderiam causar à alma. O apetite desordenado no comer e no beber transformar-se-ia em pecado pela busca da deleição à mesa. Derivaria da gula o embotamento mental ou perturbação do juízo, causado pelas fumosidades produzidas pela comida, de acordo com o pensamento hipocrático-galênico, a alegria inepta, o multilóquio ou as palavras desordenadas, a escurilidade, que é a jovialidade proveniente da falta de razão, que não deixa coibir os gestos exteriores, a imundície, entendida como a produção e a emissão de superfluidades, principalmente a seminal.³⁹ Decorrem, então, para Tomás de Aquino, orientações práticas com relação à mesa: moderação na comida e na bebida e medidas ordenadoras do apetite, como a abstinência e o jejum, que teriam a função, segundo o pensador, de regular os prazeres à mesa, de reprimir os desejos da carne, de elevar a alma na contemplação da verdade e de satisfazer os pecados cometidos.⁴⁰ Esses elementos são importantes para a análise dos delitos que realizaremos no capítulo terceiro.

A regulação dos prazeres venéreos, as sensações corporais relacionadas à sensualidade, remete à virtude da castidade e a seu oposto, o vício da luxúria. A luxúria implicaria um excesso de prazer que absorveria a razão a ponto de ela não poder exercer-se, desordenando-a, ao passo que a castidade, entendida por Tomás de Aquino como o “castigo da concupiscência pela razão”, como uma das virtudes morais que incidiria diretamente na potência apetitiva, moderaria seus movimentos e teria a alma como “sujeito” e o corpo como

³⁹ **Suma Teológica.** 1, Questões. CXLVIII e CXLIX. O que se percebe, numa análise acurada da documentação missionária, cotejada com os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola e com a Suma Teológica de Tomás de Aquino, realizada na perspectiva do submetimento do corpo ao intelecto, é que existem vários pontos de aproximação entre essas obras. A mortificação dos apetites relacionados à alimentação e à sensualidade, por exemplo, embora de naturezas diversas, aparece em Santo Tomás e em Santo Inácio como uma forma de castigar o corpo, e isso será uma constante nas correspondências jesuíticas. Para o teólogo, *pela abstinência o corpo é castigado, não só contra os atrativos da luxúria, mas também contra os da gula* (**Suma Teológica.** 1. Questão CXLVI, artigo II), ademais o fato de acreditar que uma virtude auxiliaria na vivência de outra.

A relação entre alimentação e sensualidade é bastante clara em Tomás de Aquino. O pensador, perguntando-se se teria sido conveniente a imposição pela Igreja da abstinência de carnes, de ovos e de laticínios, conclui que o jejum foi imposto para reprimir as concupiscências da carne, que têm como objeto os prazeres sensíveis da mesa e os venéreos. A carne dos animais e os produtos deles procedentes provocariam os prazeres sexuais, pois produziriam excesso de matéria supérflua, a qual se transformaria em matéria seminal, aumentando a excitação à luxúria. (Quia enim huiusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum; et, sic, ex eorum comstione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cuius multiplicatio est maximum incitamentum luxuriae) [**Suma Teológica.** 1. Questão CXLVII, art. VIII]. O sêmen seria produzido, na visão de Aristóteles compartilhada também por Tomás de Aquino, como um resíduo da operação nutritiva, necessário, porém, para a gerativa.

⁴⁰ **Suma Teológica.** 1. Questão CXLVI, artigo II.

sua “matéria”, realizando a função de fazer o ser humano usar moderadamente os membros corporais, especificamente os genitais, segundo o juízo da razão e a eleição da vontade.⁴¹

Nesse sentido, seria racional todo ato direcionado à realização do fim natural impresso desde a criação pela divindade. O ato venéreo, para usar a terminologia tomista, não se constituiria em luxúria se acontecesse dentro do casamento e estivesse direcionado à manutenção da espécie. O equilíbrio virtuoso estaria fundado não na quantidade e veemência do prazer, mas na ordenação da reta razão, quer dizer, da finalidade.⁴² Não cumpririam a finalidade racional dos atos venéreos a fornicação, o adultério, o incesto, o estupro, o rapto e aquilo que Aquino considerava vício contra a natureza, o maior dentre as espécies de luxúria, por não estar direcionado à reprodução. São considerados vícios contra a natureza a bestialidade, a masturbação, a sodomia e a não observância do modo natural do coito (*si non servetur naturalis modus concumbendi aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos et bestialis concumbendi modos*).⁴³ Retornaremos ao assunto mais adiante.

Para os jesuítas do século XVII, assim como já entendia Tomás de Aquino no século XIII, a alma estaria ligada ao corpo, e não fora dele, dando-lhe a forma e o movimento, motivo pelo qual o controle dos desejos e dos apetites corporais somente seria possível se acontecesse de dentro para fora como um ato de vontade. Por outro lado, isso somente seria alcançado pela via do rememorar e da repetição das sensações internas de dor ou prazer anteriormente sentidas, tal é a metodologia dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola.

Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola perdem a sua inteligibilidade se não inscritos na psicologia tomista. No texto dos Exercícios, há a explicitação da identificação teórica de Santo Inácio com Santo Tomás de Aquino, principalmente na Quarta Semana, na designada contemplação para alcançar o amor, em seu segundo ponto, quando utiliza a existência das três almas: *mirar como Dios habita en las criaturas: en los elementos dándoles el ser, en las plantas dándoles la vida vegetativa, en los animales la vida sensitiva, en los hombres dándoles la vida racional* [sem grifo no original].⁴⁴

⁴¹ *Dicendum quod castitas consistit quidem in anima sicut in subiecto; sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitem, ut secundum iudicium rationis et electionem voluntatis aliquis moderate utatur corporalibus membris* (**Suma Teológica**. 1. Questão CLI, art. I.).

⁴² **Suma Teológica**. 1. Questão CLIII, art. II.

⁴³ **Suma Teológica**. 1. Questão CLIV, art. XI e XII.

⁴⁴ LOYOLA, 1997: 53. Santo Inácio encontra-se, teoricamente, na encruzilhada do medievalismo com a modernidade. Essa expressão é exemplar do que estamos afirmando, pois *mirar Dios en las criaturas* é uma expressão do humanismo cristão, o qual preconiza o respeito pelo ser humano por ser morada de Deus. A segunda parte é, indiscutivelmente, tomista.

Igualmente os instrumentos interiores supostos por Inácio de Loyola na realização dos Exercícios identificam-se, em várias de suas partes, com as potências da alma caracterizadas por Tomás de Aquino: *como en todos los siguientes ejercicios espirituales usamos de los actos de entendimiento discurriendo y de los de la voluntad ejercitando el afecto* (sem grifo no original).⁴⁵

O uso das dimensões psíquicas do ser humano, segundo o vocabulário escolástico a memória, a inteligência e a vontade, é também explícito na composição de lugar⁴⁶ que o exercitante deveria realizar mentalmente antes de iniciar qualquer um dos Exercícios Espirituais, como no exemplo a seguir: *El primer punto será ejercitar la memoria sobre el primer pecado, que fue el de los ángeles, y luego sobre el mismo ejercitar el entendimiento discurriendo; luego la voluntad. A intenção é clara: queriendo recordar y entender todo esto para avergonzarme y confundirme más; comparando con un pecado de los ángeles tantos pecados míos, y pensando, si ellos por un pecado fueron al infierno, cuantas veces yo lo he merecido por tantos* (sem grifo no original).⁴⁷ O título dessa parte dos Exercícios é “Meditación con las tres potencias sobre el 1º, 2º, y 3er pecado”. O primeiro seria a queda dos anjos, o segundo, o pecado de Adão e Eva, o terceiro, os pecados da humanidade no geral. Os dois primeiros pecados remetem à soberba e à desobediência, elementos cruciais que tipificam a noção de não virtude jesuítica. O jesuíta virtuoso será, na documentação, aquele obediente e mortificado nas glórias mundanas. Há que se considerar também que Santo Inácio de Loyola

⁴⁵ LOYOLA, 1997: 9.

⁴⁶ É na composição do lugar que o exercitante se utiliza de imagens conhecidas para poder vivenciar, mesmo que imaginariamente, o meditado. A forma como se compõe mentalmente o quadro sobre o qual irá aplicar a imaginação é dado por Inácio de Loyola nas orientações gerais dos Exercícios Espirituais: *la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar material donde se halla la cosa que quiero contemplar* (LOYOLA, 1997: 20). Por exemplo, a meditação sobre o ser pecador deveria levar o exercitante a ‘ver com a vista da imaginação’ a alma encarcerada num corpo sujeito à corrupção, desterrado que estaria, entre animais, ou quando fosse meditar sobre o inferno, vê-lo em sua amplitude, largura, comprimento, sentir o cheiro de enxofre, ver as almas sendo abrasadas no fogo, ouvir seus gritos e gemidos. De modo geral, imaginariamente, deveria ser composto um quadro conhecido para poder dele participar. As imagens presentes na memória serviriam de suporte para compor o lugar no qual se pretendia meditar. Nesse sentido, o espaço montado imaginariamente feriria os sentidos corporais e geraria um acúmulo de memória e se configuraria em uma nova forma de conhecimento. Uma vez em situação concreta do cotidiano, o jesuíta necessitaria apenas recorrer a seu cabeçal mnemônico e reviver aquilo já vivido na imaginação. A repetição anual dos Exercícios Espirituais, após um período de formação ou de trabalho missionário, reforçaria a memória e agregaria novas experiências vividas com as quais novas composições de lugares poderiam ser realizadas, constituindo-se, pela repetição, porém em níveis sempre mais adiantados, num crescer de detalhes, o que nos permite supor que de fato os Exercícios pudessem ser uma espécie de alento para a ação missionária e para a resolução de problemas cotidianos, conforme sugerido nas próprias Cartas Anuais. O padre Diego de Alfaro *se retirou à solidão para recobrar as forças físicas e espirituais, fazendo os Santos Exercícios* (In: MAEDER, 1984: 149).

⁴⁷ LOYOLA, 1997: 20-21.

não realiza uma aplicação sem critérios do pensamento tomista, senão que naqueles pontos que lhe permitem construir um método ascético eficiente, como o são os Exercícios Espirituais.⁴⁸

Já na primeira anotação feita por Inácio de Loyola, na identificação do que eram os Exercícios Espirituais, o Santo supunha que tais práticas espirituais devessem agir diretamente na alma, ordenando-a para que comandasse corretamente a vida, o corpo:

Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, de la misma manera todo modo de prepararse y disponer el alma para quitar de si todas las afecciones desordenadas y después de quitadas buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del alma, se llaman ejercicios espirituales.⁴⁹

Nesse conceito de Exercícios Espirituais, chamamos a atenção para o objetivo proposto por Inácio de Loyola para que fossem realizados: busca da vontade divina. Para tanto, a realização dos Exercícios Espirituais deveria acontecer em quatro semanas, assim distribuídas: na primeira, a meditação deveria centrar-se na vida purgativa – os Exercícios Espirituais referem-se à vida purgativa como momentos de meditação nos quais se busca a purificação da alma via tomada de consciência e apagamento dos pecados cometidos –, visando à contemplação e à consideração dos pecados; na segunda, a meditação estaria centrada na vida de Cristo, desde sua concepção até o dia de Ramos; na terceira, na Paixão de Cristo; na quarta, na Ressurreição e Ascensão. Enquanto um conjunto de meditações, acompanhado de observações feitas por Loyola para melhor ser aproveitado pelos exercitantes, os Exercícios pretendem ser um instrumento de aperfeiçoamento cristão e supõem um processo lógico de vivência da doutrina cristã. Eles iniciam com uma espécie de preparação pessoal na primeira semana, na qual a tomada de consciência dos pecados cometidos prepara para as outras três, que seguem a cronologia dos mistérios da vida de Cristo. Para as práticas de mortificação corporal propostas pelos jesuítas em suas missões, a imitação da vida de Cristo é central, como veremos a seguir.

Os Exercícios Espirituais no primeiro dia da terceira semana orientam o exercitante a considerar tudo o que Cristo teria padecido pela humanidade e, a partir daí, buscar igualar-se a ele.⁵⁰ Assim, se o sofrimento de Cristo possuía o objetivo específico de redenção da humanidade, fazendo parte do destino pelo

⁴⁸ É possível encontrar na psicologia filosófica jesuítica também outras influências além do tomismo. Massimi tem chamado a atenção para a presença, nos estudos *conimbricenses*, ao lado do aristotelismo e do tomismo, também do platonismo e do estoicismo (MASSIMI, 2001: 667).

⁴⁹ LOYOLA, 1997: 9.

⁵⁰ LOYOLA, 1997: 46.

qual deveria necessariamente passar, o dos jesuítas, se quisessem imitá-lo em perfeição e cumprir a missão assumida até as últimas consequências, deveria ser semelhante. Uma carta do padre Diego de Torres é ilustrativa a respeito:

Padre meu, não tenho mais que dizer a Vossa Reverendíssima senão que desejo viver e morrer neste emprego que Nosso Senhor me deu. E Nosso Senhor já cumpriu todos os meus desejos. Não me resta nesta vida, nem no presente desejo outra coisa, senão dar esta vida, e se mil tivesse, por aquele Senhor que deu a sua por mim, ainda que sou tão indigno deste benefício, que antes merecia mil vezes o inferno por meus grandes pecados.⁵¹

Nesse sentido,

los Ejercicios aparecen como la instancia mediadora entre los dos extremos que son el 'concierto' de la vida monástica y la existência de los laicos necesitada de regulación interna. En tal perspectiva, la confesionalización católica se presenta como monasticación interiorizada de la vida de la Iglesia, que encuentra su expresión imaginativa en la alegoría del castillo interior.⁵²

Com relação à vida monástica, o que se percebe é que o ideal de renúncia próprio do cristianismo é o que lhe daria sentido quanto à percepção do sofrimento humano. Há que se considerar que o sofrimento físico sempre fez parte da história da humanidade, mas que os ascetas, pessoas que viviam separadas da convivência social, enquanto rebeladas do mundo desde os primeiros séculos do cristianismo, redimensionaram-no, propondo-se a buscá-lo conscientemente, deslocando para o pós-morte uma eternidade sem dor. Os jesuítas aliarão o ideal monástico à missão.

Desde os primórdios do cristianismo, o sofrimento de Cristo serviu de inspiração para o estabelecimento de uma piedade que supervalorizava as mortificações corporais através de uma ascética de abnegação. No entanto o ascetismo não foi invenção do cristianismo. Na religião cristã, ele ganha força na segunda metade do século III da Era Cristã, no Egito, com Santo Antônio Abade, considerado o fundador da vida anacorética (distante, separada do mundo). Esse tipo de vida toma impulso no século IV, quando Diocleciano

⁵¹ CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: DHA XIX, 1927: 179.

⁵² EICKHOFF, 1996. Disponível em: <www.hemerodigital.unam ... html>. O referido autor estuda as diferenças entre Bernardo de Claraval e Inácio de Loyola, chegando à conclusão de que ambos são paradigmas de duas economias afetivas, dois modelos ascéticos diferentes, medieval e moderno, respectivamente. À *stabilitas* dos monges de Claraval opõe-se a *mobilitas* de Loyola. Os Exercícios Espirituais de Loyola, usados tanto por clérigos como por leigos, teriam sido o instrumento pelo qual o ascetismo monacal atingira uma amplitude maior do que os muros conventuais. Loyola, então, reelabora o monasticismo e estende-o ao laicato dentro do espírito de reforma dos costumes pela qual a Reforma Católica tanto se empenhou após o Concílio de Trento.

persegue abertamente os cristãos, e no Egito inúmeras pessoas retiram-se para o deserto para viver o anacoretismo. Para evitar exageros individuais, São Pacômio, no século IV, a organizar minimamente nas colônias do deserto propõe-se a vida comunitária, o que viria a constituir-se nos rudimentos dos mosteiros posteriores, melhor elaborados por Basílio de Cesarea. Com a aceitação do cristianismo por Constantino, a vida monástica espalha-se pelo Império Romano, influenciada pelas filosofias dualistas do gnosticismo e do neoplatonismo, dando impulso ao ascetismo. Regras mais precisas foram elaboradas por Bento de Núrsia (480-547), que passaram a ser seguidas por inúmeros mosteiros. No final do século XI, a vida monástica foi reformada pelos cistercienses no intuito de adequá-la ao contexto da época.

Entre os ascetas predominava o desprezo pela dor enquanto sinal de virilidade, com os monges, porém, impondo-se penitências e trabalhos manuais por humilhação.⁵³ Com o passar do tempo, as populações que tiveram contato com esse tipo de vida religiosa copiaram vários elementos dessa piedade, que supõe a busca do sofrimento físico como imitação do sofrimento de Cristo.

Há que se considerar que a intenção de tomar Cristo como modelo de vivência social no século XVII deve ser buscada na renovação católica que acontecia desde o final da Idade Média e que terá, nos Países Baixos, a sua maior expressão na *Devotio Moderna*, cujo maior representante foi o monge agostiniano Tomás de Kempis⁵⁴ (1380-1471), autor de *Imitação de Cristo* (1441), obra de caráter subjetivista muito lida e difundida em todo o Ocidente católico. Leituras desse tipo foram depois orientadas pelas Constituições para que os jesuítas alimentassem a sua mística. Podemos reconhecer nesse livro a semelhança que existe com os Exercícios Espirituais de Loyola. É inegável a influência que o primeiro exerceu na construção do segundo, principalmente a partir da noção que compartilham de que a natureza humana é má e que precisa ser sujeitada, tomando-se como modelo a vida de Cristo.⁵⁵

Os Exercícios Espirituais orientam o exercitante a sentir dor pelo sofrimento de Cristo, identificando-se com Ele: *esforzarme, mientras me levanto y me visto, en entristecerme y dolerme de tanto dolor y de tanto padecer de Cristo nuestro Señor*⁵⁶. Um exemplo bastante claro disso é apresentado na documentação mis-

⁵³ DUBY, 1989: 163.

⁵⁴ Para maiores aprofundamentos, veja-se KEMPIS, 1979.

⁵⁵ Como um fenômeno de época, deve-se considerar que *una de las características de la espiritualidad barroca era la búsqueda de la imitación de Cristo a través de la mortificación del propio cuerpo rememorando la Pasión, como medio hacia la purificación y la salvación* (MARTÍNEZ NARANJO, 2002: 30).

⁵⁶ LOYOLA, 1997: 47. Márcio Seligmann-Silva percebe que, em nível de construção de sentido das obras de arte, *sentimos terror diante da morte e tendemos a nos identificar com quem sofre: sem esse pressuposto a tragédia e as representações cristãs da paixão não funcionariam* (SELIGMANN-SILVA,

sionária quando o relator, no intuito de demonstrar a plena conversão dos ameríndios, elogia os pedidos de perdão realizados por indígenas na Redução de Concepción pelo simples motivo do esquecimento de não terem sentido dor suficiente pela Paixão de Cristo: *Assim se acusam que tem passado o dia de sexta-feira sem haver-se recordado com suficiente dor da Paixão de Cristo*⁵⁷.

A mortificação das sensações corporais no sentido da imitação dos sofrimentos de Cristo, inserida na valorização progressiva da dor pelo cristianismo como forma de alcançar o perdão dos pecados, mas também na perspectiva de que o sofrimento humano era bem-visto pela divindade, consistia em uma espécie de atalho para a salvação da alma. É com esse sentido que, no final da Idade Média e no início da Idade Moderna, cenas da Paixão de Cristo ganham destaque na arte religiosa, ao mesmo tempo em que são criadas inúmeras obras de misericórdia e hospitais.⁵⁸ Haverá também a valorização da piedade quaresmal, das missões do tipo penitenciais e do surgimento de inúmeras confrarias que se propunham a viver a perfeição evangélica através da imposição de austeridades morais e corporais. Tudo isso explica, de alguma forma, a piedade implantada nas missões jesuíticas, as cenas de mortificação corporal, os discursos de fuga ao pecado.

1.2 Os jesuítas, o mundo e as mulheres

A Companhia de Jesus é uma Ordem que nasceu masculina, pensou-se masculina e propôs-se a continuar assim. Apesar das tentativas realizadas por muitas mulheres de serem agregadas à Ordem no seu período inicial, optou-se por não aceitá-las, tampouco por criar um ramo feminino, como fizeram outras ordens.

No tocante à visão sobre as mulheres, os membros da nascente Companhia de Jesus compartilhavam os significados comuns à cristandade: associavam-na ao mundo e esse ao mal, o mesmo se diga do ato sexual. *Para o cristianismo, o ato sexual está associado ao mal, ao pecado, à queda e à morte, e daí a defesa do casamento monogâmico e sua finalidade exclusivamente procriadora.*⁵⁹

In: KEIL & TIBURI, 2004: 62). De fato, a arte, mas também os demais recursos cristiano-civilizadores utilizados pelos missionários jesuítas tinham, a nosso ver, a intenção de mover à prática pela via da imitação-identificação, que simplesmente ao fazer crer. A apresentação da via-crúcis de Cristo não era apenas para que o cristão a conhecesse, mas para que buscasse vivê-la, assim como entendia correto o jesuíta a partir da formação cristológica que possuía.

⁵⁷ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 695.

⁵⁸ Tomem-se como cenário as constantes epidemias que assolavam a Europa nesse período e que ferem sobremaneira a sensibilidade religiosa. Isso irá aparecer nas Regras e Constituições jesuíticas nos cuidados especiais que deveriam ser dispensados aos enfermos.

⁵⁹ FLECK, 2006: 618.

Ao longo da história do cristianismo, o mundo terreno foi tomado como um empecilho para a salvação da alma. Essa noção, presente já nas cartas paulinas⁶⁰, será assumida por Santo Agostinho e, enquanto releitura platônica, perpassa a Idade Média e chega com vigor à Idade Moderna.⁶¹ Tomás de Aquino debruça-se sobre ela, reorientando algumas de suas análises, mas não a nega totalmente. Conquanto a renovação na forma de pensar pregada pela Renascença, no início da modernidade, foi uma mentalidade bastante difundida na Europa e fez parte do núcleo doutrinário das decisões tridentinas. O

⁶⁰ A corporalidade ocidental é, em grande medida, devedora a Paulo de Tarso, judeu de nascimento, grande conhecedor da filosofia grega, que, nas cartas escritas por ele às primeiras comunidades cristãs, com a finalidade de animação, expõe seu pensamento a respeito do corpo. Paulo, partidário de uma concepção negativa do corpo, considerado prisão da alma, toma-o como o local do desterro, uma morada provisória antes da morada definitiva no céu: *estamos sempre confiantes, sabendo que enquanto habitamos neste corpo, estamos fora de casa, isto é, longe do Senhor* (2Cor 5, 6). Paulo aconselha por isso aos cristãos fugirem da sensualidade, para ele fonte de pecado. Considerando o celibato superior ao matrimônio, orienta o segundo como forma de controlar os desejos: *Aos solteiros e às viúvas, digo que seria melhor que ficassem como eu. Mas, se já não são capazes de dominar seus desejos, então se casem* (1Cor 7, 8-9a). Da mesma forma, ele se refere à virgindade: *Considero boa a condição das pessoas virgens, por causa das angústias presentes* (1Cor 7, 27a).

⁶¹ A divisão platônica de mundo é clara em Paulo de Tarso. Para o apóstolo, o mundo dos sentidos corporais seria por natureza pecaminoso: *os que pertencem a Cristo crucificaram os instintos egoístas junto com suas paixões e desejos* (Gal 5,24). Disso resulta uma ética de negação do corpo, fruto também de uma concepção escatológica da história, que supunha o final dos tempos na época das primeiras comunidades cristãs e desencorajava buscas hedonistas. Ora, o domínio das paixões já fora tratado pelo estoicismo, uma corrente filosófica de pensamento, fundada por Zenão de Cítio (333/332 – 266 a.C.), que teve reconhecida influência na construção ocidental da corporeidade. O estoicismo, pela doutrina da apatia, afirma que as paixões são erros da razão e por isso levam o homem à infelicidade. Todas as paixões, inclusive a piedade, a compaixão e a misericórdia, não deveriam somente ser moderadas, mas destruídas, pois eram, para Zenão, perturbações do espírito (PADOVANI & CASTAGNOLA, 1967: 148-149). Em Roma, Sêneca (+65 d.C.) será o neoestoico mais importante, o qual aprofundou a dualidade de corpo e alma. Para ele, assim como para Paulo de Tarso, o corpo é peso, prisão da alma, essa o verdadeiro homem a ser libertado daquele, pela vontade, a fim de que alcançasse a sua pureza (REALE & ANTISERI, 1990: 307-311). Não seria de admirar que vários elementos dessa corrente de pensamento passassem para o cristianismo dos primeiros séculos, pois compartilham um mesmo espaço e uma mesma época histórica.

Outro pensador central para entender a elaboração cristã da dualidade corpo e alma é Platão. Porém, uma vez que seus escritos somente foram descobertos na Idade Média Tardia, o cristianismo dos primeiros séculos teve contato com o neoplatonismo, corrente da qual Plotino (205-270 d.C.) será o maior representante. Pensando em termos de irradiação, processão que o Uno, o princípio absoluto de tudo o que existe, realizaria, Plotino coloca-o como a origem do mundo. Esse processo de emanação permitiria à alma retornar ao Uno. Esse retorno se daria, dentre outros caminhos, pelo êxtase da contemplação. Em Plotino, a moral é ascética e supõe a volta do ser humano a seu criador (REALE & ANTISERI, 1990: 338-350; PADOVANI & CASTAGNOLA, 1967: 172-173). Ora, é exatamente a crença de que existe uma natureza que estaria distante da fonte de perfeição, mas que possui ligação com ela, que permite pensar a possibilidade ascética de voltar-se em uma dada direção, à essência, negando a existência.

Catecismo de Ripalda, por exemplo, instrumento catequético muito utilizado na Espanha e que serviu de base para a confecção dos catecismos americanos, é bastante claro em afirmar que o mundo é um dos inimigos da alma, motivo pelo qual deveria ser relativizado. Junto dele, os outros dois inimigos eram o demônio e a carne.⁶²

Os jesuítas, como homens de seu tempo, assumiram o “morrer para o mundo” e o inseriram nas Constituições e nas Regras de forma bastante explícita. A relativização daquilo definido como próprio do mundo é clara no número 101 das Constituições. Quem estivesse interessado em ingressar na Ordem deveria estar atento a isso, quer dizer, relativizar o mundo a fim de imitar a Cristo:

Asimismo es mucho de advertir a los que se examinan [...] en quanto grado ayuda y aprovecha en la vida spiritual aborrecer, en todo y no en parte, quanto el mundo ama y abraza; y admitir y desear con todas las fuerzas posibles quanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado. Como los mundanos que siguen al mundo, aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra. Como el mundo los enseña; así los que van en spiritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo el contrario; es a saber, vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia; tanto que, donde a la su divina Magestad no le fuese offensa alguna, ni al próximo imputado a peccado, desean passar injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos [...]por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesu Cristo.⁶³

Para Loyola, a abnegação do mundo e o espírito de mortificação deveriam ser contínuos, o que definiria a perfeição da alma e consequentemente garantiria a salvação: *Para mejor venir a este tal grado de perfección tan precioso en la vida spiritual, su mayor y más intenso officio debe ser buscar en el Señor nuestro su mayor abnegación y continua mortificación en todas cosas posibles*⁶⁴.

Por conta disso, as Constituições tratam da forma como se deveria proceder nas Casas de Provação⁶⁵, um primeiro local em que o futuro jesuíta era

⁶² RIPALDA, 1943. Nesse catecismo, há uma ligação direta entre os três inimigos da alma. O mundo é apresentado como o local por excelência da ação do demônio, a carne a sua via de acesso à alma humana, como fica demonstrado nas seguintes perguntas e respostas: *¿Cuáles son las Obras del Diablo? Los Pecados; ¿Y sus pompas? Las vanidades y máximas del mundo; [...]¿Cómo nos tienta el mundo? Poniéndonos delante los usos, costumbres y palabras de los mundanos.*

⁶³ Constituições, nº 101. In: IPARRAGUIRRE, 1952: 391-392. Doravante apenas referiremos o número da Constituição.

⁶⁴ Constituições, nº 103.

⁶⁵ Casas de Provação eram locais onde aqueles que almejavam ingressar na Ordem deveriam passar um tempo, geralmente dois anos. *Estas Casas de Probación son como miembros de los Colegios, adonde se aceptam y prueban por un tiempo los que se han después de poner en los Colegios* (Constituições, nº 6).

posto para que se desligasse do mundo (glórias, honrarias, pompas, estima pessoal), morrendo para ele e para aquilo que era designado de amor próprio. Para tanto, as Constituições recomendavam a realização de seis experiências principais, das quais quatro podem ser inseridas nesse modelo: 1ª - realização dos Exercícios Espirituais no período de um mês⁶⁶; 2ª - servir em hospitais *a todos doentes y sanos [...] para más se abaxar y humillar*; também pelo período de um mês⁶⁷; 3ª - peregrinar por outro mês sem dinheiro, vivendo de esmolas⁶⁸; 4ª - depois de ter ingressado na casa, exercitar-se com inteira diligência e cuidado em diversos ofícios baixos e humildes⁶⁹; 5ª - ensinar a doutrina cristã ou parte dela a crianças ou a outras pessoas rudes em público ou em particular⁷⁰; 6ª - já estando provado, procederia predicando, confessando ou realizando qualquer outro trabalho dentro da Companhia.⁷¹

O período de provação é, por excelência, pelas Constituições, um período de treino de mortificação.⁷² Para tanto, orientava-se que a formação estivesse centrada no exercício da humildade, deixando-se para o devido tempo o estudo das Letras, o qual deveria acontecer no período formativo que vinha a seguir:

El estudio que los que están en probación tendrán en las Casas de la Compañía, parece debrá ser de lo que les ayuda para lo dicho de su abnegación, y para más crecer en virtud y devoción. Studios de letras no los habrá en casa, generalmente hablando, [...]. Porque los Colegios son para aprender letras, las Casas para exercitallas los que las han aprendido, o preparar el fundamento dellas de humildad y virtud, los que las han de aprender.⁷³

A humildade, uma das principais exigências dos missionários, aparece claramente na orientação quanto à execução de ofícios considerados baixos. Nesse sentido, ela estaria ligada diretamente ao treinamento da obediência, tão bem expresso no número 84 das Constituições:

⁶⁶ Constituições, nº 65.

⁶⁷ Constituições, nº 66.

⁶⁸ Constituições, nº 67.

⁶⁹ Constituições, nº 68. *Se requiere en las probaciones de humildad y abnegación de sí mismo, haciendo officios baxos y humildes (assí como la cocina, limpiar la casa y todos los demás servivios), tomar más prontamente aquellos en los quales hallare repuñancia; si le fuere ordenado que lo haga* (Constituições, nº 83).

⁷⁰ Constituições, nº 69. Em um momento em que muitos jesuítas provinham da nobreza europeia, a começar por Inácio de Loyola, servir aos “rudes” significava de fato uma espécie de mortificação.

⁷¹ Constituições, nº 70.

⁷² *El primero año, en que se hacen las experiencias y probaciones, puede más el Recto extenderse en mortificaciones de los que quieren ser de la Compañía (y esto, quando hubiese casa de probaciones, se podría hacer en ella); después que fueren probados y comenzaren los estudios, mejor es no distraerlos con mortificaciones, aunque alguna conforme a la presente necesidad* (Constituições, nº 41).

⁷³ Constituições, nº 289.

Quando alguno entrare a hacer la cocina o para ayudar al que hace, há de obedecer con mucha humildad al mismo Cocinero en todas cosas de su officio, guardandole siempre entera obediencia. Porque si assí no hiciese, tam-poco parece la guardaria al Superior alguno.⁷⁴

Os superiores deveriam ser tidos como que em lugar de Cristo. Suas ordens, por isso, não poderiam ser executadas somente como gesto exterior, como sugere o número 284 das Constituições: *Y no solamente en la exterior execu-ción de lo que manda, obedezcan y prontamente con la fortaleza y humildad debida, sin excusaciones y murmuraciones, aunque se manden cosas difíciles y según la sensualidad repugnantes*. Para tanto, era necessário um esforço pessoal de resignação e abnegação das próprias vontades e juízos, *conformando totalmente el querer y sentir suyo con lo que su Superior quiere y siente en todas cosas, donde no se viesse pecado, teniendo la voluntad y juicio de su Superior por regla del próprio*⁷⁵.

Considerando-se que, para os jesuítas, a obediência é o comportamento máximo de abnegação de si⁷⁶, ela deveria ser perceptível nos mínimos detalhes, explicitando-se na execução de tarefas, na vontade e no entendimento individuais. Note-se a importância que a Companhia dava à vontade e ao entendimento:

La obediencia se hace quanto a la ejecución, quando la cosa mandada se cumple; quanto a la voluntad, quando el que obedece quiere lo mesmo que el que manda; quanto al entendimiento, quando siente lo mesmo que él, pareciéndole bien lo que se le manda. Y es imperfecta la obediencia en la qual, sin la ejecución, no hay esta conformidad de querer y sentir entre el que manda y obedece.⁷⁷

Com relação ao voto de obediência, o período de formação era como que um laboratório em que os futuros jesuítas eram inseridos. Para isso, os superiores poderiam usar de artifícios bastante incomuns, como o sugerido no

⁷⁴ Constituições, nº 84.

⁷⁵ Constituições, nº 284. A relação interior-exterior é o que dá a noção de obediência racional, pois supõe a adequação da consciência individual tanto do superior como do subordinado a um conjunto de valores e comportamentos estabelecidos pelos documentos fundantes da Ordem e aceitos pelo coletivo jesuítico, o qual possui o seu centro na busca da vontade divina.

⁷⁶ Os jesuítas são orientados a seguir todas as ordens emanadas dos superiores desde que não houvesse nelas alguma espécie de pecado, deixando-se *llevar y regir de la divina Providencia por medio del Superior, como si fuese un cuerpo muerto, que se deixa llevar adondequiera y tratar comoquiera* [sem grifo no original] (Constituições, nº 547). O necrológio do padre Ignacio de Loyola, sobrinho de Santo Inácio, falecido em 1634, refere a obediência enquanto a virtude maior de um jesuíta: *entre todas suas grandes virtudes, a maior era a obediência, a nota característica dos verdadeiros filhos de Santo Inácio* (DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 502).

⁷⁷ Constituições, nº 550. Embora cada um fosse responsável pela salvação pessoal, a salvação dos “subalternos” deveria ser preocupação dos superiores, os quais assumem a função de diretores e médicos de almas ao propor instrumentos considerados eficazes no ordenamento das vontades.

número 285 das Constituições: *Ayudará que los Superiores hagan algunas veces sentir la obediencia y pobreza a los que están en probación, tentándolos para su mayor provecho spiritual, al modo que tentó Dios nuestro Señor a Abrahán*⁷⁸.

A função explícita da obediência é, segundo as Constituições, em grande medida, “unir los repartidos con su cabeza y entre si”: *esta unión se hace, en gran parte con el vínculo de la obediencia*⁷⁹. Caso alguém viesse a ser fator de divisão entre os inicianos, as Constituições orientavam, e isso não raras vezes aconteceu, que fosse apartado como peste com potencial de adoecer os demais. Essa separação poderia tanto ser a dispensa como a transferência para outro local de missão.⁸⁰

Deve-se considerar também que, além da obediência, o menosprezo das coisas temporais era outra forma de unir os membros da Companhia entre si:

Así que la caridad, y en general toda bondad y virtudes con que se proceda conforme al espíritu, ayudarán para la unión de una parte y de otra; y por consiguiente todo menosprecio de las cosas temporales, en las cuales suele ordenarse el amor propio, enemigo principal desta unión y bien universal.⁸¹

Nesse mesmo tom, o padre Polanco é claro quanto à importância da abnegação para que os escolares fossem admitidos nos colégios jesuítos e se identificassem com o espírito da Companhia: *todos sean personas que se han desnudado del amor con propósitos de servir a Dios, su criador Señor, y sus prójimos, en perpetua pobreza, castidad y obediencia en esta Compañía*⁸², motivo pelo qual os votos referidos aparecem como sinal do desapego do mundo. O treinamento para isso acontecia ao longo do período de formação. No Colégio de Santiago, no Chile, por exemplo, o relator é claro em afirmar que *saíram diversas vezes alguns dos nossos pelas ruas a fazer algumas mortificações e burla do mundo*⁸³, quer dizer, treinar o menosprezo das coisas terrestres.

Com a finalidade de mostrar que os pretendentes americanos à Ordem eram formados no mesmo espírito rigoroso do restante da Companhia, a Casa de Provação de Córdoba é também apresentada, em 1612, como cumpridora de sua função, segundo relato retirado da Quarta Carta Ânua:

Tem-lhes feito nosso senhor com abundância grandes misericórdias aos desta casa, crescendo muito em todo o gênero de virtude, humildade e mortifi-

⁷⁸ Constituições, nº 285.

⁷⁹ Constituições, nº 659.

⁸⁰ Constituições, nº 664 e 655. Um outro motivo para ser dispensado era a ausência de boa saúde, o que impossibilitava cumprir a missão designada.

⁸¹ Constituições, nº 671.

⁸² Autografo del P. Polanco. In: IPARRAGUIRRE, 1952: 579.

⁸³ CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: DHA XIX, 1927: 204.

cação, secretamente e em público, ao que os têm atendido os superiores dela com especial cuidado, sabendo que em todas as partes é necessário criar aos nossos em virtude sólida, muito principalmente nesta Província onde se criam para tantos trabalhos, e para levar à luz do evangelho a inumeráveis gentes.⁸⁴

No entanto, na Carta Ânua de 1637-1639, o Provincial, padre Francisco Lupercio de Zurbano, ressentia-se muito que em Córdoba existia somente um hospital, não havendo cárcere, o que dificultava, em sua visão, aos noviços serem postos à prova como de costume.⁸⁵

O cuidado que existia em formar bom os futuros jesuítas no espírito de mortificação explica o motivo pelo qual as casas de formação eram vistas como verdadeiras fortalezas que os protegiam dos “vícios do mundo”, como pode ser visto neste relato retirado da Quinta Carta Ânua:

Para que não haja estorvo de parte da gente de fora que visita a nossos Padres (mesmo que não haja excesso nisso), destinamos para o Noviciado a parte mais retirada da casa, pelo demais sua parte mais cômoda (sendo construção de pedra e com teto de telhas). Ali podem dedicar-se a sua importante tarefa e conversar com Deus, apartados de todo comércio humano. Vivendo eles assim como que em uma fortaleza, se robustecem cada vez mais para resistir ao demônio, e àquele mais perigoso inimigo ainda, que é sua própria carne e sua própria soberba. É indizível quanto consolo causa ao Mestre de noviços presenciar as gloriosas batalhas e felizes vitórias sobre aqueles inimigos. Os exercícios destes recrutas espirituais são os acostumados de nossa Companhia, a meditação dos mistérios divinos, a humilhação própria, a mortificação interior e exterior [...]. Ao mesmo tempo se servem animados do armamento acostumado nesta guerra espiritual, com cilícios, disciplinas, jejum e outras austeridades, em público e em privado.⁸⁶

A fim de que os pretendentes a efetivar-se na Ordem não se descuidassem de tal matéria, as Constituições orientavam para que existissem pregações constantes nas casas: *alguna hora después de comer, [...] tratando amenudo de lo que toca a la abnegación de sí mesmos, y de las virtudes y toda perfección*⁸⁷. E para que o não cumprimento de qualquer dessas regras não passasse despercebido ou para que ninguém pensasse estar vivendo a virtude perfeitamente, pois ela deveria ser uma busca constante, os aspirantes à Companhia, em provação, deveriam rogar

⁸⁴ CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: DHA XIX, 1927: 194.

⁸⁵ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (1637-1639). In: MAEDER, 1984: 41.

⁸⁶ QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: DHA XIX, 1927: 393-394.

⁸⁷ Constituições, nº 280.

ao superior que lhes desse penitências: *y algunas veces entre año todos rueguen al Superior les mande dar penitencias por la falta de observar las Reglas, porque este cuidado muestre el que se tiene de aprovechar en el divino servicio*⁸⁸.

Como forma de renúncia às coisas seculares, para servir unicamente ao apostolado da Companhia, orientava-se o pretendente a desprender-se inclusive de todos os bens temporais que possuísse, renunciando a eles voluntariamente.⁸⁹ Caso não os deixasse logo por alguma causa considerada honesta, deveria prometer fazê-lo passado um ano de sua entrada na Companhia. Em todo caso, antes da profissão solene, os professos, e antes dos três votos públicos, os coadjutores, deveriam já ter renunciado a seus bens, de preferência não a parentes, para que rompessem qualquer elo a todas as pessoas de fora da Ordem, o que era outra forma de negação do mundo.⁹⁰ Com relação a esse assunto, orientava-se inclusive que, principalmente os noviços, através das Constituições, não dissessem ter pais ou irmãos, mas que os haviam tido.⁹¹ Um exemplo bastante interessante sobre isso é relatado na Quinta Carta Ânua ao referir-se aos noviços de Córdoba:

Uma das inclinações mais fortes entre os nascidos nestas terras é o exagerado afeto aos pais e parentes. Pois, este afeto sujeitam nossos noviços, com a graça de Deus, de modo tão heroico que o temem como a uma peste; e o combatem como se fosse uma fera. Não querem visitas de seus parentes e falam de suas famílias e de sua terra somente em caso de necessidade [...]. Se eles até com seus parentes são piedosamente cruéis, que se pode esperar deles na mortificação contínua de si mesmos?⁹²

No geral, as mortificações deveriam ser realizadas para que o jesuíta mais se assemelhasse a Cristo e aos pobres para maior abnegação e proveito espiritual. Para tanto, as Constituições orientavam inclusive comedimento no comer, beber, vestir, calçar e dormir, a exemplo dos primeiros inicianos.⁹³ As

⁸⁸ Constituições, nº 291.

⁸⁹ Constituições, nº 53.

⁹⁰ Constituições, nº 54, 55, 56. *Cada uno de los que entran en la Compañia, siguiendo el consejo de Cristo nuestro Señor: Qui Dimiserit patrem etc., haga cuenta de dexar el padre y la madre y hermanos y hermanas, y quanto tenia en el mundo [...] Y así debe procurar de perder toda la afición carnal, y convertirla en spiritual con los deudos, amándolos solamente del amor que la caridad ordenada requiere, como quien es muerto al mundo y al amor proprio, y vive a Cristo nuestro Señor solamente, teniendo a el en lugar de padres y hermanos y de todas cosas* (Constituições, nº 61).

⁹¹ Constituições, nº 62.

⁹² QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: DHA XIX, 1927: 393-394.

⁹³ Constituições, nº 82. Esse comedimento não deve ser separado da mortificação dos sentidos. Na verdade, diminuir as sensações externas é uma forma de preservar o ordenamento interior, restringindo o campo de experiência e elevando a possibilidade, segundo o esquema tomista de pensamento, de a alma racional governar o corpo.

correspondências anuais dos missionários estão repletas de exemplos nos quais os jesuítas americanos padeciam necessidades, o que possui um fim bem mais edificante e teatral, enquanto recurso de retórica e propaganda da vivência do voto de pobreza, do que demonstrar a falta de recursos.

Os jesuítas, em seu apostolado como um todo, realizam aquilo que Callado definiu como *exibicionismo das virtudes*⁹⁴. Para demonstrar renúncia aos bens materiais e ao mundo, eles insistiram, desde o período de sua formação, no vestir pobremente, no pedido de esmolas e na humilhação enquanto estratégias de divulgação dos valores penitenciais e espirituais. Tal é o que se pode perceber nos relatos de mortificação dos sentidos⁹⁵ e das paixões.

Tomamos aqui a categoria sentido sob dois enfoques: o primeiro diz respeito à faculdade humana de receber as sensações do ambiente natural e cultural mediante a ação de determinados órgãos corporais – damos destaque para os olhos, os ouvidos e a língua, conforme recomendação feita aos jesuítas e contida nas Regras e Constituições; o segundo relaciona-se à própria sensibilidade, enquanto a faculdade de sentir prazer e dor. O processo civilizador, na perspectiva do disciplinamento dos sentidos, no primeiro caso, refere-se à mortificação direcionada à porta dos sentidos, no segundo, ao produto deles, às sensações, mas também à produção interna dessas.

Partidário da concepção tomista de que o conhecimento penetrava no intelecto pela via dos sentidos⁹⁶, Inácio de Loyola recomendava um cuidado especial para com eles. Definimos esse cuidado especial como disciplinamento dos sentidos⁹⁷, o que é expresso nas Constituições da seguinte forma: *Todos tengan especial cuidado en guardar con mucha diligencia las puertas de sus sentidos, en special los ojos y oídos y la lengua, de todo desorden*⁹⁸.

⁹⁴ *El exhibicionismo, por tanto, se convirtió en un ejemplo a seguir por todos los fieles y no sólo un instrumento sobre el que se asentar el carisma* (RICCO CALLADO, 2002: 53).

⁹⁵ *La negación de sí mismo era el difícil y tortuoso camino para lograr la renovación del mundo, y éste, en última instancia, era el objetivo que se propuso Ignacio al fundar la Compañía [...] Las mortificaciones del gusto y de las pasiones tuvieron la doble finalidad de fortalecer el carácter y castigar al propio cuerpo, y, finalmente, se convirtieron en rasgos esenciales del método de educación jesuítica* (AIZPURU, 1989: 85; 113).

⁹⁶ *O intelecto adquire a ciência a partir das coisas sensíveis, através dos sentidos* (AQUINO, Santo Tomás de. In: *Coleção Os Pensadores*, 1973: p. 92).

⁹⁷ Disciplinamento dos sentidos significa aqui o domínio do intelecto realizado sobre os sentidos, o qual não pode ser separado, a nosso ver, daquilo que foi designado por Norbert Elias de civilização dos afetos. Salientamos que, embora os jesuítas, seguindo o esquema de pensamento tomista, aceitassem a existência dos cinco sentidos externos e de quatro sentidos internos (senso comum, fantasia, memória e cogitativa), não trataremos aqui separadamente cada uma dessas ordens.

⁹⁸ Constituições, nº 250.

O domínio dos sentidos pelo intelecto⁹⁹ deveria expressar-se nos mínimos detalhes, na maneira de falar, de andar, de olhar. Todos os jesuítas deveriam ter cuidado em

mantenerse en la paz, y verdadera humildad de su ánima, y dar della muestra en el silencio, quando conviene guardarle, y quando se ha de hablar, en la consideración y edificación de sus palabras, y en la modestia del rostro, y madurez en el andar, y todos sus movimientos sin alguna señal de impaciencia o soberbia; en todo procurando y deseando dar ventaja a los otros, estimándolos en su ánima todos como si les fuesen Superiores, y exteriormente teniéndoles el respecto y reverencia, que sufre el estado de cada uno, con llaneza y simplicidad religiosa.¹⁰⁰

Na compilação das regras a serem cumpridas pelos escolares, realizada pelo padre Polanco, há uma relação de cuidados que eles deveriam tomar a fim de viver a mortificação total dos sentidos: jamais andar pelas ruas desacompanhados e sem que o andar fosse modesto e o olhar baixo, não tomar nada da câmara de outro sem a devida licença, muito menos permanecer nela com a porta fechada, que o falar fosse modesto e em baixo tom, evitando as palavras escandalosas, além de praticar a correção fraterna aos que fraquejassem na vivência da mortificação.¹⁰¹

Do mestre de noviços esperava-se também que estivesse atento aos atos exteriores de seus comandados, especialmente ao disciplinamento de todos os órgãos dos sentidos, a fim de que fosse perceptível certa maturidade de condutas e um conjunto gestual harmônico, conforme se pensava na época:

Cerca el hombre exterior enseñe guardarse de todo tocamento indecente y de la [di]vagación de los ojos y así de todos los otros sentidos; tambien refrenar la lengoa, no gastando tiempo en muchas pláticas inútiles, mas a su hora y de cosas provechosas poco y consideradamente y en tono bajo hablando, y corregir los discursos vagos y el andar no maturo, que no traigan el rostro triste, mas moderadamente alegre, que no rían dissolutamente, que la cerviz y los ojos depriman moderadamente, que no muestren ira o impaciencia o alguno outro desordenado afecto, no tengan las orejas fáciles a nuevas seculares. Conciértense bien las vestiduras ni descubran cosa no honesta. Traigan de buena voluntad vestiduras pobres.¹⁰²

De forma sintética, Inácio de Loyola condensou esse conjunto de orientações nas chamadas Regras da Modéstia. A intenção era alcançar com elas a

⁹⁹ Analisando a interferência do tomismo na cosmovisão missionária jesuítica e o fato de Tomás de Aquino supor que o pensamento é corpóreo, Eliane Fleck percebe que *restringir o uso do corpo em detrimento do uso dos sentidos que fizessem evoluir a alma, significava ordenar estes movimentos a fim de atingir a ação racional do corpo* (FLECK in: KEIL & TIBURI, 2004: 202).

¹⁰⁰ Constituições, nº 250.

¹⁰¹ Autografo del P. Polanco. In: IPARRAGUIRRE, 1952: 583-585.

¹⁰² Regras, nº 17. In: IPARRAGUIRRE, 1952: 614.

tão propalada madureza, a qual deveria ser percebida exteriormente e que para nós nada mais representa que o disciplinamento do corpo nos mínimos detalhes, ligados, porém, ao processo de civilização europeu:

1. Primero. La cabeza no se vuelva ligeramente a una parte y a outra, antes com madureza, cuando se há de hacer; y cuando no, se traiga derecha, com una moderata inclinación a un lado ni outro. 2. Los ojos se tengan comúnmente bajos, sin alzarlos mucho a una parte y outra; y hablando com alguno, especial si es persona de respeto, no se terán fijos en su rostro, antes bajos comúnmente. 3. Hacer arrugas en la frente se há de evitar, y mucho más en las narices, procurando traer una serenidad en el rostro, que muestre la que hay en él ánima. 4. Los labios no se tragan mucho apretados, ni abiertos. 5. Todo el rostro muestre antes alegría que tristeza, o otro afecto inordinato. 6. La veste de encima cubra todo lo que está debajo, en modo que sólo se vea la parte superior del cuello. 7. Todas las ropas y paños se traigan limpios. 8. Las manos, cuando no se ocupan en alzar la veste, se traigan en modo decente y quieto. 9. El andar sea sin notable priesa, antes moderato, si la necesidad no fuese urgente; y entonces se servará [guardará] el decoro cuando se podrá. 10. Todos los gestos y miramientos sean tales, que muestren humildad, y muevan a devoción a los que miraren en ellos. 11. Cuando salieren fuera de casa, vayan de dos en dos, o tres. 12. Cuando acaeciére hablar, se tenga cuenta com la modestia y edificación en lo que se habla y en el modo. 13. Ninguno de casa o de la Compañia se atreva a decir palabra injuriosa o escandalosa a otro de la Compañia, ni de fuera, so pena de tres semanas, tres días de cada una, comer a la mañana y a la noche pan y vino y caldo, y no outra cosa.¹⁰³

Para o jesuíta, as Regras da Modéstia eram um poderoso instrumento de impositão corporal frente ao mundo, condizente com a moralidade cristã segundo a leitura de Santo Inácio. Nelas, o cuidado com o olhar é central, o que faz com que, em relação à moral sexual, o olhar jesuítico assumisse a característica de olhar pudico. Assim, por exemplo, no Colégio de Santiago del Estero,

Colegiais e estudantes, pois, parecem mais religiosos que seculares, tendo muitos e extraordinários momentos de oração, fazendo suas mortificações no refeitório, e é de tal modo seu recolhimento que repugnam ir a suas casas dando desculpas quando são mandados, não querem colocar-se em ocasião de ver mulheres.¹⁰⁴

A preocupação com a depuração dos costumes que tanto a aristocracia cortesã como os círculos religiosos possuíam, como vimos, pode ser encontrada em inúmeros manuais de civilidade elaborados, principalmente, pelos jesuítas. Decorre deles um conjunto de enunciados que supõem a obediência

¹⁰³ Reglas de la Modestia. In: IPARRAGUIRRE, 1952: 626-627.

¹⁰⁴ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 157.

tanto aos superiores da Ordem como aos civis, assim como a aceitação de um lugar social inalterável que o indivíduo deveria ocupar, sob pena de não alcançar a salvação da alma devido ao pecado da soberba. As Regras da Modéstia de Santo Inácio aparecem quase que sem retoques na obra “Institución y guía de la juventude cristiana”, do moralista espanhol Astete, na qual há orientações aos jovens cristãos quanto à forma de andar, de falar e de vestir-se, fazendo os valores transbordarem do específico jesuítico para o coletivo católico europeu:

La cabeza se há de traer moderadamente compuesta no muy levantada en alto ni muy hundida hacia bajo, porque lo primero es de gente ventanera loca y de poco saber que de todo cuando ven y oyen se admiran. Lo segundo es de gente grosera melancólica y malicio saque de todo juzgan mal [...] No sea en tu hablar curioso y afetado sino sencillo y verdadero. Habla a todos con buena crianza y mansedumbre, guardando a cada uno el respeto que se le debe. Cuando hablares no des parlas vocês ni risas desordenadas [...] Que cada uno se vista y aderece decentemente conforme al estado y calidad de su persona y al uso de la tierra [...] que sea limpio y decente [...] no sea muy vi ni muy precioso.¹⁰⁵

Embora não seja objetivo deste trabalho investigativo elaborar uma teoria acerca da aplicação da visão jesuítica de mortificação corporal em âmbito do espaço missionário católico na Idade Moderna nem estabelecer comparações dos métodos missionais utilizados por eles nas mais diversas partes do mundo onde se encontram no período em questão, temos de considerar os estudos de Arturo Morgado Garcia acerca do conteúdo presente nos manuais educativos utilizados na Espanha nos séculos XVI e XVII pelos jesuítas e a incidência neles de regras específicas relacionadas à disciplina corporal quase que como cópias fiéis das Regras da Modéstia inicianas. Morgado Garcia percebe que, ao ser inserido no campo educacional, o controle de hábitos aparentemente tão triviais como a forma de vestir-se, de caminhar, de comportar-se à mesa, de olhar, constitui-se em ocasiões bastante importantes em termos de cenário europeu para modelar o corpo e os espíritos, sendo que por meio deles as pessoas aprenderiam a ocupar o lugar social que lhes corresponderia, sendo, portanto, uma maneira de evidenciar as hierarquias sociais, dado que a população principal que atingem são os grupos médios, interessados que estão em ascender socialmente.¹⁰⁶ No específico indígena, relacionada à modéstia do olhar, está a noção de contenção sexual enquanto expressão da disciplina do corpo, de abnegação mesma dos prazeres carnavais. Nas relações entre homens e mulheres nas reduções, um dos cuidados sempre evidenciados era justamente com o olhar.

¹⁰⁵ ASTETE, 1592: 69-112.

¹⁰⁶ MORGADO GARCÍA, 2002: 8.

Todas essas regras tinham um fim específico, qual seja o de mortificar os jesuítas em suas paixões e desejos e prepará-los para o trabalho missionário. Seu corpo constituía-se, assim, no principal recurso da pregação. A mortificação das paixões era de tal forma central na Companhia, que somente poderia ocupar o cargo de prepósito-geral aquele que as tivesse realizado conforme as convenções gerais, a fim de que não se perturbasse o juízo da razão e as decisões corressem o risco de ser mal tomadas. Eles deveriam servir de modelo de conduta aos demais.¹⁰⁷ Embora assumisse a função *ad eterno*, um dos casos pelos quais poderia ser destituído era se cometesse um dos considerados pecados mortais atuais, *nominatim de copula carnal*¹⁰⁸, o que se esperava na “divina bondade” que nunca ocorresse. Na verdade, essa era a conduta geral exigida para que os professos pudessem ser eleitos superiores, seja das residências, dos colégios, seja das províncias ou mesmo do generalato. Isso tanto é verdadeiro que o padre Polanco definiu como uma das características centrais para que algum jesuíta pudesse ser eleito reitor que fosse *mortificado en todas pasiones, y especialmente probado en obediencia y humildad*¹⁰⁹.

Para que se evitasse todo e qualquer perigo para a alma, as constituições orientavam aos jesuítas um cuidado especial com as mulheres, consideradas fonte latente de pecado, e que lhes fosse dificultado o acesso aos recintos dos jesuítas: *por la honestidad y decencia, es bien que las mugeres no entren en las Casas ni Colegios, sino solamente en las iglesias*¹¹⁰. No entanto, isto não era regra geral: *No entrar mugeres en Casas ni Colegios de la Compañía, comúnmente debe observarse. Pero, si fueren personas de mucha caridade o de mucha qualidade con caridad, la discreción del Superior podrá dispensar por justos respettos, para que deseando entrasen a ver*¹¹¹.

A orientação contida nas constituições será replicada reincidentemente nos documentos históricos da Companhia de Jesus, nas orientações dadas por superiores provinciais, visitantes e procuradores às reduções, aos colégios e fazendas. Aparecerá também nos relatos missionários e nos necrológios. Enfim, repete-se a mesma orientação como se fosse um bordão que soa ininterrupto, lembrando os missionários do perigo sempre presente das mulheres.

O padre Diego de Torres Bollo sugeriu que, nas reduções, fossem instaladas campainhas nas portas para evitar que as mulheres entrassem nos aposentos dos padres:

¹⁰⁷ *Debe también ser libre de todas pasiones, teniéndolas domadas y mortificadas: porque interiormente no le perturben el juicio de la razón, y exteriormente sea tan compuesto y en el hablar especialmente tan concertado, que ninguno pueda notar en él cosa o palabra que no le edifique, así de los de la Compañía que le han de tener como espejo* (Constituições, nº 726).

¹⁰⁸ Constituições, nº 774.

¹⁰⁹ Autografo del P. Polanco. In: IPARRAGUIRRE, 1952: 598.

¹¹⁰ Constituições, nº 266.

¹¹¹ Constituições, nº 267.

Na pequena casa de Vossa Reverendíssima não entrem mulheres por motivo algum e não se recebam nelas hóspedes, exceto algum religioso ou pessoas do clero. Não de dar, contudo, a todos do que tiverem, observando desde os inícios em casa perfeita clausura e tocando o sinal com campainha ao levantar, orações e exames, ceia e hora de dormir. Mais tarde quando houver porta, afixe nelas campainhas para que esta ordem ajude não só ao nosso bem, mas chegue a edificar os próprios índios.¹¹²

Orientação similar consta no *Reglamento General de las Doctrinas*, de 1689: *Cuide-se muito da clausura em nossas casas, de sorte que se veja que são da Companhia; e não entre mulher nenhuma da porta adentro; nem se lhes dê a beijar a mão; nem ninguém castigue por sua própria mão nem assista visualmente a castigo de mulher, nem no lugar onde se faz o castigo, pela indecência*¹¹³.

O cuidado de barrar o ingresso de mulheres nas residências dos missionários, ao lado de uma série de outras orientações, é também replicado nas Ordens para as Missões dos Chiquito feitas pelo padre José Paulo de Castanheda, de 24 de agosto de 1704:

Procure-se que as portas de nossas Igrejas e casas estejam fechadas, de sorte que não se possam abrir por fora. E se for necessário falar com alguma índia, será no meio da Igreja e na presença de algum ou alguns índios principais, sem que se ouça o que se trata, se assim se julgar conveniente. [...] Assim mesmo não irá nenhum padre visitar enfermos, nem a outra parte fora da casa, sem que leve em sua companhia dois meninos, e algum índio ancião, se houver, porque assim convém a nosso recato, e que o conheçam os índios. [...] Procure-se que quando houver de tratar com mulheres que seja com toda a brevidade possível, e permita saber o negócio que se trata, porque importa ensinar com o exemplo e palavras, e é mais eficaz aquele que estas. [...] Porque ainda estão muitos índios e rapazes desnudos colocarão todo o esforço possível para que façam algodoais, e fiem as índias e meninas para que todos se vistam, e não pareçam nus com indecência à nossa vista. [...] Porque há muita falta de mulheres, causa de estar muitos índios por casar, se procurará que em tendo idade competente, as moças se casem.¹¹⁴

A orientação de colocar campainhas nas portas, assim como aquela que recomendava que o jesuíta evitasse ficar a sós com mulheres, teria sido seguida nas reduções, como pode ser percebido em uma correspondência jesuítica referente às reduções de Nossa Senhora de Loreto e de Santo Inácio. Note-se a informação de que a pregação pelo exemplo resultava em maiores frutos do que as pregações verbais:

Temos procurado guardar todo o possível das ordens de Vossa Reverendíssima e cercar-nos de sorte que fiquemos debaixo de chave, e não tem sido

¹¹² In: RABUSKE, 1978: 27.

¹¹³ In: PASTELLS, 1913: 596.

¹¹⁴ In: MCA VI, 1955: 98-99.

possível fazê-lo pela construção da Igreja. Em Nossa Senhora de Loreto se guarda a clausura como nos colégios ordenados, e o mesmo em Santo Inácio. Há pequenos sinos nas portarias, por onde jamais se consente entrar mulher, o que tem sido de muita edificação. Quando vamos visitar algum enfermo, vamos sempre acompanhados de índios e meninos tendo à vista alguns enquanto dura a confissão, e certifico a Vossa Reverendíssima que com esse modo de proceder se tem feito muito fruto que com sermões e práticas não se fazia.¹¹⁵

O padre Cardiel dirá que os jesuítas tinham mais cuidado e recato em conversar com as indígenas do que com as espanholas, justamente porque isso dava bons resultados. Dessa forma, o missionário nunca entregava com sua mão nenhuma coisa às mulheres, pedindo que algum homem que estivesse a seu lado o fizesse, como também nunca falava a sós com qualquer mulher. Se alguma mulher tivesse algo a contar para o padre, ela conversava com um alcaide velho, que transmitia o assunto ao missionário. O padre ouvia as mulheres somente em público.¹¹⁶

Com relação ao contato dos missionários com mulheres, há que se considerar que *los fundamentos de la etica de la castidad sexual están colocados en el miedo y la aversión hacia las funciones corporales de la mujer, en la identificación del mal con la carne y de la carne con la mujer*¹¹⁷.

Na América, as orientações gerais quanto à separação das mulheres foram reforçadas pelos decretos propostos pela Congregação Provincial realizada em Córdoba: *Nunca se pode buscar nas viagens hospedagem em casas onde há mulheres; a estas não deverão dirigir cartas*¹¹⁸. Os jesuítas americanos faziam questão de afirmar que, apesar dos vícios da terra, seus novos quadros eram formados no mesmo espírito europeu de “distanciamento do pecado”, conforme informação da Quinta Carta Anua, ao dar notícias sobre os estudantes dos colégios da Companhia:

Sinal de que neles tem entrado já sentimentos de virtude é que, quando se vão de férias para sua casa [...], e quando chegam seus pais mandam as criadas lavar-lhes os pés, eles não permitem de nenhuma maneira, dizendo que os alunos da Companhia não se hão de tocar por mulher alguma.¹¹⁹

¹¹⁵ DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONAN LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: DHA XX, 1929: p. 148.

¹¹⁶ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

¹¹⁷ WARNER, 1991: 118.

¹¹⁸ QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: DHA XIX, 1927: 422.

¹¹⁹ QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: DHA XIX, 1927: 417-418.

O cuidado dos padres para que se evitassem situações que pudessem conotar perigo para a castidade ou para juízos de cunho sexual levava-os a tomar atitudes inusitadas. Quando iam à casa dos indígenas ministrar os sacramentos, eles saíam à rua com um Santo Cristo no colo e uma cruz na mão de duas varas de altura, da grossura do dedo polegar, que lhes servia de báculo. Iam acompanhados de um enfermeiro, chamado de *curuzuyá*, por andar sempre com uma cruz, que levava uma pequena esteira debaixo do braço e de um menino ajudante das funções litúrgicas, um *monacillo*, que levava uma cadeira de dobrar, um candelabro com uma vela e um vaso de água benta. A cadeira era usada para o padre sentar-se para ouvir confissões, a esteira para que protegesse os pés de brasas ou cinzas que pudessem restar do fogo que os indígenas doentes costumavam fazer embaixo ou do lado de sua rede, e a vela servia para iluminar o aposento da mulher enferma, já que os quartos eram costumeiramente escuros, sendo o ato reconhecido como de grande edificação.¹²⁰

A descrição do padre Cardiel, apresentada a seguir, mostra seguimento da orientação do *Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas*, de 1689: *Ninguém sairá de noite sem lanterna acesa, e acompanhado de algum enfermeiro, e outros dois índios de satisfação. E de dia levarão o mesmo acompanhamento. [...] e se o rancho estiver escuro, se acenderá a lamparina que para esse efeito se levará sempre preparada*¹²¹.

O mesmo sentido de separação dos missionários em relação às mulheres aparece no relato do padre Antonio Ruiz de Montoya quando do abandono das reduções do Guairá, na fuga aos bandeirantes, ao reclamar do uso que as tropas portuguesas fizeram dos espaços da igreja e aposentos, profanando-os: *depois se alojam nas igrejas e em nossas celas ou aposentos, enchendo-os de índias, quando antes tal lugar nunca jamais havia visto mulheres*. E complementa:

Que ainda mais haviam de dizer? – que jamais, nem de dia, nem de noite, mulher alguma entrou em nossa cela. De duas que, com intentos lascivos à meia noite haviam entrado nelas, com a finalidade de fazerem mal a um padre, que então estava dormindo sozinho numa redução. Que a este seu Anjo da Guarda avisou a sonhos a propósito do veneno mortífero, que a desonestidade lhe estava preparando. E que ele, bastante espavorido, levantando-se, alçou a voz e chamou a alguns índios, que em outro aposento dormiam, repreendendo-os ao mesmo tempo por seu descuido em não verem quem entrava pelo cercado. Ordenou-lhes então, dizendo: “Ide procurar, pois duas pessoas entraram!” Foram eles e acharam duas mulheres que, com o ruído, se haviam escondido no recanto de um dos aposentos. Estas, depois de expulsas, confessaram-se no dia seguinte com plena compunção.¹²²

¹²⁰ CARDIEL, 1771. Disponível em: <[http://www.portalGuarani ... html](http://www.portalGuarani...html)>.

¹²¹ In: PASTELLS, 1913: 593.

¹²² MONTOYA, 1985: 135-136.

1.3 O disciplinamento do corpo, a penitência e a castidade

Como vimos na psicoteologia tomista, os sentidos são tomados como empecilhos para a salvação da alma e, por decorrência, do apostolado. Controlá-los, então, possuía a função explícita de robustecer o espírito. O intelecto, em um ato de vontade, devia subjugar-los, ordenando os afetos e restringindo o campo dos prazeres considerados inferiores, quando não engano demoníaco, a fim de que o prazer maior estivesse condensado na busca da vontade divina através do ideal de despojamento total de si, quer dizer, da vivência da santidade no apostolado. A castidade, nesse caso, é um dos elementos do que entendem por santidade. O mesmo se pode dizer da obediência. Deve-se considerar que, entre as estratégias utilizadas para que esse objetivo fosse alcançado, estavam as correções físicas, às quais os próprios jesuítas estavam submetidos.

As correções físicas impostas aos membros da Companhia não podem ser desligadas tanto da prática comum que acontecia nas diversas ordens religiosas da época como da criação de um espírito comum que se pretendia impor à Companhia, via voto de obediência.¹²³ Esse era o motivo principal pelo qual as correções físicas, que aconteciam nas Casas de Provação, deveriam ser aceitas de bom grado por todos, ficando elas sob os cuidados do superior, *que las medirán con la disposición de las personas y la edificación universal y particular dellas a gloria divina; y cada uno debería de buena voluntad acetarlas con verdadero deseo de su enmienda y aprovechamiento spiritual, aun quando no se diesen por falta alguna culpable*¹²⁴.

Os primeiros jesuítas, que estavam preocupados com o comedimento em tal matéria, graduavam o tipo de correção a ser aplicada àqueles em provação:

En las correcciones, aunque la discreción particular pueda mudar esta orden, es de advertir que primero se amonesten con amor y con dulzura los que faltan, 2.º con amor y cómo se confundan con vergüenza; 3.º con amor y con temor dellos. Pero de los defectos públicos, debe ser la penitencia pública, declarando solamente lo que conviene para más edificación de todos.¹²⁵

Para que nenhum comportamento considerado desajustado passasse despercebido, nas casas deveria haver um síndico, também chamado de acusa-

¹²³ Na fórmula aprovada em 1540 pelo papa Paulo II, o argumento que justifica a obediência ao Sumo Pontífice está ligada à *mortificación de cada uno y abnegación de nuestras voluntades*.

¹²⁴ Constituições, nº 269. *Qualquiera que entrare en la Compañia ha de ser contento de cumplir todas las penitencias que le serán impuestas por sus errores y descuidos, opor una cosa o por outra y ser enteramente obediente en todo lo dicho y declarado, y en todo lo demás* (Regras Generales Sacadas de las Constituciones (Reg. 320-331), nº 21. In: IPARRAGUIRRE, 1952: 604).

¹²⁵ Constituições, nº 270. Nesse trecho, há claramente a associação entre os “defeitos públicos”, desajustes de ordem moral e a noção de pecado. As correções físicas assumem aqui um caráter penitencial, portanto de purificação também da alma.

dor, cujo ofício deveria ser *mirar por todos los particulares, en lo que toca a la honestidad y decencia exterior; andando por la iglesia y Casa; notando lo que no conviene y avisando al Superior, o al mismo que falta*¹²⁶.

Como a Ordem foi organizada a partir de uma estrutura vertical de poder, o superior detinha a faculdade de imprimir correções àqueles membros que se desviassem das orientações gerais.¹²⁷ Isso pode ser visto nos colégios jesuíticos, conforme orientação da *Ratio Studiorum*, aprovada em 1599. Embora seja um conjunto de orientações pedagógicas, temos que supor que esse documento esteja relacionado à ascética jesuítica, pois, pelo apostolado (e a educação está inserida nele), o que é orientação restrita aos jesuítas expande-se para o laicato com o qual mantém contato.

A *Ratio Studiorum* recomenda, no entanto, cuidado na aplicação dos castigos físicos, seguindo as orientações das Regras Gerais da Companhia. Ao professor de classes inferiores, por exemplo, sugeria: *No sea precipitado al castigar [...]: disimule más bien cuando lo pueda hacer sin daño de alguno; y no sólo no golpee él mismo a nadie (porque eso debe hacerlo el corrector), sino absténgase de ultrajar de hecho o de palabra*¹²⁸.

O mesmo documento determinava que os castigos “desacostumbrados y mayores”, enquanto punição pelo que houvesse acontecido fora da classe ou aplicado àqueles que não os aceitassem, sobretudo se fossem maiores de idade, estivessem sob os cuidados do Prefeito de Estudantes. Considerando que a aceitação das correções físicas se dava em decorrência do voto de obediência, aqueles que não o fizessem ou não mostrassem esperança de correção deveriam ser despedidos a fim de que não se constituíssem em exemplos perniciosos para os demais.

No cristianismo, a noção de pureza da alma liga-se necessariamente à manutenção da pureza corpórea. Essa deveria ser fruto de uma vivência dos ditames morais e sacramentais indicados pela Igreja. Quando o católico se desviava deles, era-lhe apresentada a penitência, sacramento por excelência de purificação, uma vez que é de sua natureza a noção de reparação de danos que o pecado causaria à alma.

Indiscutivelmente, a primeira semana dos Exercícios Espirituais é aquela em que o sentido penitencial mais se salienta. Como tal, ela poderia ser estendida a um conjunto maior de pessoas do que as outras três semanas restantes, muito embora houvesse uma ligação entre elas. Isso remete à discussão sobre quem poderia praticar os Exercícios Espirituais. Segundo orientações,

¹²⁶ Constituições, nº 271.

¹²⁷ *Del mismo será usar la corrección y dar las penitencias que por cualesquiera faltas le parecieren convenir* (Constituições, nº 274).

¹²⁸ *Ratio Studiorum*, p. 4, c.7, 2. D.

nem todos os de fora da Companhia poderiam recebê-los, com exceção da primeira semana:

Los Ejercicios Spirituales enteramente no se han de dar sino a pocos, y tales que de su aprovechamiento se spere notable fructo a gloria de Dios. Pero los de la primera semana pueden estenderse a muchos y algunos exámenes de consciencia y modos de orar, specialmente el primero de los que se tocan en los Ejercicios, aun se estenderán mucho más.¹²⁹

Nos primeiros anos de missãoção na América, os jesuítas tiveram como uma das preocupações centrais a extirpação da cultura indígena ancestral, em especial daqueles elementos que se chocavam com o cristianismo. A permanência dos indígenas em várias de suas pautas culturais ancestrais foi identificada como estado de pecado; daí termos a impressão de que os missionários viveram a experiência de orientar aos indígenas como que uma longa primeira semana de Exercícios Espirituais, isto é, de vida purgativa.

Considerando os procedimentos individuais sugeridos aos missionários pelos Exercícios Espirituais, a Décima Adição da primeira semana, entendida como uma das práticas complementares realizadas *para mejor hacer los Ejercicios y para mejor hallar lo que se desea*¹³⁰, ao tratar da vida purgativa, sugere critérios para as penitências realizadas com o fim de apagar os pecados cometidos, o que permite em grande medida uma aproximação com as práticas missionárias coletivas realizadas nas reduções. Na Décima Adição, há a classificação das penitências em internas e externas. A penitência é apresentada como interna quando se refere à dor que o penitente deveria sentir pelos pecados cometidos, acompanhada do propósito de não mais cometê-los; era externa, quando, como punição pelos pecados cometidos, havia imposição de austeridades ao corpo, podendo ocorrer sob três maneiras: no comer, no dormir e no castigar a carne. No entanto, prevalecia a orientação de que não houvesse exagero na penitência alimentar para que as forças corporais não fossem debilitadas e com isso a missão assumida não pudesse ser levada a termo. Igual discurso valia também para o dormir.

Além do sentido penitencial, o cuidado com o comer, para Santo Inácio, está muito mais na linha de evitar o deleite à mesa, que poderia levar ao pecado da gula, motivo pelo qual orientava alguma leitura na hora da refeição: *mientras come, puede tomar otra consideración, o bien de vidas de santos o de alguna contemplación piadosa o de algún asunto espiritual que haya de resolver; porque estando atento a eso, hará menos caso del gusto sensible en la comida*¹³¹.

¹²⁹ Constituições, nº 649.

¹³⁰ LOYOLA, 1997: 25.

¹³¹ LOYOLA, 1997: 49.

Quanto à autoflagelação, ela era entendida como *castigar la carne, es saber, dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose*¹³². Havia orientação para que essas asperezas fossem utilizadas comedidamente, que a dor fosse sensível às carnes, mas que não penetrasse nos ossos, de forma que não provocasse enfermidades. Para isso, sugeria-se utilizar preferentemente cordas delgadas nas práticas penitenciais.

Os motivos elencados por Santo Inácio de Loyola para que fossem feitas penitências externas eram três:

el primero, por satisfacer los pecados pasados; 2º, por vencerse a sí mismo, es a saber, para que los sentidos obedezcan a la razón, y el instinto está más sujeto a las facultades superiores de la persona; 3º, para buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiere y desea, como si desea tener interna la contrición de sus pecados, o llorar mucho sobre ellos o sobre las penas y dolores que Cristo nuestro Señor pasaba en su Pasión, o por solución de alguna duda en que la persona se halla (sem grifo no original).¹³³

Nos Exercícios Espirituais, essas penitências externas não podem ser desvinculadas do objetivo humano de *buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del alma*¹³⁴. Aprofundaremos as discussões a respeito da penitência e do trabalho do confessor no capítulo III.

A investigação que realizamos sobre as relações de gênero nas reduções indicam que elas não podem ser desconectadas da “ascética da abnegação” na

¹³² LOYOLA, 1997: 26.

¹³³ LOYOLA, 1997: 27. O ordenamento dos sentidos para que obedecessem à razão está ligado à busca do “tempo tranquilo”, designado por Inácio de Loyola como o tempo em que a alma não está agitada por diversos espíritos e usa suas potências naturais livre e tranquilamente, tendo como objeto o fim para o qual o homem fora criado, que é para louvar a Deus e com isso salvar sua alma (LOYOLA, 1997: 42). Um exemplo bastante elucidativo a respeito do terceiro motivo pelo qual se deveria fazer penitência externa acontece quando os missionários entraram em contato com os Araucanos. Fizeram, então, para que o contato fosse coroado de êxito, dadas as hostilidades desses, *cento e doze missas, quinhentas disciplinas, duzentos e sessenta dias de cilício, muitos rosários, jejuns e horas de oração* (CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: DHA XIX, 1927: 239).

¹³⁴ Idem, p. 09. A expressão saúde da alma é bastante recorrente na documentação fundacional da Ordem e nas correspondências missionárias. Remetemos, para melhor entendê-la, a Tomás de Aquino e à relação que estabelece entre vício e enfermidade, virtude e saúde. O pensador acata a diferenciação feita por Túlio entre doença e enfermidade. A primeira é designada como a corrupção de todo o corpo, como a febre ou coisa semelhante; a segunda é a doença acompanhada de fraqueza. Daí que o vício, entendido, seguindo as pegadas de Agostinho, como o que falta à perfeição da natureza, torna o interior mal disposto e desordena os afetos, fazendo o ser humano fraco para agir como deve, pois tornaria a alma má (Suma Teológica. Q. LXXI, artigo I). Cuidar da saúde da alma, para Inácio de Loyola, é fortalecê-la para que não fraquejasse e se tornasse viciosa. Não é à toa que a palavra pecado foi traduzida em Guarani pelos missionários como *angaipá*: alma muito podre, corrompida.

qual os missionários eram formados, pois essa ascética irá influenciar, diretamente, nas práticas penitenciais e no seu apostolado como um todo. Especificamente em relação às austeridades corporais que deveriam usar e as situações em que se deveria recorrer a elas, as constituições e as regras limitam-se a orientações gerais, principalmente no tocante ao cuidado para que não se excedesse no ímpeto de sua aplicação.¹³⁵ Por exemplo, já nas Casas de Provação poder-se-ia fazer uso delas, embora não estivessem detalhadas antecipadamente.¹³⁶ A tônica das orientações previa que fosse guardado equilíbrio no castigo do corpo, nem em demasia, nem em falta:

La castigación del cuerpo no debe ser inmoderada, ni indiscreta en abstinencias, vigílias y otras penitencias exteriores y trabajos, que dañan y inpiden mayores bienes. Y a la causa conviene que cada uno tenga informado su confesor de lo que hace en esta parte; y él, si le parece o duda que haya exceso, lo remita al Superior.¹³⁷

Aos escolares, as constituições sugeriam igualmente cuidado com o corpo. Assim, não se devia estudar em tempos considerados inoportunos à saúde corporal, não dormir em demasia (somente entre seis e sete horas por dia), não ser imoderado nos trabalhos mentais. Para que os estudos não fossem prejudicados, sugeria-se que as mortificações, orações e meditações fossem comedidas: *Quitense [...] los impedimientos que distraen el studio, así de devociones y mortificaciones demasadas o sin orden debida*¹³⁸. Isso não significa, no entanto, que a penitência não devesse ocorrer, dada a importância que se dava a ela: *Esto es general; pero si algún particular tuviese necesidad de darse a la devoción y mortificación, quedará a la discreción del que tiene el cargo principal ver cuánto se haya de pasar adelante en ellas*¹³⁹.

