

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DOUTORADO EM HISTÓRIA

EVERTON DALCIN

**INFIÉIS E INFIDELIDADES: DISCURSOS E PRÁTICAS À MARGEM DO PROJETO DE  
CONVERSÃO**

Porto Alegre  
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

ÉVERTON DALCIN

**INFIÉIS E INFIDELIDADES: DISCURSOS E PRÁTICAS À MARGEM DO  
PROJETO DE CONVERSÃO**

Orientadora: Dr<sup>a</sup>. Maria Cristina dos Santos

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Porto Alegre  
2019

## Ficha Catalográfica

D138i Dalcin, Everton

Infiéis e Infidelidades : Discursos e Práticas à Margem do  
Projeto de Conversão / Everton Dalcin . – 2019.

176 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História,  
PUCRS.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina dos Santos.

1. Infiel. 2. Infidelidades. 3. Jesuítas. 4. Discurso Religioso. 5.  
Rio da Prata. I. Santos, Maria Cristina dos. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

*Aos meus pais, Cirilo e Celina, pela dedicação,  
apoio e estímulo ao longo dessa trajetória.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço à minha amiga e orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Cristina dos Santos, que desde a minha graduação se mostrou paciente, compreensiva, disponível e entusiasta com a minha formação. Seu apoio, ensinamentos, correções, orientações e indicações bibliográficas foram fundamentais para a sustentação e conclusão desta Tese. Sua orientação modificou não somente minha forma de ver/ler a documentação, mas também, me fez refletir, constantemente, sobre a nossa responsabilidade ao escrever uma Tese.

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em História, que sempre mostraram-se atentos às minhas dificuldades e incentivadores da execução desta Tese. Seus ensinamentos foram essenciais para minha formação enquanto pesquisador. Agradeço, também, ao professor colaborador Dr. Guilherme Gallhegos Felipe; foi a partir das nossas conversas que o sonho desta Tese começou a tornar-se realidade. Seu incentivo, apoio e incansáveis correções me fizeram refletir sobre meus objetivos e ajudaram a construir esse trabalho. Também não poderia deixar de agradecer à Henriette Shinohara, que sempre esteve disposta a ouvir meus questionamentos e prestar o auxílio necessário nas mais diversas atividades da secretaria, solucionando os problemas e tornando mais ágil os trâmites burocráticos.

Ao Professor Dr. Federico Palomo del Barrio, minha gratidão por ter aceito me coorientar ao longo do doutorado sandúiche na Espanha. Suas sugestões de bibliografia e indicações para o acesso aos arquivos e bibliotecas foram fundamentais para a coleta de dados e análise destes nesta Tese. Foi somente a partir do contato com novas documentações, bem como de outras visões acerca da documentação clássica, que os questionamentos suscitados pela orientadora Maria Cristina dos Santos, no Brasil fizeram sentido, e o objeto desta Tese foi, enfim, definido.

À Prof.<sup>a</sup> Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck, agradeço por sua leitura atenta, questionamentos e sugestões no exame de qualificação. Seus apontamentos foram indispensáveis para a construção desta Tese.

Aos colegas e amigos do Programa de Pós-Graduação em História e do Laboratório de Pesquisa Histórica e Documentação Escrita: Bruno Rodrigues, Rodrigo Costa, Deborah Barbosa, Fabrício de Lema e Juliano Sauter, por compartilharem comigo os momentos de estudo, angústias e troca de materiais, mas, também, de descontração, nos encontros para o café.

Aos meus pais, Cirilo e Celina Dalcin, que me educaram mostrando o valor do estudo na minha vida. Agradeço por toda a compreensão, carinho e amor que dedicaram a mim. Também quero agradecer à minha irmã Andréia Dalcin e ao cunhado Odair Moreira pelo apoio, conversas, e ainda agradeço a minha irmã Joice Dalcin pelo carinho, paciência e estímulos para realizar esta tarefa. Aos meus sobrinhos Felipe e Luca, que compreenderam as ausências e sempre retribuíram sorrindo e brincando nos momentos de lazer.

Agradeço imensamente aos amigos, Ana Hartmann, Carlos Walter, Elisa Devit, Igor Teixeira, Luciana Oliveira, Mario de Conto, Priscila Dias, Paulo Rogerio e Valentina Veleda, que souberam respeitar os momentos de reclusão e sempre se mostraram compreensivos, prontos para uma conversa, um café e uma palavra amiga.

Por fim agradeço ao CNPq, instituição que realizou a concessão da bolsa para a realização do trabalho, bem como a CAPES, que concedeu a bolsa de doutorado sanduíche na Espanha. Estes auxílios foram fundamentais para a realização deste estudo.

## RESUMO

O objetivo dessa tese é analisar o discurso produzido pelos civis e missionários acerca dos indígenas que habitavam a região do Rio da Prata colonial. Tomamos como ponto de partida a fundação dos primeiros centros urbanos (1536) e nos estendemos até o final da década de 1640, quando dos primeiros anos de estabelecimento das reduções jesuíticas na região. O discurso colonial aponta para a existência de dicotomias de nativos bons/maus, amigo/inimigo, fiel/*infiel*. Ou seja, havia se consolidado uma divisão entre os nativos que colaboravam com o projeto colonial e missionário, e aqueles que ficaram apartados desse processo. Este último grupo, considera-se oportuno problematizar nesse estudo, pois, nas Cartas Anuais e demais correspondências, termos como *natural*, *gentio* e *infiel* foram utilizados, de forma recorrente, para identificar tais grupos indígenas, entretanto, percebemos intencionalidades distintas ao utilizar cada *termo*. A partir da identificação, explícita ou implícita, destes *termos*, busca-se em um primeiro momento, compreender em que medida os indígenas não participantes do projeto colonial foram utilizados pelos religiosos em seus discursos, sob o termo *infiel*, como justificativa para realizar as demandas dos próprios religiosos. Em um segundo momento, analisa-se os registros acerca das atitudes ou práticas nativas, que emergem na documentação colonial, como *infidelidades* indígenas, ou, quando tais práticas foram apenas descritas, porém não foram registradas nos textos sob tais *termos*. Neste caso, ao questionar-se sobre a omissão dos *termos* identificamos traços de costumes originários que evidenciam uma conversão parcial, ou mais bem ocasional ao catolicismo. Por fim, verifica-se que dentro das reduções aqueles indígenas praticantes de ritos católicos e, ao mesmo tempo, adeptos aos costumes tradicionais, poderiam ser classificados igualmente como *infiéis*, tanto quanto aqueles indígenas colocados pelos discursos dos jesuítas como à margem da sociedade reducional. Ao suscitar tais questionamentos, é possível compreender em quais conjunturas determinadas expressões foram acionadas pelos religiosos, para descrever os grupos nativos, com distintas denominações, e suas possíveis intenções. E em quais circunstâncias os *termos* foram omitidos no discurso, porém os costumes indígenas seguiam sendo realizados e registrados, configurando uma coexistência de crenças inerente aos nativos, e eventualmente descrita pelos religiosos.

Palavras-chave: Infiel, Infidelidades, Jesuítas, Discurso Religioso, Rio da Prata

## ABSTRACT

The aim of this thesis is to analyze the discourse produced by civilians and missionaries about the indigenous who lived in the colonial *Rio de la Plata* region. We take as a starting point the foundation of the first urban centers (1536) and extended until the end of the 1640s, when the early years of establishing Jesuit reductions in the region. The colonial discourse point to the existence of native dichotomies good / bad, friend / enemy, faithful / unfaithful, that is, a division had been consolidated a division between the natives who collaborated with the colonial and missionary project, and those who were apart of this process. The latter group, it was considered appropriate to discuss in this study, because, in in the *Ânuas'* letters and other correspondence, terms like *natural*, *gentile* and *infidel* were used, recurrently, to identify such indigenous groups, however, we perceive distinct intentionalities when using each *term*. From the identification, explicit or implicit of these *terms*, we seek, at first, to understand to what extent the indigenous not participating in the colonial project were used by the religious in their discourses, under the term *infidel*, as justification to carry out the demands of the religious themselves. Secondly, we analyze the records about native attitudes or practices, that emerge in colonial documentation, such as indigenous *infidelities*, or, where such practices were only described, but were not recorded in the texts under such *terms*. In this case, in questioning the omission of the terms, we identify traces of original customs that show a partial or rather occasional conversion to Catholicism. Finally, it appears that within the reductions, those indigenous practicing Catholic rites and, at the same time, adherents of traditional customs, could also be classified as *infidel*, as much as those indigenous placed by the discourse of the Jesuits as the margins of society reductional. In raising such questions, it is possible to understand at what junctures certain expressions were triggered by the religious, to describe the native groups, with different denominations, and their possible intentions. And in what circumstances the terms have been omitted in the discourse, but customs are being performed and recorded, constituting a coexistence of beliefs inherent to the natives, and eventually described by the religious.

Keywords: Infidel, infidelities, Jesuits, Religious Discourse, Rio da Prata



## **LISTA DE SIGLAS**

AGI – Archivo General de Indias (Sevilla)

AR – Argentina

BNE – Biblioteca Nacional de España (Madrid)

DELFO – Espaço de Documentação e Memória Cultural - PUCRS

ES – Espanha

RAH – Real Academia de História (Madrid)

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
<b>1. A CONSTRUÇÃO DA VISÃO DO “OUTRO” NO DISCURSO EUROPEU MODERNO: CLASSIFICAÇÕES E TERMOS .....</b>	<b>27</b>
1.1 O imaginário acerca do Novo Mundo .....	28
1.1.1 Pensar o novo ambiente “mundo” .....	28
1.1.2 Discussão da humanidade dos indígenas .....	33
1.1.3 O indígena positivo/ idealizado .....	36
1.1.4 O indígena negativo .....	38
1.2 A visão sobre os <i>bárbaros</i> na Segunda Escolástica: Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas e José de Acosta .....	40
1.2.1 Francisco de Vitoria e o indígena distante .....	43
1.2.2 Bartolomé de Las Casas, de <i>encomendero</i> a defensor dos indígenas .....	56
1.2.3 José de Acosta e a proposta de evangelização moderada .....	62
1.3 A construção dos termos para designar o “outro” .....	70
1.3.1 O termo <i>natural</i> .....	74
1.3.2 O termo <i>gentio</i> .....	76
1.3.3 O termo <i>infiel</i> .....	79
1.4 Compreensão dos termos para uso na região do Rio da Prata colonial .....	80
<b>2. NATURAIS E GENTIOS: AS (IN)FIDELIDADES DO ENCONTRO NO PARAGUAI .....</b>	<b>82</b>
2.1 As instituições coloniais no Paraguai .....	84
2.2 A origem da redução de San Ignacio Guazú – primeira redução da Companhia de Jesus no Paraguai .....	95
2.3 O termo <i>natural</i> no discurso religioso .....	99
2.4 O uso do termo <i>gentio</i> .....	103
<b>3. AS UTILIZAÇÕES DO TERMO <i>INFIEL</i> NO DISCURSO RELIGIOSO .....</b>	<b>108</b>
3.1 A descrição do indígena como um pretexto à ação europeia .....	112
3.2 Relato dos religiosos sobre os indígenas como uma possibilidade de conversão .....	119

<b>4. AS INFIDELIDADES INDÍGENAS .....</b>	<b>129</b>
<b>4.1 O combate de costumes: nudez e poligamia .....</b>	<b>132</b>
<b>4.2 A tolerância: bebedeiras e festas .....</b>	<b>138</b>
<b>4.3 Sobre a guerra e a antropofagia .....</b>	<b>144</b>
<b>4.4 A coexistência de crenças .....</b>	<b>151</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>156</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>163</b>

## INTRODUÇÃO

O discurso acerca dos indígenas no período colonial apresenta algumas especificidades, especialmente no que diz respeito aos grupos que não se colocaram em relação aberta aos domínios das Coroas Ibéricas. Estes nativos foram categorizados de forma homogênea pelos autores dos registros documentais, sob os termos *gentios*, *naturais* e *infiéis*. Por muito tempo, a historiografia reproduziu as classificações dadas pela documentação, utilizando-se de tais termos como sinônimos de *indígenas não cristianizados*; sem problematizar nem tampouco levar em conta os contextos das produções de tais discursos e suas particularidades em função dos objetivos dos autores ao descrevê-los. Recentemente, alguns trabalhos como os de Maria Cristina dos Santos e Jean Baptista (2007), Guillermo Wilde (2009) e Elisa Frühauf Garcia (2011) têm demonstrado a importância de não homogeneizar a diversidade étnica nesse contexto histórico, evidenciando a rede de relações entre os indígenas denominados pelos religiosos como *infiéis*, e aqueles aparentemente convertidos. Contudo, ao analisar a documentação religiosa, é possível verificar que as classificações ali apresentadas, identificavam a complexidade das relações daquele contexto histórico, porém subjugavam as diferenças em favor de um discurso tão homogeneizador quanto dicotômico. A produção desse discurso, em nome do avanço evangelizador no Novo Mundo minorava tanto o posicionamento do indígena frente à presença missionária, quanto a forma como os religiosos entendiam esses nativos.

Nessa medida, ao intitular essa pesquisa, apostamos em indicar parte desse conflito ao trazer a expressão *infiéis*, tal como aparece na documentação, junto com *infidelidades*, uma forma mais contemporânea, embora presente na documentação colonial – ligada ao pecado da infidelidade – para designar traição ou até desobediência. Estas duas expressões sintetizam a proposta de análise dos discursos, oriundos dos responsáveis pelo avanço do projeto colonial e evangelizador, e a busca de práticas indígenas nem sempre identificadas como partícipes desse mesmo projeto colonial. Ou seja, enquanto o discurso sobre o *infiel* faz parte do projeto colonial, algumas práticas indígenas – presentes nesses

mesmos discursos – não pertencem a esse mesmo projeto colonial e evangelizador. As *infidelidades* são práticas indígenas situadas na margem deste projeto, porém encontram-se registradas dentro do mesmo discurso.

Ainda acerca do título desta Tese salientamos que o mesmo foi alterado, conforme discussão realizada na banca de defesa, de: “Infiéis e Infidelidades: Discursos e Práticas à Margem do Projeto Colonial”, para “Infiéis e Infidelidades: Discursos e Práticas à Margem do Projeto de Conversão”. Pois, conforme a própria Tese evidenciou, embora o projeto colonial abarcasse as questões de conversão, os indígenas *infiéis* não estavam totalmente apartados do projeto colonial, pois mantinham relações com os indígenas partícipes do projeto, nas cidades e mesmo entre os reduzidos. Porém, alguns destes, mantinham-se, em certa medida, apartados do projeto de conversão almejado pelos religiosos, por não se submeteram aos novos padrões e ensinamentos Cristãos.

Ao identificar as possibilidades e limites impostos pela documentação colonial, sejam elas eclesiásticas ou civis, que descreviam os grupos indígenas não partícipes do projeto colonial, evidenciamos que, em um primeiro momento, os indígenas foram homogeneizados sobre os termos *Naturais* e *Gentios*, sobretudo na documentação civil acerca dos primeiros contatos. Porém, com o estabelecimento dos religiosos na região, os Franciscanos (1580) e, posteriormente, a Companhia de Jesus (1609), o volume documental aumenta, sobretudo com a criação da Província Jesuítica do Paraguai. Com essa nova divisão de administração religiosa, emerge outro termo, o *infiel*, para designar os mesmos nativos, entretanto com outras intencionalidades, dentre elas a conversão e permanência dos indígenas na fé cristã.

O propósito maior desta tese é analisar o discurso religioso acerca dos indígenas na região do Rio da Prata colonial. Partimos da construção do discurso colonial sobre o termo *infiel*, que foi acompanhada cronologicamente e qualificada a partir de seus usos e objetivos, dentro – ou à margem – do projeto colonial posto em marcha pelos ibéricos. Em um segundo momento, perseguimos os rastros de registros sobre as *infidelidades* indígenas, que aparecem registradas – muitas vezes involuntariamente – como atitudes ou práticas nativas que não devem ser

confundidas com o discurso sobre o indígena infiel. Estas constatações nos levaram aos seguintes questionamentos:

- Em que medida os indígenas não participantes do projeto colonial foram utilizados pelos religiosos em seus discursos, sob o termo *infiel*, como justificativa para realizar as demandas dos próprios religiosos?

- E, quando não utilizados sob tais *termos*, podem demonstrar traços de costumes originários que evidenciem uma conversão parcial ou mais bem ocasional?

- E ainda, dentro das reduções, praticantes de ritos católicos e, ao mesmo tempo, adeptos aos costumes tradicionais, não seriam tão *infiéis* quanto aqueles indígenas colocados pelos discursos dos autores jesuítas como à margem da sociedade reducional?

A articulação entre esses conjuntos de problemas forma o objeto sobre o qual foi construída essa tese. Para tanto, se analisará o discurso religioso, que valeu-se do termo *infiel*, a partir de três categorias emergentes da própria análise documental: 1) o *infiel* utilizado como pretexto no discurso religioso, 2) o *termo* empregado para denotar uma possibilidade de conversão, 3) a ausência do termo *infiel* no discurso religioso a partir do avanço do projeto colonial. Entretanto, evidencia-se a presença de traços de costumes indígenas, que no início do projeto colonial poderiam ter sido registrados como sinais de barbárie, tais como a nudez, a poligamia, a antropofagia.

A pesquisa delimitou-se ao contexto histórico de 1536 até o final da década de 1640. A primeira data marca o início dos registros sobre os contatos entre europeus e os indígenas da região platina e a última é dada pelo final da União das Coroas Ibéricas, quando as relações entre metrópole(s) e território colonial se alterarão de forma substantiva. A investigação analisou a documentação produzida pelo clero regular e secular, bem como pelas autoridades civis da região platina ao longo do século XVI e início do XVII, sobretudo no contexto da expansão europeia na América e a fundação dos primeiros centros urbanos (1536). A análise estendeu-se até o final da década de 1640, quando os relatos passaram a utilizar menos o termo *infiel* em seus discursos, porém expunham alguns costumes indígenas. Tais

práticas foram identificadas, neste estudo, como passíveis de serem denominadas enquanto traição à conversão ao cristianismo. Essa documentação permite o acesso ao cotidiano, queixas, relatos de conflitos, pedidos, dentre outros, sobretudo de religiosos que possibilitaram compreender o processo de colonização europeu. Neste estudo, buscou-se problematizar os termos, *natural*, *gentio* e *infiel*, levando em conta suas especificidades, contextos de produção e modos de utilização, como forma de compreender as alterações produzidas no discurso dos religiosos sobre os nativos, em função das relações estabelecidas com os mesmos.

A documentação colonial manuscrita utilizada nesta tese encontra-se resguardada em arquivos argentinos e espanhóis. Além destas, também nos valem de coleções de documentos já publicados, oriundas de arquivos argentinos, romanos e ibéricos. Portanto, na Argentina consultamos o *Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti*, em Buenos Aires, onde tivemos acesso a cópias de manuscritos do século XV e XVI oriundo do Archivo de Indias (Sevilla). Estes, em sua maioria, eram de origem civil-militar, e religiosa, sobretudo dos primeiros contatos da Ordem de São Francisco na região. As investigações ampliaram-se quando da obtenção da bolsa de estágio sanduíche (PDSE/CAPES), junto à Universidad Complutense de Madrid. As pesquisas iniciaram na *Biblioteca Nacional de Espanha* (BNE), a principal biblioteca/arquivo da Espanha, que salvaguarda todas as publicações escritas e audiovisuais do país, através de seu depósito legal. As pesquisas centram-se na sede de *Recoletos* em Madrid. Na Sala Cervantes, destinada à documentação escrita, foram consultados cerca de doze fundos documentais, muitos em formato de microfilme, e outros originais. Destes foram transcritos trechos importantes, ou realizado reprografia de todo o documento. Já na *Salón General*, realizaram-se as pesquisas bibliográficas, consultados inúmeros livros e teses. Muitos destes foram localizados na BNE e depois retirados nas demais bibliotecas de Madrid para reprodução. Cabe ressaltar que boa parte da documentação da sala Cervantes encontra-se digitalizada na *Biblioteca Hispánica*, cujo acesso direcionou as pesquisas aos demais fundos, ainda não digitalizados.

A biblioteca da Real Academia de História (RAH) conta com um importante acervo manuscrito acerca das missões jesuítas, seja da América ou da Ásia. Está dividida em duas coleções: *Jesuítas-Tomos* e *Jesuítas-Legajos*. São

correspondências, Cartas Ânuas e demais solicitações e informes internos que dão conta do cotidiano nas ditas regiões. A pesquisa se centrou em cerca de onze tomos e dois maços (*legajos*). Cabe destacar a presença de Cartas Ânuas do Paraguai e Chile originais do século XVII, cujas cópias, do século XVIII, foram encontradas na Biblioteca Nacional. Outra importante coleção de manuscritos é a Mata Linhares, que apresenta cédulas reais e documentos administrativos da Coroa Espanhola, que se estende desde o século XVI até o século XVIII. Desta coleção foram consultados sete tomos, dos quais muitos documentos foram transcritos e utilizados.

A pesquisa no principal arquivo de documentação de América Colonial, o *Archivo General de Indias* (AGI), em Sevilla, possibilitou a consulta de quatro seções. Na seção de Buenos Aires, foram consultados três maços físicos e cerca de dez digitalizados. Esta seção é vastíssima, contudo, os documentos estavam concentrados no século XVIII. Na seção Charcas, foram consultados e transcritos documentos oriundos de vinte e cinco *legajos*; estes compreendem o período de 1600 a 1790. Além disso, foram consultados inúmeros maços digitalizados nesta seção.

Parte desta documentação analisada encontra-se publicada em três compêndios: 1) *Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense* (1941), 2) *Manuscritos da Coleção De Angelis*, 4) *Documentos para la historia argentina* (1913-1974). É importante salientar que a seleção de documentos realizada nestas obras passou pelo filtro de seus compiladores, e, portanto, deve-se atentar para este fato quando fizermos a análise destas fontes. A primeira coleção foi organizada pela comissão oficial do quarto centenário da primeira fundação de Buenos Aires e reúne documentos oficiais oriundos do *Archivo de Indias*, em Sevilla. A coleção, dividida em cinco tomos, visa apresentar um aporte para o conhecimento mais preciso do processo histórico da primeira fundação. A referida coletânea reúne os documentos sob temáticas como: *memorias x relaciones históricas y geográficas*, *Expedición de Don Pedro de Mendonza: establecimiento y despoblación de Buenos Aires*. Os documentos são ricos em descrições das populações indígenas, das relações entre os povos



originários e os colonizadores, o que nos fornece elementos singulares para pensar as ações dos agentes históricos.

A segunda coleção, De Angelis, foi compilada pelo historiador italiano Pedro de Angelis no período de 1820-1852 e é composta de cerca de 1300 documentos manuscritos, tais como: correspondências civis e religiosas, Cartas Ânuaes jesuíticas, diários de viagens, ordenanças judiciais e militares, cédulas reais e inventários. O período temporal da referida documentação estende-se do século XVI ao XIX abarcando o período colonial, sobretudo na América espanhola. Esta coleção foi adquirida pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro em 1853 e seus manuscritos encontram-se microfilmados e disponíveis para consulta. Cabe ressaltar que o Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da PUCRS possui cópias dos microfilmes da coleção supracitada sob resguardo do DELFOS (Espaço de Documentação e Memória Cultural), no prédio da Biblioteca Central Irmão José Otão. Estes manuscritos encontram-se digitalizados pelo projeto “O protagonismo indígena nos Manuscritos da Coleção De Angelis”, coordenado pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Cristina dos Santos e pelo Prof. Guilherme Galhegos Felipe, ambos professores do PPGH da PUCRS.

Cerca de 30% dos manuscritos da Coleção De Angelis já foi transcrita e publicada pela Biblioteca Nacional, em sete volumes (1951-1970), sob organização de Jaime Cortesão. Ainda no que diz respeito à documentação publicada, a Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro realizou outro projeto com a coleção citada, digitalizando os sete volumes publicados da coleção e os disponibiliza on-line<sup>1</sup>, na íntegra.

O último compêndio, *Documentos para la historia argentina*, é organizado pelo Instituto de Historia Argentina y Americana - “Dr. Emilio Ravignani”, ligado à Universidad de Buenos Aires e compõe quarenta e cinco volumes, dos quais, dois volumes (XIX e XX) reúnem as primeiras Cartas Ânuaes da Companhia de Jesus na América. Estes documentos são oriundos do Arquivo Jesuítico de Roma e são importantes relatos do cotidiano tanto dos missionários quanto dos povos

---

<sup>1</sup> FBN – Coleção de Angelis: <http://bndigital.bn.br/projetos/angelis/spa/exposicion2.html> Acesso em: 20/09/2016

originários da América. As Cartas Ânua são uma das principais fontes utilizadas ao longo deste trabalho, logo, faz-se necessário compreender sua estrutura.

A circulação das informações entre o Provincial, na América, e o padre Geral da Companhia de Jesus, em Roma, ocorria a partir do envio das Cartas Ânua. Inúmeras correspondências circulavam na América informando ao Provincial as ações dos missionários na região, suas jurisdições, dando conta dos principais fatos ocorridos nos colégios, e nas reduções, além de relatar as viagens ocorridas pelo território e suas descrições. Esta preocupação com a produção e circulação de cartas é fruto de uma organização hierarquicamente rígida, que, em suas constituições, previam o acúmulo de informações, como nos apresenta Fernando Torres Londoño:

Acredito que este sistema de informações atuava como suporte para um sistema de decisões nitidamente iniciano: hierárquico e vertical. Informar a partir da base nas cartas periódicas. Reunir registros e intercambiar opiniões à procura de uma decisão. Comunicar por escrito a decisão a partir do governo geral. Acatar e executar a decisão nas instâncias. Embora fosse possível representar, em várias ocasiões, a obediência, particularmente o entendimento desta se deveria impor. (Londoño, 2002 p. 15)<sup>2</sup>.

No processo de compilação da Carta Ânua, cada pároco da redução enviava um relato sobre os principais acontecimentos ao longo do ano para o Provincial, além de cartas diversas solicitando suprimentos, novos padres, etc. Nessas correspondências anuais e em seus rascunhos é possível evidenciar essas diferenças, entre o que foi escrito para o envio à Europa e o que estaria sendo executado nas missões da Província do Paraguai. A obediência que os jesuítas deveriam manter aos seus superiores desde a base, ou seja, nas reduções na América, deveria ser seguida, mesmo com o distanciamento geográfico. Porém, as determinações feitas pelos superiores no Velho Mundo nem sempre eram atendidas pelos provinciais, uma vez que, com um oceano de separação, os membros da Ordem deveriam tomar atitudes que nem sempre eram as

---

<sup>2</sup> Nesta Tese seguiremos o padrão autor-data, conforme a ABNT NBR 6023, tanto para documentação manuscrita e documentação publicada (Crônicas, Cartas Ânua e demais coleções de documentos) quanto para a bibliografia utilizada.

determinadas pelo Geral em Roma, em função da urgência das solicitações ou na demora na troca de informações. Desta forma,

Já estava ficando claro que a história dos jesuítas seria marcada por tensões entre o autoritarismo da hierarquia da Companhia e os instintos individualistas dos que estavam nas fileiras; entre a necessidade de obediência e a valorização da iniciativa em lugares remotos por todo o planeta. (Wright, 2006, p. 64).

Esse cuidado com as informações enviadas à Europa estava para além de uma circulação interna da Companhia, levando-nos a analisar estas cartas a partir do gênero da “escrita edificante”, logo,

Uma vez que se pretendia que sua circulação e leitura na Europa, estimulasse a boa-vontade das autoridades, as doações por parte dos bem-feitores da Companhia e as vocações de novos irmãos. Nesse sentido, esperava-se que estas vocações se dirigissem para os territórios americanos e para as inumeráveis populações que deveriam ser aí atendidas. (Franzen; Fleck e Martins, 2008, p. 11-12).

Por tanto, as cartas, por serem divulgadas, visavam mostrar uma unidade ao relatar as ações dos religiosos, bem como justificavam a ação dos jesuítas na América. Objetivavam ser um relato “edificante” não somente sobre a conversão dos indígenas, mas também estimulante aos leitores europeus, que viam nos indígenas convertidos um exemplo de fé a seguir. Em função disso, estas cartas apresentam muitos relatos da vida cotidiana dos indígenas e, sobretudo, suas crenças e religiosidades, antes e após a conversão ao cristianismo. Nesse sentido, as Cartas Anuais são um fundo documental fecundo também para o estudo das práticas religiosas indígenas.

As Cartas Anuais são registros que nos possibilitam a identificação de elementos de religiosidade e da cultura indígena. Porém, é necessário estar atento para a construção do seu discurso envolvente e os objetivos dos religiosos ao produzirem estas narrativas. De modo geral, as cartas apresentam uma mesma organização: iniciam descrevendo o vasto território, as dificuldades dos sacerdotes para a conversão dos indígenas, as ações já realizadas pelos membros da Companhia e, por fim, o provincial realizava os pedidos aos superiores em Roma.

Dessa forma, muitas informações podem passar despercebidas aos olhos dos leitores, e outros fatos, que não possuam tanta relevância, podem ser amplamente descritos. O cuidado no manejo das fontes produzidas por um determinado grupo sobre outro deve ser constante, pois

não basta somente o registro etnográfico do outro, mas, também, da percepção de determinado autor, de quanto esse registro poderá beneficiar a atuação de “um” sobre o “outro”. (Santos, 2016, p.1112).

Uma série de fatores circunda a redação destas cartas, uma delas é o contexto da produção da narrativa, que demandaria expedientes específicos – como em épocas de conflito, em que as solicitações por escrito giravam em torno de pedidos por mais soldados, mantimentos, armas e medicamentos. O contexto influencia na elaboração do discurso, uma vez que pode suprimir ou potencializar algumas ações de quem escreve – e sobre quem escreve. Além disso, existe a intenção do autor ao descrever determinados ritos ou atos realizados pelos indígenas, pois ao valer-se destas descrições, pode justificar sua atuação junto aos índios e colocar em prática as medidas necessárias para a conversão. Devido ao teor destes relatos, muitos indígenas foram descritos como *infiéis*.

Nos deteremos, neste estudo, apenas à análise do discurso dos missionários, que sofreram influência em virtude das ações dos indígenas, quando, por exemplo, os autores interrompem suas narrativas para destacar práticas da cultura indígena, como a realização de festas e rituais, as quais os religiosos descreveram com certa estranheza. Desta forma, será possível compreender as mudanças de estratégia de conversão a partir das perturbações provocadas pelas atitudes indígenas no missionário que as registrou. Buscaremos nestes relatos, onde são percebidos estes abalos, indícios da coexistência de crenças, anteriores à presença colonial, e aquelas novas crenças apropriadas pelos nativos a partir do contato com os brancos. Os indígenas, por realizarem os ritos católicos, levaram os membros da Ordem a acreditar no sucesso de conversão. Porém, a análise dos registros nos fornecem indícios para evidenciar infidelidades indígenas sendo praticadas concomitantes com as práticas cristãs.

Além da vastíssima documentação religiosa, há também a documentação civil produzida pelos governadores e pelo *cabildo*, sobretudo, no período anterior à chegada da Companhia de Jesus ao Rio da Prata, que nos fornecem indícios de como eram tratadas as questões relacionadas aos indígenas que não participavam da vida colonial idealizada pelos colonizadores. Estes documentos apresentam, de modo geral, uma rigidez na sua forma, por serem mais técnicos e objetivos. Neles, os administradores buscavam solicitar auxílios junto ao Rei, relatavam fatos relevantes, avanços pelo território, e em muitos casos descreviam conflitos ou alianças com as populações nativas.

A utilização dos registros civis como fontes históricas também é um importante meio de investigação do cotidiano em que os colonos viviam, e suas disputas com os religiosos, podendo ser utilizados para a compreensão do contexto da produção dos documentos eclesiásticos. Estes relatos deixam transparecer informações de ordem social, econômica, cultural, educacional, religiosa, política e administrativa da colônia. Além disso, muitos documentos relatam ações do cotidiano indígena, sobretudo no contexto do contato e da fundação dos principais centros urbanos, fontes únicas, uma vez que a circulação de registros eclesiásticos era incipiente neste momento inicial do processo de colonização da região do Rio da Prata.

Para além da documentação colonial apresentada, para compreender a construção dos termos *gentio*, *natural* e *infiel*, foi necessário analisar as obras de três cronistas que problematizaram as questões tocantes ao contato com os habitantes do Novo Mundo, e que, por sua vez, valeram-se dos mesmos *termos* para designá-los. As *Relaciones Sobre los Índios e Sobre el Derecho de la Guerra*, de Francisco de Vitoria (1539), correspondem ao primeiro tratado que problematizava juridicamente os domínios dos monarcas sobre os indígenas e seus respectivos direitos. Entretanto, o teólogo de Salamanca, baseou-se em relatos de terceiros sobre os nativos, e, além disso, estas *relaciones*, por serem discussões extraclasse, não foram redigidas em forma de texto. Logo, o que chega até nós é uma compilação dos problemas por ele apontados.

Bartolomé de Las Casas é o segundo cronista, que, apesar de sua trajetória controversa com os indígenas, passando de *encomendero* a defensor dos nativos,

em sua obra *Apologética historia de las índias* (1566), busca classificar os indígenas, a partir de seus parâmetros, para uma melhor compreensão dos distintos grupos, e defende-os dos abusos dos colonos. Defesa essa, sustentada anteriormente em sua principal obra *Brevíssima relación de la destrucción de las índias Ocidentales* (1552).

Por fim, José de Acosta é o último cronista analisado. Acosta exerce forte influência sobre os jesuítas que fundaram a Província do Paraguai, através de sua obra *De procuranda Indorum Salute* (1588), onde apresenta um tratado pedagógico de como proceder para realizar efetivas conversões no Peru. Neste escrito, o autor também classifica os nativos e apresenta inúmeros traços de costumes indígenas, classificados por ele como graus de *barbárie*. Sua pedagogia consiste mais em conciliar do que em combater diretamente tais costumes, e tomou por base sua experiência missionária no Peru.

Acerca da metodologia empregada na análise das fontes, Luisa Wittmann (2014, p. 50) nos alerta que cabe ao pesquisador “não confundir documento histórico com história”, e conclui: “Fontes são históricas, tem sua história, porém não são História”. Desta forma, analisaremos nossas fontes levando em consideração seu contexto e intencionalidade de produção, ou seja, o processo de expansão colonial e conversão. Também devemos verificar que estas são produzidas por europeus que apresentam dados acerca dos indígenas - seus costumes, ritos e vida cotidiana - e, desta forma, apresentam seus juízos de valor. Pontuando tais dados referentes à fonte a ser investigada, busca-se analisar a documentação a partir de uma metodologia que estabelece um diálogo entre os dados empíricos das fontes com a bibliografia pertinente.

Por um lado, a análise do discurso religioso e civil acerca dos indígenas se balizará nos estudos da *operação historiográfica* de Michel de Certeau (2000), onde, “é nessa fronteira mutável, entre o **dado** e o **criado**, e finalmente entre a natureza e a cultura, que ocorre a pesquisa.” (Certeau, 2000, p. 78). Por outro lado, os traços que relatam costumes dos indígenas serão compreendidos a partir do *paradigma indiciário*, de Carlo Ginzburg (1989), onde os sinais, indícios e vestígios dos costumes indígenas, compilados, colaborarão para estabelecer a diferenciação

do uso do termo *infiel* pelos europeus, das práticas de *infidelidade*, descritas na própria documentação. Visto que: “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la” (Ginzburg, 1989, p. 177). Por fim, faz-se necessário apontar o conceito de cultura que será utilizado ao longo deste estudo. Entendemos que a cultura somente é passível de ser acessada a partir da ação, ou seja, das relações e trocas ocorridas, neste caso, entre europeus e indígenas no período colonial. Nessa perspectiva, a compreenderemos a partir de Marshall Sahlins onde esta é “historicamente reproduzida na ação” (Sahlins, 1987, p.7). Logo, são nos traços presentes na documentação colonial que analisaremos essa interação entre europeu e indígenas quando da utilização dos *termos*.

A tese foi dividida em quatro capítulos. O primeiro busca demonstrar a construção do discurso europeu acerca dos habitantes do Novo Mundo, através dos cronistas e teóricos da Escola de Salamanca. Este será apresentado a partir de três elementos centrais: O primeiro, relacionado ao imaginário acerca do Novo Continente; o segundo, quando da existência dos primeiros relatos acerca do contato, e os problemas de ordem moral e religiosa relacionados ao evento; e o último relaciona-se à necessidade dos religiosos em realizarem uma efetiva conversão dos indígenas. Por fim, se analisará a ocorrência dos termos, *natural*, *gentio* e *infiel*, em três dicionários, que abarcam o recorte temporal desta tese, com o objetivo de expandir a análise para além do discurso dos cronistas e religiosos e possibilitar compreender as intencionalidades dos religiosos ao descrevê-los sob tais *termos*. Para tanto, nos valeremos da bibliografia clássica acerca do contato (Eliott, 1972; Todorov, 1983), da bibliografia específica acerca dos cronistas (Ruiz, 2002; Pich, 2011; Garcia, 2011; Fernandez, 1993; Culleton, 2016).

O segundo capítulo analisa o discurso acerca dos nativos que, aparentemente, colaboraram para o estabelecimento do projeto missionário na região do Rio da Prata. Entretanto, evidenciaremos as mudanças ocorridas no projeto colonial a partir do contato. Tais alterações serão demonstradas desde a formação dos centros urbanos, bem como na ação catequética. Estas foram alteradas constantemente em função das relações estabelecidas com os indígenas, até o estabelecimento das missões jesuíticas na região. Por fim, analisaremos os

dois principais *termos* para designar os indígenas empregados na documentação civil-religiosa do período, *natural e gentio*. Para tanto, utilizamos a historiografia acerca do contato na região do Paraguai (Chaves, 1968; Dias, 1982; Lorandi, 2000), acerca das reduções Franciscanas e jesuíticas (Avellaneda, 1996; Estragó, 2006; Necker, 1990; Vilaça, 2008; Agnolin, 2006; Melià, 2010; Wilde, 2009; Risco, 2015) e sobre a utilização dos termos *natural e gentio* (Webber, 1998; Arruda, 2015; Pereira, 2008)

O terceiro capítulo analisa o discurso religioso, predominantemente jesuítico, acerca dos nativos que não aceitaram a conversão ao catolicismo, embora tenham participado do projeto colonial num lugar diferente daqueles que aceitaram a conversão. Este discurso os designava sob o termo *infiel* e tinha objetivos diversos ao relatá-los de tal forma. Comprovaremos que estes objetivos iam além da simples ideia de entrave ao projeto missionário. De acordo com as intencionalidades dos religiosos, nesses discursos, foi possível evidenciar duas categorias diretas. A primeira compreenderá o *termo* enquanto uma possibilidade de conversão dos nativos ao cristianismo. A segunda analisará o *termo* sob a intencionalidade de expressar um pretexto, na medida em que o utilizam para realizar solicitações de mantimentos, novos sacerdotes, e doações. Atrelado a essas intencionalidades, encontra-se a justificativa para a ação religiosa na América. Para as análises desse capítulo valemos de De Certeau (1975), Clastres (1988), Lévi-Strauss(1942), Shalins, 1974), bem como da bibliografia de apoio (Souza, 2002; Hernandez, 1960; Pereira, 2008; Melià, 1988; Wittman, 2014).

O último capítulo evidencia no discurso dos jesuítas as ações dos indígenas que anteriormente estariam na categoria generalizante sob o termo *infiel*, e que, em função da intencionalidade dos registros, cada vez menos os classificam de tal modo. De forma consciente ou não, concomitantemente com o avanço do processo de conversão, os religiosos passaram a descrever menos os nativos sob o termo *infiel*, justificando assim sua ação missionária na região, em função de décadas de sua presença no território platino. Contudo, por terem aparentemente aceitado o cristianismo, não significa que tenham deixado de realizar suas práticas tradicionais, até então registradas pelos religiosos como práticas infieis. Eventualmente, o discurso dos missionários nos apresenta traços dos costumes



ameríndios, antes classificados na categoria homogeneizante de *infiéis*, mesmo dentro do espaço reducional. Tais comportamentos foram aqui reunidos sob a categoria de *infidelidades*. A identificação e análise desses comportamentos dos nativos foram possíveis, uma vez que já tínhamos compreendido o discurso dos religiosos acerca dos *infiéis*, e suas intencionalidades. Utilizamos nesta análise as discussões voltadas à etnohistória de Baptista, Santos (2007), Costa Neto (2006), Felipe (2014), Fleck (2004, 2004), Martins (2006), Luz (2006), Paz (2017), Meliá (1981), Santos (1999, 2016, 2016), Vilaça (2008), Viveiros de Castro (2002), Wilde (2009).

## 1. A CONSTRUÇÃO DA VISÃO DO “OUTRO” NO DISCURSO EUROPEU MODERNO: CLASSIFICAÇÕES E TERMOS

O discurso construído pelos religiosos ibéricos acerca dos indígenas no momento da conquista passou por dois momentos significativos: o primeiro onde o imaginário sustentava suas ações na América e construía sua visão sobre o mundo e, o segundo, onde o imaginário não foi totalmente superado. Entretanto, o contato com o outro, direto ou indireto, passou a alterar o discurso inicial, modificando o modo de agir e de descrever os indígenas em suas crônicas, cartas e demais relatos. Além disso, ao identificar nos “outros” elementos semelhantes ou distintos aos seus, os espanhóis passaram a construir sua própria identidade<sup>3</sup>, ou seja, parte da identidade humana passa pela construção da alteridade.

Pensar novos ambientes, novos habitantes, novos problemas e desafios ajudou na formação identitária dos mais distintos grupos étnicos. Quando estes entraram em contato empírico com outras culturas, sofreram, alteraram e ressignificaram seus modos de pensar, agir e ver o *outro*, e isso, inevitavelmente, alterou o seu discurso sobre o *outro*. Dessa forma, somente o imaginário construído acerca dos nativos não foi suficiente para reafirmar a sua identidade. Logo, os religiosos buscaram também no pensamento científico e no experimento a explicação e sustento para compreenderem seu lugar no mundo, e assim desenvolveram pautas que identificassem “nós” e “eles”.

Esse processo de imaginar, contatar, conhecer e se autoconhecer foi empreendido pelos ibéricos e indígenas quando do contato com o Novo Mundo, e o discurso produzido pelos primeiros sobre os nativos é o centro desse capítulo. Em um primeiro momento, apresentaremos o discurso acerca do imaginário europeu sobre o Novo Mundo e seus habitantes. Em um segundo momento,

---

<sup>3</sup> Edmundo O’Gormann (1958) sustenta *que a invenção da América* passou pela necessidade filosófica do Velho Mundo de incluir as novidades da descoberta/encontro na história do Ocidente. Fañçois Hartog (1980) e Tzvetan Todorov (1983) demonstram o papel da alteridade na construção da identidade, então considerando que o encontro com o Novo Mundo se deu somente dez meses (10/1492) depois de concluir (01/1492) o longo período da Reconquista (800-1492), assim pode-se intuir que as diferenças étnico-regionais de uma Espanha fragmentada e heterogênea se intensificou a partir do contraste que o conhecimento do Novo Mundo trouxe aos habitantes da Península Ibérica.

analisaremos, a partir das questões pontuadas pelos intelectuais da Escola de Salamanca, através de suas crônicas e *Relaciones* sobre os nativos, as generalizações e classificações acerca dos *bárbaros e infiéis*, no que toca à necessidade de contato e conversão. Para além disso, em um último momento, se realizará uma análise dos *termos* nos dicionários produzidos na época buscando ampliar a definição dos vocábulos. Busca-se compreender de forma mais abrangente a definição dos *termos* utilizados para adjetivar e subjetivar os indígenas. Termos como *gentio*, *natural* e *infiel*, presentes na documentação colonial, sobretudo na região do Rio da Prata, foram usados para homogeneizar os grupos indígenas e classificá-los. A classificação é um exercício do pensamento científico ocidental, ainda que a lógica classificatória, nesse caso, venha pela crença e não pela razão. Entretanto, acarretaram generalizações e dicotomias – grupos bons e maus – que foram amplamente empregadas durante séculos de colonização na América e, muitas vezes, reproduzidas na historiografia.

## **1.1 O imaginário acerca do Novo Mundo**

### **1.1.1 Pensar o novo ambiente “mundo”**

A Península Ibérica, desde o período medieval, era fragmentada em diversos reinos, cujas diferenças culturais sempre foram significativas. No final do século XV, ainda se encontrava envolta na tentativa de expulsar os árabes de seu território. A expansão deste para a região desde princípios do século VIII, implicou na imposição de sua religião e cultura sob os distintos feudos ibéricos. A presença do estrangeiro durante sete séculos impunha uma dificuldade identitária aos ibéricos, que acabavam de adentrar ao período Moderno. Estas diferenças provinham tanto da formação cultural heterogênea, oriunda dos diversos feudos e reinos, quanto da presença do estrangeiro nestes territórios. Com a conquista do Reino de Granada, em 1492, o processo de expulsão do estrangeiro do território se concretiza, tendo o cristianismo como propulsor desse processo. A partir de então, faz-se necessário aos ibéricos que buscassem se autocompreender enquanto cristãos, construindo uma identidade comum aos diversos reinos.

A curiosidade acerca do estrangeiro fez com que a península ibérica sempre se voltasse mais para o mar do que para o próprio território. Desde os relatos de Marcopolo (1298-1299), os europeus já se questionavam sobre a possibilidade de um “outro mundo”, mais amplo que os territórios conhecidos até então. Porém, por estarem presos a uma filosofia medieval escolástica e bíblica, que desde Santo Agostinho concebia a terra como uma extensão dividida em três partes<sup>4</sup>, os europeus encerraram o pensamento - conhecido e imaginado - em uma visão de mundo fechada em si e em seu território experimentado. *“El Renacimiento suponía en algunos aspectos, al menos en su primera etapa, una cerrazón más que una apertura del pensamiento”* (Elliott, [1972], 2015, p.39). Ou seja, a expectativa de haver outro território com outras pessoas não é uma alternativa concreta para os europeus, apenas um imaginário inatingível até a última década do século XV.

A concretização, reflexão e ação sobre a existência de um Novo Mundo somente torna-se possível após o regresso de Cristóvão Colombo à Europa, visto que o conhecimento obtido até aquele momento sobre o povoamento do mundo já não respondia à realidade posta pelos relatos conhecidos até então. Um novo mundo emergia, e com ele uma nova Europa renascia. Nessa mentalidade, não havia um espaço concreto para o novo conhecido e experimentado, seja em espaço territorial ou em novos habitantes. Acreditava-se que os filhos de Noé (Sem, Cão e Jafé), haviam sobrevivido ao dilúvio, e o fundamento bíblico demonstrava que: “destes foram divididas as nações na terra depois do dilúvio” (Gênesis 10:32), dando origem aos três continentes conhecidos: Ásia, África e Europa. Contudo, isso não bastaria para compreender um novo espaço, a América, que se impunha frente à Europa: *“El Siglo XVI, descubriendo las verdaderas dimensiones del mundo, descubrió también que la verdad humana es ‘abierta’, no encerrada en unos modelos hechos a medida del Viejo Continente”* (Fernandez, 1993, p.33). Conhecer a América resultou em repensar a Europa.

---

<sup>4</sup> O pensamento de Santo Agostinho acerca da divisão de povoação do mundo está concentrado, sobretudo, na primeira parte do Livro XVI, da *Cidade de Deus* (426 d.c). O teólogo toma por base a Sagrada Escritura para compreender a presença de homens em seus territórios, diferenças linguísticas e costumes. Sempre dialogando entre as duas cidades, a de Deus e a dos Homens. Logo, nesse capítulo apresenta o progresso das duas cidades, de Noé até Abraão. Ver: Santo Agostinho (2000, p.1445-1584)

Contudo, o contato entre diferentes grupos não foi inaugurado com a descoberta do Novo Mundo. Inúmeros processos de dominação de territórios alheios e de populações estrangeiras foram praticados anteriormente pelos romanos e gregos, antes da conquista realizada pelos europeus modernos. Logo, a relação com os outros grupos étnicos a partir de um processo de conquista e dominação não são restritas a alguns grupos humanos, e sim intrínsecas ao homem. Porém, o contato com a América apresentou inovações, como apontam os estudos de Ella Shohat e Robert Stam:

A novidade do colonialismo europeu foi seu alcance global, sua filiação com instituições de poder mundial, além de seu modo imperativo – uma tentativa de submeter o mundo a um regime único e “universal” de verdade e poder. (Shohat e Stam, 2006, p.41).

As experiências prévias de contato com o outro, em seu território, fizeram com que a Europa fosse mais atenta e rápida ao responder às necessidades de conquista e dominação do Novo Continente. Os contatos com o mundo Islâmico acarretaram anos de convivência forçada e presença de árabes nos reinos da Espanha, fazendo com que durante séculos fosse tentada a expulsão destes do território. Esta convivência influenciou culturalmente as mais diversas regiões de Espanha, fazendo com que os espanhóis incorporassem hábitos, vestimentas, traços arquitetônicos, dentre outras influências que colaboraram para a formação do que viria a ser a identidade espanhola. No encontro com o continente americano, seja pela distância territorial ou pela experiência anterior de cristianização, os espanhóis mostraram-se empenhados em compreender a presença do outro no mundo, sua humanidade, para daí criar e reinventar suas estratégias de conquista e dominação, civilização e conversão.

A submissão a um regime único, referida por Shohat e Stam (2006, p.41), era resultado da aliança entre a Coroa espanhola e a Igreja Católica, unidas desde o medievo e que, em princípios do período moderno, deu início ao processo de colonização na América, África e Ásia, baseando-se na extração de riquezas minerais, avanço territorial e busca pela expansão da fé católica que estava ameaçada, na Europa, devido aos avanços protestantes. Como forma de estimular

a ida de colonos à América, era fundamental informar sobre a presença de minérios na região. Como ocorreu em 1582, quando Pedro Sotelo Narbaez informou ao Presidente da Real Audiência de Charcas que: “*En esta tierra ay minas de oro descubiertas y sean hallado entre los naturales muchos metales de plata ricos tiene se noticia de muchas minas de plata*” (Narbaez, 1582, p.82)<sup>5</sup>. Entretanto, nem todas as regiões da América possuíam quantidade significativa de ouro ou prata, ou seja, os colonos noticiavam o que gostariam de encontrar, e não efetivamente o que estavam achando. Isso ocorria dentro da lógica mercantil, onde o acúmulo de tais metais era fundamental para o desenvolvimento europeu. Contudo, tal evidência, da presença de metais nos ornamentos nativos, decorria muito mais em função das trocas efetuadas com outros grupos nativos, do que a presença do metal no local onde os colonos os contataram. A historiografia clássica acerca do contato - Elliot (1972), O’ Gorman ([1958] 1992), Theodoro (1992), dentre outros - apontam que a construção de um discurso, seja de religiosos ou de civis, evidenciava muito mais a América esperada e imaginada, do que de fato expressava elementos do Novo Mundo contatado. Nesse sentido relatos como o de Pedro Sotelo Narbaez serviam para transcender o imaginário e estimular a ida de novos colonos à América.

Existiam diferenças significativas nesse novo processo de civilização e conversão, pois este não estava em curso em seu território geográfico, como ocorrera durante a ocupação árabe na península. Tampouco estava em territórios circunvizinhos à Europa, como o norte da África ou Ásia, já conhecidos pelos ibéricos. Portanto, fazia-se necessário descrevê-lo para o público europeu. Este novo processo ocorrera em um território totalmente desconhecido e bem distante do centro da cristandade ocidental. Nesse sentido, a América impunha um primeiro desafio, o de *conhecer*: Elliot destaca quatro etapas diferentes que envolvem esse processo:

**La primera de todas era la etapa de observación**, definida por Humboldt cuando escribió: “ver... no es observar, sino comparar y clasificar”. **La segunda etapa era la descripción**, detallando lo desconocido, de tal forma que pudiera ser captado por los que no lo hubiesen visto. **La tercera era la propagación**, la difusión de nueva información, de nuevas imágenes y de nuevas ideas, de tal

---

<sup>5</sup> Optamos por padronizar a transcrição de manuscritos para o Espanhol Moderno facilitando a leitura e compreensão dos textos

manera que llegasen a formar parte del bagaje mental comúnmente aceptado. Y **la cuarta era la de la comprensión**, la habilidad de llegar a asimilar lo inesperado y lo desconocido para contemplarlo como fenómeno existente por derecho propio, y (lo más difícil de todo) para extender las fronteras del pensamiento tradicional con el objeto de incluirlo dentro de ellas. (Elliot, 1972, p. 42, grifo nosso).

Tais etapas foram utilizadas tanto por cronistas quanto por religiosos em seus relatos, uma vez que, ao observar e comparar, fazia-se uma reflexão sobre suas próprias ações e suas diferenças em relação ao outro e ao território, para aí classificá-las. Contudo, em seus textos acabavam descrevendo muito de si mesmos e pouco dos fatos, lugares ou pessoas que estavam sendo apresentados. Isso ocorre devido à necessidade de identificar elos do conhecido para relatar o desconhecido, do contrário, tais relatos não farão sentido para quem não estivesse em contato com o Novo Continente. Nesse contexto, o Rei de Espanha determinou cerca de 50 instruções<sup>6</sup> de como deveriam ser feitas as descrições das Índias, identificando desde o nome do local ao qual se refere o relato e seu respectivo nome em língua indígena, quem o contatou primeiro, situação climática, geográfica, fauna, flora, quantidade de indígenas, relação estabelecida com os nativos, línguas locais, distância dos povoados de espanhóis mais próximos, dentre outros. Tais determinações são fundamentais para organizar e otimizar a leitura dos membros do Conselho de Índias, além de manter uma circulação de informações dentro da América e entre os continentes. Posteriormente, os religiosos, sobretudo os membros da Companhia de Jesus, a partir de suas Constituições (1559)<sup>7</sup>, também estabeleceram normativas para a redação de suas cartas, informes e crônicas, objetivando a leitura e construindo narrativas eficientes no que toca à edificação das almas, como apontou os estudos de Pécora (1999) e Londoño (2002) .

---

<sup>6</sup> Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer, para la descripción de las Indias, que su Majestad manda hacer, para el buen gobierno y ennoblecimiento de ellas. [C.1577] in: Revello (1941, p.43).

<sup>7</sup> Conforme Pécora (1999) aponta: “Embora o texto espanhol das *Constituições* apenas ganhe edição oficial em 1588, elas circularam e nasceram de reflexões bem anteriores, das quais *Formula del Instituto*, redigida em 1539 e aprovada em bula papal de 1540, fornece já uma visão bastante adiantada (Pécora, 1999 p. 380). Isso denota que, desde a fundação da Companhia de Jesus, já havia uma preocupação com a normatização da circulação das informações, sejam elas internas ou externas. Esta será uma das principais características da Ordem, distinguindo-a das demais ordens religiosas.

Para assimilar o conhecimento do Novo Mundo, foi necessário enquadrá-lo em categorias construídas dentro da lógica europeia, que nem sempre dava conta de abranger a complexidade dos relatos, seja por sua riqueza de detalhes ou por seu total desconhecimento e estranheza do que haviam na América: *“En ocasiones los cronistas se ven notablemente constreñidos por la incapacidad de su vocabulario”* (Elliot, 1972, p.47). Como ocorreu com o cronista José de Acosta ao tentar classificar espécies de animais por suas propriedades, identifica que *“son tan diversas, que quererlas reducir a especies conocidas de Europa será **llamar al huevo castaña**”* (Acosta, 1590, p.284, grifo nosso). Este cuidado ao classificar e narrar o ocorrido na América é fundamental, pois os leitores europeus não tinham noção de quão complexa eram as relações estabelecidas no Novo Mundo e sua diversidade natural.