¹³⁵ Embora haja o reconhecimento de que eram necessárias, em várias partes das constituições há a insistência de que o corpo devesse ser conservado, principalmente na Terceira Parte, a qual contém um capítulo especialmente reservado para tanto. Da mesma forma que a solicitude em demasia com o corpo era repreensível, também o desleixo total era. Há um pedido explícito para que cada jesuíta fosse responsável por cuidar de suas próprias forças a fim de melhor cumprir a missão.

¹³⁶ *Ni tiene algunas ordinarias penitencias o asperezas que por obligación se hayan de usar; pero puédense tomar las que a cada uno pareciese, con aprobación del Superior, que mas le han de ayudar en su espíritu; y las que por el mesmo fin los Superiores podrán inponerles* (Constituciones nº 8. In: IPARRAGUIRRE, 1952: 372).

¹³⁷ Constituições, nº 300. Mesmo que nessa matéria a autoridade do confessor fosse central, a rigor, o responsável pelo bom andamento das residências jesuíticas e o cuidado para que as regras comuns fossem cumpridas era o superior da casa.

¹³⁸ Constituições, nº 362. Os escolares não poderiam realizar mortificações corporais voluntárias sem a devida licença do confessor: *De voluntarias abstinencias notables, no las hagan, ni otras penitencias o mortificaciones, sin que el confesor lo sepa* (Autografo del P. Polanco. In: IPARRAGUIRRE, 1952: 583).

¹³⁹ Constituições, nº 363.

Essa preocupação em conservar o corpo aparece nos documentos da Ordem, na referência quanto aos cuidados que os jesuítas deveriam ter no comer, seja em termos de horário e de quantidade de alimentos ingeridos, além da recomendação de que, depois da refeição, a mente não fosse fatigada, de que se vestissem convenientemente, que evitassem ocasiões de enfermar-se e que realizassem exercícios corporais.¹⁴⁰

O que se percebe, no entanto, é a falta de orientação precisa a respeito dos tipos de penitências que poderiam ser utilizadas nos primórdios da Ordem, ficando elas sempre a cargo do confessor¹⁴¹, razão pela qual o padre Juan de Polanco publicou, em 1554, um Diretório para os Confessores, sob o título *Breve directorium ad confessarii et confitentis munus rite obeundum*, com o fim de disciplinar tal prática. O que se sabe é que, em virtude das dificuldades encontradas por Inácio de Loyola em termos de secretaria, quando do grande aumento das obras jesuíticas pelo mundo, a partir de 1547, o padre Juan Alfonso de Polanco foi designado como secretário-geral. A importância que o padre Polanco possui na Companhia de Jesus é reconhecidamente enorme. Muitas orientações de Loyola aos jesuítas são de autoria de Polanco, o qual posteriormente submetia à aprovação daquele. Em 1553-1554, Polanco publicou o referido trabalho sobre os confessores e as penitências, sob pedido de Inácio de Loyola. Há que se considerar que essa inquietude dos diretores de consciência quanto à prática penitencial é tanta que, entre 1564 e 1663, foram compostos mais de seiscentos tratados de casuística.

Muito embora todo o cuidado para que as austeridades corporais não acontecessem de forma exagerada, elas foram uma constante no trabalho missionário jesuítico tanto na Europa, nas missões do tipo penitenciais, como nas Índias, constituindo-se em uma característica da prática missional da Companhia no período.¹⁴²

Quando analisamos a documentação jesuítica, deparamo-nos com um conjunto de relatos afirmando que os missionários americanos se manteriam

¹⁴⁰ Autografo del P. Polanco. In: IPARRAGUIRRE, 1952: 591-593.

¹⁴¹ *Otra regla en lo que toca a la oración, meditación y studio, como ni en la corporal exercitación de ayunos, vigílias y otras asperezas o penitencias, sino aquella que la discreta caridad les dictare; con que siempre el Confessor y, hubiendo dubio en lo que conviene, el Superior también, sea informado. Solo esto se dirá en general que se tenga advertencia que ni el uso demasiado destas cosas tanto debilite las fuerzas corporales y ocupe el tiempo, que para la spiritual ayuda de los próximos, según nuestro Instituto, no basten; ni tampoco por el contrario haya tanta remisión en ellas, que se resfríe el espíritu, y las passiones humanas y baxas se calienten* (Constituições, nº 682).

¹⁴² Inácio de Loyola é enfático nas regras para sentir com a Igreja que, mesmo que devesse existir um cuidado com o corpo, as penitências prescritas deviam ser seguidas, devendo o católico *alabar preceptos acerca de ayunos y abstinencias, así como cuaresmas, quatro témporas, vigílias, viernes y sábados, asimismo penitencias no solamente internas, sino también externas* (LOYOLA, 1997: 78).

fiéis ao mesmo espírito de mortificação corporal do restante da Companhia de Jesus, principalmente no tocante à castidade. No necrológico do padre Oracio Vechi, martirizado no Vale de Elicura, semelhante ao que consta no necrológico de tantos outros missionários, está registrada a seguinte informação: *E o bendito Padre Orácio, por haver conservado a virgindade até a morte, terá também a terceira auréola*¹⁴³.

Outros religiosos, como o padre Antonio Ruiz de Montoya, teriam uma sexualidade à flor da pele, precisando esforçar-se para manter a castidade. Difícil seria colocá-los no divã e buscar as causas disso. Talvez uma explicação, para o caso do padre Antonio Ruiz de Montoya, tenha sido o ingresso tardio na Ordem outra, uma característica de personalidade¹⁴⁴:

Por aquele tempo deu um admirável exemplo de castidade. Com o frio se lhe contraíram os nervos enquanto descansava, e de tal maneira que não se acalmariam as dores sem massagear-lhe outra pessoa. Porém como havia feito o voto de que ninguém o tocaria, e de não tocar outro corpo que o seu, sofreu o indizível. Indeciso entre atender a sua saúde ou ao cumprimento da promessa, se via angustiado. Toda uma noite passou nesses pensamentos. Resolveu, finalmente, não quebrar seu voto, e dormiu logo. O demônio o despertou, chamando-o maldito, porque era de vontade tão férrea que nenhum consolo se permitia. O Padre Ruiz o expulsou, enchendo-o de injúrias, acabando vencedor.¹⁴⁵

O mesmo padre Montoya foi tomado como modelo de castidade, não por negar os desejos, mas por lutar contra as sensações corpóreas que sentia. O caráter edificante do relato mostra o religioso reagindo às investidas femininas até mesmo dormindo:

Sua castidade foi angélica. Com a graça divina até dormindo repelia as tentações de Satanás. Um anjo lhe revelou que certa mulher o olhava com fins desonestos, e então a despediu com palavras ásperas. Chamado a ver certa jovem enferma, não quis pôr a mão nas úlceras da paciente, sabendo que sob a erva se escondia a serpente. Já referi como deixou que as formigas lhe picassem para mortificar sua carne. Indo mais além do prescrito nos Exercícios de Santo Inácio, somente comia pão. E basta com isso sobre as virtudes do P. Antonio Ruiz.¹⁴⁶

¹⁴³ CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: DHA XIX, 1927: 247.

¹⁴⁴ Os superiores mapeavam o perfil psicológico dos missionários, seguindo a teoria dos humores. Algumas pessoas teriam propensão maior para a sexualidade, outras para os estudos, para a solidão, etc.

¹⁴⁵ In: TECHO, T. III, 1897b: 285.

¹⁴⁶ In: TECHO, Vol. V, 1897d: 21.

O episódio da entrada do padre Montoya num formigueiro para arrefecer o ímpeto sexual é ilustrativo de que os missionários, querendo ou não, não estavam imunes aos desejos sexuais:

Criam-se no Paraguai formigas quatro vezes maiores que as europeias, [...] sua mordida produz uma dor intolerável. Pois bem, o P. Ruiz jogou-se nu sobre um formigueiro, e suportou as picadas até derramar sangue. Porém, logo teve escrúpulos de haver-se exposto a morrer, pois ficou com o ventre em carne viva. Tranquilizou-se considerando que a castidade é prenda de incalculável mérito que deve conservar-se a todo custo. Ninguém pense ser exagerado o que fez o P. Ruiz, tendo em conta que São Francisco de Assis se pôs entres espinhos, e São Bernardo se meteu em um tanque de água gelada para apagar a concupiscência. Nenhum dos dois pecou, mesmo que pusessem sua vida em algum risco, pois o fizeram impulsionados pelo amor divino, que os levava a coisas altas; algo de se conceder à virtude do heroísmo.¹⁴⁷

A estranha disciplina de jogar-se no formigueiro para livrar-se da possibilidade de ferir a castidade também foi utilizada por outro importante missionário, que chegou a ser superior provincial da Província Jesuítica do Paraguai, o padre Diego de Boroa:

Sua castidade era verdadeiramente angélica. Daí a santa e implacável inimizade consigo mesmo, a severidade com que guardava corpo e alma de qualquer espécie de coisa menor, daí suas austeridades de jejum e cilício, suas sangrentas disciplinas e até suas estranhas mortificações, deixando-se morder pelas formigas, entrando um dia em um ninho daqueles animaizinhos, e deixando-se maltratar por eles até recobrar a paz e a tranquilidade de sua alma, perturbada então por uma grave tentação.¹⁴⁸

Na necrologia do padre Romero, é dito que a conservação da virgindade até o final da vida foi-lhe possível graças ao uso de cilício. O clima da América, somado ao temperamento do padre, é apontada como a causa de tamanha dificuldade em guardar a castidade:

Todos os dias se disciplinava rigidamente. Levava consigo um cilício eriçado de puas, tormento grande em um clima ardente e em um temperamento sanguíneo como o seu. Com isso, conservou até a morte a virgindade. Era modesto em seus olhares e grave em falar com mulheres; assim venceu as tentações e laços de Satanás. Uma mulher se atreveu descaradamente a solicitá-lo, foi despedida por ele com ignomínia. Exacerbado o demônio com tal vitória do P. Romero, provou outra vez a constância deste, porém o encontrou vulnerável aos dardos do Cupido.¹⁴⁹

Na mesma linha, o irmão Gonzalo é apresentado com olhar disciplinado em sua vivência da castidade:

¹⁴⁷ TECHO, Vol. II, 1897a: 371-372.

¹⁴⁸ Rascunho de la Ánua de 1658-1660. In: FRANZEN; FLECK; MARTINS, 2008: 103.

¹⁴⁹ In: TECHO, Vol. V, 1897d: 290.

A este seu espírito de mortificação se juntam outras claras virtudes [era muito inclinado aos exercícios de piedade, e os praticava enquanto se lhe era permitido]. Sua modéstia dos olhos era grande, e assim mesmo o cuidado que colocou em guardar a castidade com a perfeição exigida pelo Instituto da Companhia.¹⁵⁰

Há também registros exagerados, como o que consta no necrológio do padre Cataldino: *e resplandeceu com tal motivo a castidade do padre Cataldino, pois se negou a que lhe fizesse massagem no corpo uma anciã de oitenta anos*¹⁵¹. Ou no necrológio do padre Juan Díaz de Ocaña, que *aos oito anos resolveu guardar a virgindade e entrar em alguma Ordem religiosa para converter índios*¹⁵².

No mesmo sentido de estar predestinado à castidade, o padre Pedro de Espinosa, quando criança, teria sido interpelado por sua mãe a guardá-la, tendo prometido a ela e cumprido a promessa até o final da vida:

Cuida que nunca faltes contra a pureza e foge de qualquer ocasião de perdê-la, mais que da peste! Esta foi a causa de suas graves inimizades contra as inclinações sensuais, ruína do pudor, para o qual não somente fatigava seu corpo no cotidiano trabalho, senão que o maltratava com jejuns e penitências cotidianas. Para maior proveito espiritual pediu muitas vezes que lhe permitissem os Superiores fazer-se açoitar por um Irmão Coadjuutor.¹⁵³

O necrológio do padre Diego de Salazar apresenta-o como uma fortaleza intransponível quando o assunto era a sexualidade. Ele não teria sido manchado em sua castidade sequer mentalmente:

Todo seu interior era de uma modéstia e compostura exemplar. Assim é que, por meio desta modéstia, vivendo entre índios e índias, no princípio todavia nus, pode conservar incólume a pureza da mente. Também mais tarde, quando os índios já usavam roupas, não permitia que nenhum dos meninos de serviço doméstico entrasse sozinho, sem companheiro, em seu aposento. Até em sua última enfermidade, quando se pretendia aliviá-lo com massagens, não admitia esse serviço para não dar ocasião à menor excitação por esse contato alheio.¹⁵⁴

Inúmeros são os registros de missionários que teriam vivido exemplarmente a castidade, como se depreende de seus necrológios. Os exemplos aqui citados são suficientes para dar a noção da importância que tinha para os missionários americanos demonstrar que, mesmo que a nudez indígena e negra

¹⁵⁰ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (1637-1639). In: MAEDER, 1984: 49.

¹⁵¹ TECHO, Vol. II, 1897a: 139.

¹⁵² TECHO, Vol. V, 1897d: 213.

¹⁵³ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 755-756.

¹⁵⁴ In: FRANZEN; FLECK; MARTINS, 2008: 96.

invadissem o olhar missionário, guardavam a castidade como se vivessem no mais recatado povoado europeu. Pretendiam mostrar também que as orientações emanadas dos superiores estavam sendo cumpridas, que os missionários, mesmo distantes da Europa, conservavam-se unidos por um único modo de proceder, tendo internalizado as virtudes comuns da Companhia.

II – Composição do lugar: mulheres e homens indígenas a desconstruir

As orientações dadas pelo prepósito-geral, São Francisco de Borja, em 1567, aos missionários que viriam para a América Espanhola, consideradas como o primeiro programa missional para as Índias, eram claras quanto ao registro dos costumes dos povos com os quais os missionários estabeleceriam missões.

Tenham muita advertência que gente é aquela em que tirarão proveito, que erros e seitas de gentildade seguem, que inclinações e vícios tem, se há doutos ou pessoas de crédito entre eles, para que estes se procurem ganhar como cabeças de outros, e que remédios conformes a estas coisas se lhes possam e devam aplicar, e com os de mais entendimento, procurem antes com suavidade de palavras e exemplos de vida incliná-los ao verdadeiro caminho, que por outros rigores.¹⁵⁵

O estabelecimento da moralidade cristã, seguindo as orientações do superior da Companhia de Jesus, passava por identificar as particularidades dos povos indígenas para se aplicar o melhor método a fim de colocá-los no “verdadeiro caminho”, o cristão. No caso das relações de gênero, essa identificação era realizada seguindo as características consideradas como ideais para mulheres e homens a partir de uma idealização que os missionários elaboravam com seus estudos teológicos e suas experiências pessoais.

Preocupados que estavam em inserir os indígenas em uma nova moralidade, os jesuítas debruçaram-se sobre os hábitos indígenas corporais/sexuais que julgavam errôneos e que deveriam ser supressos via trabalho missionário e civilizatório. A forma como lidam com esses temas na documentação missionária indica uma ação efetiva de investimento nas temáticas dentro do cotidiano da missão, a começar, de fato, por identificá-las.

Antes de tratarmos da mulher e do homem ameríndios, um elemento que temos de considerar é que a etnografia jesuítica é uma etnografia por contraste. O conhecimento do modo de ser indígena é sempre contrastado com o cristianismo e com a intencionalidade da conquista espiritual que os missio-

¹⁵⁵ INSTRUCCIÓN DE LAS COSAS QUE SE ENCARGAN AL PADRE PORTILLO Y A LOS OTROS PADRES QUE VAN A LA INDIAS DE ESPAÑA. EN MARÇO DE 1567. In: ZUBILLAGA, 1943: 61.

nários empreendem. Ao ser fruto do conhecimento missionário, não foi uma etnografia desinteressada, mas visava auxiliar na tomada de decisão quanto às metodologias a serem utilizadas para a inculcação da fé e do modo de ser católico. Nesse sentido, pensar as feminilidades e as masculinidades indígenas ancestrais, compondo uma imagem que pudesse ser evocada posteriormente no trabalho missionário, é como a composição do inferno da primeira semana dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola. Por mais que, no final da quarta semana, a vida do cristão se conformasse à vida de Cristo, o inferno continuava lá, como algo a ser constantemente lembrado, justamente por continuar oferecendo perigo. Ele nunca seria vencido, apenas controlado. A forma como homens e mulheres indígenas relacionavam-se antes do reducionismo – e continuaram relacionando-se da mesma forma em muitos momentos da vida reducional – compunha um quadro infernal para os missionários.

Para tentar fugir de uma visão essencialista do feminino e do masculino, optamos, nesta parte do texto, por desvendar o olhar do missionário sobre os homens e as mulheres indígenas, separando-o por povo, mesmo sabendo que um mesmo povo podia ter em seu interior diversas tradições, muitas vezes umas em contraste com outras, e por conseguinte apresentar modos de ser bastante díspares entre seus membros. A resposta de homens e mulheres indígenas à normatização de condutas estabelecida pela missão jesuítica será múltipla, variando desde a rebeldia total à aceitação incontestada da moralidade católica, como veremos no próximo capítulo.

2.1 Mulheres e homens *Guarani*

Quando nos referimos aos *Guarani* coloniais, uma primeira tarefa é identificar quem são eles enquanto povo, pois a documentação missionária jesuítica deve ser analisada com muita cautela no tocante às diferenças e às semelhanças entre os povos indígenas que acessaram as reduções jesuíticas. Hoje sabemos que diversos povos indígenas, com línguas e culturas diferentes, foram colocados lado a lado nos povoados jesuíticos. Essa riqueza de povos, no entanto, acabou sendo subsumida na ideia de um *Guarani* genérico que comporia as reduções jesuítico-Guaranis. Sabemos, também, que havia muita diferença entre os *Guarani* falantes que acessaram as reduções. Por exemplo, entre os aparentados da região do Guairá, do Uruguai, do Itatim ou da região de Assunção poderia haver semelhanças, mas também diferenças linguísticas, de práticas rituais, de mitos.

Sabemos também por experiência alcançada no trabalho que realizamos atualmente em cenários nos quais mais de um povo indígena convive, como é o caso da Reserva Francisco Horta Barbosa, de Dourados, MS, onde os autodenominados *Guarani*, *Kaiowá* e *Terena* trocam experiências, inclusive

miscigenando-se entre si, que nem sempre é possível definir o que é próprio de um ou outro povo. Esse é o caso das reduções que comumente aprendemos a ver como de Guaranis. Delas poderíamos dizer que havia um *Guarani* ideal, de uma única língua e cultura, que contrastava com o *Guarani* real. Apesar de a escrita missionária indicar essa diversidade, o interesse maior estava na demonstração da univocidade missionária.

Decorrente do desafio anterior, outro desafio é o mapeamento dos grupos que poderíamos definir como *Guaranís*. Daí que optamos por procurar aquilo que consideramos comum entre as diversas parcialidades, isto é, aqueles grupos aparentados entre si por conta da língua falada e do compartilhamento de características que podem ser aproximadas: os *guaras*. De acordo com o *Tesoro de la Lengua Guaraní* (T)¹⁵⁶, escrito pelo padre Antonio Ruiz de Montoya em 1639, *guara* tem significado de pertencimento, equivalente a parcialidade (T: 127). Os jesuítas, quando de sua chegada à América, identificaram quatorze *guaras* que povoavam a bacia dos rios Paraná/Paraguai e o litoral, desde a Lagoa dos Patos até a Cananeia. De acordo com Susnik, foram as seguintes as parcialidades de *Guaranís* encontradas pelos missionários: *Carios, Tobatines, Guarambarenses, Itatines, Mbaracayuenses, Mondayenses, Paranaes, Ygañenses, Yguazuenses, Uruguayenses, Tapes, Mbiazás, Guairaes e Chandules*. Cada *guara*, no entanto, era formado também por inúmeros núcleos de famílias extensas, as quais possuíam, também, diferenciação entre si, de sorte que o que se convencionou chamar de cultura *Guarani* é bastante mais fragmentado do que se possa pensar. Resulta, assim, que dificilmente encontraríamos uma cultura Guaraní, senão que traços culturais que se aproximam em alguns *guaras* e que se distanciam noutros. Ademais, tivemos de considerar que essa peculiaridade espacial deve ser submetida ao crivo temporal, pois o contato com os missionários ultrapassou um século, sendo possível afirmar que houve a consolidação de uma tradição católica indígena nesse tempo com suas especificidades, se comparada com a Europa ou mesmo com outras partes da América Colonial.

Dito isso, resta ainda outra questão: a porosidade das fronteiras sociais durante o período colonial. Na América Colonial conviviam homens e mulheres pertencentes aos mais diversos povos, culturas e condições sociais. Embora houvesse uma legislação que previa a separação dos indígenas das reduções dos demais grupos humanos, controle de quem entrava, permanecia e saía do povoado, restrição ao ensino da língua espanhola e controle do casamento inter-étnico, os homens e as mulheres indígenas reduzidos não estavam imunes aos contatos com outros homens e mulheres, cristãos ou não. É de prever

¹⁵⁶ Destacamos os verbetes que retiramos da obra *Vocabulario y Tesoro de la Lengua Guaraní*, o más bien Tupi tal como está na versão de 1876, conservando sua forma de escrita e indicando a fonte como TES. Quando usamos a versão mais recente da obra *Tesoro*, indicamos como T.

que os indígenas reduzidos tivessem algum contato com parentes que quiçá tenham permanecido nas matas, distantes do controle e da moralidade missionária, e, por mais breve que fosse, com espanhóis, mestiços, negros – escravos ou livres –, outros indígenas – encomendados ou livres –, nas festas, nos deslocamentos para a colheita da erva-mate, nos rios, à época as principais estradas, para o cotidiano de trabalho nas chácaras ou nas fazendas jesuíticas, ou para participar das escaramuças bélicas, com os quais trocavam bens simbólicos. Tudo isso resultava num processo constante de trocas de bens materiais e simbólicos entre os diversos grupos humanos. A redução não era, assim, tão imune aos outros costumes que não o cristão, como pode parecer.

Se tomarmos o território onde estavam situadas as reduções, veremos que eram espaços disputados tanto pelas coroas ibéricas, por bandeirantes e *encomenderos* e por outros povos indígenas. Nas cidades fundadas estrategicamente ao longo do território, mulheres e homens, indígenas ou não, Guarani ou não, e junto deles também os jesuítas, conviviam ora em estado bélico, ora pacífico. Foi nas principais cidades que os jesuítas instalaram seus colégios, a partir de onde atendiam os indígenas que nelas habitavam ou os dos arredores, mas também outras populações, como os espanhóis, os africanos e os mestiços. Havia indígenas *Guarani* tanto nas reduções como nas matas, nas *encomiendas*, nas cidades. Os jesuítas trabalharam com todos eles, mas não com todos eles!

De forma geral, além de cuidar da vida conjugal, da gestação e criação dos filhos, de produzir a cerâmica e de ocupar-se com os cuidados domésticos, tradicionalmente é a mulher Guarani que

planta la chacra, siembra maíz, batata, porotos, calabazas, maní, algodón; va a buscar agua del arroyo o de la fuente; cocina, prepara la chicha; hace hamacas de fibra de caragatá; hila, tiñe lo hilado, teje; cuando va de camino con su marido, lleva ella la carga en un gran cesto que cuelga atado de su frente. No planta mandioca pero sí la trae de la chacra. Conjuntamente con el hombre, prende fuego al rozado, cosecha el maíz, recoge frutas silvestres. Una mujer puede ser médica, y hasta puede ejercer artes de hechicería.¹⁵⁷

Para caracterizarmos as relações de gênero dos *Guarani* pré-reducionais, há que se partir da sua organização sociocultural. Tradicionalmente, os *Guarani* moravam próximo a rios, nas bordas das matas. Formavam pequenos núcleos habitacionais, constituídos em função da residência próxima de membros de uma mesma família extensa, uma linhagem ou parcialidade – *linhagem: Chereii* (TES: 278); *Te'ýi: companhia, parcialidade, genealogia* (T: 578), podendo significar também grupo étnico.

¹⁵⁷ MELIÁ, 1997: 80.

Montoya recolhe também outras palavras e expressões do cotidiano *Guarani* que se aproximam de *guara* e que eram utilizadas para referir-se às coletividades dos *Guarani*: *Ojohúamo* era usado no sentido de parcialidade – literalmente ‘o’ (terceira pessoa do singular) + ‘johu’ (encontrar, achar) + ‘amo’ (ali) –; *ojosúamo* podia ser traduzido por país. *Orojohúamo oroiko* era estamos em parcialidades; *orojohúamo kyvõnguára* é os dos países de cá (T: 175); *Ñemoñãngáva* é geração, casta. *Mba’e ñemoñãngáva pende?* era a pergunta que significava de que linhagem és? (T: 373); *Poremô* é puro (T: 444); *Te’yí* é manada, companhia, parcialidade, genealogia (T: 578).

A organização social *Guarani* supunha um complexo sistema de alianças, sustentado pela reciprocidade. Era a prática da reciprocidade, que dava coesão às famílias extensas e à relação entre várias dessas famílias, as quais formavam os grupos locais e/ou espalhados por uma dada territorialidade.

Seguindo os registros jesuíticos, poderíamos dizer que um fogo = um núcleo familiar; vários fogos = uma família extensa, uma linhagem; um conjunto de linhagens = um guara, uma parcialidade ou província, que podia estar dividida em vários *táva*, isto é, povoados, cidades. *Che táva* significava meu povoado (T: 519); um conjunto de parcialidades = nação *Guarani*, o lugar do *ñande reko*, o Tape, lugar onde estive (T: 528). A forma como tratariam os outros grupos era *Tapy’yí*, que significava geração e escravo. Montoya dirá: *e assim chama o Guarani às demais nações* (T: 529).

A unidade socioeconômica de base era o *teii*, linhagem ou família extensa, que compreende os descendentes de um ancestral comum, com suas mulheres. Estes viviam em uma grande casa, que provavelmente podia conter até duzentas pessoas. À cabeça de cada linhagem estava um chefe. A atividade econômica se efetuava principalmente no marco da dita unidade. A pertença a um *teii* significava para todos os membros deste a obrigação e o direito de ajuda mútua na casa, a pesca e, sobretudo no trabalho de limpar a floresta [...]. Os membros da linhagem se deviam socorro mútuo nas guerras contra outros grupos, mostrando o *teii* uma coesão quase perfeita visto de seu exterior.¹⁵⁸

No âmbito local, o chefe de parentela, geralmente homem, era o líder do grupo. A forma como as pessoas utilizavam o espaço da casa grande consta no *Informe de um Jesuíta Anônimo sobre as Cidades do Paraguai e do Guaira, de 1620*.

Habitam em casas bem feitas, armadas em cima de bons esteios, cobertas de palha. Algumas tem oito ou dez esteios e outras mais ou menos conforme o cacique têm os vassallos porque todos tendem a viver em uma casa. Não tem divisão alguma toda a casa, está isenta dela de maneira que desde o princí-

¹⁵⁸ NECKER, 1990: 27.

pio se vê o fim. De esteio a esteio é um rancho e em cada um habitam duas famílias, uma em uma banda e outra em outra, e o fogo de estas duas está no meio. Dormem em umas redes que os espanhóis chamam hamaca, as quais atam em uns paus que quando fazem as casas deixam a propósito, e estão tão juntas e entrelaçadas as redes de noite que de nenhuma maneira se pode andar pela casa. [...] Homens e mulheres andam comumente nus, embora semeiem algodão e façam suas roupas.¹⁵⁹

A maneira como residiam, somada à nudez e à poligamia dos principais, fez com que os missionários tomassem as casas grandes como empecilhos para a instauração da nova moralidade, enfim como espaços-síntese de promiscuidade. No próximo capítulo, analisaremos como ocorre o processo de desconstrução dessa moralidade e a construção da moralidade católica.

A existência de grandes casas ocupadas por parentelas formadas em torno de grandes lideranças era *costume universal entre estes índios [pois] os maiores caciques tem casas muito compridas*¹⁶⁰. São esses caciques que terão consigo não raras vezes diversas esposas.

No âmbito da família extensa, a poligamia constituía-se, de fato, numa instituição social, política e econômica. Através dela os principais asseguravam o cumprimento das obrigações derivadas de sua autoridade¹⁶¹, que era baseada no prestígio. Asseguravam a continuidade da economia de reciprocidade, sendo a mulher a realizadora da aliança. Os casamentos garantiam as alianças entre as famílias.

Conhecemos a alguns caciques, que possuíam até 15, 20 e 30 mulheres. As do irmão falecido toma-as por vezes o irmão vivo, e isso acontece de modo não muito comum. Nesse sentido tiveram um respeito muito grande às mães e irmãs, pois nem por pensamento tratam disso, por ser coisa nefanda.¹⁶²

Importante salientar que, pelo casamento, a aliança poderia ser feita entre famílias, entre parcialidades ou mesmo com os colonizadores ou com outros povos indígenas.

Um dos elementos que se sobressai no relato é a moralidade envolvida nas relações conjugais. No entanto, o próprio Montoya contradiz-se, pois relata um caso em que um pai casara com sua filha:

Por ser estranho, vou contar um caso raro, e vem a ser o primeiro que vimos nessa gente. Diz ele respeito a um pai pagão, que se amancebou com a pró-

¹⁵⁹ INFORME DE UM JESUÍTA ANÔNIMO SÔBRE AS CIDADES DO PARAGUAI E DO GUAIRA ESPANHÓIS, ÍNDIOS E MESTIÇOS. DEZEMBRO, 1620. In: MCA, I, 1951: 167-168.

¹⁶⁰ Carta Ânua da Missão de Todos os Santos de Guarambaré dirigida pelo padre Diogo de Boroa ao provincial Diego de Torres (1614). In: MCA II, 1952: 59.

¹⁶¹ MARTINI, 1987: 10.

¹⁶² MONTOYA, 1985: 52.

pria filha. Saiu ela deste estado pecaminoso por meio do batismo, que recebeu não pouco arrependida de maldade tão grande. Além disso, dando sinais de sua salvação eterna, morreu em breve. Não esquecia, contudo, o pai seu amor para com a manceba e filha, e, estando aborrecido com a sua morte, foi retirar-se com o filho seu na lavoura. Desentenderam-se os dois por uma ninharia qualquer, e o moço impetuoso, esquecido das obrigações de filho, matou a seu próprio pai com um pau.¹⁶³

O padre Nicolas del Techo, historiador da Companhia de Jesus, caracterizando os costumes *Guaranís*, malgrado o tom negativo do relato, traz uma síntese bastante interessante acerca do casamento e das relações de gênero desses povos no período colonial:

Habitam em pequenas aldeias, onde mandam os caciques insignes por sua nobreza hereditária ou por sua eloquência popular. Quando sobrevém a luta, elegem um chefe que tenha reputação de firme. [...] Com relação ao matrimônio, gozam de completa liberdade: cada qual toma como esposas ou concubinas quantas mulheres possam conseguir e manter. Os caciques se julgam com direito às mais distintas donzelas do povoado, as que cedem com frequência a seus hóspedes ou clientes. É tão grande sua lascívia que abusam em ocasiões de suas mesmas noras. Para ninguém é afrontoso repudiar suas mulheres ou ser repudiado por elas.¹⁶⁴

Com relação à durabilidade das relações matrimoniais entre os *Guarani* antigos, mais uma vez a descrição feita pelo padre Nicolas del Techo é bastante elucidativa. O padre registra a dificuldade dos missionários em fazer os polígamos casarem-se com a primeira mulher que tivessem adotado por esposa:

Os principais destes índios usavam tomar tantas mulheres quantas necessitavam para satisfazer sua lascívia e na proporção da autoridade que exerciam sobre seus vassalos. [...] e é que se negam a viver com a primeira esposa que tiveram, pois é de advertir que mudam de mulheres como nós de criadas, e isso por fúteis motivos, quais são se não pode uma cozinhar, costurar as roupas, cuidar da casa ou ter envelhecido. Muitas vezes se casam com uma mãe e sua filha ou várias irmãs. As vezes presenteiam uma concubina a qualquer amigo, também a um criado. Mas se este vai embora, lhe tiram. Há quem, ao mudar de residência, abandona sua esposa. [...] Adiciona-se que os *Guaranís* não têm cerimônias que distingam o concubinato por uma semana ou um mês, do matrimônio, e assim é impossível em ocasiões saber se este tem existido.¹⁶⁵

O relato liga, de imediato, poligamia dos principais e exercício de poder, prestígio: *satisfazer sua lascívia à proporção da autoridade que exerciam*. Essa é a base da reciprocidade e do sistema de *cunhadazgo*. Outro elemento destacado

¹⁶³ MONTOYA, 1985: 219.

¹⁶⁴ TECHO, 1897a: 333-334.

¹⁶⁵ TECHO, 1897c: 209.

é a “imoralidade” da não manutenção eterna dos vínculos matrimoniais, podendo os homens casarem com mãe e filhas, irmãs de suas esposas, além de abandoná-las por motivos considerados fúteis. Podiam também oferecer as mulheres como forma de estabelecimento de alianças políticas. *A mulher, portanto, desempenhava papéis sociais e religiosos de extrema importância na engrenagem social Guarani. Percebida como dom e revestida de um valor simbólico, a mulher Guarani estava plenamente inserida no “antigo e bom modo de viver e de ser” dos indígenas*¹⁶⁶.

Tanto para os *Guarani* como para os colonizadores, a oferta e o recebimento de mulheres representaram alianças. Porém, para os colonizadores, representaram também a agregação de uma grande parentela que lhes podia prestar serviços. Aos poucos, na região de Assunção, isso transformou-se numa espécie de escravidão indígena, desembocando num conjunto de rebeliões contra o colonialismo. Representou também uma válvula de escape para a sexualidade dos colonizadores, uma vez que a quantidade de homens europeus que adentraram na América era proporcionalmente muito superior ao de mulheres. Estimativas indicam que as mulheres representam entre 5 e 17% dos imigrantes que chegaram à América nas primeiras décadas do século XVI. Entre 1560 e 1579, o percentual chegou a 28,5%. A maioria delas vinha da Andaluzia, e seu destino eram prioritariamente o México e o Peru.¹⁶⁷

Embora a informação de que as mulheres indígenas aceitavam de bom grado ser ofertadas a outros homens, os missionários percebiam que isso se chocava com a percepção de que elas mantinham grande recato diante da chegada de pessoas estranhas a seu local de morada:

As mulheres sempre estiveram escondidas em suas casas. Somente três dos caciques saíram por grande favor a ver-me. Porque as zelam com tanto extremo os índios, e elas são tão envergonhadas que sempre estão recolhidas sem permitir que ninguém as veja até que com o trato dos padres vão perdendo aquela estranheza, e nesta redução, me escreve o padre Aragona, lhe dão já lugar a entrar em suas casas, visitar os enfermos e enfermas que, no princípio, custa muito trabalho pela dificuldade com que lhe concedem.¹⁶⁸

A poligamia – que era restrita aos líderes – foi vista pelos missionários como sinal de uma sexualidade desenfreada: *A virtude da virgindade, castidade e celibato eles a ignoram de tal forma, que até de preferência, a tivessem por infelicidade*¹⁶⁹, dirá Montoya.

¹⁶⁶ FLECK, 2000: 5.

¹⁶⁷ LAVRIN, 1990: 112.

¹⁶⁸ DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: DHA XX, 1929: 366.

¹⁶⁹ MONTOYA, 1985: 87.

O missionário também teve de buscar expressões na língua Guaraní para traduzir as novas situações que trazia em seu vocabulário moral, inserindo nele os universos masculino e feminino indígenas. Na obra *Tesoro de la Lengua Guaraní*, quem se encontrasse em situação de união sem a bênção cristã era chamado de *aguasa*, isto é, mancebo, manceba (T: 12). Literalmente, *aguasa* é laçar e puxar ao mesmo tempo. O(a) mancebo(a), no âmbito do pensamento missionário, refere-se ao homem ou à mulher que convivem conjugalmente sem a bênção da Igreja. Há uma grande possibilidade de que a expressão “minha antepassada foi pega a laço”, dita por alguém que tenta provar a ascendência indígena, esteja ligada a esse significado, bem mais do que ter o sentido de a mulher ter sido literalmente “laçada e arrastada”, isto é, ter sido roubada, embora isso também fosse possível. Na língua Guaraní atual, usa-se *aguara* no sentido de amante, de sentir inclinação pelo(a) outro(a).

Acerca da vivência das sexualidades feminina e masculina Guaraní, os missionários dedicaram-se a registrar suas especificidades, caracterizando-a como luxúria. Um exercício de análise dos registros feitos pelo padre Antonio Ruiz de Montoya nos dá muitas pistas de como tratavam essa temática no cotidiano. Abrimos, por isso, um espaço para apresentar a forma como a sexualidade *Guaraní* foi “traduzida” na documentação missionária.

Os missionários necessitavam conhecer a maneira como os *Guaraní* se referiam à sua sexualidade a fim de identificar possíveis práticas em desacordo com a moralidade católica. Para isso, não somente recolheram expressões já utilizadas por aqueles, como também criaram outras para dar conta de representar linguisticamente a nova moralidade. O sentido da tradução, entretanto, era mais da moralidade cristã para a realidade indígena. É possível dizer que a intenção era traduzir o catolicismo para a realidade indígena e não traduzir os indígenas para o catolicismo, embora tivessem de fazer também esse caminho. Os missionários partem de ideias prontas, com as quais medem, tipificam e hierarquizam as práticas e significados indígenas. No final, temos dúvidas se os missionários conseguiram de fato mudar o significado ancestral de muitas formas de expressar e de diversas práticas ancestrais dos *Guaraní*.

Pela linguagem tomista, o rompimento do hímen, na primeira relação sexual, era tomado como corrupção da mulher. Por considerar que a mulher virgem era “fechada”, Montoya traduziu a expressão *abrir a mulher, corrompendo-a* como *Amombu(ca)* (*mombu* é rebentar, desvirginar); *Amondorog(ca)* (*amondoro* é rasgar, arrancar); *Amboquã(bo)* (literalmente, furar); *Amombochi* (TES: 10). Uma vez deflorada, a mulher tornava-se corrompida, aberta. Montoya traduziu *mulher corrompida* como *Yquá rabaé: Ymombugí pira: Ymboái pira* (*mboái* é estropear, podre; *y* é água; *pira* é peixe. *Ymboái pira* é, literalmente, “água podre de peixe”!): *Ymara nymbae ey* (TES: 168). Quanto às experiências sexuais *Guaranis*, o padre Montoya recolhe expressões que possivelmente fariam ru-

borizar seus superiores. *Suru* é tomado como *deslizar; esparzir; derramar; sorver; ruído que se faz no atoleiro*. No exemplo de aplicação cotidiana da palavra, Montoya registra *Kuñã osururúvae* no sentido de a mulher estar “muito aberta”. *Avã osururúvae* era o homem “estragado” com mulheres, mas também homem violado (T: 515). Literalmente, *sururu* é entrar sem permissão, violação de domicílio. Montoya traduziu a virgindade da mulher como *Kuñã marãne’ù* que significa, se tomado no sentido literal, mulher sem mancha. Outras expressões usadas para referir-se à mulher virgem era *Kuñã ycuarymbae* (*ikuara* é buraco; *imbaé*, é dela. Literalmente a expressão significa “o buraco é da mulher”); *Kuñã imombupyre’y* (T: 277), a mulher que não foi rebentada.

Por serem fruto de uma constituição histórica diferente da europeia, os hábitos sexuais das mulheres indígenas foram tomados negativamente pelos missionários, principalmente sua liberalidade. Condizente com a mentalidade monogâmica cristã, que dizia que um cônjuge adquiria potestade sobre o corpo e a vontade do outro, como veremos melhor no capítulo III, a expressão *dar seu corpo a todos* foi traduzida para a língua *Guarani* como *tetyrorehé yñãngaipa* (TES: 192). Note-se a presença do pecado no ato, na palavra “angaipa”. A mulher que não estivesse ligada somente a um homem era considerada desonesta. A “desonestidade feminina” foi traduzida como *Cuñã çãdahé: Cuñã abá potacé* (a mulher que quer ser homem): *çandaheriyhece catúbae* (TES: 213). No mesmo sentido, mulher dissoluta era *Cuñã becó candahé: cuñã angaipa beté: Cuñã abate tyro upé oñemeengébae* (TES: 224); a fornicação de mulher, *Ñe menongába: Cheribica gué Chererecô hagüe* (TES: 284). Já “mulher puta” foi traduzida como *Çandahé: Ñeméece teí: Aba pabe pobé: Abá papabára, e putear o varão com mulheres* recebeu na língua *Guarani* a tradução de *Aniopá* (TES: 434). Importante destacar que geralmente os exemplos utilizados por Montoya de aplicação cotidiana de um verbete toma a mulher como exemplo. Embora os homens também fossem “sujeitos no pecado”, geralmente eles aparecem como objetos da condição e do pecado feminino, como fica fartamente demonstrado na documentação missionária.

Relacionado à sexualidade masculina, *pirog* foi traduzido como tirar a pele, levantamento da pele. *Ajapirog* era tirar a pele da cabeça, significando tirar a pele do membro genital, masturbar-se. A pergunta a ser feita na confissão *erejeapiro pánga?* significava “tens provocado a poluição?” (T: 420). A expressão *ajeapiroguíñemboaypúvo* foi traduzida como *ter poluição voluntária* (T: 63). Dominando essas expressões, o missionário conseguia descobrir a prática de um dos pecados “contra a natureza”.

Na forma de expressar-se da época, poluição tanto podia ser a ejaculação como o orgasmo masculino ou feminino. Como refere Graciela Chamorro, a poluição das mulheres pode também ser a umidade vaginal, o hálito das

entranhas femininas.¹⁷⁰ O uso da sexualidade para outros fins que não a procriação, como vimos no capítulo anterior e retomaremos no próximo, era visto como desperdício de matéria seminal. *Mombuka* significava desperdiçar, derramar (T: 313). Tanto podia ser usado em *ñemombuka vete ko yvy, esta é terra muito fértil*, como podia, em algumas partes, ser tomado pelas mulheres por poluição, informa Montoya. Reconhecendo a existência da prática da masturbação feminina, o padre informa que a mulher poderia dizer *añemombuka*, significando *tive poluição, provoqueei-me a ela*. Montoya traduziu *Amombuka kuña* como *deflorare mulierem*, deflorar a mulher. Quando a mulher dizia *che mombuka ava che rerekóvo*, significava deflorou-me (T: 314). Outra forma de dizer o mesmo era *che mboai ava*, que traduzido significava *pecou comigo, me corrompeu* (T: 16). Na mesma linha de sentido, *sorog* foi tomado como *rotura, rasgadura, arrancar, corromper mulher*. Já *osorog etei kuña* significava mulher muito rota (T: 514), estragada, aberta.

No sentido de separar as práticas sexuais lícitas das ilícitas, Montoya registrou também *ta'y pu* como poluição; *Che ra'y pu* como *destilo o sêmen*; *ojea'yro ikuára pype*; *ojea'yro yvùime*; *ojea'yro imemby raupápe* significava *seminare intra vas*, isto é, semear dentro do vaso natural, ejacular no devido lugar; o contrário era *memby raupa*; *ajea'yro kuña rapypy*; *ajea'yro kuña rovapýpe ñôte*; *ajea'yro kuña ijapé'áramo ñôte*, *seminare extra vas*, a semente fora do vaso natural (T: 537). Outra forma registrada por Montoya para referir-se à masturbação feminina era *typytimbo* palavra que podia também significar *turvar o sêmen e expeli-lo*, referindo-se possivelmente ao fato de o sêmen tornar-se turvo em função de não ser ejaculado com frequência. *Che rypyttmbo anohe che jeehe guijepokóka* era *tive poluição voluntária*; *apoko kynaf rypyttmbo*, afirma Montoya, *diz a índia quando toca a outra e a faz ter poluição*. Com isso admite que houvesse masturbação feminina, seja solitária, seja compartilhada com outra mulher. Já *che rypyttmbo otyky* foi traduzido como *saiu-se-me o sêmen* (T: 604). *Che moypytimbo che mbojarúvo* era *fez-me ter poluição retoçando (namorando) comigo*. *Che rypytimbo katu che me ri ovýgamo* era *ejaculei*; *nache rypytimbói*, *não ejaculei* (T: 607). Embora o missionário reconhecesse que o tocamento de outro ou outra fosse pecaminoso, tanto é que, como veremos adiante, uma das perguntas que fazia no confissão era se a pessoa havia tido tocamientos feios, aqui a exemplificação do uso cotidiano da masturbação não solitária, pelos indígenas, parece ser uma prática sexual bastante menos carregada de negatividade, se comparada ao que prescrevia a moralidade cristã. Demonstra, também, uma intensa relação social dos ameríndios com seus corpos na perspectiva do conhecimento

¹⁷⁰ CHAMORRO, 2009: 179.

e exploração de suas sensações. Se isso era configurado ou não como relação homoafetiva, não sabemos.

Com relação à menstruação, um conjunto de expressões foi registrado por Montoya: *kuña reko pochý; kuña reko angaipa; kuña uguy; kuña tuguy pochý; kuña omyne'y; kuña mba'e pocy renõina*. Chama-nos a atenção para a tradução *kuña reko angaipa*, pois remete à mulher em estado de pecado, talvez indicando a não permissividade moral do ato sexual quando em regras. Quando estava menstruada, a mulher dizia *myne'y che rereko; che ruguýpe aiko; nañerãni iko guiténa*. (T: 277). Outra forma de dizer o mesmo era *myne'y; myne'y areko; myne'y aiporara; nanyi guitúpa* (T: 324). Já o parir era “*membyra*”, ao passo que *che membyra* era *eu pari* e *amomembyra* significava *faço-a parir*, podendo ser dito pela parteira, *momembyrahára*, ou pelo homem que engravidara a mulher (T: 306). Mulher grávida e barriguda era *Kuña ikarapong* (T: 242).

A menstruação foi traduzida como algo sujo. *Pochý; mbochy* era *colérico, violento, enojadizo, muito sujo, ruim, mau*. *Che pochý* era a expressão que dizia a mulher quando estava menstruada. Mais uma vez no sentido negativo, *amombochy kuña* foi traduzido pelo padre como *corromper mulher, mesmo que não fosse donzela*. *Che mombochy* dizia a mulher no sentido de *pecou comigo* (T: 433).

O aborto – *Membykua* (T: 306) – era uma prática encontrada entre a maioria dos povos indígenas. Essa prática era considerada abominável pelos missionários. Condizente com isso, Montoya tomou *Añemembyjuka* como *matar a seu mesmo filho; iñemembyjukávae aipo* como *essa é a que matou o seu filho*; “*añemomemby* era *gerei*; *añemomemby pu* traduzia a expressão *abortar a mulher com causa culpável, ou sem ela*, mas também ter poluição, uma prática de matar a “semente” da criança já antes da concepção, portanto também uma forma de aborto. *Ajuka che memby che ryépe; ahunga ijukávo* dizia-se de *matei a meu filho no ventre* (T: 305). *Che membykua* foi tomado como *mal parir, abortar; añemomembykua ei* foi traduzido como *eu me causei o aborto* (T: 306). A expressão “*kuña oñemopohângy úvae, omemby potare-ymamo* significava *mulher que tomou bebedizo para abortar* e *omemby guyépe ojukávae* era *mulher que matou no ventre a seu filho* (T: 277). Como o aborto poderia ser provocado por queda, por exemplo, *che momembykua che yvy api haguéra* significava *a queda me fez abortar*. O problema maior, para o padre, no entanto, acontecia quando fosse causado, daí a importância de saber que *añemomembykua ei*, era *eu me causei o aborto* (T: 306). A expressão *añemopohângy'u che membyve'e'y haguãma* foi traduzida como *tomei bebedizo para não conceber* (T: 305). Essa última expressão demonstra que as mulheres *Guarani* possuíam conhecimentos e os praticavam acerca do controle da natalidade, seja para evitar a concepção, seja para acelerá-la.

O primeiro mênstruo da mulher era *Nemondíá*. As demais vezes eram chamadas de *Myñey; Tugui arecó; Nanyi; Che pochí; Orerecó; Ibípe aycó; Tu gui aiporará* (TES: 448).

Na língua *Guarani*, *ava* é homem, mas também pessoa. *kunã* é mulher. A expressão *ava kuña eko*, o homem com modos de mulher, foi traduzida por Montoya como afeminado, indicando a existência dessas pessoas entre os *Guarani* antigos. Se não existissem, certamente o missionário não despertaria seus neófitos para o assunto, deixando de realizar a tradução. Fazendo um juízo moral dirá: *Ava aqui hechag aguyjei*, ou *os afeminados de bom parecer são para pouco* (T: 100).

Tanto a homossexualidade masculina como a feminina foram traduzidas por *tevíro* (*teví* é ânus. *Tevíro*, ânus com ânus). *Ava tevíro* era o *homem somético [sodomítico]*. *Kuña tevíro*, a *mulher que padece disso*. A relação sexual com um(a) homossexual era chamada de *ambotevíro*, *pequei com ele assim* (T: 577). A mulher masculinizada era chamada de *kuña me mbirá y mbaé* e foi traduzida por Montoya como *fêmea machorra* (Voc y tes 356).

Montoya informa que existiam modos masculino e feminino de ser, expressos em pequenos atos do cotidiano indígena, como na forma de carregar a criança. Ele registrou *ambýi* com o sentido de *lado, costas*. Da palavra deriva *ambýichúara*, a *cria que traz a mulher ao lado*. E complementa: *os varões não usam disso* (T: 38-39). Esse exemplo demonstra, a partir de um hábito social corriqueiro, a construção social de gênero, as expectativas mesmas que se lançam sobre homens e mulheres.

Para demonstrar como o peso da tradição é forte em todas as culturas, reproduzimos o registro de um caso em que um homem, por seu defeito genital, vivia escondido pelas matas: *Outro eunuco por natureza, depois de reconhecida sua falta física, andava como veado ou fera pelos montes e matos, fugindo para não ser visto*¹⁷¹.

Montoya reconhece a existência de sentimentos profundos entre homens e mulheres indígenas, mas também entre pais e filhos. Para além do que possa parecer ao missionário, havia também muito sentimento envolvido entre o marido polígamo e suas esposas, como veremos no próximo capítulo. O missionário recolheu expressões que demonstram o apaixonamento indígena. *Aparyku* foi traduzido como *dissolver, derreter-se*. A expressão *che aparyku nde rayhúpa* foi traduzida como *estou derretido em teu amor; kuña rechakave oñemboaparyku* queria dizer *em vendo mulher logo se derrete por ela* (T: 59). A ternura com as crianças e entre homens e mulheres poderia ser expressa na palavra *guai*, traduzida por Montoya como *pintadinho, lindinho, palavra terna que dizem os maiores aos menores, varões a mulheres, e mulheres a varões* (T: 126). *Guachã*, por sua vez, era menina, assim chamada por homens e mulheres (T: 126).

¹⁷¹ MONTOYA, 1985: 87.

A construção social da feminilidade e da masculinidade *Guarani* passava pela realização de diversos rituais, desde a concepção até a idade adulta. Nicolas del Techo (1897a) registra uma síntese bastante interessante desse processo. As mulheres grávidas se absteriam de vários alimentos. Para que o filho não nascesse com o nariz inchado, não comiam carne de ave. Evitavam sobremaneira o consumo de aves fracas por temor de que os filhos nascessem anões e de outros animais que possuíssem características negativas, como a falta de agilidade.

Durante o período de gravidez, os maridos não se entregavam à caça de feras, tendo o cuidado de não fazer flechas, macanas (arma de madeira) ou outro instrumento que carregasse na mão. Depois do parto, faziam abstinência de carne por um período de quinze dias, ao mesmo tempo em que distendiam o arco e não amarravam aves. Permaneciam eles em couvade, fechados em casa e em jejum, até que caísse o cordão umbilical do recém-nascido. Se descumprissem o ritual, acreditavam que poderiam ser acossados por grandes males. Se um menino de poucos dias adoecesse, os parentes de ambos os sexos se privavam dos alimentos que, a seu ver, prejudicavam a criança caso os comessem.¹⁷² Quando nascia alguma criança com alguma deformidade corporal, era costume ser morta já no nascimento. Um caso registrado que bem ilustra isso é o de uma criança “monstro” que teria sido morta por sua mãe:

Usava esta nação em sua gentilidade quando nascia algum menino monstro enterrá-lo no momento sua mesma mãe e o pai [...] enterrou uma índia a um filhinho que pariu sem pés nem mãos. Enterrou-o de noite, porém não o fez com tanto segredo que não o vissem alguns que foram logo avisar ao Padre. Censurou-lhes o fato e deu-lhes um moderado castigo, porque os pais desculpavam-se dizendo que porque havia nascido morto (desculpa comum entre eles) o haviam enterrado e, ao final, como não havia testemunha, não se pode averiguar a verdade.¹⁷³

Muitas vezes, os missionários descobriam casos de abandono ou de aborto de crianças através da confissão, assunto que desenvolveremos melhor no próximo capítulo. O abandono de recém-nascidos, fosse por motivos sociais ou mítico-religiosos, é também referido pelos missionários. Uma mulher da redução de Corpus, dando à luz a uma criança concebida em uma relação “ilegítima” *tapou a boca com pasto seco para que não chorasse, jogando-a na capoeira para que a comessem os tigres. Sendo ela mais fera que os tigres*. Outra mulher, em São Nicolau, tendo parido *um menino que havia concebido contra os mandamentos de Deus*, valeu-se igualmente do expediente de abandoná-lo à morte nos cam-

¹⁷² TECHO, 1897a.

¹⁷³ CARTAS ANUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: MCA IV, 1970: 107.

pos em que se escondera para o momento do nascimento.¹⁷⁴ Mais do que julgar as mulheres, nesses casos, talvez fosse interessante perguntar-se acerca das condições que as levavam ao ato, algo silente nos relatos.

O padre Diogo de Boroa registra, em 1614, um parto que fugia aos costumes do *Guarani*, acontecido na redução de Guarambaré: *estando uma noite uma índia em grande perigo de parto com muitas fortes dores que a faziam dar gritos (fora de seu costume, pois são muito sofridos em suas dores e enfermidades)*¹⁷⁵.

Quanto à couvade masculina, o padre Antonio Ruiz de Montoya dirá que o *homem, dando à luz qualquer uma de suas mulheres, jejuava com grande rigor por quinze dias. Fazia-o sem comer carne e, ainda que a caça aparecesse à sua frente, não a matava. Guardava durante todo esse tempo um recolhimento e uma clausura muito grandes, porque disso dependia a saúde e a criação do bebê*¹⁷⁶.

O costume da couvade masculina foi de difícil extirpação nas reduções. O registro a seguir, referente a uma redução considerada consolidada, a *Reducción de la Asunción de Acaraguá* mostra, em 1637, um indígena cristianizado cumprindo-o. Uma vez que se sentiu agredido com a contestação do missionário e o riso dos outros indígenas, chegou a abandonar a redução:

Um dia se encontrava um Padre no campo, inspecionando os trabalhos da sementeira, coisa muito necessária dada a inclinação desta gente à frouxidão, quando aquele índio cessou repentinamente de trabalhar enquanto todos os demais trabalhavam. Com boas palavras animou-o nosso Padre a seguir o exemplo dos demais. Contestou aquele com atrevimento que não podia, já que naquele mesmo dia havia nascido um filho seu, e trabalhando ele, morreria a criatura. Os demais índios riram desta ocorrência supersticiosa enquanto nosso Padre a censurou, como era sua obrigação. O levou muito a mal aquele índio, e se retirou sem mais do campo. Tomou o menino recém-nascido e sua mãe, e se foi a sua terra antiga.¹⁷⁷

No tocante aos rituais que envolviam o primeiro fluxo menstrual, com as meninas *Guarani* eram tomados diversos cuidados a fim de preservá-las dos maus espíritos e prepará-las para ser boas mães. Elas eram entregues a uma mulher robusta, que as provava de várias maneiras. Seu cabelo era raspado e ficavam privadas de comer carne até que ele crescesse até as orelhas. Estavam elas proibidas de olhar para os homens e distantes de olhar os papagaios, para que não ficassem tagarelas. Tinham de varrer a casa, buscar água a passos

¹⁷⁴ ANALES DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY DE LA COMPAÑÍA DE JESUS DES-DE EL AÑO DE 1641 HASTA EL DE 1643. In: MAEDER, 1996:118.

¹⁷⁵ CARTA ÂNUA DA MISSÃO DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ DIRIGIDA PELO PADRE DIOGO DE BOROA AO PROVINCIAL DIEGO DE TORRES (1614). In: MCA II, 1952: 40-41.

¹⁷⁶ MONTOYA, 1985: 53.

¹⁷⁷ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY 1637-1639, f. 66. (mimeo)

rápidos sem sair do caminho, moer grãos no pilão. Não podiam descansar nenhum momento, sendo obrigadas a cumprir as funções de uma mãe de família.¹⁷⁸

Na edição de 1639 do livro *A Conquista Espiritual* consta outra versão do ritual de passagem da menina *Guarani* registrado por Montoya. Após o ritual, as meninas estavam aptas para as relações sexuais:

Na primeira menstruação, em começando, colocam a moça que o padece em sua hamaca, ou rede, e ali a costumam ao modo que se amortalha o cadáver, deixando somente por onde possa respirar. Dão-lhe de comer muito pouco, e dura esse trabalho dois ou três dias. Passados estes, a entregam a uma mulher muito trabalhadora e robusta, a qual a exercita em trabalhar na casa, nas coisas de peso, trabalho e cansaço, no que a exercita muito bem. O fim daquilo é que se faça trabalhadora e não seja delicada. Anda suja e cansada nestes dias, que comumente são oito. Aqui conhecem se há de ser mulher de valor e de trabalho. Passado isso, lhe cortam o cabelo ao nosso modo, vestem-na e a enfeitam com o melhor que têm [...] e já então pode conhecer varão; e antes deste mênstruo é coisa sacrílega tal ato.¹⁷⁹

Ao apresentar a palavra *Ñemondy'a*, a primeira menstruação, o autor do *Tesoro de la Lengua Guarani* inclui também a expressão *antes da qual não se junta a homem* (T: 373). Apesar disso, há registros de que havia o costume do casar moças bastante jovens com homens geralmente mais velhos, como demonstrado no relato sobre os *Paraná*, uma das parciaisidades *Guarani*: *Usam esses Paranás desposar as meninas antes que tenham uso de razão, [...] [Eles] as casam em sua infidelidade, o que faziam ainda agora, e havia algumas meninas cristãs amancebadas que estavam já amancebadas com os que haviam de ser seus maridos*¹⁸⁰.

A entrega das meninas para casamento insere-se na perspectiva de estabelecimento de relações sociais e econômicas, como dissemos. Além dos *Paraná*, os *Itatines* também possuíam a mesma prática. O estabelecimento de idade mínima para o casamento nas reduções levou ao costume de realizá-los aproximadamente aos 17 anos para o varão e aos 15 anos para as mulheres.

Tradicionalmente, a cerimônia de casamento *Guarani* era caracterizada pelos missionários como carecedora de rito: *Outro índio querendo casar suas parentas a seu modo que é atando a rede da mulher a do marido*¹⁸¹, dirá o missionário. Os *Itatines*, por sua vez, possuíam outra cerimônia de matrimônio. Os nubentes procurariam, no clarear do dia, um cacique ou *feiticeiro* principal, o qual

¹⁷⁸ TECHO, 1897a: 337-338.

¹⁷⁹ MONTOYA, 1639: 14.

¹⁸⁰ NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: DHA XX, 1924: 83.

¹⁸¹ OCTAVA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1615. In: DHA XX, 1929: 33.

colocaria e misturaria a erva da qual bebiam em uma cabaça com água, dando de beber ao casal na mesma vasilha. A seguir, os dois trocariam juntos a erva como sinal exterior do casamento. Os *Itatines* manteriam o casamento pelo tempo que quisessem, podendo tanto as mulheres como os maridos abandonarem-se uns aos outros e unirem-se em novos casamentos, de modo que o missionário não percebia perpetuidade nas relações. Segundo relato etnográfico do padre Diogo Ferrer, tanto os homens como as mulheres *Itatines* andariam vestidos com roupas de algodão com listas vistosas e de várias cores. Cada homem não teria mais de uma mulher.

O mesmo padre Ferrer escreverá que as mulheres *Itatines* possuíam um costume diferente das mulheres do restante da nação *Guarani*, que era o de tatuar-se, usando pontas de agulhas ou espinhos, de modo que boa parte do seu corpo ficava tomado por listas de aproximadamente dois dedos, tendo braços, pernas, rosto e tronco marcados por elas. As tatuagens eram feitas com fins estéticos.¹⁸² O padre Nicolas del Techo dirá que as mulheres *Itatines* *deseñham em seu corpo, levantando a pele, uma série de linhas escuras, de tal maneira que o deformavam mais que o embelezavam*. E acrescentará, negativamente: *celebravam os funerais dos parentes lançando-se de lugares altos. Muitas morriam como consequência da queda*¹⁸³. Esse mesmo costume de jogar-se de lugares altos é também encontrado nos relatos relativos à região do Guairá, feitos pelo padre Antonio Ruiz de Montoya:

Ao ensejo da morte do marido, as mulheres se lançam duma altura de estado e meio, dando gritos, e às vezes chegam a morrer daqueles golpes ou saltos, ou a ficarem aleijadas. Tem-nas o demônio retidas no engano, persuadindo-as de que morrer não é coisa natural e comum a todos, mas ao que morre, isso acontece por acaso.¹⁸⁴

Esse costume mortuário é registrado por Montoya na obra *Tesoro de la Lengua Guarani* como *Kutipo*, ato de *saltar; jogar-se do alto abaixo (usam-no as índias na morte de seus parentes, com que se lastimam muito, e morrem às vezes)* (T: 283).

No mesmo sentido de participar dos rituais fúnebres, Montoya também percebera o costume das mulheres que, no enterro dos mortos, por acreditarem que a alma acompanhava o falecido na sepultura, embora separada do corpo, peneiravam a terra, no sentido de evitar que fosse sufocada e restasse presa no local:

¹⁸² ANUA DO PADRE DIOGO FERRER PARA O PROVINCIAL SÔBRE A GEOGRAFIA E ETNOGRAFIA DOS INDÍGENAS DO ITATIM. 1633. In: MCA II, 1952: 30-48.

¹⁸³ TECHO, 1897c: 213-214.

¹⁸⁴ MONTOYA, 1985: 53.

Muitos enterravam os seus mortos numas urnas grandes ou talhas, colocando um prato na boca, para que naquela concavidade a alma estivesse mais acomodada [...]. E quando enterrávamos os cristãos na terra, acudia de jeito muito dissimulado uma velhinha munida duma peneira assaz curiosa e pequena, e, da mesma forma velada ou fingida agitava a tal da peneira pela sepultura, como se tirasse qualquer coisa. À vista disso, diziam os índios que com isso tiravam a alma do defunto, para ela não padecer enterrada com seu corpo.¹⁸⁵

As mulheres velhas, em geral, foram tomadas pelos padres como um eterno problema, já que participavam ativamente dos rituais xamânicos: *até faz pouco acompanhava aos feiticeiros, sendo cúmplice de suas maldades*¹⁸⁶. Eram elas odiadas pelos missionários principalmente por comandar os rituais de pranteamento na acolhida e nos rituais fúnebres, dois importantes espaços femininos de participação ancestral:

É um trabalho excessivo desterrar das novas reduções as inveteradas superstições tão familiares aos bárbaros na ocasião dos nascimentos e velórios. São as velhas tenazes no que era antigo, as que transtornam a cabeça dos demais, sendo elas umas verdadeiras bruxas. Apresentam-se em público com o cabelo despenteado, deixam-se cair de costas com a boca para cima, mordem a terra, gemem e uivam. Depois, como fúrias, ou como se vissem a morte em pessoa, tomam do arco e disparam flechas por todas as partes, com preferência para o sol. Havia um nobre cacique recentemente cristianizado, o qual contava em sua parentela com várias dessas famosas velhas.¹⁸⁷

Os rituais de acolhida dos visitantes e de pranteamento dos mortos foram tomados pelos missionários como expressão de descontrolo das emoções. Nele, há participação de homens e de mulheres:

Aos hóspedes, ou aos que voltam de uma viagem, recebem-nos com um pranto de vozes, formado do seguinte modo: entrando o hóspede em casa, toma assento e junto dele o que recebe. Apresentam-se logo as mulheres e, rodeando ao hóspede, sem ter-se dito qualquer palavra, levantam elas um alarido conjunto, e contam nesse choro os parentes a que veio, suas mortes, suas façanhas e feitos ou bravuras, que em vida fizeram, bem como a sorte boa ou má que lhe ocorreu. Os homens cobrem o rosto com a mão, ostentam tristeza e choram em coro com as mulheres.¹⁸⁸

Em outras versões:

Geralmente há dificuldade nestas reduções novas em acabar com os costumes bárbaros e gentílicos que têm em seus velórios e nascimentos, embora

¹⁸⁵ MONTOYA, 1985: 54.

¹⁸⁶ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1924: 594.

¹⁸⁷ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1924: 622.

¹⁸⁸ MONTOYA, 1985: 53.

não tenham outra coisa mais de barbaridade, nas quais estão muito destros as velhas, são geralmente as mestras dessas cerimônias por haver-se exercitado nelas muitas vezes.¹⁸⁹

Nos choros gentílicos tem-se moderado muito, embora as velhas sintam notavelmente que nessa matéria lhes vão tirando porque elas têm posta toda sua felicidade nisso.¹⁹⁰

O mesmo tom negativo em relação ao pranteamento feita pelas velhas aparece no *Tesoro de la Lengua Guarani*: *Guaivt* é velha. *Che guaivt*, eu sou velha; (os homens dizem a suas mulheres, mesmo que sejam moças: *che guaiv*), é minha velha; *guaivt resay a'u vai* era a forma de dizer *lágrimas de velhas de burla, que dizem de graça quando chove pouco, porque logo cessan as velhas de chorar* (T: 126). No sentido fúnebre, *hapirõ* é choro, cantando coisa de dor (T: 147); *Te'õ* é morte. *Te'õngue kuára* é tomado como sepultura; *te'õngue rapirõháva*, choro por defuntos (T: 562).

Mesmo após a saída dos jesuítas, Doblas percebe a existência do pranteamento aos mortos entre os indígenas que viviam nas reduções, sinal de que o costume não havia sido desterrado totalmente.

Eu não vi esses índios manter nenhuma superstição nem rito dos de sua gentilidade com seus mortos; o único que fazem é, logo que expira, e no tempo que o corpo permanece em suas casas, e também no funeral, se ouve que algumas índias velhas, parentas ou próximas do defunto, chorar com uma espécie de tom rouco e desagradável, mesclando algumas palavras de sentimento.¹⁹¹

No tocante às pinturas e aos adornos corporais, às danças e ingestão de bebidas fermentadas pelas mulheres, os missionários lançarão um olhar também bastante negativo: *as mulheres destas terras são [...] borrachas, a cara horrivelmente pintada, bailam umas danças verdadeiramente abomináveis*¹⁹². Nos homens, a principal característica exterior de “infidelidade” era o uso de cabelo comprido: *traziam muitos o cabelo crescido que nesta terra é sinal de infidelidade*¹⁹³. O uso do botoque labial pelos povos *Guarani* não recebe destaque nas cartas anuais, contrastando com os registros referentes a outros povos. No entanto, no *Tesoro de la Lengua* há referência a ele, com indicação do uso da perfuração do lábio para colocá-lo: *Tembeta* é barbote; *tembetakua*, o buraco dele (T: 557). Abrir o lábio

¹⁸⁹ RELACIÃO DO ESTADO EM QUE SE ENCONTRAVAM AS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI, 1640. In: MCA III, 1969: 216.

¹⁹⁰ NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: DHA XX, 1929: 86.

¹⁹¹ DOBLAS, 1836: 55.

¹⁹² CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, 1637-1639. In: MAEDER, 1984: 170.

¹⁹³ NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: DHA XX, 1929: 83-84.

para o barbote era *Añembe embetaquá: añemo embepug* (TES: 334). O lábio de baixo era chamado de *Tembé* (TES: 335).

Os diversos relatos relacionados aos rituais indígenas indicam também a presença de plumagens, *jegukáva* (T: 207), e de pinturas corporais, feitas geralmente com tinta de jenipapo. *Nandypáva; ñandyta* é a fruta conhecida com que se pintam. *Amongy ãndypáva* foi registrado como *tenho-me enfeitado de negro* (T: 361). Há também o registro de *agua*, que são as plumagens de penas pequenas *que põem na cabeça como faixa*. *Añemogu* é colocar-se essas plumagens (T: 11). *Araguy* foi registrada como plumagens grandes, *Che araguy* como minhas plumagens e *añemboaraguy* como *me ponho plumagens* (T: 82). Boa parte das plumas era retirada da avestruz, *ñandu*. *Ñandu paragua* foi registrado como plumeiro e como coroa de plumas (T: 360).

Homens e mulheres *Guarani* participavam também dos rituais antropofágicos com funções diferenciadas. No final do ritual, eram as mulheres que davam nome a seus filhos.

ao cativo colhido em guerra engordam-no, dando-lhe liberdade quanto a comidas e mulheres, que escolhe a seu gosto. Já estando gordo, matam-no com muita solenidade. [...]. Pela comarca repartem porções desse corpo. Cada pedaço vem a cozinhar-se em muita água. Fazem disso uma papa ou mingau. As mulheres dão a seus filhinhos de peito um pouco dessa massa, dando-lhe um nome. Trata-se de uma festa muito especial para os Guaranis, que eles fazem com muitas cerimônias.¹⁹⁴

A participação feminina no ritual, seja como acompanhante do prisioneiro, seja como iniciadora das crianças no banquete antropofágico, dá centralidade à mulher indígena no ritual. Ao mesmo tempo em que integrava o prisioneiro ao grupo pelo casamento, ela dava às crianças a possibilidade de, literalmente, “tomar gosto” pela cerimônia, dando-lhe um nome. Eliane Fleck, no tocante à entrega das mulheres ao prisioneiro, salienta que o costume *obedece às normas reguladoras da sociedade Guarani e dava a dimensão exata e grandiosa do ritual antropofágico, na medida em que o cativo que seria morto não era percebido como um homem covarde, abatido e diminuído, mas valoroso, corajoso por estar honrando a morte de seus antepassados*¹⁹⁵.

Se no mundo reducional as funções litúrgicas serão atributos somente dos homens, no mundo *Guarani* pré-reducional, tanto mulheres como homens poderiam ser xamãs:

Os que pretendem ser especialistas na arte mágica têm de se macerar com severíssimos jejuns e outras penitências, para o qual fogem a lugares solitários, onde permanecem nus e sem lavar-se; nada comem senão pimenta e

¹⁹⁴ MONTROYA, 1985: 53.

¹⁹⁵ FLECK, 2000: 4.

certa espécie de milho; não penteiam seus emaranhados cabelos, nem cortam suas longas e disformes unhas; fazem alarde de outras coisas sujas e mortificam seu corpo, até que já, por efeito do prolongado jejum, carentes de forças e ainda de sentido, se lhes aparece o demônio que invocam. [...] Em algumas regiões a mulher que intenta dar-se à magia é preciso que guarde castidade; se chega a ser mãe, perde a veneração que a professam.¹⁹⁶

Homens e mulheres *Guarani*, com a chegada dos missionários, se quisessem participar da redução, tinham de adaptar-se às novas regras. Os religiosos esperavam o abandono das práticas consideradas inadequadas, e os *Guarani* demonstraram grande capacidade de trânsito entre as duas moralidades, como veremos no próximo capítulo.

2.2 Outros homens, outras mulheres indígenas

Os jesuítas tiveram contato, em suas missões religiosas, com um conjunto bastante grande de tipos humanos. As mulheres e os homens indígenas que tiveram contato com a missão jesuítica nas reduções eram muito diferentes entre si. Membros de parentelas diferentes, mas também de povos indígenas diferentes, possuíam construções de feminilidade e de masculinidade diversas. Hoje seria bastante difícil reconstruir o percurso histórico dessas elaborações, seja porque diversos desses grupos deixaram de existir ou se fundiram com outros grupos, seja porque os registros históricos são bastante limitados por priorizar um *Guarani* genérico, com poucas informações sobre alguns povos e nenhuma sobre outros, seja porque seguiam um padrão de construção discursiva em virtude do objetivo pelos quais foram realizados, tendo sido elaborados por homens em uma atividade eminentemente masculina.

Nosso intuito, nesta parte do texto, é apresentar, sumariamente, os relatos feitos por missionários e cronistas do período em estudo acerca de mulheres e homens de outros povos indígenas para além do que se convencionou chamar de povo *Guarani*. Advertimos de que não nos propomos a realizar a escrita da história das mulheres indígenas coloniais ou “a” história de gênero, pois isso se constituiria num projeto de uma vida toda. Outra advertência a se fazer é que não buscamos apresentar todas as mulheres e homens indígenas com os quais os missionários tiveram contato, senão que alguns casos. A escolha que fizemos deveu-se a considerar os relatos mais ricos no sentido de mostrar que não havia um homem e uma mulher indígenas, mas mulheres e homens que alinhavam suas condutas femininas e masculinas a partir de seu pertencimento a esse ou àquele povo.

¹⁹⁶ TECHO, 1897a: 335-336.

2.2.1 Mulheres e homens *Gualachos*

A documentação missionária jesuítica usa o termo gualacho para se referir a todas as nações que não tinham como própria a língua *Guarani*, de modo que, mais do que um povo, o etnônimo pode significar uma diversidade deles. Apesar disso, há relatos que se referem a eles enquanto povo. Deles tomamos somente a maneira como homens e mulheres se relacionavam.

Um primeiro relato mostra os homens gualachos, costumeiramente, após seu ingresso nas reduções, andando vestidos no povoado, mas indo caçar nus. As mulheres, pelo contrário, andariam sempre vestidas. Em casa usariam um vestido que lhes cobria do peito até os joelhos. Quando saíam de casa ou iam até a igreja, usavam uma manta dos ombros aos pés. A mesma manta servia para carregar o filho às costas.¹⁹⁷

O padre Antonio Ruiz de Montoya relatou, na *Carta Ânua* de 1628, a partir da Redução da Conceição de Nossa Senhora de Guañanos, povoado composto por população unicamente gualacha, as características do povo que a compunha. Dirá o padre que todos tinham não somente uma só língua, como também uma só mulher. Chama-lhe a atenção, no entanto, que o matrimônio não era fixo entre eles, como entre os *Guarani*, os quais teriam as mulheres sujeitas a si para retê-las ou despedi-las. Pelo contrário, as mulheres gualachas se apartariam de seus maridos por motivos leves, unindo-se a outro homem. Isso faria com que os homens as tratassem muito bem por medo de perdê-las. Mais uma vez comparando-as com as mulheres *Guarani*, dirá Montoya que essas cuidam muito bem dos maridos, ao contrário daquelas, as quais cuidam apenas de criar os filhos, além de produzirem a chicha.¹⁹⁸ As mulheres seriam, segundo o missionário relator, muito ciumentas de seus maridos, não consentindo a poligamia. Elas competiriam entre si para assumir o senhorio da casa familiar. Os casamentos duravam enquanto o homem trouxesse muita caça e mel, sendo uma necessidade o homem ser caçador para ser recebido por elas como marido. Mesmo com filhos, abandonariam o marido que não fosse bom caçador ou que maltratasse a esposa, unindo-se a outro homem, ficando os filhos, mesmo que pequenos, com o marido. Essa característica fazia com que os missionários tivessem muita dificuldade em convencer as mulheres a aceitar o casamento *in facie ecclesiae*, pois temiam unir-se a algum homem que não fosse um bom esposo segundo suas expectativas!¹⁹⁹

¹⁹⁷ RELACÃO DA ORIGEM E ESTADO ATUAL DAS REDUÇÕES DE LOS ANGELES, JESUS MARIA E CONCEIÇÃO DOS GUALACHOS. 1630. In: MCA I, 1951: 346.

¹⁹⁸ CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ. DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: MCA I, 1951: 296.

¹⁹⁹ RELACÃO DA ORIGEM E ESTADO ATUAL DAS REDUÇÕES DE LOS ANGELES, JESUS MARIA E CONCEIÇÃO DOS GUALACHOS. 1630. In: MCA I, 1951: 346.

O relato missionário dá a entender que os homens gualachos perceberam que poderiam aliar-se aos missionários para manter seus casamentos, pois, uma vez cristianizadas e casadas através do rito cristão, as mulheres indígenas nunca deixavam seus maridos, envelhecendo com eles. Inversamente, o padre mostra-se maravilhado pelo fato de um cacique *Gualacho* ter sido batizado há muito tempo e conservar-se junto de sua esposa enferma sem ter procurado outra mulher. *E podem eles repetir ordinariamente, e alguns têm dito, pudera que minha mulher se fizesse cristã para que nos casássemos e para que não me deixasse jamais*²⁰⁰, dirá o missionário.

Os costumes dos *Ybyraíara*, um dos povos chamados de *Gualachos*, ligados aos cuidados que os pais deveriam ter no nascimento dos filhos, é narrado pelo padre Antonio Ruiz de Montoya na Carta Anua de 1628, referente à redução de San Xavier. Os cuidados teriam a função de isolar a ação do fantasma Curupira sobre o recém-nascido. O relato traz também os rituais de passagem daquele povo:

Outro fantasma dizem que há e que anda de casa em casa do tamanho de um rapaz, o qual tem figura humana e os cabelos vermelhos, e nas mãos uma corda com que afoga. A este chamam Curupu que corresponde o vocábulo a duende, que por outro nome chamam mbae. Este, dizem, que aparece em tempo de milho verde, porque é muito amigo dele e de carne e que, de ordinário, vem quando dormem e os afoga, e assim quando morre alguém de repente dizem que o fantasma os mata, e causa dores, e para evitá-lo as grávidas jejuam elas e seus maridos, não comendo carne alguns dias. Com o jejum nascerá bem a criatura. O marido, durante todo o tempo da gravidez, não endereça suas flechas nem amarra coisa nenhuma porque se amarra algo nascerá em breve a criatura e depois de nascido terá dificuldade de urinar. Desde que o menino nasce até que se lhe cai o umbigo, tem de jejuar o varão porque se não jejuar terá o menino dores. Nesse tempo não há de ir ao rio, nem pisar barro, nem partir pau algum, nem entrar no lugar onde o menino nasceu. E se não há quem leve lenha a sua mulher, ele a leva, porém a joga à porta e ela sai e entra. E se faz algumas das coisas proibidas, toda a casa padece dores de Carugua. Nesse tempo o pai do recém-nascido não come coisa que haja nascido debaixo da terra, como raízes, etc., nem coisa que se tenha coberta com ela porque o menino ficará enfermo. Se a índia tem parto difícil, e o menino não nasce rapidamente, o índio desencaixa as pontas das flechas e a sogra ou outra índia desarma tudo o que o índio amarrou no tempo da gravidez. E tem sucedido desfazer toda a casa que havia amarrado um índio, e os cestos que fez os queimam, e se com tudo isso não nasce, sai o índio de onde está para que não atralhe o parto, e tomando uma acha ou cunha vai correndo buscar uma árvore alta que chamam Yaracatiyy, que é como nabo, ao cortar, e o põe no chão com a qual nasce a criatura, e se com isso não nasce, acusam ao pobre índio de que não

²⁰⁰ RELAÇÃO DA ORIGEM E ESTADO ATUAL DAS REDUÇÕES DE LOS ANGELES, JESUS MARIA E CONCEIÇÃO DOS GUALACHOS. 1630. In. MCA I, 1951: 349.

fora diligente em cortar a árvore, e o fazem derrubar outro, no qual se ocupa aquele tempo.

Quando o menino chega à idade como de dez anos, um velho da família, o mais corajoso, lava o menino com água fria junto ao fogo e lhe dá nas costas uns golpes com uma corda de arco para que com o muito vinho que beber não se emborrache; o segundo para que com esses golpes suas forças se transfiram para o rapaz e seja diligente. E às moças faz isso mesmo uma velha no tempo que lhes vier a primeira menstruação, na qual fazem muitas cerimônias compridas de contar. Quando morre alguém, jejuam dois dias todos os de sua casa. Não comem carne nem vão ao rio porque se forem terão desmaios ou mal do coração, e as índias chorarão aos gritos e geralmente se dão muito cruéis golpes, enterram seus defuntos no campo.²⁰¹

2.2.2 Homens e mulheres *Guaycuru*

Os povos indígenas pertencentes ao grande grupo humano chamado de *Guaycuru* eram, no período colonial, caçadores, pescadores e coletores. Na época, eles eram designados de Toba, Mocovi, Payaguá, Mbayá e Abipón. Ocupavam praticamente todo o centro do chaco, tendo seu território delimitado ao norte pelo rio Pilcomayo, ao sul pelo rio Salado, a leste pelos rios Paraná e Paraguai e a oeste pelo meridiano de 62º, aproximadamente.²⁰²

No ano de 1610, aconteceu a terceira missão feita pelos padres Vicente Grifi e Roque Gonzalez entre os *Guaycuru*, saindo de Assunção, com a finalidade de estabelecer-se entre eles e pacificá-los, já que esses povos eram considerados um dos principais entraves para colonização na região, e até então os colonizadores e missionários não haviam obtido sucesso em submetê-los. Ao norte de Assunção, foram várias as tentativas de estabelecer reduções, sendo, contanto, impossível devido à sua resistência.

Apesar da visão negativa que os missionários possuíam dos *Guaycuru*, como se vê no relato a seguir, retirado da Segunda Carta Ânua, escrita pelo padre Diego de Torres, eles perceberam um costume bastante interessante acerca da relação que estabeleciam com as mulheres e com os homens conquistados em guerra:

Nas guerras que têm com os demais índios, colhem os meninos de pouca idade e os criam e fazem a seus costumes como se fossem seus filhos. [...] Esta nação assim tão bárbara tem algumas coisas que fazem vantagem a outras muitas, que é viver em castidade rigorosíssima até que tenham vinte e cinco ou trinta anos e até esta idade não se casam, nem tampouco bebem vinho. Acabada a guerra tratam com grande amor aos cativos, e se são mu-

²⁰¹ CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ. DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: MCA I, 1951: 272 a 275.

²⁰² SMANIOTTO, 2003: 63.

lheres, nem chegam a elas, nem se casam com elas até que saibam a língua e elas queiram casar-se.²⁰³

Os missionários, mesmo no forte do verão, perceberam entre as mulheres *Guaycuru* noções de decência corporal por conta de andarem vestidas. Enquanto os homens tiravam toda a roupa para evitar o suor, as mulheres e meninas *umas e outras se vão duas ou três vezes ao dia banhar-se. Não se jogam na água a nadar, mas se sentam ou se agacham na costa e com as mãos se jogam água pela cabeça deixando-a correr por todo o corpo; as mulheres usam para esse fim um copo de cabaça que chamam Epagí, e nem neste lavatório se despem senão que da cintura para cima*²⁰⁴.

A mesma percepção de decência corporal é percebida pelo padre Pedro Lozano, para quem *todos os Guaycurús se acostumam, desde meninos, a andar nus de tudo sem envergonhar-se de aparecer assim diante dos mesmos Espanhóis; porém as mulheres usam de uns tecidos desde a cintura até a meia perna, com que andam menos indecentes, e para o tempo de frio têm mantas de veados ou lontras, com que se defendem e abrigam*²⁰⁵.

Uma vez que a organização social *Guaycuru* repousava sobre status sociais diferenciados, a exterioridade corporal devia demonstrar a posição ocupada pelas pessoas, demarcando as diferenças sociais.

Toda a honra e gala põem em adornar-se a sua moda bárbara, que é pintar-se da cabeça aos pés com várias cores conforme a idade, e segundo o grau de milícia que cada um houver alcançado, porque há suas diferenças, e é necessário ascender por sua graduação, como diremos. Em nascendo as criaturas, assim a meninas como a meninos, lhes furam as orelhas, e dali alguns dias, quando lhes cresce um pouco o cabelo, se lhes arrancam totalmente as mulheres, não deixando fio em toda a cabeça: mas aos varões lhes deixam uma mecha de cabelos, na parte posterior junto ao pescoço, logo lhes formam uma coroa ou círculo como de frade, e sobre elas deixam outra mecha de cabelos, que formam outra coroa, e na parte vertical cai um tufo dos mesmos cabelos, sem deixar por isso de levar topete na moleira porque essa é divisa e distintivo dos meninos, como o é o pintar-se de preto todas as manhãs, até que crescendo sobem ao grau de jovens, que vai dos quatorze aos dezesseis anos. Nessa idade se colocam ligas, trazem braceletes nos braços, cingem-se com cinto ou corda de crina ou de cabelo masculino, que tecem de muitos fios, e se as amarram pelos dois extremos, embora que não pela cintura, mas por debaixo do umbigo. Ditos jovens se pintam de vermelho dos pés a cabeça, e em uma pequena rede recolhem graciosamente o cabelo, e aos tais lhes tratam, e aos principais com respeito, chamando-lhes Figen, que corresponde em nosso castelhano a Vossa Mercê.²⁰⁶

²⁰³ SEGUNDA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, 1610. In: DHA XIX, 1927: 48.

²⁰⁴ SANCHES LABRADOR, 1910: 147.

²⁰⁵ LOZANO, 1941: 70.

²⁰⁶ LOZANO, 1941: 70.

O gosto pelos adornos seria mais intenso entre as mulheres, no entanto.

Mais apaixonadas são as *Guaycurus* por contas de vidro e pequenas lâminas de prata, que se enchem delas como mil maravilhas. Quanto mais grossas as peças, tão mais as estimam; e se a série é longa, manifesta a riqueza da senhora: esta a pendura como um rosário dando-se com ela três ou quatro voltas no pescoço, e deixando-a por igual pendente sobre o peito. A este colar chamam Migilaga: e melhor se chamaria de corrente pesada.²⁰⁷

Diferentemente dos *Guarani*, os *Guaycuru* seriam monógamos, com raríssimas exceções. Dirá o padre Pedro Lozano que eles não teriam mais de uma mulher, embora suas uniões não fossem duradouras, pois sem maiores problemas se apartaria o marido da mulher e a mulher do marido, acomodando-se com outro ou outra com quem tivesse gosto, não demonstrando qualquer vergonha em manter relações sexuais diante de outras pessoas. Para os missionários, isso seria sinal de brutal torpeza e animalidade. As relações entre maridos e mulheres seriam bastante desfavoráveis para as mulheres:

As mulheres são como escravas perpétuas de seus maridos enquanto com eles fazem vida marital; porque nunca descansam as miseráveis, ocupadas no serviço e sustento deles, fazendo esteiras, potes, frascos, fiando e carregando rodo seu enxoval, como jumentos, quando vão caminhando, sem que seus maridos as ajudem em algo. Das índias moças antes de casar-se se valem também quando vão a suas guerras para que carreguem a bagagem e ajudem a trazer os despojos, e lhes busquem raízes e cardos para comer. E se antes de casar algumas dessas parem, matam logo o filho, senão que, em se sentindo grávida, lhe aborta com crueldade; porque dizem, não tem pai conhecido.²⁰⁸

Por se verem em constantes lutas, os homens, quando vitoriosos, traziam presentes incomuns para suas mulheres:

Quando voltam vitoriosos, a suas mulheres lhes trazem por troféu as cabeças de seus inimigos, esfoladas, e elas em certos dias se adornam com as melhores mantas e a cabeça com plumas, a frente com pranchas de prata, e o pescoço de colares e cordões de contas, e tiram com grande festa em público as ditas cabeças, e pendurando as cabeças em uns paus, dançam e cantam em círculo, louvando a seus maridos, exaltando seu valor e gloriando-se de tê-los por seus.²⁰⁹

Passemos a analisar as relações de gênero estabelecidas pelos povos que compunham o macro tronco *Guaycuru*. Iniciemos pelos *Abipones*. Por conta da profundidade dos relatos, centraremos a caracterização de tais relações nos registros feitos pelo padre Martin Dobrizhoffer.

²⁰⁷ SÁNCHEZ LABRADOR. T. 1, 1910: 215.

²⁰⁸ LOZANO, 1941: 77.

²⁰⁹ LOZANO, 1941: 77.

O padre Martin Dobrizhoffer chegou ao Paraguai em 1750, ano do Tratado de Madrid. Após o período de formação, trabalhou junto aos *Mocoví* e *Abipon* até a expulsão dos missionários da América. De volta à Europa, põe-se a escrever a história dos *Abipones*. Sua obra é rica em detalhes acerca daquele povo chaquenho, com muitas informações sobre seus homens e mulheres. Na sua visão, as mulheres *Abipones* quase se destruíam de tanto trabalho ao tecer ou bordar ponchos. Os homens, no entanto, embora muito ágeis no manejo com o cavalo e alegres seriam dados ao ócio e à preguiça.²¹⁰

Ainda no sentido de comparar o modo de ser mulher e homem *Abipones*, o missionário apresenta a mulher também com muita destreza nas cavalgadas. Para se protegerem do sol enquanto cavalgavam, no entanto, as mulheres usavam cobrir o rosto com uma sombrinha. Os homens, por quererem mostrar-se temidos, mas também por vaidade, apreciavam andar tostados pelo sol.²¹¹ Entre os cuidados corporais comuns que homens e mulheres possuíam estava o hábito de deixar arrancar, por uma anciã, os pelos das sobrancelhas e os cílios.²¹²

Os *Abipones* possuíam também marcadores corporais para indicar quando homens e mulheres ficavam viúvos. As viúvas deviam raspar a cabeça e cobri-la com um lenço preto ou cinza, tecido com fios de caraguatá, até que contraísse novas núpcias. O viúvo tinha o cabelo cortado e a cabeça coberta com uma rede até que o cabelo crescesse novamente.²¹³

Ainda no sentido da estética corporal, diferentemente dos europeus, os *Abipones*, tanto homens como mulheres, possuíam o costume de tatuar-se. Usando espinhos e escurecendo a ferida com cinza quente, gravavam linhas no rosto. As marcas eram distintivos familiares. Elas consistiam basicamente em uma cruz impressa na fronte, duas linhas desde os olhos até as orelhas, linhas transversais e enrugadas como uma grade em cima da raiz do nariz.²¹⁴ Porém, diz Dobrizhoffer, *não contentes as mulheres com estas marcas comuns a ambos os sexos, assinalam também o rosto, o peito e os braços com imagens negras de variados traços [...]. Porém esse adorno bárbaro se obtém com muito sangue e gemidos*²¹⁵. As meninas, nos primeiros sinais da puberdade, reclinariam a cabeça no colo das velhas para ser tatuadas. Caso a menina gemesse de dor ou se impacientasse com as picadas no rosto e no corpo, que lhe faziam verter sangue, era chamada pejorativamente pela velha de *mulherzinha* e de expressões simila-

²¹⁰ DOBRIZHOFFER, 1967:103.

²¹¹ DOBRIZHOFFER, 1967: 22.

²¹² DOBRIZHOFFER, 1967: 26.

²¹³ DOBRIZHOFFER, 1967: 29.

²¹⁴ DOBRIZHOFFER, 1967: 29-30.

²¹⁵ DOBRIZHOFFER, 1967: 33.

res. O ritual durava dias até ser completado, ficando a menina encerrada na casa do pai, cercada com couro de boi para evitar a brisa, alimentando-se de carne, peixes e alguns frutos. As meninas saíam debilitadas do ritual tal a quantidade de sangue vertido.²¹⁶

Somente alguns *Abipones* praticavam a poligamia, mas o repúdio à mulher, segundo Dobrizhoffer, era algo bastante frequente. O pouco número de *Abipones*, para ele, aconteceria por conta dos inimigos externos, das epidemias, mas também causado pela crueldade das mães para com seus filhos, que os olhariam com horror. A causa disso seria uma estratégia para não perder seus maridos:

As mães amamentam seus filhos até os três anos; entretanto, nesse tempo, não tinham nenhuma relação conjugal com seus maridos. Estes, incomodados pela prolongada demora da lactância, geralmente tomavam outra esposa. Assim, por medo do repúdio, matavam seus filhos depois do parto. Algumas vezes, sem esperar que isso se produzisse, abortavam utilizando meios violentos. Por isso não se atreviam a suportar uma descendência numerosa, pois impedidas pelas moléstias da lactância, e inúteis a seus maridos, tornavam-se irritadiças.²¹⁷

Aos homens isso não seria visto como um problema, *já que havia sido aprovado como costume de seus maiores*²¹⁸. Pouquíssimas mulheres teriam entre dois e três filhos.

Quanto ao costume de matar crianças indesejadas, dirá o missionário que *as mães seguem com profundo choro e sinceras lágrimas a morte de seus filhos provocada por uma enfermidade. Porém elas golpeiam aos recém-nascidos contra o solo com toda tranquilidade para acabar-lhes a vida*²¹⁹. Por conta de proibir tais atos, a cristianização teria tido como efeito o aumento do número de pessoas de ambos os sexos, segundo os missionários.

Havia, no entanto, a observação de que o número de mulheres era maior do que o de homens. O missionário lança como explicação para isso o fato de as mulheres matarem raramente suas filhas, porque não se envolviam nas lutas que encurtavam a vida dos homens e porque teriam maior vivacidade que eles, chegando a contar seis mulheres por um homem.²²⁰

Meninos e meninas teriam as orelhas furadas desde a infância, porém a maioria dos homens não usaria nenhum adereço nelas, embora fosse comum que as mulheres os usassem. Elas enrolavam uma folha de palmeira bastante larga em forma de espiral e enfiavam o rolo na orelha. Com o passar do tempo,

²¹⁶ DOBRIZHOFFER, 1967: 33-34.

²¹⁷ DOBRIZHOFFER, 1967: 107.

²¹⁸ DOBRIZHOFFER, 1967: 107.

²¹⁹ DOBRIZHOFFER, 1967: 104.

²²⁰ DOBRIZHOFFER, 1967: 107.

o rolo ia abrindo e, lentamente, a pele da orelha ia dilatando até chegar aos ombros. Esse costume era habitual também entre os Toba.²²¹

A educação das crianças era bastante rigorosa. O missionário fica impressionado com o tratamento aparentemente pouco cuidadoso que elas recebiam.

Desconhecem por completo os berços, as plumas, as almofadas, as faixas, os beijos e os mimos. Envoltos em uma leve manta de pele de lontra, os deitam em qualquer lugar ou os arrastam pelo chão como a qualquer criança de sua idade. Às vezes quando suas mães fazem uma viagem a cavalo, os colocam em uma manta feita de pele de javali, e os levam pendurados junto com as panelas, jarros e cabaças. Geralmente o marido arranca dos braços da mãe o filhinho que está mamando e o sobe a seu cavalo, e o olha cavalgar com os olhos cheios de prazer. Para banhar-se, a mãe atravessa um arroio apertando a criança contra seu peito com uma mão, enquanto usa a outra como remo. Quando a criança é um pouco maior, é jogada na água para que aprenda a nadar ao mesmo tempo em que a caminhar. Raramente verás meninos apenas desligados dos peitos maternos andando pela rua sem arco e flecha.²²²

Dobrizhoffer perguntava-se pelo motivo de os *Abipones* serem saudáveis e as mulheres atingirem facilmente um século de vida. A resposta que tem para isso são os casamentos tardios: *estes consideram a idade apropriada para o casamento os trinta anos mais que aos vinte; raramente tomam por esposas a mulheres de vinte anos*. Com isso associa a prática da sexualidade ao consumo impróprio da vitalidade, pois o vigor natural seria consumido pela lascívia:

Outros muitos porque, dissipados desde sua primeira adolescência em voluptuosidades obscenas, perdem com a lascívia o vigor natural. As núpcias aceleradas desde a juventude são a causa pela qual outros índios são mais doentios ou menos saudáveis e vivazes que os *Abipones* [...] Porque os médicos e os filósofos afirmam que tanto para conservar o vigor como para produzir a vida e procriar uma prole mais robusta convém viver saudavelmente.²²³

Por acreditar na teoria dos humores, Dobrizhoffer credita a saúde dos *Abipones* ao intenso uso do corpo seja na caça e pesca, seja em jogos que requeriam destreza. As mulheres seriam boas mães porque também cuidariam de seus corpos:

As mulheres *Abipones*, embora não se dediquem aos jogos dos homens nem aos certames equestres, [pois passam] ocupadas dia e noite no que fazer doméstico, tem abundante ocasião de ativar a respiração e de repousar convenientemente. Daí o vigor das mães para procriar filhos tão grandes, daqui

²²¹ DOBRIZHOFFER, 1967: 40.

²²² DOBRIZHOFFER, 1967: 55-56.

²²³ DOBRIZHOFFER, 1967: 53.

sua robustez e longevidade. Pois a opinião dos médicos é que o exercício do corpo e o frequente movimento favorece o calor natural, e contém a pletora, expele e dissipa os humores viciosos, dá agilidade às articulações, rapidez aos sentidos, promove a respiração, afirma os nervos, abre os poros da pele, ajuda a digestão, fortalece o corpo e o espírito. Vemos como apodrecem as águas paradas.²²⁴

Ademais, o padre pensa que as mulheres viveriam mais do que os homens porque *não vão à guerra e porque, por natureza, geralmente são mais vivazes*²²⁵.

Quanto ao costume de montar cavalos, as mulheres *Abipones* eram vistas como tão preparadas quanto os homens. A maneira de cavalgar, no entanto, ao modo dos homens, era vista pelo missionário como um empecilho para o parto, pois comprimiria e endureceria as coxas e os ossos do quadril. Para justificar sua percepção, o padre utiliza argumentos médicos.²²⁶

Dobrizhoffer sentia nojo da bebida fermentada dos *Abipones*, principalmente pelo fato de ser mastigada pelas mulheres velhas:

Havia observado com frequência que aquelas alfarrobas e aqueles favos de mel triturados com os dentes eram de novo guardados em recipientes para serem mesclados a futuras poções. Pois pensam que aqueles resíduos de alfarroba misturados com saliva fazem às vezes de fermento e dão a toda a preparação um agradável sabor. Pela mesma razão os índios e os espanhóis paraguaios procuram o milho destinado à bebida, chamado pelos *Guarani* de Abati e pelos *Abipones* de Nemekl, seja triturado pelos dentes de umas velhas. Não querem encomendar esse trabalho a mulheres mais jovens porque pensam que estariam cheias de humores perniciosos. Este costume é geral e antiquíssimo entre os americanos. Quem poderia convencer o estômago ou a quem a beba por sofrido que seja de receber sem náusea esta bebida (que os paraguaios chamam Chicha e os *Abipones* Laagá). [...] É próprio dos homens buscarem nas selvas o mel com o qual se fabrica esta bebida. Todo o trabalho de prepará-la corresponde às mulheres.²²⁷

O casamento *Abipon* chama a atenção pela diferença com o casamento cristão. Na cerimônia, homens e mulheres possuiriam papéis bem definidos.

Ela é conduzida não sem pompa à choça do esposo. Oito meninas sustentam um vestido elegante como um tapete estendido como se fosse uma sombrinha, sob o qual, com os olhos cravados no chão, em silêncio, respirando pureza, entra a esposa enquanto a rodeiam os espectadores, segundo o costume. Recebida amorosamente pelo esposo e saudada amigavelmente pelos companheiros, é devolvida com seu acompanhamento à casa paterna do mesmo modo que havia chegado; de onde volta à choça do esposo em uma segunda e terceira viagem, sob esta sombrinha levando abóboras, potes, cân-

²²⁴ DOBRIZHOFFER, 1967: 58-59.

²²⁵ DOBRIZHOFFER, 1967: 51.

²²⁶ DOBRIZHOFFER, 1967: 121.

²²⁷ DOBRIZHOFFER, 1968: 61; 446.

taros e todas as coisas necessárias para tecer. Depois voltará para um breve colóquio à casa de seus pais para onde cada dia é conduzida pelo novo esposo, seja para comer, para dar boa noite. Por essa solicitude, as mães ensinam a suas filhas que de nenhum modo apoiam essas núpcias e que não as abandonem ao capricho alheio. Comprovada sua probidade ou nascida a prole se lhes permitem, por fim, viver na casa.²²⁸

O padre Pedro Lozano registrou a forma como as viúvas se portavam em morrendo o marido: *quando morre o marido, a mulher guarda celibato, e jejua um ano, abstendo-se de comer pescado, e ao tempo saem estas viúvas ao campo, dizendo que seu marido vem a lhes dar licença para que se casem com outro*. No geral, o padre percebe que os *Abipones*

não têm normalmente mais de uma mulher, e estas são curiosas e destras em fiar o fio de chaguar, e produzir algumas coisas para sua vestimenta, e em particular em costurar as peles das lontras ou veados para suas mantas, que as costumam tão curiosa e prolixamente, que se é de admirar. Nisso se ocupam as mulheres, já que os homens fora do tempo de guerra são araganos, e somente se entretêm nas tardes em fazer alardes, e os meninos desde o amanhecer em correr para exercitar as forças. Embora eles sejam muito entregues à embriaguez, as mulheres são muito abastêmias, e servem de esconder-lhes naquele tempo as armas para que não se matem. Quando a mulher pare ou o filho adocece, o marido se joga na cama até que passam alguns dias, e se abstém de comer peixe, porque com isso, dizem, sarará o filho e a mãe, e se não fizer, morrerá. As mulheres não criam mais do que dois filhos ou filhas; os demais que parem os matam para evitar o trabalho da criação, que é coisa bem particular e alheia do amor natural das mães, mesmo entre bestas feras, e é sem dúvida permissão divina para que não se aumente demasiado tão bárbara gente, e tão inimiga de cristãos.²²⁹

Com relação ao povo *Toba* do período colonial, os registros históricos de missionários que indiquem relações de gênero entre seus membros são bastante tímidos, para não dizer inexistentes. Por isso tomamos as pesquisas da etnóloga Branislava Susnik como base para nosso estudo. Principiemos pelos interditos alimentares que a mulher grávida *Toba* deveria respeitar a fim de não prejudicar a saúde de seu filho:

A grávida deve abster-se de comer peixe – o motivo sempre coligado com o ‘dono da água e dos peixes’ – e pode consumir a carne de outros animais somente com precaução; a mulher não pode comer as patas dos animais – a parte geralmente destinada às mulheres segundo a regra de ‘partilha’, porque o menino nasceria com pernas torcidas; as prescrições parecidas interpretam a convivência do homem com seu ambiente de ‘caçador-subsistência’. As mulheres *Emok-Tobas* não se banham nos riachos ou nos rios durante a gravidez, porque consideram que as ‘etagat-lashy’, as mulheres aquáticas, mos-

²²⁸ DOBRIZHOFFER, 1967:199.

²²⁹ LOZANO, 1941: 95-96.

trar-se-iam hostis, podendo provocar o aborto; se abstêm de comer carne de anta, capivara ou de vaca para evitar um parto doloroso ou um parto difícil; quando no último mês de gravidez, recorrem à infusão de folhas de 'toogvi ypak' para facilitar um parto normal. Para assegurar o bom crescimento do feto, muitas vezes usam – como meio mágico-sugestivo – o bico do pássaro tuiuíú já que o mesmo interpreta a mítica metamorfose de 'meninos e moços'.²³⁰

Havia, no entanto, a possibilidade de as mulheres abortarem seus filhos, principalmente se fossem solteiras. Elas fariam pressão sobre a barriga no quarto ou quinto mês de gravidez ou recorriam a chás abortivos, feitos com folhas da árvore conhecida como *náeny*. As mulheres casadas praticavam o aborto principalmente nos casos de abandono pelo marido. Havia também a morte de recém-nascidos nos casos de a mãe não produzir leite suficiente para amamentar, nascimento de muitas meninas ou de deficientes físicos.²³¹

Em nascendo a criança e tendo sido aceita, os pais cumpriam uma série de cuidados com ela:

Em geral, o pai e a mãe se consideram por uns dias – até que se cure de todo a ferida do umbigo –, em estado crítico de 'noyapy', o que os obriga a algumas restrições a fim de evitar que o invisível porém sempre maligno 'peyak' faça dano à criatura. A mãe deve banhar-se somente em lagoa e nunca em riachos ou rios, situação potencialmente perigosa pela hostilidade do aquático 'wydaik'. A mãe consome muito palmito 'caranday', considerando-se esse alimento como bom estimulante para o leite materno. Ambos, o pai e a mãe, devem abster-se de comer carne de determinados animais, associando os hábitos desses com as inclinações das criaturas; não comem a carne de perdiz, charata ou garça – com o perigo de fortes vômitos –, do pássaro 'yulo' – a alma do menino se tornaria vagabunda e, portanto, em perigo de extermínio –, de córvidos – por temor à morte mediante a magia negra; tampouco consomem o mel de 'lechiguana', pois perigaria a vida da criança. Durante os dias de couvade, os *Tobas* creem que há uma conexão 'misteriosa' entre o pai e o menino; o pai não deve participar de festas, não usar o cavalo – se incharia o ventre do menino –, não caçar com o fuzil, não pegar a cães e tampouco participar do jogo societário de 'hockey'.²³²

As relações entre os homens e as mulheres *Toba* e sua diferenciação por sexo encontra respaldo na mitologia.

Os nomes se correlacionam com os animais da série mítica da metamorfose 'homem-animal', de onde já a implícita diferenciação por sexo; assim, por exemplo, 'wakap' é um nome masculino, baseado na metamorfose de um jovem em pássaro 'tuiuíú', e 'walikyágaé' um nome feminino por 'a mulher-

²³⁰ SUSNIK, 1983: 17.

²³¹ SUSNIK, 1983: 12.

²³² SUSNIK, 1983: 23.

capivara'; o indivíduo se liga por meio de tais nomes com o simbólico ciclo existencial *Toba*.²³³

Outra característica encontrada entre os *Toba* era o uso da pintura corporal e de tatuagens com fins estéticos e como forma de identificação:

Tatuam-se profusamente, com preferência as mulheres, os homens recorrendo mais à pintura festival; abundam os motivos em círculos e ovais, frequentemente seccionados, triângulos simples ou curvilíneos, destacando-se a tatuagem das bochechas com uns losangos rigorosamente simétricos e com o significado de uma identificação tribal. Entre os *Emok-Tobas* se tatuam as mulheres, recorrendo ao jenipapo para destacar as pontuações; é frequente o motivo da cruz como ornamento sócio-tribal.²³⁴

Com relação à sexualidade, não havia tolerância social ao adultério feminino, sendo ele punido pelo marido entregando a mulher a um grupo de adolescentes, abandonando-a em seguida.²³⁵

Outro povo pertencente ao tronco Guaycurú era o *Mocovi*. As relações de gênero entre os *Mocovi* coloniais são melhores descritas também por Branislava Susnik. Para ela, o casamento *Mocovi* possuía características bem marcantes:

A residência não era pautada, podendo ser virilocal – se a noiva fosse membro da mesma banda – ou uxorilocal, se de outra banda; nesse último caso, os pais da noiva se reservavam certo direito de ‘autoridade’. Se o marido estava ausente, na caça coletiva ou expedições botineiras, os pais iam em busca de sua filha e a mantinham em sua casa. Tratando-se da residência uxorilocal, o marido devia manifestar o respeito, em seu rol de ‘estranho ao grupo doméstico’, proibindo-se-lhe falar diretamente aos sogros. Se ocorria o repúdio da mulher, existindo a residência uxorilocal, o marido tinha pleno direito de retirar o ‘preço da noiva’, em caso contrário, o marido devolvia à casa dos pais dela, junto com os filhos, restando o ‘pai’ desligado das obrigações frente a seus filhos por não estar integrado na linhagem da mulher.²³⁶

Com relação à vestimenta masculina e feminina, Susnik destaca a importância das peles de animais, principalmente da lontra, espécie de roedor que vive na água, e de cervos.

Usam os mantos de pele de lontra ou cervo, às vezes costuradas as peles de tal maneira que cobrem um ombro e deixam livre o outro a fim de permitir o livre movimento dos braços; os mantos lhes chegam até os joelhos, atados às vezes com um cinto ou enrolados na cintura, se o frio não é intenso; a parte com o pelo fica sempre para dentro; na parte lisa e raspada geralmente aplicam alguns motivos ornamentais, pintados em forma de ziguezague, qua-

²³³ SUSNIK, 1983: 27.

²³⁴ SUSNIK, 1982: 135.

²³⁵ SUSNIK, 1983: 75.

²³⁶ SUSNIK, 1983: 74-75.

drados ou losangos, sempre em cor vermelha; um manto *Mocovi* compõe-se às vezes de 100 a 200 peles de lontra. As mulheres usam normalmente mantilhas de pele de lontra, cobrindo principalmente as costas.²³⁷

Havia também diferença entre as pinturas corporais masculinas e femininas *Mocovi*. As mulheres *também praticam a tatuagem profusa, sendo o distintivo característico o desenho romboide na frente; os homens levam três linhas tatuadas entre os olhos e o nariz, dois sob os olhos e o queixo com várias linhas verticais; a pontuação se faz com a espinha de peixe, aplicando-se cinzas quentes para prevenir infecções*²³⁸. Azara dirá que *as mulheres pintam seu peito com variedade de desenhos, e conservam todos seus filhos*²³⁹.

Com relação às cerimônias de casamento *Mocovi*, interessante observar a sua teatralidade:

A cerimônia de matrimônio entre os *Mocovi* incluía um sequestro simbólico da moça e uma encenação de batalha com seus parentes. Os pais levavam a moça para a cabana do noivo, apesar da resistência encenada ou real de suas lágrimas. Uma vez na casa do marido, era esperado que ela cobrisse a cabeça com uma rede e ficasse amuada em um canto. Mulheres vinham imediatamente para expressar sua condolência e a consolar. O seu marido não falava com ela, mas os seus cunhados lhe davam atenção e pediam que ela comesse, um convite que ela normalmente recusava. Mais tarde, seu marido ordenava que deixasse de chorar e que lhe trouxesse algum objeto. O cumprimento da ordem era interpretado como uma vontade crescente para aceitar sua condição, e o marido a convidava para comer. Gradualmente ela começava a responder perguntas e o real ou encenado desgosto desaparecia. Os pais da menina às vezes a tomavam de volta durante 2 ou 3 meses de cada vez.²⁴⁰

Os *Payaguá*, outro povo do mesmo tronco linguístico, tinham tradição aquática e possuíam características de gênero bastante peculiares. Apesar de longo, tomamos o relato de Azara em sua integridade a fim de não perder seus detalhes. A começar pelos toldos, eram as mulheres que os armavam:

As mulheres os armam e desarmam, fazem as esteiras, as panelas de barro muito pintadas e mal cozidas, cozinham os legumes e alguma vez o pescado, sendo o comum cozinhá-lo o marido, o qual sempre cozinha a carne e traz a lenha. As mulheres jamais comem carne, porque dizem lhes faria dano, e todos separam com a língua e depositam nas bochechas os espinhos pequenos dos peixes, e os jogam todos juntos depois de haver comido.²⁴¹

²³⁷ SUSNIK, 1982: 148-149.

²³⁸ SUSNIK, 1982:135.

²³⁹ AZARA, 1847: 93.

²⁴⁰ MÉTRAUX, 1946: 325-326 apud SMANIOTTO, 2003: 125.

²⁴¹ AZARA, 1847: 85.

A maneira como fiavam seguia o mesmo padrão dos demais povos indígenas, segundo Azara:

As *Payaguás* e todas as índias silvestres que fiam, fazem do algodão uma longa salsicha sem torcê-la e a envolvem frouxamente no braço esquerdo. Logo, sentadas na terra com as pernas estiradas, deslizam o fuso sobre a coxa desnuda, torcendo pouco o fio, que vão recolhendo na metade alta do fuso que tem três palmos de comprimento. Quando fiam assim, o envolto no braço, o enrolam na mão esquerda e o torcem pela segunda vez, recolhendo na metade do fuso. Assim sem dobrá-lo, dispõem o tramado entre duas varas o que a manta ou tela há de ter de comprimento, e sem lançadeira nem pente passam o fio com a mão apertando-o com uma régua de madeira.²⁴²

A forma como compunham o vestuário é comum entre as *Payaguá* e demais mulheres indígenas para Azara. Elas *nunca costumam nem cortam suas telas para fazer vestidos limitando-se a envolver-se na manta do estômago para baixo, e alguma vez desde o ombro. Levam, ademais, um trapo de um palmo e meio sustentado por uma corda que cinge a cintura. Já os homens*

andam totalmente nus, porém se faz frio ou entram na cidade, jogam sua manta no ombro tapando o essencial, outros colocam uma camisa estreitíssima sem colarinho nem mangas. Também há os que pintam seu corpo imitando a jaqueta, calções e meias e vão nus. Usam os homens adultos braceletes de muitas espécies no grosso do braço e nos tornozelos; penduram nos pulsos os cascos de veado para que deem som batendo uns nos outros, e das orelhas, pendentes que eles fabricam de várias formas e matérias. Levam conjunto de penas, e tira com peças de prata e de lantejoulas de concha, e pendente deles uma pequena bolsa que não lhes serve porque levam o dinheiro na boca; pintam-se o rosto e o corpo com desenhos estranhos inexplicáveis de várias cores. Nada levam na cabeça, cortam o cabelo raso na frente, na altura da orelha e nos lados, deixando intacto o restante para amarrá-lo atrás com uma correia de pele com pelo de macaco cay. Também cortam as mulheres raso o cabelo na parte da frente; não o dos lados, que como o resto cai levemente sem atá-lo jamais. Levam anéis de qualquer coisa; porém não brincos ou outro adorno.²⁴³

Os rituais de passagem da menina na primeira menstruação eram bastante complexos:

No dia de sua primeira menstruação, lhes pintam indelevelmente uma listra muito escura que inicia no cabelo e baixa até a ponta do queixo, saltando ou deixando livre o lábio superior. Ademais, caem em cada lado desde o cabelo, de sete a nove linhas verticais, atravessando a frente e a pálpebra superior: de cada ângulo da boca saem pintadas duas pequenas cadeias paralelas à mandíbula inferior, terminando aos dois terços da distância da orelha; agregando dois anéis unidos que nascem do ângulo exterior de cada olho e

²⁴² AZARA, 1847: 85.

²⁴³ AZARA, 1847: 86.

acabam no alto da papada; todas se fazem picando a pele. E as demais que levam na cara, peitos, braços e coxas, são posições como as dos homens. Ninguém as assiste em seus partos, porém se não despacham logo, acodem as vizinhas com colares que fazem barulho e sacudindo um momento com violência sobre a cabeça da paciente, a deixam e se vão repetindo o mesmo de tempo em tempo até tenha parido. Então se colocam as vizinhas em duas fileiras desde a casa até o rio e abrindo suas mantas, passa pelo meio a parida e se lava.²⁴⁴

Um costume dos *Payaguá* que chamou a atenção de Azara foi a raridade com que o divórcio acontecia entre eles. Quando acontecia, no entanto, a mulher se juntava a um novo esposo levando consigo os filhos, a canoa, a casa e tudo o que houvesse nela. O marido ficava somente com as armas e a canoa, se as tivesse. O que mais chamava a atenção de Azara era, porém, o costume da borracheira:

Quando lhes nasce algum filho, quando aparece a primeira menstruação à filha, e quando lhes dá vontade, se emborracham. Para isso bebem muito aguardente sem comer nada porque dizem que a comida ocuparia o vazio que deve ocupar a bebida. Enquanto pode, o borracho vai à cidade ou a passear acompanhado da mulher ou de outro, o qual lhe conduz a sua casa quando vê que apenas pode ter-se em pé e lhe faz sentar. Então começa a dizer em tom baixo: quem vai me enfrentar? Venham um, dois ou muitos e os farei em pedaços. Repete muitas vezes o mesmo dando socos ao ar como se brigasse, até que cai dormindo. Porém não se conhece caso que um borracho tenha tomado as armas, feito dano, nem briga com outro, nem se descomposto com as mulheres. Ao contrário, estas provocam a seus maridos estando borrachas. Os filhos de família vivem até se casarem a expensas dos pais, sem fazer nada. Nunca bebem licor espirituoso, e o mesmo as mulheres, porém se compra o aguardente com dinheiro ou joias delas, bebem por metade marido e mulher, sem que por isso beba ela do que compra o marido. Estas festas ou borracheiras, seus motivos e resultados são comuns aos albayas, guanás e às nações seguintes. Ademais de ditas festas particulares, celebram os *payaguas*, e quase todos os índios silvestres, outra soleníssima no mês de junho. Todos os homens, cabeças de família, pintam o rosto e todo o corpo o melhor que sabem, e adornam a cabeça com plumas e coisas que é impossível descrever [...]. Tapam com peles três ou quatro jarras de barro, e de tempo em tempo as batem muito devagar com dois palitos como penas de escrever. Ao amanhecer do dia seguinte bebem muito aguardente, e estando todos bêbados, pegam uns aos outros a carne que podem em um beliscão, e a atravessam de parte a parte com um espeto de pau, ou com uma grossa espinha de peixe. O mesmo repetem com intervalos enquanto dura o dia, sem acabar um que não esteja atravessado nas pernas, coxas e braços desde o pulso ao ombro, com intervalo de uma polegada de um buraco ao outro. Também se atravessam de parte a parte a língua e o membro viril, e

²⁴⁴ AZARA, 1847: 86.

não se ocultam para essas coisas; pois os *Payaguá* fazem esta festa publicamente na capital do Paraguay.²⁴⁵

Um dos ritos presenciados por Azara na festa dos *Payaguá* era realizado com sangue retirado da língua e do pênis. Rituais específicos tinham também nos momentos fúnebres, além de costumes de guerra nos quais demonstravam certa amabilidade:

Recebem nas mãos o sangue que lhes sai da língua, e em seguida se esfregam com ele no rosto. O que destila o membro viril, o fazem cair em um buraquinho feito com o dedo na areia, e não fazem caso do que flui por outras partes. Presenciei o dito tão de perto, que via os pacientes sem advertir neles o menor movimento que indicasse dor ou incomodidade. Dizem que com isso manifestam seu esforço e coragem, sem dar outro motivo dessa festa. Não aplicam remédio à inchação do corpo nem a suas feridas; porém as comprimem com os dedos para fazer sair o pus ou matéria, e as cicatrizes duram toda a vida. Como não podem buscar a comida nos dias imediatos depois da festa, padecem bastante necessidade as famílias; porém a suportam mais tempo que nós e comem mais em uma vez. [...] Somente as mulheres choram dois ou três dias pela morte do pai e marido; porém se foi morto por inimigos, todas as mulheres dão voltas dia e noite gritando. [...] Em suas guerras procuram sempre enganar e surpreender, e matam como os charruas aos adultos conservando as mulheres e os meninos.²⁴⁶

Com relação à mulher parturiente *Payaguá*, Susnik relata um costume associado à cultura fluvial. Ela refere o movimento de chocalho com cascos para facilitar o parto:

Apartava-se do toldo e de modo geral dava sozinha à luz. Em caso de um parto difícil, se reuniam outras mulheres, agitando sobre a cabeça da parturiente conjuntos de cascos de veado, aturdindo-a com o tintinar e distanciando – espantando com isso aos malignos espíritos intervenientes. Depois do parto, a mulher passava entre duas fileiras de mulheres até o rio para banhar-se, o costume associado com a vida dos canoeiros fluviais como o eram os *Payaguá*.²⁴⁷

Os ritos de iniciação dos meninos *Payaguá* eram bastante marcantes. Eles tinham a perfuração do lábio inferior aos quatro anos de idade. O filho do cacique, entretanto, recebia um tratamento especial, constituindo-se ele num banquete solene. A cerimônia alongava-se por diversos dias, nos quais as pessoas bebiam, cantavam e sacudiam seus chocalhos. Para finalizá-la, o menino era carregado numa liteira enfeitada e nele eram jogados presentes. Mas o que mais chamava a atenção era o sangue que homens retiravam de seus órgãos genitais e salpicavam no menino.²⁴⁸

²⁴⁵ AZARA, 1847: 86-87.

²⁴⁶ AZARA, 1847: 87-88

²⁴⁷ SUSNIK, 1983: 21.

²⁴⁸ MÉTRAUX. In: SMANIOTTO, 2003: 119.

Já relativo aos homens e mulheres *Mbayá*, outro povo do tronco *Guayku-ru*, suas relações seguiam o padrão dos demais povos aparentados. No tocante às uniões matrimoniais,

assim como se casam se divorciam, não querendo mais a sua mulher o marido. Nesse caso, o homem se muda por alguns dias a outro toldo, e a mulher se vai com seus pais ou parentes, e fica como quando solteira, esperando outro que a queira. Ao homem lhe é livre escolher outra a seu gosto: desse modo sucessivamente consegue quantas seu apetite lhe lisonjeia.²⁴⁹

Outro elemento que chama a atenção entre os *Mbayá* é sua hierarquização social. Entre as mulheres, a exteriorização da verticalidade das relações era impressa já nas pinturas corporais:

As cacicas e mulheres de capitães se abrem os braços com o mesmo artifício formando muitos quadrados e triângulos desde o ombro até o pulso. Esta é um dos sinais indelévels que caracterizam sua nobreza. Raríssimas dessas senhoras permitem gravações no rosto; estas são como a marca de suas inferiores e criadas.²⁵⁰

As pinturas corporais das mulheres de status inferiores eram igualmente bem trabalhadas. Homens e mulheres costumavam pintar todo o seu corpo,

e as mulheres seus rostos e braços. Em comparação dessas telas, nem os mais vistosos tecidos merecem estimação. Três matérias compõem a urdidura e trama dessas peças vistosas. Vermelho ao fundo, preto [...] e o último branco, que embeleza a floragem. [...] As mulheres têm pinturas passageiras e permanentes. As que são da plebe se gravam desde a fronte até sobre as sobrançelas com umas raias negras que em sua uniforme desigualdade imitam as teclas de um órgão. Outras ampliam gravar-se todo o lábio inferior até o queixo.²⁵¹

A marcação das diferenças hierárquicas entre as mulheres acontecia também através das vestimentas:

As cacicas e capitãs usam outro traje de pompa quando têm crianças de peito. Costuram duas varas de alguma tela pelas extremidades. Fica um meio casaco cortado. Bordam-lhe com conchinhas e contas com polidez e alguma simetria. Se acharem cascavéis [objeto que produza barulho] as costuram na borda que cai. Sobre a manta se vestem estas como faixa grande, tirando a cabeça e o braço direito e estabelecendo-a sobre o braço esquerdo, ao modo de banda. Serve-lhes como de berço portátil em que levam as crianças, que nela vão abrigados e enobrecidos. As mulheres de esfera mais baixa têm também este gênero de bandas, menos caras, porém bem abrigadas.²⁵²

²⁴⁹ SÁNCHEZ LABRADOR. T. II, 1910: 26.

²⁵⁰ SÁNCHEZ LABRADOR. T. 1, 1910: 285.

²⁵¹ SÁNCHEZ LABRADOR. T. 1, 1910: 284-285.

²⁵² SÁNCHEZ LABRADOR. T. 1, 1910: 283.

A importância dada ao cacique, e por decorrência a seu filho, explica em grande medida o costume de as velhas se tornarem suas amas de leite: *as mais exaustas velhas, armações de pele e ossos em comprovação de seu amor, dão o peito ao menino, como se um couro requemado fosse capaz de comunicar-lhe cândido vital suco. Todas se fazem amas de leite do infante, contando no cálculo de seus ditos haver concorrido a mortificar seu terno príncipe*²⁵³.

Uma síntese das relações de gênero entre os *Mbaya* antigos é apresentada pelo padre Pedro Lozano.

Apesar de andarem nus, [...] para cobrir as partes que recatam a vergonha natural, usam amarrar-se uns couros ou redes de chaguar [jaguar] pela cintura. As mulheres cobrem todo o corpo com suas mantas, e até que se casam são bem brancas, pois até então não se pintam [...]. Em se casando, é permitido às mulheres pintarem o rosto com umas raiais azuis, que começando desde a fronte, uma termina no meio da ponta do nariz, e a outra no queixo. Os homens pintam também a fronte com quadrados e cruzeiros azuis. Casam-se com uma só mulher, e para esse matrimônio e contrato pede o noivo a mulher a seus pais, quem em conversa a parte com a moça lhe tomam o consentimento, e em respondendo afirmativamente, a entregam a seu marido. Guardam entre si mútua fidelidade, e se a mulher comete adultério, não a castiga o marido, mas seus pais e parentes, que em público executam severamente nela o castigo merecido. As viúvas que não querem voltar a se casar servem de mulheres comuns e depois, mesmo que muito o solicitem, nenhum casará com elas, por tê-las por infames. As desta nação não se pelam à frente, como as outras, senão que se deixam crescer o cabelo, que são cortados em torno dos ombros, menos os viúvos, que em sinal de luto lhe deixam crescer mais, e não lhe cortam, nem comem peixe todo o tempo da viuvez.²⁵⁴

As dificuldades em criar núcleos de populações perenes, condição tida como indispensável para a cristianização desses povos indígenas, estavam ligadas a seu *modus vivendi* de caçadores-coletores, com uma vocação guerreira. Na avaliação de Vitar, a resistência à sedentarização teve a participação direta de suas mulheres. Como exemplo disso, a pesquisadora cita a intercessão decisiva das anciãs em rituais e práticas femininas em seu aspecto sexual-reprodutivo que conformavam espaços de atuação exclusivos das mulheres. Os jesuítas tentaram implantar uma ordem hierárquica masculina em suas missões, impondo a negação de qualquer poder ou protagonismo feminino, contrastando com a organização comunitária tradicional. As funções públicas e as atividades guerreiras foram pensadas como esferas de atuação masculina, restando à mulher o espaço do lar. Com os relatos missionários, registros que apresentam a percepção masculina sobre a missão, as mulheres indígenas

²⁵³ SÁNCHEZ LABRADOR. T. 1, 1910: 17.

²⁵⁴ LOZANO, 1941: 88.

chaquenhas foram invisibilizadas uma segunda vez, agora para a história ocidental.²⁵⁵

2.2.3 Mulheres e homens *Charrua*

Os *Charrua* foram um dos povos que mais resistiram abertamente à colonização e às missões religiosas nos séculos XVII e XVIII. Por conta disso, as descrições etnográficas que navegadores, cronistas, viajantes, militares e religiosos fizeram deles geralmente possuem um tom negativo. No tocante às relações de gênero, o povo *Charrua* é apresentado na documentação colonial como extremamente androcêntrico. O padre Lozano registrou que as mulheres *Charrua* eram maltratadas por seus maridos, os quais, exímios cavaleiros, ao chegarem em casa, deitavam-se logo na cama, e ela ia lavar o cavalo. Era ela que aparelhava ou desencilhava a montaria, a que trazia lenha do bosque, e finalmente *uma triste criada de seu marido*²⁵⁶. O mesmo padre dirá que os homens não mereciam o nome de maridos devido a seu mau comportamento: *cobrem-se com mantas homens e mulheres, e dessas tem cada quantas quiser, ainda que sejam tão pouco zelosas como os mesmos maridos (se tão honrado nome merece tal vileza) [pois] as oferecem aos espanhóis para que usem delas a seu capricho, por um vil interesse*²⁵⁷.

A relação entre o homem *Charrua* e seu cavalo é tão intensa, que *a ninguém [o] empresta [...] o charrúa, senão a seus filhos e mulher, isso quando tem muitos: porque se tem somente um, lhe monta ele e faz toda sua família segui-lo a pé, levando nas costas todos seus móveis*²⁵⁸. Na continuidade, Azara apresenta uma descrição bastante completa acerca das relações entre homens e mulheres *Charrua*, seus hábitos comuns e diferenciados:

Não se cortam o cabelo, e as mulheres o deixam flutuar livremente: porém o atam os homens, e os adultos põem no amarrador do cabelo penas brancas verticais. As charruas e todas as índias que conheço, e ainda as mulatas do Paraguay, buscam os piolhos e as pulgas com afinco e gosto, o que lhes resulta de tê-los um momento esperneando na ponta da língua tirada da boca, e de comê-los e mastigá-los depois. Os homens não se adornam com pinturas nem as mulheres usam anéis, brincos nem adornos, porém o dia em que aparece a primeira menstruação pintam nas meninas três raiais azuis escuras: uma cai verticalmente pela frente desde o cabelo até a ponta do nariz, seguindo o cavalete deste, e as outras duas, uma em cada têmpora. Estas raiais são indelévels, porque as põem picando a pele e pondo argila escura. Poucos dias após ter nascido um homem charrua, lhes furam o lábio inferior de parte a parte, na raiz dos dentes, e no buraco introduzem a insí-

²⁵⁵ VITAR, 2004: 43-44.

²⁵⁶ LOZANO, 1873: 407.

²⁵⁷ LOZANO, 1873: 408.

²⁵⁸ AZARA, 1847: 58-59.

nia viril que é o barbote, que não se tira em toda a vida nem para dormir, apenas para colocar outro se se rompe. É um palito com mais de meio palmo com duas linhas ou a sexta parte de uma polegada de grossura feito de duas peças. Uma tem cabeça como cravo, larga e plana em um extremo para que não possa sair pelo buraco no qual o colocam de modo que a cabeça toque a raiz dos dentes, e a outra extremidade apenas saia fora do lábio. A outra peça mais comprida do barbote se introduz por fora, e se encaixa em um buraquinho que tem a primeira na ponta exterior. [...] Por lá chamam toldo à casa ou habitação do índio silvestre, e toldaria ao povoado ou conjunto de muitos toldo. O charrua, ou melhor, sua mulher, corta três ou quatro varas verdes pouco mais grossas que o dedo polegar, e as dobra cravando ambas as pontas na terra. Sobre estes arcos apartados uns dos outros, estende uma pele de vaca, e fica pronta a casa ou toldo para um casal e alguns filhos; porém se estes não cabem, fazem ao lado outro. [...] Ninguém cobre a cabeça e os homens andam totalmente nus sem ocultar nada; porém para abrigar-se, quando faz muito frio, normalmente usam uma camisa muito estreita de peles, sem mangas nem colarinho, que nem sempre chega a cobrir o sexo. [...] As mulheres não fiam, quicá porque seu país não produz algodão, nem criam ovelhas. Envolvem-se no citado poncho, ou põem uma camisa sem mangas de tecido ordinário de algodão, quando seus maridos ou pais podem adquirir ou roubar. Jamais lavam sua roupa, nem as mãos, nem o rosto; porém se banham alguma vez quando faz calor. Nunca varrem o toldo; são muito porcas, cheiram muito mal e também suas casas. [...] As mulheres armam e desarmam os toldos, e fazem a cozinha que se reduz ao assado. Para isso, espetam a carne em um pau, cuja ponta cravam na terra de modo que fique algo inclinado: assim se arrimam o fogo, e quando notam que a carne está assada de um lado, dão volta ao pau para que se asse do outro. Ao mesmo tempo põem muitos assadores, e qualquer um da família que tem vontade, toma um espeto sem avisar a ninguém, o crava na terra à parte e come sentado em seus calcanhares. Mesmo que se juntem pais e filhos, ninguém fala enquanto comem, nem bebem até haver comido. [...] Não há um charrua nem de outra nação celibatário, e se casam logo que percebem a necessidade desse enlace. Como são silenciosos e não conhecem riquezas, hierarquias, bailes, luxo, adornos nem outras coisas que entram no galanteio, os negócios do amor se determinam entre eles com a frieza que entre nós é o ir à comédia. Reduz-se, pois, o matrimônio a pedir a noiva a seus pais, e a levá-la com seu beneplácito, porque nunca se nega a mulher a isso, e se casa sempre com o primeiro que a pede, mesmo que seja feio ou velho o pretendente. [...] A poligamia é permitida, porém é muito raro que dois homens se conciliem com uma mulher; e as muitas mulheres deixam o polígamo logo que encontram o marido com quem estiver sozinha. Também é livre o divórcio, mas se verifica rara vez se há filhos. O resultado do adultério é dar o agravado alguns tapas ou bofetadas nos cúmplices se os pega em flagrante; e ainda isso quando é zeloso o marido, que é coisa pouco comum. [...] Os homens cabeças de família se juntam todos os dias ao anoitecer, formando círculos sentados em seus calcanhares, para combinar sobre as sentinelas que apostarão para vigiar aquela noite, porque nunca as omitem, mesmo quando nada temem. [...] Mesmo que as mulheres e os filhos da família somente bebam água, os homens cabeças de família se embriagam

sempre que podem com aguardente, e em sua falta, com chicha que preparam dissolvendo mel na água e deixando-o fermentar. [...] Se morre o pai, marido ou irmão que seja a cabeça de família, se cortam as filhas, a viúva e as irmãs casadas um segmento ou articulação do dedo para cada defunto, principalmente do dedo mínimo: se cravam ademais a faca ou lança do morto repetidas vezes de parte a parte nos braços, peitos e costas do meio corpo para cima [...] se cortam um dedo por cada parente morto [...] O marido não faz luto pela morte de sua mulher, nem o pai pela de seus filhos; porém, se esses são adultos quando morre seu pai, ficam nus e ocultos dois dias em casa comendo pouco, e isso há de ser yambu ou perdiz ou seus ovos. Na segunda tarde desse enterro, lhe atravessa outro índio de parte a parte a carne que possa pegar, beliscando o braço com um pedaço de taquara com um palmo de largura, de modo que os extremos da taquara saiam igualmente por ambos os lados. A primeira taquara se crava no pulso, e se põe outra a cada polegada de distância seguindo o exterior do braço até as costas e por ela. As taquaras são lascas de duas ou quatro linhas de largura, sem diminuição senão na ponta que entra. Nessa miserável e espantosa disposição se vai sozinho e nu ao bosque ou a uma colina ou altura, levando um garrote pontiagudo com o qual e com as mãos escavava um buraco que lhe chegava ao peito. Nele passava em pé o resto da noite, e pela manhã se ia a um toldo ou casa, que sempre tem preparada para os doentes, onde tirava as taquaras e se fechava por dois dias sem comer nem beber. Ao seguinte e nos dias sucessivos até dez ou doze, lhe levam os meninos de sua nação água e algumas perdizes, e seus ovos já cozidos, e se os deixam próximo retirando-se sem falar-lhe. Não têm obrigação de fazer tão bárbaras demonstrações de sentimento, e menos eles que quiçá olhem com indiferença a falta dos que morrem, sem embargo raras vezes deixam de praticar. Quem as omite em tudo ou em parte, se reputa por frouxo, porém essa opinião não lhe causa pena nem prejuízo na sociedade com seus camaradas.²⁵⁹

O padre Cayetano Cattaneo, em carta escrita na Redução de Santa Maria, das missões da Frente Missionária do Uruguai, em 25 de abril de 1730, a seu irmão José, de Módena, assim se refere aos *Charrua*:

São gente verdadeiramente bárbara. Como se expõem quase desnudos à chuva e ao sol, tomam uma cor bronzeada; suas cabeleiras, de não penteá-las jamais, são tão despenteadas, que parecem fúrias. Os principais levam encaixados no queixo alguns vidros, pedras ou pedaços de lata; e outros apenas têm um dedo ou dois em cada mão, porque costumam cortar-se uma articulação em sinal de dolo por cada parente que morre: costume bárbaro que começa a desaparecer. As mulheres são as que trabalham nas necessidades de família e particularmente nas contínuas mudanças de suas barracas de um lugar a outro, com as quais vão carregadas a mais não poder, ademais de levar um ou dois filhos atados nas costas, e a pé, enquanto que seus maridos o fazem sempre a cavalo com suas armas. Não plantam, nem semeiam, nem cultivam os campos de nenhum modo, contentando-se com os animais que encontram em abundância por todas as partes, e que são o único alimento

²⁵⁹ AZARA, 1847: 60-63.

que apeteçam. Gostam, no entanto, do mesmo que os pampas circunvizinhos a Buenos Aires, mais dos potros do que das vacas. Não têm habitação fixa, senão que andam sempre vagabundos, hoje aqui e amanhã lá; e o mesmo fazem os guenoas na outra banda. Isso tem sido sempre um impedimento grandiosíssimo para sua conversão, porque, não estando estáveis em nenhuma parte, é impossível instruí-los ou administrar-lhes os sacramentos, se hoje estão em um lugar e amanhã noutra. Muitíssimo e por longo tempo têm trabalhado os padres para convertê-los, porém até agora tem sido impossível.²⁶⁰

2.2.4 Mulheres e homens *Yaro*

Os *Yaro* eram uma das parcialidades *Charrua*²⁶¹. A descrição de homens e de mulheres desse grupo, feita pelo padre Antonio Sepp, é das mais contundentes.

Sua vestimenta consistia numa pele de veado, que vai dos ombros até o chão. Uma pele de veado destas só veste o cacique chefe, que, de resto, sempre é o mágico e feiticeiro, ao passo que a plebe ordinária só veste uma pele em torno do corpo até os joelhos. As meninas e os rapazes andam como Deus os criou, em *puris naturalibus*. Na cabeça não têm outra coisa senão seus cabelos pretos corridos, soltos e desgrenhados, que se parecem com a cauda de um corcel robusto. As orelhas são furadas. Em vez de brincos levam certos pedaços de osso, bastante parecidos com madrepérola, ou algumas peninhas coloridas, presas num fio. Da mesma forma, as meninas e os rapazes levam como ornamentos dos lábios, junto à metade do queixo, ossos brancos do comprimento de um dedo e da grossura de uma sovela. Se, porém, as crianças levarem peninhas brancas, em vez de osso, isto é sinal de nobreza ou sinal de que são filhos do feiticeiro. Em lugar de algum colar, levam uma coroinha de penas coloridas sobre a pele descoberta, amarradas por um fio. [...] Os homens [...] não são pretos como os negros africanos, mas pardo-escuros ou cinzento-claros e horríveis de se ver [...]. Além disso, havia entre esses bárbaros alguns recortados e retalhados em todo o corpo. Mas as feridas sararam novamente, de sorte que só se viam as cicatrizes. Entretanto só os mais robustos, os maiores e os mais proeminentes entre eles é que levavam esses sinais de tatuagem.

E chega-se ao centro do relato:

Para descrever o elemento feminino preferia o pincel de pintor à pena. [...] Quando virdes pintada a imagem duma fúria infernal ou dum fantasma, duma medusa ou megera, então tereis visto uma mulher indígena dos *Yaros*! O cabelo é bem preto e desgrenhado, amarrado como se foram serpentes, e soltos, caindo pelas costas. Cobre também a testa e desce por cima dos olhos. É horrível de vê-lo. O rosto é horrivelmente queimado e coberto de mil rugas. Os dentes são brancos e são a parte mais bonita dessas mulheres infer-

²⁶⁰ In: Buenos Aires y Córdoba..., 1941: 173-174.

²⁶¹ BRACCO, 2004: 128.

nais, e elas os mostram como os bodes. O pescoço é escamado como de verdadeiras escamas de peixes, porque levam como ornato um colar de osso, que se parece como de madreperla, sendo da mesma espécie seus braceletes e presilhas; de resto, porém, braços, pescoço e peito são descobertos. A mágica e feiticeira, que é esposa do cacique, levava uma legítima coroa sobre a cabeça, coroa tríplice como papal, mas não preciosa, e, sim, tecida de palha. Também nisso podemos reconhecer a momice do macaco infernal. Não deitam seus filhos no berço, mas os envolvem numa feia pele de tigre. Também desmamam bem cedo e, em vez do leite, dão-lhes longas tiras de carne crua, da qual essas criaturas inocentes chupam o sangue. Ó vós, meus gentis e queridos anjinhos europeus! Quão melhor é o leite que sugais do seio de vossas mães! Estas mulheres aqui são antes tigres sanguinários, verdadeiras megeras e fúrias infernais, do que mães.

Os homens, além disso, têm o seguinte costume: se lhes morre um parente próximo, cortam um dedo da mão esquerda, perdendo, portanto, tantos dedos quantos parentes consanguíneos tiverem. Mais terrivelmente cruel ainda é o seguinte: se morre a filha mais linda – se é que alguma dessas fúrias infernais se pode chamar de linda – realizam então um jantar em que a caveira dos mortos serve de taça, fazendo-a passar de mão em mão.²⁶²

Azara informa que, no século XVI, *foram exterminados os yarós pelos charruas; porém estes conservaram, segundo costumavam os índios silvestres, às mulheres e meninos que estão hoje mesclados sem poder-se distinguir*²⁶³. O relato de Sepp é, contudo, do século XVIII!

2.2.5 Homens e mulheres *Minuano*²⁶⁴

Azara descreve os costumes dos *Minuano* como muito parecidos aos dos *Charrua*, devido ao contato intenso entre ambos os povos. Têm os dois povos, no entanto, algumas peculiaridades quando o assunto são os homens e as mulheres.

Diferenciam-se principalmente dos Charruas em que não são tão numerosos, em seu idioma diferente de todos, em parecer-me uma polegada mais baixos, mais descarnados, tristes e sombrios, e menos espirituais, ativos, soberbos e poderosos, e que o peito das mulheres parece mais volumoso que o das charruas. Ademais, a poligamia e o divórcio parecem mais raros. Tem de muito singular é que os pais somente cuidam dos filhos até desmamá-los. Então os entregam a algum parente casado ou casada, sem voltar a admiti-los em sua casa nem tratá-los como filhos. [...] Na primeira menstruação se pintam hoje as moças como as charruas, mesmo que algumas omitam as listras na frente, seguindo nisso seu antigo costume. Nos meninos lhes pintam três raias azuis indelévels de uma bochecha a outra cortando o nariz

²⁶² SEPP, 1980: 113-114.

²⁶³ AZARA, 1847: 63.

²⁶⁴ Os *Minuano* assim foram chamados pelos espanhóis e portugueses. Pelos jesuítas, foram chamados de *Guenoas* (BRACCO, 2004: 118).

pelo meio: muitos adultos se pintam artificialmente as mandíbulas de branco; porém muitos homens omitem toda pintura imitando nisto aos charruas desde que vivem juntos. Também os imitam no modo de curar os enfermos; porém diferem porque não todos os médicos são homens, mesclando-se nessa farsa algumas mulheres mais ou menos velhas. Estas exercitam toda sua habilidade em persuadir aos viúvos e solteiros, principalmente que têm em seu arbítrio a vida e a morte, e metendo-os medo conseguem que algum se case com elas [...]. Pela morte do marido se corta a mulher uma conjuntura de um dedo. Corta também a ponta de sua cabeleira, se tapa o rosto com a mesma, cobre o peito com uma pele ou trapo, ou com seu mesmo vestido, e está oculta em casa alguns dias. O mesmo luto dos varões somente dura a metade do tempo entre os charruas [...]; porém em vez de passar-se as taquaras, se atravessam uma espinha grossa de peixe, metendo-a e tirando-a, como quem costura, pelas pernas e coxa, também desde o pulso ao cotovelo.²⁶⁵

Em relação aos homens de seu grupo, as mulheres *Minuano* teriam tido maior igualdade do que as *Charrua*, podendo exercer atividades médicas, como dito, além de poder ingerir bebidas nas cerimônias xamânicas com os homens, algo não permitido às mulheres *Charrua*. A família era normalmente poligâmica entre os *Charrua*. Os homens podiam casar-se com várias mulheres. Entre os *Minuano*, porém, essa prática era exclusiva dos caciques, sendo as mulheres mais velhas, com o passar do tempo, rejeitadas e apenas as mais jovens levadas nas jornadas. De semelhança, nos dois grupos, os homens casavam-se mais velhos do que as mulheres, que normalmente estavam prontas para o casamento quando atingissem a idade núbil. As mulheres *Charrua*, por sua vez, passavam por um ritual de iniciação no qual eram conduzidas até um toldo específico, onde eram cobertas com abundantes agasalhos durante a cerimônia.²⁶⁶

2.2.6 Homens e mulheres *Pampa*

O povo *Pampa* localizava-se, no século XVI, na região próxima a Buenos Aires. Ou melhor, Buenos Aires foi fundada nos arredores do território *Pampa*. A caracterização das relações entre mulheres e homens *Pampa*, assim como entre os *Minuano*, é dada por Azara.

Não se pintam nem cortam o cabelo: os homens levantam todas as pontas para cima, sujeitando-os com uma correia ou corda que cinge a cabeça pela frente. As mulheres dividem o cabelo em duas partes iguais, uma em cada lado, fazendo uma trança muito grossa, longa e apertada trança com uma cinta ou correia, de modo que parece que têm um corno sobre cada orelha, que cai ao longo de cada braço. Não só se pintam e se lavam, e são as mais asseadas entre aquelas nações, senão me parece as mais vãs, altivas e menos

²⁶⁵ AZARA, 1847: 65.

²⁶⁶ GARCIA e MILDER, 2012: 39.

condescendentes. Não se pintam as mulheres: usam colares, brincos e muitas pulseiras de pouco valor. Dizem que em seus toldos ou casas não estão muito tapadas, porém para entrar em Buenos Aires se ocultam com o poncho sem descobrir o peito, nem outra coisa que a cara e as mãos: as casadas com índios ricos e com seus filhos se adornam mais e com melhores prendas: costumam em um poncho ou manta dez ou doze pranchas de cobre finas, redondas de três a seis polegadas de diâmetro, a iguais distâncias umas das outras. As mesmas usam botas de pele muito delicada guarnecida de pequenos cravos de cobre com cabeça cônica e larga em sua base como de meia polegada. Montam como os homens o mesmo que toda índia, porém as pampas ricas levam as correias da cabeça do cavalo cobertas com pranchetas de prata e estribos e esporas deste metal. Seus maridos e pais usam as mesmas pompas de cavalo, e mesmo quando correm no campo vão totalmente desnudos, tem chapéus, blusa ou jaqueta e poncho com que se abrigam quando faz frio e quando entram em Buenos Aires: ademais se envolvem a cintura com uma tela que desce até os joelhos. Em nenhuma outra nação silvestre notei esta desigualdade de riquezas, nem semelhante luxo em roupas e adornos [...] quiçá se distinguem no dito porque são as únicas nações comerciantes [...] tenho entendido que os casados se amam mais que entre outras nações, e que manifestam mais ternura por seus filhos, mesmo que em nada os instruem, e os alimentam até que se casam. Nada cultivam, trabalham, fiam e tecem: se casam e se embriagam como os charruas.²⁶⁷

Como dissemos, não pretendíamos realizar neste capítulo a escrita da história da mulher indígena colonial. Escolhemos, por isso, alguns grupos indígenas para demonstrar que não havia uma mulher indígena em específico, um tipo feminino ideal e genérico, antes da missão jesuítica, tampouco posteriormente. A disparidade de comportamentos masculinos e femininos dos indígenas fazia com que alguns povos se aproximassem mais do que outros em aspectos específicos do ideal católico. Se pensarmos nas reduções como espaços de pluralidade de povos, mas também de condutas, não seria difícil presumir que os missionários tiveram necessidade de despadronejar suas ações dentro do processo de inserção dos indígenas na *policía* de gênero, assunto que desenvolveremos no próximo capítulo.

²⁶⁷ AZARA, 1847: 67.

III – Redução e *policía* de gênero

O público indígena atendido pelo trabalho missionário jesuítico na América, é bastante diverso entre si, como vimos no capítulo anterior. Cada povo indígena apresentava processos históricos próprios de construção e controle das condutas femininas e masculinas. Ao adentrar na redução, no entanto, os indígenas eram submetidos a uma organização espaçotemporal altamente complexa, muito diferente da anterior, que visava alinhar os papéis sociais masculinos e femininos com a moralidade católica dentro do processo que poderíamos chamar de globalização dos corpos e da sexualidade. A desconstrução de feminilidades e masculinidades milenarmente arraigadas e a tentativa de construção de uma masculinidade e de uma feminilidade cristãs, única, foi um processo que afetou a subjetividade tanto de indígenas quanto de missionários. Nesse sentido, a redução espacial significou também a redução de gênero, como tentaremos demonstrar. *Policía* de gênero parece dar conta de explicar essa mudança porque havia um investimento na educação de homens e mulheres para bem cumprir os papéis sociais desejados pelos missionários nos povoados de indígenas. A resposta indígena a tudo isso, no entanto, foi múltipla, como veremos.

3.1 *Policía*

Policía é uma palavra antiga que tem mudado de sentido com o passar do tempo. Ela remete ao termo latino *politia* e ao grego *politeia*, fazendo referência à organização geográfica, política e moral da pólis. Ao mesmo tempo, delimita uma prática e um horizonte de pensamento, sendo utilizada para diferenciar, no pensamento grego, *nomos* e *physis*, isto é, as leis dos homens e as leis da natureza.²⁶⁸

O uso de *policía*, no sentido usado neste texto, acontece no século XVII, um século marcado pela instabilidade política, de guerras de religião e de crise social e econômica, mas também um momento em que as regras do jogo entre as monarquias e os reinos começaram a definir-se quando a teoria da “razão do Estado” começou a se impor.²⁶⁹

²⁶⁸ MONERRIS & MONERRIS, 2008.

²⁶⁹ MONERRIS & MONERRIS, 2008: 393.

No século XVIII, na Espanha, o termo era usado no sentido de manutenção da ordem social, estando ligado às condições para a vida comercial.²⁷⁰ De forma direta, poderíamos afirmar que ele está ligado à formação e ao fortalecimento do Estado nacional moderno, pois, já no século XVII, indicava a necessidade de contenção das paixões e desejos individuais em função da organização econômica tão necessária para que o Estado se pudesse desenvolver. O descontrolo dos afetos, motivo principal de muitas guerras, era tomado como uma desordem moral que afetava a economia política do Estado moderno nascente.

É nesse momento em que *policía* deixa de significar *politeia*, o governo da cidade, e passa a significar civilização. Não se abandonam, no entanto, as noções de cortesia e de limpeza medievais, por exemplo, pois no conceito de bom governo está inserida também a noção de civilidade, que também inclui a boa criação, a urbanidade no trato e costumes. A relação entre *policía* e *política*, no sentido de prática de controle e de gestão sobre recursos e pessoas, continuará fecunda por muito tempo.²⁷¹ Nesse processo, a ordenação dos afetos passaria a ser sinônimo de civilização dos costumes, processo que demandaria a separação entre o que era considerado natural e o que pertenceria à esfera social, em virtude da organização produtiva da vida humana para que o Estado se tornasse possível, como vimos no primeiro capítulo.

O processo civilizatório de internalização do controle externo, transformando-se em autocontrole, pelo qual a Europa passou na virada da Idade Média para a Moderna, foi trasladado à América e constituiu-se na base para o estabelecimento das missões religiosas. As reduções jesuíticas foram instrumentos de *policía*, isto é, de disciplinamento dos indígenas. Entre as ações civilizadas estavam o uso da vestimenta, a ocupação produtiva do tempo na perspectiva mercantilista, o controle das emoções mundanas, mas não da piedade, e de forma central, o casamento monogâmico e a sexualidade “enfrenada”, controlada, disciplinada.

No início da colonização, esperava-se que o indígena vivesse de acordo com o estilo espanhol: habitasse em povoados, morasse com sua mulher e filhos, cultivasse sua parcela, criasse seu próprio gado e respeitasse a propriedade alheia. Num segundo momento, esperava-se que “vivesse como homem”, segundo o conceito ocidental de humanidade: andar vestido, dormir em cama (*policía* individual), ser monogâmico e viver com a família (*policía* familiar), aprender ofícios manuais, guardar as ferramentas e administrar seus bens (*policía* laboral) e saber governar-se em povoados sem a presença espanhola (*policía* social). Após o I e o II Concílios de Lima, esboçou-se a ideia de *policía* religiosa. No I Concílio de Lima (1551), sugeria-se que os indígenas deviam

²⁷⁰ MUÑOZ, 1769: 60.

²⁷¹ MONERRIS & MONERRIS, 2008: 394-396.

rezar ao deitar-se e ao levantar-se, bendizer a comida e a bebida. No II Concílio (1567), colocava-se uma série de ações a serem cumpridas pelo homem civilizado: manter limpas as ruas e as praças, varrer a casa e ornamentá-la, não dormir no chão, obedecer aos chefes e saudar-se uns aos outros, bendizer a mesa e dar graças depois de comer, santificar-se e rezar ao ir dormir. A vida política referia-se à internalização das normas sociais, enquanto habitante de um povoado onde se desenvolviam a vida ou o trato social e se alcançava a condição de homens já civilizados.²⁷²

Sentimos falta, no entanto, nas elaborações teóricas feitas por Pedro Borges, da *policía* de gênero e a propomos enquanto chave de leitura para avaliar o disciplinamento da masculinidade e feminilidade indígenas, calcado na supervalorização do controle da sexualidade, das sensações corporais e das paixões. O controle religioso da masculinidade e feminilidade e sua internalização – transformando-se em autocontrole – são duas variáveis de um mesmo processo de reforma dos costumes.

3.2 Redução, espaço de *policía*

Embora o modelo de redução que conhecemos seja jesuítico, a redução não é uma invenção dos jesuítas. A ideia de reduzir os indígenas já aparece em 1503 nas instruções reais (decretos assinados em Alcalá de Henares) enviadas aos governadores e oficiais da América espanhola para a formação de povoados. Em 1512, as Leis de Burgos estabeleciam as reduções como método fundamental de colonização. Semelhante insistência havia em 1516 nas instruções entregues aos padres Jerônimos. Em 1519, o padre Bartolomeu de las Casas conseguiu a aprovação real para a fundação de “povoados de índios livres”. Em 1536, o bispo do México, frei João de Zumárraga, insistia na necessidade de concentrar índios em povoados para evangelizá-los. Em 1531, o bispo Vasco de Quiroga lança suas ideias reducionistas em carta ao Conselho das Índias. Em 1537-1539, las Casas tem êxito na primeira missão: Verapaz. Nesse período, outras experiências foram feitas em várias partes do território americano. Em 1570, Francisco de Toledo, vice-rei do Peru, apoia a política de redução dos indígenas com a fundação de Santiago (Lima). A ideia de reduzir os índios *Guarani*, no entanto, data de 1538, quando os freis Bernardo de Armenta e Alonso Lebrón chegam à ilha de Santa Catarina e entram em contato com os indígenas do lugar. A partir de 1575, com a chegada de Luís Bolaños e Alonso de San Buenaventura, franciscanos, no Paraguai, inicia a evangelização dos *Guarani* de forma sistemática e estável. As primeiras reduções *Guarani* datam de 1580. A partir de 1609, com os jesuítas, a pedido do gover-

²⁷² BORGES, 1986: 51-68.

nador Hernando Arias de Saavedra (Hernandarias), tem-se a fundação de várias reduções no Paraguai, sem a presença de encomendeiros espanhóis. Igualmente se desligam da *encomienda* particular a partir dessa data as franciscanas, porém não o conseguem as jesuíticas Santa Maria da Fé, Santo Inácio Guaçu e Santiago.²⁷³ Uma vez que os indígenas reduzidos eram encomendados diretamente à Coroa, esse foi o principal motivo das desavenças entre os colonos espanhóis e os missionários, pois os colonos viam nos jesuítas entraves para a exploração da mão de obra indígena.

Nas Ordenanzas de Alfaro, de 1611, as reduções aparecem como um empreendimento muito semelhante às reservas indígenas do século XX. Não necessariamente coordenadas por líderes religiosos, as reduções pensadas por Alfaro podiam estar próximas das cidades espanholas com a finalidade de facilitar o acesso às *encomiendas*. Note-se que as reduções jesuíticas estão apenas iniciando naquele momento: *por quanto a boa doutrina e policia dos índios, e poder eles acudir com comodidade a suas obrigações, e para que não sejam agravados, depende de que estejam reduzidos em povoados e terras aonde com comodidade possam sustentar-se*²⁷⁴. O deslocamento de indígenas a fim de facilitar sua exploração laboral pelos colonizadores e mantê-los cristãos já era prevista na Lei de Burgos, de 1512-13, tal como pensava Hernandarias:

Hernandarias veía la solución provincial e indigenista en el separatismo residencial de los Guaraníes a través de los 'táva-pueblos' que el nuevo orden 'cristiano' que ofreciera al Guaraní la necesaria protección y el suficiente adoctrinamiento religioso, pero el 'táva' a la vez constituiría una poderosa célula económica de la provincia. En el mismo sentido Hernandarias favorecía la política pacificadora mediante las 'reducciones de los indios', llamando para tal fin a los jesuítas en vista de la escasez de los curas doctrieros en la provincia.²⁷⁵

Para que os indígenas fossem entrando aos poucos em *policia*, as Ordenanzas de Alfaro mandavam que cada povoado possuísse um alcaide que fosse indígena da mesma redução. Caso passasse de oitenta casas, dever-se-ia nomear dois alcaides e dois regedores, eleitos anualmente, assim como acontecia no Peru e povoados espanhóis. Os alcaides possuíam o poder de prender e castigar os delinquentes. Em 1618, o Conselho de Índias aprovou as Ordenanzas de Alfaro, indicando que o Estado espanhol possuía obrigação em manter tais reduções:

E porque os índios não podem viver cristã e politicamente sem ter quem os administre e governe, e os encaminhe nas coisas de policia, justa ocupação e trabalho, que devem ter para poder-se sustentar e pagar suas taxas e acudir a

²⁷³ ESTRAGÓ. In: DUSSEL, 1992: 514-523.

²⁷⁴ In: COLAÇO, 1998: 427.

²⁷⁵ SUSNIK, 1979-1980: 62.

outras obrigações, os Governadores nomearão pessoas de toda satisfação e confiança que, desinteressadas, com títulos de administradores ou mayordomos, tenham cuidado de que os índios acudam às coisas sobreditas; e lhes pagarão um moderado salário à custa dos encomenderos.²⁷⁶

No caso das reduções jesuíticas, como os indígenas eram diretamente encomendados ao rei, pagava-se um peso ao ano por pessoa à Fazenda Real, ficando o pagamento da administração do povoado sob a responsabilidade dos missionários. O valor foi diversas vezes convertido em trabalhos nas obras públicas da colônia, como a construção de fortificações militares e a participação em escaramuças bélicas.