Os cronistas, ao propagarem seus escritos, fazem com que os europeus reflexionem sobre a ação dos missionários e colonizadores no Novo Mundo, bem como corroboram para a solidificação da visão de um avanço da cristianização sob o Novo Continente - que nem sempre ocorrera de fato - além de servir de exemplo para a Europa. Este processo visava difundir o conhecimento acerca da América a fim de implantar as instituições europeias no território, ou seja, lidar com o “novo homem” e os problemas dogmáticos e práticos que isso impunha. *“América era un mundo nuevo y un mundo diferente, y este hecho se impuso con una fuerza abrumadora sobre los que llegaron a conocerlo”* (Elliot, 1972, p.46).

### 1.1.2 Discussão da humanidade dos indígenas

Em função da chegada dos europeus na América, uma abertura de pensamento fez-se necessária para compreender a presença de um Novo Continente. Romper com o conhecimento teológico-científico, com resquícios medievais, fez-se necessário, além de desafiar o mito de origem da humanidade ao evidenciar a presença de habitantes no novo território. Dessa forma, a nova geografia e o nativo americano passaram a ser um problema de compreensão para os habitantes do mundo moderno, pois, segundo Benito Mendez Fernandez (1993)



...era lógico pensar que los “indios” de América no pertenecieran a la especie humana. Se confirma de ese modo la convicción de que la existencia de Antípodas era imposible, y, si existían, no podían ser hombre. (Fernandez, 1993, p.38).

A suposição da existência das Antípodas remonta à Antiguidade Clássica Grega e é retomada na Idade Média, dentro de uma lógica de simetria e balanço da terra. Logo, supõem-se a existência de terras opostas equivalentes. Contudo, a crença na presença de homens nesse território ao Sul não é possível, pois o cristianismo construiu a ideia de uma origem única do homem, e este ainda não havia cruzado o oceano. Como já havia destacado Santo Agostinho:

seria demasiado inverossímil afirmar-se que alguns homens tenham podido navegar através da imensidade do Oceano até chegarem à outra parte onde também se teria estabelecido o género humano procedente do primeiro e único homem (Agostinho, 2000, p. 1477).

Logo, os nativos não poderiam ser homens. Contudo, havia um imaginário acerca da presença de seres que habitavam as possíveis Antípodas, e estes tinham uma vida quotidiana ao revés da vida no hemisfério norte, ou seja, tudo seria o oposto do que era vivenciado na Europa, Ásia e África. Entretanto, mesmo que as ditas terras antípodas existissem, por uma questão de compreensão de mundo à época, era impossível crer que no novo território houvesse homens. Com a confirmação da existência de terras em outro continente, e a presença de homens neste, rompe-se com esta visão tripartite da terra e novos desafios estão postos para o europeu:

a entrada en escena de la existencia de seres humanos que no habían estado en contacto con el Evangelio, hizo necesaria la reflexión sobre el hombre mismo, sus posibilidades naturales y la responsabilidad ante su destino en una situación que no había sido prevista. (Fernandez, 1993, p.18).

Enquanto a tradição clássica concebia o homem pela sua capacidade de raciocínio, a tradição cristã o definia de acordo com sua capacidade de receber a

graça divina (Fernandez, 1993, p.38). Nesse sentido, o cristão era definido a partir desta dupla tradição, não havendo um espaço lógico para enquadrar os indígenas, pois estes estariam apartados do restante da cristandade. Além disso, os cristãos europeus teriam o dever de civilizar e converter ao cristianismo os nativos. Para lograr êxito no processo de conversão, era necessário conhecer o indígena, e para tanto, era necessário conhecê-lo minimamente, sobretudo para os primeiros colonizadores. O filósofo e linguista Tzvetan Todorov (1983) se questiona sobre a coexistência de dois mitos contraditórios em Cristóvão Colombo ao tentar caracterizar os indígenas: “um em que o outro é um ‘bom selvagem’ (quando é visto de longe), e o outro em que é um ‘cão imundo’, escravo em potencial?” (Todorov, 1983, p.68). Contudo, a visão acerca do homem inesperado passa por pelo menos dois momentos de interpretação, um primeiro que nega sua humanidade e capacidade de converter-se em cristão, e um segundo, oposto a este, que visa estabelecer pontos de contato entre a natureza humana e sua bondade, para estabelecer elos passíveis de serem utilizados como ferramenta de conversão. Porém ambas denotam uma base comum,

...que é o desconhecimento dos índios, a recusa em admitir que sejam sujeitos com os mesmos direitos que ele, mas diferentes. Colombo descobriu a América, mas não os americanos. (Todorov, 1983, p.68).

A dicotomia de Colombo, apresentada por Todorov, acerca dos nativos serem bons, embora selvagens, ou maus e raivosos é fruto não somente do desconhecimento dos europeus que efetuaram o contato, mas também dos intelectuais que não tiveram contato com o Novo Mundo, mas buscavam dar explicações racionais e rápidas acerca de tais relações. Isso ocorre, sobretudo, com os primeiros intelectuais da escola de Salamanca que, em um primeiro momento, buscam compreender o nativo para instruir os colonizadores de como agir frente aos indígenas. Em um segundo momento, visam informar os europeus acerca dos nativos e do Novo Mundo e propor melhorias no processo de conquista. Isso ocorreu sobretudo após a ida de alguns destes intelectuais à América, que ao retornarem apresentaram relatos que, em muitos casos, confirmavam o imaginário que gostariam de encontrar, fruto da construção dos primeiros intelectuais.

*“Encontraron bárbaros y primitivos (porque esperaban encontrarlos) a sus habitantes”* (Elliot, 1972, p.40). Em outros casos, expuseram realidades difíceis de serem admitidas pelos espanhóis, como os abusos cometidos pelos colonos com os indígenas, além da ineficiência no que toca à conversão dos grupos americanos. Compreender, informar e classificar faz com que os europeus construam sua identidade a partir de um sistema classificatório onde se “aplica um princípio de diferença a uma população de uma tal forma capaz de dividi-la (e a todas as suas características) em ao menos dois grupos opostos – nós/eles; eu/outro” (Woodward, et. All. 2000, p.40). Todorov aponta que Colombo fez uma discreta classificação entre dois grupos de nativos:

entre índios inocentes, cristãos em potencial, e índios idólatras, praticantes do canibalismo; ou índios pacíficos (que se submetem ao poder dele) e índios belicosos, que merecem por isso ser punidos; mas o importante é que aqueles que ainda não são cristãos só podem ser escravos: não há uma terceira possibilidade. (Todorov, 1983, p.64).

Essa divisão, em muitos casos, acaba polarizando os grupos classificados em polos positivos e negativos, a fim de facilitar o processo de civilização e conversão destes grupos. Esse processo também ocorreu no contato com a América, onde o discurso acerca do indígena foi construído sob dois grupos, como veremos a seguir.

### **1.1.3 O indígena positivo/ idealizado**

Os primeiros relatos de Cristóvão Colombo, sobre o contato com os nativos, os descrevem enquanto seres extremamente vinculados à natureza, adeptos e dispostos a receber os espanhóis e o cristianismo, como apontou em seu diário em 12 de outubro de 1492:

Que esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras, salvo muy mansos y sin saber que sea mal ni matar a otros ni prender, y sin armas y tan temerosos que a una persona de los nuestros huyen ciento de ellos, aunque burlen con ellos, y crédulos y conoedores que hay Dios en el cielo, (Colombo, [12/10/1492] 1985, p. 120).

Os relatos construídos a partir da margem litorânea, ou seja, sem adentrar ao vasto território americano, seja ele continental ou suas ilhas, acabou criando imagens à margem da própria complexidade que compunha os diversos grupos étnicos. As ligeiras generalizações acerca do contato tinham por objetivo primeiro informar a chegada, sustentar o imaginário acerca da descoberta e, por fim, promover novas incursões na América. Para tanto, suas descrições apresentavam uma visão extremamente positiva e idealizada acerca dos habitantes do Novo Mundo. Construíram uma visão geral, onde tais populações eram tidas por amistosas, colaboradoras dos espanhóis frente a alguns grupos arredios ao contato e conversão. Além disso, apontavam os indígenas enquanto *tábua rasa* para a conversão, uma vez que, segundo os relatos, não possuíam crenças nem idolatria, como afirma o diário de Colombo em 12 de outubro:

Porque nos tuviesen mucha amistad, por que conocí que eran gente que mejor se libraría y convertiría a Nuestra Santa Fe con Amor que no por fuerza... Y creo que ligeramente se habían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. (Colombo, [1492] 1985, p. 90).

A perpetuação deste imaginário positivo, sustentado pelos relatos dos viajantes, além dos ideais dos primeiros franciscanos evangelizadores do Novo Mundo, que visavam reviver a Igreja primitiva, foram as bases para implantar um Estado aos moldes ibéricos, cujas bases foram o direito natural além da aliança entre trono-altar. Entretanto, o que tal discurso se propôs, efetivamente, foi encobrir a capacidade do indígena para administrar assuntos político-religiosos, mesmos os relatos denotando que havia uma organização social pré-colombiana. Acerca da organização interna das casas e da distribuição das mesmas afirmam, em 17 de outubro, que:

Habían estado en sus casas, y que eran de dentro muy barridas y limpias, y sus camas y paramentos, de cosas que son como redes de algodón; ellas, las casas, son todas a manera de alfaneques y muy altas y buenas chimeneas, mas no vide entre muchas poblaciones que yo vide ninguna que pasase de doce hasta quince casas. (Colombo, [1492] 1985, p.100-101).

A distribuição das casas pelo espaço aponta para uma organização social, que em determinados momentos podem ser semelhantes às europeias, entretanto denotam uma própria forma de organização transcendendo o espaço. Os europeus eram incapazes de compreender, à margem de suas embarcações, tal forma de organização social, por desconhecerem ou por serem muito distintas das suas. O “civilizar” passou a ser encarado como dever para os europeus, e negar a capacidade dos indígenas em se organizarem, uma necessidade.

#### 1.1.4 O indígena negativo

Parte do processo de conhecer o outro e registrar este em seus diários e crônicas denotaram imprecisão ao descrevê-los. Nesse sentido, inicialmente os espanhóis não poderiam confirmar que os nativos eram humanos em um estado primitivo, semelhantes aos pagãos europeus antes de sua conversão, ou *“si eran seres humanos en un estado inferior, degenerado, que tenía su origen en el pecado de sus ancestros, tratándoles en tal caso, de acuerdo con Aristóteles, de “esclavos naturales”* (Jones, 2003, p.129). Os colonizadores, ao observarem o cotidiano dos nativos e sua organização social, muito distinta das suas próprias, tidas por civilizadas, rotulavam-nas como inferiores. Além disso, o fato de não conhecerem o cristianismo, corroborou para a consolidação da visão Aristotélica de “escravos naturais”. Entendiam que os nativos eram naturalmente diferentes do Europeu, e, portanto, inferiores, logo, passariam a servir aos colonizadores. Dessa forma, *“los indios no podían ser ‘hombres’ en el sentido europeo y ‘civilizado’ del termino, que denominaba al homo ‘políticus’, al ciudadano”* (Fernandez, 1993, p.43). Construiu-se assim a imagem negativa do indígena, incapaz de compreender e aceitar os novos ensinamentos de civilização e religiosidade.

Implícito nesse discurso, acerca do nativo, encontra-se uma série de construções do próprio ser espanhol, que, por um lado, passa a identificar-se como tal em função do contato, verificando diferenças culturais significativas e construído sua identidade espanhola. Tais diferenças foram se atenuando na medida em que o europeu transpôs a faixa litorânea e adentrou ao território americano, conhecendo

a diversidade e complexidade dos distintos grupos, dos quais muitos possuíam costumes incompreensíveis aos europeus, como a poligamia, o canibalismo, as bebedeiras rituais.... Este contato mais estreito, por outro lado, reafirmou a necessidade dos espanhóis em levar a cristandade aos nativos, justificando assim suas ações, caracterizando nativos dessa forma *“Los indios no sólo eran convertidos en bestias sin derechos, sino que, por la misma razón, se les consideraba incapacitados para recibir la salvación por medio de los sacramentos de la Iglesia.”* (Fernandez, 1993, p. 44).

Os registros históricos coloniais, que se estendem até o século XVIII, sobretudo religiosos, apresentam esta polaridade ao agrupar os nativos. Em um dos polos os relacionava aos aliados, ao bem, ao Paraíso, já no segundo, ligava-os aos inimigos, ao mal, ao Inferno. Esta dicotomia foi criada pelos colonizadores a partir de seu conceito cristão moderno e, conforme aponta Garcia,

a divisão entre duas categorias de índios, geralmente traduzida em termos dicotômicos, amigos e inimigos, correspondiam às próprias necessidades do governo colonial: não dispondo dos recursos necessários para fazer frente a tais ameaças, os índios aldeados deveriam funcionar como bastiões na defesa dos interesses dos respectivos monarcas. (Garcia, 2011, p. 56).

Logo, os nativos serviam como pretexto para justificar as ações dos colonos, sobretudo em defesa de seus interesses, além de colaborarem para a criação de estereótipos sobre os índios. A historiografia, durante décadas, reproduziu este discurso polarizado:

ao tomar as classificações étnicas, diretamente formadas ou ressignificadas no processo de colonização, como dados objetivos, acabava encobrendo que tais categorias remontam muito mais a aspectos políticos e relacionais do que propriamente a determinados elementos constituintes de tais grupos. (Garcia, 2011, p.57).

A construção de categorias arbitrárias para classificar os indígenas, desde Colombo, denotam uma das limitações dos europeus em relacionar-se com o indígena. Se analisados de forma distante, homogeneízam-nos e consideram-nos

bons e potenciais cristãos. Contudo, ao estreitarem relações, acabavam por identificar vários vícios e costumes pré-colombianos, incompreensíveis dentro dos padrões impostos pela civilização ocidental. Em função disso, surgiram distorções historiográficas acerca de grupos indígenas que seriam mais ou menos amistosos. Estas determinações denotam muito mais uma tentativa dos europeus em conhecer o outro, do que uma forma concreta de conhecê-lo e aí classificá-lo. Isso decorre do imediatismo de ter que informar a Europa sobre o Novo Mundo. São descritos os primeiros contatos, e o que se esperava destes, entretanto, dependendo de cada relação estabelecida e do convívio, as mesmas poderão se configurar de forma pacífica ou bélica independente da etnia.

A necessidade de conhecer e colonizar a América foram fundamentais para a construção da própria identidade dos ibéricos. Entretanto, somente o imaginário e os relatos dos viajantes não cancelavam os direitos políticos e religiosos dos ibéricos no contato com a América. Para tanto, fez-se necessário ir além dos relatos de viagens e imaginários construídos e respaldar-se nos teóricos clássicos da teologia e filosofia, legitimando assim o processo de civilização e cristianização pretendido pelos europeus.

## **1.2 A visão sobre os *bárbaros* na Segunda Escolástica: Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas e José de Acosta**

Da realidade posta com o contato entre europeus e nativos, os filósofos e teólogos da Escola de Salamanca buscavam solucionar problemas impostos com o advento da primeira globalização<sup>8</sup>. Dentre eles, encontram-se questões sobre o domínio territorial, a discussão da natureza humana dos indígenas, seus direitos e, também, sua necessidade de conversão ao Cristianismo. Tais questionamentos são discutidos à luz do pensamento de clássicos como São Tomás de Aquino e Aristóteles, caracterizando, entre os filósofos, tal período como *Segunda Escolástica* ou *Escolástica Barroca*.

---

<sup>8</sup> Compreendemos o processo de contato da Europa com a América como primeira globalização, tomando por base os estudos acerca do pioneirismo do jesuítas, defendidos por Franco; Fiolhais (2016).

A renovação da Escolástica no século XVI deve-se em grande parte ao trabalho docente e intelectual dos doutores espanhóis que, desde suas cátedras, buscaram um modo de entender a ciência e as relações com a realidade política, econômica e jurídica na qual estavam imersos. Nisso tiveram um papel destacado o tomismo de Francisco de Victoria e uma dose importante do que ficou conhecido como corrente nominalista, de tal maneira que a Segunda Escolástica não é uma atualização de Tomás de Aquino à realidade ibero-americana do século XVI, como alguns pretendem, mas uma nova síntese com a filosofia aristotélica desenvolvida pela tradição nominalista dos séculos XIV e XV. (Culleton, 2016, p.39).

A metodologia escolástica consistia em, a partir da razão e dos pensamentos platônicos e aristotélicos, debater questões e opiniões, sem deixar de lado a doutrina cristã. É esta metodologia que dá origem às universidades na Baixa Idade Média, cuja produção do conhecimento estava fundamentada na razão a partir do confronto de ideias. A aplicação desse método, no século XVI e XVII, pelos teóricos de Salamanca, funda a construção do pensamento europeu sobre a América, origem de seus novos conceitos e preconceitos, sobretudo no tocante ao contato com o ameríndio e sua “natureza selvagem”. Como resultado disso, surge um grupo específico de intelectuais que passa a trabalhar com temas tocantes aos ameríndios, dando início ao que podemos chamar de *Scholastica colonialis*, que segue as tendências da *Escolástica Barroca* onde:

(i) os temas, o método sistemático de exposição e o espírito compatibilizador entre teologia e filosofia da Escolástica dos séculos 13 e 14, em especial devido à influência das obras de Tomás de Aquino, sobretudo à Segunda Parte da *Summa theologiae*; (ii) o ideal de reforma interna à Igreja Católica e a oposição aos movimentos protestantes, dando uma nova dimensão aos temas do poder papal e do poder eclesiástico, do poder secular e da missão de conversão ao catolicismo; (iii) além disso, nos âmbitos da lógica, metafísica, teoria do conhecimento, ética jurídica e crítica da religião, nota-se um diálogo e uma reação crescentes com respeito à filosofia moderna incipiente; **(iv) o fato do “Novo Mundo”, que traz aos intelectuais da escolástica barroca a necessidade de tematizar, na ética, na antropologia e no direito, a “conquista” espanhola, o estatuto do ser humano, os direitos dos povos recentemente descobertos e conquistados e as relações normativas para os vínculos entre os povos** (Pich, 2011, p. 83-84, grifo nosso).



As quatro tendências apontadas por Pich (2011) como base para os autores da *Escolástica Barroca* são reflexos do cruzamento das estruturas do pensamento Europeu com o advento de algumas conjunturas expressas em fatos, como o surgimento e avanço do protestantismo na Europa, e seu desdobrar com a Contra Reforma, que ecoa em uma necessidade de fundamentar na ciência o pensamento teológico posto até então. Com isso, emergiu, novamente, o método escolástico para solucionar estes novos questionamentos, que dialogaram diretamente com a filosofia. Em outras palavras, a Europa se descobria europeia na medida em que lutava pela expulsão dos mouros. Paralelo a isso, a Igreja disputava a soberania pela fé ao mesmo tempo em que os europeus se identificavam como “civilizados”, na medida em que o Novo Mundo começava a se desvelar ao Velho Continente.

Nesse sentido, um diálogo (como o de Juan Ginés de Sepúlveda sobre a servidão natural dos índios), uma história (como a de Bartolomé de las Casas) ou um *relactio* (como o de Francisco de Vitoria) têm por objetivo convencer o ouvinte/leitor de uma teoria de ação política que seja eficaz do ponto de vista estratégico e prudente do ponto de vista teológico sem que haja, necessariamente, uma diferenciação muito clara entre prudência e eficácia. (Luz, 2006, p. 95-96).

O objetivo central dos teólogos de Salamanca ia além de resolver um problema prático posto com o contato com o Novo Mundo, visavam se auto-compreenderem e construírem um discurso sobre si e que ao mesmo tempo legitimasse a ação missionária. Logo, não podem ser vistos como indivíduos isolados, pois, pelo menos, Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas e José de Acosta, a serem analisados a seguir, tiveram seus discursos influenciados de forma direta pelos demais intelectuais da escola, além dos relatos de demais viajantes que chegavam à Europa. Michel de Certeau aponta que:

As relações internas entre grupos, doutrinas ou níveis de expressão já colocam em questão as relações das comunidades crentes com o que se poderia chamar de seu "exterior", o que elas designam como a alteridade ("pagã", "atéia", "natural") e aquilo em função de que elas próprias se definem. Isto pode ser encarado sob diferentes aspectos, que parecem permitir a análise de estruturações globais, susceptíveis de caracterizar a experiência religiosa da época. (Certeau, 2000, p. 140).

Para se estabelecer a relação com outro, desconhecido, é fundamental categorizá-lo dentro de modelos postos na cultura europeia. Os três autores analisados tentaram enquadrá-los dentro de suas concepções teológicas. Entretanto a classificação proposta nos dirá muito mais sobre os próprios missionários, e suas relações e estudos, do que os objetos classificados. Essas classificações serviriam de auxílio aos novos religiosos que fossem para a América em missão, uma vez que, enquadrados nas categorias de outros, não poderiam, utopicamente, transmitir o que seria este outro, sem tê-lo contatado, entretanto foram fundamentais para construir uma visão inicial acerca dos indígenas, mesmo que, em muitas vezes, essa fosse apenas um vulto do que seria o indígena.

### 1.2.1 Francisco de Vitoria e o indígena distante

Um dos principais expoentes dessa discussão, sobre o contato com América e seus habitantes, foi o espanhol Francisco de Vitoria (1483-1546). Teólogo dominicano e jurista que desenvolveu, na Escola de Salamanca, as bases para as discussões acerca do poder civil sobre os indígenas e o direito da guerra, que formarão a sua principal *Relación*. Tais discussões entraram em voga ao longo dos séculos XVI e XVII e fundamentaram a ação dos espanhóis no território colonial. Em função disso, é considerado o fundador da ciência do Direito Internacional.

Vitoria teve formação teológica regular, estudou em Burgos, sua cidade natal, e em Paris (1508) onde completou estudos de Humanidades e Artes, bem como de Teologia. Nesta, entrou em contato com os principais expoentes do tomismo<sup>9</sup>, como Juan Feyner, Pedro Bruselense. E de alguns nominalistas<sup>10</sup>, Juan

---

<sup>9</sup> O **Tomismo** pode ser entendido como “Sistema filosófico de sto. Tomás de Aquino e de seus seguidores, sobretudo sua proposta de conciliar os dogmas do cristianismo com a filosofia de Aristóteles. O tomismo foi uma das mais importantes correntes do pensamento escolástico do final do período medieval. Embora inicialmente condenado (1277), teve inúmeros seguidores, sobretudo na Ordem dos Dominicanos a que pertencia sto. Tomás de Aquino, sendo de grande importância no combate ao protestantismo durante a Contrarreforma (séc. XVI)” (Japiassú; Marcondes, 2008, p.335). Ver mais em: Mora (2004, vol. 4, p. 2892-2893)

<sup>10</sup> Segundo Japiassú; Marcondes (2008, p.253) o “**Nominalismo** (lat. *nominalis*, de *nomem*: nome) Corrente filosófica que se origina na filosofia medieval, interpretando as ideias gerais ou universais como não tendo nenhuma existência real, seja na mente humana (enquanto conceitos), seja

Celaya, Jacobo Almain y Juan Mair. Como fruto destas relações e de seus estudos sobre a Bíblia, bem como, dos escritos de Aristóteles e Tomás de Aquino, suas inquietações emergiram acerca da orientação prática da teologia no que tange a problemas humanos, éticos, morais e jurídicos. Ao longo de seu doutorado em teologia, concluído em 1522, realizou uma análise sobre *Suma Teológica* de Tomás de Aquino<sup>11</sup>, autor que exercerá influência significativa no pensamento de Vitoria. Quatro anos mais tarde ingressava com uma cátedra na Universidad de Salamanca: “*Así se convirtió en el maestro por exelencia de las relaciones*” (Delgado, 1998, p. XI). Sobretudo no que se refere ao direito, tanto civil quanto eclesiástico e internacional.

Para além das classes ordinárias, na Universidad de Salamanca, Vitoria promovia estudos de temas pontuais e estruturados, as *Relaciones*, que “*tenían la función de profundizar en un argumento especialmente difícil y que, precisamente por razón de su complejidad, no podía ser explicado con todo detalle durante las lecciones ordinarias*” (Langella, 2012, p. 343). Nestas, expunha-se questões de teologia moral e do direito e eram expostas uma vez ao ano pelos catedráticos, entretanto, algumas relaciones, devido à importância dos temas, passaram a ser realizadas de forma rotineira. Suas *Relaciones* jamais foram publicadas em um compêndio assinado por Vitoria, são resultados da coleta de manuscritos de seus alunos<sup>12</sup>. Logo, é necessário compreender que, em muitos casos há repetições ou contradições presentes no próprio discurso, frutos dos relatos ligeiros de seus ouvintes. Entretanto, fica evidente, ao analisar as *Relaciones*, de que um texto bem estruturado era preparado antes da sua leitura, pois este é dividido em algumas partes, bem pontuadas nos escritos e trabalhado junto aos alunos em datas festivas.

Na Espanha, após o processo de unificação territorial, religioso e político em curso desde 1469 e concluído, em 1492, com o fim das guerras de Reconquista

---

enquanto formas substanciais (realismo), mas sendo apenas signos linguísticos, palavras, ou seja, *nomes*”. Ver mais em: Mora (2004, vol. 3, p. 2105-2108).

<sup>11</sup> A *Suma Teológica*, publicada entre 1265-1273 é considerada uma das principais obras da Escolástica, e constitui uma grande parte do corpus dogmático do catolicismo. A obra é dividida em 3 partes e cada capítulo é construído a partir de questões fundamentais para o cristianismo.

<sup>12</sup> Acerca dos Manuscritos de Francisco de Vitoria ler: Langella (2012).

Católica com a retomada da região de Granada, emergiu a necessidade de levar a cabo discussões acerca do direito, seja ele eclesiástico ou civil, com o objetivo de fundamentar e sustentar a posição dos Reis Católicos enquanto tal e o tipo de relação que se estabelecerá com os “outros”, não espanhóis e cristãos. Paralelo a isso, o discurso de Tomás de Aquino, em suas *sumulas* é retomado pelos neotomistas, como Vitoria, para legitimar o processo de expulsão ou “conversão” de mouros e judeus, que permaneceram no território espanhol. É nesse contexto de legitimação e estabelecimento de status que a Escola de Salamanca ressurgiu. Francisco de Vitoria aparecerá como principal expoente, levando luz às principais questões teológicas, primeiramente no tocante aos cristãos novos, sua necessidade de conversão ou expulsão e posteriormente, quando do contato com a América, e a iniciativa de civilizar e converter seus habitantes ao cristianismo. Cabe ressaltar que a utilização do termo *infidel*, no período da Reconquista da Península Ibérica, estava diretamente relacionada à crença em outro deus, não cristão, conforme veremos adiante no Dicionário de Covarrubias. Logo, quando da utilização deste mesmo termo para designar os indígenas não partícipes do projeto colonial, alude a admissão, por parte dos ibéricos, de uma crença e religiosidade pré-existente entre os autóctones.

Francisco de Vitoria problematizou questões além-mar, entretanto, o dominicano nunca esteve na América. Suas *relaciones* acerca dos nativos foram construídas a partir de relatos de outras pessoas que tiveram contato com as colônias espanholas e foram interpretados, por ele, a partir de seus conhecimentos tomistas e bíblicos. Logo, a visão de Vitoria sobre o Novo Mundo passa pela limitação da visão de outro, que “esteve lá” e produziu um texto a partir de vivências e intenções subjetivas e particulares. Acerca disso Paul Ricoeur aponta que “*nesse contexto, testemunho não é considerado enquanto proferido por alguém para ser colhido por outro, mas enquanto recebido por mim de outro a título de informação sobre o passado*” (Ricoeur, 2007, p.131).

Logo, ao identificar os ameríndios a partir dos relatos de outros, acabamos classificando e traduzindo estes relatos dentro da lógica dos que criaram estes discursos. Dessa forma, identificamos elementos mais consistentes acerca dos relatores, e o que esperavam encontrar no Novo Mundo, do que propriamente dos

fatos relatados acerca dos indígenas. E é a partir destes relatos de outros, e seus filtros, que Vitoria construirá suas *Relaciones*, as quais discutirão direitos dos habitantes do Novo Mundo.