O processo de estabelecimento da vida regrada, assim como entendiam os missionários, era, por vezes, bastante lento, tal como orientado pelo provincial padre Diego de Torres Bollo, na Instrução de 1609, dada aos padres José Cataldino e Simón Maceta, missionários da região do Guairá: *No que toca a doutrinar os índios, acabar-lhes os pecados públicos e colocá-los em policia, vão pouco a pouco até tê-los ganho*²⁷⁷.

As Instruções de 1609 e 1610, elaboradas pelo padre Diego de Torres Bollo, eram verdadeiros tratados de *policia*. Elas indicam os cuidados que os missionários deviam ter consigo e com os indígenas. Na mesma Instrução de 1609, orienta-se os padres sobre a forma como devia ser o traçado urbanístico das reduções, possibilitando hierarquizar o espaço e manter “à vista” os moradores do povoado:

O povoado se trace ao modo dos do Peru, ou como mais gostarem os índios e parecer ao licenciado Melgarejo, com suas ruas e quadras, dando uma quadra a cada quatro índios, um solar a cada um, e que cada quadra tenha sua pequena horta; e a Igreja e casa de Vossas Reverendíssimas na praça, dando à Igreja e casa o espaço necessário para cemitério; e a casa ligada à Igreja. Fazendo isso pouco a pouco e a gosto dos índios, havendo eles feito primeiro suas casas e uma pequena para Vossas Reverendíssimas, e uma ramada que sirva para dizer missa.²⁷⁸

O complexo da redução envolvia, no entanto, também outros espaços importantes para a manutenção física da população. Para a criação de gado vacum, cavalar e ovino foram estabelecidas estâncias, geralmente mais afastadas do núcleo urbano. Mais próximas estavam as roças indígenas, divididas por famílias extensas e cacicados, o *avambaé*, e a roça comum, o *tupambaé*. Havia também os ervais cultivados e os nativos, de propriedade das reduções. Sobre a divisão social e sexual do trabalho nesses espaços será tratado mais adiante.

²⁷⁶ In: COLAÇO, 1998: 437.

²⁷⁷ In: LOZANO. T. 2, 1873: 137

²⁷⁸ In: LOZANO. T. 2, 1873: 137.

Os missionários acabaram por envolver-se tanto com a administração religiosa quanto com a administração civil da redução, que compreendia desde a escolha do sítio, a construção da estrutura física, o governo do povoado, a solução de querelas, a organização laboral, a formação de profissionais especializados, a administração da medicina, a formação escolar, militar, até a vestimenta indígena, enfim, tudo o que envolvia a sobrevivência física e moral das pessoas e dos próprios povoados. Em outras palavras, eram eles que controlavam a vida política e religiosa nas reduções.

3.2.1 O ingresso na nova moralidade: vestir, morar, batizar e casar

A definição dada às reduções pelo padre Antonio Ruiz de Montoya indica, de imediato, uma preocupação moral. Para ele, reduções eram

povoados de índios que, vivendo a sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais, “reduziu-os” a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política e humana, beneficiando algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou.²⁷⁹

A vida política remete à mudança na forma como os indígenas se organizavam antes da chegada dos missionários: a redução insere-os em núcleos urbanos, muito maiores do que os núcleos habitacionais até então conhecidos, pelo menos pelos *Guarani*. Exige-se que o antigo modo de vida indígena fosse abandonado – *su antiga usanza* –, substituindo-o por uma vida “política e humana”, caracterizada, de imediato, pelo abandono da nudez, das casas grandes tradicionais e pela adoção da família nuclear, com o consequente abandono da poligamia, e pela aceitação do matrimônio indissolúvel.

Tanto os missionários como os indígenas reconheciam que a poligamia era a mais tradicional das estruturas ancestrais indígenas²⁸⁰ e que proibi-la impactaria em toda a sua organização social, tanto é que, como veremos adiante, um dos principais sujeitos de resistência ao trabalho missionário foram as lideranças tradicionais, e seu argumento principal repousava justamente na proibição da poligamia. Outro aspecto a ser considerado é que, ao atacar a sexualidade, os missionários interferiam num dos aspectos mais sensíveis da subjetividade humana, na relação mesma com o próprio corpo, no prazer e na reprodução, mas também no poder masculino. Sabedores disso, os missionários tomaram como estratégia calar-se sobre o assunto nos primeiros tempos, como diz o padre Diego de Boroa em sua chegada a Iguazú: *Eu não lhes falei palavra*

²⁷⁹ MONTOYA, 1997: 35.

²⁸⁰ MELIÁ, 1986: 109.

*dessa matéria nem lhes pode mencionar até depois de reduzidos*²⁸¹. Se falasse, possivelmente não conseguiria convencê-los a se reduzir. Essa é também a posição do padre Antonio Ruiz de Montoya: *quanto ao sexto mandamento por ora guardamos, contudo, silêncio em público*²⁸².

Lozano dirá que a difícil decisão de abandonar a poligamia poderia estar ligada também aos laços afetivos criados entre as pessoas envolvidas nesse tipo de relação matrimonial. A separação das famílias constituídas sob o signo da poligamia causava, de fato, grande sofrimento aos pais e também aos filhos:

Tal era o apego dos caciques à poligamia – em parte emanado do amor aos filhos havidos com suas mulheres – que, enquanto as reduções estavam em processo de formação, os missionários se viam obrigados a tolerá-la – pese-se o mau exemplo que recebiam os neófitos – para evitar, dada a autoridade que os chefes locais exerciam sobre os vassallos, alguma revolta que arruinasse a cristandade em seus princípios.²⁸³

Modificar a maneira como homens e mulheres uniam-se entre si foi uma luta cotidiana dos jesuítas. Várias foram as estratégias utilizadas pelos missionários para fazer os indígenas aceitarem a vida na redução, considerada o espaço ideal para a modulação de condutas. Na verdade, seria impensável, na época, querer mantê-los fiéis aos princípios cristãos sem retirá-los de seu habitat, local de produção e reprodução da cultura tradicional. Seguramente, os indígenas foram tocados pelos benefícios materiais trazidos pelos missionários, como os instrumentos de metal que lhes facilitava grandemente a execução de atividades rotineiras, a busca de segurança frente aos outros povos indígenas historicamente inimigos e à própria colonização, a segurança alimentar, entre outros benefícios. Um dos grandes problemas enfrentados pelos missionários, de fato, estava em fazer os indígenas aceitarem a monogamia e o casamento cristão. Não fosse a insegurança que muitos deles viviam diante das investidas dos encomendeiros espanhóis e dos colonos portugueses, não teriam se submetido, pelo menos em público, a abandonar seus costumes ancestrais. Aliás, mesmo na redução havia aqueles(as) que fugiam do matrimônio ou o burlavam. Apresentamos, a seguir, uma fala do missionário que credita a aceitação de novas pautas matrimoniais à troca que os indígenas faziam da liberdade ancestral pela segurança que encontravam na redução:

Já tenho ouvido uma boa porção de confissões este ano, entre elas também de índios que já (por muito tempo) haviam sido cristãos, porém se haviam escapado dos espanhóis para refugiar-se entre os índios infiéis do Paraná,

²⁸¹ DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: DHA XX, 1924: 286.

²⁸² MONTOYA, 1985: 36.

²⁸³ LOZANO, 1754: 614.

seguindo os costumes pagãos daqueles, em especial vivendo livremente com mulheres. Porém, caindo em conta que também sob nossa proteção podiam viver com segurança, vieram juntamente com a mulher com que viviam sem casar-se a este povoado, e depois de uma confissão geral de toda a vida, batizando-se também a mulher pagã que trouxeram, se casaram pela Igreja, vivendo agora muito cristianamente.²⁸⁴

A necessidade de expandir o espaço missionário, mesmo sabendo da dificuldade em tornar o cristianismo aceitável principalmente pelos xamãs e polígamos, fez com que os missionários procurassem estratégias também para a entrada em novas terras. Nesses momentos, os padres foram orientados a que enviassem à frente exploradores. Porém nem sempre esse tipo de ação era bem-sucedida, como no caso a seguir, narrado pelo padre Montoya, da entrada de dois jovens indígenas cristianizados em terras de “gentios” na região do Guairá, e que tiveram sua castidade testada pelos indígenas não cristãos, uma prova para aferir se eles ainda podiam ser confiáveis sob a perspectiva indígena:

Entraram eles em terras de gentios, dando a estes aviso de nossos desejos e da determinação de entrarmos em seu território, para anunciar-lhes o evangelho. Os gentios os prenderam logo com ânimo de matá-los para fazer a célebre festa de seu ‘batismo’ [...]. Ofereceram-lhes de imediato mulheres, desafoço de liberdade e consciência. O mais velho aceitou a oferta e logo se amancebou. O moço, não esquecendo o que em nossa escola havia aprendido, [...] não aceitou coisa nenhuma das que lhe ofereciam. Para convencê-lo melhor, colocaram diante dele uma moça bem escolhida que, afeiçoada à boa aparência do rapaz, desejava que a apetecesse. O moço casto nem ainda olhá-la quis. Instaram os gentios a que a olhasse, mas ele respondeu que os padres ensinavam a não olhar as mulheres, porque pelos olhos entrava o pecado na alma, e que a lei de Deus proibia o pecado e o adultério, visto que ele era casado segundo o modo que Deus manda, sendo que por isso não podia admitir outra mulher [isso lhe custou a vida!].²⁸⁵

Note-se que a forma para “corromper” os dois rapazes, ajudantes dos missionários, formados em sua escola, foi a oferta de mulheres, seguindo o costume ancestral de integrar o inimigo ao grupo via essa prática. A oferta de mulheres aos dois ajudantes dos missionários, provavelmente congregantes, demonstra exatamente a percepção que os indígenas não cristianizados possuíam do cristianismo e daqueles que a ele haviam se ligado através dos missionários: inimigos que deviam ser tratados como tal.

Em aceitando viver no povoado, o passaporte para granjear o respeito do missionário e usufruir da redução era o batismo, o qual era administrado

²⁸⁴ SEXTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1614, PROVINCIA DEL PARAGUAY. In: DHA XIX, 1927: 349.

²⁸⁵ MONTOYA, 1892: 83.

em duas situações: em *artículo mortis* e quando alguém aceitava tornar-se e continuar sendo cristão. No primeiro caso, quando a pessoa não era criança, o ensino dos rudimentos da doutrina era extremamente breve, bastando que aceitasse a profissão de fé católica. No segundo caso, e quando o candidato fosse também adulto, havia um processo de formação a ser seguido. O tempo dispensado nesse processo variava de acordo com o ritmo de aprendizagem do neófito e do abandono de impedimentos que quicá tivesse. Um dos impedimentos era justamente a poligamia, outro a nudez.

A nudez era vista como um sinal externo da animalidade indígena. Desde o início do projeto missionário, era ideia corrente de que primeiro era necessário transformar os indígenas em gente, para depois transformá-los em cristãos, como diz o padre Maceta: *Quanto aos que estamos encarregados de conquistar para Jesus Cristo [...] [porque] os índios, quando recolhidos, os Padres não descobrem neles de homens mais do que a figura*²⁸⁶.

Devido ao que a nudez representava enquanto ruído litúrgico e moral, os indígenas que não estivessem vestidos eram barrados de participar nas cerimônias cristãs e na doutrina, passos necessários para o batismo. Tome-se como exemplo um caso que aconteceu na missão do Paraná: *Havia certo casal, o qual ao encontrar-se com um dos padres, lhe interpelou dizendo: Por que passas sem dizer nada? Perguntou-lhes o Padre se eram cristãos batizados. Disseram que não, porque o Padre não quer que vamos à Igreja talvez por nossa nudez*²⁸⁷. Por vezes, entretanto, a nudez era usada como desculpa para que os indígenas deixassem de entrar nos templos.²⁸⁸ A vestimenta indígena possuía muito mais a intenção de evitar que a nudez ferisse a castidade missionária, estando ligada à noção de decência corporal, do que simplesmente proteger o corpo das intempéries climáticas.

As roupas indígenas, nas reduções, eram bastante simples. Para produzi-las, utilizavam-se o algodão ou a lã.

Não usam mais do que camisa, *jubón* [agasalho usado sobre a camisa] de cor ou branca de algodão, calçõezinhos e calções (roupa interior), e um poncho, no inverno de lã, e no verão, que o é quase o ano todo, de algodão. Poncho é uma peça como uma sobre roupa, de duas varas e meia de comprimento e duas de largura, com uma abertura no meio para meter por ela a cabeça; e este lhe serve de capa. E é tão usual ali, e ainda no Chile e Peru, e ainda

²⁸⁶ DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURAN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: DHA XX, 1924: 264-265.

²⁸⁷ SEXTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1614, PROVINCIA DEL PARAGUAY. In: DHA XIX, 1927: 467. Num jogo de palavras, Laura de Mello e Souza explicita a crença da época de que *o ameríndio [...] quanto ao afastamento é monstro; no que diz respeito à nudez e à vida natural, é selvagem* (SOUZA, 1993: 54).

²⁸⁸ MONTOYA, 1997: 195.

entre os espanhóis, que não se desdenham dela ainda os mais ricos, e alguns a têm com tanto bordado e adorno, que vale um poncho 300 e 400 pesos. Os índios, como pobres, o usam simples. Para a cabeça usam comumente algum gorro, e os que mais podem, chapéu ou monteira. Não usam meias nem sapatos, como sucede no reino de Tunquin junto à China, sendo ademais gente de muita cultura. Alguns poucos usam meias ou calcetas, e as podem trazer caídas ou sem atar. Porém sapatos, por mais que lhes exortemos a isso, especialmente quando andam nas tarefas da mata entre os espinhos, não há modo de reduzir-se a isso. Só em suas festividades e funções públicas, quando estão de gala, os usam os principais.²⁸⁹

O *tipoy* que usavam as mulheres, entretanto, sofreu mudanças ao longo do tempo, conclui Morales²⁹⁰, analisando um *Libro de Ordenes* da Província Jesuítica do Paraguai. No início das reduções, foi pensado como uma túnica larga sem mangas. Com o passar do tempo, ela foi ajustada ao corpo e recebeu mangas a fim de evitar mostrar partes do corpo. Parece que o traje feminino sofreu evolução, a ponto de, em 1678, o padre Diego Francisco Altamirano insistir na simplicidade das roupas femininas, sugerindo que se evitassem gargantilhas, braceletes e saias com guarnições, voltando-se ao austero *tipoy*, ajustando-o ao pescoço para evitar que caísse quando trabalhavam as meninas, deixando à mostra os peitos. No início do século XVIII, por sua vez, havia orientação para que fosse alargada para que não ofendesse a vista. O *Libro de Ordenes* trazia outras orientações quanto às roupas indígenas e enfeites corporais. Com relação aos calções masculinos, por exemplo, eles não podiam ser abertos para que não mostrassem as partes pudicas, nem tão apertados que causassem o delineamento do corpo. Os cabelos das mulheres não podiam ser muito grandes, penteados e perfumados como se fossem cabeleiras de mulheres ricas, pois tais “profanidades” atentariam contra a pobreza religiosa vivida por jesuítas e indígenas. Juan Bautista de Zea orientava os missionários para que não permitissem que os homens deixassem crescer o cabelo em demasia e que as mulheres andassem carregadas de colares de contas ou de miçangas na garganta, brincos de estanho ou de prata nas orelhas, enfeites nos *tipoy*s, pois isso era pecaminoso. Parece que a vestimenta dentro das reduções, em um dado momento, transformou-se num signo de diferenciação social, a ponto de o padre Antonio Macioni, em um memorial, proibir que se castigassem os índios pobres, que, envergonhados de sua roupa, não haviam ido à missa.

O padre Antonio Sepp, na obra *Viagens às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, informa que os padres espanhóis tentaram inserir a produção de linho nas reduções, porém desistiram porque houve resistência das mulheres indígenas por considerar o trabalho que ia da colheita à produção das fibras

²⁸⁹ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

²⁹⁰ MORALES, 2011: 725.

como insano e penoso, negando-se elas a realizá-lo.²⁹¹ Poderiam os padres ter indicado o trabalho aos homens. O motivo de não terem tomado essa decisão desconhecemos.

Voltemos à poligamia. Para atacá-la, uma das estratégias foi a opção de não admitir ao batismo a mulher sem o marido, com a finalidade de validar *in facie ecclesiae* as uniões anteriores e para convencer os homens ao casamento cristão.²⁹² Os missionários conseguiram trabalhar socialmente o desejo de ser admitido ao batismo, criando com isso uma reforma de costumes. Aliás, os jesuítas foram peritos em lidar com o desejo dos indígenas, associando-o ao prestígio social. Criavam com isso um sistema de vigilância social e de competição pela virtuosidade, levando um a querer suplantar o outro, conforme se percebe na descrição dos trabalhos realizados na Redução de São José, segundo a Carta Ânua das Missões do Paraná e do Uruguai, relativa ao ano de 1633, escrita pelo padre Pedro Romero:

Pedem com muito afeto ser batizados, e como sabem que não o serão caso não saibam as orações, se dão muita pressa em sabê-las, rezando em suas casas pela manhã e pela tarde, e mesmo durante os dias em suas chácaras, e pelo caminho quando vão a elas. E se o marido ou a mulher não sabe, se ensinam uns aos outros para ser juntamente batizados. E para dispor-se melhor, ainda sem ser avisados, se afastam de seus vícios e pecados, deixando suas mancebas: e os feiticeiros se descobrem uns aos outros detestando todos sua má vida passada. E se acaso algum se desmanda e volta a exercer o ofício, tem tantos acusadores quantos os que os veem ou entendem.²⁹³

Outra estratégia utilizada pelos missionários para a aceitação do batismo foi expulsar da igreja os não batizados: *visitávamos, ao amanhecer, os enfermos, sendo que logo mais se dizia missa, com sermão após o evangelho. Em seguida mandávamos embora os gentios ou não batizados, determinação que eles sentiam não pouco, por se verem tirados da igreja como cachorros, nisso invejando os cristãos que nela ficavam.* Com isso o padre Antonio Ruiz de Montoya teve a ideia de instituir a necessidade de *saber-se a doutrina para poder batizar-se, afastando de si todo o impedimento*²⁹⁴, estimulando, assim, o abandono dos costumes ancestrais, entre eles a poligamia. Nesses episódios, *a imagem de que “os que ficam fora da igreja são animais e tratados com tal” se prestará para desqualificar – pela imagem e pelo discurso – os ainda não convertidos*²⁹⁵.

²⁹¹ SEPP, 1980: 211.

²⁹² DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: DHA XX, 1929: 295.

²⁹³ In: MCA III, 1969: 83-84.

²⁹⁴ MONTOYA, 1985: 57.

²⁹⁵ FLECK, 1999: 299.

Na Redução *de la Assumpcion de Nuestra Señora del Acaragua*, conforme informação das Cartas Anuais das Reduções do Paraná e Uruguai, de 1634, os missionários demoraram seis meses no ensino da doutrina para convencer os polígamos a abandonar suas companheiras e batizar-se:

Quinhentos infiéis que havia nesta redução têm recebido este ano o Santo Batismo e se tornado filhos de Deus por seu meio, e para sê-lo tem deixado muitas vezes seis e ainda oito mancebas e tomado suas mulheres verdadeiras que é o maior e mais dificultoso impedimento que estes têm. Para o ensinamento destes infiéis tomou o Padre por seis meses inteiros uma hora todas as tardes em que lhes foram explicando os mistérios de nossa Santa Fé, a que acudiram com muito gosto e fervor.²⁹⁶

Com o fim de atingir o controle da sexualidade, fazendo com que os demais indígenas abandonassem as várias mulheres com que estavam casados, o missionário buscava nos caciques principais o auxílio que necessitava. Para conseguir seu apoio, além dos presentes que distribuía, o jesuíta dividia com eles o poder do povoado, embora isso fosse bem mais retórico do que prático, nomeando-os para o cabildo, disponibilizando-lhes os melhores lugares na igreja e elogiando-os publicamente. O próximo relato refere-se à fala de um cacique de Corpus Christi (Peruyu) direcionada à sua parcialidade, para quem pedia o apoio ao padre: *Abri miseráveis os ouvidos a Deus, abraçai sua doutrina [...], deixando esse abominável estado de perdição sem remédio de nossos pais e avós, e engano perverso de nosso inimigo para nos dar nas penas eternas*²⁹⁷. Porém, como ainda veremos neste capítulo, nem sempre o jesuíta podia contar com o bom exemplo dos caciques, pois se sabe que muitos deles, embora tivessem adotado a monogamia nas reduções, possuíam mulheres escondidas nas matas, o que muito dificilmente era descoberto pelo missionário, a menos que algum cristão devotado os denunciasse.

A associação discursiva da morte de algum polígamo à ação de um Deus irado, como forma de amedrontamento e de mudança de condutas, foi outra estratégia muito utilizada pelos missionários.

Tinha esta redução [São José] um estorvo muito grande de um índio cristão, cacique estimado, ele que havia repudiado sua verdadeira mulher, tendo a outras infiéis a quem chamava de suas mulheres. Este, com temor de deixar sua má vida, andava fugindo para não reduzir-se, e com esse mau exemplo e piores palavras, afugentava a outros. Ele foi admoestado várias vezes pelo padre Simon, ameaçando-lhe que Deus lhe havia de castigar se não se corrigisse. E foi assim que lhe deu o asqueroso mal de lamparones [escrófulas,

²⁹⁶ In: MCA IV, 1970: 115.

²⁹⁷ DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: DHA XX, 1924: 274.

bócio] que em poucos dias lhe acabou a vida, estando o padre ausente, que era o Padre Francisco de Ortega, e assim morreu rodeado de suas mancebas e sem haver-se reconciliado com Nosso Senhor. Com este exemplo e outros semelhantes se tem amedrontado os demais.²⁹⁸

São vários os casos em que os missionários utilizam algum evento negativo acontecido com os polígamos para exemplificar a vigilância divina sobre todos os indígenas. Para isso, eles “leem” os eventos na perspectiva de um Deus castigador que age depois de os indígenas não lhes terem dado ouvidos, como no caso em que um velho polígamo, em S. Thomé, é atacado por uma vaca após negar-se a abandonar suas práticas ancestrais: *Não deixaram os Padres perder tão boa ocasião perguntando com grande zelo os secretos juízos de Deus e como castiga ainda nesta vida aos maus e rebeldes, com que os que o eram tem-se corrigido e deixado sua má vida*²⁹⁹. Tal é o que se vê também na Carta Ânua de 1644: *Era aquele um bom moço, mas muito libertino, ao ponto de num só dia ter pecado cinco vezes; mas imediatamente alcançou-o a vingança divina, pois, no mesmo dia, adoeceu gravemente. A doença: inflamou-se suas partes sexuais*³⁰⁰.

Noutras vezes, o discurso de um Deus castigador é usado pelos próprios indígenas, potencializando a estratégia missionária, como demonstra um complexo caso de poligamia que teria acontecido na redução de *San Xavier*. Um homem

estava amancebado com mãe e filha [...]. O pobre índio para sair de sua casa e ir ao povoado antes de sair pela porta caiu morto com horrível espanto de todos e correção de muitos, entre os que lhes foi uma sua manceba, a velha mãe da moça [...]. A filha sua, manceba de seu mancebo, o morto, se amancebou com um cunhado seu que o era por ter duas irmãs suas por mancebas, sendo ela a terceira. A velha mãe destas índias acordando-se do castigo que Deus havia feito em seu mancebo, mandava a suas filhas que se apartassem de tão mal estado, porém sabendo que sua última filha se amancebava com seu cunhado, cheia de zelo se foi à casa do genro e com um pau que ordinariamente trazia por bordão, tirou dela a pauladas as duas filhas, e se vindo ao povoado e entrando na casa do índios, achou ali a sua filha, a quem deu tantas pauladas que, maltratada e ferida, foi tirada dali, e com a mesma coragem [...] não deixou prato, nem pote, nem cabaça que não fizessem em pedaços, ficando com essa vitória muito ufana dizendo: assim não se amancebarão outra vez. O índio veio logo ao padre desculpendo-se de que ele não sabia se era errado o que seus pais usavam ou haviam usado, mas que, já que

²⁹⁸ CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ. DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: MCA I, 1951: 262.

²⁹⁹ CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE ROMERO AO PADRE PROVINCIAL DIEGO DE BOROÁ. In: MCA III, 1969: 78.

³⁰⁰ In: LEONHARDT, 1927: 92.

havia aprendido que era mal, não queria perseverar nisso. Tirou de si as índias e todos se remediaram.³⁰¹

O relato sugere que a atitude da mãe tenha sido motivada por medo das penas infernais por ter entendido a doutrina ensinada pelo missionário. Entretanto, se ela de fato fosse uma cristã devotada, por qual motivo teria aceitado manter-se casada com alguém que também tinha sua filha como esposa? O fato de a filha ter se unido a outro núcleo familiar, em que outras duas irmãs suas já dividiam o marido, mostra uma moralidade bastante diferente daquela que o relato identifica como sendo o argumento da mãe para tirar a filha da situação em que se encontrava. Em todo caso, é possível que haja outros motivos para a atitude da mãe, inclusive disputa com a própria filha por não acompanhá-la à casa do novo marido, embora fosse possível, tradicionalmente, o irmão vivo tomar como esposa a mulher do irmão falecido, como registrou o padre Montoya: *As [esposas] do irmão falecido toma-as por vezes o irmão vivo, e isso acontece de modo não muito comum*³⁰².

Vários relatos mostram as mulheres que defendiam as uniões poligâmicas: *Era ele desonesto em extremo, porque tinha grande número de concubinas, consentindo-o e até fomentando-o sua falsa mulher*³⁰³. Por isso, no processo de implantação dos casamentos monogâmicos, diversas delas resistiram a ser retiradas do convívio com seus antigos maridos. O primeiro caso que destacamos e que exemplifica isso teria acontecido na Redução de São Cristovão; o segundo, na Redução de Santa Ana:

O primeiro que foi batizado, depois de haver despedido as mulheres ilegítimas, foi um nobre cacique. Uma delas voltou depois ao cacique e então aquele repetidas vezes procurou ao Padre para que lhe livrasse deste iminente perigo. Não houve remédio senão retirar por força a aquela desavergonhada mulher.³⁰⁴

*No ano passado se havia apartado das mulheres ilegítimas, [casando-se com uma]. Voltou uma daquelas, abandonando seu marido. Porém ele não quis pôr seu pé na casa até que se havia retirado aquela impertinente.*³⁰⁵

Os casos de destituição das famílias tradicionais indígenas pelo missionário e de instituição de novas famílias sob o paradigma monogâmico cristão

³⁰¹ CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ. DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: MCA I, 1951: 267-268.

³⁰² MONTOYA, 1985: 52.

³⁰³ MONTOYA, 1985: 57.

³⁰⁴ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 606-607.

³⁰⁵ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 616.

são abundantes na documentação missionária. Na Redução dos Santos Mártires de Caaró, por exemplo, *tem-se feito também este ano nesta redução 400 casamentos, apartando a muitos de seus amancebamentos antigos e casando-os conforme manda Deus com sua legítima mulher*³⁰⁶, dirá o missionário.

São inúmeros os casos narrados em que os homens chegam com suas mulheres e as entregam ao missionário para que ele as case com outros homens. Difícil é imaginar a cena sem concluir que pudesse haver certo alvoroço quando – e se isso – acontecia. Os relatos que apresentam esses casos são carregados de sentimentos, não raras vezes de situações de violência psicológica, já que havia sempre a pressão dos missionários através de discursos carregados com as imagens do inferno e de desprestígio público ao proibir a participação dos polígamos nos rituais e sacramentos.

Um caso desses foi narrado pelo padre Antonio Ruiz de Montoya. Ouvindo o sermão, um cacique teria dito ao padre Montoya: *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, porque nunca mais hão de pisar em minha casa*³⁰⁷. Em casos como esses, o padre tinha de entrar em acordo com o homem para decidir com qual mulher ele se casaria, além de procurar parselhas para as demais mulheres na redução. Teve-se, contudo, de criar um espaço especial para essas mulheres e seus filhos, a *casa de recolhidas*, o *cotiguasu*, pois podia haver um interstício entre sua saída da casa do antigo e a entrada na casa de um novo marido.

Um segundo caso é bastante sugestivo: um desses polígamos, que vivia na Redução da Assunção de Nossa Senhora de Acaraguá, acabada a Doutrina, trouxe ao padre oito mulheres com quem estava casado e lhe teria dito: *Veja, Padre, com todas essas tenho filhos e todas as quero e amo muitíssimo, porém mais amo a esse Senhor que predicas. E assim por seu amor as quero deixar*. Na sequência do relato vem o inusitado: *casa as sete e deixa-me esta que é a verdadeira e a mais velha, e logo me farás cristão e filho de Deus. E para mais facilitar seu batismo trouxe também sete índios para casar as sete mancebas*. O padre, encantado com sua atitude, prometeu-lhe que o casaria na próxima festa, batizando-o para que pudesse chegar-se ao sacramento. O homem teria insistido em batizar-se logo, pois não voltaria às antigas mulheres. E, *vendo o Padre a instância que fazia, e sua boa disposição, retirou as mancebas de sua casa e as colocou em casa a parte e depois o batizou com grande consolo de ambos. E depois de cristão solicitou o casamento de suas mancebas*. Passado um tempo, o homem adoeceu e morreu, e todos teriam ficado muito impressionados com tudo o que havia acontecido. *A este bom índio*

³⁰⁶ CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: MCA III, 1969: 75.

³⁰⁷ MONTOYA, 1985: 67-68.

*imitaram outros de sorte que em seis meses se batizaram todos os quinhentos adultos que disse, e depois aqui procedem como bons Cristãos*³⁰⁸.

Chama-nos a atenção, nesse caso, para além dos homens que o famoso líder indígena traz consigo para que se casem com suas antigas esposas, o que teria sido dito por ele: *casa-me com esta que é a verdadeira e a mais velha*. Esse é o discurso teológico do padre ou o que o padre gostaria de ouvir, muito distante do discurso tradicional indígena. Alinhado ao que propunha a Bula de Paulo III, o cacique possivelmente teria ouvido muitas vezes do missionário que essa era a conduta ideal.

As missões com indígenas trouxeram ao catolicismo novos problemas teológicos. Um deles foi com relação ao matrimônio. A primeira pergunta que a teologia moral se fazia era se as uniões anteriores ao cristianismo eram casamentos de fato. A essa pergunta respondeu-se que não, que era necessário validar *in facie ecclesiae* as relações, tidas como amancebamentos. A segunda pergunta que teve de responder foi, nos casos de poligamia, sobre qual a mulher que deveria de ser oficializada pelo matrimônio cristão, se a primeira ou qualquer uma delas. Vários jesuítas praticavam o que prescrevia a Bula de Paulo III, de 1537, que obrigava os indígenas a casar-se com a primeira mulher ao invés de recorrer ao breve *Romani Pontificis* de Pio V, de 1571, que permitia ao indígena casar-se com a mulher que se batizasse como ele.³⁰⁹ O padre Antonio Sepp assim se refere a esse processo de decisão acerca do casamento indígena:

Tenho para mim que em nenhuma outra coisa foram tão prudentes e considerados os missionários dos Guaranis como em examinar as primitivas uniões dos índios para estabelecer como se havia de proceder. Três opiniões seguiram no princípio: a primeira aprovava as bodas dos Guaranis com uma moça 'primeriza', a qual chamam cherembicó. A segunda reprovava as bodas tanto com uma cherembicó como com uma mulher já experimentada ou cheaguaza, pela ligeireza que os homens as tomavam e as deixavam, de onde se podia presumir que tais uniões, ainda quando mediante um vínculo perpétuo, não haviam de ser estáveis, por mais que alguns fossem mais constantes em amar a cherembicó. A terceira opinião julgava írritos os matrimônios dos caciques pela facilidade com que estes repudiavam a suas mulheres; porém tinha por válidos os dos súditos, já que estes eram mais constantes em manter em suas casas a suas esposas.³¹⁰

No processo de implantação da moralidade cristã, toda e qualquer oportunidade que se apresentasse era utilizada pelos missionários. Por exemplo, o padre Romero registrou dois casos em que a visita que o superior das Missões

³⁰⁸ CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: MCA IV, 1970: 116.

³⁰⁹ MARTINI, 1987: 198.

³¹⁰ SEPP, 1943: 64-65.

(Pay Guasu) faria às reduções foi de grande valia para acelerar a recepção do matrimônio pelos indígenas:

Um cacique, já faz tempo que é cristão, vivia mal com uma mulher pagã. Havia deixado antes por conselho do P. Lorenzana a outra mulher, comprometendo-se a casar-se com esta em legítimo matrimônio, como convém a um cristão, enviando-a ao catecismo para que se prepare ao batismo e casar-se depois. Porém diabolicamente obcecado, não cumpriu com sua palavra, antes seguiu vivendo mal com ela, que, todavia, não era cristã. Ao ouvir, contudo, que estava por chegar o Pay Guasú disse: Cuidado! Não quero que me ache o Pay Guasú neste estado. Enviou em seguida a mulher ao catecismo, onde rapidamente aprendeu o necessário e foi batizada, e em seguida casada legitimamente.

Outro índio principal, depois de muitas súplicas, ameaças, conselhos e palavras inúteis, só pela notícia da chegada de Vossa Reverendíssima abandonou uma má amizade, a fim de que não se lhe encontrasse envolto em semelhantes enredos.³¹¹

Noutras situações, como as que aconteceram nas reduções de Nossa Senhora de Loreto e Santo Inácio, na região do Guairá, o missionário utilizou argumentos carregados de sentimentos para que os indígenas abandonassem seus impedimentos e aceitassem o casamento cristão:

Um cacique muito principal, o qual somente não se casava, com grande pena nossa, por não nos atrevermos em particular a dizer-lhe, depois de haver-lhe encomendado a Nosso Senhor o chamou o padre e lhe disse: 'casate, que Deus está enojado contigo'. Bastaram estas palavras, ditas em nome de Nosso Senhor, para que o índio se rendesse, e agradecendo muito o aviso, escolheu a uma de suas mancebas, e pedindo o prazo de oito dias para a festa, que foi muito esplêndida, se casou. [...]

Um cacique que havíamos eleito este ano por alcaide, sabendo que estava em mau estado com uma índia infiel, o Cabildo lhe retirou a vara; o qual, não se arrependendo de seu pecado, saiu feito um leão pela cidade, porém depois voltou mudado, e pediu na Igreja, diante do povo, perdão de seu pecado.³¹²

A dor sentida por mulheres e filhos ao serem retirados de suas casas por ter seus laços afetivos rompidos ao ter de abandonar seus lares e sua parentela é percebida em diversos relatos, como nos seguintes. O primeiro refere-se à Redução de Santa Tereza:

Outro índio estava muito mal de dor nas costas e, ainda que lhe havia o Padre catequizado, ele pedia que lhe batizasse, porém o padre o dilatava

³¹¹ QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: DHA XIX, 1927: 351-352.

³¹² OCTAVA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1615. In: DHA XX, 1929: 34.

porque tinha fora da mulher principal uma manceba moça e com ela um filho pequeno a quem amava muito, e parecia ao padre que ele teria muita dificuldade em deixá-la. [...] Disse-lhe ser necessário deixar a manceba e tirá-la logo de casa. Chamou-a logo o índio e disse-lhe que se fosse com um tio seu. A índia o recusava e chorava com o filhinho nos braços como representando a ele sobre quem havia de ter cuidado com aquele seu filho. Ao padre mesmo enternecia, porém o índio não se movia a nada, antes instava que fosse.³¹³

Outro caso que chamou nossa atenção quanto à demonstração de sofrimento, no sentido inverso, agora de recusa ao casamento, é o demonstrado por um cacique já cristianizado que enviudara e fora recusado por uma mulher que o missionário buscava convencer de que se casasse com ele:

Enviudara um cacique já cristão. Tratamos de casá-lo. Dando ele o 'sim' a uma mulher, esta não quis (dar o seu). Tornou-se público o caso, em virtude do que ele, afrontado e corrido, ou envergonhado, deixou os seus vassallos, as suas casas e suas terras, desterrando-se para sempre por não poder viver com semelhante afronta.³¹⁴

Na Redução de São Miguel, um cacique estava muito doente, e o padre aproveitava a ocasião para convencê-lo a batizar-se e a casar sob sua bênção com a mulher que tinha como esposa. Devido à gravidade da situação, o doente entregou verbalmente ao padre a única mulher com quem convivia, foi batizado e acabou morrendo:

Estava muito doente e tinha consigo uma manceba. Estava perigoso e o Padre queria batizar-lhe e assim lhe disse que se não deixasse a má companhia que tinha, que não podia ser filho de Deus. O primeiro dia que o Padre lhe viu, não respondeu nada. O segundo dia que lhe foi a ver o Padre outra vez tratar da mesma matéria, tocado já por nosso Senhor disse que muito em hora boa e com sumo gosto queria deixar a manceba e tirá-la de sua casa, porque amava mais a sua alma que a ela. Estando já muito ao fim pediu com muitas verdades ao Padre que o batizasse. Fez-se e logo morreu com prendas de sua eterna salvação.³¹⁵

Outra estratégia para inserir os indígenas numa nova economia sexual foi a mudança no padrão de moradia e na elaboração de um traçado urbano implementado pela missão. Veja-se um relato missionário de 1613 quanto ao assunto:

Este ano, havendo de fazer povoados destes índios, nos pareceu que o fizéssem com boa ordem para ir colocando-os em policia e acabar com muitos inconvenientes que há nessas casas grandes, que têm os índios em toda a

³¹³ CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: MCA III, 1969: 93.

³¹⁴ MONTROYA, 1985: 87.

³¹⁵ CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: MCA IV, 1970: 124.

serra, e ainda que entendamos que não o tomariam bem, por querer-lhes tirar isso tão antigo de seus antepassados, não aconteceu assim. Antes o tomaram muito bem, e estão muito contentes em suas casas novas, às quais se passaram mesmo antes de estarem acabadas [...]. Está pois o povoado com nove quadras: a uma serve de praça; cada quadra tem seis casas de seis pés, e cada casa tem, digo faz, cinco lances de até vinte pés; e em cada lance deste vive um índio com sua chusma. Em uma dessas casas, a mais vistosa e acomodada e junto à praça se assinala o local para a Igreja; que esperamos agora com a vinda de Vossa Reverendíssima, se dará ordem como se há de fazer segundo a cédula de Sua Majestade. Aqui na mesma quadra pegada à Igreja se assinalaram nossas habitações, da qual temos grande necessidade por estarmos quase sujeitos a todas as influências do céu, onde agora vivemos, que apenas temos em toda ela quando chove onde colocar as camas sem molhar-nos.³¹⁶

Nas casas de índios moravam famílias nucleares, podendo, no entanto, algum filho casado dividir a casa com os pais, armando nela sua rede:

E cada casa consiste em um aposento de sete varas quadradas como os de nossos colégios, sem mais quarto, cozinha nem banheiro. Nele está o marido com a mulher e seus filhos: e uma vez que o filho moço com sua mulher, acompanhando a seu pai. Todos dormem em hamaca, não em cama ou no chão. Hamaca é uma rede de algodão, de quatro ou cinco varas de comprimento, pendurada pelas pontas em duas estacas longas, ou pilares, ou dois ângulos da parede, levantada como três quartas ou meia vara da terra; e lhes serve também em lugar de cadeira para sentar-se ou conversar.³¹⁷

Há uma relação direta entre controle da sexualidade e traçado urbano, entre monogamia e residência, mesmo que as residências indígenas das reduções, por não possuírem separações de aposentos, tivessem sido motivos de preocupações constantes dos missionários, pois os filhos poderiam ver seus pais em contatos carnavais.

No geral, o missionário assume a função de guardião da castidade indígena. Por sentir que o controle que pretendia nessa matéria era sempre precário, a saída encontrada foi estabelecer a idade do casamento indígena no limiar do que considerava necessário para que os jovens formassem e sustentassem suas famílias. O casamento nas reduções acontecia aproximadamente aos 17 anos para os rapazes e aos 15 anos para as moças.

No mundo ocidental, para além das reduções, o moralista Juan Luís Vives concorda que a idade ideal para o matrimônio era a pensada por Hesí-

³¹⁶ CARTA ANUA DE LA REDUCCIÓN DEL PARANÁ PARA EL PADRE DIEGO DE TORRES, PROVINCIAL. Reducción de San Ignacio, 8 de octubre de 1613. Escrita pelo padre Roque González de Santa Cruz. In: *Para que los indios sean libres. Escritos de los mártires de las Reducciones guaraníes*. Introducciones y Notas por Fernando María Moreno, S.J., Rafael Carbonell De Masy, S.J., Tomás Rodríguez Miranda, S.J. Digit. S/D.

³¹⁷ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

do, Platão e Aristóteles: de 34 anos para o homem e 18 para a mulher. Explicava ele que, se o homem fosse muito mais jovem, não teria toda a força que seria necessária para criar descendência e para que os filhos não fossem enfermos. Com essa idade, o pai teria força suficiente para se dedicar aos filhos, aliando-a à experiência de vida e à autoridade que inspiraria, pois os filhos adolescentes não respeitariam um pai que se parecesse mais a um irmão. Se a idade do homem fosse maior, ele não poderia ajudar os filhos ou ser ajudado por eles, tendo que buscar auxílio e atenção em outras pessoas. Corria ainda o risco de não conseguir proporcionar a seus filhos uma forma segura de vida pela proximidade da morte. As mulheres, por sua vez, se tivessem menos de 18 anos, não estariam com o corpo preparado para suportar as moléstias da gestação e fazer frente ao decisivo momento do parto. Também, se se acendesse a sensualidade na pouca idade, isso afetaria o desenvolvimento do corpo, além do que a menina não estaria preparada para governar e organizar a casa. Se fosse muito mais velha, seria pouco maleável ao marido pelos hábitos arraigados que teria.³¹⁸

Embora já fosse hábito, em 1689 o *Reglamento general de Doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas, y aprobado por el General P. Tirso*, orienta a idade dos casamentos indígenas: *os casamentos dos índios, comumente falando, não se farão até que os varões tenham dezessete anos e as fêmeas quinze, se não houver coisa que obrigue a antecipar o casamento a juízo do superior*³¹⁹. A antecipação do casamento, nesses casos, poderia acontecer em casos de gravidez ou de haver risco de incontinência.

A fixação da idade do matrimônio entre os indígenas gerou intensos debates entre os missionários. A identificação de que suas experiências sexuais aconteciam muito cedo levou-os a usar o casamento como remédio à luxúria, como explica o padre Antonio Sepp acerca dos motivos de realizar os casamentos nessa idade: *Quando uma menina alcança os 14 ou 15 anos e um rapaz os 16, então já é tempo do Santo Matrimônio. Por isso também não demoramos, e evitamos destarte muitos males. Nenhuma indígena chega à situação de passar alguns anos no estado virginal. E com os rapazes dá-se o mesmo. Quando chegam seus anos, é impossível contê-los. Esta experiência já fizeram os primeiros missionários*³²⁰.

Na sequência do relato, o padre Antonio Sepp apresenta a costumeira cerimônia de casamento. Possivelmente, esse era o modelo utilizado em todas as reduções. Transcrevemos o relato na íntegra:

Também faltam os empecilhos existentes na Europa, se há bens dotais ou não, se o marido vai sustentar sua mulher e filhos, se poderá prover-se de

³¹⁸ VIVES, 1528. Disponível em: <HTTP://BIVALDI ... 10109>.

³¹⁹ HERNÁNDEZ, 1913: 594.

³²⁰ SEPP, 1980: 133.

moradia e vestuário. Estas cogitações aqui nada impedem, porque o Pai celeste os alimenta, mesmo que não tenham aprendido nenhum ofício ou profissão. Dou, pois, a um desses jovens casais uma das casas acima descritas de palácio. E dou-lhes também as vestes nupciais, a saber, cinco côvados de pano de lã para o marido e outro tanto para a mulher. Cama, ou seja, um couro de boi, também não falta, para ser estendido sobre o chão raso. E dou-lhes também o banquete nupcial, constante de uma ou mais vacas gordas, como aliás lhes vou dando carne o ano todo, tanto quanto necessitem. Só uma única cláusula tem o nosso direito, referente aos bens paternos, que a índia precisa trazer ao seu marido. E em que consiste isto? Benevolente leitor, deixo que adivinhes e adivinhes, e tão ligeiro não descobrirás: O dom nupcial e o dote que a índia noiva tem que oferecer ao índio é o já tantas vezes referido porongo oco, e nada mais. Aliás, nesse porongo prende-se a condição de que nele a mulher precisa ir buscar a água do rio ao seu marido. Em compensação, é o índio obrigado a trazer a lenha para a cozinha. Com esta cerimônia, celebra-se o casamento e é contraído o santo estado matrimonial. Para as bodas lhes permitimos pequenos jogos e algumas pequenas danças. Quando estão casados e quando terminou a Santa Missa, o noivo vai para ali, a noiva para acolá, e, quando tudo termina bem, fazem ao meio-dia o primeiro jantar juntos e convidam eventualmente ainda o pai e a mãe da noiva, todos comendo da vaca, que lhes dou, e do pouco de sal, de um ou dois pães, um pouquinho de mel, com que se banqueteam e vivem regaladamente. Deve notar-se ainda o seguinte: quando os índios querem contrair matrimônio, não é o índio que vai pedir a mão da índia, mas, ao contrário, é a mulher que precisa pedir o marido para o santo matrimônio. Vindo pois uma índia ter comigo, dizendo: Pay, eu quisera contrair matrimônio com esse ou aquele, se tu concordas. Convido depois o índio a ter comigo e lhe digo: Essa, meu filho, pretende casar-se contigo; concordas? Se disser Sim – e quase sempre dizem Sim – nada mais é necessário, está tudo certo, realiza o golpe e as bodas estão à porta.³²¹

Os jesuítas toleraram alguns costumes pré-hispânicos que resultariam em casamentos neutros se avaliados com o rigor da prática do matrimônio cristão, como o de permitir a intervenção materna nos casamentos de seus filhos. Geralmente, a mãe do noivo combinava o matrimônio com a mãe da noiva, e logo perguntavam a opinião do futuro casal. A moça, então, se encarregava de noticiar ao padre sobre sua intenção de contrair o matrimônio. Da mesma forma, o padre permitia aos indígenas manterem a tradição de que a mulher aportasse como dote panela e cântaro e às vezes uma rede para dormir. Não a obrigava, no entanto, a aceitar o sobrenome do marido, mantendo o sobrenome da mãe. Os missionários não aceitaram, porém, o costume de desposar as meninas quando de pouca idade, costume que existia entre os *Paraná*.³²²

³²¹ SEPP, 1980: 133-134.

³²² MARTINI, 1987: 201.

Os casamentos poderiam acontecer entre parselhas de uma mesma redução, mas também de povoados diferentes. Isso mostra a circulação de pessoas que havia entre os povoados jesuíticos. O *Reglamento de Doctrinas*, de 1637, elaborado na 6ª Congregação Provincial do Paraguai, orientava para que se evitassem, no entanto, os inconvenientes que poderiam resultar dos casamentos de pessoas de reduções diferentes. Para isso, mandava-se que nenhum padre, ainda que fosse superior, casasse índio ou índia que houvesse estado em outra redução sem avisar primeiro ao superior imediato da redução onde o primeiro residia.³²³

O problema não estava, entretanto, resolvido, pois mesmo dentro da redução as famílias nucleares estavam ligadas a grupos familiares, a cacicados específicos. Nesse sentido, parece ter sido mantido o costume de realizar casamentos entre pessoas de cacicados diferentes com a intenção de estabelecer relações políticas, tanto que em 1689, através do *Reglamento General de Doctrinas enviada por el Provincial P. Tomás Donvidas y aprobadas por el General P. Tirso*, como havia diferença de condutas dos padres por causa dos indígenas que habitavam em outra redução, deixando a sua, buscava-se padronizar a prática. Para que houvesse conformidade, era orientado aos missionários que, se o marido vivesse em uma parte e a mulher noutra, a mulher deveria ir aonde o marido tivesse a habitação e os filhos deviam acompanhá-los.³²⁴

No sentido de desmerecer a ação missionária jesuítica, Gonzalo de Doblás, militar que percorreu a região após a expulsão dos jesuítas da América espanhola em 1767, relata que os casamentos de indígenas nas reduções não seriam ideais do ponto de vista do cristianismo. Mesmo assim, esclarece diversos pontos acerca das cerimônias, das circunstâncias em que se realizavam, mas também das relações entre maridos e mulheres dentro da redução. Informa ele que os casamentos eram celebrados depois da Quaresma. Era trazida ao padre a lista dos rapazes e das moças, dos viúvos e das viúvas do povoado em condições de casar, que era afixada na porta da igreja. Após isso, examinava-se se havia casais que tinham já tratado casamento ou se as uniões eram tratadas por seus pais. Poderia haver alguém na lista que se propusesse a casar, embora estivesse desacompanhado. Nesse caso, procurava-se uma mulher para casá-lo. Muitos casais recebiam o matrimônio na mesma cerimônia, que era coletiva.³²⁵

Geralmente, como indica Doblás, na mesma linha de pensamento do padre Cardiel, quando chegava a idade de poder casar-se, não se retardava a cerimônia, seja porque os pais ou o padre quisessem que fosse assim, seja porque os estímulos da sexualidade os incitavam ao ato. Doblás dirá que *se casam*

³²³ In: PASTELLS, 1913: 591.

³²⁴ In: PASTELLS, 1913: 596-597.

³²⁵ DOBLAS, 1836: 54.

*com a que lhes dizem que se casem, pois até nisto têm tão cativa a vontade que não se atrevem a fazer eleição da que há de ser sua mulher*³²⁶.

Julgando o conteúdo dos sentimentos envolvidos no matrimônio indígena, Doblas dirá que o casamento era algo exterior a homens e mulheres, que se uniam sem que estivessem envolvidos emocionalmente entre si. Por isso os casais se juntariam como brutos, somente com a finalidade de saciar o apetite sexual. O motivo disso seria o comunitarismo que disporia do arbítrio de suas pessoas, as quais *nunca podem conhecer nem disfrutar daquelas conveniências que proporciona o matrimônio, nem vê-lo como um vínculo que lhes facilita o cuidar-se mutuamente para sua felicidade e a de sua prole, e assim se vêm regularmente com indiferença até a morte; na que, quando sucede a de algum, tem pouco ou nenhum sentimento, porque não perdem nenhuma conveniência nem bem-estar*³²⁷. Em resumo, Doblas percebia indiferença no tratamento dos maridos a suas mulheres, das mulheres a seus maridos, de ambos aos filhos, e desses a seus pais. Essa percepção se choca, contudo, com as demonstrações de sentimentos entre casais e filhos, assunto abordado anteriormente.

O cotidiano da redução, com regras e horários pré-determinados para tudo, teria como consequência uma vida marital mecânica, conforme narra Doblas sobre o costume de rufar os tambores na madrugada:

Tendo eu notado que em várias horas da noite tocavam as caixas, particularmente na madrugada, a curiosidade levou-me a perguntar a que fim eram aqueles toques; e me responderam que sempre haviam tido aquele costume de lembrar todas as pessoas em algumas horas da noite, e que por isso o faziam. Apurando mais essa matéria e sua origem, foi-me dito que os jesuítas, conhecendo o gênio preguiçoso dos índios, e que, cansados do trabalho de todo o dia, logo que chegavam a suas casas e ceavam, adormeciam até o outro dia, que ao amanhecer lhes fazia levantar para ir à igreja e de lá para os trabalhos; assim não se chegavam os maridos a suas mulheres por muito tempo, e se diminuía a população; e que por isso dispuseram que em algumas horas da noite os lembravam de que cumprissem com a obrigação de casados.³²⁸

Há que se pensar, no entanto, que nem sempre os indígenas aceitavam o padrão da família cristã monogâmica e indissolúvel trazida pelos missionários, como veremos no próximo item.

3.2.2 Resistência indígena

O estabelecimento da redução e a mudança de condutas de gênero serão um processo longo e arriscado para os missionários. Muitos deles paga-

³²⁶ DOBLAS, 1836: 24.

³²⁷ DOBLAS, 1836: 25.

³²⁸ DOBLAS, 1836: 39.

ram a ousadia com a própria vida, pois nem todos os homens e mulheres aceitaram as mudanças trazidas. Como afirmamos acima, o novo padrão de masculinidade e de feminilidade acarretou situações de intenso sofrimento para homens e mulheres refratários a ele. Noutros casos, os indígenas tentaram subverter a moralidade de gênero instituída, como nos casos de oferta de mulheres aos missionários ou de sedução mesma das mulheres sobre os religiosos. Houve casos de choques entre homens indígenas e jesuítas, resultando inclusive na morte de missionários e de homens indígenas entre si. Fugir da redução e esconder mulheres nas matas foram reações usuais nas reduções.

Se os jesuítas ficaram impressionados com os costumes sexuais dos indígenas, a inversa também é verdadeira. Os homens indígenas do Guairá, acostumados que estavam em doar e receber mulheres como forma de estabelecimento de relações sociais e econômicas, ficaram escandalizados com a recusa que os missionários demonstraram das mulheres que lhes foram ofertadas. Tentaram demonstrar amizade e confiança e receberam dos missionários uma preleção sobre a castidade. Possivelmente tenham ficado muito desconfiados do caráter dos jesuítas.

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

Fez-se-lhes então uma relação muito precisa sobre a honestidade sacerdotal, expondo que para esse fim tínhamos cuidado inicialmente em cercar um pequeno espaço com paus, para impedir a entrada de mulheres em nossa casa: medida esta de que ficaram tomados de admiração ou espanto. Mas, sendo bárbaros, não a julgaram honrosa, pois eles faziam consistir a sua autoridade e honra em ter muitas mulheres e criadas: o que, aliás, vem a ser uma falta não pouco comum entre os gentios.³²⁹

Foi aí que os indígenas começaram a chamar os padres de *abará*, palavra que tinha um sentido inicialmente pejorativo (homem segregado de Vênus). Em Caaró, os indígenas acabaram apelidando o padre Pedro Romero de *la vieja*, e os de Ibiae chamavam *la abuela* ao padre Cristóbal de Mendoza.³³⁰ Nessas situações, os missionários sentiam-se ofendidos com o que entendiam ser falta de pudor indígena, tanto que afirmavam que *a virtude da virgindade, castidade e celibato eles a ignoram de tal forma, que até de preferência, a tivessem por infelicidade*³³¹. Esse foi o motivo pelo qual o padre Montoya permaneceu dois anos sem tocar no assunto quando do início de seu trabalho missionário no Guairá.

³²⁹ MONTOYA, 1985: 56.

³³⁰ TECHO. In: MARTINI, 1987: 214.

³³¹ MONTOYA, 1985: 87.

Sobre a virgindade, interessante é pensar na carga moral que o cristianismo impôs a ela. Para os indígenas das reduções, por possuírem outras historicidades, a virgindade ou a não virgindade feminina não estavam carregadas com a moralidade cristã trazida pelo missionário, e isso não se constituía num problema para eles até a aceitação da vida reducional. Temos aí a redução também da sexualidade dentro de um processo de *policía* corporal.

A maior reação encontrada pelos jesuítas à moral de gênero que traziam, nas reduções, mas também nas missões rurais e urbanas na América Colonial, foi encontrada nos homens. Os indígenas, especialmente os caciques e os xamãs, foram os que mais reagiram, principalmente quanto ao abandono da poligamia. Em alguns casos, havia a resistência inicial, mas depois o homem aceitava, pelo menos em público, as condições impostas pela missão, como é o caso de Apicabiya, capitão na Redução de São Carlos:

Dentre todos tem sido muito particular o Capitão deste povoado chamado Apicabiya, índio terrível e muito temido entre eles por sua eloquência e valentia, que nos anos passados ameaçava matar ao Padre porque lhe queria tirar suas mancebas. Porém ao fim chegou sua hora e de leão se fez manso cordeiro. Pediu com muita instância o santo batismo porque dizia queria ser filho de Deus e o Padre vendo seu bom coração o batizou e casou suas mancebas, que eram sete, e ele tomou sua própria e verdadeira mulher que era uma velha, e com a graça de Deus, poderosa para fazer estes milagres, deixou totalmente as outras moças de bom parecer, e em particular uma que ele havia criado desde menina e a queria ao extremo, com quem tinha um filho como um ouro.³³²

Outros, porém, negavam-se a seguir os pedidos dos missionários, os quais tiveram de lidar diversas vezes com reações de maior ou de menor intensidade coordenadas por eles, que não perdiam a oportunidade de incitar os demais contra os padres. Em alguns casos, os desencontros encaminharam-se para o rompimento de relações; noutros, de aceitação da missão, seja porque restaram desacreditados, porque receberam castigos físicos ou porque desistiram de seus intentos. Casos desse tipo foram comuns durante todo o período reducional. Escolhemos alguns desses casos como exemplos. Relata Montoya que um cacique, entrando em choque com o modelo de masculinidade trazido pelo padre, teria dito:

Irmãos e filhos, já não mais é tempo de sofrermos tantos males e calamidades, como nos vêm através dos que chamamos padres. Encerram-nos eles numa casa e ali nos falam e dizem o contrário do que fizeram e nos ensinaram nossos antepassados. Tiveram eles muitas mulheres, sendo que estes

³³² CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: MCA III, 1969: 77.

padres nô-las tiram e querem que apenas nos contentemos com uma. Isto não nos fica bem. Busquemos, pois, o remédio para tais males.³³³

Outro relato apresenta um diálogo que teria existido entre Potirava e Ñezú, cacique que coordenou a morte do padre Roque González de Santa Cruz. Potirava teria dito:

Vejo que se vai perdendo a liberdade antiga de andar por vales e selvas! Isso é porque estes sacerdotes estrangeiros nos amontoam em aldeias. Isso não se faz para nosso bem, senão para que escutemos uma doutrina tão oposta aos ritos e costumes de nossos antepassados.³³⁴

Outro relato, similar a tantos outros encontrados na documentação histórica missionária, também é registrado pelo padre Antonio Ruiz de Montoya:

Os demônios nos têm trazido a estes homens – dizia um destes dirigentes a sua gente –, pois querem com novas doutrinas sacar-nos do antigo e bom modo de viver de nossos antepassados, os quais tiveram muitas mulheres, muitas criadas e liberdade em escolhê-las a seu gosto, e agora querem que nos amarremos a uma só mulher. Não é razoável que isso passe adiante, senão que os desterremos de nossas terras, ou lhes acabemos as vidas. E enfrentando os mesmos missionários jesuítas, saiu dizendo a vozes: já não se pode sofrer a liberdade destes, que em nossas mesmas terras querem reduzir-nos a viver a seu mau modo.³³⁵

De fato, o missionário entendia que o modo virtuoso de ser era o cristão, conforme o *Tesoro de la Lengua Guarani*. Na obra, *Ambo avá* é traduzido como fazer-lhe homem, reduzi-lo aos bons costumes (T: 100). O uso corriqueiro na documentação missionária da expressão “fazer-lhe homem, reduzi-lo aos bons costumes” indica a finalidade da ação missionária quanto à civilização e cristianização indígenas. O *ñande reko* (nosso modo de ser) *Guarani* defendido por seus xamãs nem sempre esteve nessa direção. O modo de ser antigo, isto é, o *teko guyju* (boa vida) é *teko katu* (boa vida livre), *teko katupyry* (boa condição). Por ser *teko yma* (proceder antigo), era difícil deixar o costume (*teko ity*), porque pressupunha a igualdade (*teko já*), a base de sua economia de reciprocidade, tanto que *hepy* [significa] paga, [pagamento], [mas também] vingança (T: 166). É *teko marângatu* (virtude), *teko ory* (vida alegre), vivida livremente entre homens e mulheres. Enquanto os jesuítas o tomam como os costumes dos que “vivem como bestas”, os *Guarani* os entendiam como a vida livre. Assumir o cristianismo significava abominar a “mala vida”, isto é, os costumes ancestrais, entre eles a prática da sexualidade sem a pecaminosidade atribuída pela missão.

³³³ MONTOYA, 1985: 60.

³³⁴ MONTOYA, 1892: 228.

³³⁵ MONTOYA, 1892: 57-58.

Passemos a um caso de briga entre dois caciques por conta de possuir concepções morais diversas quanto à entrega de mulheres. Em um caso de disputa acontecida entre os caciques Miguel Atiuaie e Roque, da região do povoado de Santo Inácio, o missionário interferiu em favor da mulher que estava em disputa. O cacique Roque, cristão e defensor dos padres, havia impedido que se entregasse uma mulher de seu povoado a Miguel, um cacique desafeto dos missionários. Miguel solicitava também outras mulheres a Roque, que não as entregava. Roque inclusive pretendia ir à cidade dos espanhóis denunciar Miguel às autoridades por considerar abusiva sua atitude, uma vez que *não podia compreender, disse, como aquele se atrevia a acometer, assim no mais, às mulheres. [...] Não se acabou o assunto com isso. Uma dessas duas mulheres escapa e vai a Loreto para buscar a proteção do padre Simón contra o homem luxurioso, parente de Miguel, ao qual foi cedida ela. Aquele Padre defendeu energicamente a mulher contra o roubador* e, por isso, foi acusado por Miguel de *alcahuete das índias fugitivas*³³⁶, um arranjador de casamentos ou, pior, um cafetão.

As fugas das reduções podem ser tomadas como outro tipo de reação negativa à moralidade de gênero instituída pela missão católica. Um dos motivos das fugas eram os castigos físicos executados por vários motivos, entre eles os sexuais:

São muitos os índios que fogem para os povoados dos espanhóis. Apesar de não ser mais de um por cem, como [os reduzidos] são coisa de cem mil, já são um milhar. Uns fogem porque lhes castigam por não fazer suficiente roça para sua família; outros, por serem matadores de bois e terneiras, a que são muito afeiçoados, e não se passa sem castigo, para que não se destrua o povoado; outros por pecados de luxúria, e temem os açoites que são designados para eles, porque para todo gênero de pecado há castigo designado, porém castigo paternal, não judicial, e há também fiscais, alcaides, mayordomos, etc., que zelam sobre eles, que com dificuldade ficam sem castigo; e se fogem sozinhos, sem mulher, ou com mulher alheia; e como sabem que lá todos esses pecados os podem fazer sem castigo, porque nestes desertos, e mais nas granjas e estâncias de gados, para onde eles comumente fogem, os podem ocultar melhor que no povoado. É esta uma tentação veemente para os malignos.³³⁷

Muitos dos indígenas que fugiam para junto de espanhóis, de *escravos* e mestiços, transformavam-se em jornaleiros, peões. Por “aprenderem os vícios” daqueles, se voltassem para as reduções, eram alvo de cuidados especiais: *e em alguns povoados não os querem admitir, pelo dano que têm experimentado que fazem*

³³⁶ QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EM QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: DHA XIX, 1927: 325.

³³⁷ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

*com os vícios que trazem: e até mesmo podem voltar a fugir com uma ou duas moças, mulheres alheias*³³⁸.

Apresentamos, entre tantos, outro registro de fugas reiteradas de um cacique e de sua esposa da redução de Santo Tomás Apóstolo, motivadas pelo fato de não aceitarem as regras de casamento estabelecidas. No final, o missionário afirma que o casal recebeu, além do castigo judicial, também o divino:

Um cacique, sendo todavia catecúmeno [e cumprindo com as condições para poder ser batizado], havia escolhido, entre suas mulheres ilegítimas, a de maior idade, para casar-se com ela, despachando a mais jovem. Porém não continuou constante em seu bom propósito, e três anos depois se juntou outra vez com a menor, alegando como pretexto que havia se casado com a de mais idade até que crescesse a mais jovem. Protestou o padre missionário, como era seu dever; porém aquele abandonou sua casa e se escapou com a menor para viver entre os infiéis. Não conseguiriam nada com ele os que haviam sido enviados para devolvê-lo a sua casa. Teriam ficado irremediavelmente perdidos se Deus, em sua misericórdia, não os houvesse encheido com pânico terror, pelo qual não se tinham por seguros em nenhuma parte. Ao fim penavam para poder esconder-se com mais segurança, apartando-se os dois entre si, e Deus dirigiu de tal modo os seus passos que se perderam de vista mutuamente. O Padre missionário não havia todavia perdido a esperança de poder reduzir ao filho pródigo, e enviava mensageiro após mensageiro para buscá-los, conseguindo ao final recuperar os dois. Não muito tempo depois se contagiaram ambos de varíola, ficando o corpo da moça como que podre. Levaram os dois em suas redes para casa, para singular exemplo do castigo de Deus. Ao grande cuidado do Padre se deveu que os dois sararam de corpo, porém não da alma, pois escaparam segunda e terceira vez, e foram alcançados outras tantas e castigados judicialmente. Porém castigou-lhes também Deus, nosso Senhor, morrendo a moça de parto, e o homem ferido por uma bala, porém felizmente bem dispostos.³³⁹

O relato a seguir mostra um caso de fuga coletiva que gerou um incidente bastante intenso na redução de Santa María la Mayor. Diz o relato missionário:

Ordenou-se que os índios de Santa Maria la Mayor que desejavam ser inscritos entre os catecúmenos abandonassem antes suas mulheres, ficando somente com uma. Os mais virtuosos obedeceram; os restantes, temendo ser compelidos pela força ao cumprimento de tal preceito, embarcaram no rio, e escondendo-se em bosques impenetráveis, fizeram uma aldeia e semearam, propondo-se a viver como gentios.³⁴⁰

³³⁸ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

³³⁹ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1924: 672-673.

³⁴⁰ TECHO, 1897: 19.

O padre Ruyer descobriu o acontecido e enviou mensageiros a fim de convencer os fujões a retornar à redução. Eles, no entanto, desobedeceram às ordens do padre e fizeram papel contrário, incitando a que mais pessoas fugissem da redução. Como solução,

a fim de evitar os males que pareciam prováveis, os padres Claudio Ruyer e Vicente Badia partiram acompanhados de fiéis neófitos ao lugar onde residiam os prófugos; estes se achavam então dispersos pelo campo e dedicados à caça; os neófitos incendiaram as casas dos índios e fizeram voltar à Santa Maria as crianças e as mulheres; quando à noite voltaram os trãsugas, não tiveram outro remédio a não ser obedecer em tudo aos missionários, com os quais voltaram à Santa Maria.³⁴¹

De volta à redução, os missionários tiveram cuidado no tratamento a quem havia fugido, culpabilizando o demônio pela ação que empreenderam. Diz o relato que todos abandonaram as concubinas e casaram como “manda a igreja” depois de batizados.

Outra reação à nova moralidade de gênero estabelecida nas reduções caracterizava-se pela dissimulação da recepção do casamento monogâmico, simultâneo ao ato de esconder o relacionamento com outras mulheres, estabelecendo-se elas muitas vezes nos arredores das reduções. Nesses casos, era comum o registro de que o polígamo conseguia fugir dos olhos dos missionários, mas ficava sob a ação vingativa do Deus cristão, que, não poucas vezes, castigava-o com a morte. Essa construção discursiva dos missionários era explorada posteriormente nas reduções com o objetivo de amedrontar os indígenas, fazendo-os mudar de conduta. Outras vezes, a descoberta se dava porque as crianças, os congregantes ou algum outro cristão aliado dos padres os denunciavam. Havia casos, entretanto, em que as ameaças que o padre fazia de castigos divinos não surtiavam nenhum efeito sobre os indígenas:

Persuadido muitas vezes [...] a um homem que com grande escândalo vivia amancebado que se voltasse para Deus e fizesse penitência antes que sentisse sua mão tão pesada. Não tocaram seu empedernido coração nem as admoestações nem as ameaças do Padre como nem tampouco o que lhe fez a Divina Justiça, ferindo de peste a quase todos de sua casa.³⁴²

Por fim, apresentamos duas reações bastante interessantes ao casamento monogâmico. Uma delas é atribuída ao corregedor do povoado de Arecayá, dom Rodrigo Yaguariguay, que tomava as vezes do missionários e, por sua decisão, *casava aos índios com sua mão e a seu gosto*³⁴³. A outra teria acontecido

³⁴¹ TECHO, 1897: 20.

³⁴² DÉCIMA TERCERA CARTA [DEL PROVINCIAL FRANCISCO VÁZQUEZ TRUJILLO] EN DONDE SE RELATA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS DE 1628-1631. In: DHA XX, 1924: 399.

³⁴³ LOZANO. T. III, 1873: 333.

em 1735 com um grupo de indígenas fugitivos de suas reduções, que, em Ibeirá, parodiavam o matrimônio cristão e com o beneplácito de seu capitão Diego Chaupái mantinham a prática da poligamia, inclusive recorrendo à pilhagem para aumentar o número de mulheres.³⁴⁴

Os casos de reação negativa de homens indígenas à moralidade instituída na missão jesuítica tornam-se ininteligíveis fora das relações de poder. Nesse sentido, os líderes indígenas reagiram ao que entendiam como perda da capacidade de liderar porque uma das bases da economia da reciprocidade estava sendo quebrada. A capacidade do missionário em instituir uma nova moralidade dependia, por isso, da organização e divisão do poder dentro da redução.

3.2.3 Os poderes masculino e feminino na redução

A estrutura do poder na redução era masculina. Os jesuítas trouxeram consigo uma forma masculina de pensar o poder. Pela tradição cristã ocidental, imputava-se incapacidade às mulheres para gerir-se, necessitando do acompanhamento masculino para isso. Em casa, elas estavam sob a tutela do pai; no casamento, do marido.

Há casos, entretanto, em que o poder masculino do padre é posto em xeque pelos homens indígenas, o que demonstra embates no campo masculino de poder. O caso em tela refere-se ao fato que aconteceu em cinco reduções e que foi causado por um cabildante, Pedro Mbaiugua, que, após uma ajuda militar realizada a Buenos Aires, recebeu do governador a patente de capitão e, na volta à redução, em virtude disso, passou a requerer poder temporal condzente com o título, rivalizando com os padres, principalmente no tocante à competência de imprimir castigos aos faltosos. O relato é centrado em grande medida no descumprimento das ordens que os padres davam sobre os castigos a serem executados, principalmente com tal personagem, negando-se a açoitar os outros indígenas, argumentando que os motivos elencados pelos religiosos não constituíam matéria suficiente para a realização de açoitamentos. Porém o mesmo Mbaiugua teria mandado castigar pessoas – virtuosíssimas na visão do padre – ainda mais sem o seu consentimento. As relações tornam-se mais tensas quando o referido índio afirma que se deveria separar o poder temporal do espiritual, devendo os religiosos ficarem somente com o último. A forma encontrada pelos padres para resolver o problema foi castigar e desterrar os faltosos, além de definir que daí por diante a troca dos capitães das reduções aconteceria no máximo a cada dois anos.³⁴⁵

³⁴⁴ CARTA ÂNUA DE PEDRO LOZANO (1735-1743). In: MARTINI, 1987: 204.

³⁴⁵ CARTA ANNUA DE LAS REDUCCIONES DEL PARANÁ Y URUGUAY DEL AÑO DE 1661. In: MCA IV, 1970: 93.

Na redução, o poder religioso e o poder civil fundiam-se na figura do missionário. O comunitarismo patriarcal jesuítico implantado na redução possuía o missionário como o “pai do povoado”. Na função, era ele quem detinha a última palavra acerca do que era necessário para manter espiritual e materialmente a redução. Entretanto, os missionários não dariam conta de organizar e comandar sozinhos a redução. Para isso instituíram auxiliares, praticamente todos os homens. A divisão do poder obedecia a regras precisas, como se percebe nas Ordenaciones do Padre Nicolás Mastrilli Durán, de 1623:

Porque o bom governo pede que os padres não trabalhem tudo por suas pessoas, é necessário ter bons oficiais para não descuidar com eles: o primeiro será o fiscal ou fiscais, para que tenham cuidado de juntar as crianças à doutrina, e de rezar com eles pela manhã e tarde; acompanhará o padre, avisará dos enfermos e dará conta dos que faltam na missa, e cuidará de todo o restante que o padre lhes mandar. O segundo, tenham um bom cozinheiro, que seja homem e não menino. O terceiro, um porteiro que seja também homem e acompanhe também de noite, se se oferecer sair de casa. O quarto, um mestre de canto e de ler, que ensine pela manhã e pela tarde. Quinto, um ou dois sacristãos. Sexto, um despenseiro, também homem, em quem possam fiar as coisas grossas de comida. O sétimo, um mayordomo dos gados.³⁴⁶

Era ideia corrente no século XVI que a mulher era considerada, segundo registro do moralista Juan Luís Vives (1528), fisiológica e psicologicamente inferior ao homem. Fisiologicamente, era inferior porque lhe faltaria o calor, importante qualidade ativa e vivificadora, pois, quando a semente humana tomava corpo, se encontrasse suficiente calor, a natureza faria nascer um macho, se não, uma fêmea. A fêmea seria débil³⁴⁷ não somente na espécie humana, mas em qualquer outra espécie. Isso fazia com que sua saúde fosse mais quebradiça do que a do homem pela abundância de secreções para cuja evaporação não tinha calor suficiente, o que lhe era causa para os fluxos mensstruais mensais quando não estava grávida. Pela carência do calor, ela seria, além de assustadiça, também avara, por ter medo de sofrer carências, pois a natureza lhe mostrava que era impotente e sem força, ao mesmo tempo em que necessitada de muitas coisas.

Psicologicamente, a mulher era tomada naturalmente como desconfiada, irritada, ciumenta, iracunda e vingativa. Sua mente agitar-se-ia com pen-

³⁴⁶ In: PASTELLS, 1912: 394.

³⁴⁷ *A diferença entre os sexos é pequena, pois a fêmea não é mais que o macho imperfeito, porque não houve nela medida justa de calor; e assim parece que a fêmea nasce por escassez. Porém está estabelecido por mandato da Natureza que sejam necessários ambos os sexos nos animais, e um nasce das fuerzas, outro da debilidade, sem que faltem nunca ambas causas para engendrar a um e a outro. Quem saube tirar coisas boas das más é quem tira o vigor da frouxidão; tal é a sabedoria de nosso Creador* (VIVES, 2003. Disponível em: <[http://www.biblioteca ... pdf](http://www.biblioteca...pdf)>).

samentos contraditórios. Ela seria impetuosa e, por isso, imprudente em assuntos complexos e de resolução a longo prazo. Para fazer desaparecer o desprezo, tornar-se-ia amante dos adornos. Apegada a pequenas glórias e honras, atraía-se às pessoas importantes, ricas, fortes, poderosas, bonitas, influentes e poderosas. Seria supersticiosa e de pensamentos e afetos inconsistentes, além de dada a falar. Por isso a mulher deveria estar sob o mando do pai, quando solteira, e do marido, quando casada.

Os defeitos fisiológicos e psicológicos seriam compartilhados também por homens de caráter *mujeril*. Excetuavam-se dos defeitos femininos algumas rainhas, como Catalina de Espanha, as quais possuíam ânimo viril, embora em corpo de mulher.

É o argumento da debilidade da mulher que a impedia de ensinar. O argumento utilizado para justificar esse impedimento era que sua debilidade a tornava insegura e inclinada a ser enganada, assim como foi Eva. Não convinha que ensinasse, pois poderia aceitar falsas opiniões sobre os temas e passá-las adiante usando a autoridade própria do docente, arrastando os discípulos a seu próprio erro.³⁴⁸ O mesmo argumento da debilidade feminina distanciava-a das posições de mando, por isso a orientação de que os auxiliares dos missionários fossem todos homens.

Os auxiliares dos padres, todos homens, contrastam, de imediato, com o mundo pré-reducional. No caso da assistência nas celebrações religiosas, seria impensável que os missionários permitissem a proximidade da mulher. Como vimos no capítulo anterior, ritualisticamente, a mulher indígena, principalmente a *Guarani*, podia acercar-se do banquete antropofágico, seja como esposa do prisioneiro, seja nominando os filhos com a oferta de um pouco da massa elaborada com seu corpo após cozido. Na redução, ela não somente é distanciada do altar e das funções litúrgicas, como também do trânsito nos espaços de poder.

Os ajudantes dos missionários foram alvo de orientações específicas por parte dos superiores, uma vez que a proximidade com os religiosos poderia ser malvista no povoado, principalmente a dos meninos ajudantes nas funções litúrgicas. Muitos desses meninos eram criados pelos padres desde a infância. Numa carta escrita aos padres missionários em 8 de maio de 1672, o padre provincial Agustín de Aragón orienta-os, primeiramente, a evitar que homens e meninos entrassem nos aposentos dos jesuítas, mesmo que para escrever ou fazer outra coisa que pudesse ser feita fora dele. Para que não entrassem nos aposentos quando os religiosos estivessem fora, a porta deveria ser mantida trancada sempre que o missionário saísse para a missa, para comer ou para

³⁴⁸ VIVES, 1523. Disponível em: <[http://www.cervantesvirtual ... su-marido](http://www.cervantesvirtual...su-marido)>.

outra ocasião que demorasse algum tempo considerável. Com isso seriam evitados pequenos furtos. Quando fosse necessário entrar no aposento, o padre não deveria permitir que fechassem a porta.

A segunda orientação do padre Agustín de Aragón é que não convinha que se introduzisse o costume de ter menino fixo na porta do quarto para atender ao que se lhe mandasse, pois para isso bastaria a campainha na porta. A terceira orientação sugere que seria detestável se sucedesse que os religiosos fizessem algum afago com as mãos nos meninos ou tocassem neles com o pretexto de agasalhá-los por conta de familiaridade ou outro pretexto mais baixo, porque semelhantes contatos “tornariam vil a qualquer pessoa”, quanto mais a homens espirituais de quem dependiam o ensinamento e a saúde eterna dos “pobres índios”, que talvez chegassem a suspeitar, por menores demonstrações, intentos igualmente baixos aos que eles conceberiam, ainda mais quando isso estimulava a inveja entre eles. Todos os cuidados eram necessários para que não se manchasse o bom nome dos missionários.³⁴⁹ Em 1731, o padre Francisco Retz proibiu o serviço dos meninos.

O padre Cardiel, em *La Breve Relación de las Misiones del Paraguay*, informa que em cada povoado havia um Corregidor, dois Alcaldes Maiores, Tenente de Corregidor, Alferes Real, quatro Regedores, Alguacil maior, Alcaide da Irmandade, Procurador e Escrivão, que compunham seu cabildo ou ayuntamiento, órgão que acumulava os poderes executivo, legislativo e judiciário e funcionava sob a supervisão do missionário. Todos os cabildantes eram eleitos anualmente, e seus nomes passavam pelo crivo dos jesuítas.³⁵⁰ O sinal externo do poder dos cabildantes era a *vara*, espécie de cajado tradicionalmente utilizado pelos líderes indígenas, que os missionários copiaram e distribuía entre aqueles que fossem eleitos para o cabildo. Os indígenas apreciavam sobremaneira esse distintivo de poder. Quem o possuía era chamado de varista.

As *varas* de alcaides eram também distribuídas para outras pessoas que não desempenhavam os ofícios do cabildo, a fim de que mantivessem a boa ordem do povoado. As *varas* eram usadas nos dias de festa, quando iam à igreja e em outras funções públicas. Os tecedores tinham seu alcaide, que velava sobre seu ofício, dando conta ao padre de seu trabalho. Havia alcaide dos ferreiros, carpinteiros e demais ofícios importantes. As mulheres tinham também seus alcaides, os velhos, entre eles os mais exemplares e devotos, que cuidavam de seus trabalhos e avisavam o padre sobre qualquer desordem. Da mesma forma havia o alcaide dos meninos, que de sete anos acima eram obrigados a acompanhá-lo à doutrina, reza e demais funções, como para trabalhar

³⁴⁹ Carta del P. Provincial Agustín de Aragón a los Padres Misioneros, 8 de Mayo de 1672. In: MORALES, 2011: 727-728.

³⁵⁰ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

nas roças e outros trabalhos comuns ao povoado, para que aprendessem desde crianças o que era necessário para a sua manutenção quando crescidos. Havia orientação para que não se os deixasse em ociosidade, porque eram tidos como naturalmente frouxos e preguiçosos. Até as meninas de sete a quinze anos, momento do casamento, tinham suas *aias de anos*, que serviam de alcaides. Essas acompanhantes iam com elas às funções da igreja e aos trabalhos no povoado, sempre as apartando dos meninos, no entanto.³⁵¹

Visando a uma maior organização do povoado, dividia-se o núcleo urbano em várias parcialidades, nomeando-as de Santa Maria, São José, Santo Inácio, etc. Cada parcialidade tinha quatro ou seis cacicados, os chefes da parentela, ligados a um chefe ou maioral do cabildo. Os caciques eram declarados pelo rei como nobres (recebiam o título de Dom). Cada cacique tinha trinta, quarenta ou mais “vassalos”. Ele os acompanhava nos trabalhos públicos, devendo-lhe eles obediência e respeito. Mesmo nobres, tinham de trabalhar.³⁵²

Para além do acompanhamento de grupos específicos, como de meninas, de fiandeiras ou de *recolhidas*, ou no mundo doméstico, em quais outros espaços reducionais seria possível encontrar alguma forma do exercício feminino do poder? Era o poder masculino hegemônico dentro da redução? Que brechas podiam ser ocupadas pelas mulheres? Na busca de respostas para essa questões, deparamo-nos com um caso citado pelo padre Cardiel de que um mulato havia se casado com uma cacica da redução: *um mulato, a quem tratei muito, sendo moço, se casou com uma cacica, cujo cacicado havia perdido a linha varonil: que é coisa que não sei que haja sucedido outra vez, porque as índias nunca se casam senão com os índios*³⁵³.

O relato é interessante porque transgride a norma e deixa algumas questões sem resposta. A primeira delas é acerca do espaço oficial de poder ocupado pela cacica. Se ela assim era chamada, sua liderança era reconhecida por seu núcleo familiar. Outra coisa é pensar na forma como ela acompanhava os trabalhos requeridos pela redução a seu grupo familiar como parte da estrutura de poder instituída pelos missionários. O relato não indica resposta a isso.

A segunda questão refere-se a quem era o mulato. O historiador da Companhia não informa quem era ele, se filho de negro com indígena ou de negro com branco³⁵⁴, tampouco como chegou à redução. As únicas certezas é que o

³⁵¹ CARDIEL, 1771. Disponível em: <[http://www.portalGuarani ... html](http://www.portalGuarani...html)>.

³⁵² CARDIEL, 1771. Disponível em: <[http://www.portalGuarani ... html](http://www.portalGuarani...html)>.

³⁵³ CARDIEL, 1771. Disponível em: <[http://www.portalGuarani ... html](http://www.portalGuarani...html)>.

³⁵⁴ Na época, era chamado de mulato tanto o filho de negro com branco como de negro com indígena. Veja-se isso num caso denunciado pelos jesuítas em 1631 de que uma mulata fora retirada da redução por ser tomada como *escrava*, contrariando a regra que dizia que a escravidão era passada para os filhos pelo lado materno. Numa visita feita às reduções, o governador do Paraguai Luis Céspedes de Xeria teria cometido impropérios. Um deles seria o des-

mulato era livre, caso contrário não estaria na redução, e que eram possíveis casos esparsos de pessoas de fora morando nas reduções, mesmo que, para “não inquietar as índias”, proibiam-se ao espanhol, mulato, negro, mestiço ou a todos os que não fossem indígenas de ter domicílio no povoado de índios; e quando estivessem mais do que três dias, não deviam andar pelas casas dos índios.³⁵⁵

O mesmo sentido de excepcionalidade na relação de poder masculino dentro da redução aparece também nos relatos acerca das mulheres chachinas quando elas ostentam o cargo de “cacicas” em função de sua linhagem e parentesco com os líderes da comunidade³⁵⁶, embora, como vimos no capítulo anterior, as mulheres *Guaycuru*, por tradição, participavam intensamente do exercício do poder, algo inaceitável na redução.

As mulheres aparecem também nos registros missionários como intercessoras. Num desses casos, as mulheres intercedem pelos maridos e parentes num dos momentos mais tensos da missão, que foi a morte dos padres em Caaró. Após a morte do padre Roque Gonzáles, o cacique Cuarobay solicitou ao provincial, padre Vázquez, que havia ido ao local, que os missionários não os abandonassem, desistindo daquela redução. Segundo o relato, ele solicitou, em nome dos parricidas, perdão pelo acontecido. As mulheres e as crianças fizeram eco ao pedido e *solicitaram com lágrimas e soluços o indulto de seus maridos e parentes*³⁵⁷. O padre teria aproveitado o momento para batizar diversos deles.

Outro caso é de uma mulher que ajudara o padre Boroa a fundar uma redução, tornando-se pregadora, esquecendo-se da “debilidade própria de seu sexo” e exercendo seu poder de convencimento:

Em meio de tão graves perigos, reuniu gente bastante para formar com ela uma redução. Ajudou não pouco a tudo Mariana, esposa de Cuaracipocú, cacique de Ibitiracúa, a qual, a pouco de ser instruída no cristianismo, esqueceu-se da debilidade própria de seu sexo, se fez pregadora do Evangelho, e penetrando pelos bosques, fazia com que homens e mulheres saíssem a escutar as predicções do P. Boroa. Desta sorte elegia Deus os débeis para vencer a Satanás.³⁵⁸

É de se perguntar a respeito do exercício ou não do poder feminino dentro da estrutura masculina de organização cotidiana na redução. Nosso

cumprimento da legislação quanto à liberdade dos descendentes de escravos: *Visitando as reduções dos Padres da Companhia achou uma mulata filha de negro e índia a qual retirou e vendeu como escrava sendo livre* (Memorial de los capítulos q vienen probados en la sumaria q iço Juan de Orsuchi por comission desta R.¹ aud.^a contra el govern.^{or} del Paraguay. In. MCA I, 1951: 414). O pai era, possivelmente, escravo. Como chegou a gerar uma filha com uma indígena da redução, a documentação missionária não permite respostas.

³⁵⁵ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

³⁵⁶ VITAR, 2004: 44.

³⁵⁷ TECHO, 1897: 25.

³⁵⁸ TECHO. T. 4, 1897: 30.

contato atual com os autodenominados *Guarani* e *Kaiowá* do Mato Grosso do Sul indicam uma presença marcante das mulheres indígenas nas decisões coletivas, embora quem geralmente se mostre em público sejam os homens. Mesmo correndo o risco de cair em situação de anacronismo histórico, supomos que pudesse ter havido uma ação da mulher indígena na redução bem maior do que aquela registrada nas fontes documentais missionárias, da mesma forma que no presente. Um fato que indica essa possibilidade é encontrado em *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, livro escrito pelo padre Antonio Sepp. Quando ele narra a divisão da redução de São Miguel Arcanjo, por estar por demais populosa, e a criação da redução de São João Batista, sabendo que muitos dos indígenas poderiam se negar a abandonar suas casas, seus mortos, suas chácaras, enfim, as relações construídas com o espaço e com as pessoas, reúne inicialmente os *principais* e expõe os motivos da separação. Com isso consegue que 21 chefes de parentela, com suas 750 famílias, aceitem acompanhá-lo. O sítio é escolhido, o espaço dividido entre os caciques e suas famílias, as roças são plantadas pelos homens e meninos, e somente um ano depois é que as mulheres e as moças são buscadas pelo missionário na antiga redução. O padre Sepp narra uma infinidade de agradecimentos que lhes faz para que elas não se aborrecessem com a viagem de um dia de caminhada: dá-lhes agulhas e roupas, agrada-lhes com palavras, no caminho serve-lhes merenda.³⁵⁹ A intenção do padre era agradecer as mulheres e tornar a caminhada menos traumática, mas, principalmente, garantir que elas de fato fossem para o novo sítio. Sabia o padre que, se elas se negassem a transmigrar, todo o trabalho de um ano estaria perdido, pois não conseguiria manter os homens distantes por mais tempo.

3.2.4 Cotidiano – coisas de homem e de mulher

A construção social de papéis masculinos e femininos na redução passou pela definição do que era próprio de cada um dos sexos. Desde a meninice, cada grupo recebia um tipo de tratamento e formação com vistas a educá-los para cumprir seus papéis sociais. Os meninos recebiam formação para ser bons esposos e pais, auxiliares abnegados e fiéis dos missionários, milicianos, trabalhadores nos ofícios próprios à sua condição. Os filhos dos *principais* aprendiam ainda o necessário para assumir funções administrativas no povoado. As meninas aprendiam desde cedo a ser boas mães e esposas e a trabalhar nas atividades domésticas e, principalmente, na colheita e beneficiamento do algodão. Homens e mulheres eram submetidos no cotidiano reducional a uma

³⁵⁹ SEPP, 1980: 199-236.

separação rígida, seja no ensino do catecismo e da doutrina, nas escolas de ler e escrever, na igreja ou na rotina de trabalho.

Nas reduções, se as mulheres eram consideradas perigosas para a castidade masculina, os homens também eram para a feminina, motivo pelo qual homens e mulheres, mas também meninos e meninas, rapazes e moças, deviam ser separados uns dos outros para evitar situações de envolvimento afetivo. Isso, porém, não foi uma invenção dos jesuítas. Na Europa, em especial na Espanha, os moralistas orientavam que a educação das mulheres deveria acontecer desde o nascimento até o final da vida. Após o desmame das meninas, Juan Luís Vives, no livro *Instrucción de la mujer Cristiana*, orientava que elas deviam jogar e divertir-se sempre em companhia de meninas que tivessem a mesma idade diante da presença da mãe, da ama ou de uma mulher virtuosa de idade madura, com o objetivo de moderar suas brincadeiras e diversões, direcionando-as para a honestidade e para a virtude:

Não se deve permitir a presença de qualquer jovem, nem tampouco se lhes deve acostumar a se divertir com os meninos, já que pela lei natural nosso amor se inclina muito teimosamente para aqueles com quem passamos os momentos durante a nossa infância e com quem compartilhamos as diversões. Essa inclinação é muito mais acusada na mulher, posto que esteja dotada de umas qualidades mais inclinadas de prazer. Nessa idade, na qual não se distingue o bem do mal, ainda não é possível ensinar-lhe a realidade do mal, mas a sua alma, ainda inexperiente, há de sustentar-se com ideias saudáveis.³⁶⁰

O padre capuchinho Florentin de Bourges visitou as reduções em 1716 e registrou a separação de meninos e meninas no cotidiano das crianças:

Ao amanhecer se faz soar o sino para chamar a gente à igreja, onde o missionário reza a oração da manhã, logo da qual se diz a missa; posteriormente as gentes se retiram e cada qual se dirige a suas ocupações. Os meninos desde os sete ou oito anos até os doze anos têm a obrigação de ir à escola, onde os mestres lhes ensinam a ler e a escrever, lhes transmitem o catecismo e as orações da Igreja, e os instruem sobre os deveres do cristianismo. As meninas estão submetidas a similares obrigações e até a idade de doze anos vão a outras escolas, onde as mestras de virtude comprovada lhes fazem aprender as orações e o catecismo, lhes ensinam a ler, a tecer, a costurar e todas as outras tarefas próprias de seu sexo. Às oito horas, todos vão à igreja onde, após haver rezado a oração da manhã, recitam de memória e em voz alta o catecismo; os homens se colocam no santuário, ordenados em várias filas e são quem começam; as meninas, na nave, repetem o que os homens têm dito. Na continuação ouvem missa e depois dela finalizam o recitado do catecismo e regressam de dois a dois às escolas. Comoveu-me o coração presenciar a modéstia e a piedade desses meninos. Ao pôr do sol se bate o sino para a oração do entardecer e logo se recita o rosário a dois

³⁶⁰ VIVES, 1523. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual...su-marido>>.

coros; quase ninguém se exime deste exercício, e quem possui motivos que lhes impeça acudir à Igreja se asseguram de recitar em suas casas.³⁶¹

A mesma preocupação em separar homens e mulheres nas igrejas é também referida por Cardiel. Na igreja, a separação de homens e mulheres já acontecia na entrada. Todos os dias, pelas três portas da praça, entravam as mulheres e as meninas. Pelas portas do cemitério e do pátio, que ficavam nas laterais da igreja, entravam os homens. Dentro da igreja, cada grupo ficava separado. No presbitério ficavam os meninos ajudantes das celebrações; das *barandillas* até o púlpito, na nave principal, ficavam os cabildantes e militares principais; no meio da igreja sentavam-se os meninos no chão, junto de seus alcaides ou maiores, que ficavam em pé e com varas para com elas castigar quem se distraísse, falasse ou dormisse; logo atrás, após um espaço vazio, era o lugar das meninas; atrás delas, era o lugar das mulheres. Os demais homens ficavam posicionados nas naves laterais da igreja.³⁶²

Já no dia de domingo, ao amanhecer,

enquanto os padres estão em oração, juntam-se todos de todas as idades e sexos na praça, divididos e apartados os homens das mulheres, os meninos das meninas, como sempre se faz. Ao tocar a sair da oração os padres abrem as portas. Entram as mulheres na igreja pelas três portas do pórtico, e os homens pelas do lado. Os meninos ficam no pátio dos padres, e as meninas vão ao cemitério. No meio da igreja, entre os homens e as mulheres, dando as costas a estas, se põem em pé quatro índios das mais claras vozes, e todos os demais ficam de joelhos [...] Tudo isso que fazem os homens e mulheres na igreja, fazem os meninos a parte com seus alcaides no pátio, e as meninas no cemitério. Acabado tudo isso, entra um padre, o semaneiro, a fazer-lhes uma prática doutrinal, havendo entrado para isso os meninos e as meninas. [...] Acabada a Missa, saem todos por onde lhes toca: os homens e meninos ao pátio do padre; as mulheres e meninas ao cemitério. E logo, no pátio, um dos cabildantes mais ágeis repete a todos a prática e, no dia do sermão, repete o sermão. [...] Às mulheres repete a prática um alcaide velho. Acabada a prática, os secretários de cada parcialidade contam a todos de toda idade e sexo por listas para ver se faltou algum à missa: dão conta ao Cura, e ele averigüa se esteve impedido. Se foi culpado, se lhe busca e castiga.³⁶³

Em uma carta escrita pelo superior provincial padre Andrés de Rada em 1667, há orientações para os padres das reduções do Paraná e Uruguai a respeito de como deveriam agir na separação de homens e mulheres. A quarta orientação indicava maiores cuidados do missionário para que, na hora do banho, os indígenas mantivessem o devido recato. Para isso proibia que mulheres e homens fossem juntos banhar-se ou lavar-se. Orientava também cui-

³⁶¹ In: BAREIRO & DUVIOLS, 1991: 130-131.

³⁶² CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

³⁶³ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

dado para que as mulheres de *Corpus* não baixassem no porto para buscar a erva que era transportada através do rio ou os homens subissem até as casas para evitar inconvenientes. Da mesma forma, a sétima orientação proibía que, na colheita do trigo ou algodão, as mulheres se encontrassem com os homens; o mesmo devia acontecer entre meninos e meninas. Ademais, tudo o que pudesse ser feito sem chamar as mulheres, especialmente aquelas em idade fértil e as grávidas, que se fizesse sem elas, mesmo que o trabalho demorasse mais para ser realizado. Com as meninas enteadas em idade de casar, ou pouco antes disso, o padre Rada orientava, no décimo ponto, que fossem retiradas das casas de sua mãe e padrasto e postas em casa distinta, com sua avó ou alguma tia, desde que fossem pessoas de elevado conceito moral no povoado. Mereciam cuidados especiais as meninas que perdessem as mães e que, por isso, ficavam na mesma casa do padrasto, as mulheres e filhas dos indígenas que iam trabalhar nos ervais, nas vacarias das reduções ou a alguma cidade em atividade comercial. A décima segunda orientação do padre Rada era endereçada aos cuidados que os padres deveriam ter com o registro de todos os batizados e casamentos realizados nas reduções. A intenção era evitar o casamento de pessoas com parentesco espiritual, isto é, padrinhos com afillhadas. A décima sétima orientação, também endereçada aos missionários, indicava a necessidade de que observassem o costume de não repartir, com sua mão, o algodão, lã, erva ou carne às mulheres, nem receber delas o que houvessem fiado por conta da decência. Algum homem deveria fazer essas atividades pelos padres. A trigésima orientação estava voltada à necessidade de os indígenas cultivarem não somente o milho, mas também o trigo. Indica aos padres o estabelecimento de atafonas coletivas para moer o trigo, uma vez que esse era um trabalho doméstico enfadonho para as mulheres, motivo que levava os indígenas a preferir plantar o milho ao trigo.³⁶⁴

As mulheres não podiam participar de algumas atividades na redução. O motivo disso eram os cuidados com a decência corporal feminina, mas também com a modéstia do olhar masculino. O padre Cardiel, na sua *Breve Relación de las Misiones del Paraguay*, descreve o gosto indígena pela música e pela dança, motivo pelo qual os missionários introduziram essas manifestações artísticas nos povoados de índios:

Escolhem-se para discípulos os meninos de corpos mais proporcionados. Há vestidos para todo tipo de nações. Espanhóis, húngaros, moscovitas, moros, turcos, persas e outros orientais e vestidos de Anjos, ou como pintam aos Anjos quando pintam garbosos, já com asas, já sem elas. Dançam em todos esses trajes. Nunca entra em dança mulher nem menina, nem há nela

³⁶⁴ DOS CARTAS INÉDITAS DEL P. ANDRÉS DE RADA ACERCA DE LAS REDUCCIONES DEL PARAGUAY (AÑOS 1666 Y 1667). Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual...html>>.

coisa que não seja honesta e muito cristã. Usam-se depois das Vésperas solenes, como se tem dito; para maior regozijo da festa e então somente quatro: na procissão de Corpus; e principalmente na festa do patrono do povoado, e quando vêm bispos e governadores [sem grifo no original].³⁶⁵

A proibição da participação das mulheres nas danças era disciplinada pelo *Reglamento General de las Doctrinas*, de 1689, que orientava que as danças, nas festas, não deviam passar de quatro. Nelas estavam proibidas de participar as mulheres, as meninas e homens vestidos de mulher.³⁶⁶

Referente ao tratamento dado a homens e mulheres nas festas reducionistas, chamou-nos a atenção, no entanto, um costume encontrado por Gonzalo de Doblás menos de uma década após a expulsão dos jesuítas. Diz o relato que,

tomando assento os índios, que todos dão a cara à praça, vêm as mulheres e filhas dos convidados, cada uma com um prato de barro grande; chega e o põe debaixo da mesa, aos pés do pai ou marido, e se retira um pouco, mantendo-se em pé na frente de seu marido todo o tempo que dura a refeição, a que vão servindo alguns índios que trazem a cada convidado um prato de bom porte cheio de comida, do qual come um pouco ou faz que come, e logo o desocupa no prato que tem a seus pés; dá o prato vazio, e se voltam a trazê-lo cheio de outra coisa ou da mesma, e faz o mesmo que com o primeiro; e assim continuam até que concluem. De modo que juntam em um prato todas as sobras de quantas viandas lhes tem servido à mesa; até os doces, se há, os juntam com os demais. Logo que acabam, chegam as mulheres e tomam os pratos das sobras e os levam para suas casas, para onde vão os maridos, e juntos com seus filhos ou amigos comem o que sobrou do convite. Mesmo os corregeadores tinham o mesmo estilo quando eu vim a estes povoados, o têm desterrado inteiramente em seus particulares.³⁶⁷

Pelo que indica o relato, esse era um costume antigo que vinha do tempo da redução. Ele é ilustrativo, por isso, do status ocupado costumeiramente tanto pelos homens principais como pelas mulheres no cotidiano do povoado. Se mostra, por um lado, a sensibilidade masculina, por outro indica uma prática escrachada do patriarcado. Resta saber se fora uma prática suscitada pelos missionários ou se fazia parte dos costumes comensais de algum povo indígena.

Mesmo havendo tarefas e funções eminentemente masculinas, como a guerra, havia algumas mulheres nas reduções que transgrediam as regras. Num desses casos, uma mulher lutou, num ataque dos bandeirantes à redução de São Cristóvão, “esquecendo-se de que era mulher”. Nos momentos de batalhas, as mulheres e as crianças costumeiramente refugiavam-se no templo:

Uma das índias, que se haviam refugiado no templo, pensava que podia se fazer mais útil aos combatentes, assistindo-os de mais perto. Resolutamente

³⁶⁵ CARDIEL, 1771. Disponível em: <[http://www.portalGuarani ... html](http://www.portalGuarani...html)>.

³⁶⁶ In: PASTELLS, 1913: 595.

³⁶⁷ DOBLAS, 1836: 36.

subiu ela nas trincheiras e os animou, andando por ali e por lá. Entusiasmou-se ela cada vez mais, até que esquecendo que era mulher se pôs arco e carcaj, e tomando uma lança com a mão, no momento em que um índio tupi intentava subir pela pendente de uma trincheira derrubada. Apontou a índia pra acabar com ele, e conseguiu realizar seu propósito, pois, ao ver-se frente a frente com o tupi, se esforçou em tirar-lhe um lançaço e o derrubou. Animou-se mais com esta façanha, metendo-se valentemente no mais intenso da batalha, peleando com o mesmo feliz resultado. Em uma palavra, esta amazona ajudou pronta e oportunamente, agora a este, agora a aquele, e ao fim, fez façanhas que honrariam ao mais valente campeão.³⁶⁸

Nos momentos de batalha iminente, na organização da defesa da redução, as mulheres e as crianças eram retiradas do povoado e escondidas na mata, junto com o mobiliário do templo, pois poderia ser necessário, num eventual ataque, incendiar a igreja como estratégia de luta, assim como fizeram com a igreja de São Miguel durante a Guerra Guaranítica: *no momento, resolveram todos unanimemente, a assegurar às mulheres, crianças e a demais gente, incapaz para o serviço militar, juntamente com o mobiliário, para assegurá-lo de um [eventual] incêndio do templo, nos esconderijos mais apartados das matas*³⁶⁹.

O mesmo sentido masculino da guerra consta no relato feito pelo padre Roque Gonzalez numa carta que escreve ao provincial Pedro de Oñate, na qual fala de índios cristãos que levantaram e defenderam com empenho a santa cruz, *como se fossem cristãos de muitos anos, [...] e levantando-a eles com esforço e ânimo varonil se juntaram, e se colocaram em arma com seus arcos e flechas a defender a Santa Cruz não consentindo desacato algum com que os contrários se voltaram demasiado corridos, vingando-se com opróbio e palavras injuriosas como mulheres*³⁷⁰.

Embora todo o cuidado para separar os homens das mulheres, havia situações em que a mulher casada devia apresentar-se junto de seu marido. Nas *Ordenaciones* do padre Nicolás Durán, de 1623, dispunha-se que *as mulheres casadas não se juntem à doutrina todas as tardes, nem se ajuntem sozinhas com ordem do Padre, senão em companhia dos homens, ainda que não se estenda esta ordem nas Reduções dos infieis*³⁷¹.

3.2.5 Escolas para as crianças

A consolidação do projeto missionário com indígenas dependia da inculcação profunda do modo de ser cristão. Para isso era necessário que se

³⁶⁸ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 602-603.

³⁶⁹ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 622.

³⁷⁰ OCTAVA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1615. In: DHA XX, 1929: 23-24.

³⁷¹ In: PASTELLS, 1912: 393.

garantissem a continuidade das práticas sociais e religiosas cristãs por gerações. No tocante à construção da masculinidade e da feminilidade alinhadas à moral cristã, desde muito cedo os missionários perceberam a necessidade de investir na formação das crianças, antes de elas serem “contaminadas pelos vícios da terra”. Uma das saídas foi diminuir o contato das crianças com pais, criando outros espaços de formação religiosa e moral. A educação indígena tradicional, aquela que pressupunha o acompanhamento das crianças aos mais velhos, seja na caça, na pesca, nos rituais, enfim, nos espaços formativos ancestrais, passa a sofrer a concorrência da educação formal trazida pelos missionários, seja nas escolas de ler e escrever ou na doutrina. Com isso os missionários e seus ajudantes assumem a responsabilidade pelo processo de formação moral das crianças, de certa forma invertendo o sentido da responsabilidade. Na documentação missionária, as crianças são tomadas como educadoras de seus pais.

Um dos motivos que levava os missionários a assumir a educação das crianças era o fato de discordar da maneira como os indígenas educavam seus filhos. Dirão os missionários que *o pouco cuidado que tinham de seus filhos e o pouco castigo com que os criavam [era a] causa de tanta dissolução e desenvoltura*³⁷² de meninos e de meninas. Encontramos, aqui, mais uma vez correlação direta entre essa máxima jesuítica e o pensamento de Juan Luís de Vives, quando trata da educação feminina. Aos filhos

prejudica muitíssimo a complacência dos pais, que lhes oferecem a possibilidade de utilizar uma liberdade sem freio, pavimentando o caminho para mil vícios, até o ponto que penetra em seu interior. Mas essa permissividade causa prejuízos, sobretudo à mulher. Ela, na verdade, se vê travada em grande medida pelo medo, e se esse medo desaparece, no final das contas não faz senão soltar as rédeas da natureza. Se ela mostra propensão para o mal, de repente se precipita nele, e mesmo que se trate de uma boa menina, não pode safar-se desse mal, a não ser que seja assim por seu próprio caráter e natureza, sendo possível encontrar algumas delas. Assim, pois, a donzela deve aprender ao mesmo tempo as letras e a trabalhar a lã e o linho, dois ofícios que se ensinavam nos tempos em que predominava a honradez e que se transmitia às gerações futuras e, ademais, eram de grande utilidade para a economia doméstica e para a manutenção da sobriedade, virtude a que deve aplicar-se as mulheres com máximo cuidado.³⁷³

Para inserir a vergonha e a compostura, dois elementos centrais na educação de gênero, os missionários direcionaram um dos principais cuidados às crianças indígenas:

³⁷² CARTA ANNUA DE LAS REDUCCIONES DEL PARANA Y URUGUAY EN EL AÑO DE 1661. In: MCA IV, 1970: 192.

³⁷³ VIVES, 1528. Disponível em: <HTTP://BIVALDI ... 10109>.

E assim se vão desde logo escolhendo os melhores e lhes ensina a ler, escrever, cantar, tocar instrumentos, dançar e outros exercícios e entretenimentos semelhantes, tudo em ordem para prender-los mais e cevar a seus pais que ficam muito contentes de ver a mudança em seus filhos, porque eles são a esperança de todo esse rebanho. [...] E tão logo se formam a nosso modo, ao vê-los é ver uns noviços da Companhia, muito envergonhados e compostos. [...] São tão recatados na pureza que, quando lhes falam as índias, ainda que sejam parentes, cravam os olhos na terra sem olhar-lhes o rosto. São finalmente as mais diligentes espãs que têm os padres para lhes fiscalizar as travessuras e pecados do povoado e qualquer ofensa a Deus que descobrem [...] assim são os que mais abominam e temem os feiticeiros e todos os demais que não vivem muito ajustados [...]. Até suas mesmas mães quando lhes perguntam na confissão por algum pecado que tenham cometido, dão por resposta 'não tenho feito tal coisa porque meu filho já me repreendeu'.³⁷⁴

A inserção num regime de *policía cristã de gênero* supunha a internalização de novas relações entre homens e mulheres indígenas. Nesse sentido, a escola de ler e escrever e a doutrina foram espaços centrais para inserir os indígenas, desde crianças, no novo padrão de gênero. Os meninos e as meninas possuíam formação diferenciada, separados por grupos e em turnos diferentes: *todos os dias acodem à escola os meninos, manhã e tarde, a ler e escrever a que acodem com muito fervor, e assim se vê o fruto porque sabem alguns a ler e escrever, e todos à doutrina em que estão muito destros. À tarde acodem as meninas à igreja onde se faz a doutrina*³⁷⁵. Nas reduções de S. Ignácio e N. Senhora de Loreto, por exemplo, dirá o relator da Décima Primeira Carta Ânua, referente aos anos de 1618 e 1619, que tinha *em uma escola 500 meninos de ler e escrever, e na outra 600, que é de suma importância para que esta juventude criada em tanta disciplina faça depois uma cristandade muito sólida na fé e muito exemplar nos costumes*³⁷⁶. Nas reduções de Nuestra Señora de Loreto e de San Ignácio del Guayra havia, em 1614, na primeira, 450 meninos de escola, na outra 500.³⁷⁷ Em 1617, já eram 500 e 600 estudantes, respectivamente.³⁷⁸

Os relatos referentes aos anos de 1626 e 1627, contidos na Duodécima Carta Ânua, indicam que, nas reduções do Paraná,

³⁷⁴ DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: DHA XX, 1929: 267-268.

³⁷⁵ SUPLEMENTO DE EL ANNUA PASSADA DEL AÑO 1614. De la Misión de Guayrá, DHA XX, 1929: 56.

³⁷⁶ UNDÉCIMA CARTA, ESCRITA POR EL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, DESDE CÓRDOBA, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS DE 1618 Y 1619. In: DHA XX, 1929: 205.

³⁷⁷ NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: DHA XX, 1927: 96.

³⁷⁸ DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: DHA XX, 1929: 605.

juntam-se os meninos do povoado a ouvir a doutrina, a qual acabada se dividem em duas escolas: uma dos que aprendem a ler e escrever, e outra que, pressupostos estes princípios, se exercitam na música de vozes e instrumentos. Uns e outros dão suas lições e, ouvida a missa, se vão para casa. Às duas da tarde se toca o sino e acodem outra vez todos e juntamente com as meninas e moças do povoado que, em lugar à parte aprendem a doutrina, e voltam os meninos ao mesmo exercício da manhã.³⁷⁹

Dirá o padre Nicolás del Techo, entretanto, que havia diferenciação entre o que se ensinava aos meninos comuns e aos filhos dos principais: *cada redução tinha sua escola, em que uns poucos índios, os muito precisos para trabalhar como copistas ou desempenhar os cargos nos conselhos, aprendiam a ler e escrever em Guarani e a contar, e também a ler e escrever em latim e castelhano, mas não a falar nem a entender seu significado. A língua espanhola estava absolutamente proibida aos neófitos*³⁸⁰. De fato, como a língua espanhola era, inicialmente, sonogada aos indígenas, para evitar os contatos danosos com os colonos, priorizaram-se o ensino e a escrita da língua *Guarani* nas escolas reducionistas. O latim era utilizado tanto nas correspondências como na liturgia. Como havia indígenas copistas, não era prudente que entendessem o conteúdo dos escritos jesuíticos, muitas vezes restrito ao interior da Companhia. Com o passar do tempo, muitos indígenas passaram a entender também a língua espanhola, principalmente aqueles que mantinham algum contato com os espanhóis nas batalhas, construção de obras públicas e comércio.

3.2.6 Gênero e divisão social do trabalho

Com o objetivo de evitar a ociosidade, o cotidiano reducionista previa a minuciosa ocupação do tempo dos indígenas. Os dois momentos que mais se salientam são o trabalho e as atividades religiosas. Dirá o missionário que *com este concerto nas coisas do espírito juntam o temor que guardam no governo e cultura de suas reduções que consiste não somente em cuidar das almas dos índios senão também (e não é menor trabalho) de seus corpos, e de tudo o que pertence à indústria, trato e policia humana*³⁸¹.

Pelo trabalho, devia-se dar conta de suprir as necessidades biológicas, sociais e religiosas do povoado, muitas delas criadas pelo reducionismo, como a vestimenta e as necessidades do mercado colonial, com a devida produção de excedentes, como a de erva-mate e de tecidos de algodão. O disciplinamen-

³⁷⁹ DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: DHA XX, 1929: 266.

³⁸⁰ TECHO. T. II, 1897: CXVII.

³⁸¹ DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURAN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: DHA XX, 1929: 264-265.

to da rotina de trabalho esteve permeado pela mesma política de gênero implantada nas demais dimensões da vida reducional. Homens, mulheres, meninas e meninos tinham a sua participação laboral prescrita e acompanhada pelos missionários e por seus auxiliares.

Há todo gênero de ofícios mecânicos necessários em uma povoação de boa cultura. Ferreiros, carpinteiros, tecedores, estatuários, pintores, douradores, rosarieiros, torneiros, prateiros [que trabalham com prata], mateiros, ou que fazem mates, que é a vasilha na qual se toma a erva do Paraguai chamada mate; e até campaneiros e organeiros há em alguns povoados. Alfaiates são todos os índios para si. E para os ornamentos da igreja, vestidos de gala de cabildantes, e cabos militares, o são os sacristãos. E para o calçado destes, há seus sapateiros. [...] Para sua manutenção, a cada um se lhe designa uma porção de terra para semear milho, mandioca, batatas, legumes (que é o ordinário que semeiam) e o que quiserem.³⁸²

À mulher, na redução, destinou-se papel central em três espaços, considerados espaços laborais femininos por excelência: na colheita e fiação do algodão, no espaço doméstico, na roça familiar.

No tocante à colheita e fiação do algodão, esse trabalho era considerado leve para elas. *O algodão não custa mais à índia que trazê-lo da mata à roca, coisa própria para a pouquedade do índio*, dirá Cardiel, avaliando negativamente o trabalho das mulheres. Para o padre, era necessário acompanhar o trabalho das mulheres para que colhessem mais do que precisavam para suprir suas necessidades, gerando com isso o excedente a ser comercializado ou destinado a produzir roupas para atividades festivas, para as necessidades do cotiguasu, de viúvas, velhos e incapacitados e para a igreja. Nem sempre, no entanto, o missionário conseguia que colhessem o bastante, por conseguinte, *vendendo isso alguns Curas, enviam a turba das meninas com suas aias ou maiorais a colher o que seu dono não colhe: e o põe no conjunto do comum do povoado*³⁸³.

O padre Peramás também informa sobre a importância econômica do trabalho feminino, dizendo que *toda mãe de família fiava, ademais, semanalmente, certa quantidade de algodão fornecida pela comunidade. Uma vez fiado, o produto era entregue aos ecônomos do povoado, os quais se ocupavam de que todo o reunido fosse tecido, a fim de prover a todos os habitantes. O que sobrava era dedicado à venda, e com o produto se obtinham os utensílios necessários para aquela indústria, ferro e outros produtos*³⁸⁴. O algodão fornecido pela comunidade provinha da roça comunitária: o *tupambaé*.

Para que não faltasse tecido para suprir as necessidades de vestimenta da redução e para produzir excedente, existia um grande controle sobre o trabalho de fiação, desenvolvido pelas mulheres indígenas:

³⁸² CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

³⁸³ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

³⁸⁴ PERAMÁS, 1946: 95.

A cada índia se lhe dá meia libra de algodão no sábado para que traga na quarta-feira a terceira parte em fio; porque de três partes, duas pesa a semente. Na quarta-feira se lhe dá outra meia libra para que traga no sábado. Vêm todas ao corredor externo da casa do Padre, e ali seus velhos Alcaides pesam o novelo de cada uma e lhe põe um pedacinho de taquara com o nome da índia para o que se dirá. E vão pondo no solo os novelos em fileira de dez em dez, até fazer um quadro igual de cem: e mais ali outro cento: até concluir com todos; e logo pesam o conjunto. Se algum novelo não vem igual, se o voltam até que complete a terceira parte; se vem o fio muito grosso, ou mal fiado, dão alguma penitência à índia. Depois vem com a conta de tudo escrita ao Padre, que o faz armazenar ao mayordomo de casa. Não assistem os Padres a estas funções de mulheres, porque é muito o recato que se guarda com esse sexo.³⁸⁵

Quando havia necessidade de limpar os algodoads e outros cultivares, trabalhos que eram também designados às mulheres, a fiação do algodão era confiada somente às mulheres grávidas e às que possuíssem filhos pequenos.³⁸⁶

Após a fiação, o trabalho de tecelagem era realizado pelos homens. Havia tecelões que produziam tecidos para o uso coletivo e para o uso particular. O algodão produzido nas chácaras familiares era transformado em tecido pelos tecelões particulares.³⁸⁷

Quanto à capacidade indígena de tecer, o padre Antonio Sepp registrou a boa qualidade das peças produzidas. Por exemplo: *Queríamos ter bonitas toalhas grandes para o altar. Que faz a índia? Toma uma toalha de um palmo de largura trazida da Europa, colhe os fios com a agulha, desfaz um pouco a toalha, vê como está tecida ou tramada e de imediato faz outra. A nova é tão parecida à velha que não podes reconhecer qual é a toalha holandesa ou espanhola e qual a indígena*³⁸⁸. Nesse caso, está se falando não da produção de tecido com o tear, mas do crochê. Essa informação é importante para pensar em quem as ensinava a crocheter. Os missionários, no seu período de formação, tinham de aprender as artes domésticas para poder ensiná-las posteriormente aos indígenas.

Gonzalo de Doblás dirá, negativamente, que tanto os meninos como as meninas indígenas eram criadas, desde a época das missões, livremente por seus pais, os quais não lhes impunham limites, tampouco tinham cuidado deles, até porque a responsabilidade por sua educação era mais da comunidade do que dos pais. As meninas, também cuidadas por alguém que apresentasse boa conduta, tal como os meninos, eram educadas de acordo com um padrão de gênero que definia tarefas masculinas e femininas e

³⁸⁵ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

³⁸⁶ DOBLAS, 1836: 13.

³⁸⁷ PERAMÁS, 1946: 110.

³⁸⁸ SEPP, 1943: 147.

até os dez ou doze anos não têm outra ocupação que capinar, recolher algodão no tempo da colheita e outras ocupações de agricultura correspondentes a sua idade; e em chegando a dita idade se lhes aplica (quando não há muito que se fazer nas chácaras) a que fiem, se cuidar de dar-lhes nenhum outro ensinamento; pois ainda que a costura seja tão própria de seu sexo, é rara a que sabe ainda que malmente costurar, e estes ofícios regularmente os fazem os sacristãos e músicos; em tudo o mais se pratica com as meninas o mesmo que com os meninos, até que se casam.³⁸⁹

Azara, falando dos motivos que teriam levado às desavenças entre jesuítas e demais conquistadores, indica que os missionários eram pressionados pela corte a fim de que, após 150 anos de experiência reducional, encaminhassem os indígenas para uma vida mais autônoma, baseada na propriedade particular, o que não fizeram. O alimento e o vestuário que distribuíam aos indígenas, a maneira como tornavam lúdica a atividade laboral, as festas que organizavam, tudo isso era coordenado pelos missionários.

Davam-lhes muitos dias de festa, bailes e torneios, vestindo os atores e os do ajuntamento de Tisú, e com outros trajes os mais preciosos da Europa, sem permitir que as mulheres fossem atrizes senão espectadoras [...]. Tampouco as permitiam costurar, cuja ocupação estava vinculada aos músicos, sacristãos e monacillos [meninos ajudantes dos padres]. Porém as faziam fiar algodão, e os lenços que teciam os índios, reduzido o vestuário, os levavam a vender com o algodão sobran-te às cidades espanholas.³⁹⁰

Querendo mostrar que os padres se apropriavam do fruto do trabalho indígena, Azara relaciona o que “devolviam” a homens e mulheres como vestuário:

Davam por vestido aos homens um chapéu, uma camisa, calções e poncho, tudo de tecido de algodão grosso, claro e ordinário. Lhes faziam cortar curto o cabelo, sem permitir-lhes calçado. Tampouco o permitiam às mulheres, reduzindo-se todo seu vestido ao tipoy ou camisa sem mangas do citado tecido, amarrado na cintura.³⁹¹

Era ainda função das mulheres buscarem a ração diária de carne distribuída no povoado.

3.2.7 Dois tribunais, um objetivo

Nas reduções, os comportamentos, hábitos e reações de mulheres e homens eram diuturnamente julgados pelo aparato religioso e civil instituído e comandado pelos missionários. Num momento em que delito e pecado se misturavam, nem sempre era possível separar a esfera a que pertenciam, se

³⁸⁹ DOBLAS, 1836: 24.

³⁹⁰ AZARA, 1847: 107.

³⁹¹ AZARA, 1847: 108.

civil ou religiosa. De toda sorte, o objetivo que os missionários pretendiam era, através das penitências e de castigos físicos, alinhar os comportamentos sociais e religiosos.

3.2.7.1 Tribunal penitencial

A penitência foi tomada, nas reduções, como um importante instrumento de controle social. Através dela era possível aos missionários avaliarem o próprio trabalho missionário, as estratégias utilizadas, as resistências e os avanços individuais e coletivos no tocante às práticas sociais e religiosas. Para isso, os missionários tiveram de encontrar expressões na língua *Guarani* que dessem conta de fazer com que indígenas não somente entendessem os pecados, como também os confessassem e abandonassem. Quando não havia expressão condizente, recorriam à criação de neologismos. A primeira palavra que tiveram de traduzir foi a própria noção de pecado, já que ela era desconhecida pelos indígenas. Para isso, utilizaram o neologismo *angaijá* (*anga* = alma, espírito; *ai* = feio, podre, corrompido; *pa* = total, muito), que quer dizer alma muito apodrecida, corrompida, aproximando-o do sentido tomista de alma desordenada, em consonância com a teologia da época.

A psicoteologia tomista esteve muito presente na tradução que o padre Montoya realizou da sexualidade indígena. O ingresso do pecado pelos olhos, principalmente os sexuais, aparece em várias expressões: *kuña upe ojau-pívae apyime oiko hese inemombotávo* queria dizer *quem põe os olhos em mulheres, põe-se em risco de desejá-las*, ou *Apyime aikó che angaijávo*, traduzida como *a risco estou de pecar*, ou *Añemoapyí cheangaijávo*, que quer dizer *pus-me a risco de pecar*, ou ainda *pejaupí yméke kuña upe, tapeñemiboapyri iméke hese peñemombotávo*, traduzida como *guarde-os de ver mulheres para que não os afeiçoéis a elas* (T: 74). O cuidado com o olhar também consta na expressão *ivy katu ase jaupire'y kuña upe*, traduzida com *convém não alçar o rosto a mulheres* (T: 626), ou *kunã rehe che ma'e haguéra, che moangaipa vyvi* que é traduzida com *pus-me a risco de pecar por haver olhado uma mulher* (T: 628).

O padre Antonio Ruiz de Montoya traz um conjunto de registros linguísticos de uso nas reduções que indicam uma grande preocupação com a feminilidade, em especial com as práticas sexuais das mulheres indígenas. Da *kuña*, palavra que indica *índia mulher, fêmea, parenta e mulher verdadeira*, derivam-se, no *Tesoro*, *Kuña ava* e *Kuña Kuimba'e*, que Montoya traduz como *mulher varonil*, isto é, mulher de valor – em que pese essa ser uma qualidade masculina, pois *kuimba'e* é *macho, varão, encorpado, forte*, de modo que *che kuimba'e* é *sou varão valente* e *kuimba'evo* significa *o alcançado com valentia, triunfo, troféu* (T: 274) –, mas também *Kuña ava papahára, mulher que anda com todos, kuña ava potase, amiga de varões. Kuña sandahe* é *mulher de olhos desonestos,*

Kuña endave'yma, mulher leviana, *kuña ova pohanõmbyra*, é aquela mulher perigosa que, por se *enfeitada*, levaria os homens ao pecado, a *Kuña ime reko serimbæ*, a mulher que teve muitos maridos. A *Kuña ikua rávae* era a mulher corrupta. Montoya também refere a desejável *Kuña marãne'y*; *Kuña ycuarymbæ*; *Kuña imombupyre'y* a mulher virgem. Já *Kuña iñerãvae*; *Kuña hendávymbæ*, *Kuña oapy katu'ymbai*; *Kuña rendague ndague* era a mulher sem sossego, ao passo que *Kuña mbaje*; *Kuña pajé* era a feiticeira. Terríveis eram o *Kuña mbotase*, o homem amigo de mulheres e o *Kuña mbotára ri tekuára*; *Kuña menonde*, o homem fornicário. Por fim, *Kuña mbotaháva*; *Kuña potaháva*; *Kuña rehe poropotaháva* era a tradução de desejo carnal (T: 277), malgrado a percepção de que era a mulher ou o demônio que incitavam os homens ao pecado.

A expressão *pecar com mulher* foi traduzida como *kuña rehe aiko*; *kuña areko*. Já *desejar mulheres* era *kuña rehe añemombota*. Uma vez que honestidade e castidade eram tomadas como sinônimo, Montoya traduziu *homem honesto* como *kuña rehe opy'a rerekohare'yma*; *kuña rehe ojesa ereko'ymbæ*; *kuña rehe apysávyre'y*, ao mesmo tempo em que o contrapôs à expressão *kuña rehe poropotahápe*, isto é, viver luxuriosamente. O recato em olhar mulheres foi traduzido como *kuña rehe tekuare'yma* (T: 277).

A quantidade de expressões recolhidas pelo padre Antonio Ruiz de Montoya que liga a mulher e a sexualidade ao pecado é impressionante. Veja-se como exemplo: *Vahe* é *chegada*. Já a expressão *achegar-se* à mulher assumia outro sentido na tradução proposta por Montoya: *avahe kuña upe* significava *pequei com mulher*; *navahemi kuña upe* foi tomada como *não conheço mulher* (T: 618); No sentido masculino, para exemplificar o uso de *vy*, que é *acercar-se*, *achegar-se*, *pegar-se*. Aplicando a palavra, *avy hese* foi traduzida por Montoya como *pequei-me*, *acheguei-me a ele*, *pequei com ele*. Já *avy kuña rehe* foi traduzido como *pequei com mulher* (T: 626). Se *pysy* era colher, *aipysy kuña* foi traduzido como *colhi uma mulher*; *pequei com mulher*. A mulher diria *ava che pysy*, isto é, *o varão pecou comigo* (T: 478-479).

A elaboração dos verbetes na obra *Tesoro de la Lengua Guarani* já indica a construção do sentido realizado pelo padre Antonio Ruiz de Montoya. *Apysa* é ouvido; *apysakua*, o órgão do ouvido (T: 78). Já *apysavy* é atenção. Deriva daí a expressão recolhida pelo missionário *kunã rehe apysavyre'y*, que quer dizer *continência*, *recato com mulheres*. Na mesma linha, *nache apysávry kuña ava rehe apysavyre'y* é *mulher casta* (T: 79).

Os órgãos sexuais femininos e masculinos não ficaram imunes à tradução que os ligava ao pecado e à corrupção. *Kua* era buraco, poço, mas também “verenda muliebra”, as partes vergonhosas da mulher. A inteireza, não corrupção, está na tradução de virgindade. *Ikuarymbæ*; *ndikua rávae*; *imbokua pyre'y*; *ikua sorogymbæ*; *ikua marãne'y*; *ikua atõi'ymbæ*; *ikua pugymbæ*;

ikua pypira'ymbae eram palavras que traduziam o ser virgem. *Ikua yma* foi traduzida como *já está corrompida*, *ikuávae* como a corrupta. *Ambokua* era *corromper, abrir*. A mulher, quando deixava de ser virgem, era aberta. *Ikua ruru* foi traduzida por Montoya como *ter aquelas partes inchadas como as cadelas saídas*. A ejaculação dentro da vagina, *seminare intra vas* foi traduzida como *ikua pype ajea'yro*. Por sua vez a “semeadura fora do vaso natural feminino”, *seminare extra vas*, foi traduzido como *ikua rova pype ño ajea'yro seminare extra vas* (T: 263). O *vaso natural de mulher* era *tamatiá: tamba: tapipi: quára: cuña angaipá* (Voc. Y Tes. 502). A última tradução ligava a vagina ao pecado, literalmente tomada como “pecado da mulher”! Dominar o significado das expressões foi importante para os missionários poderem decidir sobre como julgar os pecados e os delitos sexuais através do sacramento da penitência e do tribunal civil.

Tapy foi traduzido por Montoya como *as partes “circa verenda”*, isto é, junto às vergonhas, entre as pernas. *Che rapy pa'u* era *minhas entrepernas*. *Tapy pi; tapy pira* era o *membro de mulher*. *Che rapy pi, minhas partes femininas*. A expressão *ahapy pa'u mbeka; ahapy pa'u mbovogt* tanto podia ser traduzida como quebrar o meio da perna das reses ou de outros animais que fossem mortos, como também deflorar a uma virgem, *etiam deflorare virginem* (T: 529).

A palavra *taguyrõ* podia tanto significar ciúmes como a ereção masculina. Na aplicação cotidiana da palavra, Montoya registra *che raguyrõ che rembireko rehé* como sendo *tenho ciúmes de minha mulher; guembireko rehe guaguyrõ-ramo che mo'ã* foi traduzido como *por ciúmes que tem de sua mulher suspeita mal de mim; che moaguyrõ, como faz-me que tenha ciúmes*; no sentido de confiança, *ndataguyrõháva ruguã che rembireko, minha mulher é mulher sem suspeita*. No sentido de ereção, a expressão *che raguyrõ hechagire* era usada para dizer *tive alteração logo que a vi e añemoaguyrõ ei, procurei a alteração* (T: 520).

Quanto à palavra marido, *me* na língua *Guarani*, Montoya registrou, como aplicação no cotidiano, um possível costume de casar os filhos, homens ou mulheres, sem o seu consentimento, através das expressões *che me mbotahave'y che ru che momenda*, que quer dizer *casou-me meu pai a força*, ou *che mendahaguéra, meu marido, com quem mem casaram*. A palavra está na origem de casamento – *mendára* –, mas também adultério, um estado de pecado – *mendaréra angaipá* – e divórcio – *mendára ojohugui jepe'a* (T: 301). Quanto aos homens, ao mostrar a aplicação da palavra *tembireko*, mulher na língua *Guarani*, Montoya registrou *che rembireko potare'y pa'i omomenda* como *casou-me por força o pai, diz o varão* (T: 558).

A mulher “propiedade de um macho”, que sobre ela possuía potestade, foi a tônica da missão, de tal modo que *Kuña angaipáva* *oñemoamoño'e'y tekuára* eram *as mulheres más são comuns a todos* (T: 35), aquelas que, mesmo não sendo prostitutas, eram consideradas pecadoras públicas.

O padre podia antecipar-se ao desejo de divórcio através da identificação de expressões que remetiam à infelicidade na vida conjugal dos indígenas. O padre Montoya registrou a palavra *aruá* como *bom parecer, dignidade, apoiar*. No *Tesoro de la Lengua Guarani*, na aplicação da palavra, registrou a expressão *che aruãndae areko che rebirekó ramo* significando *tenho mulher ao meu gosto*; registrou também *nache aruãni che rebirekó, não é do meu gosto a mulher que tenho* (T: 87). Na mesma direção, *Aruãndave'y* significa *o que me parece bem*. Na aplicação, registrou *Che rebireko che auãndave'y jepe areko*, que quer dizer *mesmo que não me parece bem minha mulher, a tenho* (T: 87).

O padre Antonio Ruiz de Montoya coletou também um conjunto expressivo de referências linguísticas sobre o ato sexual indígena fora do casamento. A palavra *meno* foi traduzida como *fornicar*; a fornicção do varão foi traduzida como *aimeno*. A expressão *che meno* seria dita pela mulher para significar *tomou-me*. *Aporeno* foi a palavra usada para significar *fornicar muito o varão*, ao passo que *pecar a mulher* era designado por *añomeno*. Registrou Montoya que, quando o homem e a mulher se juntavam, dizia-se *oroñomeno*, isto é, *fornicamos*. A mulher *dada ao vício da fornicção* era chamada de *ñemenonde*, o homem de *porenonde* (T: 301). Outras expressões foram também registradas no mesmo sentido. Assim, *morenongáva*; *porenongague* era também *fornicação do varão*; *ñemenongage*, *fornicação da mulher*. No sentido de *fazer fornicar*, isto é, excitar, seduzir, *amboporeno* foi traduzido como *faço-lhe que fornicar* e *amoñomeno* como *fazer que fornicar a mulher*. O ato de “pecar” de maneira nefanda, principalmente através de práticas homossexuais, foi chamado de *kuimba'e ojehe ojomeno*; *kuimba'e oñomeno*. A bestialidade, *mymbáva oñomeno*. Complementarmente, *oñomeno ramo*, diz-se de *agora tratam de tomar-se* (T: 302).

Outra palavra que significava fornicar era *Aime'a*. Para confundir o confessor, o padre Montoya informa que as mulheres podiam usar de uma expressão pouco corrente para dizer que haviam fornicado, *che me'a* (T: 302). Isso mostra que Montoya usava da confissão para adentrar na maneira de pensar, agir e falar dos indígenas. Era um espaço privilegiado para a pesquisa linguística que realizava.

Os registros sobre a traição, ou a suspeita dela, feitos pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, são exemplificados numa perspectiva masculina. A palavra *munda* foi traduzida por *suspeita, ciúme*. *Aimunda che rebireko* como *suspeito de minha mulher*, ou *aimunda che rapichára che rebireko rehe* como *suspeito que alguém anda com minha mulher*, ou ainda *che munda che rapichára guembireko rehe*, que quer dizer *tem suspeita de que ando com sua mulher*. Já *aimundaruka hembireko* foi traduzido por ele como *fiz com que tivesse suspeita de sua mulher* ou *che mundaruka ahe che rebireko upe, kunã rehe* como *fiz com que minha mulher tivesse ciúme de mim* (T: 322).

A ideia da mulher como sequeza do demônio e caminho de perdição dos homens foi traduzida por Montoya nas expressões *añanga moñarôhávamo oguereko kuña sandahe ava angaipáva ri mbo'a potávo* isto é, *toma por ardil e dono o demônio às mulheres desonestas para fazer pecar aos homens*; *kuña angaipáva oñemoarônguka opuka avatévo ava upe*, significava *as mulheres más, com seu olhar desonesto, são atrativos aos homens*. A tradução de *tesa sandahe poromoñarôhámo oiko* era *servem de atrativos aos olhos desonestos*. O contrário seria *tesa jaupire'y reko moñarôhávamo oiko teko marângatu upe*, ou seja, *a honestidade nos olhos servem de atrativo à virtude* (T: 362). Laço do demônio era considerada também a mulher entoadada, galante, que se exaltava, a presunçosa. É nesse sentido que a expressão *kuña oñembokívae añãng ñuhã* foi traduzida como *é laço do demônio a mulher que se mostra* (T: 374). No discurso dos missionários, o demônio estava atento para armar laços, *ñuhã*, para apanhar as pessoas. *Oñuhãru añãnga mbya upe* era *arma laços o demônio às pessoas*. Uma das iscas era, na tradução de Montoya, justamente a mulher: *iñuhã potáva kuña nengue*, *a isca que usa são mulheres sujas, kuña e nugui jekuakávi já añuhã, ndetéramo nanga*, *que são essas mulheres enfeitadas*. Há, no esquema de pensamento de Montoya, uma saída para desfazer os laços do demônio: *ñemombe'uháva nanga añãng ñuhã mbovy etíhamo*. *O que desfaz os laços do demônio é a confissão* (T: 377-378), dirá o padre.

Montoya traduz para a língua *Guarani* a relação sexual no sentido bíblico de conhecimento quando da narrativa da visita do anjo a Maria. *Kuaa* é *conhecer, saber, entender, acusar, prometer, assinalar-se, deliberar, agradecer, coletar, compreender, certeza*. Já *aikuaa kuña* era traduzido como *pequei com mulher, ndaikuaávi kuña* como *não conheço mulher* (T: 264-265). Interessante notar que *reko* era tomado tanto como conceber quanto como pecar com mulher (T: 494). Assim, *areko che ryépe*, literalmente *tenho na barriga*, era *concebi*, *areko tamo che ryépe* era *oxalá houvesse concebido*, *che me maba'e areko che ryépe*, *concebi de meu marido e che menymbae areko che ryépe*, *concebi de adultério* (T: 496).

A modéstia jesuítica se fazia presente na tradução de *Jaupi*, *levantar a cabeça*. Na aplicação cotidiana da palavra, ligando o “bom” ao correto e ao casto, Montoya registrou *kuña marângatu ndojaupíri ava rehé* com o sentido de *não levanta o rosto a boa mulher para olhar varões*. Não sem motivos, modéstia foi traduzida como *jaupire'yháva*. *Iñaruã ngatu tepi'a kuña ijaupihare'y ra'e* foi tomada como *que bem parecem as mulheres modestas*. No sentido negativo, *kuña ijaupívae niñaruãni* foi traduzido como *não parecem bem as mulheres imodestas* (T: 204). O que estava em jogo era o perigo que o padre pensava que a mulher representava ao homem. As expressões cuidado, consideração, trazer à vista por alguma coisa, examinar, traduzida por *tesareko*, estavam presentes em *ndijesa erekoha vyvi kuña rehe aséve, seri seri ase hese oñemombotávo*, traduzida por *não é bom pensar em mulheres, porque facilmente causam desejo* (T: 573).

Para poder julgar o que era considerado pecado, sua tipologia e gravidade e somente depois decidir sobre o encaminhamento a ser dado, se absolvição imediata ou não, tipo, quantidade e duração da penitência, enfim, medir matematicamente o delito religioso e a pena para expiá-lo, os confessores de índios tiveram de adentrar no seu universo moral e julgá-lo com as ferramentas da teologia moral que possuíam. O parâmetro da medida e julgamento dos delitos religiosos dos indígenas era tomado do catolicismo reformado (na época “em” reforma). No entanto, com relação às questões de gênero, várias respostas tiveram de ser buscadas, pois a missão no *Novo Mundo* levou aos moralistas novas questões, como a validade do casamento indígena e a definição de qual das esposas dos polígamos devia ser admitida no matrimônio religioso.

Devido à importância que o sacramento da penitência assumiu nos trabalhos realizados pela Companhia de Jesus, suas constituições insistem que os próprios missionários tivessem o acompanhamento de confessores, personagens que deveriam ter o controle total sobre as consciências individuais: *Ajudará que haja uma pessoa fiel e suficiente que instrua e ensine como se não de haver no interior e exterior, e mova a isso, e o acorde, e amorosamente o admoeste*³⁹². Para isso, sugeria-se que nada lhes fosse escondido, desde os pecados até as penitências que houvessem sido utilizadas, como um dos sinais externos de obediência. As tentações que tivessem deveriam ser contadas a ele, como de resto qualquer outro desvio. *A quem recorram em suas tentações, e se descubram confiadamente, esperando dele no Senhor nosso consolo e ajuda em tudo.*³⁹³

Com relação ao papel da confissão e, por decorrência, do confessor, deve-se considerar que ela está diretamente ligada, no catolicismo, ao disciplinamento do indivíduo, através do controle de suas ações. O confessor, ou diretor espiritual, é, então, um disciplinador. A máxima dos Exercícios Espirituais de buscar em tudo a vontade divina, porém de acordo com o papel desempenhado na sociedade, supõe certa imutabilidade social, de aceitação mesma do *status quo*. Dessa forma, o disciplinamento tem a ver com a internalização pela coletividade de um modo de ser prescrito pelos grupos dominantes da sociedade. A confissão estabelece, então, um controle das consciências individuais e insere o indivíduo na ordem da moralidade cristã ocidental, principalmente no momento da Reforma Católica. Nesse período, a confissão adquire claramente o papel de controle da catolicidade, da observância mesma dos dogmas e da moral católicas, procurando neutralizar os questionamentos protestantes.

Nas reduções jesuíticas, o confessor terá o papel de evitar que a alma indígena se torne enferma, motivo pelo qual assume a função de médico de almas. Nesse sentido, registrar o grande número de “boas confissões” é, para o

³⁹² Constituições, nº 263.

³⁹³ Constituições, nº 263.

missionário, sinal de que sua ação em manter os indígenas dentro da vida regrada e, portanto, no caminho da salvação, estava obtendo sucesso, pois nada mais corriqueiro na vida católica do início da Idade Moderna do que as práticas penitenciais.

Em âmbito de Companhia de Jesus, se a consciência individual deveria ser moldada, regrada, isso deveria ser percebido exteriormente. O disciplinamento do corpo dependia, então, da interiorização de um conjunto de representações coletivas. O ocultamento constante de certas partes do corpo pelo uso de roupas nas reduções, por exemplo, obedeceria bem mais a um controle social da sexualidade do que a uma necessidade natural de proteção, como já dissemos.³⁹⁴ Por isso mesmo é que, quando a consciência individual não se encontrava em conformidade com os ditames morais e religiosos, a penitência externa assumia a função de enquadramento.

No caso jesuítico, o imbricamento da ideia de controle das ações individuais, realizado pela razão com a ideia tomista de “servir a Deus de acordo com cada estado”, se clérigo, leigo, monge, homem, mulher, etc., deu margem a que esses fossem tachados de laxistas em matéria de confissão³⁹⁵, uma vez que utilizaram sobremaneira a casuística.³⁹⁶

Em matéria de casuística, para bem entendê-la, deve-se considerar o contexto em que ela surgiu na história da confissão católica e sua ligação com a penitência privada. Esse tipo de penitência difundiu-se pelo mundo cristão

³⁹⁴ *Como sabemos que no espaço social o corpo existe em relação a outros corpos, podemos imaginar que essa nudez, principalmente a das indígenas, não era apenas um problema moral, considerado grave pelos jesuítas. A exposição do corpo era também a fonte de constantes problemas de consciência para os próprios missionários* (KERN, 1999: 269).

³⁹⁵ A transigência jesuítica quanto à confissão correspondia à intenção de buscar a vontade divina a partir de cada estado social. Isso, de certa forma, mantinha o *status quo*, uma vez que justificava filosoficamente as diferenças sociais. O probabilismo e o laxismo moral apenas despadronizam os métodos apostólicos da Igreja, porém a essência continua a mesma: manter o catolicismo dominante, embora os ataques renascentistas e protestantes.

³⁹⁶ Na Idade Moderna, *hubo cambios importantes en los contenidos de estas obras que respondían a la inquietud causada por una serie de transformaciones económicas y sociales, que necesitaban que los casuistas atendiesen a nuevas situaciones (casos), para lo cual adoptaron un nuevo vocabulario como: contabilidad de los pecados, deudas morales, etc. Este tipo de obras sistematizaban los casos de conciencia posibles, a través del estudio de todas las circunstancias ya fuesen personales, ya ambientales, profesionales..., hasta el punto de que las summas se convirtieron en auténticas enciclopedias destinadas a responder a los casos más insospechados* (CALLADO, 2002: 397). Por casos de consciência, entendiam-se não somente os diversos fatos sobre os quais o sacerdote deveria formular um juízo, mas toda a conduta moral, a qual estaria determinada pelo juízo da consciência. A obrigatoriedade da existência de professores de casos de consciência nos colégios jesuítas é normatizada já na *Ratio Studiorum* de 1599. O provincial deveria nomear, para aqueles colégios em que houvesse seminários de casos de consciência, dois professores que explicassem durante dois anos as matérias do gênero ou um professor, desde que desse duas lições ao dia. Nas casas professoras, deveria haver duas conferências de casos por semana. O método mais utilizado nos estudos de casos de consciência era o probabilístico.

ocidental a partir do século VI e consistia na confissão dos pecados a um padre, a imposição de uma penitência e a absolvição ao término dela. No entanto, na aplicação da penitência, era necessário seguir critérios específicos, nem sempre possíveis de serem matematizados, já que sua intensidade e gravidade nem sempre eram possíveis mensurar. Foi quando surgiram os chamados livros penitenciais, que definiam a que prática penitencial se deveria recorrer a fim de que o pecador recebesse do sacerdote o perdão, variando esse de acordo com a circunstância da ação e com a qualidade do penitente e seu estado social. Isso está ligado também à confissão anual das culpas graves, tornada obrigatória com o IV Concílio de Latrão (1215), quando, para auxiliar os confessores, foram criados manuais, cujo modelo foi a *Summa de casibus paenitentiae*, do dominicano Raimundo de Peñafort. O século XIII será pródigo em manuais de confissão e sumas para confessores. O Concílio de Trento, na sessão XIV, em 1551, apenas ratifica a confissão anual privada, aceitando o costume de praticá-la no tempo da Quaresma. O concílio, em seus cânones, aponta a dor pelo pecado cometido, quer dizer, a contrição, como a primeira parte do sacramento da penitência. A segunda parte compunha-se da confissão, e a terceira, da reparação. O referido concílio entendia a absolvição como um ato jurídico que definia a salvação ou a perdição da alma. Como juízes que eram, os confessores deveriam dominar a tipologia dos pecados, as circunstâncias do seu cometimento, que poderia mudá-los de categoria, além de obter uma confissão detalhada para que pudessem saber quais as penitências a serem impostas ou se a absolvição poderia ser realizada no momento. Restava, no entanto, sempre a dúvida acerca da melhor ação a que o confessor deveria recorrer. Por temor ao erro, muitos confessores jesuítas optaram, de fato, pela casuística.

No século XVI, houve, juntamente com o renascimento tomista – e frente ao perigo protestante que exigia dos confessores um conhecimento detalhado dos pecados que o fiel católico poderia cometer –, a insistência tridentina, através de um decreto de 1551, da integridade da confissão dos pecados mortais. É nesse momento que acontecerá a publicação de vários ensaios, principalmente de jesuítas³⁹⁷, com o fim de disciplinar a prática da confissão: Juan Polanco, Francisco Toledo, Enrique Enríquez, entre outros, como também do jurista dominicano Martín de Azpilcueta. Todos esses manuais estabeleciam os casos de consciência e as penitências a serem impostas a cada um

³⁹⁷ Há que se considerar a centralidade dos jesuítas nessa questão e o uso que fizeram de Tomás de Aquino para resolvê-la. Em matéria de penitência, Tomás de Aquino sugeria que o confessor fosse *dulcis, affabilis, atque suavis, prudens, discretus, mitis, pius atque benignus* (In: DELUMEAU, 1991: 26), a fim de que o pecador confessasse seus pecados. Os jesuítas optaram por esse modelo penitencial primeiramente para que os neófitos das Índias construíssem a noção de pecado, depois para confessá-los.

deles.³⁹⁸ Estudá-los é importante, porque neles está gravado o ideal de conduta desejado pelo catolicismo.

Há que se considerar, no entanto, que, no século XVI, o contato europeu com a América suscitou inúmeros problemas para a teologia relacionados à política, à economia, à cultura e também sobre a sexualidade humana, embora os pecados relacionados à economia se sobressaíssem na época. Nesse sentido, a escola de Salamanca (com Francisco de Vitória e Domingo Soto) assumiu a função de resolver vários desses problemas. Em virtude de não haver consenso em termos da solução de questões acerca dos “novos pecados”, entrará em cena o probabilismo, iniciado com Bartolomé de Medina e aprimorado por Gabriel Vázquez e Francisco Suárez, que preconizava, no caso de haver duas opiniões, entre as quais uma que era mais provável do que a outra, seguir-se a mais provável, sem risco de pecado de quem julgava o que poderia ser certo ou errado. Porém o método casuístico, baseado no probabilismo, levou, em muitos casos, ao laxismo moral, enquanto crise de adaptação da moral católica ao mundo moderno, degenerando-se essa em uma moral de grupos.³⁹⁹ O que se percebe, no entanto, entre os jesuítas é que as práticas penitenciais eram sugeridas a todas as pessoas entre as quais missionavam, guardadas as especificidades de cada grupo.

³⁹⁸ Estudo bastante completo, embora sucinto, a respeito dos *confesionales* existentes na época de Santo Inácio de Loyola, e sua possível influência nos Exercícios Espirituais, principalmente nos da Primeira Semana, encontra-se em CALVERAS, 1948: 51-101.

³⁹⁹ Deve-se considerar que *os laxistas [...] tinham a convicção de pertencer a uma civilização em movimento e a uma época nova em que problemas inéditos e complexos se colocavam, para os quais os Padres da Igreja não tinham resposta. Para resolvê-los, os confessores deviam portanto, segundo eles, dirigir-se antes a especialistas modernos que a 'autores antigos'. [...] À necessidade de acompanhar a época, junta-se nos casuístas a preocupação - sobre a qual convém insistir - de aliviar o peso da confissão, incontestavelmente excessivo para os ombros dos fiéis* (DELUMEAU, 1991: 94-95). Tem-se aí os dois principais motivos do uso da casuística: responder às novas questões e aliviar o peso da confissão. Na verdade, a prática da confissão privada anual obrigatória, e o que significava nos séculos XVI e XVII em termos de controle das consciências, devido ao momento histórico, havia gerado temores com relação a esse sacramento. Tido como necessário para a salvação da alma, deveria ser visto pelos católicos não como um simples preceito que devesse ser cumprido, mas como uma necessidade procurada livremente. As penitências prescritas pelos confessores deveriam estar adequadas a esses requisitos. A fim de que a confissão e a penitência não fossem aterradoras, vários conselhos foram dados aos confessores. Célebre, nesse sentido, é uma carta de Francisco Xavier ao padre Gaspard Barzé, encarregado da missão de Ormuz, de 1549: *Se, durante a confissão, a amargura e a vergonha dos pecados comprimem de tal modo o coração do penitente que chega inclusive a amarrar-lhe a língua, como acontece com freqüência quando a qualidade e a quantidade dos pecados é enorme, convém evitar agravar de alguma maneira esse temor por sinal de espanto, por palavras ou suspiros; mas antes, com um rosto cheio de amor e compaixão, é preciso encorajar a alma nas dores do parto, e usar de todos os encantos da complacência e das doçuras do Espírito Santo para tirar de seus buracos a serpente tortuosa imitando a destreza das parteiras* (In: DELUMEAU, 1991: 23).

Um dos manuais para confessores muito utilizado na América Espanhola Colonial como um todo foi *O Perfeto Confesor i Cura de Almas*, composto por Ivan Machado Chaves, publicado em 1641, que utilizou as formulações do Direito Canônico e Civil Espanhol e da Teologia Moral vigentes. Similar a outros materiais da época, o manual apresenta, em cada matéria tratada, as diversas posições de teólogos e juristas, indicando qual a postura, na sua percepção, mais acertada a utilizar no julgamento dos pecados cometidos pelos católicos. No tocante às questões de gênero, o manual centra-se no casamento cristão, no disciplinamento da sexualidade de homens e mulheres casados.⁴⁰⁰ Passaremos a analisá-lo nessa perspectiva.

No tocante ao casamento, o *Confesor* dá destaque aos impedimentos que podiam impossibilitá-lo. Entre eles estava o parentesco entre os pretendentes.⁴⁰¹

O cristianismo dava grande destaque à castidade, considerada a virtude humana ideal por representar o contrário do pecado da luxúria. O casamento era considerado um mal menor, já que nele poderia estar presente o perigo da lascívia, disfarçado no desejo do sacramento. Pecava quem se casasse por interesse, como por cobiça pelo dote da mulher. Como o bem maior do casamento consistia nos filhos que dele poderiam advir, duas obrigações eram devidas pelos cônjuges: educar os filhos e o débito conjugal. Porém ele somente poderia ser consumado após a bênção da Igreja. Se o casal não cumprisse esse preceito, pecaria gravemente.⁴⁰²

É aí que surge uma questão importante para o autor de *O Confesor*: quanto tempo teriam os recém-casados para consumir o matrimônio? Segundo ele, parecia não haver dúvidas de que o tempo mais aceito pelos teólogos morais seria de dois meses. Uma vez que, pelo matrimônio, a mulher assumia direitos sobre o corpo do homem e o homem sobre o corpo da mulher, o tempo de dois meses era para que entrassem em acordo a respeito da consumação do ato sexual. Nos dois meses, a mulher não poderia ser forçada à cópula, cometendo injúria contra ela o marido que a forçasse. A cópula deveria de ser voluntária.

⁴⁰⁰ Os séculos XVI e XVII são pródigos na publicação de orientações para homens e mulheres quanto ao ideal de vivência cristã. Parte dessa produção moral época esteve centrada nos tratados de educação feminina. Duas obras destacam-se: *Institutio feminae christianae*, de Juan Luis Vives, e *A Perfecta Casada*, de Fray Luis de León. Os jesuítas, ao se depararem com a masculinidade e a feminilidade indígenas, traziam um ideal de mulher e de homem, medida com a qual julgaram as condutas indígenas. Impossível pensar que tivessem transplantado os ideais feminino e masculino europeus para as reduções. Os processos de negociação que estabeleceram com os indígenas mesclaram, no final, elementos da nova moralidade com elementos das tradições indígenas. O tipo de cuidado das crianças foi um deles; a divisão sexual do trabalho, outro.

⁴⁰¹ CHAVES, 1641: 572.

⁴⁰² CHAVES, 1641: 573-574.

ria “como o foi a união de Cristo com sua Igreja”, dirá o autor. Passados os dois meses, se o homem mantivesse relações sexuais com a mulher, mesmo contra a sua vontade, já teria adquirido o direito sobre seu corpo, e não restariam dúvidas a respeito da consumação do matrimônio.⁴⁰³

Os debates acerca da significação e formação do vínculo do matrimônio são antigos. Eles giraram, na Idade Média, em torno de duas posições: para os teólogos inspirados pela tradição jurídica romana, o sacramento seria realizado quando os esposos davam seu consentimento à união. Para os canonistas de Bolônia, a consumação carnal, a cópula, era o momento em que se completava a dupla significação do matrimônio: a da alma fiel com Deus e a de Cristo com a Igreja. As teorias consensualistas e copulativas fundem-se, gerando um vocabulário que viria a ser utilizado posteriormente, passando pelos Concílios de Florência e de Trento. Nesse vocabulário, falava-se de três momentos do matrimônio: o *matrimonium initiatum* acontecia quando, através dos esponsais, dava-se a palavra de futuro, o intercâmbio de consentimentos. Pelo *matrimonium ratum*, as palavras do presente, criava-se o vínculo, o qual viria a consumir-se, criando a indissolubilidade matrimonial através do *matrimonium consummatum*, a união sexual.⁴⁰⁴

O Concílio de Trento definiu, na Sessão XXIV, acontecida em 11 de novembro de 1563, o vínculo perpétuo e indissolúvel do matrimônio. Os cânones sobre o sacramento tornaram passíveis de excomunhão os casos em que se afirmasse que ele foi inventado pelos homens na Igreja e que não conferia graça; que era lícito aos cristãos terem ao mesmo tempo muitas mulheres e que isso não era proibido por nenhuma lei divina; que somente seriam válidos aqueles graus de consanguinidade e de afinidade que se declaram no Levítico e que poderiam impedir de contrair matrimônio e dirimi-lo depois de contraído; ou que a Igreja não poderia dispensar de alguns desses impedimentos ou estabelecer outros; que a Igreja não podia estabelecer impedimentos com relação ao matrimônio ou que errara ao estabelecê-los; que o vínculo do matrimônio poderia ser dissolvido pelo cônjuge por motivo de heresia, de molesta coabitação ou de ausência atestada; que o matrimônio contraído, mas não consumado, não se dirimia pela profissão religiosa de um dos esposos; que a Igreja erraria quando defendia que o vínculo do matrimônio não poderia ser dissolvido pelo adultério de um dos cônjuges e que nenhum dos dois poderia contrair outro matrimônio em vida do outro cônjuge e que cometeria adultério tanto aquele que, repudiada a adúltera, casava com outra como aquela que, abandonando o marido, casava com outro; que a Igreja errava quando determinava que era possível fazer a separação carnal e de coabitação do casal; que

⁴⁰³ CHAVES, 1641: 576.

⁴⁰⁴ GHIRARDI e LÓPEZ, 2009, p. 242-243.

os clérigos pertencentes às ordens sacras e os regulares que professavam solenemente a castidade poderiam contrair validamente matrimônio, não obstante a lei eclesiástica ou o voto; e que podem contrair matrimônio todos os que não sentiam ter o dom da castidade, ainda que o tivessem prometido; que o estado conjugal se deveria antepor ao estado da virgindade ou celibato e que não seria melhor nem mais santo permanecer no estado de virgindade e celibato do que contrair matrimônio; que a proibição da solenidade dos desponsórios, em certos tempos do ano, era uma superstição tirânica derivada das superstições pagãs ou condenar as bênçãos e outras cerimônias que a Igreja usa neles; que as causas matrimoniais não são da competência dos juizes eclesiásticos.⁴⁰⁵

O adultério, por ser ofensa contra o outro, era matéria suficiente para o casal apartar-se. Contudo a separação não quebrava o vínculo do matrimônio, gerando apenas a quebra da necessidade de coabitação. Dada a seriedade da matéria, era necessário provar que o adultério de fato acontecera, pois ele poderia ser cometido de forma oculta e não de forma notória. O divórcio era também aceito em casos de crueldade, maus tratamentos, levando a que se perdesse o direito conjugal, isso porque a manutenção do casamento poderia representar perigo de grande dano à mulher. A embriaguez, o amancebamento e o vício incorrigível de furtar que o marido apresentasse eram também motivos para a mulher apartar-se dele. O marido poderia apartar-se da mulher em caso de ela ser feiteira.⁴⁰⁶

Os casados possuíam a obrigação de coabitar por força do preceito humano, natural e divino, fazendo parte do contrato conjugal. Havia possibilidade (tanto moral como religiosa) de o casal apartar-se de comum acordo, entretanto desde que cumpridas duas condições: que isso não se fizesse por ódio, senão que para guardar a continência; e que em nenhum dos dois houvesse perigo de incontinência. Por isso, o juiz eclesiástico não deveria permitir que os casados moços vivessem separados.⁴⁰⁷ Aliás, como na juventude havia o perigo da incontinência, os jesuítas tomaram a decisão de casar bastante cedo os indígenas, como já vimos.

Marido e mulher possuíam obrigações a cumprir um com o outro. O marido, na sociedade não indígena colonial, tinha a obrigação de alimentar sua mulher, mesmo depois de separado, desde que tivesse recebido o dote ou que houvesse renunciado a ele de livre vontade. O dote, segundo *O Perfeto Confessor i Cura de Almas*, era dado como preço para que com seus frutos o

⁴⁰⁵ CONCÍLIO DE TRENTO. **Doutrina sobre o Sacramento do Matrimônio**. Sessão XXIV (11-11-1563). In: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/trento/#sessao24>.

⁴⁰⁶ CHAVES, 1641: 577-581.

⁴⁰⁷ CHAVES, 1641: 579-580.

marido pudesse sustentar a mulher. A mulher somente tinha a obrigação de sustentar o marido caso fosse rica e o marido pobre.⁴⁰⁸

Quanto ao débito conjugal: *É doutrina católica que o ato conjugal do matrimônio não somente é lícito senão também meritório, como obra que nasce da virtude de justiça, a qual estão obrigados os casados, pela força e natureza do Sacramento, e contra-to do matrimônio, de onde se segue que, no pagamento desta dívida, os casados podem pecar gravemente: uma vez por defeito, isto é, por não pagar quando têm obrigação; e outra vez por demasia*⁴⁰⁹.