Em suas principais *Relaciones*<sup>13</sup> acerca dos indígenas, *De indis prior* (1538-1539) e *De indis posterior seu de iure belli* (1539)<sup>14</sup>, Francisco de Vitoria problematizará a ação das monarquias na América a partir do processo de conversão. O tema fundamental dessas *Relaciones* versarão sobre a legitimidade dos espanhóis para o domínio dos indígenas, uma vez que, após cerca de quarenta anos do contato com o Novo Mundo, emergiam problemas morais, religiosos e jurídicos. Nesse momento já se tinha conhecimento dos abusos cometidos pelos colonizadores para com os nativos, sobretudo pelos relatos de Bartolomé de Las Casas na busca de defender os nativos e abolir os regimes de trabalho como a *encomienda* e o *repartimiento*, como veremos na sequência. Ao longo das *relaciones*, Vitoria sustentou que os indígenas não eram meros animais, e sim homens portanto, em seu discurso os regulará enquanto homens distintos dos europeus, logo, não podem ser compreendidos e julgados pelos parâmetros ocidentais.

... digo que el veredicto sobre este asunto [acerca do domínio e conversão] no corresponde a los juristas, o al menos no sólo a ellos; porque, no estando aquellos bárbaros sometidos al derecho humano, como diré enseguida, sus asuntos no pueden ser analizados por las leyes humanas, sino por las divinas, en las que los juristas no son lo suficientemente competentes como para definir por sí mismos tales cuestiones. (Vitoria, [1539], 1998, p. 66).

Entender que os parâmetros de organização sociocultural dos ameríndios são distintos foi o primeiro passo de Vitoria para conseguir estabelecer alguns nortes para legitimar a dominação dos espanhóis. A partir de então, estabelece a sua primeira *Relación*, “Sobre os Índios”, que é dividida em três partes: 1) uma

---

<sup>13</sup> Um conjunto de três *Relaciones* esboçam o pensamento de Vitoria acerca dos direitos de domínio da Coroa espanhola, bem como da construção da sociedade civil. *De Potestate Civili* (1528) apresenta a discussão entre o poder político e a sua administração. Não tratando da questão indígena, entretanto, apresenta bases que o autor sustentará nas *Relaciones* acerca dos ameríndios que serão analisadas neste estudo, na medida em que define jurisdições e poderes.

<sup>14</sup> Neste estudo nos valeremos de uma publicação traduzida do latim para o espanhol, organizada por Delgado (1998). Esta edição teve como base a compilação de Urdanoz (1967).

introdução, que abarca os títulos de conquista e posse nas Índias, direito de propriedade e posse legítimas de infiéis. 2) Sobre os títulos ilegítimos que se alegam para a conquista do Novo Mundo. 3) Explica dois títulos legítimos expostos para a conquista, conforme se detalhará a seguir.

A introdução visava solucionar problemas de governabilidade ibérica em território americano valendo-se da teologia tomista. O professor da Escola de Salamanca aponta questionamentos acerca do batismo e conversão de infiéis, já realizados por Tomás de Aquino acerca dos judeus, sustentando diferenças entre estes infiéis do Novo Mundo, que não souberam da existência de Deus, dos demais infiéis, que se recusaram a converter-se. Em sua análise, sustenta como ilegítimo o domínio de um grupo étnico sobre outro baseando-se apenas no critério do pecado e da infidelidade, uma vez que *“no es lícito despojar a los sarracenos, a los judíos y a cualesquiera de los infieles de los bienes que poseen, sólo por el hecho de ser infieles. El hacerlo es hurto o rapiña como si se hiciera a los cristianos”* (Vitoria, [1539]1998, p.74). Tal conclusão está sustentada na busca do pecado principal da infidelidade, que é o ódio a Deus, *“El odio no es obstáculo para ser Rey”*. (Vitoria, [1539]1998, p.75).

A incapacidade para governar é sustentada pelo jurista e teólogo como um dos principais argumentos para o domínio dos indígenas. Para tanto, a Coroa espanhola necessitava desqualificar os indígenas enquanto dementes, idiotas ou escravos naturais. Entretanto, o discurso teológico e moral construído por Vitoria propõe-se a questionar juridicamente o direito dos soberanos em dominar os territórios americanos e suas gentes, uma vez

Que ni el pecado de la infidelidad ni otros pecados mortales son obstáculo para que los bárbaros sean verdaderos dueños tanto pública como privadamente, y que por este título los cristianos no puedan ocupar sus bienes y sus tierras, como extensamente y con elegancia expone Cayetano<sup>15</sup>.

Pero queda aún la duda de si no puedan ser dueños por idiotas o dementes (Vitoria, [1539] 1998, p. 78).

---

<sup>15</sup> Tomás de Vio Cayetano (1468-1534), frei dominicano, foi um dos principais expoentes da segunda escolástica. Dentre suas obras, escreveu os comentários da *Summa Teologica*, de Tomás de Aquino, a mando de Papa Leão XIII. Ver mais em: Muñoz (2018) e Elders (2011).

Dessa forma, o dominicano desconstrói parte das argumentações para a dominação europeia, do Papa e do Imperador sobre os nativos, pois, por desconhecimento, pecado, infidelidade ou idolatria, os mesmos ainda poderiam se autogovernar. Entretanto, a única tese que legitimaria o processo de dominação, seria a da demência dos indígenas, porém a falta de capacidade ameríndia também será desconstruída por Vitoria.

Se prueba porque en realidad no son dementes sino que a su manera tienen uso de razón. Está claro que poseen ciudades establecidas ordenadamente, y tienen matrimonio claramente contruidos, magistrados, señores, artesanos, mercaderes, cosas todas ellas que requieren el uso de razón; asimismo tienen una especie de religión, no yerran en cosas que son evidentes para los demás, lo cual es indicio de uso de razón. (Vitoria, [1539] 1999, p. 82).

Mesmo refutando as principais alegações para o domínio à época, ainda restavam vestígios de alguns atos dos indígenas, considerados pelos europeus como maus, os quais os poderiam qualificá-los por “escravos naturais”. Entretanto, Vitoria faz uma outra leitura de Aristóteles, apontando que ele *“no quiso decir que los que tienen poco ingenio sea por naturaleza siervos, y no tengan dominio ni en sí mismo de las cosas”* (Vitoria, [1539], 1999, p.82). Nesse sentido, aponta que esse domínio está configurado muito mais para que estes tenham maior êxito em sua organização social se submetidos a outros, *“como los hijos, antes de la edad adulta, necesitan estar sometidos a los padres, y la mujer al marido.”* (Vitoria, [1539], 1999, p.82). Dessa forma, Vitoria sustenta a possibilidade de uma submissão por parte dos nativos aos soberanos, na medida em que colaborariam com a organização social e política destes.

Na segunda parte da *Relación*, sobre os títulos ilegítimos que se alegam para a conquista do Novo Mundo, o dominicano analisa sete títulos, tidos por ele como não legítimos para a submissão dos *bárbaros* no Novo Mundo. O primeiro afirma *“que el emperador es señor del mundo”* (Vitoria, [1539], 1999, p.94). Entretanto, tal afirmação é desconstruída por Vitoria, na medida em que apresenta as divisões

das populações na terra, desde os escritos bíblicos até os estudos teológicos de Tomás de Aquino e Aristóteles. Valendo-se disso, afirma que o imperador só pode ter domínio sobre os seus, e uma vez que os *bárbaros* do Novo Mundo já possuíam seus domínios, este argumento não seria válido para a submissão destes. O segundo título questiona “*la autoridad del Sumo Pontífice*” (Vitoria, [1539], 1999, p.95), uma vez que o Papa poderá exercer influência sobre os fiéis, não sobre os infiéis, que não tiveram contato com o cristianismo. O terceiro retoma o “*derecho de descubrimiento*” (Vitoria, [1539], 1999, p.105) onde este somente seria válido caso não houvesse donos anteriores, entretanto, os *bárbaros* seriam os verdadeiros donos, como já sustentado no primeiro título.

No quarto título, Vitoria retoma argumentos de conversão ao cristianismo, onde os *bárbaros* “*Que se niegan a recibir la fe de Cristo, no obstante haberseles propuesto, y haberles rogado insistentemente que la acepten*” (Vitoria, [1539], 1999, p.106) poderiam ser dominados. Entretanto Vitoria sustenta que não se pode utilizar tal argumento da infidelidade para guerra e submissão, uma vez que são infiéis por não terem conhecido a Cristo. Assim, não pode-se esperar que haja uma conversão em um primeiro contato. Ainda no tocante à conversão, o título seguinte sustenta que “*los pecados de los mismos bárbaros*” (Vitoria, [1539], 1999, p. 118) poderiam ser motivos para a dominação. Porém, como já sinalizado por Vitoria, o Papa possui jurisdição ao grêmio cristão, logo, se os *bárbaros* pertencessem a este, não seriam *bárbaros*. Como os *eles* não são cristãos, os mesmos não podem ser punidos e/ou dominados pelo que desconhecem. Além disso, Vitoria sustenta que, mesmo entre os cristãos, o pecado não pode ser encarado como argumento para a destituição de governos e propriedades à força, uma vez que todos os cristãos são pecadores e recebem a graça da confissão e purificação, do contrário sempre se estaria alternando o governo.

O sexto título aponta “*por elección voluntaria*” (Vitoria, [1539], 1999, p.123), que poderia ser realizada pelos indígenas. Entretanto, isso somente seria possível caso os indígenas as fizessem de forma voluntária, sem medo, sem coerção e sem ignorância. Porém, isso não ocorre nas Américas, uma vez que o medo e a coerção formaram parte do aparato do estado para a conquista e dominação dos povos. O último título supõe uma doação, feita por Deus, dos *bárbaros* para os espanhóis.



“*una especial donación de Dios*” (Vitoria, [1539], 1999, p.124). Essa doação teria ocorrido em função da “perdição” dos *bárbaros*, entretanto é descartado por Vitoria por ser “*contra la ley común u contra las reglas de la Escritura*” (Vitoria, [1539], 1999, p.125). Por fim, o religioso aponta que, ainda se Deus tivesse imposto a perdição aos *bárbaros*, pelos seus atos de infidelidade e desconhecimento de Cristo, os espanhóis que os destruíssem não ficariam sem culpa, uma vez que este é entendido como homem.

Após expor os títulos ilegítimos que a Monarquia espanhola poderia valer-se para a dominação dos grupos indígenas, o religioso passa, na última parte de sua *Relación*: os títulos legítimos pelos quais os espanhóis podem ocupar o território do Novo Mundo. O Primeiro título versa sobre a “*Sociedad y comunicación natural*” (Vitoria, [1539] 1999, p.131) exercida pelas populações, garantindo a natural liberdade de circulação e comunicação, baseado na solidariedade e acolhida ao outro. Nesse sentido, sustenta que “*Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y permanecer allí, aunque sin hacer daño alguno a los bárbaros y ellos tampoco pueden prohibírsele*” (Vitoria, [1539], 1999, p.131). Vitoria sustenta ainda que os bens comuns e naturais, como o ouro e demais minérios, possam ser utilizados pelos indígenas e estrangeiros, através do princípio da colaboração, não sendo aceitável que os indígenas proibissem a sua extração. Entretanto, se os *bárbaros* oferecessem resistência aos espanhóis, Vitoria aponta que:

los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones convenientes para su seguridad, pues es licito rechazar la fuerza con la fuerza; y no sólo esto, sino que, si no pudieran estar seguros, pueden construir fortificaciones y fortalezas; y, si recibieren alguna injuria, pueden con la autoridad del príncipe vengarla con la guerra y poner en práctica los demás derechos de guerra. (Vitoria, [1539], 1999, p.136).

A narrativa mediadora e pacífica mantida por Vitoria nas duas primeiras partes da *Relación* é rompida, dando direito de uso da força e guerra aos espanhóis, para que os mesmos possam permanecer no território, baseados na lei natural das gentes. Entretanto, o direito de coerção é ponderado, pois:

Lo mismo puede suceder con los bárbaros; y esto hay que tenerlo muy en cuenta, pues una cosa son los derechos de guerra contra hombres verdaderamente culpables e injustos y otra en relación con inocentes e ignorantes. (Vitoria, [1539], 1999, p.137).

Após as devidas ponderações, Vitoria conclui:

Éste es, pues, el Primer Título por el que los españoles pudieron ocupar los territorios y reinos de los bárbaros, con tal de que se haga sin engaño ni fraude y no se busquen pretexto para la guerra. Pues, si los bárbaros permitieran a los españoles comerciar con ellos pacíficamente, esto no podrían, por este motivo, alegar ninguna justa causa para ocupar sus bienes, no más que para ocupar los bienes de los cristianos. (Vitoria, [1539], 1999, p.139).

O segundo título legítimo garante o direito dos espanhóis “*para propagar la religión Cristiana*” uma vez que os habitantes do Velho Continente já possuíam, seja pelo seu imaginário ou pela sua formação identitária, a necessidade e dever de cristianizar o Novo Continente, sem o uso da força. Entretanto, sustenta que seja através de “*la corrección fraterna*” que, segundo Vitoria, “*es de derecho natural lo mismo que el amor*” (Vitoria, [1539], 1999, p.139). Ainda neste ponto, Vitoria defende a exclusividade dos espanhóis nessa empresa,

siendo los soberanos españoles los primeros en emprender, bajo sus auspicios y con su dinero, aquella navegación, y habiendo descubierto tan felizmente el Nuevo Mundo, es justo que tal viaje se les prohíba a los demás, y que ellos solos gocen de las tierras descubiertas. (Vitoria, [1539], 1999, p.141).

Nem sempre os indígenas ofereceram resistência para o contato com o europeu, seja pelo comércio ou pela aceitação do evangelho, e nesses casos, “*no es lícito declararles la guerra por esta causa, ni tampoco ocupar sus tierras*” (Vitoria, [1539], 1999, p.141), pois não oferecem dano ao projeto missionário. Caso a situação fosse oposta, Vitoria defende que os espanhóis, por terem o dever de evangelizar, podem fazê-lo contra a vontade dos autóctones; contudo, deveria-se ponderar o uso da força.

No terceiro e quarto título, há o pressuposto de uma possibilidade efetiva de conversão. No primeiro, o processo de evangelização estaria ameaçado por outros indígenas que tentariam tornar os neófitos catequisados em idólatras, nesse caso:

...los españoles pueden también por esta razón declararles la guerra, si de otra manera no pueden obligar a los bárbaros a que desistan de semejante injusticia; y pueden ejercer todos los derechos de guerra contra los obstinados, y consecuentemente pueden, en ocasiones, destituir a los gobernantes, como en las demás guerras justas. (Vitoria, [1539], 1999, p.143).

O quarto título legítimo é concedido ao Papa, uma vez que a maioria dos autóctones já estaria cristianizado, mesmo que pelo uso da força ou do medo. Nesse caso, o sumo-pontífice *“podría darles un príncipe cristiano y quitarles los otros señores infieles”* (Vitoria, [1539], 1999, p.144), entendendo que a maioria destes já eram verdadeiramente cristãos. *“Luego también la Iglesia puede, en beneficio de la fe y para evitar el peligro, libertar a todos los cristianos de la obediencia y sujeción de todos los señores infieles, siempre que se evite el escándalo”*. (Vitoria, [1539], 1999, p.145).

O próximo título discute os costumes nativos que são compreendidos por Vitoria como prejudiciais. Entre os quais destacam-se *“las leyes tiránicas que perjudican a los inocentes, como, por ejemplo, porque sacrifican hombres inocentes, o dan muerte en ocasiones a hombres no condenados, para comer sus carnes”* (Vitoria, [1539], 1999, p.146). Nesse caso, onde um homem estaria ameaçado, o dominicano considera legítimo a intervenção dos espanhóis para a proteção dos “inocentes” obrigando-os, mesmo que pela guerra, a deixarem de cometer tais atos. Estes costumes são recorrentes nos relatos acerca dos indígenas, possuem uma função dentro de sua cultura e são registrados ao longo dos primeiros séculos de tentativa de conversão por boa parte do território americano e entre os mais diversos grupos, como veremos nos próximos capítulos.

O sexto título trabalha com a hipótese de *“una verdadera elección voluntaria”* (Vitoria, [1539], 1999, p.146). Tal item já foi trabalhado no título ilegítimo sexto, no qual o autor discorria sobre o medo e a ignorância que acabariam viciando a

eleição. Entretanto, nos títulos legítimos o tema é retomado, uma vez que a eleição voluntária em si é legítima, o que precede a ela é que deve ser avaliado, se houve coerção pelo medo. Dessa forma, aponta o dominicano que: “*Si los mismos bárbaros, comprometidos la prudente administración y la humanidad de los españoles, por propia voluntad quisieran, tanto los señores como los demás, aceptar como príncipes al Rey de España*”. (Vitoria, [1539], 1999, p.146)

Outra atividade legítima é apresentada no sétimo título, onde “*La razón de amistad y alianza*” (Vitoria, [1539], 1999, p.147) em virtude de guerras legítimas, são válidas para a dominação. Nesse caso, o autor discorre sobre as quotidianas guerras que ocorrem entre os grupos indígenas, das quais os injustiçados podem aliar-se e tornarem-se amigos dos espanhóis para combater aos inimigos. Dessa forma é lícito submeter tais grupos e dividir os espólios dessa contenda. O tema da guerra para a conquista dos nativos é discutido na segunda *Relación* acerca dos índios, como veremos a seguir. Todavia, o assunto transpassou toda a primeira *Relación*, sustentando que a única possibilidade de se fazer valer do uso da força do medo e da coerção, com fins de civilizar e converter, é por meio da “Guerra Justa”. As demais formas legítimas para o domínio sempre foram expostas nos títulos a partir de uma pedagogia de negociação e amor, sem o uso da violência.

O último título que compõe a primeira *Relación* sobre os índios retoma os questionamentos levantados acerca da capacidade e humanidade dos neófitos. Tal tema, como foi visto anteriormente, surge como fruto do imaginário sobre o Novo Mundo, passa pelas distintas interpretações acerca dos relatos de costumes que potencializavam as diferenças, negando a capacidade dos indígenas.

Pues, aunque esos bárbaros, como se ha dicho antes, no estén totalmente faltos de juicio, se diferencian muy poco de los dementes y así parece que no son aptos para constituir y administrar una república legítima, siquiera sea dentro de límites humanos y civiles. (Vitoria, [1539], 1999, p.148).

Tal construção em muito colaborava para justificar a dominação dos mesmos pelos monarcas espanhóis. Entretanto, Francisco de Vitoria, à luz dos relatos de colonos e religiosos, como Bartolomé de Las Casas, não estavam seguros de que

este seria um argumento legítimo. Para tanto, indica que, se a ação fosse tomada para o bem dos nativos, os reis da Espanha poderiam tomar conta dos cargos administrativos.

Esto, digo, podría ser aconsejable, porque, si todos fueran dementes, no hay duda de que esto sería no sólo lícito sino muy conveniente, y hasta estarían obligados a ello como si se tratara simplemente de niños, pero parece que, en cuanto a esto, hay que tratarlos lo mismo que a los faltosos de juicio porque para gobernarse nada o poco más valen que los dementes. Más aún, no valen más que las mismas fieras y bestias, no tienen alimentos más elaborados, ni apenas mejores que las bestias. Luego, del mismo modo pueden ser entregados al gobierno de los más inteligentes. (Vitoria, [1539], 1999, p.148).

Por fim, o dominicano faz três pontuações acerca do projeto missionário espanhol, sustentando que: 1) não cessem o comércio, pois nas terras dos *bárbaros* possuem muitas coisas que podem ser levadas à Espanha em troca de produtos que eles não possuem. 2) Que os Reis possam tributar sobre o ouro e a prata que é retirado daquelas terras, isso em função do direito de descoberta e para obter maior segurança. 3) Em função da conversão de muitos *bárbaros*, não é conveniente ao príncipe abandoná-los. Dessa forma, Francisco de Vitoria encerra sua discussão, propondo não só a permanência dos espanhóis no território americano para dar sequência ao projeto missionário, mas também que estes ajam de forma pacífica e somente empreendam a guerra justa aos autóctones quando necessário.

A segunda *Relación* “sobre o direito da guerra” (*De indis posterior seu de iure belli*), segue por base as discussões elucidadas no tratado anterior, acerca da legitimidade da posse dos indígenas. Entretanto prioriza o direito dos espanhóis de conquistar e colonizar o Novo Mundo e empreender guerra aos *bárbaros*. Sustenta a necessidade da guerra justa, defensiva, para alcançar a conversão e pacificação dos infieis. Para tanto defende quatro pontos para justificar e moralizar a necessidade da guerra: “1) *Defenderse y defender nuestros bienes*; 2) *recobrar los que nos ha sido quitado*; 3) *vengar o castigar una injuria recibida*; e, 4) *procurar la paz y la seguridad*” (Delgado, 1998, p. XXIX). Por não se valer de uma identificação

direta dos indígenas, nem dos *termos* utilizados para designá-los, pois estes já haviam sido tratados no primeiro estudo, não nos deteremos em analisá-la.

Ambos tratados serviram como base jurídica para as *Leyes Nuevas*, de 1542<sup>16</sup>, pois forneciam os argumentos necessários para justificar a posse dos espanhóis sobre os nativos, bem como barrar os abusos cometidos nos primeiros anos de colonização. Ou seja, na medida em que protegia os indígenas de algumas ameaças, como as guerras por ganância ou aos abusos relativos ao trabalho pessoal, legitimava a posse, por via pacífica ou de guerra justa, dos soberanos ibéricos sobre o território.

Para Vitoria, não há qualquer motivo legítimo para um governante, ou mesmo o Imperador, exigir, por força ou por medo, a sujeição de qualquer comunidade ao seu domínio, o que se configuraria como um ato tirânico (Delgado, 1998, p. 98-99).

Logo, os colonos poderiam estar no Novo Mundo, instruir e cristianizar os autóctones e comercializar com estes. Em troca disso, os indígenas passariam a ser servos dos civis e súditos da Coroa, assim, enquadrando-se na esfera social da Colônia. As *Relaciones* serviram de norte, tanto para juristas e colonizadores como para religiosos. No caráter jurídico, o fundamento do Direito Natural foi o argumento principal para a construção dos 7 títulos ilegítimos e dos 8 títulos legítimos para o domínio dos indígenas. Embora Vitoria não faça um tratado acerca dos meios de evangelização, ao defender a liberdade dos indígenas dá norte para que outros, como Bartolomé de Las Casas, passassem de *encomenderos* a defensores dos nativos, como veremos a seguir. Outro religioso fortemente influenciado pelos pensamentos do precursor da Escola de Salamanca foi José de Acosta, que valeu-

---

<sup>16</sup> Dentre as preocupações das Leis Novas, promulgadas por Carlos V em 20 de novembro de 1542 encontram-se as de: “incorporar os indígenas ao corpo da sociedade tripartite” ou seja, “garantir a conversão ao cristianismo, o trabalho tributário e o reconhecimento de sua condição de vassalos livres da Coroa castelhana” Dessa forma, visava “proibir a escravização dos índios por qualquer motivo.” Logo, “As Leis também exigiram o fim gradual do sistema de *encomiendas*, determinando que, com a morte do *encomendero*, os nativos fossem subordinados diretamente à monarquia espanhola, e, novamente, qualquer índio que estivesse em encomienda deveria estar sob título justo, mas agora o *encomendero* tinha de reduzir seu número a uma honesta e moderada quantidade. A legislação ainda propõe o fim dos serviços pessoais contra a vontade dos índios”. (Silva, 2016, p.118). Tais medidas causaram revolta entre os colonos na América, de tal forma que, em 1545 foi revogada a lei nº 35 que se referia à hereditariedade das *encomiendas*, motivo pelo qual são conhecidas como “maior orgulho e maior humilhação da Espanha”.

se das *Relaciones* de Vitoria para propor um novo modelo de catequização e proteção dos indígenas no Peru, como veremos ao longo desta tese. Estes aportes servirão de leitura para os religiosos, sobretudo da Companhia de Jesus, nas mais distintas áreas de missão.

### **1.2.2 Bartolomé de Las Casas, de *encomendero* a defensor dos indígenas**

Assim como Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas também realizou seus estudos em Salamanca. Entretanto, o que influenciou de maneira definitiva o pensamento de Las Casas, em relação à idealização de Vitoria sobre os habitantes da América, foi o fato de o dominicano ter entrado em contato com os indígenas no Novo Mundo. Nesse sentido, seu discurso foi construído a partir de uma argumentação embasada na vivência de ter sido testemunha ocular e participante do contato. Isso fez com que ele pudesse refletir, de forma mais ampla, sobre as ações europeias na América. *“Dizer que se viu com os próprios olhos é, ao mesmo tempo, ‘provar’ o maravilhoso e a verdade: eu o vi – e é verdadeiro que ele é maravilhoso”* (Hartog, 1999, p.274). Dessa forma, Las Casas transitou por polos opostos no que toca à sua visão sobre a relação estabelecida entre os colonos e religiosos com os indígenas. Passando, inicialmente de *encomendero* para, posteriormente, tornar-se um dos maiores defensores da liberdade dos nativos, foi ao mesmo tempo influenciando e, influenciador dos textos Vitoria, quando da argumentação sobre a defesa dos nativos.

Bartolomé de Las Casas conheceu o Novo Mundo por volta de 1502, quando acabara de licenciar-se em leis. Viajou junto à frota de Don Frey Nicolás de Ovando para as terras recentemente descobertas. Inicialmente colaborou com o projeto de colonização proposto pelas monarquias ibéricas, isto é, não se opôs diretamente aos regimes de trabalho com mão de obra indígena, nem aos abusos cometidos pelos colonos com os nativos. Lutou a favor dos colonos contra os indígenas que ofereciam resistência ao trabalho compulsório, obtendo como recompensa repartimentos e encomendas de índios. Após cerca de cinco anos, retornou à Europa e concluiu os estudos para o sacerdócio. Em 1510, volta à América, dessa

vez como missionário, conseguindo um *repartimiento* e iniciando seu trabalho de evangelização na região. A Ordem dos Dominicanos, assim como a maioria das ordens religiosas, se posicionava contrária aos regimes de trabalho indígenas propostos pela Coroa espanhola, em função dos abusos cometidos pelos colonizadores. Entretanto, para manterem-se na região, e lograrem frutos em seu trabalho, era fundamental sustentar uma aliança amistosa entre os religiosos e os colonos *encomenderos*<sup>17</sup>.

A necessidade de adaptação dos religiosos ao chegarem na América, como ocorreu no caso da tolerância inicial do regime de *encomiendas* ou o convívio com as *infidelidades* dos nativos, não eram passíveis de serem compreendidas nas escolas de formação de sacerdotes na Espanha. Assim como todos os missionários e postulantes que, à época, se dirigiam à América, Las Casas teria uma formação com bases aristotélicas e tomistas, como afirma Rafael Ruiz:

Teria assimilado, tanto melhor ou pior, os conceitos básicos de matéria prima e forma substancial; ato e potência; substância e acidentes; as diferentes causas e toda uma série de relações e distinções metafísicas, cosmologia, psicologia, etc.; porém, **o elemento indígena a ser catequizado estava muito longe de entrar nessa sintonia.** (Ruiz, 2002, p. 41, grifo nosso).

Desta forma, todo o conhecimento adquirido na formação sacerdotal não fornecia o instrumental básico para a concretização da ação missionária, pois não dava conta das alianças entre religiosos e colonos, nem das alianças entre religiosos e indígenas. Somente após algum tempo de trabalho na América, o religioso conseguiria lograr relações um pouco mais estáveis para implantar seu projeto, muitas vezes sendo contrário aos planos encomendeiros da Coroa, como ocorreu com Las Casas.