No entanto, cada um poderia legitimamente renunciar a esse direito. Tanto o marido teria potestade (poder) sobre o corpo da mulher como a mulher sobre o corpo do marido, recebendo, no Direito Canônico, o mesmo tratamento de igualdade. O débito recíproco obrigaria o casal a pagá-lo se solicitado expressa e claramente ou de forma tácita e interpretativamente através de palavras ou sinais. O manual reconhecia, no entanto, que a mulher poderia ter dificuldades em cobrar o débito do marido em função de sua “natural vergonha e encolhimento”, diferentemente do marido que, “por senhor e cabeça, e por natural liberdade natural com que vive” julgava-se que era quem deveria pedir à mulher o pagamento do débito conjugal. Caso não houvesse causa justa para a negação do débito conjugal, solicitado por qualquer um do casal, quem se negasse a ele cometeria pecado mortal. No entanto, em três situações não haveria pecado mortal na negativa em pedir ou pagar o débito: quando o marido se fizesse voluntariamente impotente, usando de meios ilícitos (masturbação, cópula com outra mulher). Nesses casos, pecaria ao cometer os atos ilícitos e ao negar-se ao débito conjugal, pois se fariam inaptos para o pagamento, voluntariamente, mesmo sendo casados; outra situação seria quando, por meios lícitos, como jejuns, penitências e mortificações, o casado se fazia impotente para o pagamento do débito. Se o jejum o tornasse menos apto a pagar o débito conjugal, orientava-se a não realizá-lo porque, nesse caso, se tornava ilícito; outro caso é quando lhe era pedido o débito e o casado estivesse com enfermidade contagiosa (sarna, lepra, bubas), embriagado, furibundo, ou após a refeição, por motivos de saúde. Se não houvesse perigo de incontinência, os casados poderiam abster-se do débito quando, de comum acordo, não quisessem carregar-se de filhos. A mulher, por mais pobre que fosse, estava proibida de tomar medicamentos ou outros remédios para impedir a gravidez por ser um ato pecaminoso. Também não havia obrigatoriedade de pagamento do débito quando eram tardiamente descobertas situações que deveriam ter impedido o casamento ou nas situações de adultério, embora houvesse opiniões divergentes quanto ao assunto, pois alguns moralistas pensa-

⁴⁰⁸ CHAVES, 1641: 582.

⁴⁰⁹ CHAVES, 1641: 583.

vam que a liberação de pedir e de pagar o débito aos companheiros de adúlteros somente deveria acontecer após a sentença da Igreja.⁴¹⁰

Havia casos, no entanto, em que juristas e teólogos possuíam dúvidas quanto a pedir e a pagar o débito. Por exemplo, se o marido batizasse ou confirmasse o filho de sua mulher (também seu ou de outro homem), ele adquiria parentesco espiritual com ela, tornando-se o pagamento do débito pecaminoso. Havia também a situação de quem fazia o voto de castidade, entrando ou não em alguma ordem religiosa. Se somente um do casal o fizesse, não estaria dispensado de pedir e pagar o débito conjugal. Havia, no entanto, uma discussão teológica a respeito de que, se o voto de castidade tivesse sido feito anteriormente ao casamento, esse o anulava, restando a pessoa que fez o voto tão livre como se jamais o houvesse realizado. Caso consumasse o matrimônio, no entanto, poderia pedir o débito livremente, porque, consumado uma vez o casamento, já não se poderia guardar a continência prometida. Caso o voto de castidade fosse realizado depois do casamento, quem o fez ficaria privado de pedir o débito, mas não de pagá-lo, pois nesse caso não era permitido que um terceiro ficasse em prejuízo. O problema estaria quando ambos, casados de comum consentimento, reciprocamente fizessem o voto de castidade. Havia opinião de que, nesse caso, ambos pecariam mortalmente, segundo o entendimento do pensamento agostiniano. Outra opinião é que ambos ficariam de pedir o débito, mas não de pagá-lo. Teriam faculdade para dispensar os casados do pedido e do débito conjugal os bispos, os comissários da Cruzada e seus subdelegados e os prelados das Religiões por algumas bulas pontifícias.⁴¹¹

O ato conjugal poderia, no entanto, ser ilícito mesmo para os casados em várias situações: por razões do modo, quando não se usava o “vaso devido”, tendo cópula de modo acidental ou através de postura indevida, que houvesse voluntária efusão de sêmen e se impedisse, por conseguinte, a geração. Isso seria pecado mortal. Se não houvesse perigo de efusão de sêmen, seria pecado venial. Alguns defendiam, no entanto, que todos os modos extraordinários usados pelos casados para ter cópula seriam pecado mortal; outra forma considerada indevida era a cópula com finalidade de alcançar a saúde ou por puro deleite. Para alguns moralistas, a cópula quando a mulher estivesse grávida, por conta do risco de aborto, seria igualmente indevida, tornando-se pecado pedir ou quitar o débito. Nesse caso, o *Perfeto Confesor* orientava que não era conveniente multiplicar culpas onde não houvesse necessidade disso, possivelmente pela falta de conhecimento do corpo biológico, concluindo que não se deveria obrigar os casados a solicitar e a aceitar a relação sexual.⁴¹²

⁴¹⁰ CHAVES, 1641: 583-586.

⁴¹¹ CHAVES, 1641: 587-588.

⁴¹² CHAVES, 1641: 589.

O *Perfeto Confessor* é tão minucioso nas questões ligadas aos pecados sexuais entre os casados que se pergunta se os contatos corporais, os beijos e as carícias são lícitos. Não chega, entretanto, a conclusões definitivas, mesmo considerando que tais contatos corporais poderiam levar à poluição involuntária. Pergunta-se também sobre a licitude de o casal, quando um distante do outro, deleitar-se em rememorar as relações sexuais pretéritas que tivessem tido entre si. Apresenta, também, os debates que aconteciam no âmbito da teologia moral, mas não sugere solução.⁴¹³

Quanto às obrigações especiais que tinha o marido em relação à sua mulher, o manual reconhecia que o direito que o homem teria sobre o corpo da mulher, em ordem da obrigação do débito, fazia com que gozasse também sobre ela de uma potestade ordinária como seu senhor e cabeça. Por isso, tanto o Direito Civil como o Eclesiástico *permitem ao marido como o legítimo e superior que possa castigar a sua mulher moderadamente, com tal que não exceda os limites de um moderado castigo*⁴¹⁴. O autor do *Perfeto Confessor* avalia o açoitamento da mulher pelo marido como algo não consensual entre os doutos no assunto. Diz que muitos doutores defendem que não seria permitido ao marido açoitar a mulher, sendo o açoitamento motivo suficiente para a mulher pedir o divórcio dele, já que esse tipo de castigo seria próprio de escravos. Outros defendiam que o açoitamento do marido não seria causa suficiente para pedir o divórcio, a menos que o ato levasse a perigo de morte ou que, devido a ele, a mulher tivesse contraído inimizade capital com o marido. Para outros, era permitido ao marido açoitar moderadamente a sua mulher em casos graves, com vistas à correção de condutas. Para esses, o açoitamento não consistia em ação por si só suficiente para que a mulher pedisse o divórcio. Porém, em razão da sua superioridade, conviria ao marido castigá-la com palavras pesadas, repreendendo-a, desde que não em excesso.⁴¹⁵

O marido devia à mulher amor e respeito, mas também o seu governo temporal, podendo inclusive proibi-la de fazer algumas coisas, desde que não atentasse contra os compromissos religiosos, como o jejum e assistir à missa. Se até mesmo esses compromissos atentassem contra a saúde da mulher, o marido teria o direito de proibi-la de participar deles, ficando ela sujeita a suas ordens.⁴¹⁶

O marido também teria o direito de proibir os votos de sua mulher, não os aceitando, como não casar novamente ou entrar numa ordem religiosa caso enviuvasse, por exemplo. A mulher deveria sempre acompanhar o marido quan-

⁴¹³ CHAVES, 1641: 590.

⁴¹⁴ CHAVES, 1641: 592.

⁴¹⁵ CHAVES, 1641: 592.

⁴¹⁶ CHAVES, 1641: 593.

do esse decidisse mudar de residência, desde que não fosse uma atitude irresponsável. O *Perfeto Confesor* concordava que era justo que a mulher pagasse o dote ao marido para fins de casamento e que entregasse para sua administração outros bens que possuísse, os chamados bens parafernais, além dos bens adquiridos durante o matrimônio, os bens gananciais.⁴¹⁷

O adultério era considerado delito público (poderia ser julgado pelo Direito Civil) e delito pessoal (poderia ser julgado pelo Direito Eclesiástico e desembocar no divórcio). Pelo Direito Civil (Recopilação das Leis de Espanha, 1567) era permitido ao homem que encontrasse sua mulher em flagrante adultério matá-la, juntamente com o homem que estivesse com ela. No tocante à consciência, no entanto, orientava-se aos confessores cuidado com a questão, já que esse não era um direito público, mas individual, e matar a mulher e seu amante não era obrigação.⁴¹⁸ O marido traído tinha, no entanto, o direito de acusar perante um juiz a mulher adúltera, usufruindo dos benefícios da lei.

A mulher também possuiria obrigações especiais para com o marido. Ela lhe devia amor, respeito, obediência e serviço. Dirá o *Perfeto Confesor* que convém que a mulher *como sujeita ao marido, e inferior a ele, esteja obrigada a amar-lhe, honrar-lhe e obedecer-lhe*. Ela pecaria mortalmente todas as vezes em que *recusa obedecer-lhe naquelas coisas que pertencem aos bons costumes e ao governo da casa*⁴¹⁹. Seria grave delito também a mulher *que com palavras más, brigas e lamúrias perde o respeito a seu marido, de tal maneira que lhe provoca notável ira, ou com maledicências ou blasfêmias, porque tudo isso é diretamente contra o amor, respeito e obediência que se deve*⁴²⁰. Quanto o servir ao marido, independente da condição econômica da mulher, era tido como correto que a esposa estivesse obrigada a cumprir o direito que o matrimônio dava a ele, inclusive naquelas tarefas menos nobres como as de lavar-lhes os pés ou servir-lhe a comida, exceção aceita para as mulheres nobres. A mulher teria o direito, entretanto, de não aceitar os votos de seu marido que atentassem contra o débito conjugal.⁴²¹

Outra preocupação existente entre os teólogos morais era com as viúvas. O *Perfeto Confesor* orientava que elas não deviam casar-se novamente antes de acabar um ano de luto. Se casassem nesse tempo, socialmente eram tidas como infames, condição também aceita pelo Direito Eclesiástico. No plano civil, elas perdiam o direito sobre boa parte dos bens do primeiro casamento em favor dos filhos. Seja durante o ano de luto, ou depois dele, sobre o corpo da viúva havia uma série de regras e leis, no sentido de que devesse resguardar-

⁴¹⁷ CHAVES, 1641: 594-600.

⁴¹⁸ CHAVES, 1641: 601.

⁴¹⁹ CHAVES, 1641: 602.

⁴²⁰ CHAVES, 1641: 602.

⁴²¹ CHAVES, 1641: 602-603.

se dos pecados da luxúria. A *delectacion morosa*, ou seja, o deleite fruto da rememoração das relações sexuais pretéritas, era considerado um dos pecados das viúvas. O mesmo era válido também para os viúvos.⁴²² No tocante à educação dos filhos, a mãe teria obrigação de criá-los e alimentá-los até os três anos. Passados esses, essa obrigação correria por conta do pai.⁴²³

Na mesma época do *Perfeto Confesor* foi composto o *Catecismo de la Lengua Guarani* (Cat) pelo padre Antonio Ruiz de Montoya. Seu conteúdo era ensinado principalmente às crianças, mas também aos adultos das reduções. Dele tomaremos as partes que se referem às relações entre homens e mulheres.

No *Catecismo*, o sexto mandamento – não fornicarás – foi traduzido como *Ndere bigice nemendá háguerey ma rehéne*⁴²⁴; o nono – não desejarás a mulher do próximo – como *Ymo nueuehába nderene nombotariçé nemendá háguerey marehene*⁴²⁵.

A virgindade de Maria, modelo para a virgindade feminina indígena, era constantemente lembrada nas falas dos missionários e também através do catecismo. A parte da profissão de fé (crer que nasceu de Santa Maria Virgem antes do parto e depois do parto) foi traduzida, no *Catecismo*, como *Oçi Señora Santa Maria gui yá hague (imembirá ñanonde: Immembirapipe, hae imembirariré, hecó maraney ramo yepe) arobia*⁴²⁶.

O terceiro pecado capital, a luxúria, foi traduzido como *Çãndahe recóritequaba*⁴²⁷. Seu antídoto, a virtude da castidade, por *Tecoçandaherupiara: çandaherecorí apiçabirey*⁴²⁸. A castidade era ensinada também como décimo segundo fruto do Espírito Santo: *Angaipá quia rehé yeapiça bi rey*⁴²⁹. Graciela Chamorro, historiadora, etnóloga e linguísta, diz, a partir de suas pesquisas, que não encontra um termo positivo em Guarani que possa equivaler a virgindade, virgem, inocência, castidade ou pureza, de modo que as expressões que fazem referência à abstinência sexual foram construídas de fora.⁴³⁰

Abrimos um parêntese para apresentar os seis tipos de pecados contra a castidade que foram propostos por Tomás de Aquino (a simples fornicção, o adultério, o incesto, o estupro, o rapto e o vício contra a natureza) e que passam os manuais de confesores da época, como o elaborado por Martin de Azpilcueta anos antes de o *Perfeto Confesor* e do *Catecismo de Montoya*:

⁴²² CHAVES, 1641: 613-617.

⁴²³ CHAVES, 1641: 630.

⁴²⁴ CAT: 11.

⁴²⁵ CAT: 11-12.

⁴²⁶ CAT: 18.

⁴²⁷ CAT: 24.

⁴²⁸ CAT: 25.

⁴²⁹ CAT: 31.

⁴³⁰ CHAMORRO, 2009: 230.

Todos os pecados de luxúria, assim de pensamento e deleite como de palavra e obra, comumente são de uma de seis espécies ou se reduzem a elas. Das quais a primeira é a fornicação simples, que é entre solteiro e solteira, que não somente são soltos enquanto ao vínculo matrimonial, mas também quanto ao de parentesco e afinidade, de ordem sacra, de religião, de voto e de infidelidade [...] A segunda é o adultério, quando um deles ou ambos são casados. A terceira é o incesto, quando são parentes ou afins, ou quando um deles é religioso professo ou de ordem sacra, ou são compadres, ou padrinho com afilhada, ou com filha espiritual, ou se cometeu em lugar sagrado. A quinta é o rapto ou roubo, quando forçosamente, contra sua vontade ou de seu pai, se tira alguém para fora de casa, mesmo que seja para casar-se depois de haver a cópula e também quando se conhece forçosamente, ora seja virgem, ora não, embora a parte forçada, se não consente, não peca [...]. A sexta é contra natura, quando não somente se peca contra a razão natural, como nas ditas espécies, porém ainda contra a ordem que a natureza para a cópula carnal ordenou. Como quando peca homem com homem, fêmea com fêmea, ou homem com mulher fora do vaso natural, e é pecado gravíssimo e abominável e indigno de ser nomeado, embora seja entre marido e mulher; ou com bruto animal, que é pecado de bestialidade e o maior de todos que são contra natura. [...] E viola esse mandamento quem procura que lhe venha poluição ou se coloca deliberadamente com ela vindo-lhe sem procurá-la [...], ou podendo ou devendo impedir, que não lhe venha, não a impede, ou se põe em perigo provável que lhe venha, por ocupar o entendimento em pensamentos torpes da carne, em conversações e tocamentos que a ela provocassem, de que se podia e devia apartar [...] e este pecado se chama molície, um dos pecados contra a natura.⁴³¹

Acerca dos inimigos da alma, pelo *Catecismo de Montoya* exigia-se que os indígenas soubessem de memória que eles eram três: *Ñande angã amotareyhara: Mbohapi*; o primeiro era o demônio, *Y yipi, añãnga*; o segundo, o mundo, *Ymocoí hába, mbaeá ibi peguara*; o terceiro, a carne, *Ymomboapihaba, açê roó*.⁴³²

Quando explicava sobre os artigos da humanidade de Cristo presente no credo, à pergunta *como pode nascer de mãe virgem – Maranungápe ocimaraney gui íari raé?* – respondia-se: *nasceu permanecendo virgem sua mãe, como engravidou permanecendo inteira*, ou seja. *O cimaraney riepe, abáhecebi eyme, oñemoña yabé: egui yabé abé ymomarã eymo yári*. Ao se perguntar: *e sua Mãe, depois de parir foi sempre virgem?* – *Hae ychi ymêmbirírí, oñembobiteboí guecó mamiraney rehé raé?* –, respondia-se: *Ta Paí ayeboí ymaraney yepé, sim, padre, sempre foi virgem*.⁴³³

Com relação ao sexto mandamento, havia um conjunto de perguntas e respostas: *Abápe Co Tupã ñandequaytába emboaye caturé?* – quem guarda esse preceito inteiramente? *Angaipá quia rehé oñee pi pé, guen imo ang pipé abé yye apiçacarymbáé* – aquele que não dá ouvidos ao pecado sujo em pensamento,

⁴³¹ AZPILCUETA, 1586: 58-59.

⁴³² CAT: 26.

⁴³³ CAT: 55-56.

palavras nem em obras. *Angaipá quia rehe yyapiçabirey ynangaipa raé?* – peca em maus pensamentos aquele que os procura desejar? *Heçê oapyçabi reyngatu hápe: ninangaipá quiri, guécó marangatu reheaéte oñeapirytaru ngatu Tupã robaque* – aquele que com diligência os deseja de nenhuma maneira peca, antes merece com aumento diante de Deus. *Abápe guemimo ã pochú, angaipá quia reheguára pipe, yñangaipá era?* – pois quem é o que peca em maus pensamentos? *Guemimoã pochi mboaye moangá ra, heçe hori teibae abé* – quem se propõe cumpri-los ou se deleita neles. *Hae méndaréupe marahei Co Tupãñandequaitába yoguerecó catúpiri rehé raé?* – que lhe manda aos casados no uso do matrimônio? *Toyoihá, amboaé rehá bieymo heceñemombota eymō abé* – que se amem e que guardem a devida fé. *Mbae pacé oiapó angaipá quiarehé yyeapiçacá haguãmey rehene?* – que se fará para ajudar-lhe contra esse vício? *Ñemboéyepi Tupã upé; Tupãrá; tecó eígui neguahé; mbae eguiyé rehé yeporú; ñemō yru ymarangatúbae rehé: co né angaipá quia yepiã hámo nangá* – frequentar a oração e a comunhão, fugir da ociosidade, exercitar-se em obras boas, acompanhar-se com os bons, tudo isso serve para a castidade. *Mbae peaçé ãngoharú, co angaipá pi pé imboaábo raé?* Que coisas nos trazem danos e trazem a esse vício? *Tupã gui quihiye ey, angaipá tetirō rehé yeapiçacá, mbaé çandahé rehé teçapoe, ññee çandahé rehé yoobai chuaru, yo ehé pocog abaete* – o carecer do temor de Deus, dar ouvidos aos vícios, ver coisas más, ter conversações desonestas e tocamientos feios.⁴³⁴

Constam no *Catecismo de la Lengua Guaraní* também várias perguntas e respostas sobre o nono mandamento: *Ndereñemomom botaricé ndemendá hague-rey marehene: heí: abape ymomoranguehá rá era?* – não desejarás a mulher de teu próximo, diz esse preceito, quem o quebra? *Opiape ñoyepe omêndaey rehé ynangaipá moahára, tacheangaipá heçe é ño yepe* – o que deseja em seu ânimo pecar, ainda que não o cumpra. *Hae aypó é, ñotéramo opiape é ombopó ey yepé yñangaipá tubie háraé?* – e só o desejo, ainda que não se ponha por obra, é pecado mortal? *Ynangaipá tecatú, temimoang aipo ñandepiápipe hitá tiroeté Tupã ndoipotari* – é pecado muito grave, porque veda Deus esses maus pensamentos.⁴³⁵

Condizente com a perspectiva do parentesco espiritual, perguntava-se: *Hae cuña gubangá rehé, coterã abá oçiangá rehé ymendá agui yeteípanga?* – e podem casar os padrinhos ou as madrinhas com seus afilhados? E respondia-se: *Ani ndicatuyetê* – não podem de jeito nenhum.⁴³⁶

De forma geral, havia no *Catecismo* também uma série de perguntas e respostas sobre o matrimônio: *Mendá, mārāpã?* Que é o matrimônio? (Literalmente, matrimônio para quê?) *Aba cuña abé oñoneeá Paí robaque quecobé yacatu yoguerecó háguama*. O receber-se dois por marido e mulher em preferência do

⁴³⁴ CAT: 98.

⁴³⁵ CAT: 101-102.

⁴³⁶ CAT: 121-122.

Cura por toda a vida. *Mbaéramopé aipo mendahá rae?* E para que é esse matrimônio? *Mboropotá pohangá, hae angaipá quia robai chu ara.* É uma medicina contra o pecado desonesto. *Abá aé guémbireco rãpiçinemime agui yetei rae?* E é lícito o matrimônio clandestino? *Ndicatuyeté, aguacá reco aí aipo?* De nenhuma maneira, porque isso será amancebamento. *Mbaéramopé Paí abaré mendára omombeú mbo hapí yebi Tupã ópe rae?* Para que publica o Cura os casados três vezes na igreja? *Mendára mombochi hera; hupo tábo, hubeymō y momemdá catupiri haguamã.* Para ver se há impedimento, para casá-los não o achando. *Hae mendára mombochi hába amō quáapára, yñangaipá pangã ymombeú eyrāmora?* E quem sabe algum impedimento pecará se não o manifesta? *Yñangaipá catú.* Sim, peca. *Mbaerápe mēndá rae?* Para que é o matrimônio? *Poromoñã hagua ma guairamarí, Tupã rairamō moingóramo guaramã.* Continuar a procriação [de filhos] e criá-los na religião cristã. *Abá guembirecō ñemoi rerecō aguiyetei rae?* E é lícito ao casado o uso de outra mulher? Ou é lícito ter a mulher outro homem? *Ani Paí, poromo angaipá hāmōgui oyeí catúne.* Não, padre, antes se há de apartar de toda ocasião de pecado. *Aguiyeteipãabaguay ira guembi recóramo á rae?* Será lícito que o pai se case com sua filha? *Ani Paí yyabaetecatú aipo.* Não, padre, de nenhuma maneira. *Hae guendi guébirecórāmō rere có agui yetei perae?* E casar-se com sua irmã será lícito? *Ani, ndicatuyeté.* Não, padre, de nenhuma maneira. *Guemimino recoabé aguiyetei perae?* E com sua neta será lícito? *Ndicatuyabé.* De nenhuma maneira. *Tubangá guayirangá rehe yepopici aguiyeteypã?* E o padrinho com sua afillhada? *Ndicatui abenō.* De nenhuma maneira. *Otutirayí, Ovaiché membi, guiquei rayí, Gueíndi membi, oyetipé abe guembirecórāmō aguiyeteíherécórae?* É lícito casar-se com a filha de seu tio, filho de sua tia, filho do cunhado, filha da cunhada? *Anietei aipo amō rehe oñequambi çiramō Paí robaque yepé ypeapiramone.* De nenhuma maneira, e ainda que se casem, devem ser apartados. *Oañã moangaguerarehé omendá potabae mārāpé hecōnine?* E o que se quiser casar com alguma que é reputada por parenta, que fará? *Tomombeu Pai upé, yñee rapiabo.* Informe ao Cura, e siga o que ele disser. *Hae aguiyeteípe omendá hague recobéramo, mendáyoapirae?* E é lícito vivendo o consorte casar-se outra vez? *Anietei ayponungá tequara hercomegua mbiramone.* De nenhuma maneira, antes deve ser muito bem castigado. *Mendaré yoaog agui yeteiperae?* É lícito apartarem-se os casados? *Ndicatui teo ano ypeahāmo.* Não é lícito, porque somente a morte os pode apartar. *Hae omendá recondé marāpehe conine.* E antes de casar-se, que hão de fazer? *Onemombeu Tupã gracia renoimo rangene.* Alcançar a graça por meio da confissão. *Hae co Sacramēto remimeendi mbaeperae?* E que é o que dá esse sacramento? *Gracia omeē mēdaré upé, oñoiruñamo hecobé catupiri haguamã ymbobi teboi yoaihu.* Dá graça aos casados para viver juntos corretamente e para perseverar em amor mútuo.⁴³⁷

⁴³⁷ CAT: 141-146.

Há ainda outras perguntas que o padre fazia na confissão para saber se os indígenas estavam cumprindo os mandamentos. Destacamos aquelas que, igualmente, têm relação com questões de gênero. Acerca do quinto mandamento, o confessor devia perguntar às mulheres: *Ereyucápe nemembi nde riepe rae?* Tens morto no ventre a teu filho? *Eremboori peamõ yyucaborae?* Tens ajuda-do a matar algum infante em teu ventre?⁴³⁸

As perguntas relacionadas ao sexto mandamento eram em maior número: *Ereñembotape cuñaamõ rehé rae?* Tens desejado pecar com alguma mulher? *Mbobipe ymendabae rae?* Quantas eram casadas? *Y mendarymbae mbobipá?* E quantas eram solteiras? *Nde angaipá cuña rehe rae?* Tens pecado com alguma mulher? *Mbobi yebiheçe erebira?* Quantas vezes pecaste com ela? *Heçe abieyñanondé mbobi yebi, tacheangaipá heçe, ereteí perae.* Quantas vezes a desejaste antes que chegasses a ela? *Cuñã maraney amo eremombochipe, hemimboaçipe rae?* Tens feito força a alguma donzela pondo-a a perder? *Cuñã rehendeangaipá haguerehé nde maenduápa, nderorirae?* Tens te deleitado com a memória de haver pecado com mulher? *Ndeanãmarehe ndeangaipá rae?* Tens pecado com parenta sua? *Maranungápe ndeangmamo hecó raé?* Em que grau era tua parenta? *Ereyapirgo eñembo yeaipúbo raé?* Tens te masturbado? *Ndemaenduápa acoiramocuña rehé abitamó hecé, eyábo raé?* Desejaste então nessa poluição pecar com alguma mulher? *Ndeq poaihúrã mo cuñã rehé, nderoripe epácarae?* Deleitaste-te desperto de haver sonhado com alguma mulher? *Erepocó pá cuñã angaipá hábarí raé?* Tens tido tocamento com alguma mulher? *Nderaiopug eí acoiramó raé?* Tiveste então poluição? *Eremo angaipá abá amõ cuñã rehé mañãnamí eicobó raé?* Tens intercedido a que pequem alguns, sendo tu arranjador? O autor do Catecismo orientava o prudente confessor, ao perguntar sobre os tatos impudicos das mulheres entre si, a manter os olhos fechados.⁴³⁹

O *Catecismo de Montoya* faz parte do esforço dos missionários jesuítas de traduzir a doutrina católica tridentina para o espaço reducional. O *Confessionario para los curas de Indios*, de 1585, impresso em Lima, traduz o núcleo doutrinário do catecismo tridentino para o Quéchuá e Aymara. No Sínodo de Assunção, decidiu-se usá-lo como base para o trabalho nas reduções da Província do Paraguai, propondo-se a criação de um catecismo específico na Língua *Guarani*, a terceira língua geral da América Espanhola Colonial. Muitas questões que constam no Catecismo elaborado por Montoya aproximam-se das questões sugeridas aos confessores pelo *Confessionario para los curas de Indios*. De moremo-nos um pouco nelas, pinçando aquelas que se referem às relações de gênero. O confessor, para descobrir os pecados cometidos e aplicar a devida penitência, deveria perguntar ao penitente: “Tens maltratado a tua mulher? Se

⁴³⁸ CAT: 296.

⁴³⁹ CAT: 296-298.

fosse homem: tens dado *bebedizo* a alguma mulher grávida ou batido nela para que aborte? Se fosse mulher: tomaste *bebedizo* ou fizeste algum dano contra nascituro ou te colaste a perigo disso? Estás amancebado? Há quanto tempo estás? Quantas mancebas tens? Onde tens a manceba? É casada ou solteira? Tens tido contato com outras mulheres? São solteiras ou casadas? Quantas vezes com cada casada? Quantas com cada solteira? Tens pecado com alguma donzela? Tens forçado alguma mulher? A tens persuadido com palavras ou com presentes a que peque? Ou tens usado de terceira pessoa para que a persuada? Tens emborrachado alguma mulher para pecar com ela? Tens tido contato com alguma parenta tua? Que parentesco tens com ela? Tens pecado com duas irmãs? Ou com mãe e filha? Ou com alguma parenta de tua mulher? E que parentesco tinha com tua mulher? Tens pecado com mulher infiel? Antes de casar-te, quanto tempo estiveste com tua mulher? Tens dado palavra de casamento a alguma mulher? Com juramento? Ou sem ele? Foi para enganá-la? Tens flertado com mulheres? Ou as beijado? Ou abraçado? Ou feito outras coisas desonestas? Tens pecado com mulher na igreja ou no cemitério? Tens ido ao feiticeiro pedir remédio ou *bebedizo*, para que te queiram as mulheres? Tens falado ou ouvido falar palavras desonestas ou cantares desonestos, deleitando-te neles? Tens-te vangloriado de pecados e feitos desonestos? E isso aconteceu com mentiras? Tens sido intermediário, arranjador de solteiro ou de casado? Tens tido poluição voluntária ou tocamientos sujos contigo mesmo? Tens usado do pecado nefando com alguma pessoa? Tens usado de bestialidade com algum animal? (As mesmas perguntas deveriam ser feitas às mulheres.) Tens te colocado a olhar mulheres e tido desejo de pecar com elas? Eram casadas ou solteiras? Ou donzelas? Ou parentas tuas? Ou de tua mulher? Esse mau desejo que te veio, te apartaste logo dele? Ou consentiste com ele dizendo dentro de si que pecarás com aquela mulher se puderes? Tens sido muito ordinário desejar mulheres dessa maneira? E isso é com quantas vezes? Ou são poucas vezes? Andas afeiçoado por alguma mulher? Tens te polido e vestido bem para que se afeiçoe por ti? Quanto tempo faz que andas com essa afeição?⁴⁴⁰

Em descobrindo casos de amancebamento ou adultério, o confessor sugeria inclusive a repreensão a ser dada pelo confessor:

Diga-me, não tens vergonha dessas sujeiras em que andas? Pensas que não te vê ninguém quando fazes isso? Pois sabe que Deus te vê, e os anjos do céu, e que lhes veem muito mal por esse torpe vício. Que mais faria um cavalo ou um cachorro o que tu fazes. Se tens vergonha de dizer que fazes, como não os tem de fazê-lo tantas vezes? Pois veja o que Deus diz, que por esse pecado há de ser tuas carnes abrasadas no inferno com fogo cruel. Con-

⁴⁴⁰ *Confessionario para los curas de Indios*, 1585: s.p.

tenta-te pois com tua mulher, e se não és casado, casa-te, pois Deus dá licença para isso, e não tornes mais a andar com outras mulheres, nem fazer com tuas mãos estas sujeiras, nem cometer semelhantes delitos.⁴⁴¹

Os jesuítas recebiam costumeiramente orientações de seus superiores acerca de como agir em situações concretas e complexas da missão. Em 1713, por exemplo, foi impressa na redução de Loreto a *Instruccion practica para Ordenar Santamente que oferece El P. Antonio Garriga de la Compañia de Jesus. Como breve memorial y recuerdo a los que hacen los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola Fundador de la misma Compañia*. Nessa instrução, destacamos o interrogatório, composto por treze questões, em relação ao 6º e ao 9º mandamentos, que dizem respeito ao que estamos analisando, e o que os orientadores dos Exercícios Espirituais deviam fazer aos que os procurassem para realizá-los:

1. Se tem consentido pensamentos torpes ou tem se detido voluntariamente neles com deleitação morosa?
2. Se tem dito palavras torpes ou cantado cantares lascivos ou se tem lido livros profanos?
3. Se olhou ou com mau fim passeou, fez senhas, enviou recados ou bilhetes?
4. Se se valeu de terceiros ou o tem sido?
5. Se tem se adornado, desejando ser cobiçado?
6. Se lhe pesou de haver perdido a ocasião de pecar?
7. Se tem tido toques desonestos?
8. Se tem pecado com solteira, casada, parenta ou com pessoa dedicada a Deus?
9. Se realizou ato nefando ou de bestialidade?
10. Se se gabou desses pecados ou se tem induzido ou ensinado a pecar?
11. Se usou mal do matrimônio ou fez algo para impedir a geração?
12. Se não pagou o débito, não tendo causa justa que lhe escusasse?
13. Se não acabou com as ocasiões desse pecado?⁴⁴²

Nas reduções, a fim de naturalizar o hábito da confissão, os missionários instituíram inicialmente a periodicidade do ato para as crianças da escola e da doutrina. Para que os indígenas procurassem a confissão, diminuindo a resistência ao confessor, principalmente os adultos, os jesuítas valeram-se muitas vezes de imagens do inferno e de ameaças de castigos divinos para impressioná-los. Note-se a centralidade dos pecados ligados à sexualidade no próximo relato:

Às confissões acudiram bem tanto mais de estimar quanto mais novos são estes índios na fé, foi nosso senhor servido que se fizessem algumas mudanças muito notáveis e se encaminhassem algumas almas muito possuídas de satanás mediante este santissimo sacramento de cuja eficácia e excelência, e

⁴⁴¹ *Confessionario para los curas de Indios*, 1585: s.p.

⁴⁴² *Instruccion practica ... de la misma Compañia*, 1713: 84-85.

obrigação ao segredo que tem o padre sem poder castigar por coisa ouvida nele se lhes predicou várias vezes com exemplos de castigos gravíssimos que tem feito nosso senhor aos que se confessam mal e às crianças, lhes vamos impondo a que se confessem mais frequentemente – predica-se lhes todos os domingos e festas suas endereçando sempre o sermão a corrigir seus vícios e maus costumes, em particular as borracheiras e o vício desonesto, e como é palavra de nosso senhor, não volta vazia e já vai imprimindo em seus corações aborrecimento ao vício e amor à virtude [sem grifo no original].⁴⁴³

A regra de não poder castigar por coisa ouvida na confissão nem sempre era seguida, pois, em 1623, o padre Nicolás Mastrilli Durán estabeleceu, na Ordenación 34, a troca de padres na Quaresma justamente para evitar tais castigos: *Pouco antes da Quaresma, e ao princípio dela, o Superior das Reduções troque os Padres para a confissão anual, e para que os índios não se confessem com seus Curas que os podem açoitar e castigar, para que não tenham ocasião de calar pecados*⁴⁴⁴.

A confissão era realizada no confessionário, exceto quando por problemas de saúde o padre se dirigia às casas dos indígenas. Homens e mulheres formavam filas separadas para confessar-se:

Não somente as mulheres, mas também os varões se confessam pela grade: estes de um lado e elas de outro. Vem um dos prefeitos a avisar os Padres: 'para ti, Padre, ou em teu confessionário, há tantos homens ou tantas mulheres, ou tantos rapazes e tantas moças. Toma o Padre uma cestinha que para esse fim tem cheia de pequenas cédulas de madeira como um dedo de comprimento, nas quais com um ferro ardendo se grava este leitreiro: Confissão: e vá à Igreja. A cada um que dá a absolvição entrega uma daquelas cédulas por um buraco que há para isso no confessionário.'⁴⁴⁵

Para comungar, era preciso apresentar a referida cédula de madeira. Nos casos mais graves, dilatava-se a absolvição para que se conseguisse uma dor maior pelo pecado cometido e houvesse uma mudança de comportamento. Os relatos missionários geralmente indicam que, na maioria dos casos, após a confissão, havia mudança de atitudes dos penitentes. Observe-se no relato a seguir o papel designado ao casamento no combate à sodomia e à bestialidade:

Estava outro moço ladino metido até as sobrelhas nos abomináveis e nefandos vícios, e não menos no de bestialidade, em tal grau que não havia

⁴⁴³ NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: DHA XX, 1929: 87-88. Além do medo, Martini atribui outras razões que teriam levado os indígenas ao ocultamento dos pecados: malícia (pecado de feitiçaria) ou simplesmente vergonha. Para a autora, em vários casos de ocultamento dos pecados estava um desejo consciente do indígena esconder as práticas religiosas ancestrais. Em outros casos, os indígenas possuíam vergonha do erro cometido (MARTINI, 1987: 208).

⁴⁴⁴ PASTELLS, 1912: 394.

⁴⁴⁵ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

animal para ele reservado. Por três ou quatro anos os que lhe trataram procuravam colocá-lo no caminho e persuadi-lo a que se casasse. Isso não podiam obter dele, embora se propusesse as poucas vezes que se confessava de corrigir-se; voltava logo o miserável ao vômito. Ouvia em um sermão detestar o abominável vício de Sodoma e embora lhe desse o coração alguns sobressaltos, não se emendou. Ouvia pela segunda vez e foi nosso Senhor servido de iluminá-lo eficazmente, confessou-se com muitas lágrimas e arrependimento e alcançou não somente a emenda a partir daí que nunca mais se ouviu que houvesse voltado a tal vício, senão que também se conseguiu que se casasse. E assim prossegue.⁴⁴⁶

Muitos delitos eram silenciados por anos, e o padre somente conseguia que fossem contados através de um processo que muitos confessores chamavam de obstetrícia espiritual. Muitas vezes, esses casos eram descobertos quando a pessoa estava no final da vida, muito doente e fragilizada. O discurso do missionário, nesses momentos, tendia a impressionar mais porque o religioso associava a morte sem confissão às penas do inferno. Em alguns casos, nem isso surtia efeito, entretanto: *Havia um índio que há muitos anos tinha enganado a um Padre fazendo que lhe casasse com uma mulher a quem devia de ter afeição e assim calou um impedimento anulador e ficou muitos anos amancebado com a índia e embora se confessasse não se atrevia a descobrir sua fraqueza, enviou-lhe nosso Senhor uma enfermidade muito grave, porém nem isso aproveitou para que se confessasse bem*⁴⁴⁷.

Noutros casos, porém, tanto insistia o padre que os indígenas acabavam confessando os pecados silenciados, como num caso de mancebia descoberto na *Redução da Conceição de Nossa Senhora do Uruguai*:

Para que Deus lhe perdoasse, o fruto maior desta frequência tem sido as novas confissões, que com a divina graça se tem revalidado de pessoas enganadas do demônio que tinham calado por muito tempo seus pecados. Entre os quais foi notável um mancebo que anos antes se havia confessado geralmente de toda sua vida com um Padre dizendo-lhe muitos pecados calados em confissões passadas desde que teve uso de razão, e havendo prosseguido muito tempo em confessar-se muitas vezes e, por parecer-lhe bem, recebeu muitas vezes sacrilegamente o Santíssimo Sacramento.⁴⁴⁸

Não se pode superestimar o papel da confissão nem subestimá-lo na mudança de condutas. Preferimos pensar que ela foi mais um dos elementos que se direcionavam a tal. Entretanto, dentro do sistema social e religioso implantado, era um dos recursos centrais de controle social. Porém, para que

⁴⁴⁶ CARTA ÂNUA DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI, DE 1661. In: MCA IV, 1970: 198.

⁴⁴⁷ CARTA ÂNUA DA MISSÃO DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ DIRIGIDA PELO PADRE DIOGO DE BOROIA AO PROVINCIAL DIOGO TÔRRES, DE 1614. In: MCA II, 1952: 17.

⁴⁴⁸ CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: MCA IV, 1970: 92.

surtisse efeito, os penitentes deviam ter internalizado a noção de pecado. Talvez essa tenha sido a fragilidade maior, pois não nos é possível hoje aferir a profundidade da conversão cristã dos indígenas, pois a própria documentação missionária indica que o temor do inferno nem sempre foi eficaz para que as pessoas procurassem a confissão e mudassem as condutas, embora seja possível que um bom número de indígenas tenha de fato aceitado o cristianismo e sua moralidade.

3.2.7.2 Tribunal civil

Havia, nas reduções, um sistema punitivo bem organizado. Realizado pelas lideranças indígenas do povoado, o julgamento e a aplicação da pena tinham o acompanhamento dos missionários. Nas *Ordenaciones del P. Nicolás Durán*, de 1623, os missionários eram orientados a ter muito cuidado com a implantação dos castigos físicos nos povoados. Os missionários temiam que a aplicação dos castigos pudesse tornar o cristianismo odiado pelos indígenas. Por isso as *Ordenaciones* orientavam que, nas novas reduções, não deveria haver castigo de nenhum tipo, mas paciência. Onde houvesse alguns cristãos, os castigos deveriam ser bastante leves; nas reduções antigas que estivessem localizadas em regiões de indígenas não convertidos, somente poderia haver castigos com a orientação do superior das reduções. E, para que os padres ganhassem a fama de pais amorosos, deveria haver cuidado com o rigor na aplicação dos castigos corretivos, podendo-se, no entanto, colocar cepo para realizá-los, desde que sua implantação tivesse ordem expressa do padre provincial e que estivesse em nome dos capitães e alcaides indígenas. Pretendia-se mostrar ao povoado que não eram os padres que castigavam os delitos, conservando esses a fama de pais amorosos, preocupados com seus filhos espirituais.⁴⁴⁹

Esse era o mesmo espírito contido nas Ordens para as Missões dos Chiquitos, feitas pelo padre José Paulo de Castanheda em 24 de agosto de 1704. Pelo teor e urgência da ordem, podia estar acontecendo algum excesso por parte dos missionários no tocante aos castigos físicos, o que dificultaria não só a consolidação das missões já implantadas, mas também afastaria os indígenas de novas frentes missionárias:

Porquanto se tem reconhecido algum excesso nos castigos e asperezas com os índios com perigo de perderem-se estas Missões ou de suceder alguma desgraça, ordena-se seriamente e com todo apuro a todos que se evite qualquer gênero de rigor com os índios e com os meninos; pois estão estes tão recentes na fé e muitos ainda são infiéis, e assim estes como outros que estão por recolher sabendo que usam os Padres de rigor se retraíram e fugiram dos Padres com perda lastimosa de suas almas; e assim se procurará todo amor

⁴⁴⁹ In: PASTELLS, 1912: 394.

e suavidade procurando com isso, e eficácia amorosa, atraí-los ao Santo Batismo. Assim mesmo convém grandemente, e se manda, que não usem os Padres nem digam palavras afrontosas aos índios, que sentem muito. Se for necessário repreender a algum, seja com eficácia suave e amorosa, de sorte que o delinquente venha em reconhecimento de seu erro, e juntamente do amor do Padre que somente procura seu bem. E o Padre Superior procurará colocar todo o cuidado possível na observância exata desta ordem, dando penitência a quem contrariar a ela; como também a quem puser as mãos nos índios; pois aqui e em outra qualquer parte da Província se castiga semelhante desordem.⁴⁵⁰

Quando havia nas reduções atitudes desconformes com a moralidade cristã, recorria-se a castigos físicos, que podiam ser de três tipos: açoitamentos, cárcere e desterro. O padre Diego de Torres Bollo assim orientava a respeito dos xamãs em 1609: *E os pleitos de entre si pacifiquem-nos com todo amor e caridade; e repreendam aos culpados nisso e nos demais pecados públicos com amor e inteireza, e a seu tempo os corrijam e castiguem, especialmente aos feiticeiros, dos quais procurem ter notícias; e não se emendando, os desterrem do povoado, porque são muito prejudiciais*⁴⁵¹.

Os missionários teriam tido dificuldades para instituir e naturalizar a prática de castigos físicos nas reduções, mas também de penitências de açoite, uma vez que essa era uma prática não usual nas culturas indígenas pré-reducionais:

porque nunca eles nem seus antepassados tiveram algum rasto disso, nem ainda coisa que lhes parecesse em sua gentilidade, nem tem sabido jamais que coisa seja açoite: tanto que nem ainda a seus mesmos filhos nunca os castigavam [...] e assim riam dessas coisas quando lhes dizíamos que era necessário fazer penitência de seus pecados e açoitar-se para que Deus os perdoasse.⁴⁵²

Era pensamento corrente entre os missionários que os indígenas não teriam nem fé, nem lei, nem rei, motivo pelo qual não obedeciam aos caciques e aos próprios pais, sendo difícil incliná-los à obediência. Obedecer era *tão necessário para a lei Evangélica como um dos seus principais fundamentos e mais disso que é necessário colocá-los em alguma policia e modo de viver como homens para cujo efeito é forçoso que os Padres os mandem muitas coisas, porém até que haja castigo, quando o Padre manda algo, ficam como uma estátua sem movimentar-se*⁴⁵³. Os castigos teriam a função de sujeitar os indígenas, inculcando neles o medo.

⁴⁵⁰ In: MCA VI, 1955: 97-98.

⁴⁵¹ In: LOZANO. T. 2, 1873: 137.

⁴⁵² CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: MCA III, 1969: 57.

⁴⁵³ CARTA ÂNUA DA REDUÇÃO DE SANTA MARIA DO IGUAÇU, PELO PADRE CLAUDIO RUVIER – 1627. In: MCA IV, 1970: 73.

Uma vez naturalizados, os castigos físicos eram uma prática muito comum na missão americana. Em que pese que o Primeiro Concílio Limense aconteceu em 1552, anteriormente à experiência missionária jesuítica na Província do Paraguai, suas constituições tiveram influxo na prática missionária da América Espanhola como um todo, até mesmo porque o Primeiro Concílio do Rio da Prata, acontecido em 1603, ratificou as decisões dos Concílios Limenses, definindo as diretrizes para o trabalho missionário jesuítico na antiga Província Jesuítica do Paraguai.⁴⁵⁴ A quem não participasse da missa, por exemplo, a *Constitución Duodécima* do Primeiro Concílio Limense previa que devesse receber 15 açoites e, se fosse cacique ou principal, prisão de um dia e uma noite, podendo ser castigado no cepo. Em caso de algum índio cristão enterrar algum corpo fora dos lugares definidos pela Igreja, na primeira vez deveria ser submetido a três dias de cárcere e receber publicamente cinquenta açoites, sendo o castigo aumentado se houvesse reincidência; se fosse cometido algum delito voltando-se aos ritos e sacrifícios passados, na primeira vez o indígena deveria receber cinquenta açoites públicos, na segunda, dez dias de cárcere e cem açoites; se tivesse renegado ou dito mal do Deus cristão, de Maria ou dos Santos, além de ser posto no cárcere com os pés amarrados em um cepo por dez dias, deveria receber cem açoites publicamente; se, após cristão, alguém voltasse a amancebar-se, seria posto no cárcere por quatro ou cinco dias.⁴⁵⁵ Aos que se batizassem ou casassem duas vezes havia orientação de que recebessem pena de cem açoites.⁴⁵⁶ Nas reduções, os castigos físicos eram cotidianamente utilizados para punir desde pequenos desvios, como fofocas e ociosidade, até crimes mais graves, como adultério, assassinatos, feitiçaria, poligamia, consumo de bebidas fermentadas. O adultério era considerado um crime tão grave quanto o assassinato.

Os missionários assumiam a função de juizes nos povoados de índios. Como regra, estabeleceu-se que os auxiliares dos padres não podiam tomar nenhuma decisão mais complexa sem antes consultá-los:

O Cura é seu pai e mãe, juiz eclesiástico e todas as coisas. Caiu um em um descuido ou delito: logo lhe trazem os Alcaides diante do Cura à porta de seu aposento: e não atado e agarrado, por maior que seja seu delito. Não fazem senão dizer-lhe: vamos ao padre. E sem mais pressão vem como uma ovelha; e ordinariamente não lhe trazem diante de si, nem no meio, senão

⁴⁵⁴ As Instruções de 1609 e 1610, do padre Diego de Torres Bollo, complementam as diretrizes gerais para o trabalho missionário nas reduções. Foi no Concílio de 1603 que se definiu o uso da língua *Guarani* para ensinar a doutrina, que se tivesse cuidado para que os indígenas não se juntassem em vida marital sem sacramento, que nos batismos de índios se tomassem como padrinhos a um espanhol, e em caso de não havê-lo, a um índio capaz, dentre outras definições (CÁRBIA, 1914: 56).

⁴⁵⁵ MATEOS, 1950: 27-38.

⁴⁵⁶ MATEOS, 1947: 501.

atrás, seguindo-lhes: e não foge. Chegam à presença do Cura. 'Padre, dizem os Alcaldes ou o Alguacil, este não cuidou de seus bois que levou para arar suas terras. Deixou-os sozinhos junto ao milharal desse outro, e se foi a outra parte. Entraram no milharal e fizeram um grande destroço nele. Averigüa o Padre quanto foi o dano, a culpa que teve, ouvindo as explicações, etc. Coloca o delinquente frente ao seu delito, ponderando-lhe com uma paternal repreensão, e conclui: 'Pois tens de dar tantos almudes de milho a este teu próximo. E agora vá, filho, que te deem tantos açoites' [...] e encarrega ao Alcaide a execução da pena. Sempre se lhes trata de filhos. O delinquente se vai com muita humildade a que lhe deem os açoites, sem mostrar jamais resistência. E logo vem beijar a mão do Padre, dizendo: *aguyebete cheruba, chemboara chera haguera rehe*. Deus te pague, Padre, porque me tens dado entendimento.⁴⁵⁷

Os castigos físicos eram disciplinados através de ordenamento específico, havendo relação entre o delito cometido e a proporcionalidade da pena.

Em cada povoado há dois cárceres: para homens e para mulheres. O dos homens geralmente estão em uma esquina da praça, frente à igreja. O das mulheres, na casa das recolhidas. Não estão encarceradas, senão livres. Vivem como mulheres piedosas, embora não saiam senão juntas e com sua Superiora. Ali se põem, com grilos ou sem ele, as mulheres delinquentes. Embora este gentio seja de gênio humilde, pacífico e quieto, especialmente depois de cristãos, não pode menos de haver em tanta multidão alguns delitos dignos de castigo. Em toda a América os Curas, clérigos e regulares, castigam a seus paroquianos índios. Para todos os delitos há castigo designado no livro de Ordens: todos muito proporcionados a seu gênio pueril, e ao que pode o estado sacerdotal. Não há mais castigo que cárcere, cepo e açoites. Os açoites para os varões são como para os meninos. As mulheres se lhes açoita nas costas em oculto, na casa das recolhidas, por mão de outra mulher, que ordinariamente é superiora sua. O verdugo dos homens é o Alguacil maior. Entre eles é honra este ofício. Os açoites nunca passam de 25. Se o delito é grande, se repetem os 25 algumas vezes em diversos dias. Todos os encarcerados de ambos os sexos vêm cada dia à Missa e ao Rosário com grilos, acompanhados de seu Alguacil e Superiora, às vésperas solenes quando há e às demais funções públicas de igreja.⁴⁵⁸

As regras seguidas nas reduções para punição dos delitos sexuais eram minuciosamente prescritas, a começar pela investigação, que não podia ser feita pelas autoridades indígenas, mas pelos missionários.⁴⁵⁹ Nos casos de pecado nefando e bestialismo, o provincial Tomás Donvidas prescrevia, em 1687, três meses de prisão com grilos, pouca comida e pena de açoites. Possivelmente, o padre Donvidas aplicasse aqui os conhecimentos sobre o papel dos ali-

⁴⁵⁷ CARDIEL, 1771. Disponível em: <[http://www.portalGuarani ... html](http://www.portalGuarani...html)>.

⁴⁵⁸ CARDIEL, 1771. Disponível em: <[http://www.portalGuarani ... html](http://www.portalGuarani...html)>.

⁴⁵⁹ Carta del P.e Prov.L Thomas Donvidas de 13 de abril de 1687. Para los PP.^{es} Misioneros. BNM, Ms, 6976. In: IMOLESI, 2012, 266.

mentos na produção de sensações corporais. A pouca comida não somente debilitaria o organismo como possibilitaria um maior controle das paixões, considerando que, como vimos no capítulo I, as fumosidades produzidas por alguns tipos de alimentos podiam desencadear ou alimentar a luxúria.

Em casos de incesto e em casos de aborto voluntário, o castigo prescrito era de dois meses de grilos com duas sessões de 25 açoites cada e exposição pública na praça.⁴⁶⁰ Em 1724, o padre provincial Luis de la Roca estabeleceu que o crime de adultério fosse punido com 25 açoites e 15 dias de cárcere.⁴⁶¹ No entanto, quando a mulher estivesse grávida ou houvesse possibilidade de o estar, havia orientação para que se tomasse cuidado com o ímpeto dos castigos:

E porque tem havido muitos abortos pelos castigos das índias, não se castigará a nenhuma sem saber primeiro se está grávida, e se o está, ou há dúvida a respeito, não se lhes castigará, ou ameaçará com castigo, embora as que o averiguem que não o está, e ela diz que o está para livrar-se do castigo, que nesse caso se podem usar outros meios para sua correção, ou dilatar o castigo até que venha à luz a criatura, ou conste o engano da fingida gravidez. Que a nenhuma índia por castigo se lhe corte o cabelo, nem a passem pela praça açoitando-a, sem que primeiro se avise ao Superior para que determine o que se deve fazer.⁴⁶²

Alguns aspectos devem ser considerados nessa orientação. O primeiro é a constatação de que os castigos físicos às mulheres grávidas levavam reincidentemente a abortos. O provincial orienta, por isso, que os padres acompanhem a aplicação de penas por seus ajudantes indígenas. Outro elemento a se destacar é com o tipo de castigo imposto, como raspar a cabeça das indígenas. Talvez o motivo da orientação esteja relacionado à gravidade, que era para as mulheres o corte de cabelo, já que possuíam grande vaidade com eles.

Com relação ao amancebamento, considerado um crime público nas reduções jesuíticas, segundo Montoya:

se em alguém se descobriu algum abuso na castidade, o cuidado e o zelo dos caciques, pais de família e alguacis (guardas públicos), põe logo a isso um remédio eficaz com justiça exemplar. Rondam eles de noite o povoado e, se apanham alguém suspeito, corrigem-no. O amancebamento não se conhece nem por imaginação, porque seria seu castigo o desterro perpétuo. Procura-se que se casem a tempo, antes de sobrevir-lhes o pecado.⁴⁶³

Os desvios sexuais eram punidos exemplarmente nas reduções. Um desses casos, registrado na Carta Anua de 1661, aconteceu na redução de Santo

⁴⁶⁰ Carta del P.^e Prov.^l Thomas Donvidas de 13 de abril de 1687. In: IMOLESI, 2012: 266.

⁴⁶¹ Ordenes del Padre Prov.^l Luis de la Roca para las Doctrinas del Parana y Uruguay en la visita de 1724. In: IMOLESI, 2012: 267.

⁴⁶² Carta del P.^e Provincial Tomas de Baeza, de 15 de abril de 1682. Para los P.^{es} Missioneros del Parana y Uruguay. In: IMOLESI, 2012: 267.

⁴⁶³ MONTROYA, 1985: 170.

Ignacio de Iabeyry. Chamamos a atenção para o espetáculo público que o missionário montou para chocar o povoado:

Anos há que se desejava repreender e castigar o pecado nefando e bestial para emenda dos que estavam contaminados por ele [...]; porém como parecia que não se lhes abriam os olhos ou despertavam aos dormidos, não se repreendia este vício, nem viam castigo dele, não deixava de sentir-se necessidade de remédio. Foi Nosso Senhor servido que se descobrisse este ano na redução uns três moços delinquentes, e bem consultado e visto, pareceu aos padres se fizessem demonstração e algum castigo exemplar que fosse mais ruidoso que sangrento. E assim se castigaram com estrondo e publicidade, passeio e reunião de povoados próximos, e publicando sua maldade à voz do pregador, e cercados de soldados dando-lhes em algumas esquinas do povoado alguns cinco açoites, e armada uma fogueira e pequeno curral em um descampado fora do povoado, e atados eles em madeiras, à vista se encerram neles alguns animais consortes ou pacientes em seus delitos, que a sua vista se converteram em cinza, declarando-lhes de como haviam de ser eles castigados, a estar em parte onde as justiças seculares lhes lançaram mão. E censurando-lhes muito não somente à juventude tão abominável pecado; senão aos pais pelo pouco cuidado que tinham de seus filhos e o pouco castigo com que os criavam, causa de tanta dissolução e desenvoltura. E como em nossas terras só de ver semelhantes castigos públicos usavam os pais açoitar seus filhos para puni-los, tomaram-no bem que uns desejosos de desterrar tal vício de seus filhos, estes atônitos de tal maldade e castigo, acabado o dos delinquentes deram os pais em seus filhos, açoitando-os, e muitíssimos deles, mesmo que casados e com filhos, oferecendo-se a seus pais para que os açoitassem, ou a outros que fizeram o que seus pais fariam com eles, se vieram. Com que acabaram não somente temerosos de outro tal castigo, senão muitos corrigidos e todos agradecidos ao que se lhes havia ensinado. [...] Levaram-se desterrados a outro povoado os delinquentes, castigando-os com algum menor castigo nos outros [povoados] por onde passavam, e com as mesmas exortações se moviam aos mesmos efeitos que nesta redução se viram e experimentaram.⁴⁶⁴

A cena barroca fere, de fato, os sentidos. Não seria difícil imaginar os animais tentando fugir do fogo, o cheiro de suas carnes sendo abrasadas. A partir daí, o açoitamento coletivo passa a ser apenas um detalhe do espetáculo. Não é possível medir o impacto de sua passagem por outros povoados, o açoitamento e o desterro perpétuo nas vidas dos rapazes e na de seus familiares, pois a documentação silencia a respeito. Entretanto é possível pensar que tenha impactado, de fato, a vida das reduções e que tenha gerado intensas conversas a respeito: os padres conseguiram atingir o objetivo de fazer os indígenas debruçarem-se sobre os atos sexuais considerados como indevidos.

⁴⁶⁴ CARTA ANNUA DE LAS REDUCCIONES DEL PARANA Y URUGUAY EN EL AÑO DE 1661. In: MCA IV, 1970: 192.

3.2.8 Piedade reducional e reforma dos costumes

Nas reduções, as congregações marianas e seu devocionário, os espetáculos públicos e privados de disciplinas corporais, a frequência aos sacramentos (muito mais os pré-requisitos para acercar-se deles) foram utilizados como espaços e momentos privilegiados para a modelação de condutas. No tocante às condutas de gênero, ligadas principalmente à sexualidade, as práticas piedosas receberam um claro sentido de negação das sensações corporais em detrimento de um ideal metafísico de apartar-se das coisas e vivências no mundo físico.

3.2.8.1 Piedade mariana

A imagem de Maria foi muito utilizada pela Igreja Católica como modelo de castidade e obediência a ser seguido pelas mulheres. O moralista Juan Luís Vives assim se referia à Maria em 1523:

Maria, princesa e honra da virgindade, mãe de Cristo, Deus e homem, cuja vida não só as donzelas consideram como exemplo proposto para comparar-nos com ele e imitá-lo, senão também as casadas e as viúvas, pois ela foi feita para servir de exemplo a todas as mulheres, para provocá-las e atraí-las a todas para que imitem seu exemplo de castidade e de suas mais exímias virtudes. Para as donzelas ela foi uma virgem modestíssima, para as casadas foi uma castíssima casada e para as viúvas uma viúva muito religiosa; foi a primeira que entrou nessa senda e caminho da virgindade, desacostumado em todos os tempos anteriores, e o fez com magnanimidade e um propósito carregado de piedade; foi a primeira que viveu o matrimônio acima do costume humano, sem fazer uso do prazer carnal, levando sempre uma vida angelical, ao extremo de tomar um guardião de sua virgindade e não um esposo; e posto que essas coisas eram milagrosas, foi precisamente graças a um milagre maior que, depois, pariu um filho com grande assombro da própria natureza. Uma vez que alcançou a viuvez, dado que sua vida inteira foi ligada ao espírito e, vivendo encerrada em um corpo, se havia subtraído a sua influência superando sua condição, em um só Deus encontrou a um filho obedientíssimo e um Esposo castíssimo e um Pai indulgentíssimo, para encontrar em Deus o conjunto de coisas que havia desprezado por completo por esse mesmo Deus.⁴⁶⁵

Essa imagem de Maria era intensamente trabalhada no interior das Congregações Marianas. Para entender a importância das Congregações Marianas na vivência da piedade e na reforma dos costumes, há que se tomá-las como um projeto jesuítico, claramente criado para esse fim. O estereótipo de uma Maria angelical, que se anulava em favor de seu Filho, maternal e abnegada, era mostrada nas imagens, nos sermões, na escola, na doutrina, nos autos, e tudo isso impactava a sensibilidade indígena.

⁴⁶⁵ VIVES, 1523. Disponível em: <[http://www.cervantesvirtual ... su-marido](http://www.cervantesvirtual...su-marido)>.

As Congregações Marianas, que foram criadas nas reduções jesuíticas desde o início da missão na Província Jesuítica do Paraguai, seguiam o padrão das demais congregações assistidas pelos jesuítas em outras partes do mundo, as quais adquiriram sua forma definitiva ao fundar-se a da Anunciata pelo padre Juan Leunis no Colégio Romano em 1563. A partir de 1584, ano da oficialização canônica, a Congregação da Anunciata passou a ser a Prima Primária, e as demais congregações, que se fundaram nas outras províncias jesuíticas, passaram a depender dessa.⁴⁶⁶ Na Espanha, a mais antiga parece ter sido fundada em 1571 no Colégio de Montesión em Mallorca. Na América, a primeira a ser fundada foi em Lima, também em 1571.

Dirigidas que eram por um jesuíta, o Prefeito, as congregações estavam orientadas para uma piedade comunitária do tipo militante. Já a seleção de seus membros dependia da demonstração de uma conduta religiosa e moral irreprovável, que pudesse servir de exemplo para os demais. Após a admissão à Congregação, que se dava depois de um período de provação ou noviciado de quatro meses – note-se a semelhança com o processo de admissão dos futuros jesuítas, que previa a passagem por um momento de provação –, em virtude das funções que assumiriam dentro da missão, seus membros deveriam cumprir as obrigações estabelecidas, como se fossem perfeitos jesuítas leigos. Alternavam-se, nos regulamentos das congregações, obrigações de caráter pessoal e social. No primeiro caso, estavam a participação nos sacramentos, as meditações e atos de mortificação; no segundo, a participação em celebrações litúrgicas, festejos, procissões e obras de misericórdia. O espírito que deveria animar tais instituições era a devoção mariana. Nesse sentido, as fórmulas de consagração à Virgem, recitadas quando da entrada nas Congregações Marianas, possuem, apesar de sua grande variação, conforme Villaret, alguns elementos comuns: *la consécration à la Vierge Mère de Dieu, le service inconditionné et perpétuel, le recours à l'assistance de Marie dans toutes les actions et à l'heure de la mort*⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ *El espíritu de un único cuerpo de la Compañía de Jesús impregnaba también a las Congregaciones que se formaban en sus Colegios: todos sus componentes se debían considerar miembros de una misma entidad debido a la dependencia que todas las Congregaciones tenían con respecto a la Prima Primaria de Roma* (MARTÍNEZ NARANJO, 2002: 18). Embora as Congregações fundadas nas reduções americanas não fossem compostas somente por estudantes e nem tivessem como padroeira somente a Virgem Maria, é possível perceber, em termos de linguagem usada na escrita sobre a missão realizada por elas, certa ideia de unicidade, pois os relatores, na maioria das vezes, não se referem a uma Congregação específica, nominando somente “os congregantes” e os exemplos de vida piedosa que possuíam no povoado.

⁴⁶⁷ VILLARET, 1947: 357. Essa consagração por toda a vida, realizada de maneira solene, estabelecia um pacto religioso, mas também social. Daí em diante, os consagrados deviam zelar incondicionalmente pelo juramento realizado. Para maiores estudos a respeito, vejam-se também ALDAMA, 1959: 182-204; ALDAMA, 1962: 153-163.

Nas reduções havia duas congregações: uma sob a invocação de São Miguel, da qual participavam meninas e meninos de doze até trinta anos, e outra sob a invocação de Maria, a partir dos trinta anos.

Confessam e comungam por regra cada mês. No dia de sua advocação se celebra com grande solenidade, com vésperas solenes e danças, Missa solene e sermão; e à tarde se lhes faz uma prática, lhes lê o Padre suas regras e se as explica. Firmam os papéis de sua entrada aos que entram novos porque fazem seu protesto de viver de tal e tal modo, e de cumprir as regras. Este papel trazem ao pescoço em uma curiosa bolsa para serem conhecidos por escravos da Virgem, e outros por especial veneração de São Miguel. Dá o ofício de Prefeito, entregando em mãos do eleito um estandarte da Virgem, e isso com a celebridade de chirimias e clarins.⁴⁶⁸

As Congregações Marianas foram o principal órgão disciplinador da piedade e da sexualidade nas reduções. Vários são os momentos em que os missionários fazem referência ao controle social que propiciam. *Tem os congregantes uma severa policia entre si, não permitindo em suas filas escândalo nenhum*⁴⁶⁹, dirá o missionário sobre a Congregação Mariana de Concepción. Deve-se considerar que muitos missionários, como Roque Gonzáles, eram congregantes marianos desde o período de formação. Nos colégios jesuítcos, era comum a existência de congregações marianas com intensa participação dos estudantes. O padre Roque González andava sempre com uma estampa de Maria, que ele chamava de *A Conquistadora*, pintada pelo irmão Bernardo Rodríguez. Era uma imagem de uma mulher-mãe pisando uma lua. Hoje apenas conseguimos supor o impacto que uma imagem dessas causava entre os indígenas, ainda mais considerando o mito dos gêmeos e o espaço que a lua ocupava em seu imaginário. Uma mulher que “pisava” na lua literalmente seria apresentada como superiora ao herói mítico *Jacy*.

Um caso acontecido na redução de São Cosme e Damião mostra a forma como o missionário trabalhava o desejo do candidato à entrada na congregação. Sabendo do apreço que os indígenas tinham pela entrada nela, o jesuíta registra um caso de um homem, já adulto, que vinha há anos pretendendo ser a ela admitido. Ao se aproximar a festa da referida congregação, solicita ele mais uma vez o ingresso. Chegado o dia, oito nomes receberam o voto de aceitação do Prefeito, menos o dele. O padre explicou-lhe que não fora admitido pelas muitas faltas que cometia, embora essas faltas inexistissem. Fizera-o para que tomasse ainda maior estima pela congregação. O candidato vai às lágrimas, e o padre, compadecido, promete-lhe que ele seria aceito na próxima

⁴⁶⁸ CARDIEL, 1771. Disponível em: <[http://www.portalGuarani ... html](http://www.portalGuarani...html)>.

⁴⁶⁹ In: MAEDER, 1984: 108.

festa, que aconteceu dois meses após. *Aqui se lhe duplicaram as lágrimas, porém de alegria pela palavra dada.*⁴⁷⁰

Outro caso bastante interessante aconteceu na redução de São Miguel e foi registrado na Carta Ânua de 1663-1666. Uma moça teria usado um tição de fogo para afugentar um índio sedutor, fato que teria sido seu passaporte para o ingresso na congregação: *um dia afugentou uma donzela varonil com um tição na mão a um malleitor libidinoso que com agrados e ameaças a queria seduzir. A mesma mereceu por suas muitas virtudes ser admitida à congregação mariana*⁴⁷¹.

Têm eles por uma honra muito grande serem apontados para a congregação e se empenham muito em fazerem-se dignos a serem recebidos nela, e pedem este favor como muita instância. Uma vez recebidos, procuram eles, assim como superam aos demais pela dignidade de ser da corte de Maria, superar aos demais no bom comportamento. Portanto, estão convencidos os Padres de que precisamente a eles se lhes pode encarregar com toda a confiança assuntos delicados, como é, por exemplo, o observar a conduta de uma pessoa.⁴⁷²

No entanto, nem sempre os missionários estiveram convencidos de que deviam fundar congregações de indígenas. *No princípio quando se fundou, duvidaram alguns padres se os índios eram capazes dessas congregações, a experiência tem mostrado que o são e que é de muita glória de Nosso Senhor e bem de muitas almas.*⁴⁷³

Participar das Congregações Marianas possibilitava aos indígenas granjearem grande prestígio no povoado, pois o fato de serem nelas aceitos indicava uma grande estima por parte dos missionários: *Neste povoado se aprecia sobremaneira a admissão à Congregação Mariana, tanto que a porfia solicitam muitos este favor, porém se escolhem entre eles somente alguns para aumentar seu desejo para que se façam mais dignos a isso por uma boa conduta*⁴⁷⁴.

A importância de manter o prestígio é percebido num caso que teria acontecido na redução de San Ignacio del Paraná: *um dia foi acusado falsamente um jovem congregante de haver seduzido à mulher de seu próximo. Foi encarcerado primeiro e depois apagado da lista dos congregantes*⁴⁷⁵. Com isso o jovem intentou suicidar-se, não o conseguindo por estar acorrentado. Sua inocência foi provada, e ele liberado.

⁴⁷⁰ CARTA ÂNUA DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI, DE 1661. In: MCA IV, 1970: 188.

⁴⁷¹ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1663-1666, 1667-1668, 1669-1672, 1672-1675). In: SALINAS, 2013: 104.

⁴⁷² CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY DE LA COMPAÑIA DE JESÚS QUE CONTIENEN LOS AÑOS MIL SEISCIENTOS CINCUENTA Y OCHO, NUEVE, Y SESENTA. In: FRANZEN; FLECK; MARTINS, 2008: 111.

⁴⁷³ CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: MCA III, 1969: 43.

⁴⁷⁴ In: MAEDER, 1984: 95.

⁴⁷⁵ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 715.

Nos registros missionários, os congregantes de Maria são tidos como modelos de vivência cristã. Deve-se considerar que, em termos de modelo ascético-devocional a ser seguido, não existia uma diferença qualitativa entre aquele proposto aos clérigos e aos leigos, senão que quantitativa e de nível, como sugere Callado, pois os modelos de vida, tanto religiosos como civis, deveriam ser complementares e reforçar-se mutuamente.⁴⁷⁶ É isso o que vemos nas reduções através da ação das Congregações Marianas.

Um caso de radicalização da castidade entre os *Guarani* reduzidos, como se fossem angelicais missionários, teria acontecendo entre um casal⁴⁷⁷, como fica evidenciado nesta passagem em que um congregante sugere à sua recém-esposa que ambos permanecessem castos:

Se gostares de colaborar com a minha determinação, saberei que me amas e que deveras me escolheste por esposo. Não ignores, pois, que é meu desejo conservar a limpeza de meu corpo, para que minha alma fique pura. Eu nunca me aproximei da mulher, e não desejo perder essa joia. Se for do teu agrado que vivamos os dois como irmãos até o fim de nossa vida, isso será para mim a maior prova que possas me dar de que me amas. Já ouviste o que os padres nos dizem a respeito da pureza, de sua formosura e prêmio. Da mesma forma sobre a feiosidade desse vício, que arrasta como a loucos desenfreados aos que dele se embebem. [...] Considera-o bem, pois o tempo desta vida é breve e o da outra eterno, brevíssimo o deleite carnal e sem fim a sua pena. E, conquanto o matrimônio seja lícito e bom, é melhor como dizem os padres, viver em pureza [sem grifo no original].⁴⁷⁸

A mulher aceitou a proposta de seu esposo. Porém o marido morreu algum tempo depois, e o padre chamou-a para que aceitasse casar com outro homem.⁴⁷⁹ Isso se transformou num caso complexo para o padre. Oficialmente, o casamento não se havia consumado. Se a mulher não era casada, não poderia tornar-se viúva. Por outro lado, pelo que vimos acerca do pagamento do débito conjugal, o casamento era aconselhado principalmente para quem tivesse problemas de incontinência sexual. Parece não ser o caso descrito.

No geral, as mulheres e os homens congregantes são apresentados nas correspondências jesuíticas não só como modelares na vivência da piedade

⁴⁷⁶ CALLADO, 2002: 8.

⁴⁷⁷ A Igreja condena, pela vertente ascética e monástica de recusa do mundo, o casamento. Porém, em virtude da procriação, tolera-o, como um mal menor. Dessa forma, *ela o adota e institui [...] mas com a condição de que sirva para disciplinar a sexualidade, para lutar eficazmente contra a fornicção* (DUBY, 1989: 23).

⁴⁷⁸ MONTOYA, 1985: 180-181.

⁴⁷⁹ O motivo pelo qual a virgindade teria um status maior do que o matrimônio para o catolicismo é que, como parte da castidade, supõe, além da integridade física, pela teoria tomista, a negação proposital da busca do prazer venéreo em função de um ideal espiritual. Nesse sentido, a virgindade representaria o domínio do intelecto sobre o elemento sensitivo-vegetativo.

cristã, mas também na vivência social, em termos de mortificação do corpo e de controle de suas sensações, conforme pode ser visto no próximo relato:

Grande é o santo pudor das mulheres, as quais preferem sofrer qualquer martírio antes de manchar-se com um pecado; pelo mesmo, para guardar a castidade, elas, por própria iniciativa, procuram dominar sua paixão com austeridades corporais. Até sucedeu que sentiram algumas muito que não podiam tanto como os homens e inventaram modos de exercer penitências em segredo, levadas pelo desejo de participar da Paixão de Cristo nosso Senhor.⁴⁸⁰

A mesma percepção está presente também sobre a Congregação Mariana de San Ignacio del Paraná: *Se distingue por seu espírito de penitência*⁴⁸¹. Em relação à vivência da castidade, os congregantes da redução de Itapua também são apresentados como exemplares. Uma índia congregante daquela redução teria mostrado a um homem sedutor seu rosário e lhe teria dito: *Sou congreganta da Virgem. Tu, sem-vergonha, como te atreves a querer profanar um corpo santificada tantas vezes por tocar o Santíssimo sacramento!*⁴⁸²

Os congregantes eram *os interlocutores privilegiados dos padres em cada redução, canais de comunicação destes com o conjunto dos índios dos povoados e fiscais dos comportamentos destes últimos*⁴⁸³. Eram eles também os mais assíduos participantes dos momentos de jejum e de disciplinas corporais.

3.2.8.2 Disciplinas X cuidados corporais

O corpo humano, como vimos no primeiro capítulo, foi tomado pelo cristianismo como a porta de entrada para o pecado. Para “domá-lo”, tal qual animal indômito, uma das indicações era através do uso de disciplinas corporais.⁴⁸⁴ O uso de austeridades corporais – prática a um só tempo social e religiosa – como forma de orientar os desejos e os afetos, principalmente aqueles ligados à moral sexual, é bastante referido na documentação missionária. Na redução de Asunción de Acaraguá, como de resto nas demais, os padres ensinavam que os indígenas deviam defender-se contra as *malas pasiones* por meio do “escudo da fé”: *Assim é que até as mulheres débeis e as ternas donzelas, defendidas com semelhante couraça, resistem varonilmente às provocações de homens maus. Os*

⁴⁸⁰ In: MAEDER, 1984: 106. Esse relato mostra as mulheres da América sendo aceitas nas congregações, fato que só foi oficializado mundialmente em 1751 com o breve QUO TIBIS, de Benedicto XIV, que permitiu a entrada das mulheres nas Congregações Marianas.

⁴⁸¹ In: MAEDER, 1984: 83.

⁴⁸² DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 719.

⁴⁸³ MARTINS, 2000: 6.

⁴⁸⁴ O uso de disciplinas corporais poderia acontecer por vários motivos: com finalidade penitencial, para alcançar alguma graça, para amenizar a ira divina, para livrar-se do demônio e como sujeição do corpo ao intelecto.

*varões por sua vez sujeitam suas paixões, aquele inimigo doméstico, com várias asperezas corporais*⁴⁸⁵.

Essas asperezas eram ensinadas pelos missionários aos indígenas, os quais, além de sugerir-las, também mostram como deveriam ser aplicadas. Num desses casos, um homem procura seu confessor para saber que remédio deveria usar para livrar-se das “tentações da carne”, e esse lhe sugere: *frequentasse mais todavia os santos sacramentos, e que usasse austeridades*⁴⁸⁶.

Referências ao emprego de mortificações corporais para guardar a pureza, robustecendo a fragilidade da carne, são bastante comuns na documentação missionária, como a que consta na Décima Quarta Carta Ânua, referente ao período de 1635 a 1637:

Para guardar a santa pureza lhes servem as mortificações corporais. Os homens se açoitam na quaresma três vezes por semana e durante o ano nas sextas-feiras, enquanto que as mulheres se disciplinam secretamente, encerradas em suas casas. Até as meninas estão tão afeiçoadas à penitência que ao voltar de seus trabalhos se escondem para açoitarem-se ocultamente.⁴⁸⁷

O uso de exemplos da vida de santos como forma de mudança de condutas desalinhas com a moralidade reducional era outra prática missionária usual nos povoados jesuíticos. Num desses casos, acontecido na redução de Apóstoles, um rapaz feriu-se na intenção de imitar São Bento: *Certo jovem ouviu contar no sermão a célebre façanha de São Bento de combater as tentações desonestas metendo-se entre espinhos e cardos; imitou-lhe aquele jovem colocando sua mão entre brasas acesas para vencer as tentações, apagar o fogo da paixão e livrar-se por esta breve dor das chamas do inferno*⁴⁸⁸.

Quando o assunto era o controle da castidade ameríndia, o missionário acercava-se de todos os recursos para alcançá-la, distanciando os indígenas o quanto podia das ocasiões que considerava propícias ao pecado, mas também criando e alimentando as condições para a recusa dos contatos carnavais. Para além do nível da alimentação da piedade religiosa, principalmente no período quaresmal, mas também ao longo do ano, concorria para isso, no nível biológico, o cuidado com a ingestão de alimentos e remédios que pudessem mobilizar as energias sexuais. Não podemos esquecer que os jesuítas seguiam o tomismo, supondo que os alimentos e as bebidas incidiam diretamente nos movimentos da alma humana através da produção de fumosidades.

⁴⁸⁵ In: MAEDER, 1984: 129.

⁴⁸⁶ DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: DHA XX, 1929: 488.

⁴⁸⁷ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 719.

⁴⁸⁸ In: MAEDER, 1984: 119.

Como vimos no primeiro capítulo, a gula é um dos pecados mais graves para o cristianismo. A ingestão de certos alimentos, como a carne, durante o período da Quaresma, por exemplo, estava restrita justamente por aguçar os sentidos corporais e por levar à luxúria. Os interditos alimentares do cristianismo, embora diferentes do indígena ancestral, não foram, por isso, um fato novo na vida dos indígenas reduzidos. Outra coisa é pensar na ingestão de certos remédios que, tanto na visão indígena como na do missionário, despertavam as funções sexuais. Não temos informações a respeito da forma como os missionários agiam na matéria, porém, a julgar pelos manuais de medicina compostos por eles na época, mesclando conhecimentos que trouxeram da Europa com os conhecimentos indígenas, poderia haver preocupação com a ingestão de medicamentos que refreassem ou provocassem a libido. O manual de Medicina de Montenegro (*Matéria médica misionera*), manuscrito de 1710, assim se refere a algumas plantas: o agrião *fortalece aos recém-casados e provoca luxúria*; a erva (erva-mate), tomada com água muito quente, *seca as partes térreas e adstringentes, comprime as vias, causando obstruções e ventosidades molestíssimas, de sorte que dão ansiedades ao coração, falta de sono e desabrimento aos membros principais, causando movimentos de luxúria, cólera e melancolia*; o aguapé *faz baixar a cabeça do instrumento da desonestidade e mitiga suas paixões [...] reprime a gonorreia, os fluxos das fêmeas e seus furores uterinos; porém se a usam desmesuradamente, é danosa à matriz*; a galanga (raiz da mesma família do gengibre) *recobra o calor natural dissipado nos velhos casados e, nos moços, muito dados ao vício de mulheres, provoca a luxúria*. O amendoim *tostado no forno, e depois misturado num pote com sal moído, muito bem misturado, é muito louvável e prato saudável, embora acenda e provoque a luxúria*; a henula *desperta a virtude genital*; o mastuerzo, *comendo a mulher que está de parto duas onças de suas folhas, logo expulsará a criança, ainda que esteja morta, a placenta e o sangue retido. [...] Provoca a menstruação, tomando com artemisia na mesma quantidade, fortalece aos recém-casados e provoca a luxúria*; do guembé comem-se as sementes *até quatro ou seis delas em bebidas ou comidas: provoca luxúria*⁴⁸⁹.