Após sete anos de trabalho missionário Las Casas evidenciou os abusos cometidos pelos colonos, que foram identificados pelos religiosos como um entrave para a execução do projeto missionário. Atrelado a isso, o dominicano passou a compreender as dificuldades de sua ação no Novo Mundo, a partir do modo como

---

<sup>17</sup> Acerca da biografia de Bartolomé de Las Casas confira: Pidal (1963), Lavallé (2009).



as relações eram estabelecidas entre os colonizadores, religiosos e os autóctones. A partir deste momento, o dominicano opõe-se ferozmente aos regimes de trabalho indígenas impostos pela Cora espanhola, passando a denunciar os abusos e atrocidades cometidas pelos colonos em nome da civilização e conversão.

Essa visão, acerca dos abusos cometidos pelos colonos é compartilhada por outros religiosos, que passam a acusar constantemente tais conflitos. Entretanto, os colonos não aceitam romper com os regimes de trabalho. Tais discordâncias levaram, entre 1550 e 1551, a uma série de debates acerca do tema, na cidade de Valladolid. No centro da discussão, encontrava-se Bartolomé de Las Casas, que a essa altura já denunciava os massacres cometidos pelos espanhóis às populações indígenas, e o pensador Juan Guínés de Sepúlveda, que defendia o projeto de colonização proposto pela coroa, salvaguardando o uso da mão de obra ameríndia e o uso da força e coerção dos que oferecessem resistência. Apenas um ponto em comum era apresentado pelos dois espanhóis, como aponta Helder F. P. Souza.

a obrigatoriedade da conversão cristã no Novo Mundo e o domínio desta região ao rei da Espanha, no entanto para Las Casas isto só poderia acontecer pacificamente e com prévio consentimento voluntário dos índios. Já para Sepúlveda era admissível utilização da força para obter tal fim. (Souza, 2012/2013, p. 48-49).

Nesse sentido, fica evidente que, tanto para Las Casas quanto para Sepúlveda, os indígenas são homens, logo, passíveis de conversão; entretanto, ambos diferem na forma adotada para o processo de evangelização. Enquanto parte dos teólogos defende a condição de escravo natural dos ameríndios, sustentada no aristotelismo. Tendo como principais expoentes os teóricos de Salamanca, Gonzalo Fernández de Oviedo e Juan Guínés de Sepúlveda, que defendem a dominação e exploração desmedida como forma de cristianização. Outros teóricos, como Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagún e, posteriormente, José de Acosta, partiram de relatos empíricos de religiosos e passaram a denunciar os maus tratos e defendiam os direitos dos indígenas. Para esses a conversão deveria dar-se por vias pacíficas. O discurso dos primeiros humanizava os ameríndios afirmando que: “se encontram em um estado tal de barbárie que se impõem dominá-los pela força para libertá-los de tal estado.”

(Lozada, apud. Souza, 2013, p.50). Já para Las Casas, os indígenas (bárbaros) não poderiam ser generalizados, destacando que:

Não se pode generalizar o argumento de barbárie como Sepúlveda faz com base na autoridade de Aristóteles e aplicá-los aos índios americanos sem antes definir o conceito de barbárie e as diferentes classes de bárbaros. (Lozada, apud. Souza, 2013, p. 51).

O processo de classificar o “outro” como foi realizado pelo dominicano no momento das disputas retóricas, tinha, segundo François Hartog, uma função que ia além de compreender o outro:

classificando o outro, classifico-me a mim mesmo e tudo se passa como se a tradução se fizesse sempre na esfera da *versão*, isto é, como se o panteão de referência fosse o panteão grego e como se o narrador procedesse de acordo com um sistema de presença-ausência. (Hartog, 1999, p. 259).

Assim, a classificação partia da visão de Las Casas, que em muitos casos tendia a polarizar os indígenas em uma esfera positiva, sobretudo para combater as alegações de infidelidade apontadas por Sepúlveda. Entretanto, a constatação do dominicano, de que não se pode reduzir os ameríndios a um único termo (*bárbaro*), foi fundamental para construir a imagem dos povos ameríndios que será utilizada pelos religiosos, em seus discursos, ao longo dos séculos XVI ao XVIII

Bartolomé de Las Casas compilou suas ideias em alguns livros, como *Brevísima relación de la destrucción de las Indias Occidentales* (1552) e *Apologética historia de las Indias* (1566). O primeiro tinha um caráter de denúncia aos abusos cometidos pelos colonos espanhóis, enquanto o segundo buscava construir uma narrativa de suas experiências no Novo Mundo. Neste último, o dominicano expôs a sua classificação de grupos de *bárbaros*, para compreender onde se enquadravam os indígenas. Classificou o termo *bárbaro* inicialmente em dois grupos: *secundum quid*. e *Simpliciter*. E posteriormente os colocou em quatro classes distribuídas dentro dos grupos. A primeira classe abrange o termo entendido de forma ampla e imprópria e tinha por característica

cualquiera extrañez, ferocidad, desorden, exorbitancia, degeneración de razón, de justicia y de buenas costumbres y de humana benignidad, o también por alguna opinión confusa o acelerada, furiosa, tumultuosa o fuera de razón, así como algunos hombres, dejadas y olvidadas las reglas y orden de la razón y la blandura y mansedumbre que deben tener por su naturaleza los hombres, ciegos de pasión, se convierten en alguna manera o son feroces, duros, ásperos, crueles, y se precipitan a cometer obras tan inhumanas que no las harían peores las bestias fieras y bravas del monte, que parecen haberse desnudado de toda naturaleza de hombres, porque bárbaro significa una extrañez y exorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres. (Las Casas, [1566] 1909, p. 686).

Nesta classe, eram compreendidos todos os homens cruéis e não-humanos, já definidos por Aristóteles como “feras”, pertencendo ao grupo *Simplister*. A segunda maneira ou espécie de *bárbaros* proposta por Las Casas, ainda do mesmo grupo, indica que

es algo más estrecha, y en ésta son aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina; finalmente, que carezcan de ejercicio y estudio de las letras, y estos tales se dicen ser bárbaros secundum quid, conviene a saber, según alguna parte o calidad que les falta para no ser bárbaros, porque en lo demás pueden ser sabios y polidos, y carecer de ferocidad, extrañez y aspereza; y porque los ingleses carecían de ejercicio de letras, Beda venerable, que era inglés, porque sus ingleses no fuesen reputados por bárbaros, tradujo las artes liberales en la lengua inglesa, según cuenta su historia, y también Sancto Tomás lo refiere sobre el primero de la Política, lección primera. (Las Casas, [1566] 1909, p. 687).

Os indivíduos agrupados nesta classificação poderiam ser sábios, porém, por não possuírem um idioma literário, escrito, eram classificados como *bárbaros*. Seu idioma estava centrado na oralidade, o que não era compreendido pelos europeus. Já a terceira classe de *bárbaros* compreende o segundo grupo, proposto pelo religioso, *Simpliciter*, ou seja, o termo era tomado pelo sentido simples, próprio e estrito.

tomándose el término o vocablo estrecha y muy estrecha y propriamente, conviene a saber, los que por sus extrañas y ásperas y malas costumbres, o por su mala y perversa inclinación salen crueles y feroces, y extraños de los otros hombres y no se rigen por

razón, antes son como estólidos o fantochados, ni tienen ni curan de ley ni derecho, ni de pueblo, ni amistad, ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares, ni ayuntamientos, ni ciudades, porque no viven socialmente, y así no tienen ni sufren señores, ni leyes, ni fueros, ni político regimiento, ni comunican en usar de las comunicaciones a la vida humana necesarias, como son comprar, vender y trocar, alquilar y conducir, hacer compañía unos vecinos con otros; los depósitos y empréstitos y los demás contratos que son *jure gentium*, de los cuales tractan las leyes en el Digesto y en la Instituta y en los doctores, y por la mayor parte viven esparcidos por los montes, huyendo de la conversación humana, contentándose solamente con tener y traer consigo solas sus mujeres como hacen los animales, y así son las monas y gatos paulos y los otros que no son gregales. (Las Casas, [1566] 1909, p. 688).

Nessa classe, eram enquadrados os “escravos por natureza” de Aristóteles, no qual deveriam ser governados e educados por homens mais prudentes. Por fim, a última classe de *bárbaros* abarca o sentido escrito do conhecimento de Cristo e

comprende todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe cristiana, conviene a saber, todos los infieles, por muy sabios y prudentes filósofos y políticos que sean. La razón es porque no hay alguna nación (sacando las de los cristianos) que no tenga y padezca muchos y muy grandes defectos, y barbaricen en sus leyes, costumbres, vivienda y policías, las cuales no se enmiendan, ni apuran y reforman en su vivir a manera de regimiento, sino entrando en la iglesia, recibiendo nuestra sancta y católica fe, porque sola ella es la ley sin mancilla que convierte las ánimas, limpia las heces de toda mala costumbre, desterrando la idolatría y ritos supersticiosos, de donde todas las otras suciedades, vicios e máculas privada y públicamente proceden. Los turcos y los moros en nuestros tiempos, gentes que son sin duda políticas y concertadas en sus regimientos y modos de vivir (Las Casas, [1566] 1909, p. 690).

Diferentemente das classes anteriores, essa não parte de Aristóteles para o agrupamento, parte da religião cristã, ficando evidente os avanços da escolástica barroca espanhola frente a existência de novas questões postas no contato com a América. Analisando as categorias propostas pelo religioso, é possível identificar que os indígenas pertenceriam à segunda e quarta classes, como afirma José L. Gutierrez.

Os índios, sim, eram bárbaros da segunda espécie, mas disso não podiam ser tiradas conclusões com consequências na política nem no senhorio, pois as mesmas razões que tinham os espanhóis para considerar bárbaros os índios tinham os índios para considerar bárbaros os espanhóis. (Gutierrez, 2014, p. 229).

No tocante à quarta classe, estes poderiam ser enquadrados como *bárbaros*, pois de fato não tiveram conhecimento de Cristo. Entretanto, não poderiam ser julgados ou escravizados por tal motivo, diferente de outros grupos que o tiveram e o negaram. Por fim, o autor defende que os nativos não poderiam pertencer à primeira classe, pois não poderia um continente inteiro ter esse tipo de barbárie, seria contra a natureza ou teriam cometido um erro monstruoso. Também não poderiam compor a terceira categoria, pois, como visto anteriormente, não poderiam ser enquadrados enquanto “escravos naturais”.

Os dois religiosos de Salamanca, Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas, buscaram, de maneiras distintas, defender a liberdade dos indígenas. O primeiro, buscando dar aparato legal para a sua proteção, embora reconhecesse a importância do Rei de Espanha como guia dos ameríndios. Já o segundo, através de suas denúncias contra os maus tratos, buscou compreender a origem da negação da humanidade dos indígenas, buscando a classificação do *termo* desde a Antiguidade. Postos estes nortes para a compreensão dos indígenas infiéis no discurso de tais religiosos, faz-se necessário compreendê-los a partir de um leitor destes, que os referencia em suas obras, e que pertencia à Província Jesuítica do Peru, que posteriormente daria origem a Província Jesuítica do Paraguai (1609). José de Acosta desempenha um papel singular no que toca à sua narrativa sobre os nativos, na medida em que relativiza os erros e acertos da Companhia de Jesus e nos apresenta um indígena menos polarizado, entre o bem e o mal.

### **1.2.3 José de Acosta e a proposta de evangelização moderada**

A obra do jesuíta José de Acosta, *História Natural y Moral de las Indias*, publicado em 1590, insere-se no contexto de descrever a América para a Europa. O continente contatado há quase um século é pouco conhecido, seja por sua

amplitude ou por sua diversidade natural. Fruto de sua vivência juntos aos nativos do Peru, entre 1572 e 1587, o jesuíta descreve nos quatro primeiros livros o ambiente, fauna, flora e toda a diversidade natural vivenciada por ele nos quinze anos de missão na América. Com uma riqueza de detalhes impressionante, o autor busca descrever toda a complexidade da natureza americana para europeus. Para tanto, evidencia as semelhanças e diferenças tentando transpor as dificuldades em codificar e descrever para outra cultura elementos naturais desconhecidos por essa. Já nos últimos três livros, o missionário relata alguns feitos e costumes dos indígenas, advertindo que:

Si algunos se maravillaren de algunos ritos y costumbres de los indios, y los despreciare por insipientes y necios, o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los griegos y romanos que mandaron el mundo se hallan o los mismos, o otros semejantes, y a veces peores. (Acosta, 1590, p. 301).

A base para a construção do discurso de Acosta acerca da moral na América toma por princípio as concepções estabelecidas dentro da lógica ocidental cristã, cuja origem remonta a própria antiguidade clássica e cuja religiosidade e seus ritos foram apropriados pelo cristianismo e ressignificados. Os rituais nativos, como bebedeiras, antropofagia, guerras, feitiçaria, eram vistos de forma negativa pelos primeiros colonizadores. Entretanto, ao longo dos próximos capítulos, perceberemos como Acosta é mediador destas relações e consegue ressignificá-las buscando a conversão efetiva dos ameríndios sem a necessidade do uso da coerção e da força. Para chegar a essa proposição, que será incorporada por Claudio de Acquaviva, superior geral da Companhia de Jesus, em novas instruções de conversão para todas as províncias de América, Acosta passou pelo caminho da observação, escrita e classificação dos ameríndios.

Os relatos de religiosos, que estiveram na América nas primeiras décadas da colonização, foram fundamentais para a construção da imagem do indígena que se perpetuará ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII na Europa. Contudo, estes discursos reverberam diferentes concepções de homem anteriores ao contato com a América, sendo necessário atualizá-los após tal evento. Os autores retomam *termos* referentes à antiguidade clássica para referenciar os “outros”, que pertencem a outra cultura, que não a do interlocutor do relato. Ou seja, valem-se

de termos como *bárbaros*, *selvagens* e *idólatras*, como já fazia Aristóteles, para designar os grupos que eram distintos dos gregos, que não compartilhavam dos mesmos hábitos culturais e língua. “O *Expert*<sup>18</sup> não absorve ninguém, mas, na corrida entre o preconceito e o sentido da observação, o segundo pisa sempre no calcanhar do primeiro” (Gruzinski, 2014, p. 269). Estas definições evidenciam um juízo de valor sobre os grupos, além de mostrarem a afirmação das diferenças entre os grupos, onde, de modo geral, um se sobrepunha ao outro. Entretanto, por se tratar do desconhecido, acabam por homogeneizar grupos diversos sobre o mesmo *termo*, dessa forma podem dominá-los e ao mesmo tempo sustentar sua postura de cultura dominante, cristianizando-os.

Em meados do século XVI, os religiosos seguem valendo-se dos mesmos *termos*, como ocorre com o jesuíta José de Acosta que afirma recorrer a “prestigiosos autores” para definir os nativos peruanos na década de 70 do século XVI. Classificava-os de *bárbaros* “*que son aquéllos que se aparten de la recta razón y de la práctica habitual de los hombres*” (Acosta, [1588] 1984, p.59). Logo, seriam todos aqueles homens que não estariam vivendo dentro das normas de conduta cristã-ocidentais. Em busca de compreender a utilização do *termo*, feita pelos primeiros colonizadores, o religioso nos sinaliza que, independente de serem ou não partícipes do projeto colonial, “*bárbaros del Nuevo Mundo recibieron la denominación de índios, porque para los antiguos era la India la región más apartada de la tierra y se pensaba que constituía los límites últimos del orbe.*” (Acosta, [1588] 1984, p.59).

Do mesmo modo que os gregos, Acosta aponta as diferenças culturais, destacando a “*incapacidad de los bárbaros, su fiereza, incluso sus técnicas y trabajos, simplificando lo lejos que están de la practica usual de los demás hombres y lo poco que tienen de sabiduría y actividad racional*” (Acosta, [1588] 1984, p.59). O esforço de descrever o outro diz muito mais das concepções europeias de conceitos de homem e mundo, do que, propriamente, como eram e viviam os habitantes do Novo Mundo. Ver os nativos era antes de tudo ver outro homem que

---

<sup>18</sup> A obra de Gruzinski (2014) aponta que os *experts*, indivíduos europeus ou mestiços que circulavam pelo Novo Mundo, normalmente pertenciam à Igreja ou exerciam funções administrativas do Império. Através de seus livros e de relatos de viagens, dialogavam entre o mundo conhecido e o Novo Mundo que se desvelava.

vivia de modo distinto ao seu, e, sobretudo, adjetivá-lo de forma depreciativa, enaltecendo o seu próprio modo de ser e construindo sua própria alteridade. Nesse sentido, Luis A. M. Dávila Murguía afirma que

O bárbaro é imposto sobre o índio como uma maneira de facilitar a sua assimilação e compreensão. Os europeus percebem os índios através do filtro da barbárie, mas, para isso, precisam ajustar o próprio filtro. Os índios peruanos não podem ser definidos como bárbaros, da mesma maneira como os antigos bárbaros eram entendidos por Aristóteles. (Murguía, 2006, p. 4).

Ao fazer um esforço analítico de leitura e interpretação da realidade que o cercava, Acosta reúne os nativos em grupos, ajustando o próprio filtro, como apontam os estudos de Murguía (2006). Nesse momento, identificamos o inaciano como um mediador cultural (Gruzinski, 2005)<sup>19</sup>, uma vez que observa o indígena, busca compreendê-lo a partir de seus filtros neo-tomistas e, verificando as diferenças e/ou incapacidade de os formatá-los em seus conceitos pré-estabelecidos, classifica-os em três grupos. Porém, somente esse esforço não é possível para definirmos Acosta como um mediador cultural, pois todo e qualquer viajante da época seria capaz de identificar os nativos e estabelecer relações com termos como *bárbaros* e *selvagens*.

O que torna Acosta um mediador cultural pode ser evidenciado sob duas formas, ambas imbricadas: A primeira é que o inaciano é capaz de identificar diferenças culturais e naturais e as classificar. Estas diferenças, sejam de ordem moral ou natural, são descritas em sua principal obra, *História Natural e Moral de las Indias* (1590). Por realizar tal esforço intelectual, podemos definir o cronista como um *Expert*, conforme a definição de Gruzinski (2014) já referida. Entretanto, isso não implica isoladamente em o compreendermos enquanto um mediador cultural, para tanto é necessário a segunda ação de Acosta, que ocorre quando o jesuíta propõe alternativas para a catequização dos ameríndios a serem realizadas pelos jesuítas. Isso está expresso, sobretudo, na obra *De Procuranda Indorum*

---

<sup>19</sup> O conceito de *Passeurs* ou *Mediadores Culturais* é definido por Gruzinski (2005) como “*hombres que se desplazaron entre las “Cuatro partes del mundo”, estableciendo lazos de comunicación entre ellas, llevando cosas, ideas, proyectos de un mundo a otros y, a veces, creando herramientas para pensar los inmensos espacios que la Monarquía ibérica pretendía controlar*” (Gruzinski, 2005, p.16)



*Salute* ([1588], 1984-1987). Nesse sentido, percebemos nos estudos de Acosta a sua intenção em estudar a doutrina Cristã e traduzi-la para a realidade do Novo Mundo. “*Espoleado y actualizado mi interés por estudiar con una mayor atención la doctrina de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres para aplicarlas a esta situación del Nuevo Mundo.* (Acosta, [1588], 1984 p.51 - grifo nosso). Para tanto, o jesuíta toma por base as informações obtidas por outros membros da Companhia de Jesus, que estavam incursionando na América Colonial e suas próprias experiências no Peru. Com estes dados empíricos, o autor busca estabelecer um diálogo, sobretudo com Aristóteles e com a “Sagrada Escritura” para compreender, classificar e identificar problemas no tocante a catequização dos nativos. Dessa forma, o jesuíta propõe caminhos para a conversão dos nativos, nos permitindo entendê-lo enquanto mediador cultural.

As classificações e análises estão fundamentadas em seus conhecimentos filosófico-teológicos de Aristóteles e Tomás de Aquino, incursionadas durante seus estudos em Alcalá de Henares, a partir de 1567, anteriores ao seu contato com os nativos. Contudo, este conhecimento prévio é limitado frente aos complexos e distintos grupos americanos, conforme destaca:

Los pueblos indios son innumerables, tiene cada uno de ellos determinados ritos propios y costumbres y se hace necesaria una administración distinta según los casos. Por eso, no sintiéndome yo capaz de tratar uno a uno de todos ellos, por serme desconocido en su mayor parte y aunque llegare a conocerlos tener principalmente en cuenta a los indios del Perú, para adaptarme mejor a todos los demás. (Acosta, [1588], 1984, p. 59).

O fato de o jesuíta definir bem sua região e grupos aos quais está analisando, nos auxilia a identificar a construção de sua narrativa. Esta esta será pautada a partir das relações entre jesuítas e colonos espanhóis com os indígenas do Peru. Ou seja, Acosta reconhecendo os limites de sua análise nos permite relativizar seu discurso para as demais regiões da América. Entretanto, por tratar-se de duas obras chave para a interpretação europeia sobre a América em princípios do século XVII, *De procuranda Indorum Salutare* e *História Natural e Moral*, nelas o iniciano pontua que, a partir do conhecimento deste determinado grupo de nativos

es posible llegar más fácilmente a un juicio de los extremos, por así decir. Pues, aunque se llama indios a todos los bárbaros descubiertos en nuestros días por los españoles y portugueses que con sus flotas han surcado el dilatadísimo océano (no sólo privados de la luz evangélica, sino también con aversión a toda instrucción humana), sin embargo no todos tienen las mismas características; va mucho de indio a indio, por decirlo con humor, y hay bárbaros que sacan gran ventaja a bárbaros. (Acosta, [1588], 1984, p.59)

Tendo em vista a complexidade de grupos indígenas, a grande dispersão destes no dilatado continente e suas distintas formas de se organizar, Acosta busca relativizar o discurso da barbárie e da selvageria e passa a distingui-los em três grupos, entendendo que nestes “*se pueden reducir casi todas estas naciones indianas.*” (Acosta, [1588], 1984, p. 61). Essa necessidade de classificar os ameríndios engloba duas necessidades distintas e completares. A primeira, já sinalizada acima, de compreender os indígenas para conseguir cristianizá-los; a segunda, conseguir traduzir à Europa, dentro de seus padrões, os nativos contatados. Analisa-os a partir de aspectos ocidentais como letramento, organização política e religiosa. Para tanto, o autor descreve primeiramente um grupo que

no se apartan gran cosa de la recta razón y de las prácticas del género humano. Estos son ante de todo los que tienen régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y, lo que más importa, uso bien reconocido de las letras (Acosta, [1588]1984, p. 63).

Esta classe abarca territorialmente a região das Índias Orientais, mais precisamente a China e o Japão, onde a relação estabelecida com o contato acabava por gerar conflitos com a cultura local estabelecida, uma vez que estes nativos possuíam um aparato de governo significativo, um domínio da escrita e sobretudo um líder político e uma religião institucionalizada. Segundo o jesuíta, “*no me cabe duda de que en otro tiempo llegó la cultura asiática y europea.*” (Acosta, [1588] 1984 p. 63). Para fins de conquista e evangelização, estes estariam aptos a tornarem-se cristãos e súditos da Coroa. Entretanto, convencê-los a aceitarem tais

mudanças foi um desafio inglório, devido ao modo com que estes lidam com a presença do espanhol em seu território e suas tentativas de ocidentalizá-los.

A segunda categoria apontada engloba os grupos que viviam em cidades, tinham líderes políticos e chefes designados. Compreendia, sobretudo mexicanos e peruanos. Alguns formaram impérios, como os Incas, ou reinos como os araucanos, tacapalenses e demais chilenos. Foram descritos como

aqueellos bárbaros que, aunque no han conocido el uso de la escritura ni las leyes escritas ni la ciencia filosófica o civil, tienen, sin embargo, sus magistrados bien determinados, tienen su régimen de gobierno, tienen asentamientos frecuentes y fijos en los que mantienen su administración política, tienen sus jefes militares organizados y un cierto esplendor de culto religioso; tienen, finalmente, su determinada norma de comportamiento humano (Acosta, [1588] 1984, p. 63).

A classificação proposta, dentro da realidade experimentada por Acosta no Peru, o faz crer estar trabalhando com um grupo intermediário, pois contam com uma organização política, um código de leis, que embora não escrito é respeitado, e, além disso, expressões de religiosidade. Entretanto, *como en sus costumbres, ritos y leyes se hallan tantas desviaciones monstruosas*, (Acosta, [1588] 1984, p. 65) nas quais o autor acredita ter de intervir a fim de realizar a conversão.

Desde o Peru, os religiosos designados à catequese na América partiam para a exploração do continente, e as ações adotadas ali, sejam com os nativos ou com os colonos que vinham para a América, serviam de modelo para as demais regiões do continente. Logo, é plausível pensar que Acosta classifique os ameríndios peruanos como intermediários, ou como um extrato mínimo das possíveis diversidades que poderiam ser contatadas ao longo da exploração territorial. Sendo assim, seria possível estabelecer, a partir de sua experiência, nortes para as catequizações nas demais regiões, além de melhorar as precárias atuações da Ordem no seu próprio território. Nos próximos capítulos veremos como algumas definições e modos de catequizar os indígenas foram realizados na região do Rio da Prata, sobretudo na Província Jesuítica do Paraguai. Estes modos de

proceder certamente levaram em conta as experiências da Companhia de Jesus no Peru.

A terceira e última classificação proposta pelo inaciano abarca a maior parte dos grupos. Ocupavam uma enorme extensão territorial e pertenciam a essa classe boa parte dos povos brasileiros e quase todos os indígenas da costa da Flórida, além dos habitantes da costa do rio Paraguai. Acosta aponta, inclusive, algumas denominações de grupos como: chunchos, chiriguanás, moxos, iscaicingas:

es imposible decir el número de pueblos y regiones de este Nuevo Mundo que comprende. En ella entran los hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos. Sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y aun cuando lo tienen fijo, más se parece a una cueva de fieras o a establos de animales (Acosta, [1588] 1984 p. 67).

Neste último nicho de indígenas, inserem-se os grupos pertencentes à região do Rio da Prata e Paraguai, que formam o objeto dessa tese. Estes grupos apresentam, para o cronista, o elemento fundamental para seu projeto de conversão, que são os *sentimientos humanos*. Logo, se assim o são definidos, e apresentam pontos de contato, como a fé em seus ritos e deuses expressos em seus costumes, é possível, além de dever dos jesuítas empreenderem missões a todas estas regiões.

A partir dessa classificação, a obra *De procuranda Indorum Salute*, passará a analisar tanto os hábitos, costumes, ritos e crenças dos nativos, visando o seu conhecimento para uma melhor conversão, quanto também se prestará a fazer uma *mea culpa* no que toca à ineficiência do projeto missionário, buscando alternativas para uma conversão moderada. Muitos dos ritos descritos por Acosta no Peru. Também foram descritos pelos religiosos da Província do Paraguai, embora os grupos sejam outros e muito distintos. Entretanto, a circulação da informação, os métodos de redação de carta e de conversão circulam em todo o território americano. Estes foram incorporados aos discursos dos religiosos da região platina, como veremos nos próximos capítulos.

### 1.3 A construção dos termos para designar o “outro”

O contexto europeu no período da colonização da América, o aumento do protestantismo na Europa, as outras frentes de colonização, o avanço do mercantilismo, pressionava os ibéricos a tornarem-se civilizadores e colonizadores do Novo Mundo. Estas pretensões estavam expressas no discurso dos religiosos acerca das ações indígenas, e polarizar este discurso entre bons e maus era uma forma de levar a cabo o projeto colonial. Logo, como visto anteriormente, os colonizadores, ao descreverem os nativos, dividiram-nos em dois grupos: o primeiro era formado pelos que “estavam diretamente inseridos na sociedade colonial, vassallos e aliados aos europeus”, sendo “incorporados à sociedade colonial, com estatuto jurídico e social específico, cabendo assim obrigações e direitos”<sup>20</sup> (Almeida, 2011, p. 107). O discurso produzido pelos missionários acerca deste grupo é muito positivo, sempre relacionado a sucessos de conversão, como veremos no próximo capítulo, exercendo a tarefa de criar registros edificantes da Ordem na Europa.

O segundo grupo era formado por

aqueles que habitavam as regiões de fronteira, frequentemente, tidos como “inimigos” dos europeus, devendo constantemente ser combatidos. Esses indígenas eram conhecidos genericamente como “infiéis”, “bárbaros”, “gentios” e “índios não submetidos”, impunham desafios constantes à expansão colonial. (Almeida, 2011, p. 107).

O discurso acerca dos nativos que estavam à margem do projeto colonial nem sempre estava vinculado aos esforços dos religiosos em convertê-los, embora, muitas vezes, seus atos de roubos, assaltos, disputas ou guerras fossem relatados pelos missionários como forma de justificar sua ação na região, tornando este indígena uma possibilidade de conversão, como veremos ao longo dos próximos

---

<sup>20</sup> Cabe ressaltar que a autora, Maria Regina Celestino de Almeida, estuda, sobretudo, América Portuguesa. Contudo, a mesma dicotomia apresentada pela autora pode ser utilizada para a análise do discurso na América Espanhola, uma vez que os registros históricos fazem a mesma distinção entre os nativos, e a bibliografia, também, se valeu deste uso.

capítulos. Devido à estreita vinculação entre Estado e Igreja no período colonial, tanto administradores espanhóis quanto sacerdotes passaram a subjetivar e adjetivar sob o termo *infiel* aqueles grupos indígenas que não estavam atuando conforme almejava-se, ou seja, não eram *tábua rasa* para a ação missionária. Em determinados momentos, eram apenas descritos como um objeto, o índio e o *infiel*, como sinônimos. Em outras, o indígena era qualificado como *infiel*, termo que descrevia seus “vícios” e formas de sociabilidade, que o caracterizavam como tal. Estes grupos nativos, em muitos casos, eram descritos como *gentios* e *naturais*, sobretudo na documentação civil, e muitas vezes eram relacionados a termos como *bárbaros*, *selvagens* e *idólatras*, sendo rotulados conforme as percepções europeias anteriores ao contato e suas experiências de conversão de grupos não ameríndios.

A fim de compreender a utilização dos termos *gentio*, *natural* e *infiel*, presentes no discurso dos religiosos na região do Paraguai colonial, verificamos o emprego de tais vocábulos nos escritos dos primeiros teóricos de Salamanca, bem como dos cronistas que descreveram o Novo Mundo aos europeus. É importante ressaltar que alguns destes não entraram em contato com grupos ameríndios, como Francisco de Vitoria. Outros, como Bartolomé de Las Casa e José de Acosta contataram os indígenas no primeiro século de colonização e atuaram junto a grupos específicos da região do México e Peru. É inegável a circulação dos pensamentos destes religiosos, suas classificações, denúncias e propostas de evangelização para à América. A circulação de seus livros, pensamentos e propostas contidas neles extrapolaram os limites de suas áreas de atuação, sendo base para boa parte das ações missionárias das ordens religiosas que se destinaram à América ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII.

A Província Jesuítica do Paraguai foi criada com missionários oriundos do Peru, que buscavam utilizar os métodos de conversão praticados na região andina. Contudo, para compreender a utilização dos *termos* presentes nos discursos produzidos pelos colonizadores na região platina, é necessário buscar a construção dos vocábulos em outros meios, como os dicionários de época. Assim verificar-se-á a aplicação dos vocábulos em face aos grupos neófitos, podendo flexibilizar sua interpretação para a região do Paraguai. Desta forma, teremos cuidado ao

interpretar os discursos da região do Paraguai, utilizando filtros de experiências de cronistas e teóricos de outras regiões da América, uma vez que a circulação das informações ocorria e os modelos de conversão aplicados os tornou, de certo modo, semelhantes. Para tanto, optou-se metodologicamente por localizar tais vocábulos em três dicionários que possuíam certa relevância na época de sua publicação.

O primeiro dicionário consultado, *Vocabulario español-latino*, de Elio Antonio de Nebrija, teve sua primeira circulação na Espanha entre 1492-1495, pouco tempo depois da chegada dos espanhóis ao Novo Mundo. A obra de Nebrija, tanto o dicionário quanto a *Gramática da lengua española*, são de fundamental importância para a construção da língua espanhola, sendo considerados, na reedição de 1951 da Real Academia Espanhola a “*piedra primera y básica de la lexicografía castellana*”. Nesta obra,

Nebrija renueva el sistema lexicográfico medieval, ya desfasado, en favor de un diccionario bilingüe, mucho más selectivo y riguroso en la admisión de vocablos y, por otra parte, mucho más rico en temas y más útil por su contenido y adaptación a las condiciones presentes. (Lozano, 2011, p. 2).

O mesmo dicionário é reeditado por mais duas vezes ao longo do século XV, uma em Sevilla e outra em Salamanca. A análise dos vocábulos a seguir é oriunda de uma republicação da Real Academia da edição de 1495 em Salamanca. Fica evidente a capacidade de adaptação e inserção de vocábulos feitos por Nebrija em suas edições, pois já apresenta o termo *canoas* que é de origem americana. (Llitas, 1993, p.394). O Dicionário e a gramática seguiram sendo reimpressos e difundidos pela Espanha e, destes estudos e sua pujante demanda, passou a existir a série de “Dicionários Antonio de Nebrija”, que incorporava novos termos e atualizando os já existentes, conforme as necessidades da Espanha Moderna. Tais livros, segundo o prólogo da edição de 1951, chegavam a dispor cerca de 90 edições, até meados do século XIX, “*numero no alcanzado seguramente por ninguna outra obra lexicográfica*”. (Lozano, 2011, p. 5)

Como forma de ampliar o entendimento acerca dos *termos* após o período do contato com a América, buscou-se outro dicionário que fizesse parte do mesmo conjunto de estudos de Nebrija. Logo, a análise dos vocábulos passou a ser feita de modo comparativo entre a primeira edição, de 1495, com a outra, de 1615, intitulada *Diciunarium Antonoll Nebrisensis Grammatici Cronographi Regii*, publicado por J. Lopez Serrani. Cabe ressaltar que ambos apresentam uma construção de vocábulos a partir do principal elemento fundante da língua espanhola: o latim - sendo um dicionário bilingue.

Por fim, fez-se necessário identificar tais *termos* em um último dicionário, que não pertencesse aos estudos de Nebrija, e que fosse mais próximo, temporalmente do período da fundação das primeiras reduções jesuíticas na região do Paraguai. Desta forma, buscou-se a definição dos mesmos vocábulos no primeiro dicionário monolíngue de língua espanhola, elaborado por Sebastián de Covarrubias. No *tesoro de la lengua castellana o española*<sup>21</sup>, de 1611, é possível identificar as alterações e permanências na construção dos *termos*:

en realidad, la obra de Covarrubias corresponde a un tipo mixto de diccionario: definitorio, etimológico y enciclopédico; podría añadir – y bilingüe-, porque de muchos equivalentes latinos de las palabras españolas registradas (Haesch; Omeñaca, 2004, p. 24).

Com o conjunto de três dicionários foi possível ter um panorama de como os *termos gentio, natural e infiel* foram compreendidos pelos ibéricos desde antes do contato com a América até um momento imediatamente posterior. O conjunto de crônicas e verbetes dos dicionários nos permitiu compreender as classificações e denominações desde os aspectos filosóficos e teológicos, nas crônicas, como nos aspectos mais gerais, de vocábulos ligeiros. Isso nos possibilita analisar a utilização dos mesmos nos discursos religiosos produzidos na região do Paraguai. A seguir, discutiremos os três *termos* pontuados em cada um dos dicionários.

---

<sup>21</sup> Acerca do Tesoro ver: Cespo; Stampoa (2011).



### 1.3.1 O termo *natural*

O registro do termo *natural* é encontrado no *Vocabulario español-latino* (1495), onde o autor aplica o *termo* associado a coisas naturais, com base no latim e no grego (*physis*), “*Natural cosa. Naturalis. e. natiuuss. A. um*”. Ou seja, elementos que seriam intrínsecos à natureza da coisa. Porém, particularmente, é a última definição do vocábulo que nos interessa: “*natural de alli indigena*” (Nebrija, 1495, p.152), pois o relaciona à questão humana, na medida em que *indígena* é compreendido no latim como nativo. O *natural* é tido por sinônimo de nativo, do latim *indígena*, o que justificaria a utilização da expressão, pelo autor, no mesmo ano do contato com o Novo Mundo. Essa estreita ligação entre os termos latino e espanhol faz com que o termo *natural* seja largamente empregado nos escritos dos cronistas bem como dos colonizadores e missionários para designar o nativo.

De modo geral, o vocábulo era utilizado, pelos europeus, para definir os autóctones de determinadas regiões, como os habitantes do norte da África. Nessas regiões, assim como na América, os cronistas que utilizavam *natural* para designar tais grupos, valiam-se da natureza intrínseca aos animais, na qual se insere o homem. Dessa forma, tornaram o *termo* neutro no que tange a um juízo de valor, passando a designar populações díspares, em territórios desconhecidos, cujos costumes são distintos dos europeus. O mesmo não ocorre com os demais *termos* que serão posteriormente analisados, pois já irão apresentar posicionamentos diretos dos autores frente aos *termos* utilizados para designar tais grupos étnicos.

O *Dictionarium*, publicado por J. Lopez Serrani, pontua duas definições para o termo *natural*. A primeira tem a seguinte descrição: “*Natural condición de hombres. Ingenium, j*”(Serrani, 1615, p. 402). Ou seja, *natural* como condição de caráter de natureza, intrínseco ao ser homem, cuja origem é ingênua, pura. Já a segunda descrição do vocábulo faz relação ao local de nascimento: “*Naturaleza, tierra de cada uno. Patria, e*” “*Natural de alli. Indigena, e. Indegenitus*” (Serrani, 1615, p. 402). Portanto, este ser natural é também nativo, pertencente a um local específico, ligado à sua própria natureza ingênua. Pode ser utilizado para caracterizar os nativos que se dispuseram a colocar-se abertos à relação com os colonizadores.

Na relação “*Natural de alli. Indigena, e. Indegenitus*”, nota-se uma permanência deste termo no vocabulário espanhol desde a edição de 1495. Sendo descrito de maneira muito semelhante em um intervalo de mais de 100 anos. Contudo, o caráter indígena passa a despontar com novo significado, na mentalidade europeia, fazendo com que na edição de 1615 ganhe um verbete próprio no dicionário: “*Indígena, e persona, Varon, o muger natural de alli*”. Este vocábulo passa a designar o nativo natural das Índias, já descrito enquanto sujeito, diferente do primeiro dicionário da língua espanhola, onde era descrito no singular *índio*, e apontado enquanto “*cosa desta região*” (Covarrubias, 1611, p.129).

A construção dos vocábulos de Covarrubias (1611, p.129) toma por base os dicionários antecedentes, como o de Nebrija. Portanto, há uma continuidade em sua construção. Dessa forma, o termo *natural* é definido gramaticalmente como “*nombre substantivo*”, e descrito como “*vale ingenio, o inclinación, como hombre de buen natural*”. Este termo denota a essência ingênua do homem, ou sua inclinação, por fim, o define de forma positiva, enquanto um homem de “*buen natural*”. O autor vai além desta definição, busca construir o termo *natural* atrelado às diferenças culturais das distintas regiões da Espanha destacando a origem do homem de determinada região sob o mesmo termo, “*Natural de -Toledo, el que nació y tiene su parentela en Toledo*”. Por fim, conclui distinguindo que: “*Natural se opone a artificial*”, logo, não é algo passível de ser produzido pelo homem, não é algo falso ou criado, está dado.

O termo *natural* também era utilizado pelos colonizadores, normalmente vinculado a ações positivas desenvolvidas junto aos indígenas; ou seja, o termo *natural* designava o grupo dos nativos que estavam em processo de conversão ou que eram amistosos perante os espanhóis. A exemplo disso, o vocábulo é empregado em uma petição de fundos oficiais, realizada pelo franciscano Fr. Juan de Darieta, para auxílio dos “*Religiosos de esta orden enviados por Su Majestad a estas provincias, para enseñar a los naturales nuestra Santa fe Católica, y doctrinarlos en ellas*” (Darieta, 1619, fl.1). Nesse sentido, o termo foi utilizado para designar os nativos que estariam em processo de cristianização, apresentando uma positividade no discurso frente ao processo de conversão.

O que pode ser notado na terceira Carta Ânua, de 1611, do Pe. Diego de Torres, o primeiro jesuíta a ocupar o cargo de provincial da Ordem na chamada Província Jesuítica do Paraguai, demonstrou preocupação com as ações da Companhia de Jesus na região de Assunção, em virtude da falta de religiosos e fundos para prosseguimento da ação missionária. Para tanto, o religioso utilizou uma carta do *cabildo* da cidade para justificar a necessidade de encontrar religiosos:

Porque los clérigos no quieren venir, ni los Prelados cuidan de eso y así está esta viña de Dios perdida por falta de obreros, y ni los naturales alcanzan el bautismo que desean, mayor lastima. (Torres, 1611, p.86).

Sendo assim, ficam evidentes as dificuldades de conversão, acesso e manutenção dos religiosos no território, fazendo com que os clérigos não desejassem ir à região. Porém, como argumento da permanência da Ordem, o *cabildo*, bem como Diego de Torres, descreveram os nativos como naturais, amenizando os conflitos que pudessem ocorrer, demonstrando uma possível conversão destes, por quererem o batismo. De modo geral, os discursos não se apresentam de forma preconceituosa em relação aos nativos classificados sob a denominação *natural*. Estes registros apenas denotam a estranheza do narrador frente às ações daqueles indígenas aos grupos ainda não cristianizados, e estas são usadas em seu favor.

### 1.3.2 O termo *gentio*

O segundo termo é tão recorrente na documentação colonial quanto o primeiro, sendo por isso caro à presente análise. *Gentio* é um termo utilizado desde o período greco-romano e normalmente é empregado na descrição de outro humano, não pertencente ao mesmo grupo que o denomina. O dicionário de *Nebrija* apresenta o seguinte vocábulo: “*gente o gentio. gens gentis*” (Nebrija, 1495, p.120). Seguindo a raiz latina, *gens gentis* que denomina: nação, pessoas, tribos, clã. Logo,

sua utilização não remonta a preconceitos frente ao outro grupo e, portanto, o mesmo passa a designar os nativos de América.

Ao buscar a terminação *gentio* no dicionário de Nebrijense de Serrani, o vocábulo terá a seguinte designação: “*Gentilis.e.El hombre Gentil,no Christiano, ni Índio.*” (Serrani, 1615, p. 89). Nota-se a adequação ao vocábulo de Nebrija, feita por Serrani, ao atualizar o termo para o século XVII, inserindo *ni Índio* ao verbete, uma vez que o processo de colonização estava em curso. É possível que, com o avanço do projeto colonial, o termo tenha se modificado, mantendo a raiz *gens*, porém passando a designar os grupos nativos que não seriam cristãos e não estariam civilizados, como desejavam os europeus.

Em Covarrubias (1611) a definição não segue a mesma linha interpretativa que os dicionários de Nebrija, que ligavam o termo a um conjunto de pessoas pertencentes a um outro clã, ao qual o definidor não pertencia. A interpretação, do acadêmico de Salamanca, indica para um viés religioso, relacionado à conversão. Para ele, os *gentiles*, são “*los idólatras q no tuvieron conocimiento de un verdadero Dios, y adoraron falsos Dioses, y de alli gentilidad, el paganismo*”. Isso se justifica, pois, o autor, além de ser judeu converso, tornou-se padre e, como tal, tem a preocupação de converter e salvar as almas, deixando isso expresso na construção dos vocábulos. Normalmente, os termos *gentio* e *infiel* estão relacionados aos termos *idolatra* e *herege*, tanto na explicação dos dicionários quanto na própria documentação colonial. Contudo, os termos, *Idolatra* e *Herege*, são usados como sinônimos de nativos que não estariam se incorporando ao processo de cristianização, e estão sempre vinculados aos vocábulos, *natural*, *gentio* e *infiel*. Motivo pelo qual passam a ser secundários em nossa análise. *Idólatras* e *Hereges* também foram expressões empregadas nas experiências de cristianização anteriores, no caso dos judeus e árabes. Nestas experiências, houve, a partir da conversão religiosa, a tentativa de suplantar o monoteísmo cristão. Cabe pontuar que, estes mesmos *termos* estão vinculados à construção de um discurso que pode apresentar, no discurso ou nas práticas, o que definimos como *infidelidades*, objeto dessa tese.

Na América Portuguesa, o Padre Manuel da Nóbrega, em seu texto *Diálogo para a Conversão dos Gentios*, escrito entre 1556 e 1557, na Bahia, discorre a respeito da capacidade dos indígenas de se converterem, porém afirma que “este gentio não adora nada, nem cré nada, todo o que lhe dizeis se fica nada” (Nóbrega, 1954, p.320 apud Londoño, 2000, p. 275). Ao afirmar isto, busca conscientizar os membros da Ordem sobre a necessidade de conversão, pois as almas “foram feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes de glórias e criadas por ele” (Nóbrega, 1954, p.331 apud Londoño, 2000, p. 276). No que diz respeito à América Espanhola o *termo* é acionado para mostrar uma situação do indígena anterior à catequização, muito utilizado como possibilidade de conversão para as novas missões na região, como as descritas pelo Padre António Ruiz de Montoya, em 1628, no povoado de Xavier:

Los gentiles mozos y viejos han acudido a la iglesia a aprender lo necesario para bautizarse, confesando sus errores pasados doliéndose muchos de ellos, con todo permitiéndolo Nuestro Señor. (Montoya, 1628, p.264).

O padre Montoya utilizou-se do discurso do gentio que busca a conversão para promover a ação da Ordem na região, sempre pautando seus aparentes sucessos de conversão a partir da realização dos sacramentos, batismo e confissão. Com o avanço das reduções religiosas, sobretudo a partir do princípio do século XVII, tais termos foram cada vez menos utilizados, sendo substituídos pelo termo *infiel* como principal denominação dos nativos não convertidos. É evidente que há incidência do *termo* em documentação desde a metade do século XVI. Contudo, o vocábulo se consolidou concomitantemente com o avanço do projeto missionário jesuítico. A expressão apresenta chaves para interpretações de contextos específicos, que vão além de uma homogeneização dos grupos indígenas não partícipes do processo colonizador, podendo evidenciar intenções por trás do seu uso no discurso sobre a ação dos infieis.

### 1.3.3 O termo *infiel*

O termo *infiel* está sempre presente para descrever o outro que não compartilha da mesma fé cristã. É amplamente difundido, tanto nos relatos das ordens religiosas como nas crônicas. Contudo, compreender a construção do vocábulo *infiel* nos dicionários espanhóis é fundamental para identificar a visão que os letrados tinham sobre estes humanos que, por opção, ou não, não aderiam à fé cristã. Esta construção, em um primeiro momento, é feita levando em conta apenas os três continentes conhecidos e, portanto, seria apenas uma questão de ser cristianizado. Entretanto, após conhecimento da existência de humanos que não tiveram a oportunidade de conhecê-lo, o termo passa a ser revisto e amplamente utilizado para designar os nativos da América. Logo, os religiosos ao valerem-se do termo *infiel* para designarem os indígenas em seus discursos, vão além da caracterização do outro a partir da aceitação da fé cristã: utilizaram-se do termo para reduzir um código de costumes, ações, ritos e formas de relacionar-se, que ultrapassa a simples negação da fé em Cristo. Reduzem todas essas complexas relações sob o mesmo termo, e assim os denominam.

No dicionário Nebriense, editado por Serrani, o verbete: “*Infiel, no Christiano, Impius, á, um.*” (Serrani, 1615, p. 811) faz relação direta à não crença ao cristianismo, sem fazer menção aos possíveis grupos que não creem e passaram por processo de conversão, o caso dos indígenas. Também faz relação direta a não ter fé: “*Infielde quien no te fie. Infidus, a um. Infidelis, e.*” (Serrani, 1615, p. 393). Os mesmos vocábulos são encontrados no primeiro dicionário de Nebrija.

Como era de se supor, Covarrubias faz uma definição um pouco mais detalhada do que Nebrija, pois este termo é basilar para a identificação dos nativos (naturais e gentios) passíveis de conversão. Isto é esperado, pois o mesmo, além de escritor, é capelão do Rei Felipe II e busca em seu dicionário consolidar a fé católica na Espanha Moderna. Para ele, “*Infiel, el que no guarda fe, comúnmente le tomamos por el pagano, que no ha venido al gremio dela Iglesia, y Fe Católica: infidelidad, el maltrato de no guardar la fe. Vide Fiel.*” (Covarrubias, 1611, p.504). Nota-se que a infidelidade nos dicionários está diretamente relacionada a atos contra a Fé Católica ou ao Rei.

#### 1.4 Compreensão dos termos para uso na região do Rio da Prata colonial

Os termos que designam o indígena – *natural, gentio, infiel, bárbaro* - a partir da análise realizada nas obras de Vitoria (1538-39) Las Casas (1552), Acosta (1588), além de tomar por base os dicionários de Nebrija, em suas duas edições supracitadas (1495;1615), e Covarrubias (1611), demonstram-nos que, dependendo da forma como o contato se estabelece, o contexto em que o discurso é produzido e a intencionalidade do mesmo; as descrições deste “outro”, evidenciam várias formas de relação entre nativos e colonizadores. Desta forma, a expressão “infiel” define, um primeiro momento, enquanto o nativo coloca-se indisponível a estabelecer uma aliança com o colonizador, seja ele civil ou religioso. Logo, na perspectiva europeia, o indígena seria um “infiel” por não fazer uso dos mesmos códigos de conduta europeias, dentre eles ser vassalo do rei e estar submetido às suas leis bem como cristianizado e obediente ao papa. Contudo, este primeiro entendimento do *termo* nas obras produzidas na Europa, não daria conta de compreender as complexas relações em que nativos e colonizador estabeleceram na América, sobretudo em regiões mais apartadas dos principais centros de colonização, como é o caso da região platina. Porém, compreender essa construção e utilização nas crônicas e dicionários nos ajudaram a mapear os usos do *termo* até o encontro com o Novo Mundo, para só então, identificar as razões dos autores ao utilizar as expressões para classificar os indígenas sob o vocábulo *infiel*.

A utilização do termo por religiosos na América, ao longo dos séculos XVI e XVII, vai além da simples definição de um nativo sem fé. Ele passará a ser utilizado como forma de justificar suas ações enquanto missionário, solicitar novos religiosos ou recursos, além de estabelecer uma diferenciação entre os nativos, como veremos nos próximos capítulos. Com os grupos mais amistosos, aqueles que poderiam ser convertidos, seria válido utilizar o *termo* por algum tempo. Outros grupos, que em primeira relação mostraram-se arredios ao contato, o vocábulo pode ser utilizado atrelado a outros como *bárbaros* e *idoltras*. Nos próximos capítulos se analisará algumas das relações estabelecidas, às quais o *termo* foi

empregado com objetivos diferentes, evidenciando que o discurso acerca do nativo nem sempre pode ser lido de forma linear, uma vez que um mesmo grupo pode passar de inimigo a amigo de acordo com o tipo de relação posta. Desta forma, o uso do termo *infiel* passa a ser flexível, podendo dilatar-se conforme a construção da narrativa e dos objetivos do religioso ao se referir aos nativos.

Logo, foi fundamental contar com os indígenas, tanto como mão de obra, quanto como catecúmenos do cristianismo. Os nativos, ao serem submetidos aos regimes de trabalho impostos pela Coroa, tiveram suas relações alteradas com os ocidentais. Muito embora, os regimes de exploração da mão de obra indígena ocasionassem uma exploração excessiva dos nativos, uma parcela significativa destes, não se submeteu ao processo de colonização e cristianização propostos pelas coroas ibéricas. Estes são os grupos, compreendidos nesse estudo como à margem do projeto colonial, sendo considerados *infiéis* por parte dos colonizadores e/ou missionários.

Pretendemos demonstrar, nos próximos capítulos, que o termo *infiel* foi utilizado no discurso sobre os índios, durante o período colonial, de forma muito mais complexa do que se supõe. Desta forma, procuraremos especificar os usos deste termo através de três categorias evidenciadas na documentação: o uso do termo como pretexto para justificar a presença e atuação missionária entre os índios; o uso do termo *infiel* como referência à possibilidade de conversão dos indígenas; e, por fim, o uso indireto do vocábulo, quando o autor do relato não identifica as atitudes ou comportamentos dos índios sob a expressão *infiel*, limitando-se a descrevê-las como rastros de incompreensão ou de traição à fé cristã – o que denominamos como infidelidades -, ou seja, uma invisibilidade do termo no discurso.



## 2. NATURAIS E GENTIOS: AS (IN)FIDELIDADES DO ENCONTRO NO PARAGUAI

Conforme ficou evidenciado no primeiro capítulo, a trajetória do uso dos vocábulos *Naturais*, *Gentios*, *Infiéis*, foi uma longa construção moral e linguística do Ocidente, a partir do entrelaçamento entre as noções já existentes na Península Ibérica e das novidades apresentadas pelo Novo Mundo. O propósito do presente capítulo é analisar as alterações no projeto colonial, em função da relação estabelecida entre colonos, religiosos e indígenas, além de evidenciar a utilização dos termos *natural* e *gentio*, no discurso religioso, ao se referir sobre os nativos. Para alcançar tal objetivo, inicia-se pelo contexto dos primeiros contatos na região do Paraguai, onde se analisará a formação da primeira redução administrada pela Companhia de Jesus no Província do Paraguai. Por fim, se verificará a utilização dos termos, *natural* e *gentio*, para designar os indígenas ainda não partícipes do projeto colonial, mas que, em certa medida, colaboraram para o estabelecimento tanto de colonos quanto de religiosos na região.

No século XVI, a Europa, sobretudo os países ibéricos, passaram por inúmeras alterações sociais, demográficas e, também, por traumas, uma vez que o contato com os povos americanos corroborou para formar e/ou distinguir a identidade ibérica, dos demais povos não europeus. De mesmo modo, os indígenas também se alteraram no processo de conhecimento do outro, e modificaram-se ou reafirmaram sua identidade a partir de seus próprios interesses. No esteio desse processo, o território americano foi se desvelando aos europeus na medida em que os nativos foram relacionando-se com os colonizadores. Nesse ínterim, os relatos sobre os indígenas passaram a ser menos gerais, dando espaço a descrições de práticas quotidianas mais específicas.

Os indígenas americanos, em alguns casos, colaboravam com os europeus desde sua chegada ao território até a implantação das instituições coloniais e religiosas. Crônicas e relatos apontam que muitos cooperavam disponibilizando alimentos, guerreando em favor dos colonizadores, auxiliando estes no trânsito pelo território, além de outras formas de sociabilidade amistosas. Diego de Garcia, em

1527, ao relatar o encontro com Sebastián Caboto, um dos primeiros a chegar à região do Rio da Prata, afirma ter encontrado

una buena gente que hacen muy buenas obras a los Cristianos e llaman-se los Carios que aquí nos dieron muchas vituallas, que se llama, mucho millo e harina de mandico e muchas calabazas e muchos paitos e otros muchos bastimentos porque eran buenos indios. E aquí llegó Sebastián Gaboto, muerto de hambre, en este tipo que yo estaba allí y los indios le dieron de comer e todo lo que había menester e a ele a su gente para su viaje y el cuando se quiso ir se iba tomo cuatro hijos de los principales de allí e los trujo en España e los tres de ellos están del los tiene El asistente de Sevilla. (Garcia, 1530, p. 50).

Os autóctones que, aparentemente, contribuía com os colonizadores e religiosos, - como fora o caso dos descritos por Garcia - a caminho do Rio da Prata, eram descritos em cartas e crônicas sob termos *Naturais* e/ou *Gentios*. Tais denominações eram fruto das leituras teológicas e jurídicas difundidas meios de formação de religiosos, que se utilizavam de teóricos europeus, dentre eles os oriundos da Escola de Salamanca, para denominar e/ou classificar os nativos. Dessa forma, os religiosos buscavam traduzir a sua experiência de contato para a Europa, pontuando inicialmente as relações amistosas com os indígenas, sem deixar de apontar as diferenças culturais ao denominá-los sob tais termos. Esse processo era fundamental para consolidar a existência de um imaginário acerca da América, repleto de indivíduos “*bárbaros* e *selvagens*”, porém capazes de estabelecer certas relações amistosas e até de caridade com os colonizadores.