Em vários momentos da vida reducional, a depopulação causada pelas constantes epidemias, que ceifavam quantitativos altíssimos de indígenas reduzidos, levou ao cuidado com a manutenção da saúde reprodutiva, principalmente das mulheres indígenas. A fertilidade da mulher, principalmente a *Guarani*, era reconhecida pelos missionários, como dá a entender o padre Dobrizhoffer. No ano de 1702, as trinta reduções possuíam uma população de 145.252 pessoas, porém uma epidemia de varíola, que se estabeleceu logo mais tarde, arrebatou em torno de 30 mil delas. Alguns anos mais tarde, uma

⁴⁸⁹ MONTENEGRO, 2007. Disponível em: <http://www.portalGuarani... montenegro_.html>.

nova epidemia dizimou em torno de 11 mil pessoas. Da mesma forma, a esca-rlatina ceifou outro tanto. O padre também identifica uma grande seca e a esterilidade causada por ela como outro fator que extinguiu uma multidão de indígenas nas reduções. Agregando-se os que pereceram nas guerras a serviço do rei, que permaneciam nelas durante anos, *não deve estranhar-se que as mulheres dos Guaranis, em que pese sua especial fecundidade, não puderam repor o grande número dos extinguidos pelas múltiplas calamidades que se sucederam de contínuo. Por isso, no ano de 1767 em que abandonamos a América, se contava em todas suas localidades não mais de cem mil*⁴⁹⁰.

Coincidência ou não, é nesse momento que Montenegro lança seu manuscrito, indicando remédios usados pelas mulheres para manter a saúde reprodutiva: *Colhido o Caá pari [...] socorre às mulheres resfriadas do ventre e útero, que não lhes vem a regra, e muitas por tal causa se fazem estéreis*; o uso do caané miri: *não se deve dar a mulheres grávidas porque causa aborto [...], não sem grave risco de esterilidade*; o dictamo pode *tornar estéreis aos que o usarem*⁴⁹¹. Estabelecer uma política de reserva de úteros, em situação como essa, era uma necessidade para manter o nível populacional dos povoados. A isso é chamado de biopolítica, estudo praticamente inexistente acerca das missões religiosas.

Rivalizam com os cuidados corporais, no entanto, as procissões de sangue, expressão piedosa muito comum nas reduções. Elas eram realizadas principalmente com fins penitenciais, como imitação dos sofrimentos de Cristo na Quaresma, mas também para alcançar alguma graça coletiva, como o fim de um período de seca, aplacando a ira divina.

O tempo de Quaresma tem sido celebrado com tal devoção que desde o primeiro dia começaram públicas flagelações, com açoites reforçados com estrelas que sacavam sangue, com grande edificação dos padres, ao ver como esta gente, vagando pouco antes pelas matas e servindo o demônio, agora com tanto maior ardor começava a servir a Deus, deixando de lado superstições diabólicas; louvando ao sumo e verdadeiro Deus pelas ruas de seu povoado, e fazendo voluntariamente penitência por seus pecados antigos com ásperas disciplinas.⁴⁹²

No sentido de aplacar a ira divina, foi realizada uma procissão de sangue na redução de São Nicolau, referida na Décima Quarta Carta Anua. O relato mostra que são os indígenas que pedem espontaneamente para realizar mortificações. Como eram os padres que orientavam tais práticas, o pedido foi aceito:

⁴⁹⁰ DOBRIZHOFFER, 1967. Disponível em: <http://www.portalGuarani...dobrizhoffer_.html>

⁴⁹¹ MONTENEGRO, 2007. Disponível em: <http://www.portalGuarani...montenegro_.html>.

⁴⁹² QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVÍNCIA (PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN) EN EL PASADO AÑO DE 1613 AO PADRE GERAL CLAUDIO AQUAVIVA. In: DHA XIX, 1927: 336.

Aqui não fez menos estrago a peste que em outras partes. Ao ouvir os índios dos padres que semelhantes epidemias são instrumentos da divina justiça, se foram a eles rogando-lhes que organizassem solenes rogativas para aplacar a ira de Deus. Fez-se-lhes a vontade e se determinou a data para isso. No dia indicado acudiu uma enorme multidão de gente. Ao sair em procissão, levava uma parte velas acesas e mais de quatrocentos homens levavam nos ombros grandes cruzes e a uma cruz de colossal tamanho arrastavam várias pessoas juntas, para que se levantasse em uma altura próxima do povoado. A banda de músicos entoou a triste melodia do Salmo Miserere, em cujo som açoitava bom número de homens suas costas, tanto que se manchava a rua com sangue. Invocavam as mulheres e crianças com voz lamentável a misericórdia de Deus, respondendo-se mutuamente por coros. Ao entrar a procissão outra vez no templo, as mulheres e as crianças foram despedidas, e seguiu adentro uma flagelação mais cruel que a anterior, até que o padre deu o sinal de seu término.⁴⁹³

Para evitar situações de indecência corporal, os flagelos corporais geralmente aconteciam em momentos diferentes para homens e mulheres. Um relato de procissão penitencial com esse sentido refere-se à atividade realizada com indígenas nos arredores do Colégio de Córdoba:

Para o bem de suas almas lhes preveníamos que viessem todos com cruzes, disciplinas, cordas, paus e outros instrumentos de penitência, e com essas insígnias já tarde se ordenava uma muito devota procissão em que iam uns com pesadas cruzes nos ombros, outros com paus raspados meio desnudos, outros cingidos de ásperas e grossas cordas, outros disciplinando-se, e outros com suas cruzes nas mãos [...], chegados à igreja se lhes predica sobre a excelência e eficácia da penitência exortando-os a ela. Acabado o sermão, saem as índias para fora e ficam dentro os índios, os quais, dizendo um de nós o miserere, se disciplinam todos, moços, velhos e meninos, com grande fervor, soluços e suspiros. Saídos os índios, entram as índias, e de fora se lhes diz o miserere, disciplinando-se com não menos sentimento que os homens.⁴⁹⁴

Nem sempre as procissões de sangue eram autorizadas pelos missionários, principalmente quando havia algum risco de degradação da integridade física dos indígenas. Na redução de San Ignacio do Paraná, *à noite fizeram sua procissão não de sangue porque isso não se lhes aconselha por sua grande pobreza e nudez*⁴⁹⁵. Ou conforme o relato do padre Antonio Ruiz de Montoya sobre a

⁴⁹³ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 702-703.

⁴⁹⁴ DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONAN LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: DHA XX, 1929: 114. A proibição da participação ao mesmo tempo de homens e mulheres nas práticas de mortificação correspondia à intenção de disciplinar a sexualidade humana, pois o ímpeto dos golpes podia danificar a roupa e colocar o corpo à mostra.

⁴⁹⁵ NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: DHA XX, 1929: 92.

realização de disciplinas de sangue no conjunto das reduções: *Foi preciso limitar-lhes as disciplinas de sangue porque devido ao frio e ao pouco abrigo achavam-se em perigo não poucos*⁴⁹⁶.

3.2.8.3 Frequência aos sacramentos

Os indígenas aprendiam dos missionários que a frequência aos sacramentos era um remédio eficaz contra vários males do corpo e da alma. A penitência e a eucaristia possuíam a qualidade de robustecer a alma. Uma das conseqüências desse robustecimento seria a contenção do corpo e de suas sensações, base para vencer as tentações, principalmente aquelas de cunho sexual, e atingir a castidade. Em vários momentos, o padre orientava os indígenas a acercar-se mais dos sacramentos, registrando no final, quando isso acontecia, os efeitos positivos do ato.

Mais do que o sacramento em si, há que se pensar na preparação para recebê-lo. O padre Antonio Ruiz de Montoya, superior das missões do Guairá, informa que, nas reduções onde havia o sacrário, *sua gente comungava quatro vezes por ano: o que se fazia com boa disposição, através de confissão sacramental e disciplina ou açoites de penitência oito dias antes*⁴⁹⁷. A frequência à comunhão entre os congregantes, no entanto, deveria ser semanal. Como o acesso aos sacramentos dependia de preparação prévia, a participação neles, ato que era um dos sinais externos de prestígio na redução, estava sujeita à aprovação pelo missionário. Por isso não seria demais supor que muitos cristãos se esforçassem para merecer recebê-los como prêmio. Outra coisa é pensar no sacramento da penitência, que tinha a finalidade, como vimos, de levar as pessoas ao arrependimento de seus pecados. Diante disso, é possível entender o que diz o padre Pedro de Oñate a respeito de que os indígenas, na época da Quaresma, *sendo dados ao vício da desonestidade, por meio do sacramento da penitência alcançaram reformação*⁴⁹⁸.

O padre Nicolás del Techo, narrando sobre a primeira comunhão dos neófitos, deixa bastante evidente que o desejo indígena foi trabalhado a fim de atingir a reforma de costumes. O relato é rico em detalhes:

Não se dava em seguida a comunhão aos índios convertidos, em atenção a sua rudeza e ignorância de nossa fé; também para que, sendo maior seu desejo de receber o Corpo do Senhor, se aproximassem do altar com maior fervor e reverência. Por tais razões havia ordenado o Padre Oñate que até o sétimo ano da fundação dos povoados não se desse aos neófitos a Eucaristia. Tão logo como correu a voz de que os mais piedosos seriam eleitos para

⁴⁹⁶ MONTOYA, 1985: 169.

⁴⁹⁷ MONTOYA, 1985: 124.

⁴⁹⁸ DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONAN LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: DHA XX, 1929: 112.

que comungassem, solicitaram muitos por escrito tão grande favor, e sabendo que o conseguiriam unicamente os que estivessem bem instruídos nos nossos mistérios, iam por espaço de bastantes semanas à igreja para provar sua instrução ou aprender o que ignoravam. Era de ver aqueles homens principais de idade avançada, quem antes se envergonhavam de ir à catequese, mesclarem-se logo com as crianças; e no campo, nas casas, nas encruzilhadas, de dia e de noite, falava-se constantemente da doutrina cristã; nenhuma coisa lamentavam os índios como não serem julgados aptos para receberem o Senhor. Certa mulher de bons costumes, a quem por não ser conhecida se lhe negou a Eucaristia, concebeu tal pesar, que caiu sem forças no templo, até que, alcançados seus desejos, sentiu-se reanimar. Entre os neófitos haviam acudido à igreja duas mulheres tão semelhantes no corpo como diferentes de espírito: uma estava dada à infame arte da feitiçaria e era muito conhecida no país; a outra se distinguia pelas virtudes que a enfeitavam. Esta rogou ao Padre que estava ali que a examinasse de doutrina; mas aquele, confundindo-a com a maga, lhe respondeu que não era bom dar aos cães o Pão dos anjos, nem o manjar da vida a mulheres acostumadas a tirar a vida dos homens com seus malefícios; depois lhe ordenou que, posta de joelhos, abjurasse dos erros que professava, e confessasse a fé católica. Aquela santa mulher fez o que se lhe mandava. Reconheceu rapidamente seu erro ao sacerdote, e lhe perguntou por que havia recebido tão resignadamente um castigo não merecido; replicou a índia que por muito duro que este fosse o aceitaria com gosto, crendo ser uma prova a que a sujeitavam para receber o Corpo de Cristo. Houve quem dois dias antes de comungar jejuou com tal rigor, que não bebeu uma gota de água nem provou bocado algum. Não poucos se abstiveram um dia antes e outro depois dos gozos do matrimônio, para deleitar-se com os abraços do celestial Esposo. Outros se açoitaram sem compaixão durante a véspera; levavam nos ombros cruces pesadíssimas; estavam quase todo dia no templo, e confessavam minuciosamente suas menores faltas. Alguns restauraram a saúde tão logo que comungaram. Havia mulheres que, solicitadas com torpes amores, responderam que de nenhuma maneira profanariam seu corpo, santificado com o de Cristo. Certo jovem levava uma vida dissipada, sem que os castigos ou ameaças fossem capazes para que se corrigisse; mas depois que recebeu a Eucaristia mostrou tanta força contra os agrados do vício, que jamais se contaminou com este e foi modelo de castidade.⁴⁹⁹

O impacto no cotidiano indígena da frequência aos sacramentos, principalmente na confissão, referente à redução de São Nicolau do Piratini, seria a internalização da noção cristã de pecado, segundo o relato missionário:

Tem entrado na igreja com muito cuidado, não faltando por nenhum acontecimento nos dias de festa para ouvir a sua Missa: e apenas faltavam aqueles que ainda não tinham 'pelego' para cobrir suas carnes, porque sentem muito as mulheres verem-se nuas, o que antes não lhes tocava em nada. Frequentam os sacramentos frutuosamente e se confessam como cristãos antigos, repetindo confissões da vida passada por parecer-lhes que erraram

⁴⁹⁹ TECHO, 1897b: 28-29.

ao princípio, quando não sabiam bem o que faziam. O fruto disso se vê bem nas ocasiões tão fortes que têm, quando sabem resistir como cristãos, tendo temor de Deus e abstendo-se de pecar por seu respeito. E assim, nas confissões, muitos homens e mulheres, e jovens perguntados se tinham cometido algum pecado contra o sexto mandamento, uns dizem: não Padre, que me recorde logo de Deus, e assim se meu corpo me provocasse a isso, recordando logo de Deus, não quis fazer a sua vontade; outros dizem: não tenho feito esse pecado porque bem sei eu o que Deus diz, que não desejarás a mulher do teu próximo; e outros dizem outras coisas com que mostram que fazem conceito de que se lhes diz e que vão tomando algum temor de Deus que lhes aparta do pecado.⁵⁰⁰

Casos de homens e mulheres que utilizam argumentos aprendidos na doutrina para recusar-se a manter relações sexuais são encontrados ao longo de toda a documentação missionária:

A certa jovenzinha havia perseguido já com insistência um sedutor. Ela permanecia fria como um mármore. Porém, aquele estava sempre alerta para encontrar uma oportunidade para encontrá-la a sós. Ela não se contentava em desprezar os cumprimentos e lisonjas, senão que lhe jogava na cara a fealdade de sua pretensão criminal. Enfureceu-se este e a agarrou com força. Defendeu-se ela até mais não poder. Quando se viu em perigo, exclamou: miserável! Não sabes que muitas vezes vou a comungar, e que meu corpo está consagrado pela presença de Deus, Nosso Senhor? Não te atrevas a profaná-lo! Pagarias caro por isso!⁵⁰¹

Houve trinta e seis casos em que índias, com maravilhosa firmeza de caráter, resistiram às solicitações libidinosas de uns moços perdidos, só recordando elas e eles da Paixão de Cristo Nosso Senhor.⁵⁰²

Ao ameaçar-lhe um sedutor, apontando-lhe o punhal, questionou certa índia varonil: atravessa-me, pois prefiro morrer antes de consentir a teus maus desejos. Venceu-o porque estava fortalecida pela frequente comunhão.⁵⁰³ Não te recordas que rezas cada dia no Pai Nosso: não nos deixes cair em tentação.⁵⁰⁴

Além de julgarmos se a reação indígena era positiva ou não, é possível pensarmos que a cristianização possibilitou, principalmente às mulheres indígenas, exercer o direito de recusa às relações sexuais indesejadas, utilizando-se da doutrina cristã como argumento para afastar de si o assédio de pessoas indesejadas, tendo o missionário como aliado para exercer essa recusa. Outra

⁵⁰⁰ CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. MCA III, 1969: 59.

⁵⁰¹ DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONAN LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: DHA XX, 1929: 671-672.

⁵⁰² CARTA ÂNUA DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, 1659-1662. In: FRANZEN; FLECK; MARTINS, 2008: 79.

⁵⁰³ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1663-1666, 1667-1668, 1669-1672, 1672-1675). In: SALINAS, 2013: 118.

⁵⁰⁴ In: MAEDER, 1984: 115.

coisa é pensar que foi justamente o cristianismo que lhes trouxe a pecaminosidade dos contatos carnavais.

3.2.9 Castidade indígena e violência de gênero

Na virada da Idade Média para a Moderna, a virgindade e a castidade feminina eram superestimadas. Juan Luís Vives dirá que o tipo de vida mais semelhante à celestial era o estado virginal. A virgindade tornaria as pessoas semelhantes aos anjos, desde que não representasse um cuidado somente com o corpo:

A parte mais importante dessa pureza e dessa integridade está situada, quase em sua totalidade, na alma, onde se situa a fonte de todas as virtudes. Porque o nosso corpo está feito de barro, é pesado e tão só é um executor de nossa vontade; Deus não lhe presta nenhuma atenção nem se ocupa dele, por ser-lhe totalmente alheio, mas se preocupa somente com a alma, que é de natureza parecida com a sua e, sob certo aspecto, próxima.⁵⁰⁵

Se a instrução dos homens na cristandade deveria ser bastante complexa por eles estarem ligados aos espaços públicos e também aos privados, a instrução da mulher estava centrada na preocupação com a virgindade e com a castidade, pois sua perda era considerada similar à morte do corpo.

Porque ao varão lhes são imprescindíveis muitas virtudes, a saber, a prudência, a eloquência, a ciência política, a inteligência, a memória, uma certa arte para saber viver, a justiça, a liberalidade, a magnanimidade e outras muitas que seria prolixo seguir enumerando. Embora a ele falte alguma destas qualidades, parece lógico culpá-lo menos, com tal que mantenha algumas. Porém em uma mulher ninguém busca a eloquência, nem a inteligência, nem a prudência, nem as artes da vida, nem saber administrar o Estado, nem a justiça, nem a benignidade; ninguém, em última análise, busca outra coisa que não seja a virgindade, e que, se se deixar faltar somente ela, seria como se ao varão lhe faltassem todas, posto que na mulher essa virtude é equivalente às demais. [...] Antes de tudo, a mulher deve saber que a castidade é a virtude mais importante para ela e é a única que tem o valor de todas as demais.⁵⁰⁶

Associando sexo à sujeira e ao pecado, o catolicismo tomava a virgindade como sinônimo de pureza, equivalendo-a à santidade. Vários são os relatos em que os indígenas são apresentados como castos aos olhos dos missionários. Uma das causas disso seria justamente a piedade mariana:

E assim se lhes clareia em proveito de suas almas essa devoção à Soberana Rainha dos Anjos se for paga muito bem os acudindo sempre e defendendo-os dos ataques do Demônio. Como fez com uma criança de tenra idade, que saindo do caminho uma salteadora para roubar-lhe a preciosa jóia da casti-

⁵⁰⁵ VIVES, 1523. Disponível em: <[http://www.cervantesvirtual ... su-marido](http://www.cervantesvirtual... su-marido)>.

⁵⁰⁶ VIVES, 1523. Disponível em: <[http://www.cervantesvirtual ... su-marido](http://www.cervantesvirtual... su-marido)>.

dade e tomando-a pela força do braço, a quis colocá-la no espesso da mata instando-a com meneios e agrados para que concedesse com seu intento, mas ela resistiu bravamente e saiu com a vitória dela e do Demônio dizendo-lhe que de nenhuma maneira havia de manchar ou macular a limpeza de sua alma, que antes morreria que ofender a Deus. Outra índia foi solicitada em seu mesmo aposento para ir a ofender a Deus. Alvorotou-se a índia ouvindo suas venenosas palavras, e como se visse o Demônio, tomou nas mãos a cruz de seu rosário, censurando-lhe sua má intenção e no seu coração se encomendava muito deveras a Nossa Senhora (cuja imagem muito desejava ter naquela ocasião, que a temesse e reverenciasse) e lhe pedia que a ajudasse e não a deixasse cair em tentação. E porque na época estava ausente seu marido, não quis sair de sua casa, nem ir à chácara para trazer sua comida, temendo que a seguisse aquela fera, e vendo-a sozinha a manchasse, até que em vindo seu marido, e lhe avisado do perigo em que se havia visto, implorou-lhe não se ausentasse mais dela. Outra índia, vindo a confessar-se para se casar, disse ao Padre, no princípio da confissão: Padre, não me sinto em pecado grave, e assim dou muitas graças ao Nosso Senhor, à Virgem Santíssima e a ti também porque me casar antes que lhe ofenda.⁵⁰⁷

Outros casos que merecem destaque são aqueles que poderíamos chamar de inusitados, como o que aconteceu na redução de Santa Ana, onde um rapaz, por desejar a castidade e por sentir-se sexualmente tentado, pediu para ser castrado:

Alonso Taií, primeiro Cristão desta redução. Era um jovem de uns vinte anos, quando ouviu um dia falar a um de nossos Padres sobre a beleza da castidade. Impressionou-se tanto com o que tinha ouvido, que se afeiçoou pela virtude Angélica, visitou aos Padres e lhes pediu entre muitas lágrimas que lhe livrassem das tentações desonestas, temendo que entre tantos incentivos carnis e más ocasiões lhe seria muito difícil guardar uma continência perfeita.⁵⁰⁸

Em outro caso, um jovem fere os olhos para manter a castidade. O jovem, residente na Reducción de los Santos Mártires, após ter ouvido as explicações do missionário sobre as palavras do Evangelho “se teu olho te escandaliza, arranque-o de ti”, imitou-as em perfeição:

Logo depois viu por acaso uma coisa obscena e, lembrando-se do que tinha ouvido no sermão, maltratou seus olhos de tal forma que se enfermou. Perguntado, porque ele tinha feito isso, disse: para apartar a vista de uma coisa desonesta. Eu preferiria perder meus olhos, ao invés de ofender a Deus. Podia também picar-se com agulhas nos braços e membros para vencer pela dor as más inclinações.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: MCA IV, 1970: 88.

⁵⁰⁸ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 613-614.

⁵⁰⁹ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 685-686.

O discurso acerca da castidade era exaustivamente repetido pelos missionários no cotidiano das reduções, tanto que, na redução de São Carlos, conforme a Carta Ânua de 1641-43, uma indígena piedosa, querendo demonstrar seu amor à castidade e por entender *que a cabeleira que trazia solta ao vento podia ser para alguns [causa de] tropeço, a cortou, que para o que as mulheres estimam a seus cabelos não é esta pequena façanha*⁵¹⁰. O relato remete ao recato corporal sobre o qual tratam as Regras da Modéstia jesuíticas. Elas foram estendidas também para as populações com as quais os missionários tiveram contato.

Ouvindo muitas vezes os missionários falarem da castidade e de seus benefícios espirituais, acontecia que alguns indígenas se apresentavam aos religiosos solicitando auxílio para “vencer as tentações”. Alguns vinham decididos a fazer o voto de castidade, como o fato que aconteceu nas missões da frente missionária do Uruguai:

Um neófito de pouca idade, tendo ouvido que na Europa muitos adolescentes renunciavam ao amor e se encerravam no claustro, após consultar o negócio com vários amigos, se apresentou aos missionários manifestando vivos desejos de fazer voto de castidade; quando estes lhe replicaram que aquilo não era possível na América, exclamou: Oh Padre, me concederias o que peço se conhecesse o que é para um jovem que viver entre mulheres nuas e conversar com eles noite e dia.⁵¹¹

Há casos, no entanto, em que o missionário se encanta com a internalização da castidade pelos indígenas. O missionário relata o caso de um rapaz que recebera uma mulher em sua cama na noite e, assim que a sentiu, *saltou como se fosse picado por cobra venenosa, afastando-a de si com fúria e valor cristão*⁵¹².

A contenção dos desejos transforma-se em negação dos contatos carnis, como no relato que consta em uma carta referente ao trabalho missionário realizado nas reduções de Nossa Senhora de Loreto e San Ignacio, em que uma mulher se havia insinuado sexualmente para um homem que *se revestiu do espírito de São Bernardino de Sena em semelhante ocasião, e carregando-a de açoites a enviou muito bem castigada a seu marido, dizendo que ele que se chegava à fonte da pureza havia de estar muito longe de toda imundícia*⁵¹³.

Casos como esse são bastante comuns na documentação missionária e apresentam situações de violência de gênero. Neles, as mulheres, por tentar seduzir e ser recusadas ou por ser seduzidas e se recusar a manter relações sexuais, são agredidas fisicamente, às vezes são mortas. Tomamos alguns casos para ilustrar:

⁵¹⁰ In: MAEDER, 1996: 32.

⁵¹¹ TECHO vol. IV, 1897c: p. 202.

⁵¹² In: MAEDER, 1990: 106.

⁵¹³ DUODÉCIMA CARTA, DEL PADRE NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: DHA XX, 1929: 314.

Muitas mulheres, por conselho dos padres e por efeito da graça sacramental, alcançada na confissão e comunhão, têm resistido às tentações de parte dos homens, preferindo elas antes perder a vida que sua alma nestes assédios de parte daqueles perdidos.⁵¹⁴

Certa mulher preferiu mil vezes ser maltratada cruelmente com açoites e paus que ceder minimamente em sua honestidade.⁵¹⁵

A certo bom moço incitava frequentemente ao crime uma moça de bom parecer [...] e ele a superava todavia em firmeza de caráter, por censurar a aquela mulher sua falta de pudor. E não podendo um dia escapar-se daquela loba impertinente, a retirou a pauladas, ferindo-a, para que ele mesmo não resultasse ferido mais gravemente.⁵¹⁶

Distinguia-se ela por sua beleza corporal e ele pela do corpo e da alma. Muitas vezes a havia provocado a maldade, porém ele não fez caso nenhum dos atrativos e incentivos luxuriosos. Só de vez em quando repreendeu-lhe esta falta de pudor. Porém como ela não o deixava em paz, se propôs em dar eficácia a suas palavras com um pau na mão. Resultou bom este estratagemma; pois causou boa impressão a surra, e ela que não sabia já ruborizar-se de pudor, se enrijeceu a força de golpes. E o bom do caso foi que ficou ela completamente curada de sua inclinação libidinosa.⁵¹⁷

Chegou um índio a falar-me, e na mudança do rosto, e turbação no falar, conheci que tinha alguma coisa grave que era causa daquela turbação, e logo me disse que havia querido ofender a Deus com uma índia [...] ela se defendeu dele [...] e o índio vendo-se desprezado, se lhe revestiu o demônio, e com suas mãos, apertando-lhe o pescoço, afogou-a. E realmente que o índio era muito bem disposto, e de bom rosto, sem ter falta natural [...] e assim a deixou ali, e me disse que nunca mais soube daquele corpo.⁵¹⁸

Certo índio, moço muito corrompido, estava solicitando a uma índia recém-casada. Ela já lhe havia posto a correr várias vezes quando vinha com seus atrevimentos. Ele esperou então uma ocasião para encontrá-la só ao ir-se ao campo. Assim, um dia se lhe apresentou com as mesmas solicitações apaixonadas, acrescentando a ameaça de matá-la cruelmente em caso de não condescender-lhe ela... O que aconteceu? A boa mulher ofereceu ao assassino tranquilamente o pescoço, dizendo que a matasse, já que jamais queria perder sua honra de mulher para contentar a semelhante homem corrompido. Ao ouvir estas palavras, levantou o malfeitor uma grande pedra, e a atirou na cabeça da vítima, destroçando-a a repetidos golpes, completamente, com uma ferocidade mais que selvagem. E, sem querer,

⁵¹⁴ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 685-686.

⁵¹⁵ Apêndice da carta de 1611. In: DHA XIX, 1927: 463.

⁵¹⁶ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 671.

⁵¹⁷ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. In: DHA XX, 1929: 680.

⁵¹⁸ CUARTA CARTA [DEL P. DIEGO DE TORRES] DESDE SANTIAGO DE CHILE EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN EL PASADO AÑO DE 1612. In: DHA XIX, 1927: 183.

abriu a porta do céu para que entrasse a alma branquíssima de uma mártir.⁵¹⁹

Certa mulher que comungava frequentemente saiu ao campo. Aproximou-se dela um mancebo libertino, e tentado pela solidão do lugar a solicitou aos prazeres torpes. A índia que não era débil de forças nem fraca de ânimo, levando nos braços um menino, se defendeu e disse abertamente ao sedutor que antes se deixaria matar e que bebessem seu sangue do que manchar com impurezas sua continência de viúva, pois aborrecia a prostituição do corpo alimento no dia anterior com a Eucaristia. Que por reverência a esse sacramento apagasse o fogo libidinoso que o abrasava, e não atentasse contra um peito cheio de Deus. Enquanto isso dizia, lutava com o estuprador, quem vendo serem inúteis todos seus esforços, montou em cólera, correu à mata próxima e, cortando um talo flexível e resistente, fez dele um laço com o qual rodeou o pescoço da viúva. Como essa persistia em impedir que sua castidade fosse profanada com impudicos abraços, a estrangulou. Depois atirou o menino contra o solo e o destroçou, qual novo Herodes; ato contínuo, sepultou os dois cadáveres a fim de ocultar seu delito. [...] Por suspeitas se descobriu o assassinato, e os Padres procuraram honrar a virtude da defunta e castigar o delinquente.⁵²⁰

As mulheres indígenas estavam sujeitas à violência dentro da redução, mas também fora dela. Há relatos de casos acontecidos nos espaços urbanos, onde os jesuítas possuíam colégios, ou nas suas adjacências rurais. Por exemplo, referente aos trabalhos missionários realizados a partir do colégio de Córdoba:

Uma índia foi tentada pelo demônio e pelos homens em matéria de desonestidade, e por muitos anos se defendeu sempre com dizer como posso eu fazer isso, pois me está olhando Deus e com somente isso jamais consentiu; outra pondo-lhe um punhal na garganta não quis consentir em uma coisa bem torpe; outra solicitada muito tempo de um espanhol com rogos, presentes e ameaças e vendo que não eram de efeito, cego de torpe amor, carregando-a de golpes e coices a arrastou pelos cabelos, e como tudo isso foi em vão, a pendurou em uma árvore desnudando-a de todas suas roupas, e posta assim a fez açoitar a dois índios que a deixaram cheia de chagas, e por morta. Ela esteve tão em si que jamais consentiu com seu gosto, antes o desenganou dizendo não se cansasse porque ainda que pudesse matá-la não poderia conquistá-la como confiava no Senhor, e assim saiu vitoriosa, e o homem desistiu de seu mau intento.⁵²¹

Não raras vezes, intentou-se usar o sistema punitivo das reduções para resolver problemas de disputas pessoais e familiares, mas também para alcan-

⁵¹⁹ CARTA ÂNUA DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI, 1659-1662. In: FRANZEN; FLECK; MARTINS, 2008: 68.

⁵²⁰ In: TECHO Vol V, 1897d: 267-268.

⁵²¹ DÉCIMA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: DHA XX, 1929: 112.

çar vingança contra inimigos. Há casos em que são levantados falsos testemunhos de alguém com a finalidade de puni-lo como vingança. Tal é o caso que aconteceu na redução de Santa Maria Mayor: *Outra índia também donzela lhe inquietava outro moço e ela se defendia, ele que vendo que não podia alcançar nada dela levantou um testemunho, dizendo que estava amancebada com seu cacique para que o padre a castigasse, porém havendo-se feito diligência sobre o caso se achou estar a índia inocente e o índio foi castigado como merecia*⁵²².

Os missionários creditavam casos em que indígenas repudiavam o sexo à madureza cristã. Já no início da missão, esses casos começam a ser referidos. Independente disso, mulheres e homens indígenas dão-se o direito de negar-se às relações sexuais. Tal é o caso relato já na primeira Carta Ânua, portanto antes de qualquer “madureza cristã”, em que indígenas se recusavam a relacionar-se com os espanhóis: *acharam algumas índias moças que em meio de fortes ocasiões de espanhóis perdidos que com muitos meios conquistavam sua castidade a haviam conservado*⁵²³.

Por outro lado, é preciso avaliar o impacto da criminalização da sexualidade nas subjetividades indígenas, e o próximo relato mostra-nos exatamente isso. Havia casos de remordimento de consciência quando indígenas se sentem em pecado por ter descumprido os preceitos religiosos e morais, como é indicado na Carta Ânua referente aos anos compreendidos entre 1663 e 1666, nas notícias referentes às reduções de Candelária, de São Cosme e Damião: *Uma pobre mulher se deixou vencer por um sedutor, e depois lhe sobreveio tanta tristeza pelo crime que havia cometido, que entre muitas lágrimas pediu ao céu que lhe enviasse uma enfermidade que a desfigurasse para não causar perigo a outros, e para fazer penitência de seus pecados. Não o pediu em vão, pois, embora fosse de constituição robusta, se enfermou de disenteria*⁵²⁴.

Esse caso é importante por mostrar que nem sempre as mulheres e os homens indígenas estavam disponíveis para as relações sexuais. Quando cristianizados, porém, puderam exercer a recusa encontrando os argumentos na doutrina aprendidos na missão, como dissemos. Nesses casos, os missionários tornaram-se de fato aliados das mulheres e dos homens que quiseram exercer a recusa. Não se trata, porém, de minimizar a demonização que empreenderam do corpo e da sexualidade indígena.

⁵²² RELACÃO DO ESTADO EM QUE SE ENCONTRAVAM AS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI, 1640. MCA III, 1969: 180.

⁵²³ PRIMERA CARTA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN, 1609. In: DHA XIX 1927: 28.

⁵²⁴ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1663-1666, 1667-1668, 1669-1672, 1672-1675). In: SALINAS, 2013: 93.

3.2.10 Casa de *Recolhidas*

As casas de *recolhidas* foram criadas no século XVI na Espanha e também em suas colônias, onde a delinquência e a prostituição feminina passaram a ser tomadas como problema público. Como medida reparadora para esses problemas, resolveu-se criar centros com fins corretivos ou reformatórios, diferentemente das prisões existentes. Seus cotidianos alternavam trabalho e oração, vividos sob uma rígida disciplina. Outras vezes, nelas eram albergadas mulheres em situação de anulação matrimonial, viúvas e pobres.

Sabido es que la moral pública era objeto de especial defensa por parte de las autoridades españolas, y que en esta defensa fue característica la idea de que las mujeres, por constituir el llamado sexo débil, eran las más expuestas a caer bajo las tentaciones mundanas. Por eso, la mujer era tenida como símbolo de virtudes, pero también había que mantenerla apartada de las posibles causas de corrupción.⁵²⁵

Há, no contexto europeu, diferenças entre Casas de Arrependidas, Casas de Recogidas e Galeras de Mulheres. Nas reduções, a *casa de recolhidas*, o *cotiguasu*, reúne os três espaços:

Las Casas de Arrependidas eran instituciones creadas para albergar a mujeres que habían llevado una vida pecaminosa y que libremente decidían retirarse del mundo para hacer penitencia por su mala vida pasada. Por su parte las Casas de Recogidas eran fundaciones erigidas para internar forzosamente a mujeres incorregibles, vagabundas o prostitutas, que estaban causando mucho escándalo social. El internamiento en las Casas de Arrependidas era voluntario, mientras que en la Recogidas era forzoso, pero en la mayoría de las ciudades existían casas que aunaban ambas funciones.⁵²⁶

O público a ser atendido pelas *casas de recolhimento*, inicialmente composto pelas prostitutas arrependidas, ampliou-se para as meninas e donzelas que, por sua condição social, pudessem estar em risco de acabar na prostituição e para as viúvas que, por seu desamparo, pudessem cair na mendicância. Outro público que passou a ser aceito nas *casas de recolhidas* foram as mulheres que engravidavam fora do casamento, sendo as casas dotadas de salas chamadas de *partos vergonhosos*. Outro grupo ainda a ser aceito nessas casas foram as mulheres denunciadas por transgredir as normas da moral sexual dominante. Essa normativa de beneficência pública estendeu-se à América com o acolhimento de meninas e mulheres indígenas com um claro sentido de assimilação cultural e religiosa, objeto do processo de colonização.⁵²⁷ Norberto Levinton (2004) dirá que o *cotiguasu* tinha mais a ver com questões ideológicas da sociedade colonial do que com problemáticas internas da vida na missão.

⁵²⁵ BALTASAR, 1985: 14.

⁵²⁶ SANTOS, 2014: 417.

⁵²⁷ LÓPEZ, 2016: 17.

A existência de *casas de recolhidas* nas reduções, o *cotiguasu*, é indicativo da condição de vulnerabilidade das mulheres em sociedades patriarcais. Foram elas constituídas como espaços de reserva moral, de punição e de acolhimento.

Enquanto espaço de reserva moral, o *cotiguasu* estabelecia uma separação rígida das mulheres da convivência masculina. Nesse sentido, foi uma das estratégias utilizadas para refrear a sexualidade indígena, considerada descontrolada, dando destino moral a órfãs e viúvas, além de constituir-se em um “local seguro” para as “mancebas” sacadas das casas de polígamos. Nesse sentido, tinha a função também de zelar pela boa reputação das mulheres cristãs, especialmente se fossem novas e não tivessem pai ou mãe ou parente de confiança que pudesse cuidar delas. A criação das *casas de recolhidas* nas reduções tinha a função de manter a ordem moral, combinando assistência e repressão. Das mulheres recolhidas esperavam-se comportamentos exemplares e alguma utilidade social, até como forma de justificar o investimento público.

Ademais do perigo moral que representavam as mulheres desacompanhadas nas reduções e da contestação que as mulheres anciãs faziam ao exercício hegemônico do poder jesuítico, temos de considerar a percepção da ancianidade, especialmente a feminina no Antigo Regime. Nas sociedades pré-industriais, em que o trabalho manual constituía a base da economia, a força física e a juventude eram privilegiadas. Os anciãos e as anciãs tornavam-se seres inservíveis, concepção tributária do pensamento aristotélico. A desvalorização da ancianidade na época moderna apoiava-se também na ideia de que a deterioração física impactava as capacidades éticas e sociais. As velhas, inúteis sob o ponto de vista procriativo, eram uma das principais preocupações em sociedades patriarcais. Nas missões, o qualificativo que mais receberam foi o de bruxas.⁵²⁸

A grande quantidade de órfãos, viúvas, mulheres desacompanhadas, mancebas tornou-se um problema social nas reduções desde o início do projeto reducional. Possivelmente, sem o *cotiguasu*, as mulheres estariam sujeitas à prostituição e outros males maiores. Aos missionários não interessava desacompanhar ninguém na redução. Por isso, ao mesmo tempo em que instituíam uma nova moralidade, acompanhavam a vivência via confissão e vigilância e reorientavam-na através da violência institucional. A motivação para a instituição da *casa de recolhidas* nas reduções é apresentada pelo padre Cardiel:

Ademais disso, há em cada povoado casa de recolhidas, cujos maridos estão por muito tempo ausentes ou que fugiram e não se sabe deles: e com elas estão as viúvas, especialmente se são moças e não têm pai ou paren-

⁵²⁸ VITAR, 2015: 3.

te de confiança que possa cuidar delas, e se sustentam dos bens comuns do povoado.⁵²⁹

Abrimos um parêntese para tratar das saídas de homens dos povoados missioneiros para atender as necessidades coloniais, tratando de um caso. Em 1725, dois mil missioneiros foram deslocados das missões para a construção de uma fortaleza no Rio da Prata, como informa o padre Cayetano Cattaneo em uma carta que enviou a seu irmão José de Módena em 1729, ano em que presenciou o incidente narrado. Imagine-se o impacto disso no cotidiano das famílias indígenas:

Os fabricantes são os índios de nossas missões, que vieram em 1725 por ordem do Governador de Buenos Aires em número de cerca de dois mil para fabricar, como tem feito até agora, a fortaleza, sob o cuidado de dois de nossos missionários, que os assistem, predicando, confessando-os em sua língua, pois não entendem a espanhola. Habitam os ditos dois padres em uma dessas cabanas de couro, e os pobres índios sem casa nem teto, expostos depois de suas fadigas à água e ao vento, e sem um centavo de salário, senão só com o desconto do tributo que devem pagar.⁵³⁰

Malgrado as condições de alojamento, os trabalhadores indígenas recebiam um tratamento bastante rígido nessas saídas, como demonstra o padre Cayetano na mesma carta. O relato foi feito quando o padre chegava à América, vindo da Itália.

Um índio dos mais robustos não queria naquele dia trabalhar na cortina de um baluarte. Irritado o comandante da fortaleza deu ordem aos soldados que o pusessem na prisão. O índio ao ouvir prisão (palavra cujo significado entendeu muito bem) tomou um feixe de flechas e montou no ato num cavalo, e preparando seu arco ameaçava ao primeiro que se aproximasse para tomá-lo. Puderam rapidamente os soldados matá-lo com os mosquetes, porém temendo o comandante irritar aos outros índios se este fosse morto, originando uma perigosa sublevação ou pelo menos que todos fugissem, tomou o partido de fazer saber ao missionário a obstinação daquele, para que, se fosse possível, pusesse remédio. Veio o Padre e com poucas palavras que lhe disse fez desmontar do cavalo e deixar o arco e as flechas. Induzindo depois com boas maneiras e amorosas palavras a receber algum castigo por sua falta, o fez deitar no chão, lhe fez dar 24 açoites com assombro dos soldados, ao ver que o que pouco antes não temia a boca dos arcabuzes, se rendesse logo depois das palavras do missionário. E muito mais se maravilharam quando ouviam que em meio aos açoites não fazia outra coisa que invocar a Jesus e a Maria em seu auxílio; pelo que alguns dos soldados prorromperam nesta exclamação: 'Que gente é essa? É necessário dizer que são anjos, porque se nós tivéssemos recebido semelhante castigo haveríamos

⁵²⁹ CARDIEL, 1771. Disponível em: <<http://www.portalGuarani...html>>.

⁵³⁰ *Buenos Aires y Córdoba en 1729...*, 1941: 121.

nomeado a mil diabos', e certamente que é coisa digna de maravilhar-se, ver como bárbaros tão ferozes por natureza, que não puderam ser subjugados pelos espanhóis, prestem depois tão humilde obediência a um sacerdote, maiormente se é o que os confessa, predica e assiste em suas necessidades temporais e espirituais, ao qual amam verdadeiramente e respeitam como a pai.⁵³¹

Voltemos ao *cotiguasu* e à presença nele de viúvas. Com relação às viúvas, tem-se de considerar que elas eram uma das principais preocupações dos moralistas dos séculos XVI e XVII, não só porque não possuíam o acompanhamento de um homem, mas também porque, pensavam eles, por já terem tido experiências sexuais, estariam propensas a não guardar a castidade. Mesmo que muitos deles indicassem a não constituição de segundas núpcias, elas eram por vezes necessárias como remédio para evitar os pecados da busca da satisfação sexual, considerados como próprios da viuvez.⁵³² Seguramente os missionários preocupavam-se também com os impactos familiares, sociais e econômicos da viuvez das mulheres indígenas e por isso criaram um sistema de acolhimento a elas nas reduções.

Analisando as correspondências privadas dos jesuítas, Imolesi sugere que as mulheres do *cotiguasu* são o signo e o resultado de um problema que os inicianos precisavam resolver. Entre os motivos para chegar a essa conclusão, a pesquisadora analisa que muitas dessas mulheres chegaram às reduções por conta do incremento das migrações indígenas, com a chegada de novas famílias do entorno missional, da violência perpetrada contra indígenas resistentes ao projeto reducional com o consequente deslocamento de mulheres e crianças para as reduções, como foram as lutas contra os *Charrua* ou o ingresso voluntário dos *Guenoa*, além da violência interna nas reduções e da dissolução familiar.⁵³³

No tocante ao deslocamento das mulheres e crianças para as reduções, a pesquisadora está se referindo à guerra acontecida entre os indígenas cristianizados das reduções de Yapeyú e La Cruz, que contaram com a ajuda dos *Guenoa-Minuanos*, sob o comando de cabos espanhóis e de jesuítas, contra a coalizão dos *Charrua/Bohan*, que assolavam a estância da redução de Yapeju, roubando-lhe animais e causando muitos prejuízos, além de insegurança. As lutas aconteceram em 1701 e 1702. Na batalha acontecida às margens do rio Yi, o exército missioneiro, depois de outras batalhas com derrotas, foram vencedores. Dos inimigos *pereceram quase todos os homens de peleia, e não poucas mulheres porque estavam com seus arcos e flechas peleando com os mesmos varões.*

⁵³¹ *Buenos Aires y Córdoba en 1729...*, 1941: 121-122.

⁵³² ROCA, 2011: 208.

⁵³³ IMOLESI, 2011: 146.

[Se lhes capturou] *muita chusma de mulheres e crianças que passam de quinhentas almas*⁵³⁴.

508 mulheres e crianças foram repartidas entre os povoados missioneiros, cuidando-se para que não retornassem às suas terras. Possivelmente, um dos locais para onde foram levadas inicialmente tenha sido o *cotiguasu*.

Ilustrativo do controle social que havia sobre as mulheres recolhidas nas reduções é a quase tragédia a que foram submetidas na redução de São Miguel, relatada pelo padre Tadeu Xavier Henis. Quando da Guerra Guaranítica e do incêndio da igreja pelos próprios indígenas, as mulheres recolhidas teriam ficado presas no seu aposento, pois o espaço era trancado por fora: *não obstante, a trouxeram no dia seguinte, 13 de maio, e no povoado, havendo-se ficado encerradas em seu claustro as mulheres, que chamam recolhidas, como vissem as chamas, e suspeitassem o que era, golpearam fortemente as portas, e ao fim os do lugar as soltaram, e os de San Ángel as levaram a seu povoado*⁵³⁵.

Acerca da informação de que as mulheres estariam trancadas a chave na *casa de recolhidas*, é importante destacar que o controle que deveria existir sobre essas mulheres foi matéria de orientação do provincial, padre Luis de la Roca, em 1724:

Para que haja uniformidade no governo das Recolhidas se observará o seguinte: primeiro irão todas juntas louvar as funções de regozijo do povoado nas procissões de virada de ano e Semana Santa, nos Exemplos, Rosário e demais funções da Igreja. Segundo, sairão a lenhar juntas, onde não houver inconveniente, e onde houver se lhes proverá com abundância de lenha. Não se obriga as casadas que vivem sem notas, ausentes seus maridos nem as solteiras quem pai ou mãe [...] a porta da rua há de ter duas chaves de guardas diferentes das quais terão de noite uma o Padre Cura e outra a Madre ou velha que cuide delas e esta somente abrirá por dentro com a outra por fora. [...] haja sino que caia no aposento do velho, porém este não terá janela que dê para a casa das recolhidas, mas esta janela se poderá permitir desde que se feche com chaves por parte de dentro da dita Casa de Recolhidas, a qual chave estará em poder da madre delas quem poderá abrir quando as quer ver suas parentas. [...] Se não tiverem casas distintas, as viúvas e órfãs viverão pelo menos separadas estas daquelas em distintos aposentos.⁵³⁶

Uma análise do número de mulheres recolhidas nas reduções, segundo pesquisa de Jean Batista na documentação missionária, mostra que as mulheres desacompanhadas eram um grande problema social e religioso para os missionários. Deve-se considerar, porém, que nem todas as mulheres desacompanhadas eram necessariamente *recolhidas*:

⁵³⁴ Carta do Padre Mateo Sánchez al gobernador de Buenos Aires de 18 de febrero de 1702. In: BRACCO, 2014: 117.

⁵³⁵ HENIS, 2003: 60.

⁵³⁶ Ordenes del Provincial Luis de la Roca para las Doctrinas del Parana y Uruguay en la visita de 1724. In: IMOLES, 2012: 148.

São Carlos conta com 140 mulheres em 1695; após cinco anos, contabiliza 135 – sendo “onze as que têm seus maridos fugidos” – e alcança 118 em 1716. A maioria dos processos, entretanto, apresenta dados crescentes. Em 1695, Nossa Senhora da Fé concentra 30 viúvas de uma população de mais de cinco mil pessoas, chegando a 1715 com 80 inscritas. São Inácio Mini recolhe 61 mulheres de uma população de mais de 2.300 pessoas em 1695, passando para 130 em 1715 e 145 um ano depois. Loreto, um dos maiores povoados, soma 33 mulheres em 1695, 83 em 1711, 113 em 1715 e 175 em 1716. Os povoados futuramente conhecidos como “Sete Povos” também alcançam o ano de 1716 com números consideráveis: São Nicolau e São João contabilizam algo próximo de 150 mulheres desamparadas para cada, São Lorenzo apresenta 191 e São Miguel soma 247. Já a São Luis cabe a maior cifra registrada – 506 mulheres em situação de abandono, num total próximo a 12% da população de 4.283 indivíduos. Tamanhos números levam a crer que as mulheres sem homens podiam viver em outros setores dos povoados que não a *Casa das Recolhidas*.⁵³⁷

Algumas mulheres podiam estar no *cotiguasu* sem seu consentimento (prisioneiras), outras por necessidade de acolhimento. Algumas iam para lá porque não possuíam familiares que as sustentassem. Nesse sentido, a forma como o trabalho na redução era organizado a partir da diferença sexual dificultava a autossuficiência de mulheres desacompanhadas. Na *casa de recolhimento*, as mulheres custeavam parte de suas despesas através de trabalhos, principalmente através do trabalho com a fiação de algodão. De fato, o trabalho das mulheres do *cotiguasu* era muito importante economicamente para as reduções, pois o produto excedente do trabalho era vendido no comércio colonial, e o recurso aferido auxiliava no pagamento dos tributos e na compra de outros produtos necessários ao povoado.

Muito se fala acerca do tratamento rígido recebido pelas mulheres do *cotiguasu*. Em alguns momentos, a documentação missionária indica que pode ter havido de fato muito rigor com elas, inclusive sendo necessária a intervenção dos superiores para que se tomassem maiores cuidados com aquele público, como o que foi sugerido com o espaço da *casa de recolhidas* do povoado de San Joseph no ano de 1722:

O Cotiguasu se aumentará na forma que se disse na visita presente, caindo a porta principal à praça. Para que as recolhidas estejam felizes e com alívio em seu encerramento se lhes assistirá na comida com mais liberalidade mandando-lhes matar pelo menos três vacas perto do cotiguasu dando-lhes as três reses de ração somente a elas todos os dias que distribuírem carne, porque necessitam de mais comida do que era até agora, se lhe dê por haver muitas crianças com as mães.⁵³⁸

⁵³⁷ BAPTISTA, 2015: 85-86.

⁵³⁸ Memorial del P. Joseph de Aguirre, SJ, en la visita de 18 de marzo de 1722 para esta doctrina de San Joseph. In: LEVINTON, 2004. Disponível em: <<http://www.revistacontratiempo...htm>>.

As *casas de recolhidas* foram, sem dúvida, espaços que articularam a assistência às mulheres desacompanhadas ao controle moral dessas mulheres. Podemos concluir que elas foram outra estratégia privilegiada pelos jesuítas para a implantação da moralidade cristã de gênero, articulando cuidado, punição e orientação. Muitas mulheres do *cotiguasu* eram congregantes, portanto aquelas das quais se esperava que fossem a reserva moral da redução.

IV – Homens e mulheres cativos

Os jesuítas desenvolveram, no período colonial da América Espanhola, várias modalidades de missão religiosa. A mais conhecida e estudada é a missão com indígenas, considerada pela própria Ordem o “principal ministério” no território americano. As missões rurais, também chamadas de campestres, circulares e ambulantes, e as missões urbanas são, ao mesmo tempo, menos conhecidas e menos estudadas historiograficamente. Nas missões rurais e urbanas, um tipo especial de trabalho foi aquele desenvolvido junto aos africanos e afrodescendentes escravizados, ligados a proprietários seculares ou de propriedade da própria Companhia de Jesus. Pretendemos, neste texto, analisar a missão jesuítica desenvolvida com os africanos e com seus descendentes, chamados pelos missionários de *morenos*, durante o período colonial da América Espanhola, utilizando como recorte analítico as relações de gênero.

Quando analisamos o trabalho missionário dos jesuítas com os africanos e seus descendentes na América Espanhola, imediatamente traçamos um paralelo com a missão indígena, e um primeiro elemento que chama a atenção é o silêncio etnográfico sobre os povos africanos. Dos povos indígenas, seguindo a documentação missionária, é possível percorrer o processo missionário de tentativa de apagamento das práticas culturais ancestrais e de inserção no modo de ser cristão. Isso não é possível, no entanto, em relação às populações africanas. O único trabalho missionário da época que se propõe a entender o modo de ser ancestral africano foi escrito pelo jesuíta Alonso de Sandoval, conhecido como “apóstolo dos *escravos*”. Sandoval realizou um trabalho missionário junto ao porto de Cartagena de Índias e, na obra *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres i ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes*, impressa em Sevilla no ano de 1627, registra os dados etnográficos das populações africanas ao mesmo tempo em que lança as bases teológicas para a sua catequização. De resto, a escrita missionária é silente a respeito. Creditamos esse silêncio à condição social dos cativos e ao próprio objetivo da missão jesuítica com eles.

No trabalho com os povos indígenas, o ponto de partida dos jesuítas era a sua liberdade. Com relação aos povos de matriz africana, o ponto de partida era outro. Não se discutia seu caráter de *coisa*, mercadoria, apenas se tinham pruridos morais a respeito de a igreja possuí-los ou não. Referente a eles, os jesuítas colocaram-se, em alguns casos, como pais, noutros como proprietários. Desve-se dizer que os jesuítas, no período colonial, se aproximaram dos cativos na América por dois motivos: para atendê-los espiritualmente e para utili-

zar-se deles como mão de obra em suas propriedades. No primeiro caso, atendiam-nos nas cidades, onde possuíam colégios, e através das missões volantes desenvolvidas nas fazendas e vilas espanholas. O atendimento centrava-se mais na administração de sacramentos e na alimentação da piedade católica. No segundo caso, o trabalho escravo foi utilizado nas fazendas da Ordem, ligadas a seus colégios.

4.1 Entendendo o contexto

Os principais portos de ingresso de homens e mulheres africanos escravizados na América espanhola nos séculos XVII e XVIII foram Cartagena de Índias e Buenos Aires. Houve também um intenso tráfico escravagista através da América portuguesa. No porto de Buenos Aires, principal ponto de entrada legal de cativos para a antiga Província Jesuítica do Paraguai, local sobre o qual priorizaremos nossas análises, a maioria dos cativos pertencia a povos de língua *banto* e, em menor medida, *yorubá* e *ewe*, vindos principalmente da região da atual Angola, República Democrática do Congo e Guiné. A saída da África acontecia principalmente pelo porto angolano de São Pedro de Luanda.⁵³⁹

Os cativos desembarcavam na América ou pelos menos deveriam ter desembarcado cristãos, pois havia o costume de batizá-los antes da saída do continente africano. Sobre eles incidia uma moral católica, escravocrata, branca e masculina, base do projeto colonial. Como mercadorias, sua pertença a outrem era regida pela ética do mercado escravagista. A ética cristã impunha, no entanto, direitos e obrigações aos donos de escravos, como veremos a seguir, embora muitas vezes eles tenham esquecido as obrigações e se fixado nos direitos que possuíam sobre os cativos.

As orientações contidas no livro *O Perfeto Confesor i Cura de Almas*⁵⁴⁰ dispunha sobre os direitos e deveres dos católicos em geral. No tocante à relação de senhores e cativos, indicava parâmetros para que os confessores julgassem os casos que lhes fossem apresentados, decidindo assim sobre o tipo de penitência a usar para sanar o delito.

Passamos a discorrer sobre os direitos e obrigações do senhor sobre o escravo a partir de *O perfeto confesor*: como não era reconhecido ao amo o direito sobre a vida e a morte dos escravos, ele devia minimamente zelar por sua saúde corporal e espiritual; o senhor tinha o direito de corrigir o escravo em

⁵³⁹ PIZARRO, 2011: 168.

⁵⁴⁰ O livro *O Perfeto Confesor i cura de Almas*, publicado em 1641, foi composto por Ivan Machado Chaves, utilizando as formulações do Direto Canônico e Civil Espanhol e da Teologia Moral da época. Foi um manual de confissão bastante utilizado no mundo colonial.

razão de algum delito cometido. Deveria, no entanto, cuidar para que o castigo não fosse atroz, pois essa era uma prerrogativa pública do Direito, para não colocar em risco a saúde física do cativo e por ele ser cristão, portanto também “filho de Deus”; a mesma regra valia para a submissão do escravo a trabalhos imoderados ou para a negação de alimentos e de roupas que causasse danos à sua integridade física, pois isso era tido como pecado contra a caridade; caso o escravo tivesse feito voto de castidade, por exemplo, desde que isso não interferisse no trabalho que devia desempenhar, o senhor deveria respeitar sua vontade, mesmo que tivesse interesse nos filhos que pudessem nascer dele. Aliás, esse era o único voto feito pelo escravo sobre o qual o senhor não possuía, em tese, o direito de negar-se a aceitar; com relação aos preceitos religiosos, em razão da potestade que possuía sobre o escravo⁵⁴¹, o senhor estava obrigado, sendo ele cristão, a doutriná-lo nos bons costumes, a ensinar-lhe os preceitos cristãos, cuidando para que se confessasse e comungasse segundo o hábito católico; em não sendo cristão, o senhor tinha a obrigação de oferecer-lhe o batismo. O escravo poderia negar-se a recebê-lo, devendo arcar com as consequências advindas do ato; com relação ao matrimônio, era reconhecido ao escravo o direito de contrai-lo, mesmo sem a vontade do senhor. O amo não poderia impedir o escravo de casar-se quando quisesse, inclusive era-lhe vedado o artifício de vender os escravos casadoiros com o fim de atrapalhar-lhes os intentos. Se já fossem casados, a venda não podia separá-los.⁵⁴²

Um dos direitos que os escravos gozavam, segundo *O Perfeto Confesor*, era poder representar em juízo contra seus senhores quando eles os obrigavam ao pecado. Entre as situações em que o escravo se tornava livre estava a alforria recebida do dono ou comprada dele, se, quando criança, fosse exposto publicamente, ou, se mulher, fosse obrigada a prostituir-se. Se a escrava fosse solicitada a manter relação sexual com seu dono, ela poderia recorrer ao bispo, o qual tinha poder para declará-la livre. Se acaso uma escrava mantivesse um relacionamento de toda a vida com um dono solteiro, em morrendo esse, ela se tornava livre.⁵⁴³

Os trabalhos missionários dos jesuítas com cativos foram iniciados nos portos de entrada em Cartagena de Índias e em Buenos Aires. O interesse inicial era atendê-los, principalmente aos recém-chegados, para que pudessem validar seu batismo, já que havia dúvida acerca da validade do batismo cristão realizado em solo africano. O atendimento religioso de africanos pelos jesuítas no porto de Buenos Aires, a partir do Colégio de Buenos Aires, é relatado

⁵⁴¹ O amo possuía sobre os escravos o *direito a todas suas obras [...] sobre todos seus frutos, sobre os filhos das escravas e sobre todos os demais proveitos* (CHAVES, 1641: 686).

⁵⁴² CHAVES, 1641: 686-693.

⁵⁴³ CHAVES, 1641: 697-703.

na Carta Ânua de 1653-1654⁵⁴⁴, escrita pelo padre Diego Francisco de Altamirano. O padre denuncia nela o abandono espiritual de seus donos: *Esta razão, entre outras, move aos da Companhia a insistir com todas suas forças no ensinamento destes pobres, porque mesmo que todos apeteçam seu domínio e trabalho, são poucos os que efetivamente apreciam sua salvação eterna*⁵⁴⁵.

Devido às condições a que eles eram submetidos nos navios – pouca alimentação e água, grilos, enfermidades –, os índices de mortandade dos cativos na travessia oceânica, eram elevadíssimos. Marcados a ferro antes do embarque, eram novamente “remarcados” na chegada.⁵⁴⁶ Como os cativos chegavam à América apresentando grandes problemas de saúde, os jesuítas

elaboraron una ‘pedagogía de aproximación’ [...] Consistía primero en manifestar su compasión ante las dolencias físicas y morales de estos seres, arrancados de su tierra y totalmente abandonados por sus propios amos en cuanto se presentaba una epidemia mortífera. Mostráronse conscientes los jesuítas de lo cruel de los maltratos infligidos. Si las cartas no denunciaron el sistema de la esclavitud, no dejaron de delatar su carácter inhumano, lo cual era una respuesta a la justificación religiosa de la trata no sólo por los negros sino también por ciertos altos responsables administrativos.⁵⁴⁷

Nessa pedagogia de aproximação contava muito o aprendizado da língua dos cativos para poder entendê-los, mas também para explicar-lhes os rudimentos da doutrina e proceder ao batismo. Entre os missionários que aprenderam a língua dos africanos está o padre Pedro de Helgueta, religioso que missionava no Porto de Buenos Aires, conforme indicado na Carta Ânua da Província Jesuítica do Paraguai de 1659-1662. Note-se no necrológio do padre a caracterização física dos escravos: *com incansável trabalho estudou a língua dos escravos negros [...] Suportava o repugnante aspecto e o mau cheiro desta pobre gente, dedicando-se com entusiasmo a instruí-los na religião católica*⁵⁴⁸.

Para facilitar o “remédio espiritual” a ser ministrado aos cativos, trabalhava-se na elaboração de uma arte e vocabulário da Língua Angola. O que se pretendia com ela era também acelerar o processo de reforma dos costumes via criação de uma Confraria de Negros, com a qual, em pouco tempo, já se obteriam resultados positivos, principalmente ligados à sexualidade, de acordo com um relato retirado da Décima Terceira Carta Ânua, de 1628-1631:

Agora acudiu a gente conhecendo seu pedido e se lhe deu princípio com poucos, depois foi crescendo o número, e já é grande o dos que acorrem à

⁵⁴⁴ Cartas Ânuas eram as correspondências que os missionários enviavam periodicamente ao Generalato da Companhia em Roma, informando os trabalhos realizados, os sucessos e as dificuldades da missão.

⁵⁴⁵ In: MCA II, 1952: 175-176.

⁵⁴⁶ PIZARRO, 2011: 168.

⁵⁴⁷ TARDIEU, 2005: 151.

⁵⁴⁸ In: FRANZEN; FLECK; MARTINS, 2008: 45.

santa Doutrina e frequentam os sacramentos e demais exercícios de piedade, e como mostra do que promete adiante, começou-se já a tocar com as mãos o fruto no apreço que vão fazendo da virtude, [pois] desde que frequentam os sacramentos têm resistido muitas varonilmente aos que com agrados e promessas pretenderam com muita importunidade render sua constância, tapando-se os ouvidos para os silvos da serpente, e repelindo suas sugestões com umas respostas, e há alguma destas que tem tanto (luz do céu) que tem chegado a fazer voto de castidade, que é para notar em gente tão nova (na fé), rude e por sua baixez e estado, rodeada de mil ocasiões.⁵⁴⁹

Bem logo, em virtude dos arranjos familiares que se constituíram na América, os missionários empreenderam também trabalho missionário com os mulatos, na época chamados os filhos de negros com brancos ou com índios, desde que de matrimônio legítimo. Numa sociedade dominada pelo ideal da limpeza de sangue, o mulato, filho do pecado, era, assim como os demais mestiços⁵⁵⁰, no imaginário social colonial alguém indesejável por

su constante indisciplina, su aversión al trabajo estable, su afán de vagabundeo, su inclinación a lo prohibido y, en general, a lo que se realizaba fuera de las pautas admitidas: el juego de azar, el alcohol, el irrespeto de la mujer ajena, la proclividad a no contraer matrimonio para no enraizarse, el uso de prostitutas.⁵⁵¹

Por seu turno, os mulatos carregavam o estigma da escravidão. Na categoria moreno, utilizada pelos jesuítas para referir-se aos participantes de suas confrarias, estavam os negros, mas também seus descendentes mulatos. Deve-se considerar que também existiam mulatos livres.

La libertad para esta descendencia podía darse de diferentes maneras, ya sea que los esclavos accedieron a la libertad, ya sea que un esclavo se relacionara sexualmente con una mujer libre y su descendencia fuera libre (recorremos que la esclavitud se transmitía sólo por línea materna).⁵⁵²

Esse era o cenário que os missionários encontraram nas cidades e nos campos junto aos espanhóis. Nele, embora as regras religiosas, o assédio sexual

⁵⁴⁹ In: DHA XX, 1924: 417.

⁵⁵⁰ A rigor, o termo mestiço foi utilizado na América Espanhola para designar os descendentes de espanhóis com indígenas. Por exemplo, em Buenos Aires, segundo carta do jesuíta Cattaneo a seu irmão José de Módena, escrita desde as Missões do Paraguai em 1730, havia cerca de 16 mil habitantes, dos quais mil eram europeus e de 3 a 4 mil eram descendentes diretos deles, isto é, *criollos*. *Todo o resto consiste em mulatos, mestiços e negros. Se chamam mulatos os nascidos de legítimo matrimônio entre branco e negra ou vice-versa e são um 'quid medium' no cabelo, cor e fisionomia, entre o negro e o europeu. Mestiços são os que nascem de espanhóis casados com índias ou vice-versa, que têm também uma fisionomia média. Os negros formam o maior número e a América está cheia deles* (Segunda carta del padre Cattaneo, S.I., a su hermano José de Módena desde la Reducción de Santa María en las misiones del Paraguay, 20 de abril de 1730. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual...html#I_8_>>).

⁵⁵¹ RODRIGUEZ, 2003: 08.

⁵⁵² TELESKA, 2010: 31.

a negras e mulatas por seus donos era a regra masculina. Como a escrita missionária tem caráter edificante, num desses casos de assédio que teria acontecido na cidade de Buenos Aires e relatado pelos missionários, uma mulher escravizada, já cristã, usa a doutrina em seu favor num claro processo de empoderamento, conforme indica a carta do padre Altamirano:

Resistiu aos torpes agrados com que certo desonesto a persuadia para que se rendesse a seus pedidos, e achava-se o seu coração em Deus mais forte do que uma rocha, pois nem as facas abriram o caminho ao que as promessas não alcançavam. Ameaçou-a com a morte se não apoiasse com a obra seus intentos. Respondeu-lhe sapientíssima a ignorante escrava: bem podes tirar-me a vida, porque eu jamais permitirei que me despoja da graça de meu Senhor, e se por isso padecer a morte, ditosa serei eu que imitarei ao que em uma cruz padeceu severísimas dores por nós, oferecendo-se a perder neste mundo a alma, a vida, digo, para guardar a vida eterna.⁵⁵³

O que está por trás desse assédio a negras e mulatas é o imaginário negativo de sua sexualidade. Outra coisa é pensar nas possibilidades que possuíam de reagir a essas situações de assédio. Eloquentemente sobre isso é um estudo realizado por Florencia Guzmán, analisando uma carta remetida em 1768 pelo bispo de Tucumán ao rei de Espanha, mencionando a preocupação com os “vícios” da “gente de serviço”, com os amancebamentos, adultérios e impedimentos de matrimônios. Mesmo que desborde temporalmente da presença jesuítica na América, utilizamo-la por julgar ser indicativo de uma realidade de longa duração:

De que las indias, negras, y mulatas sean madres sin ser casadas, no se hace aprecio, y aún pienso que los dueños de las esclavas, si no las hacen a espaldas para cometer muchas ruindades, se alegran de las que cometieron por el provecho que se les sigue de los esclavos y esclavas que de ellas nacen [...] Desde que vine, no ha llegado a mi noticia aborto alguno procurado, porque como las madres de los fetos pecaminosos no temen el castigo, no procuran ocultar su preñado. Examinado he a muchas, y no tienen empacho de confesar sus flaquezas. Del mismo que en España andan las casadas cargadas con sus hijos, andan aquí las solteras con los suyos. Y si son esclavas, a vista, ciencia y paciencia de sus amos. Si estos hubiesen de perder a las esclavas, temo que las harían abortar, por no perderlas, y de aquí se seguiría la pérdida de infinitas almas. Creo, señor, que estos mis miedos son muy bien fundados, porque más estiman los criollos a los esclavos que a los hijos, y más extremos de dolor han por la muerte de un esclavo que por la pérdida de un hijo. Y si supiesen que descubierto el desliz de la esclava se habían de quedar sin ella, muy de antemano procurarían el aborto, especialmente si fuesen ellos los autores del feto.⁵⁵⁴

⁵⁵³ In: MCA II, 1952: 176.

⁵⁵⁴ In: GUZMÁN, 2009: 403-404.

A realidade de Tucumán descrita na carta não era, com certeza, diferente da realidade de outras cidades americanas. Quando os missionários jesuítas se referem a que os indígenas das reduções deviam guardar distância de escravos, mestiços e espanhóis, por serem maus exemplos, possivelmente o cenário da carta do bispo estivesse presente em suas preocupações.

Entrando na avaliação do mérito da carta, temos de considerar que, ao contrário do disciplinamento das relações de gênero, mormente do casamento, a que estava sujeita a elite colonial, por conta de heranças e usufruto de bens, e das populações indígenas reduzidas, por estar inseridas numa estrutura sociorreligiosa de poder, as demais mulheres e homens dos grupos subalternos americanos viviam uma liberalidade sexual bem maior do que se possa supor. Parte disso somente pode ser explicada, no entanto, a partir da própria subalternidade, isto é, das relações de poder coloniais que geravam outras formas de relações entre homens e mulheres, sobre as quais nem a igreja possuía controle, tampouco o poder civil.

Guzmán entende que a declaração do bispo de que a prole ilegítima tivesse os donos de escravos como paternidade indica o caráter variado que assumem as formas familiares dos setores subalternos, que incluem exogamia, consensualidade e ilegitimidade, à margem da normatividade e do discurso colonial oficial. Ela considera que tanto a sexualidade como as famílias negras constituem uma maneira particular, complexa multirreferencial do exercício de poder.

La esclavitud produjo un orden social que asignaba a las mujeres negras, fueran esclavas o libres, el rango inferior de la jerarquía social. En virtud de ello (naturaleza jerárquica de la sociedad colonial) las uniones entre “blancos” y “negras”, por regla general incluyeron explotación, y en algún caso adoptaron la forma de concubinatos esporádicos (muy excepcionalmente de matrimonios). Por último, esta la certidumbre acerca de que la ideología de la pureza de sangre, que supone un elemento de diferenciación, de autoafirmación y a la vez, de discriminación socio-cultural, habría facilitado y/o permitido el dominio de los varones “blancos” sobre las mujeres de los grupos subalternos: indígenas y esclavas.⁵⁵⁵

As mulheres e os homens da “baixa esfera”, para Guzmán, eram vistos como dignos de menos respeito, tornando-se objetos mais fáceis da agressividade ou exploração masculina do que as mais atentamente vigiadas mulheres da elite. Muitas mulheres escravizadas, embora a ilicitude, usaram as relações com seus amos como forma de buscar melhor tratamento por parte deles para si e seus filhos. Por outro lado, *estas uniones se reprodujeron, precisamente, porque como esclavas estaban a disposición permanente de sus amos o de los hijos y parientes de*

⁵⁵⁵ GUZMÁN, 2009: 404-405.

*estos y hasta de los mismos mestizos que convivían en el mismo contexto social; igualmente, también dieron lugar a una serie de hogares encabezados por mujeres solteras con hijos y un número considerable de niños ilegítimos. Por fim, la convivencia forzosa de amos y esclavos dio origen al mito de la sensualidad negra, pero también al estereotipo de lujuriosas, pecaminosas, carentes de moral y de honra, tal cual surge del discurso colonial.*⁵⁵⁶

Os dados trazidos por Guzmán, analisando os estudos realizados em Córdoba, Salta, Tucumán, Catamarca y La Rioja, tendo como base os censos e livros paroquiais, mostram que o matrimônio legítimo, isto é, *in facie ecclesiae*, era uma opção concreta entre os escravizados, mesmo que não fosse o ponto de partida para a formação de suas famílias. Ela encontrou, no entanto, uma disparidade numérica entre o registro do nome de homens e de mulheres. O número de registros de nomes de homens cativos era muito superior ao de mulheres cativas, indicando que os casamentos de homens cativos com mulheres livres foram bastante numerosos. Outro dado interessante é que o registro de nomes de mães escravizadas era muito superior ao de noivas. Isso poderia indicar que as uniões consensuais e os concubinatos eram bastante comuns. Os grupos familiares compostos somente por mulheres e crianças eram também comuns nessas cidades coloniais. Em todo caso, a existência de um número considerável de mães solteiras indica que as mulheres escravas não se casavam em proporções altas, muitas motivadas por decisão própria. Nem sempre, no entanto, as relações entre mulheres negras escravizadas ou livres aconteciam com homens situados mais acima na hierarquia social.⁵⁵⁷

Entre os trabalhos missionários realizados pelos jesuítas nas cidades está aquele junto aos “escravos de serviço”, isto é, os escravos domésticos. É possível ver na Décima Quarta Carta Ânua que, no Colégio de Córdoba, por exemplo, nos dias de festa e domingos se

juntava a gente de serviço e lhes fazia a doutrina, e contava seus exemplos, com que lhes aproveitava e se fazia amar e respeitar por todos, e para poder acudir a estes exercícios com a decência devida, procurou que os superiores lhe fizessem uma capela onde se dissesse missa e se ensinasse a doutrina à gente de serviço que havia nas fazendas.⁵⁵⁸

Os colégios dos jesuítas transformam-se em centros de atendimento dos cativos das cercanias, fossem de propriedade dos próprios missionários ou de proprietários seculares, como dito na Décima Terceira Carta Ânua sobre o Colégio de la Rioja: *también se tem instituída a doutrina dos negros que pela dificuldade de ensinar-lhes na língua para eles peregrina, custa grande trabalho especialmente*

⁵⁵⁶ GUZMÁN, 2009: 405-406.

⁵⁵⁷ GUZMÁN, 2009: 408-409.

⁵⁵⁸ In: DHA XX, 1929: 459.

*nos princípios em prepará-los para receber os sacramentos*⁵⁵⁹ ou no Colégio de Santiago del Estero, como é indicado na Décima Quarta Carta Anua: *Seu maior cuidado era assistir espiritualmente aos pobres escravos, completamente abandonados por seus amos*⁵⁶⁰ ou ainda no Colégio San Miguel de Tucumán, durante uma epidemia de sarampo:

O serviço religioso desses negros é muito laborioso, sendo o mesmo reitor o primeiro que se dedica a tais trabalhos, pois sabe a língua de Angola. Alivia-lhes primeiro de seus sofrimentos corporais, e assim ganha a vontade deles, os instrui na religião, os aconselha e os confessa. A alguns pode livrar do suplício... Houve que lutar não pouco com a avareza de seus amos, os quais os exploram cruelmente.⁵⁶¹

Somente depois de atendidas as necessidades físicas é que os jesuítas os instruíam na doutrina, aconselhavam-nos e os confessavam. Com isso ganhavam seu afeto. Seria impensável, no entanto, que os jesuítas utilizassem um discurso de rompimento com a tradição escravocrata. Pelo contrário, utilizavam a *Teologia da Resignação* para fazê-los admitir a escravidão e tratar com carinho seus amos, já que, para os missionários, a verdadeira liberdade somente era encontrada no cristianismo.⁵⁶² A liberdade anterior era tomada como escravidão ao demônio.

4.2 Os jesuítas, donos de escravos

Além de missionários, os jesuítas foram também donos de escravos, os quais eram ligados aos colégios e a suas estruturas adjacentes. Para o historiador Ignacio Telesca (2008), Azara inicia o mito do “escravo feliz” no Paraguai (mito que a historiografia posterior vai repetir) por supor que a escravidão jesuítica teria sido tênue, já que perpetrada por uma Ordem religiosa.

Para entender o uso de escravos nos colégios pelos jesuítas deve-se entender a maneira como a Ordem organizava a sua economia. O sistema econômico jesuítico funcionava como um complexo urbano-rural. Os colégios ficavam nas cidades e, nos arredores, ficavam as fazendas, controladas geralmente por um irmão coadjutor, responsável por elas diante do reitor e do procurador da Província. Sob seus cuidados estavam o mayordomo, capatazes, peões contratados (*conchabados*) e escravos, que podiam ser negros ou mulatos e que podiam tanto prestar serviços na fazenda como no próprio colégio. A Província era coordenada pelo superior provincial a partir da Casa Professa com seu

⁵⁵⁹ In: DHA XX, 1929: 413.

⁵⁶⁰ In: DHA XX, 1929: 492.

⁵⁶¹ In: DHA XX, 1929: 499.

⁵⁶² TARDIEU, 2005: 152.

correspondente colégio máximo. Outros colégios eram fundados se houvesse disponibilidade de recursos.⁵⁶³

Era nos colégios em que estudavam e se formavam os novos missionários, daí a importância das obras temporais para mantê-los e manter viva a própria missão. Os colégios dependiam economicamente das propriedades jesuíticas, e essas de trabalhadores.⁵⁶⁴ Como o uso do trabalho indígena fora restringido por força legal, o mundo colonial optou por usar cada vez mais o trabalho escravo. De resto, as outras fontes de recursos financeiros para manter a missão religiosa jesuítica eram o uso de operações financeiras, incluindo os arrendamentos de terra e de propriedades urbanas, os empréstimos de dinheiro, as esmolas, as capelanias e as obras pias.⁵⁶⁵

Alguns estudos atuais têm demonstrado o peso do trabalho escravo africano na obra missionária jesuítica americana. Tardieu, um dos maiores estudiosos da temática, dirá que *los mejores defensores de los negros en la Hispanoamérica colonial eran de hecho los mayores propietarios de esclavo*⁵⁶⁶. Os números de escravos que os jesuítas possuíam são, de fato, impressionantes:

El realismo jesuítico [...] hizo de la orden el mayor propietario de esclavos del Nuevo Mundo. En 1767, año de su expulsión de los territorios ultramarinos de la Corona española, poseía tan sólo en la jurisdicción de la Audiencia de Lima más de 5.000 esclavos negros, y otros tantos en los territorios del Río de la Plata (Paraguay, Uruguay, Argentina, parte de Chile) [...] Sin contar con la mano de obra servil de sus fundos agrícolas de la Audiencia de Quito, del Nuevo Reino de Granada y de Nueva España, lo cual me induce a proponer que la cifra total rondaría alrededor de 20.000 esclavos.⁵⁶⁷

Na época, era costumeiro as Ordens Religiosas e o clero diocesano possuírem escravos, e isso acontecia na América Colonial de forma bastante generalizada. Um caso que chama a atenção é o do bispo de Tucumán, Francisco de Vitoria, que fez fortuna com a encomenda de 20.000 indígenas e, desde 1587, lucrava com o contrabando de mercadorias e com o tráfico negreiro para o Brasil.