Ao analisar o discurso dos religiosos da região do Paraguai, a redação nos primeiros documentos que informam o contato é mais branda, se comparada com a utilização do termo *infiel*, após algum tempo de contato e experiências de cristianização, como veremos nos próximos capítulos. Entretanto, a utilização de termos brandos, se compreendida, dentro de seu próprio contexto de produção e intencionalidade, denota muito mais uma tentativa de crença na efetividade de conversão, do que como efetivamente esta poderia estar ocorrendo. Ou seja, a utilização de termos como *natural* e *gentio* irá expor algumas práticas comportamentais que não serão aceitas pelos religiosos, entretanto, poderiam ser “corrigidas” buscando seu enquadramento nos padrões europeus de

comportamento e crença. Nesse sentido, Cristina Pompa (2003), que estuda a religião tupinambá na América Colonial Portuguesa, aponta que

Entre bárbaros e gentis, entre selvagens e inocentes, entre a ausência de regras morais e a presença de um fundo de humanidade que pode tornar o índio um bom cristão, joga-se a partida da construção do indígena na terra de Santa Cruz. (Pompa, 2003, p. 41).

Os mesmos *termos* foram utilizados pelos religiosos para a construção da imagem do indígena na América Colonial Espanhola, sempre buscando *um fundo de humanidade*. Nesse capítulo, identificaremos os contextos específicos da região do Paraguai e analisaremos o discurso religioso acerca dos indígenas que foram denominados sob tais termos. Inicialmente, se demonstrará por meio de alguns relatos as relações entre europeus e indígenas, oriundas das formações dos centros urbanos e a utilização da mão de obra indígena, nos quais o termo *natural* possui uma maior utilização nos textos. Por fim, verificaremos a utilização dos termos *gentio* no processo de formação das missões religiosas na região do Paraguai.

## **2.1 As instituições coloniais no Paraguai**

Ao se intensificar as relações entre europeus e indígenas, o projeto colonial visava que o território passasse a ser colonizado e explorado pelas monarquias ibéricas. Para tanto, estas traçaram seus objetivos de conquista, controle, catequização e expansão sobre os indígenas. Paralelo a esse processo, os nativos, ao se relacionarem com os colonizadores, passaram a modificar os projetos oficiais das Coroas, uma vez que, os indígenas não eram somente passivos à conquista, como a historiografia indígena clássica de autores como, Julio Cesar Chaves (1968), Serafim Leite (1938) e Maxime Haubert (1967) nos apresentavam até a década de 1970-1980. Também não eram somente resistentes à expansão - como se os indígenas fossem contrários à presença dos estrangeiros, ideia sustentada, por exemplo, por autores como Luis Necker (1990) e Branislava Susnik (1982,

1990, 1993). Estes povos originários agiram conforme sua cultura, seletiva e aberta, podendo adquirir elementos externos ou repeli-los. Nesse sentido, é fundamental

entender o processo de seleção, absorção e transformação de elementos/estruturas culturais outros, nos respectivos dois lados do encontro, na medida em que esses elementos faziam sentido para a cultura (indígena ou missionária) que os recebia e/ou eram transformados nessa direção (Agnolin, 2006, p. 93).

Dessa forma, os indígenas foram parte ativa das mudanças do projeto colonial, tanto para espanhóis, quanto para eles próprios. Agem de acordo com suas percepções e sua própria cultura, que se fortalece a partir do contato com o outro. A cultura, compreendida na perspectiva de Marshall Sahlins, é “historicamente reproduzida na ação” (Sahlins, 1987, p. 7). Entendemos, então, que a cultura é construída e reconstruída a partir de relações que os grupos humanos estabelecem entre si, podendo haver alteração ou manutenção no seu modo de ser e relatar para outros tais práticas. Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 239) aponta que “a cultura não é algo dado, [tampouco] algo dilapidável, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados” - em outras palavras, a cultura é dinâmica. É através dessa dinâmica social que os religiosos passam a descrever os indígenas utilizando termos oriundos de cultura ocidental (*Bárbaros, Selvagens, Naturais, Gêntios...*) para construir sua imagem sobre os indígenas e, também a partir da intensificação desse contato, tais termos passam a alterar-se no discurso.

O plano de expansão espanhol para a América baseava-se no processo de extração de riquezas minerais, avanço territorial e busca pela expansão da fé católica. Nessa medida, foi fundamental a atuação dos indígenas, tanto como mão de obra, quanto como catecúmenos do cristianismo. Ao serem submetidos aos regimes de trabalho impostos pela Coroa, as relações entre índios e brancos estreitavam-se, muito embora tais regimes ocasionassem uma exploração excessiva da mão de obra indígena. Em função das zonas mineradoras, foram criados os principais centros urbanos, que os colonos passaram a gerenciar com interferência e auxílio de determinados indígenas a vida na colônia.

Entretanto, nem todas as regiões da América apresentavam atrativos minerais aos espanhóis, e tornava-se necessário ocupar os espaços, evitando o avanço da Coroa portuguesa sobre o seu território. Em busca de novas rotas para as Índias, em 1516, o espanhol Juan Díaz de Solís aportou no leito do rio Uruguai iniciando o processo de contato com os grupos indígenas na região do Rio da Prata. O contato de Solís não obteve bons resultados, levando-o a ser capturado e morto pelos indígenas. Dez anos mais tarde, a expedição na região do Rio da Prata liderada por Sebastián Caboto ingressou pelo rio Paraná, intensificando o processo de expansão sob o território e o contato com os diversos grupos étnicos indígenas (Guevara, 1882, p. 130-141). Inicialmente prevaleceu a lógica indígena do contato como *troca e intercâmbio* entendida pelos cronistas como contatos amistosos, com ofertas de mulheres e de serviços para a instalação dos primeiros colonos na região. Porém esta relação *de abertura ao outro* durou apenas quatro anos, quando os colonos passaram a realizar seguidas incursões ao território e começaram a explorar demasiadamente as provisões cedidas pelos indígenas. Como consequência, os índios, descontentes com os excessos, teriam queimado o forte de Buenos Aires em que os colonos viviam, ocasionando o retorno dos colonizadores à Espanha.

Em 2 de fevereiro de 1536, os habitantes da região platina entraram em contato com cerca de 1500 homens, enviados por Pedro de Mendoza. A relação inicial também foi amistosa e os espanhóis fundaram o assentamento de Buenos Aires. Entretanto, devido à falta de suprimentos, as constantes ameaças dos colonos para com os indígenas, ocasionaram o abandono dos nativos do assentamento, levando a sua desativação no ano 1541. Contudo, a expedição de Mendoza não se limitou à fundação de Buenos Aires: expandiu-se no território, então ocupado pelos Cários, e fundou o forte de Asunción, em 1537. Quatro anos mais tarde, o forte se converteu em cidade, tornando-se central para o processo de expansão espanhola no território do Rio da Prata fundando, a partir desta, os principais centros urbanos da região: Buenos Aires (pela segunda vez), Corrientes e Santa Fé. (cf. Lorandi, 2000, p. 214-217).

A partir dos centros urbanos, o projeto colonial visava expandir-se pelo território por meio da instalação dos ervais, dos povoados de índios, das

*encomiendas* e, por último, fundando reduções, colégios e residências religiosas. Porém, esse projeto sofreu alterações devido à atuação de ambos os lados, europeus e indígenas. O projeto colonial europeu tinha, desde o contato, o objetivo de “civilizar e converter” os nativos e instalar suas instituições na América. Para tanto, contou com o trabalho das ordens religiosas para chegar aos locais mais distantes e buscar sua consolidação. Contudo, a volatilidade da relação europeu-indígena provocou alterações nestes projetos, pois determinados grupos eram mais abertos ao estabelecimento de vínculos do que outros, criando tanto situações de aproximação pacífica como conflitos bélicos. A exemplo disso, temos os avanços e recuos das ações coloniais até a fundação de Buenos Aires e Assunção. Tais situações não podiam ser controladas pelos colonizadores, pondo à prova suas ações, pois estes atos decorriam das relações estabelecidas com os nativos. Se o contato fosse estabelecido inicialmente de forma pacífica, possibilitaria o avanço do projeto colonial. Contudo, se esta relação se conflagrasse em um conflito, colocaria em xeque todas as ações realizadas até então.

O projeto da Coroa espanhola, ao expandir-se para a região do Rio da Prata, tinha dois objetivos. O primeiro era defender o território do possível avanço português e o segundo era buscar mão de obra através do regime de *encomienda*. A defesa do território encontrava-se ameaçada pelas descidas empreendidas pelos bandeirantes paulistas que invadiam e atacavam o território pertencente à Coroa espanhola, a fim de aprisionar indígenas (Monteiro, 1994). A busca da mão de obra indígena, intentava-se aproveitar da abundante presença indígena na região, que já começava a ser cristianizada pelos franciscanos. Para ambos objetivos, era necessário expandir as instituições coloniais, cidades e reduções pela região, com o intuito de povoar e cristianizar o território. Nesta região, habitavam grupos indígenas distintos, identificados por Susnik (1982) como Guaranis, Guaicurus e Paraná. Cada grupo possuía modelos de vida diferenciados, porém mantinham semelhantes formas de se relacionar.

A administração colonial na região do Rio da Prata estava fundamentada na instituição da *encomienda*, cujo objetivo era a obtenção de mão de obra, por meio do estabelecimento de uma relação vassálica de dependência e *proteção* entre indígenas e colonos. Tal atividade foi fundamental para a expansão dos europeus

na América espanhola, uma vez que estava inserida na lógica mercantilista de acúmulo de bens. A historiadora Maria de Laura Salinas assim definiu o sistema de *encomienda*:

La encomienda era una concesión otorgada por la corona a través de algunos de sus funcionarios: virreyes, presidentes de audiencias, gobernadores, que implicaban a un grupo de nativos encabezados por algún jefe étnico-tradicional o designado por los europeos quienes debía pagar un tributo beneficiario de tal merced (Salinas, 1999, p. 11).

O sistema consistia em recomendar a um colono espanhol um determinado número de indígenas, que deveriam trabalhar como mão de obra em atividades agrícolas ou de extração; em troca, os colonos deveriam fornecer educação e catequização aos indígenas. Porém, esse modo de trabalho chocava-se com a noção de trabalho indígena pré-colombiano, onde “a família extensa aparece como unidade de produção e consumo e a circulação econômica entendida como sendo guiada pela lógica da reciprocidade” (Souza, 2002, p.213). Ficam evidentes assim, as diferenças dos modos de economia aos quais estavam inseridos os nativos e os ocidentais. Em decorrência desse conflito de cunho econômico, ocorriam os abusos e maus-tratos aos indígenas encomendados.

Os debates realizados pelos intelectuais da Escola de Salamanca, Bartolomé de las Casa e Juan de Sepúlveda, entre 1550 e 1551, sob influência direta dos pensamentos da Segunda Escolástica Espanhola, sobretudo das teorias de direito dos indígenas formuladas por Francisco de Vitoria, foram influenciados diretamente pela *Bula Sublimis Deus*, do Papa Paulo III, de 1537. Nesta fica reconhecida a humanidade dos autóctones americanos, enquanto naturais e capazes de receber a fé cristã:

prestando atención a los mismos indios **que como verdaderos hombres que son**, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma. (Gil, 2018, grifos do autor)<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup>. Neste estudo, nos valem das traduções de Fernando Gil, para o espanhol, no projeto *Documentos para el estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina*, disponível em: <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIqILA/index.html> . Além disso, a mesma pode ser

Desta forma, o reconhecimento Papal, de “*verdaderos hombres que son*”, fez com que religiosos e colonizadores passassem a utilizar, cada vez mais, o termo *natural* para designar os indígenas. “Também os homens da natureza – aliás, principalmente estes – precisavam da palavra divina para que se cumprisse a profecia da pregação do Evangelho aos quatro cantos da terra.” (Pompa, 2003, p. 44). Além disso, Paulo III, fazendo jus à sua autoridade apostólica, determinou e declarou

**que dichos Indios**, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, **pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre** y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes **deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena**, no obstando nada en contrario. (Gil, 2018 – grifos do autor).

A partir da declaração de reconhecimento de humanidade dos indígenas, sua liberdade e capacidade, realizada na Bula Papal e retificada na *Declaración apostólica sobre libertad de los índios* em 22 de junho de 1537 (ES, AGI, PATRONATO,1, N.36), a Igreja sinalizava para o fim dos abusos cometidos sob os indígenas. Porém, as questões que envolviam a exploração da mão de obra dos indígenas, através dos regimes de trabalho, sobretudo da *encomienda*, seguirão pautando discussões entre colonos, religiosos e intelectuais da Igreja até a promulgação das Leis Novas em 1542. Entretanto, a supressão dos regimes de trabalho estava longe de ser realizada na América, uma vez que os interesses econômicos e o suporte dos colonizadores eram fundamentais para a implementação das instituições espanholas, dentre elas as religiosas, que necessitavam, inicialmente, do apoio dos colonos. Entretanto, algumas ordens religiosas, sobretudo os jesuítas, defendiam o fim de tais regimes de trabalho, uma

---

encontrada traduzida para o português em Dias (1982, p. 155-156). A bula foi publicada em Latim, podendo ser consultada em: ES, AGI, PATRONATO,1, N.38.



vez que estes estavam atrapalhando o projeto de conversão proposto pelas ordens religiosas.

Como forma de realizar a manutenção dos povoados de índios e minimizar as disputas entre *encomenderos* e autoridades civis, em 1603, o governador Hernandárias entregou parte dos nativos à tutela das Ordens religiosas franciscanas e posteriormente aos jesuítas. Desta forma, os indígenas seguiram sendo encomendados conforme seus regimes de trabalho pessoais, porém a presença das ordens religiosas viria a somar o que faltava aos *encomenderos*: a falta de trato com os nativos e sua catequização.

Como resposta à necessidade de organização dos nativos e melhor forma de contatá-los, a administração colonial criou os agrupamentos indígenas - uma espécie de embrião das reduções, que serviram de aporte ao sistema *encomendero*. Esses agrupamentos, ou “*tava*”<sup>23</sup> como define Susnik (1993, p.85), estruturaram-se como unidades socioeconômicas da província, bem como unidades socioculturais dos índios. Desta maneira, formaram-se os povoados de Tobatí, Gurambaré, Ypané, Atyrá, Altos, Itá, Ygualarón, Caazapá, S. Benedito de Voys e Yuty. Quando da fundação das primeiras reduções, administradas pelos franciscanos, estes utilizaram-se daqueles povoados para organizar o espaço reducional, respeitando os mesmos nomes indígenas originários.

As “*tava-pueblos*” (Susnik, 1993, p.85) eram estimuladas pelo governador Hernandarias. O governador teve três mandatos, entre os anos de 1596 e 1619 e contou com o apoio dos *encomenderos* no gerenciamento e cristianização dos indígenas. Dessa forma, os povoados de índios deveriam servir como sustento, tanto do plano da Coroa para o avanço e proteção do território, como dos *encomenderos*, que dispunham de mão de obra para suas fazendas. Por outro lado, para os indígenas, as “*tava*” possibilitaram a sociabilidade e estimularam as relações (até então impensadas) entre indígenas<sup>24</sup> e a sociedade colonial.

---

<sup>23</sup> O termo “*Tava*” utilizado por Susnik (1993) deriva do termo “*Ta.b*”, descrito no *Tesoro de La Lengua Guarani*, de Montoya (1639, p. 347) como: Pueblo, que traduziremos como povoado para este estudo. Entretanto estamos cientes de que o ‘*taba*’ definido por Montoya pressupõe o agrupamento em torno de uma liderança comunitária, enquanto Susnik o utiliza de forma genérica como protótipo dos agrupamentos reducionais.

<sup>24</sup> Os missionários privilegiaram proximidades territoriais e acabaram por reunir em povoados grupos étnicos amigos e inimigos (Baptista, Santos, 2007).

Contudo, *la conformación de los táva va a ser el resultado de un proceso de disputas entre los habitantes del pueblo, los encomenderos y los respectivos gobernadores* (Telesca, 2010, p. 115).

Essa disputa evidenciada por Ignacio Telesca foi fruto do choque de culturas provocado pela coerção ao trabalho, bem como entre a observância dos governadores frente aos abusos cometidos pelos *encomenderos*. A atuação indígena nesse processo de alteração de planos, se dará ou bem numa ação ativa, ao se submeter em determinados momentos ao trabalho e, em outros, ao se negar a realizá-lo. Há de se considerar que os indígenas não estavam inseridos na mesma lógica de produção que tinha como objetivo o acúmulo de excedente, mas, sim, na lógica que propiciava o consumo dos bens. (cf. Souza, 2002).

Ambas Ordens, bem como o governador, se colocaram contrários ao regime de *encomienda*, muito embora, em princípios do século XVII, as reduções franciscanas, e algumas jesuíticas, tiveram que conviver com regimes de *encomienda* com indígenas pertencentes a seus territórios. A força e a vitalidade política alcançada pelos *encomenderos* do Paraguai, contrastava com a nascente província jesuítica que carecia de recursos econômicos e humanos suficientes para empreender sua missão. “*Era lógico que los jesuitas aceptaran la convivencia con el régimen de encomiendas en sus primeras reducciones, cediendo terreno en pos de los vecinos de las ciudades hispanas cercanas*”. (Salinas; Wucherer, 2012, p. 3)<sup>25</sup>

Tanto a *encomienda*, como a fundação dos principais centros urbanos da região do Rio da Prata colonial, são os dois elementos centrais para a colonização. Porém, não eram exclusivos, uma vez que a catequização dos indígenas permeava todas essas relações e seu êxito era fundamental para a manutenção do projeto evangelizador. Nesse sentido, a permanência de missões religiosas na América foi fundamental desde os primeiros momentos do contato. Esse processo intensificou-se na metade do século XVI e teve sua consolidação nos dois séculos posteriores.

---

<sup>25</sup> Salinas aponta que além de San Ignacio de Guazú, as reduções de Nuestra Señora de Loreto del Pirapó e San Ignacio de Ipaumbuzú também conviveram com o regime de *encomiendas*.

### 2.1.1 A ação missionária

Para os espanhóis, assim como para as outras monarquias europeias, “civilizar (antes de converter) os costumes indígenas nas pequenas ‘cidades de Deus’ – afins à *civitas Dei agostiniana*: não é só do ponto de vistas catequético – significará, de fato, *reduzir* os excessos dos costumes selvagens” (Agnolin, 2007, p.283). Para que, afastados dos demais nativos, - não reduzidos -, e dos perigos do contato com os colonos, os indígenas pudessem, por meio da educação, serem civilizados e convertidos ao catolicismo, como almejavam os missionários. A religião era institucionalizada: pautada em regras e ritos que regiam suas ações, sendo fundamental levar os ensinamentos aos nativos. Através da conversão ao cristianismo, o Velho Continente reafirmava sua própria identidade, na medida em que expandia a fé e a “civilização” aos povos “*infiéis*”. “A Europa cria, assim, uma identidade em contraste com todos aqueles não-europeus que assumem significados justamente em função dessa hegemonia ocidental” (Agnolin, 2007, p.526). Desta forma, a organização social, o modo de pensamento e a religiosidade dos nativos foi totalmente desconsiderada, como se fossem *tábuas rasas*, prontos para serem moldados e inseridos em certos espaços do processo de colonização:

As instituições coloniais procuravam destruir certos povos dos ricos atributos culturais que formavam sua identidade comum, deixando um legado de trauma e resistência. (Shohat e Stam, 2006, p.42).<sup>26</sup>

Nesse processo de civilizar e converter, as missões religiosas franciscanas e dominicanas chegaram à América espanhola após algumas décadas do contato, em 1492, e tinham por objetivo difundir a fé católica, batizando os indígenas e conquistando novos territórios. O estabelecimento dos franciscanos<sup>27</sup> na região do

---

<sup>26</sup> Cabe ressaltar que os termos “resistência” e “trauma” indígenas, relacionados sobretudo ao contato, foram abordados pela historiografia até meados da década de 1980. Com o surgimento de novos estudos, sobretudo pautados pelo diálogo com a Antropologia, a Nova História Indígena busca não homogeneizar as consequências do contato nestes termos tradicionais. Estudos como os de Cunha (1992), Monteiro (1994), Vilaça (2008), Wilde (2009) e Felipe (2014) analisam, a partir da cultura do nativo, o estabelecimento de suas relações para com o colonizador que iam muito além da simples sujeição ou da resistência. Ver: Santos (2017).

<sup>27</sup> Acerca das missões Franciscanas na Região do Rio da Prata, ver: Córdoba (1934); Necker (1990); Pérez (1992); Avellaneda (1996); Salas (1999); Estragó (2005).

Paraguai, em 1580, foi precedido pelo estabelecimento dos colonos espanhóis e seu regime de trabalho de *encomienda*. O historiador Louis Necker indica que, quando a “orden franciscana se estableció en América, su organización sufrió algunas modificaciones debidas al papel y a la posición especial de la Iglesia en el Nuevo Mundo” (Necker, 1990, p.43). Logo, os franciscanos aliam-se ao projeto colonial na medida em que realizam alianças com as elites *encomenderas*, formando reduções abertas e integradas à sociedade colonial.

Dentre estas alterações, devido aos direitos concedidos pelo *Real Padroado*<sup>28</sup>, a administração real poderia intervir na escolha e seleção de bispos, bem como realizar outras interferências. Devido à obediência a esta instância, a Ordem Franciscana concordou em iniciar suas missões no território, e, de certo modo, preparar os nativos para o trabalho, que muitas vezes era compulsório e levava à morte de vários indígenas. Além dos franciscanos, outras Ordens religiosas atuaram na região, como os dominicanos e, sobretudo, os jesuítas, que por último chegaram à região e desempenharam papel singular em relação às demais ordens. Expandiram o processo missionário, criando novas reduções e, posteriormente, colocaram-se contrários ao regime *encomendero* no Paraguai.

Em 1534, a Companhia de Jesus foi fundada por Inácio de Loyola. Com objetivos missionários, esta Ordem logo ganhou grande influência na Europa adquirindo prestígio junto ao Clero, devido à formação hierarquicamente rígida dada aos membros, bem como a sua boa organização interna. A Ordem chegou aos domínios Portugueses da América, em 1549 e, na América Espanhola, em 1567, passando a ocupar as áreas economicamente menos importantes para a Coroa. Os jesuítas, ao se estabelecerem no mesmo território, em 1609, posicionaram-se contrários à prática deste regime de trabalho, buscando

---

<sup>28</sup> Segundo John Elliot: “O poder do Estado era muito maior nas Índias devido à extraordinária concentração do poder eclesiástico nas mãos da Coroa. Através de uma bula de 1486 o papado dera à Coroa o patronato (padroado) ou o direito de fazer nomeações para todos os bispados e benefícios eclesiásticos no reino mourisco de Granada, que estava então prestes a ser reconquistada. Embora as bulas nada dissessem sobre essa nomeação, os Reis Católicos tomaram Granada como seu modelo; em 1508 a posição foi regularizada quando Fernando garantiu aos governantes de Castela o direito perpétuo de organizar a Igreja e conferir benefícios eclesiásticos em seus territórios ultramarinos. O patronato teve por efeito dar aos monarcas de Castela, durante seu governo das Índias, um grau de poder eclesiástico de que não havia precedentes na Europa e fora do reino de Granada” (Elliot, 1998, p. 296).

alternativas para livrar os indígenas partícipes de suas reduções, do sistema *encomendero*.

Em geral, os inácianos passaram por inúmeras dificuldades para se aproximar dos indígenas, por isso optaram inicialmente pelo batismo em massa, seguindo para novos territórios. Esta política de “cristianizar” o maior número de indígenas a partir do batismo foi eficiente na crença de livrá-los do pecado e tornar a América católica. Porém, não foi eficiente para a conquista do território e perseverança na fé, porque após a partida dos religiosos, os neófitos logo retomavam as práticas consideradas profanas pela Igreja Católica, como a poligamia, a antropofagia e as bebedeiras, de acordo com a percepção dos religiosos:

Não era uma questão de conquistar almas no Novo Mundo para compensar as perdas no Velho Mundo. Mas às vezes há uma percepção de que as missões eram em parte impulsionadas por um desejo de desenvolver uma cristandade imaculada, totalmente livre dos problemas que arruinavam a fé na Europa. (Wright, 2006, p. 82).

Buscando cristianizar e controlar os indígenas, levando em conta o vasto território e os diferentes grupos, fez-se necessário a readequação do modelo missionário, que buscava não somente o batismo de indígenas, mas também a manutenção da fé e a adequação dos nativos aos costumes desejados pelos missionários. Essas mudanças são resultado das relações inicialmente estabelecidas entre europeus e nativos e foram fundamentais para modificar seus projetos. Em função destas alterações, os povoados de índios, ou “*tava*”, que eram destinados a preparar as *encomiendas*, passaram a se tornar reduções, administradas pelas Ordens chegadas em finais do século XVI.

Este tipo de establecimientos [reducciones] no fue una invención de los jesuitas. Ya los franciscanos tenían experiencia en dirigir este tipo de asentamiento para indígenas. Uno de los principales impulsores de las Reducciones franciscanas fue el P. Luis de Bolaños que acompañado de Fray Alonso de San Buenaventura, iniciaron en 1575 de forma regular y sistemática la cristianización de los naturales. (Risco, 2015, p. 161-2).

Assim, o modelo adotado pelos missionários teria aprendido com os erros das missões volantes e buscava uma maior intensidade nas relações entre os povos originários e os padres. Para tanto, valeram-se do modelo inicial franciscano, que foi alterando, restringindo cada vez mais o contato dos indígenas com os colonos.

## **2.2 A origem da redução de San Ignacio Guazú – primeira redução da Companhia de Jesus no Paraguai**

O jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, um dos missionários pioneiros da Companhia de Jesus, em sua “Conquista Espiritual” define, em 1639, o modelo de ação missionária adotado pela Ordem:

...chamamos de reduções aos "povos" ou povoados de índios que, vivendo à 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, "reduziuos" 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. (Montoya, [1639] 1985, p. 34).

Uma destas reduções administrada pelos jesuítas, *San Ignacio de Guazú* (1609), é um bom exemplo para a compreensão das mudanças ocorridas em função da ação de indígenas e europeus nesse espaço geográfico. Esta redução possui uma formação inicial anterior à presença dos membros da Ordem (C.1607), o que não é usual. Apresenta singularidades relacionadas à *encomienda*, e, por fim, perdurou até a expulsão dos inicianos da América, no século XVIII. As relações entre indígenas e europeus nesse espaço se modificaram a partir da intensidade das mesmas, e construiu-se de forma singular, conforme estas se davam. Esse espaço reducional passou de *tava*, para Reduções Franciscanas e posteriormente Jesuíticas. Dessa forma, reiteramos a importância de estudos que não homogeneizem o conjunto das reduções, e, sim, que as compreendam cada uma dentro de suas próprias singularidades, como verificaremos a seguir.

As origens da primeira redução jesuítica do Paraguai são obscuras, pois, dependendo da documentação analisada, encontraremos evidências distintas sobre a sua fundação. A documentação jesuítica organizada por Pedro Lozano (1755) visava legitimar uma história da Companhia de Jesus na América. Ao narrar a formação da primeira redução jesuítica, aponta que esta foi realizada a partir do pedido de um cacique, Arapysandu, que se encontrava em Assunção solicitando padres para pacificar a região dos paranás. Segundo Lozano, esta petição foi aceita pelo governador Hernandarias de Saavedra (Lozano, 1755, Tomo II, cap. XVIII, p.176). A iniciativa do cacique de buscar religiosos é evidente, na medida em que ele estava distante de seu território, buscando auxílio para seus conflitos locais. Porém, deve-se relativizar a origem dessa liderança, que não é apresentada por Lozano. A proatividade de Arapysandu, ao buscar auxílio para a formação de seu povoado é evidente, pois busca por religiosos que o regimentassem em uma redução. Porém, a consciência relacionada ao cristianismo, para levá-lo a buscar por sacerdotes, não fora dada pelos colonos *encomenderos*. Essa solicitação, se de fato houve, originou-se em um estágio intermediário entre o povoado de índios e a redução jesuítica. Segundo Estragó (2005), esse tempo, durou entre 1607 e 1611, e é relativo ao período no qual os indígenas foram reduzidos pelos franciscanos. Estes formaram a redução de *Yaguara Camygtá*, e, em virtude de seu sucesso, o cacique teria ido a Assunção buscar mais sacerdotes. Contudo, os franciscanos e o governador acharam por bem enviar os padres jesuítas recém-chegados à região para dar prosseguimento ao processo de evangelização.