Muitos cativos foram doados aos jesuítas, como no caso relatado na Carta Ânua da Província do Paraguai de 1659 a 1662; outros foram comprados. Na necrologia do irmão Alonso Nieto consta a informação de que ele,

⁵⁶³ GUIDOBONO, 2012: 628-629.

⁵⁶⁴ Dirão os missionários em uma carta escrita no Colégio de Asunção em 1722, rebatendo acusações à Companhia de Jesus pelo uso excessivo de barcos no rio Paraguai e pelo monopólio comercial, que os escravos e serviços eram necessários para manter as fazendas de campo, pois *ossos Colégios não têm, nem podem ter pia de altar, nem rendas de capelanias, etc. É preciso que se mantenham com os frutos de suas fazendas. E com esses frutos lhe era possível comprar nesta cidade o que necessita* (In: MCA VI, 1955: 79).

⁵⁶⁵ GUIDOBONO, 2012: 632.

⁵⁶⁶ TARDIEU, 2003: 62.

⁵⁶⁷ TARDIEU, 2015: 04.

quando morreu sua esposa, ingressou na Companhia de Jesus, doando ao Colégio de Córdoba *uma respeitável estância, seu rico mobiliário e numerosos escravos*⁵⁶⁸.

Em Córdoba, os jesuítas possuíam cinco fazendas: Caroya, fundada em 1616, Jesús María, em 1618, Santa Catalina, em 1622, Alta Gracia, em 1643, e La Candelaria, fundada em 1683. Igualmente outros colégios jesuíticos possuíam outras tantas fazendas e cativos. Carlos Page dirá que *la Compañía de Jesús en el Paraguay contó con el Colegio Máximo, 10 colegios menores y 6 residencias, con un total de aproximadamente 60 estancias*⁵⁶⁹. Não nos demoraremos nisso por não ser o foco deste estudo, entretanto apenas salientamos que o uso de trabalho forçado pelos jesuítas era concentrado nas atividades econômicas mais rentáveis, desenvolvidas segundo as características geográficas e climáticas de cada região. No centro-norte do Peru, por exemplo, as atividades estavam ligadas ao plantio e beneficiamento da cana-de-açúcar. Na região de Ica, Arequipa e Moquegua, à produção vitivinicultora. Na região de Buenos Aires, a atividade econômica central era a pecuária, e assim por diante.

Nas fazendas, havia divisão sexual do trabalho. Tomamos como exemplo o que acontecia nas três fazendas do Colégio Grande de San Ignacio, de Buenos Aires:

Las negras eran destinadas, en calidad de hilanderas, a los obrajes textiles, donde se fabricaban los ponchos, frazadas y camisas de los propios esclavos, además eran empleadas como amas de leche y alquiladas en casas de particulares para el desempeño de las actividades domésticas. Los hombres realizaban, por lo general, las tareas de arrear el ganado, siembra y cosecha, y las labores de herrería y fabricación de velas, jabones, tejas y baldosas.⁵⁷⁰

Os escravos residiam na rancheria da fazenda. Nela, os jesuítas estabeleciam uma separação rigorosa entre homens e mulheres solteiros. Os grupos familiares, por sua vez, dividiam casa. Isso não impedia, no entanto, que houvesse assédio às mulheres escravizadas nas fazendas jesuíticas, como indica a Carta Ânua da Província do Paraguai de 1667. O religioso relator da carta ficou sabendo que um homem

andava com a intenção de seduzir a certa donzela honrada. Ele o soube e fez o possível para acabar-lhe estas ideias. Aquela, entretanto, estava por casualidade presente em uma instrução espiritual das escravas, contando-se exemplos, e ele se aproveitou da ocasião para fazer-lhe ver indiretamente a feiúra do pecado.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ In: FRANZEN ; FLECK; MARTINS, 2008: 39.

⁵⁶⁹ PAGE, 2010: 2.

⁵⁷⁰ GUIDOBONO, 2012: 645.

⁵⁷¹ In: SALINAS, 2013: 125.

Muitas vezes, os assédios, mas também as relações consensuais levavam ao nascimento de inúmeras crianças, filhas de mães desacompanhadas. Na necrologia do irmão Benito Panis, um dentre tantos religiosos que se dedicaram a trabalhar com os cativos, há um importante registro que mostra um caso de tentativa de aborto de uma dessas mães desacompanhadas. O referido irmão

soube que uma das escravas intentava matar a sua criatura antes de nascer, por ser ilegítima; logrou prevenir este atentado estimulando a criminosa ao arrependimento. Para que a criatura, ao nascer, não propalasse com seu choro inocente a desonra de sua mãe, procurou salvar a honra dela enviando-a a outra parte, onde dera à luz.⁵⁷²

O religioso do episódio faz uma intervenção a partir da moralidade cristã, explicando que a moça pretendia realizar o aborto para manter a honra feminina. No entanto, sabe-se que, entre as mulheres escravas, o aborto era muitas vezes buscado por outras questões sociais, como a reação ao sistema escravocrata e a conseqüente decisão de não parir filhos escravos. É possível que o senhor de escravo e missionário tenha pensado, junto à imoralidade do ato, na perda econômica que representava a morte de uma criança.

Deve-se pensar também que um filho era sempre um problema para uma mãe escravizada, principalmente pela necessidade de abandoná-lo cedo em virtude de ter de trabalhar. Ademais, a criança já nascia cativa e devia trabalhar desde a primeira infância. Veja-se a orientação que constava nas instruções para os irmãos das fazendas⁵⁷³ quanto a evitar a ociosidade das crianças:

Não tenham ociosos aos meninos escravos, façam-nos trabalhar desde criança de oito anos para cima, ocupando-os em trabalho proporcional a suas forças. Para que lhes ajude, destinarão alguma escrava velha das que já não podem fazer tarefa, a qual os há de levar pela manhã à missa, onde houver, todos os dias. Porém antes da missa, os há de juntar no cemitério da igreja e, sentados de um lado os meninos e de outro as meninas, hão de rezar ali a Doutrina Cristã, ensinando-lhes a velha que os cuida, ou um menino que a saiba bem. Se houver missa, entrarão a ouvi-la com devoção, permanecendo com a dita separação. Se não houver missa, cantarão o 'Louvor' ao fim da Doutrina e se irão a desjejuar.⁵⁷⁴

Não era de admirar que, em meados do século XVIII, 45,3% das mortes de escravizados fossem de jovens menores de 15 anos e que 35% dos recém-nascidos não sobrevivessem por mais de um ano⁵⁷⁵, pois já aos cinco anos as crianças tinham de começar a trabalhar, cuidando de seus irmãos menores.

⁵⁷² In: SALINAS, 2013: 125.

⁵⁷³ Essas instruções foram elaboradas para as fazendas jesuíticas do México. As orientações nelas contidas são similares a outras orientações dos superiores para a organização das fazendas em outras províncias dos jesuítas.

⁵⁷⁴ In: CHEVALIER, 1950: 76-77.

⁵⁷⁵ CUSHER. In: TARDIEU, 2003: 76.

Depois disso levarão a escrava ao campo para que trabalhe nas fainas de juntar pedras, limpar caminho, capinar plantações, acarear lixo e coisas semelhantes, segundo lhes ordene o mandador ou o 'mayordomo'. E em acabando os escravos grandes suas tarefas, se voltarão os meninos com suas mães ao pavilhão. Os pequenos de cinco anos até oito não irão com este, senão com suas mães ao campo a carregar as crianças de peito enquanto elas trabalham. Os menores, que ainda não chegaram aos cinco anos completos, ficarão em casa enquanto suas mães vão ao campo encomendados a outra velha já jubilada do trabalho, que os cuide e os ensine a persignar e a rezar as orações.⁵⁷⁶

As mulheres, devido à sua condição procriativa, tinham um valor diferenciado no mercado escravagista. Se fosse jovem, o preço era ainda maior em virtude de possuir um ventre que poderia dar muitas "peças" a seu dono. O incentivo ao casamento entre os cativos tinha, para o missionário, no mínimo três funções: cumprir com os preceitos do matrimônio cristão, incentivar a reprodução da força de trabalho via crescimento vegetativo, sem ter de recorrer à compra de novas peças (embora essa opção fosse tomada como de grande risco devido ao valor gasto para sustentá-los até que desse o retorno financeiro) e evitar fugas devido aos laços afetivos constituídos. Por conta disso é que, diferentemente dos demais senhores, os jesuítas desenvolveram uma política de facilitação matrimonial para seus trabalhadores. Com relação ao assunto, tomamos a orientação dada pelo visitador Diego Francisco Altamirano:

Para o maior serviço divino, para nosso crédito e para a multiplicação de nossos escravos, se fará que durmam debaixo de chave em um galpão os não casados com distinção de solteiros e solteiras [...] Também se procurem que se encontrem tantas negras como negros para que os solteiros possam tomar estado e evitar ofensas a Deus e se casem com índias ou livres.⁵⁷⁷

No assunto, os jesuítas seguiram a orientação dada pela Teologia Moral e pelo Direito Canônico da época, como vimos no *Perfeto Confesor*, mantendo os cônjuges numa mesma unidade de produção, aprovando a mudança quando havia intenção de casamento, a comutação de escravos com outro dono quando havia matrimônio prometido. Por outro lado, procederam à venda de pessoas que resistiam ao casamento ou à procriação, assim como dificultaram o casamento de homens cativos com mulheres livres, pois, nesses casos, o filho nasceria livre, incentivando o casamento intracomunitário. Porém nem sempre os homens se mostravam desejosos de casar com mulheres de sua condição, preferindo as mulheres livres.⁵⁷⁸ Houve inclusive orientação para que se comprassem homens que pudessem casar com as cativas em idade de matri-

⁵⁷⁶ In: CHEVALIER, 1950: 77-78.

⁵⁷⁷ In: MACERA, 1996: 58.

⁵⁷⁸ SAMUDIO AIZPURÚA, 2002: 22-25.

mônio, segundo o memorial do padre provincial Jayme Aguilar para o padre reitor do Colégio Máximo na visita de 20 de abril de 1734: *Assim nas estâncias como no colégio há muitas escravas jovens, viúvas e solteiras, que não têm, nem terão com quem se casar, caso não se comprem alguns morenos. E assim encarrego que se comprem, embora que não sejam mais de 20, que se repartam onde há maior necessidade*⁵⁷⁹.

O ideal de não separar casais não era transgredido mesmo se houvesse a necessidade de vender os “escravos malos”, aqueles que causavam algum transtorno na fazenda, como se vê na carta de Jaime de Aguilar para o padre reitor do Colégio Máximo de Córdoba Miguel Lopez em 16 de junho de 1736: *As retiradas de escravos maus de todas as estâncias é muito necessária. E assim em todo caso saia, ainda que saiam 20 ou 30 com suas mulheres, e mesmo que se vendam por menor preço*⁵⁸⁰.

O que se percebe, analisando a situação geral, é um equilíbrio entre o número de homens e de mulheres nas fazendas jesuíticas, conseguido através de uma planificação cuidadosa que favorecia os matrimônios. No entanto, Tardieu mostra que, quando se vai para a análise de cada situação local, poderia haver variação numérica na proporcionalidade entre homens e mulheres. Tomando em conta o princípio da rentabilidade que imperava nas fazendas, Tardieu impressiona-se com a porcentagem de mulheres nos inventários que realizou nas fazendas peruanas, representando elas 43,08% do conjunto. Na Fazenda em San Juan de Surco, contavam 48,64%; em Santa María del Puquio, 49,59%; no entanto, nas chacarillas de la Magdalena ou de Santa Ana baixava a 25%; na Santa Cruz de Lancha, a 20,83%; sua presença era nula nas chacarillas de Ica, de San Bernardo y en San Juan Bautista de Cacamarca e na Fazenda de Colpa, onde havia poucos escravos. Economicamente, o problema que a falta de mulheres trazia era o aumento do grau de insatisfação masculina, que prejudicaria a produção.⁵⁸¹

Para manter a produtividade elevada, os missionários também faziam alguns “agrados” aos cativos, tanto aos homens como às mulheres:

El vestuario de los esclavos incluía sombrero, chaleco y calzones de lienzo de algodón o bayeta. El administrador solía repartirles los cortes de tela y eran los mismos esclavos, fundamentalmente las mujeres, las que los confeccionaban. Cuando se producían nacimientos o fallecimientos, se les otorgaba lienzos de algodón para pañales, mantillas y mortajas. El reparto de yerba mate y tabaco se estableció como una forma de agasajo o premio. Además del vestuario que se les entregaba cada año, daban a algunos esclavos ropa y géneros como gratificación a sus servicios, aunque también se los

⁵⁷⁹ In: BARRABINO, 2013: 210.

⁵⁸⁰ In: BARRABINO, 2013: 6.

⁵⁸¹ TARDIEU, 2003: 68.

quitaban en ocasiones como forma de castigo. También como una especie de gracia, los jesuitas colocaban a las esclavas jóvenes como criadas en casas de familias o las enviaban al Colegio de Niñas Huérfanas para desempeñar labores. Como parte de la política de agasajos acostumbraban a dar a los esclavos antes de casarse algo de vestuario además de pagar los derechos al notario. También pagaban a los médicos para curar a los enfermos, a matronas y parteras cuando no había una esclava encargada de hacer ese trabajo y enseñar a otras el oficio.⁵⁸²

De fato, geralmente havia entre as cativas algumas delas que assumiam a função de parteiras e enfermeiras:

A uma e outra escrava, parteira e enfermeira, encarregarão muito que avisesem com tempo quando há enfermos de cuidado ou mulheres de parto, para que lhes chamem confessor e lhes provejam de assistência e remédio [...]. O seguro com as grávidas é fazê-las confessar e comungar no último mês.⁵⁸³

Tardieu informa que as mulheres escravizadas nas fazendas jesuíticas do Peru, *que acababan de parir se les daba un carnero, ocho panes, un poco de azúcar, hierba [de los jesuitas], dos varas de bayeta y dos de tocullo para vestir al recién nacido, y se quedaban treinta días sin trabajar*⁵⁸⁴. No entanto, embora os “agrados” para que houvesse minimamente um bom clima de trabalho, para evitar fugas, mas também como estratégia de controle moral, havia orientação para que o local onde os cativos pernoitavam ficasse sob o olhar dos missionários:

Primeiramente procurem que o real [alojamento], onde estão as pequenas casas dos escravos, esteja cercado com uma cerca firme e alta, e que tenha somente uma porta que se feche de noite e se abra pela manhã, a qual porta deve estar à vista da casa para que se possam ver os que entram e saem. Sobre esta porta há de se colocar sino para chamá-los pela manhã ao trabalho, e à noite ao Rosário, e durante o dia quando for necessário para outras operações.⁵⁸⁵

Com relação ao controle social, as mulheres eram vigiadas por outra mulher que fosse de confiança dos missionários: a mandadeira. Caso a cativa cometesse algum delito, era outra mulher que lhe aplicava o castigo em local reservado para evitar agressão à decência corporal.

Também indicarão por mandadeira das mulheres uma escrava de juízo e de idade madura, a qual deverá ir sempre com elas às tarefas e zelar que não haja entre elas brigas nem pleitos ou desentendimentos, e também avisar aos administrados de qualquer desordem ou culpa que houver digna de castigo e remédio. E quando se oferecer de castigar às mulheres, a somente ela há de

⁵⁸² GUIDOBONO, 2012: 650.

⁵⁸³ In: CHEVALIER, 1950: 76.

⁵⁸⁴ TARDIEU, 2003: 82.

⁵⁸⁵ In: CHEVALIER, 1950: 42.

mandar o administrador, e o castigo dos homens ao mandador, e nunca permita que às mulheres as açoite homem algum, nem em lugar público, senão retirado da vista ajudando-lhe a mandadeira algumas mulheres designadas para isso.⁵⁸⁶

No tocante à relação dos jesuítas com as mulheres, cativas ou livres, há uma orientação precisa no memorial do padre Luis de la Roca, feita a partir da visita de 28 de fevereiro de 1715. O memorial fora enviado para o padre reitor do Colégio Máximo de Córdoba: *nas estâncias se guardará, quanto à clausura, o que antes se tem guardado e observado, não permitindo que entre no pátio de nossa casa das estâncias mulher alguma, mesmo que trabalhem em alguma faina precisa*⁵⁸⁷.

É por conta do perigo que as mulheres representavam para a castidade dos missionários que havia orientações de cuidados a serem tomados para que eles garantissem o devido distanciamento delas. Essas orientações aparecem repetidas vezes na documentação missionária, seja nas regras e constituições da Companhia, nas decisões de suas congregações provinciais ou nas instruções dos superiores e visitantes.

Quanto ao voto de castidade, procurem viver com tal recato, pureza e circunspeção que não deem a menor nota de suas pessoas, nem aos da fazenda, nem aos de fora dela, andem sempre acompanhados de um servente aos povoados ou fazendas quando for necessário. Evitem o trato e comunicação com mulheres em suas casas, quando vão contatar a seus maridos, se eles não estão ali. E quando estão, procurem desembaraçar-se com brevidade do negócio a que vão. E, finalmente, não permitam que habitem dentro de casa as mulheres dos serventes, nem outras, senão fora de casa em suas pequenas casas separadas, nem que entrem em seus aposentos a suas demandas e petições, senão que o esperem na sala de despacho que é onde se atendem as pessoas.⁵⁸⁸

Essa separação não assegurava, contudo, algum deslize por parte de algumas mulheres que viam nos religiosos objetos sexuais. O padre Juan de Castillo, por exemplo, depois de ter trabalhado três anos do Chile, *voltou a Tucumán e teve de defender seu pudor da lascívia de uma negra*⁵⁸⁹. Depois de estudar Teologia, o padre foi enviado às missões da frente missionária do Uruguai, onde foi morto pelos indígenas.

A rigidez com que os missionários lidavam com situações de assédio sexual ou que pudessem dar margem a elas era tamanha, que chocaria a alguém do presente. Um caso que teria acontecido no Colégio de Córdoba é narrado por Peramás no livro *Laudationes Quinque: Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Dr. Ignacio*

⁵⁸⁶ In: CHEVALIER, 1950: 64.

⁵⁸⁷ In: BARRABINO, 2013: 6.

⁵⁸⁸ In: CHEVALIER, 1950: 41-42.

⁵⁸⁹ TECHO, 1897b: 118.

Duarte Quirós, Fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América, obra que compôs para elevar as virtudes do fundador daquele colégio:

Ao inteirar-se de que, enquanto estava ausente, uma de suas criadas havia manuseado por brincadeira a pobre cama aonde dava descanso a seus fatigados membros, considerou tal ação um crime nefando, uma torpeza intencional, e argumentando que a escrava se havia atrevido contra ele com a um inimigo, esteve a ponto de jogá-la na rua, depois de havê-la açoitado. Porém havendo trazido ao meio da casa a cama, ordenou colocar fogo debaixo para infundir vergonha à petulante mulher ao mesmo tempo que proferia: Assim arderá a que, depois disso, intentar algo lascivo, inclusive contra a sombra do amo ausente. Feito digno de um sacerdote! Oxalá tivéssemos grande quantidade desses sacerdotes! A partir disso, podeis conjecturar, ouvintes meus, a circunspeção de um varão de antiga probidade e deveis crer que esteve muito apartado de todo crime ele que castigou o alheio, se na realidade houve algum crime.⁵⁹⁰

Uma das intenções das *Laudationes* era mostrar aos estudantes os comportamentos virtuosos que deviam seguir. A visão negativa de Peramás sobre as mulheres cativas é explicitada mais adiante nas *alabanzas*:

Aqui os Curas moram sozinhos, distantes dos superiores, entre os escravos, entre os índios, homens e mulheres de abandonado pudor. [...] os escravos são quase sempre desavergonhados, difíceis de educar, lascivos, propensos ao mal [...]. A falta de vergonha das criadas crescia [...]. Quanta corrupção há que se temer pela falta de vergonha, a lascívia e o prazer dessas escravas [...]. É surpreendente a lascívia e a obscenidade das mulheres; o pudor absolutamente desconhecido. [...] Entre as mulheres bárbaras falta tanto pudor que nesse sentido em nada se distinguem dos animais. Pelo contrário, mesmo que não superem os animais em pudor, os superam em luxúria.⁵⁹¹

Na percepção dos missionários, a inexistência de bons costumes entre os cativos fazia com que houvesse premência no uso do tribunal penitencial, tanto que se orientava a solicitar licenças especiais para que, nas fazendas jesuíticas, os confessores atendessem as mulheres: *Supondo que para isso tenham já as licenças necessárias, e que mesmo que não tenham quarenta anos, a tenham já do Padre Provincial para confessar mulheres pela necessidade da gente de campo*⁵⁹².

A preocupação com a moralidade cristã perpassava o cotidiano das relações dos religiosos com os cativos, tanto é que havia instruções para que os irmãos administradores de fazendas cuidassem inclusive da escolha de padrinhos para seus filhos, a fim de que não se criassem situações de impedimentos de matrimônios futuros por conta do parentesco espiritual que o apadrinhamento gerava:

⁵⁹⁰ PERAMÁS, 2005: 10.

⁵⁹¹ PERAMÁS, 2005: 232-234.

⁵⁹² In: CHEVALIER, 1950: 230.

Quanto aos padrinhos de batismo, advertam que nomeá-los é responsabilidade dos pais da criatura; porém os advertirão duas coisas. Uma é que não convidem padrinhos livres porque isso traz posteriormente alguns inconvenientes. Outra, que procurem escolher padrinho ou madrinha alguém da parentela para evitar depois alguns casamentos com parentesco espiritual.⁵⁹³

A mesma preocupação moral estava direcionada também à iniciação sexual das meninas cativas. Para evitar a “desonestidade”, orientava-se que se retirassem as meninas de 12 anos do convívio familiar, colocando-as em outros espaços:

Por graves inconvenientes que sempre se experimentam de que andem as donzelas separadas umas das outras, os Administradores juntarão a todas as que forem de doze anos para cima em alguma peça capaz, e separada do real, que sirva como de colégio das donzelas, onde vivam e de onde não saiam até que se casem, para conservar por este caminho sua honestidade. A estas colocarão por mestra que as cuide alguma escrava viúva de juízo, que viva com elas, e as cuide em tudo, e dê conta ao Administrador se houver alguma desordem.⁵⁹⁴

Os casamentos das mulheres negras podiam acontecer, de fato, bastante cedo. Há notícias de casamentos com meninas de 13 anos.

4.3 As congregações de morenos

Outro trabalho missionário realizado pelos jesuítas foi com as congregações marianas de morenos. No geral, as confrarias de indígenas, negros e mestiços foram mais do que toleradas; elas foram estimuladas pelos poderes civis e religiosos por conta da reforma de costumes que possibilitavam, mas também pelo atendimento espiritual que propiciavam. Em alguns casos, no entanto, elas acabaram se transformando num problema para os poderes constituídos por conta de rebeliões que foram nelas gestadas⁵⁹⁵, o que não é o caso nos relatos que analisamos.

As congregações marianas de morenos eram eminentemente urbanas. No mundo rural, dificilmente os donos liberavam os cativos para esse tipo de atividade. Aliás, um dos principais motivos de desencontros dos jesuítas com os fazendeiros espanhóis era a exigência que faziam da liberação no domingo e nos dias de festas para que os trabalhadores cumprissem seus compromissos religiosos.

As congregações de morenos estavam situadas nos colégios jesuíticos, permitindo um acompanhamento mais sistemático pelos religiosos. Da mes-

⁵⁹³ In: CHEVALIER, 1950: 73.

⁵⁹⁴ In: CHEVALIER, 1950: 78-79.

⁵⁹⁵ ROSAL, 2007: 01.

ma forma que as congregações marianas de outros lugares, o ingresso nelas somente era franqueado a quem demonstrasse vivência virtuosa exemplar. No sentido das relações de gênero, as mulheres congregantes teriam se transformado de devassas em santas no discurso missionário. Interessante é um relato retirado da Décima Carta Anua ao qual uma congregante negra que é solicitada sexualmente por um sacerdote na cidade de Córdoba reage de forma bastante segura:

Uma negra que havia sido distraída se reformou de sorte que, procurando-a um sacerdote, resistiu e insistindo ele em seu perverso intento, mesmo sendo negra não muito ladina e nem capaz, como se fosse uma santa de muita capacidade lhe deu uma repreensão dizendo-lhe que tivesse vergonha e temor de Deus, que como dizendo missa e tomando a Jesus Cristo em suas mãos, se atrevia a pretender aquilo. E abreviando razões com seu curto caudal lhe disse que se fosse, e já que era sacerdote, vivesse como tal, e com isso o despediu deixando-o pensativo por muitos dias.⁵⁹⁶

No caso, salientamos dois elementos. O primeiro refere-se às disputas que havia entre os jesuítas e os padres diocesanos e de outras ordens religiosas, como os mercedários e dominicanos. O segundo é o mecanismo de inversão que consta no relato. Esperava-se que fosse o padre a chamar a atenção da escrava. No entanto, o relato mostra o contrário. Nesse sentido, estamos diante de um caso de empoderamento de uma mulher que usa elementos da doutrina para questionar a exploração do corpo feminino e do próprio sistema religioso.

Outro relato paradigmático sobre as congregações de morenos consta na Décima Quarta Carta Anua, referente ao período missionário de 1635 a 1637. O caso teria acontecido no Colégio de Buenos Aires. Segundo o relato, a confraria de morenos florescia a cada dia, não tanto por seu número de participantes, mas pelo seu bom exemplo. Nesse sentido, havia cuidado para que alcançasse a reforma dos costumes, controlando o ingresso dos muitos que nela queriam ser admitidos.

Essa dificuldade influi não pouco em estimular aos demais para que melhorem seus costumes, pois muito poucos são capazes de compreender bem a religião, e o método de ganhá-los, empregado pelos Padres, é tratá-los com carinho, impressioná-los pelo esplendor do culto, realizado em especial na ocasião dos funerais de um confrade. Até se alegam de haver caído em escravidão por haver ela sido o caminho para alcançar a liberdade em Deus.⁵⁹⁷

Resignados com a escravidão, no discurso do padre, *não é demasiado difícil ganhá-los para Cristo e para sua santa lei, porque, ao final, não pecam eles*

⁵⁹⁶ In: DHA XX, 1929: 112.

⁵⁹⁷ In: DHA XX, 1929: 510.

*tanto por malícia, senão mais bem por ignorância e pelo mau exemplo de seus mesmos amos*⁵⁹⁸.

Na sequência do relato, são narradas as virtudes das congregantes no tocante à castidade:

Certo indivíduo havia comprado uma negra da Angola para abusar dela libidinosamente, fazendo a pobre compreender que teria direito de fazer com ela o que queria. Tirou-lhe ela essa ideia, e querendo o malvado outra vez abusar dela, lhe replicou aquela de forma irada: não tens vergonha, miserável, de fazer traição ao matrimônio? Te importas tão pouco da salvação de minha alma que a todo custo queres que me vá juntamente contigo ao diabo? Que vergonha para um cristão! Te asseguro que quando todavia eu estava em Angola, era o bastante tonta para que me pudesse enganar. Porém agora sei que a lei cristã proíbe tal coisa, e prefiro morrer mil vezes antes de faltar contra ela. Ficou perplexo aquele homem por semelhante valor daquela pobre mulher, e atormentado pelos remordimentos de consciência acudiu ao sacerdote, e acusando-se entre lágrimas que ele, educado desde sua infância na religião, tinha que ouvir lições sobre seus deveres de cristão da boca de uma pobre escrava de Angola. Não foram lágrimas de crocodilo as que derramou este indivíduo, pois desde aquele dia foi outro homem, e deixou em paz sua escrava.⁵⁹⁹

O missionário encerra o relato contando outro caso, indicando, no final, a saída encontrada pelos religiosos para combater a luxúria dos senhores de escravos:

Não a dobraram nem presentes, nem agrados, nem súplicas sedutoras, nem ameaças, nem golpes de parte de seus amos, nem ferros incandescentes aplicados em seu corpo. O único que proferia entre tantos tormentos era: sou congreganta. Sou filha de Maria. Eu recebi a santa comunhão. Responderam-lhe aqueles: já se vê por tua porfia que és congreganta. Já se vê que os jesuítas te transtornaram a cabeça. Essa desenfreada luxúria de semelhantes amos se opõe a que se casem suas escravas. Porém se impõem não raras vezes os da Companhia a essa classe de malfeitores, procurando o matrimônio a muitas seduzidas.⁶⁰⁰

Inegavelmente, os missionários tiveram uma ascendência muito grande sobre os congregantes morenos. Na perspectiva desses congregantes, entretanto, o conhecimento da doutrina católica lhes permitia exercer o direito de recusa ao que entendiam como conduta anticristã de seus amos. Não é possível aferir o grau de empoderamento possibilitado pela participação dos cativos e descendentes nessas congregações, mas é possível supor que muitos de seus donos não demonstrassem tanto apreço por autorizá-los a frequentá-las.

⁵⁹⁸ In: DHA XX, 1929: 510.

⁵⁹⁹ In: DHA XX, 1929: 510-511.

⁶⁰⁰ In: DHA XX, 1929: 511.

Numa análise quantitativa e qualitativa dos relatos missionários sobre a missão jesuítica com os cativos, no tocante às questões de gênero, encontramos uma desproporção entre aqueles relativos aos homens e às mulheres. Os homens praticamente não são referidos nos relatos. Diferentemente, as ações das mulheres são efusivamente apresentadas e julgadas pelos missionários. Quando seguem os preceitos católicos, principalmente quando vivem o ideal da castidade, quando realizam as tarefas domésticas e cumprem a maternidade, são santas e modelares, inclusive para os espanhóis. Quando incitam sexualmente a algum homem, apresentam perigo à castidade dos missionários ou apresentam-se em desconformidade com a moral cristã, são pecadoras e devassas.

Ao narrar a luxúria dos senhores de escravos ou de outros religiosos, fossem regulares ou seculares, os missionários colocam-se no centro do relato. Nesse sentido, a documentação missionária apresenta caráter edificante ao pretender fixar, entre os próprios missionários, a cultura da castidade religiosa. Ela é também apologética ao defender o modo de ser jesuítico em comparação com a maneira de agir dos outros religiosos. O jesuíta que emerge dos relatos é, a um só tempo, casto e moralmente superior aos outros clérigos e senhores de escravos.

Nas narrativas sobre o abandono dos cativos pelos outros senhores, há o reforço da ideia de que os jesuítas dispensavam a seus trabalhadores um tratamento cristão. No entanto, por mais que se esmerassem nisso, os missionários não fazem qualquer questionamento acerca da institucionalidade da escravidão. Embora tivessem uma preocupação com o atendimento às necessidades físicas deles, não é possível afirmar que o tratamento que lhes dispensavam fosse humanitário assim como entende o humanitarismo atual, pois naquele momento histórico as relações sociais eram extremamente truncadas, e a violência tanto de gênero como de classe era naturalizada.

Com relação ao incentivo e à facilitação do casamento dos trabalhadores, os jesuítas atendiam às diretrizes do Direito Canônico da época, não sendo originais na matéria, tendo apenas seguido as regras do sistema religioso, as quais ajudaram a elaborar.

Impossível não destacar também a contradição que havia na Companhia de Jesus entre a defesa da liberdade dos indígenas e o uso da escravidão negra. Ainda mais se considerarmos que as missões com indígenas colheram, de alguma forma, os frutos do trabalho de cativos africanos e afrodescendentes. No cotidiano missionário, entretanto, no tocante às questões de gênero, é possível dizer que havia pouca diferença entre o tratamento dispensado aos cativos negros e aos indígenas livres das reduções. Há uma grande diferença, no entanto, com relação ao tratamento dado às crianças em ambas as realidades. Enquanto as crianças indígenas possuíam o direito de participar das esco-

las de ler e escrever, por exemplo, os filhos de mulheres negras tinham o dever de trabalhar.

Outro aspecto a destacar são as relações de poder existentes entre homens e mulheres cativos e desses com homens e mulheres livres, incluindo os jesuítas. Na escala moral, os cativos eram considerados inferiores aos livres; as mulheres, por sua sujeição aos maridos, inferiores a eles. As mulheres negras eram, então, sujeitadas duplamente: como cativas e como mulheres. Ao utilizarem o cristianismo a seu favor, seja negando-se às investidas de seus próprios companheiros ou ao assédio dos seus proprietários, rompem com o esquema de poder colonial masculino, transformando os jesuítas em seus aliados. Possivelmente, no espaço privado, os homens tenham condenado os missionários por isso, já que, no espaço público, não se esperava deles outro comportamento que não o condizente com o casamento monogâmico cristão. De resto, o domínio que os donos de escravos tinham sobre os homens cativos era muito semelhante ao domínio dos homens livres sobre as mulheres, fossem livres ou cativas. Jurídica e socialmente falando, era lícito que houvesse um desnível de poder, resultando em relações de sujeição de um(a) ao outro.

Por fim, embora tenha havido disputas entre jesuítas e outros donos de escravos, o trabalho missionário interessava a ambos. Para o missionário, representava um desengano de consciência, para os outros senhores, o cumprimento de uma obrigação que muitos não tinham interesse ou vontade de realizar. Para os cativos, a participação no trabalho missionário talvez tenha representado um dos poucos espaços de sociabilidade permitidos na sociedade colonial. Fazer parte de uma congregação de morenos devia ser uma honra e tanto quando o trabalho era sua única razão de viver.

Conclusões

Eram os jesuítas androcêntricos e misóginos? Sob o olhar do presente, sim. Havia espaço para não sê-lo na época entre os séculos XVI e XVIII? Na perspectiva da Igreja Católica da época, somente se conseguia fugir dessa forma de ver o mundo vivendo nas bordas da cristandade. O problema é que a Companhia de Jesus não somente estava no centro da cristandade, como assumiu a função de reformá-la, e as questões de gênero foram um dos focos da ação direta do catolicismo do período dentro da reforma da piedade e dos costumes que se pretendia, como vimos no primeiro capítulo.

Os relatos missionários que analisamos foram feitos por homens, ligados a uma Ordem religiosa, cumprindo objetivos específicos seguindo regras específicas. O missionário narrador, inserido que estava na experiência narrada, colocava-se e colocava seu interlocutor, o destinatário da escrita, na narrativa. Partícipes de uma sociedade patriarcal, os missionários lançaram um olhar sobre homens e mulheres indígenas e africanos e com eles desenvolveram missões, marcados pela misoginia e pelo androcentrismo da época.

Trabalhamos, na introdução, sobre a contemporaneidade do discurso historiográfico, mesmo que lançado a um passado recuado, como foi o recorte sobre o qual nos debruçamos. Sem dúvida, a noção de igualdade de gênero com a qual convivemos no presente não era um problema que se impunha entre os séculos XVI e XVIII. Isso não quer dizer, no entanto, que não se possa julgar esse passado a partir da perspectiva da igualdade de gênero. Se, em pleno século XXI, mais de três séculos depois da experiência das reduções, a Igreja Católica ainda demonstra dificuldades em tratar de assuntos ligados às corporeidades e às identidades de gênero para além dos secularmente arraigados papéis masculinos e femininos, o que se dirá da forma como entendia essas questões naquele momento, ainda mais se considerarmos que na época estava em pleno desenvolvimento uma ação para disciplinar justamente a sexualidade humana, a família cristã, a corporeidade.

Quando se fala do contexto social e psicoteológico da época, deve-se pensar na relação entre prática social e fundamentação ideológica dessa prática. Temos de pensar que os missionários, ao mesmo tempo em que embasaram a sua ação na Teologia Moral, utilizaram-na para justificar sua forma de agir no campo missionário, atualizando-a segundo suas necessidades. Como naquele momento as regras do poder mundial estavam em mudança, com impactos disso na moralidade cristã, a Companhia de Jesus, por ser uma Ordem mundial, conseguiu impor-se na cristandade porque possuía uma estrutura

militar e porque soube adequar-se às diversas realidades. Nesse sentido, ela optou por posicionar-se no campo do probabilismo, já que atendia de cativos a monarcas. No tocante à corporeidade e às relações de gênero, entretanto, para todos os grupos sociais valia a máxima de que o mundo terreno – e tudo o que o compunha – representava perigo para a salvação da alma, em última análise o objetivo perseguido pelos missionários.

O missionário é alguém que sabe aonde quer chegar. No tocante às relações de gênero, ele chega ao campo missionário com um ideal que entende como correto e necessário, o qual objetivará construir junto aos neófitos. Para isso, chega também com a classificação e hierarquização dos pecados, medida com a qual avalia a prática de homens e mulheres. De imediato, percebe que as mulheres e os homens indígenas têm modos de se relacionar entre si muito diferentes dos europeus, além de muito diverso, se comparado um povo indígena com outro. Encontrará povos em que seus líderes maiores eram polígamos, mas também encontrará monógamos. Verá mulheres e homens tatuados ou não; com ritos de passagem muito diferentes uns dos outros; com costumes sexuais os mais diversos, incluindo relações homoafetivas; mantendo o casamento por mais ou menos tempo. Encontrará povos nos quais as mulheres possuíam destaque no exercício público do poder, mas também encontrará machismo e patriarcalismo em vários povos. Encontrará também desconhecimento das noções de pecado, principalmente ligadas ao corpo. Para continuar seu labor missionário, teve de construir a noção de pecado, buscando palavras nas línguas indígenas que dessem conta de traduzir o sentido cristão. Quando não as encontraram, criaram expressões com esse fim. Ao mesmo tempo, trazem também remédios para o peso de consciência que construíram: a penitência e os castigos físicos. Com a finalidade de manter os indígenas no caminho pretendido, reforçam no cotidiano os valores nos quais acreditam.

O corpo é a parte animal da pessoa; é sobre ele que a teologia da época pensava que agia a natureza mais baixa. Como a alma racional seria superior à sensitiva e à vegetativa, os processos educativos daquele momento buscavam não somente restringir as sensações corporais, como fazer uma educação das almas. Por ser o corpo considerado a porta de entrada das sensações e por decorrência do pecado, a construção de sentimentos de culpa por não refreá-lo era uma das estratégias utilizadas; macerá-lo/dominá-lo, outra.

É preciso dizer que os jesuítas não negavam as sensações corporais, mas buscavam controlar o acesso a elas. Para isso tiveram de mapear a forma como homens e mulheres se relacionavam consigo mesmos e entre si, tiveram de inserir isso em sua formação enquanto missionários, além de aplicar e atualizar os conhecimentos de filosofia e teologia no cotidiano missionário. Os registros feitos por eles da ação missionária avaliam a adequação ou não aos objetivos propostos, como que fechando o ciclo. Por seu caráter edificante, no

entanto, acabam por maquiar grande parte da realidade missionária. Mas o silêncio aparece nas frestas do seu discurso, e através delas é possível ver mulheres e homens, incluindo os missionários, sendo gente, corpo, dor, prazer, sonho, raiva, ternura, paixão.

Um olhar atento mostra os missionários em guerra consigo mesmos, pois seus corpos teimavam em acessar as sensações mundanas, mas também em guerra contra as práticas de mulheres e homens indígenas, africanos e afro-descendentes que continuavam propensos às “baixeiras da luxúria”. Os relatos mostram missionários que são afetados pela masculinidade e pela feminilidade indígena e negra, seja porque se sentiam ofendidos, seduzidos ou encantados.

Embora muitos necrológios apresentem os missionários apáticos à sexualidade indígena e negra, vivendo a perfeita castidade, abundam explicações que tentam mostrar que o controle alcançado sobre o corpo é fruto da vivência austera e da realização constante de mortificações corporais. Ora, as notícias da nudez indígena e da liberalidade sexual indígena e negra chegavam à Europa e às demais partes do mundo onde os jesuítas possuíam missões. Diante de um imaginário que preenchia o ambiente americano com perigosas situações que levavam ao pecado, contraposto à rigidez do tratamento dado à castidade na Ordem, os missionários tinham a necessidade de afirmar a si mesmos que seguiam as normas gerais da Companhia. Nos casos em que são narrados deslizos dos missionários, o que se pretende mostrar é o jesuíta se superando, vencendo a si mesmo e as tentações da carne. Apesar de qualquer explicação, no entanto, a verdade é que houve casos, sim, como demonstra a necrologia do padre Antonio Ruiz de Montoya, por exemplo, em que os missionários se sentiram de fato seduzidos. Noutros casos, sentiram-se ofendidos porque tinham a expectativa de ser respeitados como entidades intocáveis, tal era a percepção eclesiástica da época, e as mulheres e homens americanos viam-nos apenas como homens. Encantaram-se, contudo, com os casos em que a devolutiva de comportamento feminino e masculino se alinhava com o que consideravam ideal para os cristãos. Ao mostrar esses casos, os missionários autoelogiavam-se, pois demonstravam ao mundo que os objetivos missionários estavam sendo alcançados. Os casos de castidade observados nas mulheres e homens indígenas e africanos atestariam o bom trabalho realizado por eles, o sucesso da educação de gênero que haviam empreendido.

Ao destaque que se dá à castidade indígena na documentação missionária deve-se contrapor os casos de descumprimento da moral sexual instituída. O fato de registrar que a idade para os casamentos fora estabelecida com base na constatação de que era muito difícil contê-los sexualmente por muito tempo já indica que o controle não era assim tão eficiente, como querem demonstrar.

Como em qualquer investigação, é importante ter sempre presente o perigo da generalização. Com o segundo capítulo, pretendíamos demonstrar que a multiplicidade de tipos indígenas masculinos e femininos requeria dos missionários um olhar e uma prática bem menos homogêneos do que se possa supor. Embora a poligamia se saliente como um dos costumes encontrados entre os indígenas, a maioria absoluta deles era monógama. Arriscaríamos afirmar que podiam existir entre os próprios indígenas muitos que eram contrários a essa prática ou à oferta de mulheres com a finalidade de estabelecimento de relações políticas, sociais e econômicas. É possível afirmar, contudo, que, ao proibir a poligamia, os missionários interferiam na organização social indígena, principalmente na *Guarani*. Por isso a negociação com os homens indígenas teve de acontecer desde o ingresso na redução e continuou durante o tempo em que durou a experiência reducional. Sem alianças com lideranças indígenas respeitadas por seus núcleos familiares e parcialidades, a redução não subsistiria às reações internas.

O missionário conseguiu estabelecer uma fissura no poder indígena masculino, rachando-o. A divisão do poder reducional entre missionários e homens indígenas foi uma espécie de compensação à destituição dos antigos líderes. As mulheres souberam sabiamente aproveitar-se disso. Quando a pressão moral da redução tornava-se insuportável – em que pese não estava acostumada com um discurso religioso que lhe imputava responsabilidade pelos males do mundo –, ela se voltava às práticas anteriores ou dava vazão a seus desejos, burlando a moralidade reducional. Quando o assédio dos homens se tornava insuportável, ela recorria ao jesuíta. Os homens indígenas perceberam esse movimento feminino, tanto é que entraram em luta com os missionários, caracterizando-os como *alcahuetes*, demônios, afeminados, podendo a reclamação verbal desembocar em ações bélicas. A documentação missionária demonstra, entretanto, que muitos homens indígenas também se identificaram com a nova moralidade. Nesse sentido, os missionários trabalharam a seu favor as discórdias que criaram no campo masculino. Aliás, seria errôneo supor que houvesse homogeneidade nos campos masculino e feminino, pois havia disputas tanto entre homens como entre mulheres pela hegemonia simbólica em seus campos, assim como havia mulheres que apoiavam os pleitos masculinos contra os pleitos femininos e vice-versa. Os missionários registram apenas uma pequena parte do que recebiam como informação, apesar de descobrir também uma pequena parte do que realmente acontecia no âmbito privado dos povoados.

De fato, a redução ratificou e utilizou a estrutura masculina indígena de poder, os cacicados, naqueles povos em que isso era a regra. Nos outros, como os chaquenhos, talvez isso tenha sido um dos motivos das dificuldades na implantação das reduções. Na implantação de qualquer povoado ou no conta-

to para que parcialidades indígenas aceitassem morar nas reduções, o contato que os missionários faziam era com seus principais. Sua resposta geralmente dependia do convencimento que faziam de seus familiares e “vassalos”. Contatar grandes líderes que aceitassem deslocar grandes grupos era um sonho dos missionários. O problema é que esses grandes líderes geralmente possuíam diversas mulheres, justamente o que lhes possibilitava constituir-se em grandes lideranças. Os missionários tiveram de encontrar uma maneira para enfrentar o problema, que era muito mais um dilema, pois silenciar inicialmente sobre o sexto mandamento, confiando na capacidade de convencimento após a formação das reduções, era uma questão gravíssima sob o ponto de vista moral e doutrinário. Muitos foram os casos em que a estratégia deu certo; inúmeros foram os casos de resistência à continuidade nas reduções através de fugas, rebeliões internas. Muitos optaram por permanecer nas reduções, usando um artifício da dissimulação. Ao mesmo tempo em que, sob os olhos do missionário, viviam exemplarmente dentro da redução, mantinham famílias fora dela. Auxiliava nisso o fato de as reduções possuírem espaços adjacentes onde estavam localizadas as roças familiares e onde geralmente existiam pequenas casas tradicionais para o abrigo das intempéries.

Oficialmente, os jesuítas delimitaram o campo feminino de ação, potencializando as estruturas indígenas patriarcais existentes, os cacicados, como dissemos. O poder do povoado foi dividido entre os homens do local, os missionários e os indígenas. À mulher restavam o acompanhamento das outras mulheres na Casa de Recolhidas, sempre sob a supervisão de um velho, e o espaço doméstico. Inclusive buscava-se controlar o espaço feminino de circulação. Se as mulheres eram consideradas ocasião de pecado para os homens, os homens foram tomados também como perigosos para a castidade feminina.

Nas reduções, além de pensar uma mulher curvada ao domínio masculino, entretanto, encontramos-as participando ativamente do cotidiano, não raras vezes questionando a própria estrutura da missão, embora não na oficialidade. Como ficou fartamente demonstrado no texto, a mulher aparece ativamente em busca do casamento, mas também se negando a casar ou a manter relações sexuais com homens indesejados, seduzindo rapazes, homens indígenas pudicos e padres, traindo, burlando a entrega de fios de algodão, defendendo seus maridos polígamos ou parricidas, cometendo crimes os mais diversos, brigando com outras mulheres, defendendo a cultura anterior, negando-se aos sacramentos ou escondendo pecados na confissão, masturbando-se e masturbando outras mulheres, cometendo aborto e matando filhos com deformidade corporal, tomando remédios para atrasar ou acelerar a concepção, enfeitando-se, fugindo. Quando aceita viver na mata, mantendo seu marido na redução – note-se que os relatos dizem o contrário: era o marido que a mantinha na mata –, ou quando não aceita ser retirada da casa dos polígamos

ou a eles retorna depois de casada com outro, mais do que dobrar-se ao capricho de seu homem, reage à nova moralidade trazida pelos missionários. Igualmente é ativa quando convence os seus a aceitar a redução, certamente por ver nela alguma vantagem, seja material ou espiritual. Elas participavam ativamente também da produção de excedentes que eram vendidos no comércio colonial, como os tecidos de algodão produzidos nas reduções.

O tratamento dado às práticas masculinas e femininas ancestrais indígenas nas reduções dependia do julgamento dos missionários, se elas se caracterizavam ou não como erros ou superstições. Os erros podiam ser mais leves, mas podiam ser considerados, quando graves, crimes; as superstições eram as crenças vistas pelos missionários como infundadas, fruto do distanciamento da religião que consideravam verdadeira: o cristianismo. A poligamia, por exemplo, foi transformada em crime, já que o homem e a mulher que insistissem nela após a cristianização tornavam-se adúlteros. O adultério, como vimos, figurava entre os crimes graves ao lado da antropofagia, das feitiçarias masculina e feminina, do homicídio, da borracheira e do aborto provocado. Aquelas manifestações consideradas como superstição, como o choro feminino de acolhida e nos ritos fúnebres, o couvade masculino e os tabus alimentares ligados à gravidez e ao nascimento de crianças, foram desqualificadas pelos missionários através do ensino da doutrina. Outras práticas relacionadas ao tratamento, cuidado e ornamentos corporais foram na medida do possível supressas, embora sistematicamente aparecessem figurando ainda mesmo no final do projeto reducional. Os rituais de passagem masculino e feminino, entretanto, continuaram a ser realizados, passaram para o âmbito doméstico, embora se tornasse quase impossível ser realizados já que meninos e meninas tinham ocupações sociais que preenchiam praticamente o dia todo, além de todos os dias da semana.

No caso específico das mulheres velhas, apartá-las do cotidiano de outras mulheres, inserindo-as no *cotiguasu*, era também uma forma de evitar que muitas delas estabelecessem comparativos com outras experiências não alinhadas à moralidade reducional e “contaminassem” a redução com seu já conhecido arraigamento nas práticas culturais ancestrais e resistência à missão, as quais nunca foram totalmente exterminadas dos povoados jesuíticos. A redução opunha dois modos de ser: o antigo e o novo. Uma vez que o novo modo de ser recebeu a adesão, desde o início, de um grupo considerável de indígenas, razão que tornou possível a implantação do projeto, houve choques internos com o grupo que mais resistia ao reducionismo, formado especialmente pelas lideranças civis e religiosas tradicionais, pelos velhos e velhas.

Outro elemento que deve ser considerado é a maneira como os missionários souberam explorar o prestígio entre os indígenas. Apresentar-se ao missionário com as virtudes que ele esperava, como defendendo a castidade, cons-

tituía-se em fonte de muito prestígio na redução. Extremamente competente em trabalhar a articulação entre o prestígio e o desejo indígena, o missionário fazia-o entrar em competição consigo mesmo para superar-se cada vez mais, e com os outros para manter os privilégios alcançados, como não ser retirado do grupo dos congregantes. Imagine-se um congregante de São Miguel não ser admitido na Congregação da Virgem! Como o ingresso na primeira acontecia, para os mais virtuosos, aos doze anos e, na segunda, aos trinta anos, o congregante passava a vida toda tendo que demonstrar merecimento.

O controle da sexualidade indígena até poderia ter alguma efetividade no espaço público, quando os missionários e seus auxiliares realizavam o acompanhamento dos comportamentos individuais e sociais. Quando se ia para o espaço privado, doméstico, o missionário esperava contar com a introjeção da moralidade cristã realizada, não mais do que isso. Cientes da dificuldade que isso representava, os missionários retiravam as crianças da companhia dos pais durante o dia, ocupando-as nos trabalhos coletivos e nas escolas de ler e escrever, de ofícios e de doutrina. Além de quebrar com o esquema educativo tradicional, a missão inseriu novas demandas educativas, entre elas a *policía* de gênero.

Além da acusação de misoginia e patriarcalismo jesuítico, resta fartamente caracterizada também a defesa que os missionários fizeram das mulheres contra o assédio masculino, seja dos indígenas, negros ou espanhóis. As mulheres souberam utilizar a doutrina e a proximidade dos missionários a seu favor, usando-as como escudo para proteger-se de contatos indesejados. Pode-se perguntar, contudo, acerca do caráter público do corpo dessas mulheres e homens, da incidência de regras externas nas escolhas individuais, porém é inegável que a mesma lógica que propunha a contenção dos desejos tenha sido utilizada contra o avanço masculino sobre as mulheres. Claramente se vê o empoderamento feminino nesse aspecto, já que elas enfrentavam várias situações de violência, seja dentro ou fora da redução, dentro ou fora dos colégios.

A violência contra a mulher cativa, além da violência que fazia parte do processo de escravização, também foi referida pela documentação missionária. Da mesma maneira que a mulher indígena, muitas delas negaram-se à objetificação sexual masculina, seja de clérigos, de seus donos ou de seus companheiros. Os missionários referem que elas usavam como argumento a doutrina aprendida com os jesuítas para negar-se a satisfazer o desejo de homens com os quais não escolheram relacionar-se. O certo é que os missionários, nesse aspecto, eram igualmente aliados das mulheres.

Para a maioria dos homens indígenas e negros, certamente a missão lhes trouxe a castidade como novidade. É impossível não pensar que as intensas pregações feitas sobre o assunto, a fixação missionária em separar homens e mulheres em todas as atividades cotidianas e a estranheza dos hábitos dos

jesuítas não tenham impactado, de fato, na masculinidade dos neófitos. Inicialmente não conseguiam entender como algo tão natural e que trazia boas sensações, como o sexo, pudesse ser negativo, pecaminoso, tanto que ofereciam mulheres aos padres, e as próprias mulheres procuravam-nos para manter relações sexuais. Não fosse assim, os missionários não teriam cercado suas casas com paliçadas. Outra coisa é pensar que a castidade masculina seria algo inalcançável. Uma vez que a sexualidade é também produto da cultura, a castidade pode ser treinada, pode ser ensinada e aprendida. Criados desde a infância pelos missionários, acompanhando-os em tudo, muitos meninos indígenas tomaram para si os olhos, os ouvidos e o sentir dos padres. Muitos deles foram efetivamente castos, para a própria surpresa dos missionários. A maioria dos homens, contudo, parece não ter feito grande esforço para “aprender” e manter a castidade.

É de considerar também que um mesmo homem ou mulher não ingressa na redução no seu início e fica até seu final. A experiência reducional durava em torno de 160 anos, tempo suficiente para atingir, em alguns casos, entre seis e oito gerações (tomando como média uma geração entre vinte e vinte e cinco anos). Uma coisa é pensar nas pessoas das primeiras gerações, quando boa parte da missão era novidade; outra, nas que já possuíam avós cristãos. O tempo foi suficiente para criar uma tradição cristã entre os indígenas, de sorte que boa parte deles reproduzia o modo de ser cristão mesmo sem o acompanhamento missionário. Outra coisa é pensar que o tempo vivido na missão teria apagado o modo de ser ancestral, algo comprovadamente inverídico, como demonstram as fontes missionárias.

A análise da documentação missionária jesuítica por sua riqueza sempre brinda o pesquisador com novas sensações. O processo de digitalização de documentos históricos que acontece em todo o globo tem possibilitado que acessemos fontes pouco estudadas sobre assuntos bastante visitados, como é o tema das missões jesuíticas. O cruzamento das orientações dos superiores com as correspondências privadas e com as Cartas Ânuaes permite reconstruir o caráter cênico de muito do que é narrado, possibilitando, ademais, uma leitura mais analítica da experiência missionária. Um elemento que percebemos é que as cartas anuais antecedem, muitas vezes, as orientações emanadas das congregações provinciais ou gerais e dos superiores que supervisionavam os trabalhos missionários, como, por exemplo, a de cuidar da metodologia de entrada em novas terras e de tratar de assuntos sensíveis, como o da poligamia. As correspondências jesuíticas mostram, nesses casos, muitos jesuítas colocando a vida em risco com seu ímpeto missionário. Imaginem-se as cenas, para exemplificar, em que as mulheres são retiradas das casas dos maridos polígamos. Elas são repletas de violência, choro, reclamações. Facilmente, nessas situações, o missionário poderia perder o controle do que estava acontecendo, colocando a perder muito do esforço envidado até então.

Outro aspecto a salientar era a política de incentivo ao casamento, que os missionários aplicavam tanto às populações africanas e afrodescendentes como às indígenas. No caso das populações cativas, isso fica mais patente. No entanto, a mesma regra era válida também para os indígenas. Como o casamento foi tomado como o remédio mais eficaz para afastar homens e mulheres do perigo da incontinência, os missionários incentivaram de todas as formas possíveis a universalização do matrimônio, criando condições para que ele acontecesse. Estar solteiro ou solteira ou mesmo desacompanhado(a), como era o caso de viúvas e viúvos, tanto nas reduções como nas fazendas jesuíticas, era considerado um grande problema justamente pelo potencial de escândalo que representava. O fato de alguém chegar ao padre sem um(a) acompanhante para casar, no entanto, demonstra que talvez nem sempre acompanhar-se de outra pessoa e com ela formar família fosse efetivamente uma escolha pessoal, mas um preceito social.

Por fim, no âmbito da hagiografia na Europa, as histórias de mulheres que tivessem sido mortas por defender a virgindade em função de argumentos religiosos levá-las-iam a ser tomadas como santas. As indígenas e negras, não! A missão jesuítica produzia santos missionários, mas não santas e santos indígenas e negros, muitos dos quais perderam suas vidas em nome da missão, inclusive por ter aceito a moralidade cristã e ter se negado a macular a castidade!

Referências bibliográficas/fontes

AIZPURU, Pilar Gonzalbo. *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidade Iberoamericana, 1989.

ALDAMA, Antonio M. de. Breves Pontificios anteriores a la Bula “Omnipotentis Dei” en favor de las Congregaciones Marianas. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Vol. XXI. Roma: IHSI, 1959.

_____. Notas históricas sobre las dos fórmulas de consagración a Nuestra Señora en las Congregaciones Marianas. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Vol. XXI. Roma: IHSI, 1962.

AQUINO, Santo Tomás de. Compêndio de Teología (trad. Luiz João Baraúna). In: *Coleção Os Pensadores*. Vol. VIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Suma Teológica*. Tomo III. Madrid: BAC, 1959.

ASTETE, Gaspar de. *Institución y guía de la juventude cristiana*. Burgos: Philippe de Junta, 1592.

AZARA, Félix de. *Viajes por la América Meridional*. Madrid: Espasa Calpe, 1969.

_____. *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata. 1847*. Biblioteca Virtual Universal. Disponível em: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/130467.pdf>>. Acesso em: 12/01/2016.

AZOPARDO, I. G. Los libros de registro de pardos y morenos en los archivos parroquiales de Cartagena de Indias. *Revista Española de Antropología Americana*, XIII, 1983. p. 121-141.

AZPILCUETA, Martín de. *Compendio del Manual de Confesores y Penitentes*. Valladolid: Diego Fernández de Córdoba, 1586.

BALTASAR, María Dolores Pérez. *Orígenes de los Recogimientos de Mujeres*. Madrid: Edit. Univ. Complutense, 1985.

BAPTISTA, Jean. *O temporal: sociedades e espaços missionais* [livro eletrônico]. Brasília: IBRAM, 2015. (Dossiê missões; v. 1).

BATISTA, Ronaldo de Oliveira. 2005. Descrição de línguas indígenas em gramáticas missionárias do Brasil Colonial. *D.E.L.T.A.*, 21.1. p. 121-147.

BAREIRO SAGUIER, Rubén y DUVIOLS, Jean Paul. *Tentación de la utopía*. La república de los jesuitas en el Paraguay. Barcelona: Tusquets, 1991.

BARRABINO, M. Memoriales de los Provinciales para los domicilios de Córdoba. *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 2 (1) 2013. p. 222-253.

BORGES, Pedro. Metodos Misionales en la cristianización de America. *Missionalia Hispánica*, Madrid, v. XIV, n. 41, 1957. p. 192-270.

BRACCO, Diego. Charrúas y guenoa-minuanos: caballos mujeres y niños. *Temas Americanistas*, n. 33, 2014. p. 113-129.

_____. Los errores Charrúa y Guenoa-Minuán. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, n. 41, 2004. p. 117-136.

Buenos Aires y Córdoba en 1729 / según cartas de los padres C. Cattaneo y C. Gervasoni. Estudio preliminar, traducción y notas del arquitecto Mario J. Buschiazzi. Buenos Aires: Compañía de Editoriales y Publicaciones Asociadas, 1941.

BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BURKE, Peter; HSIA, Ronnie Pochia (Orgs.). *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Trad. Roger Maioli dos Santos. São Paulo: UNESP, 2009.

CALLADO, Francisco Luis Ricco. *Las misiones interiores en la España los siglos XVII-XVIII*. Alicante, 2002. Tese (Doutorado). Facultad de Filosofía y Letras, Universidade de Alicante.

CALVERAS, José. Los “Confesionales” y los Ejercicios de San Ignacio. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Vol. XVII. Roma, 1948.

CÁRBIA, Rómulo D. *História Eclesiástica del Rio de la Plata*. Tomo I. Buenos Aires: Casa Editora Alfa y Omega, 1914.

CARDIEL, José. *La breve relación de las misiones del Paraguay*. 1771. Disponível em: <http://www.portalGuarani.com/1631_jose_cardiel/22261_la_breve_relacion_de_las_misiones_del_paraguay__por_jose_cardiel.html>. Acesso em: 05 jan. 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Os caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

Carta Ânua da Província Jesuítica do Paraguai – 1659-1662. Organização, Introdução e Notas. FRANZEN, Beatriz Vasconcelos; FLECK, Eliane Cristina Deckmann; MARTINS, Maria Cristina Bohn. Cuiabá: Ed. da UFMT; OIKOS e São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2008.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay 1637-1639, f. 66. (mimeo).

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1663-1666, 1667-1668, 1669-1672, 1672-1675). Introdução de SALINAS, Maria Laura. Asunción: CEADUC, 2013.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1663-1666, 1667-1668, 1669-1672, 1672-1675). SALINAS, M. L. (Introducción). Asunción: CEADUC, 2013.

CHAMORRO, Graciela. *Decir el cuerpo*. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec, 2009.

CHAVES, Ivan Machado. *O Perfeto Confessor i cura de Almas*. Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1641.

CHEVALIER, F. *Instrucciones a los Hermanos Jesuítas Administradores de Haciendas (Manuscrito Mexicano del Siglo XVIII)*. México, DF: Talleres de la Editorial Jus, 1950.

COLAÇO, Thaís Luzia. *O Direito Guarani Pré-Colonial e as Missões Jesuíticas: a questão da incapacidade indígena e da tutela religiosa*. Florianópolis, 1998. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

Concílio de Trento. Doutrina sobre o sacramento do Matrimônio. Sessão XXIV (11-11-1563). Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/trento/#sessao24>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

Confessionario para los curas de indios con lá instrucción contra sus ritos ritos y exhortacion para ayudara bien morir y summa de sus privilegios y formade Impedimentos del Matrimonio. Compuesto y traducido en las lenguas Quichua y Aymara por autoridad del Concilio Provincial de Lima, del año de 1583. Lima: Antonio Ricardo, 1585.

CROCE, Benedetto. *La historia como hazaña de lá libertad*. México: F.C.E., 1960.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes de Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1992.

DELUMEUAU, Jean. *A confissão e o perdão*. A confissão católica. Séculos XIII a XVIII. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

DOBLAS, Gonzalo de. *Memoria Histórica, Geográfica, Política y Económica sobre lá Provincia de Misiones de Indios Guaranís*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/memoria-historica-geografica-politica-y-economica-sobre-la-provincia-de-misiones-de-indios-Guaranís—0/>>. Acesso em: 10 dez. 2015.

DOBRIZHOFFER, Martin. *Historia de los Abipones*. Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1967.

_____. *Historia de los Abipones*. Volumen I. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1967. Disponível em: <http://www.portalGuarani.com/1673_martin_dobrizhoffer/13479_de_las_divisiones_de_toda_la_provincia_padre_martin_dobrizhoffer_.html>. Acesso em: 22 maio 2016.

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA (Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañia de Jesús – 1609-1614). TOMO XIX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Presuser, 1927. (DHA XIX)

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA (Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañia de Jesús – 1615-1637). TOMO XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Presuser, 1929. (DHA XX)

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUSSEL, Henrique. *Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. Trad. Rezende Costa. São Paulo: Paulinas – Cehila, 1992.

EICKHOFF, Georg. *De Claraval a Loyola*. Brevisima del arte de la memória en su aplicación ascética. Historia y Grafia. Julio-Diciembre de 1996. Disponível em: <www.hemerodigital.unam.mx/Anuies/ibero/historia7/art4.html>. Acesso em: 20 out. 2004.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

FLECK, Eliane C. D.; AMANTINO, Márcia. Uma só ordem religiosa, duas coroas: os colégios da Companhia de Jesus do Rio de Janeiro e de Córdoba (Séculos XVI-XVIII). *Antíteses*, v. 7, n. 14, jul-dez 2014. p. 442-468.

FLECK, Eliane C. D. *Sentir, adoecer e morrer – sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*. Porto Alegre, 1999. Tese [Doutorado em História]. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

_____. Almas cristãs em corpo doentes – sensibilidade barroca nas reduções jesuítico-Guaranis do século XVII. In: KEIL, Ivete; TIBURI, Márcia (Orgs.). *O corpo torturado*. Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.

_____. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(3), setembro-dezembro/2006. p. 617-634.

_____. Rostos Femininos e Corpos Piedosos – representações femininas em Montoya. *Anais Eletrônicos do IV Encontro da ANPHLAC*. Salvador, 2000.

GARCIA, Anderson Marques; MILDNER, Saul Eduardo. Convergências e divergências: aspectos das culturas indígenas Charrua e Minuano. *Vivência. Revista de Antropologia*, n. 39, 2012. p. 37-49.

GHIRARDI, Mónica; LÓPEZ, Antonio Irigoyen. El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica. *Revista de Indias*, 2009, v. LXIX, n. 246. p. 241-272.

GUIDOBONO, S. O. Producción y mano de obra en las haciendas jesuíticas del Buenos Aires colonial: La Chacarita y Las Conchas en el siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos*, n. 69 (2), 2012. p. 627-663.

GUZMÁN, F. Representaciones familiares de las mujeres negras en el Tucumán Colonial. Un análisis en torno al mundo doméstico subalterno. In: CELTON, Dora; GHIRARDI, Mónica; CARBONETTI, Adrián. *Poblaciones históricas*. Fuentes, métodos y líneas de investigación. Rio de Janeiro: Asociación Latinoamericana de Población (ALAP), 2009. p. 403-426.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto – Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

HENIS, Tadeu Xavier. *Diario histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año 1754*. 2003. Disponível em: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/92740.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2016.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Tradução de Augusto Abelaira. São Paulo: USP; Verbo, 1978.

IMOLESI, Maria Helena. El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes. *Ano 90*, v. 18, n. 34, p. 139-158, dez. 2011.

_____. *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica Colonial*. Buenos Aires, 2012. Tesis (Doctorado). Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Instrucción practica para Ordenar Santamente que ofrece El P. Antonio Garriga de la Compañía de Jesus. Como breve memorial y recuerdo a los que hacen los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola Fundador de la misma Compañía. Loreto, 1713.

IPARRAGUIRRE, Ignacio. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. Tradução revista por Paulo Matos Peixoto. São Paulo; Rio de Janeiro: Paumape, 1979.

KERN, Arno Alvarez. Tradição e transformações históricas nas fronteiras coloniais: jesuítas, *Guaranis* e sexualidade. *Anais do XX Simpósio Nacional de História* – ANPUH, Florianópolis, julho 1999.

LABRADOR, José Sánchez. *El Paraguay Católico*. Tomo I. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910.

LAVRIN, Asunción. La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana. In: BETHEL, Leslie (Org.). *América Latina Colonial: población, sociedad y cultura*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990. p. 109-137.

LEONHARDT, Carlos S. J. *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay*. Buenos Aires, 1927. Mimeo.

LEVINTON, Norberto. ¿Vida cotidiana en libertad o en represión? La mujer guaraní en las Misiones jesuíticas: una lectura a través del Cotyguazú (1609-1768), Contratiempo. *Revista de Pensamiento y Cultura*, IV-7, 2004/2005. Disponível em: <http://www.revistacontratiempo.com.ar/mujeres_indias.htm>. Acesso em: 12 jan. 2016.

LÓPEZ, Susana Rebón. Casa de Recogimiento de Caracas. Corrección de las públicas pecadoras, 1683-1706. *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, n. 29, enero-julio, 2016. p. 5-35.

LOYOLA, Ignácio de. *Ejercicios Espirituales*. Asunción: Centro de Espiritualidad Santos Mártires, 1997.

LOZANO, Pedro. *História de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. Tomo II. Madrid, 1754 (mimeo).

_____. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de La Plata y Tucumán*. Lima: Imprenta Popular, 1873. Tomo I, II, III.

_____. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucuman: Instituto de Antropología, 1941.

MACERA, P. Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuíticas del Perú (ss. XVII – XVIII). *Nueva Crónica*, II (2), 1966. p. 01-127.

MAEDER, Ernesto (Org.). *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, 1632-1634*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.

_____. *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*. Buenos Aires: FECIC – Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. Introdução, Notas e Glossário por Jaime Cortesão. Tomo I (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá – 1594-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951. (MCA I)

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. Introdução, Notas e Glossário por Jaime Cortesão. Tomo II (Jesuítas e Bandeirantes no Itatim – 1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1952. (MCA II)

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. Introdução, Notas e Glossário por Jaime Cortesão. Tomo III (Jesuítas e Bandeirantes no Tape – 1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1969. (MCA III)

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. Introdução e notas Jaime Cortesão. Tomo VI (Antecedentes do Tratado de Madri. Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai [1703-1751]). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1955. (MCA VI)

MARTÍNEZ NARANJO, Francisco Javier. Aproximación al estudio de las congregaciones de estudiantes en los colegios de la Compañía de Jesús durante la Edad Moderna. *Revista de Historia Moderna*. Anales de la Universidad de Alicante nº 20 – 2002. [Enseñanza y vida académica en la España Moderna].

MARTINI, Mónica P. Los Guaraníes y los sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537-1567). *Teología*. Buenos Aires, T. XXIV, n. 50, 1987. p. 175-228.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. “Da Virgem” e “de São Miguel”: Congregações leigas nas Reduções Jesuítico-Guaraní do Paraguai. *Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC*. Belo Horizonte, 2000.

MASSIMI, Marina. A Psicologia dos Jesuítas: Uma Contribuição à História das Idéias Psicológicas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2001, n. 14(3). p. 625-633.

MATEOS, Francisco. Constituciones para indios de la primer Concilio Limense (1552). In: *Misionalia Hispanica*, n. 19, año VII, 1950.

_____. Los dos Concilios Limenses de Jerônimo de loaysa. In: *Misionalia Hispanica*, n. 12, año IV, 1947.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol. 1. São Paulo: EPU, 1974.

MELEAN, J. T. 2004. Los esclavos de los jesuítas em los Memoriales de la Provincia del Paraguai (Siglo XVIII). *Anuario del CEH*, n. 4 (4), 2004. p. 95-105.

MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní – conquistado y reducido*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, Asunción, 1986.

_____. *Una nación, dos culturas*. Asunción: Cepag, 1997.

MONERRIS, Carmen García; MONERRIS, Encarna García. “Civilidad” y “buen gobierno”: la “policía” en el siglo XVIII. *Saitabi*, n. 58 (2008). p. 393-422.

MONTENEGRO, P. de. *Materia médica misionera*. Misiones, Editorial Universitaria de Misiones. 2007. Disponível em: <http://www.portalGuarani.com/2080_pedro_montenegro/15163_materia_medica_misionera_pedro_de_montenegro.html>. Acesso em: 10 fev. 2016.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape (1639)*. (2. ed. brasileira). Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

_____. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

_____. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid. Bilbao, 1892.

_____. *Tesoro de la Lengua Guaraní*. Asunción: CEPAG, 2011.

MORALES, Martins M. Las huellas de la resistencia. *Società e storia*, n. 134, 2011. p. 711-734.

MORGADO GARCÍA, Arturo. Teología moral y pensamiento educativo en la España Moderna. *Revista de Historia Moderna*. Anales de la Universidad de Alicante, n. 20, 2002 (Enseñanza y vida académica en la España Moderna).

MUÑOZ, A. *Discurso sobre economía política*. Madrid: Joachin de Ibarre, 1769.

NECKER, Louis. *Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos*. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800). Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990.

PADOVANI, Humbert; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1967.

PAGE, C. Las iglesias para negros en las estancias jesuítas del Paraguay. 2010. Disponível em: <https://afroargentinaenlosmuseos.files.wordpress.com/2011/03/iglesias_de_negros2.pdf>. Acesso em: 20 maio 2016.

PAIVA, José Pedro. Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). *Revista de Cultura*, n. 1, Coimbra, junho de 2000, p. 3-28.

Para que los indios sean libres. Escritos de los mártires de las Reducciones guaraníes. Introducciones y Notas por Fernando María Moreno, S.J., Rafael Carbonell De Masy, S.J., Tomás Rodríguez Miranda, S.J. Digit. S/D.

PASTELLS, Pablo. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguai* (según los documentos originales del Archivo General de Indias). Tomo I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912.

PERAMÁS, José Manuel. *La República de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1946.

_____. *Platón y los guaraníes*. Traducción de F. Fernández Pertiñez y Bartomeu Melià. Asunción: Centro Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2004.

_____. *Laudationes Quinque: Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Dr. Ignacio Duarte Quirós Fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América*. Edición bilingüe anotada de Marcela Alejandra Suárez. Buenos Aires: Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2005.

PINSKY, Carla Bassanezi. Estudos de Género e História Social. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 17(1), janeiro-abril/2009. p. 159-189.

PIZARRO, M. L. Las negras rioplatenses: entre la invisibilidad y el mito. *Otras Modernidades*, *Ensayos*, n. 6, 2011. p. 163-176.

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

RABUSKE, Arthur. A Carta Magna das Reduções do Paraguai. *Estudos Leopoldenses*, v. 14, n. 47, 1978.

RAMOS, Antonio Dari. *O medo instrumentalizado*. Campinas, SP: Kurt Nimuendaju, 2007.

Ratio Studiorum, de 1599. Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu. Auctoritate Septimae Congregationis Generalis aucta. Antverpiae apud Joan. Meursium, 1635, en 8°. Traducción: Gustavo Amigó, S.J. La presente versión ha sido revisada por el Dr.

Daniel Álvarez, S.J. <http://www.sjmex.org/educacion/documentos/ratiostudiorumoficial.htm>. Acesso em: 10 set. 2004.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 5. ed., v. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

REINHARD, Wolfgang. Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico. In: PRODI, Paolo (Org.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. *Annali dell'Istituto Storico italo-germanico*, 1994.

RIPALDA, Jerônimo Martínez de. *Catecismo de la Doctrina Cristiana*. Madrid: Hijos de Antonio Pérez, 1943.

ROCA, Isabel Muguruza. Género y sexo en los confesionales de la contrarreforma. Los pecados de las mujeres en el Manual de Confesores de Martín de Azpilcueta. *Estudios humanísticos. Filología*, nº 33, 2011. p. 195-218.

RODRIGUEZ, A. D. *Esquema del Derecho de Familia Indiano*. Santiago, Chile: Eds. del Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, 2003.

ROSAL, Miguel Ángel. Cofradías afroamericanas. Religiosidad católica y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX. *Anais Eletrônicos XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

SAMUDIO AIZPURÚA, E. La cotidianidad esclavas en las haciendas del Colegio San Francisco Javier de Mérida. *Procesos Históricos*, I (1), 2002. p. 01-22.

SÁNCHEZ LABRADOR, José. *El Paraguay Católico*. Tomos 1 e 2. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910.

SÁNCHEZ, Javier Burrieza. La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII). *IH*, n. 25, 2005. p. 85-116.

SANDOVAL, A. de. *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres i ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes*. Sevilla: Francisco de Lira, 1627.

SANTOS, José Luis de las Heras. Casas de recogidas y galeras de mugeres en la Edad Moderna: Moralidad, assistência y represión contra las mugeres en los siglos XVII y XVIII. In: ÁLVAREZ, Óscar Fernández. *Mujeres en riesgo de exclusión social y violencia de género*. León: Universidad de León, Área de Publicaciones, 2014.

SCHMÍDEL, Ulrich. *Viaje al Río de la Plata*. Biblioteca Virtual Universal, 2003. [pdf]. Disponível em: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/10069.pdf>>. Acesso em: 09 set. 2015.

SCOTT, Joan Wallach. Género: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995. p. 71-99.

SEGUNDA CARTA DEL PADRE CATTANEO, S.I., a su hermano José de Módena desde la Reducción de Santa María en las misiones del Paraguay, 20 de abril de 1730. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/buenos-aires-y-cordoba-en-1729-0/html/ffaf57e8-82b1-11df-acc7-002185ce6064_8.html#I_8_>. Acesso em: 29 maio 2016.

SELIGMANN-SILVA, Mário. Arte, dor e cátharsis ou variações sobre a arte de pintar o grito. In: KEIL, Ivete; TIBURI, Márcia (Orgs.). *O corpo torturado*. Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.

SEPP, Antônio (S.J.). *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

_____. *Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. Introd. y notas por W. Hoffmann Harnisch. São Paulo: Biblioteca Histórica Brasileira, 1943.

SMANIOTTO, Elaine. *Relações de gênero entre as populações indígenas nômades do Chaco: Abipón, Mocovi, Toba, Payaguá e Mbayá no século XVIII*. São Leopoldo, 2003. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

SOUZA, Laura Mello e. *O diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes de Paraguay II*. Etnohistoria de los Guaraníes – época colonial. Asunción, Paraguay: Museo Etnografico Andres Barbero, 1979-1980.

TARDIEU, J. P. Los esclavos de los jesuitas del Perú en la época de la expulsión (1767). *Caravelle*, n. 81, 2003. p. 61-109.

_____. Los inicios del “ministerio de negros” en la provincia jesuítica del Paraguay. *Anuario de Estudios Americanos*, n. 62 (1), 2005. p. 141-160.

_____. Semiologia del “silencio” de los jesuitas ante la esclavitud de los Negros en Hispanoamerica. In: GONZALES, D. A. et al. *Escrituras silenciadas. Poder y violencia en la península ibérica y América*. Alcalá: Universidad de Alcalá, 2015. p. 17-27.

TECHO, Nicolas del. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo II. Madrid: Librería y Casa Editorial A. de Uribe, 1897a.

_____. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo III. Madrid: Librería y Casa Editorial A. de Uribe, 1897b.

_____. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo IV. Madrid: Librería y Casa Editorial A. de Uribe, 1897c.

_____. *Historia de la Provincia del Paraguay de lá Compañía de Jesús*. Tomo V. Madrid: Librería y Casa Editorial A. de Uribe, 1897d.

TELESCA, I. *La historiografía paraguaya y los afrodescendientes*. 2008. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Argentina/cea-unc/20121213113139/10tele.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2016.

THOMAS, Keith. *O homem e o Mundo Natural*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

VILLARET, E. *Les Congrégations Mariales*. Paris: s. edit., 1947.

VITAR, Maria Beatriz. La subversión del orden Jesuítico: las ancianas indígenas y su resistencia a la acción misionera en el Chaco. *Revista de Ciências Humanas e Sociais*, v. 1, n. 1, jan.-jun. 2015. p. 58-72.

_____. Jesuítas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII). *Memoria Americana*, n. 12, año 2004. p. 39-70.

VIVES, Juan Luís de. *Instruction de la muger christiana: dõde se cõtiene como se ha de criar vna donzella hasta casar la y despues de casada, como ha de regir su casa [et] biuir bienaueturadamente con su marido*, 1523. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/instruction-de-la-muger-christiana-dode-se-cotiene-como-se-ha-de-criar-vna-donzella>>

hasta-casar-la-y-despues-de-casada-como-ha-d-regir-su-casa-et-biuir-bienaueturadamente-con-su-marido>. Acceso em: 02 jan. 2016.

_____. *Los deberes del marido*, 1528. Disponível em: <<http://bivaldi.gva.es/es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=10109>>. Acceso em: 02 jan. 2016.

_____. *Tratado del Alma*, 2003. Disponível em: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/89802.pdf>>. Acceso em: 02 jan. 2016.

WARNER, Marina. *Tú sola entre las mujeres*. El mito y el culto de la Virgen María. Madrid: Taurus, 1991.

ZUBILLAGA, Félix. Métodos Misionales de la Primera Instrucción de San Francisco de Borja para la América Española (1567). *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Vol. XII. Roma, 1943.