A historiografia difere sobre a origem da redução. Uma vertente de estudos voltados às atuações dos franciscanos – Córdoba y Salinas ([1651] 1957); Córdoba (1937) e Estragó (2005) – aponta para a origem de *San Ignacio de Guazú* na redução de *Yaguara Camygtá*. A outra, voltada às ações jesuíticas – Lozano (1755) e Maeder (1984) - Apontam para o pioneirismo da Companhia de Jesus ao fundar a redução.

Na vertente historiográfica dos franciscanos, o frei Luis de Bolaños foi o primeiro a fundar as reduções no Paraguai com auxílio do frei Alonso de Buenaventura. Em 1580, seis anos após sua chegada à região, fundou a redução de Altos, e mais dezesseis reduções até 1611, dentre elas *Yaguará*. Na região dos

paraná, fundou mais duas reduções, *San José de Caazapá* e *Nuestra Señora de la Natividad de Yuty*. Todas, tendo por origem os povoados de índios<sup>29</sup>. A entrega da redução de *Yaguará* aos jesuítas é confirmada pelo Fr. Gabriel de la Anunciación, conforme informe jurídico de 7 de dezembro de 1619, quando afirma:

Fr. Bolaños funda en el Paraná a Caazapá, atendida hoy por Fr. Gregorio Osma: a Yuty atendida por el P. Alonso Velazco. Y fundó tambien otra cuyo nombre no recuerda, pero que la tiene la Compañía de Jesus. (Oro, 1934, p.147).

Além deste documento que atesta a doação da redução, embora não se recorde do nome, outro documento, levantado pelo cronista franciscano Diego de Córdoba, aponta em sua Crônica peruana para a doação de algumas reduções franciscanas aos jesuítas,

con que tuvieron entrada para el Paraná, donde hicieron algunas reducciones; **fuera de las que les dio hechas el padre fray Luis Bolaños**, en que con mucha medra de las almas cultivaron como fieles obreros del Señor aquellas plantas nuevas, y como tales habrán recibido su premio. (Córdoba y Salinas [1651] 1957, p. 646, grifos nossos).

Contudo, algumas vertentes jesuíticas, como o cronista Pedro Lozano (1755), apontam a impossibilidade desta adoção, pois, quando da chegada do cacique a Assunção, o padre que relatou a entrega da redução não estava no Paraguai. Afirma ainda que, nas cartas do padre Marciel de Lorenzana, não foram encontradas informações da doação. Por fim, destaca a Carta Anua de 1610 onde o provincial Diego de Torres deixa claro que a entrada do padre Maciel de Lorenzana foi a *“tierra de guerra y de infieles”*. Desta forma, as reduções de Caazapá e Nuestra Señora de la Natividad de Yuty foram fundadas pelos franciscanos, e a de San Ignacio, por parte dos jesuítas.

Lozano ainda descreve o cacique Arapazandu como “cacique principal de los Paránas” que *“se determinó ir de paz personalmente a la Ciudad de la Asunción, a ajustar la paz, y pedir para su país Ministros Evangélicos”* (Lozano, 1755, Tomo II, cap. XVIII, p.175), destacando a importante ação do cacique frente aos

---

<sup>29</sup> Sobre as fundações ver: Oro (1934, p.143-152).



interlocutores da Colônia espanhola. Sua atuação é importante para a elaboração de planos e projetos para as reduções, visto que estabelece relações e as modifica quando necessário.

Houve, de fato, uma estreita ligação entre colonos, jesuítas, franciscanos e caciques para a realização dos contatos com os indígenas e a formação da redução de *San Ignacio*, como destaca Julia Sarreal: “*They [Mariel de Lorenzana e Francisco de San Martin] did not go alone: the priest from the Franciscan Guaraní mission Yaguarón, Hernando de la Cueva, and some caciques (leaders of native lineages) from this pueblo accompanied them and facilitated communication*” (Sarreal, 2014, p. 28). Dessa forma, os recém-chegados puderam contar com o apoio dos que ali já estavam facilitando o contato e a formação de sua redução. Estes diversos atores envolvidos na fundação também são destacados por Bartomeu Melià quando da realização do IV centenário da fundação da redução: “*donde intervieron diversos actores: franciscanos, curas diocesanos, soldados españoles y caciques y [de] Pueblo guaraníes*”. (Melià, 2010, p. 8).

As disputas pela origem da redução jesuítica de San Ignacio de Guazú expressam a intensa contenda realizada um século após a sua fundação. Quando das primeiras fundações no Paraguai, as Ordens religiosas tiveram que cooperar entre si para obter êxito e modificarem-se em função dos interesses dos indígenas e colonos. Dessa forma, fundaram-se as primeiras reduções. Nesse momento, era fundamental o aporte colono-encomendero para o êxito da missão e é compreensível que os religiosos tenham que conviver com os regimes de trabalho indígenas impostos pelos colonos. Em um segundo momento, cerca de um século após o estabelecimento dos religiosos, quando da escrita dos cronistas sobre a história de suas Ordens, evidencia-se uma disputa pelo domínio e controle do território. Desta forma, é compreensível que Lozano tenha realizado a defesa da fundação como autônoma, e que os cronistas franciscanos tenham feito o oposto, mostrando essa colaboração e a precessão franciscana na região.

Ambas Ordens não evidenciaram em seus estudos os principais agentes de transformação, primeiramente do território em povoado, posteriormente em redução franciscana e, por fim Jesuítica: que foram os indígenas. Foram eles que, ao manterem relações com os *encomenderos*, estabeleceram e criaram, a partir

dos conflitos, a necessidade de um agrupamento gerenciado pelos franciscanos. Foram os nativos que ao buscarem por novos padres, para a solução das oposições oriundas das suas relações entre os franciscanos e *encomenderos*, possibilitaram a formação de *San Ignacio de Guazú* - redução pioneira jesuítica, na qual conviviam jesuítas, *encomenderos* e indígenas, modificando-se<sup>30</sup>. Seu território foi trasladado por duas vezes, em 1628 e 1667, por determinação e conselho do próprio cacique (Furlong, 1962, p. 134).

### 2.3 O termo *natural* no discurso religioso

Para denominar os habitantes da região do Rio da Prata e Paraguai, ato necessário para informar a Europa sobre as diferenças culturais presentes no território e corroborar com o projeto de expansão, catequização e conquista dos grupos indígenas, os religiosos utilizaram inicialmente o termo mais elementar para determinar os habitantes de um local. Chamando-os de *Naturais*, valeram-se da origem de seu nascimento, ligando-os diretamente à natureza. Esse processo já fora utilizado por cronistas do Peru, como José de Acosta, em *História Natural de Moral*, conforme visto no primeiro capítulo, onde entende o indígena enquanto homem selvagem, *natural*. Visto desta forma, o indígena é capaz de converter-se à fé cristã, por possuir uma mesma natureza humana.

Na cidade de Assunção, entre 5 e 13 de julho de 1617, o procurador geral e membro da Ordem de São Francisco, Fr. Bartolome de la Madalena, envia à Espanha informações coletadas entre vários religiosos acerca do trabalho missionário desde a chegada dos primeiros religiosos. Nestas informações, destaca-se o trabalho realizado pelos missionários que

ocupándose mucho de la conversión de los indios **naturales de la tierra**, y fundaron reducciones, y doctrinas padeciendo muchos trabajos hambre y peligros por amor de Dios, y Sin interés alguno y especialmente de cuarenta años a esta parte que los padres Francisco de Alonso de San Boa Ventura y Luis Bolaños Varones de vida apostólicas y probada y con ellos **el Padre Fr. Gabriel de la Anunciación hijo de la Terra y de Padres nobles primeros**

---

<sup>30</sup> Entendemos que essas modificações fazem parte da própria dinâmica cultural, e se dá na “variação relacional” (Viveiros de Castro, 2002b, p.120). Ou seja, quanto mais próximo o contato, maior a possibilidade de modificação para ambas as partes.

**conquistadores**, y muy aventajada lengua práctico y experimentado con otros compañeros de su mismo espíritu han tomada esta Empresa a su cargo hasta salir con ella y tiene hoy día toda la tierra de paz y reducidos los **naturales de ella que habían en los montes**. (Madalena, 1617, p. 2. grifos nossos).

Nota-se que a utilização do termo *natural* está diretamente vinculada à questão da terra, ou seja, do local e da natureza humana do indígena que ali nasceu. Estes nativos habitavam os montes e, após a “conversão”, passaram a viver reduzidos e em paz. Entretanto, é importante perceber que, na construção do discurso, ao se referir ao Fr. Gabriel de la Anunciación, o religioso fará a mesma referência à terra, porém utilizará o termo *Filho da terra*, uma vez que o frei havia nascido na América, filho de um dos primeiros espanhóis a realizar o contato na região.

Dessa forma, a natureza, que também unia índios e europeus, enquanto homens capazes de receberem a fé, também poderia diferenciar colonizadores e colonizados, dependendo da intencionalidade dos religiosos responsáveis pelos registros. Como visto no capítulo anterior, tal denominação já era utilizada pelos ibéricos em seus dicionários para diferenciação, denominando um sujeito como *natural* do reino onde nasceu – por exemplo, *natural de Castela*.

Para além de uma determinação geográfica de nascimento, o termo foi empregado, sobretudo, para corroborar com a ideia de necessidade de obtenção de novos religiosos para a atuação na região. Para tanto, expõe o indígena enquanto *natural* e em potencial processo de conversão. Entretanto, a carência de sacerdotes e de recursos estariam impedindo o avanço do projeto. Estas insuficiências serão discutidas e em 3 de julho de 1600, quando se envia uma Provisão Real ao Governador do Paraguai, onde

Don Geronimo Lopes como vecino y Procurador de la ciudad de Santiago del Estero y en nombre de los naturales de la provincia de Guaras, digo que a visita de los alcaldes en esta Audiencia presentado dicha ciudad que poble viziño oral reis (SIC) Dias de Gusman de más de los poderes que para ello hubo se **poblo à pedimiento de los naturales de aquella provincia de los (guaras)** señalando tierras para ellos y acudiendo ellos con sus personas e hijos y mujeres al servicio de los Españoles con sola voluntad y amor sin ser forzados y el que a esta provincia, en solo dos meses que allí estuvo bautizó en la dicha provincia 20 varones,

mujeres, y niño y han siempre conservando esta paz y amor aun los vecinos de la dicha ciudad y del dicho pueblo a esta parte que **hay más de 7 años que se fue el dicho sacerdote no ha habido otro al que lo administrase los santos sacramentos a los Españoles y al os Naturales que viven en aquellas provincias.** (Lopes,1600, p.1 – grifo nosso).

A falta de religiosos na região do Guairá fez com que o Real Padroado interferisse na administração religiosa local, enviando mais sacerdotes e permitindo a fundação da Província Jesuítica do Paraguai, em 1607, pois, segundo o mesmo documento, os índios

dejaran de ser doctrinados y han vueltos à sus ritos y ceremonias que sus antiguos usaron en ofensa de Dios. Estos son y están mucho subyugados por faltarles la doctrina con lo cual se deja de Conseguir esta real y santa obtención que es la predicación del Santo Evangelio y fie católica entre ellos y los Españoles que están allí. (Lopes,1600, p. 1)

Nesse sentido, antes da instalação dos jesuítas da região, em 1609, os discursos, tanto civis quanto religiosos, valeram-se do *termo* para justificar a presença dos missionários na região e, assim, solicitar novos religiosos para a empresa missionária. A cópia do Informe Missioneiro da província de Guairá em 24 de outubro de 1605 evidencia acerca

de la necesidad y pobreza de la dicha Provincia de Guaira y la falta de comunicación y de sacerdotes que hay en la dicha Provincia y porque conviene que se acuda con cuidado al bien espiritual y temporal de los naturales de aquella Provincia os encargo y mando que con comunicación del Obispo procuréis enviar a dicha Provincia de Guaira dos Religiosos ejemplares para que administren los sacramentos aquellos Naturales, y acuerdan à su Doctrina y conversión. (Hoa, 1605, p. 85).

Ao chegarem à região do Paraguai, em 1609, o padre geral da Companhia de Jesus, Joseph Cataldino destaca a boa vontade dos religiosos em cristianizar a região,

tanto animo y tan fervoroso deseo de la conversión de esos naturales tan destituidos de maestros, y operarios evangélicos, que nos a causado gran compasión entender la gran muchedumbre de

Indios gentiles que se va descubriendo, y los pocos sacerdotes que allá tienen para enseñarles el camino da su salvación (Cataldino, 1609, p. 46).

Como visto anteriormente, alguns fatores foram relevantes para o estabelecimento dos jesuítas na região do Paraguai e, sobretudo, a formação das reduções. Dentre eles, destacam-se as solicitações dos próprios governadores e religiosos de outras Ordens religiosas que, valendo do termo *natural*, demonstravam a viabilidade da obra missionária. Mas também sinalizavam para a carência de mão de obra sacerdotal e material:

El P. Diego de Torres provincial de la Compañía [...] habían enviado a las tres provincias del Paraná, guaycurús y Guaira seis religiosos de la Compañía de Jesús predicadores personas ejemplares y peritos en la lengua de los naturales a dada procuradora para que se ocupasen y ejercitasen en su conversión y reducción en que habían hecho gran efecto particularmente en las del Paraná y Guaycurús por ser Indios de guerra donde se sacó mucho fruto y estuvo una jornada que estaba apercebida para ellas que con los religiosos dichos y a otros que habían enviados a diferentes Naciones habían hecho gastos y que era forzosa la necesidad que tenían Compañía y Hermanos para el tiempo de los dicho diez años y así para hostias, vino para celebrar el bautismo y lo demás necesario para su sustento con que padres ocasionar y atraer a los dichos naturales que no habían en esta provincia (Luna, 1611, p. 52)

A utilização do termo *natural* no contexto do contato com os nativos da região Província Jesuítica do Paraguai, tanto pelos civis e, sobretudo, pelos primeiros religiosos, foi determinada pelo contexto de conhecimento e expectativa do outro. Nessa medida, a utilização da expressão *natural*, sinalizava que os religiosos estariam acreditando em uma intenção autêntica dos indígenas em buscar o Evangelho. Uma busca de um elo comum. Além disso, a utilização de *naturais* foi utilizada para denunciar a falta de sacerdotes e solicitar a ida de novos missionários à América. Dessa forma, os indígenas foram descritos sob o termo *natural*, indicando, eventualmente, a região de origem. Porém, a expressão *natural*, sempre esteve atrelada a traços de humanidade e características selvagens, que os religiosos utilizavam para crer na conversão efetiva.

É importante destacar que Diego de Torres valeu-se de sua experiência no Peru para seguir realizando o processo de conversão dos indígenas no Paraguai. O Provincial tomou por base teórica a experiência do colega jesuíta, José de Acosta, através do tratado *De procuranda Indorum Salute*, (Cf. Anua de Torres, 1609, p. 5) para questionar os serviços pessoais, a *encomienda*, bem como o modelo de catequização realizado até então na região. Ao descrever o indígena, Torres os denomina sob outros termos, *gentio* e *infiel*, não valendo-se mais do termo *natural*. Logo, suas Cartas Anuais e demais correspondências influenciadas por estes escritos anteriores, subjetivarão e adjetivarão os nativos, sob os termos *gentio* e *infiel*.

#### **2.4 O uso do termo *gentio***

O termo *gentio* utilizado pelos religiosos do Paraguai está vinculado diretamente a atividades indígenas cujas ações não correspondem ao padrão de comportamento esperado pelos missionários. A utilização do termo, corroborava para a manutenção das ações da Ordem, e denotava, em sua grande maioria, uma sinalização de possível alteração de padrão de comportamento por parte dos indígenas, caso fossem convertidos.

Desta forma, o discurso colonial se colocava mais a serviço da empresa missionária do que da conversão dos indígenas. Ronaldo Vainfas aponta que “ao utilizarem também o vocábulo genérico de *gentio* para aludirem aos índios, os colonizadores inseriram os índios no imaginário cristão, classificando-os não a partir das tradições indígenas, mas do ponto de vista europeu” (Vainfas, 2000, p. 304). A utilização do termo *gentio* é encontrada tanto em relatos da América colonial espanhola quanto portuguesa, uma vez que estes já habitavam o imaginário cristão europeu, onde o não-europeu agia conforme sua própria natureza, com ações distintas das dos autores. Logo, dentro dessa concepção, os indígenas deveriam ser civilizados e posteriormente convertidos, pois a narrativa jesuítica baseava-se na ideia de que a verdade estaria junto aos missionários, que eram os portadores da fé. Logo, os *gentios*, por seus atos, encontravam-se sempre à margem da sociedade, seguindo suas idolatrias até que os mesmos aceitassem a conversão

ao evangelho ou fossem punidos pela não aceitação. O Provincial Diego de Torres indica que

Hay muchos indios gentiles que no han podido ser conquistado huyendo esta carga del servicio personal de los cuales se pondrá la noticia que tenemos cuando se trate de cada gobernación opuesto en particular. Aunque el vicio de la Borrachera suele ser general entre los indios. (Torres, 1609, p. 14).

Os *Gentios* de Torres são aqueles indígenas que ainda não tiveram a oportunidade de conhecer os ensinamentos cristãos. Encontravam-se dispersos pelo território, fugindo dos regimes de trabalho. Estes *gentios*, apenas seguem com seus costumes, como as bebedeiras, as quais o jesuíta acredita que pudessem ser corrigidas, caso fossem convertidos. David Webber afirma que:

Los españoles conocían a estos indígenas no sometidos por sus nombres locales, pero hacían referencia al conjunto de ellos como «salvajes» (indios bárbaros o salvajes), como «indios bravos», como «gentiles», o como «indios no sometidos», y así los distinguieron de los indígenas cristianizados, quienes reconocían la autoridad española -*indios sometidos, reducidos, domésticos, o tributarios*. (Webber, 1998, p. 149).

Ao homogeneizar os indígenas não conversos sob o termo *gentio*, muitos discursos tendiam a encobrir a responsabilidade dos próprios religiosos sob o insucesso da conversão. Nesse sentido, Acosta aponta que

Tan gran ruina de los indios somos los ministros que debiendo ser muy selectos para esta apostólica misión de predicar a Cristo a estos gentiles, admirables en sabiduría y santidad, venimos los más despreciables, sin duda, y los últimos en todo. Y si se trae a la memoria los primeros misioneros de Cristo entre estos indios, no sé si mueve a risa o es para llorar. (Acosta, [1588]1987, p. 31),

O Provincial do Paraguai sempre se mostrou preocupado com a formação dos religiosos enviados à América. Pois, segundo as instruções de Acosta, parte do não sucesso de conversão é fruto da incapacidade dos próprios membros da Companhia de Jesus. Para tanto, sempre ratificou em seus pedidos que os missionários recrutados fossem homens de conduta exemplar e dispostos ao trabalho.

Para além das questões internas de utilizar o *termo* para defesa da Ordem, seja pela incapacidade de converter os indígenas, ou dispersão e fuga desses no território, o termo *gentio* é também utilizado para as descrições relacionadas às condutas dos índios. Dentre tais, Acosta já destacava a idolatria, que deveria ser combatida pelos religiosos de três formas:

El primero, sacándolo de la naturaleza y sustancia de los dioses. Los ídolos de los gentiles son de madera, piedra o metal, a los que dio forma el arte y la industria de los hombres, favorecida por la codiciosa predicación de los sacerdotes el imperio violento de los reyes. Ahora bien, los hombres no pueden hacer a los dioses, pues que ellos mismos tienen que ser mejores que las cosas que llegan a fabricar. Si la idolatría se refiere a cuerpos celestes y elementos naturales, se puede demostrar fácilmente que lo que los compone, ha sido fabricado y está sujeto a toda clase de cambios. Si se trata de los reyes antiguos a quienes adoran los bárbaros, se les puede mostrar como sus cuerpos no sienten y están consumidos por la corrupción y en nada se diferencia de los otros

El segundo argumento se puede tomar de la impotencia e ignorancia. Los ídolos no se pueden defender de los ataques del fuego o de los ladrones o de la ruina; ni tampoco ven, sienten, ni pueden moverse. Los cuerpos naturales no se mueven a su arbitrio, sino que obedecen siempre las leyes que les ha fijado el autor de la naturaleza.

El tercer argumento es el más importante: la protección divina en los asuntos humanos. Para ello hay que apelar a la experiencia de los bárbaros y sacarla a relucir. En las enfermedades, en la guerra o en el hambre, ¿han sentido algún provecho de sus dioses? ¿Les habrá ido mejor por rendirles culto religiosamente que si no los hubieran tenido en ningún aprecio? ¡Cuántos males y desgracias han padecido, y no han sido ayudados ni confortados por sus dioses! (Acosta, [1588] 1987, p. 267).

Após a extinção da idolatria, iniciaria o processo de conversão e substituição das práticas tradicionais indígenas, como as festas de bebedeira e os rituais antropofágicos; esta foi uma preocupação principal da obra de Acosta, que também inspirou o Provincial do Paraguai a pensar ações de modo a não deixar que os indígenas retornassem a seus costumes originários.

Na cédula real de 21 de maio de 1640, Felipe IV dá parecer favorável ao padre Antônio Ruiz de Montoya, em razão da solicitação, ao conselho de guerra, da posse de armas, valendo-se das ameaças de *gentios* e Portugêses, pois



por estar cien leguas distantes de la de españoles y cerca de Naciones gentiles de quien por no tener Armas Reciben en ocasiones mucho daño como también De los portugueses de la villa de san pablo del Brasil capturándolos y llevándolos a vender Y haciendo otras relaciones molestias y desordenes que piden breve y eficaz remedio como mas En particular lo entenderéis por la copia del memorial inclusa que sobre esto remedio, suppie (¿?) fuese Servido de considerarles algunas armas de fuego como se ha hecho a otras naciones. (Felipe IV, 1640, p. 1).

Ao generalizar os grupos indígenas, sob termo *gentio*, o discurso civil e religioso demonstrou muito mais a preocupação em manter os religiosos na região, do que descrever os nativos. Seja pela defesa do território com armas, ou através da justificativa de sucessos de conversão, de solicitações de sacerdotes ou da necessidade de manutenção contínua das reduções. Este *termo* somente identificará costumes originários quando estiver cercado de outros, como *bárbaros*, *selvagens*, *idoltras* ou *infiéis*. Nesse sentido, concordamos com Arruda que,

esses nomes eram como “etiquetas étnicas”, ou seja, apesar dos espanhóis conhecerem os nomes específicos de cada grupo, [...] tinham como objetivo demonstrar através desses termos ou categorias, aqueles grupos que viviam mais *allá* dos limites da cristandade. (Arruda, 2015, p.108).

Essa demarcação de limites é fundamental para a sobrevivência dos religiosos na região, que insistiram em tais “etiquetas”, buscando realizar seus pedidos, explorar seus “sucessos de conversão” e justificando sua ação pela presença de muitos *Naturais* e *Gentios* a serem convertidos.

O projeto de colonização pretendido pela Coroa espanhola foi alterado a partir da relação que os colonos estabeleceram com os nativos. Logo, colonizadores e colonizados modificaram-se e criaram espaços singulares, como a redução de San Ignacio de Guazu, que passou por diversas alterações até ser administrada pelos jesuítas. As estreitas relações entre colonos, jesuítas e franciscanos propiciaram as *encomiendas*, que por um lado forçavam o indígena ao trabalho, mas por outro, davam a estes a possibilidade de relacionar-se com os colonos e com os religiosos. Dentro desse contexto de alterações de projetos, o

discurso religioso também foi alterando-se. Inicialmente os grupos foram classificados em dois tipos, conversos e não conversos.

Dentre os conversos estavam os índios que se submeteram aos domínios das Ordens religiosas e foram reduzidos. Havia poucos indígenas conversos que estavam *encomendados* e que, de certo modo, praticavam a fé cristã, muito embora a maioria dos indígenas encomendados não tenha aderido ao catolicismo. Nesse mesmo grupo, encontravam-se os indígenas que foram agrupados em *tavas* e *pueblos* que passaram a originar reduções. Estes últimos, muitas vezes eram denominados de *naturais*, na medida em que ainda estavam em processo de sujeição.

O grupo dos não conversos abrange os demais *naturais* que ainda pudessem ser contatados e “aceitariam” o evangelho. Dentre os já contatados, e que se recusavam, ou realizavam algumas ações que não estavam dentro dos padrões europeus cristãos, eram denominados sob o termo *gentio*, e dependendo da ação praticada, poderiam ser considerados *infiéis*, *bárbaros* ou *idólatras*.

A donde van encuentran bárbaros necesariamente, ya que ellos mismos los inventaran; el bárbaro es la figura deformada del “civilizado”, que refleja simplemente a quien se puso adelante del espejo. (Melià, 1997, p. 114)

Essas denominações e classificações presentes nos discursos não possuíam a função real de representar a sociedade contatada, mas sim de enquadrá-la nos padrões europeus de civilidade. Entretanto, acaba por refletir a própria ação dos europeus, que o discurso civilizador e evangelizador tenta encobrir.

No próximo capítulo, veremos como o discurso será alterado, concomitantemente com o estreitamento das relações entre religiosos e indígenas no espaço colonial. Por um lado, se intensificará a utilização do termo *infiel*, para designar os indígenas ainda não conversos, mas que são passíveis de serem convertidos; por outro, o vocábulo também servirá de instrumento de solicitação e justificação da ação religiosa na região.

### 3. AS UTILIZAÇÕES DO TERMO *INFIEL* NO DISCURSO RELIGIOSO

Tanto religiosos como civis valeram-se do termo *infiel* para compor suas narrativas acerca dos indígenas que não estavam inseridos no processo colonial. Suas descrições eram pautadas na belicosidade destes nativos e suas “más ações” frente à empresa colonizadora. De modo geral, o vocábulo *infiel* era “utilizado para macular, omitir e desqualificar os índios que não se cristianizaram e nem se submeteram ao controle direto das autoridades coloniais espanholas” (Pereira, 2008, p. 17). Logo, se esses discursos forem lidos de forma desatenta, podem evidenciar que estes nativos seriam um entrave para o avanço colonial. Contudo, se analisados atentamente, possibilitam a compreensão destas descrições dentro de um contexto mais amplo, no qual os autores utilizam-se dos nativos, e de sua classificação, para alcançarem seus desígnios.

O discurso produzido pelos religiosos acerca dos grupos indígenas tidos por *infieis* possui intencionalidades que transcendem a simples notificação de semelhanças e, sobretudo, diferenças que tangenciam as relações destes com os demais grupos indígenas e colonizadores. Informar a Europa acerca da natureza, do território e, especialmente, dos humanos contatados no Novo Mundo foi fundamental para que os europeus do XVI e XVII “conhecessem” as verdadeiras dimensões do mundo em que viviam. Segundo Michel de Certeau, “para que a escrita funcione de longe é necessário que ela, à distância, mantenha intacta a sua relação com o lugar de produção” (Certeau, 2000, p. 217). Os padrões de narrativa deveriam ser mantidos, denotando uma hegemonia ocidental sobre um discurso oral produzido na América e sobre ela. Dessa forma, a escrita também serviu para diferenciar os europeus dos demais habitantes da terra, denotando um patamar de superioridade, ao traduzirem as experiências da América para os habitantes do Velho Mundo.

Nesse sentido, os relatos produzidos dentro dos parâmetros ocidentais, como visto nos capítulos anteriores, não davam conta de abarcar toda a complexidade da descoberta do Novo Continente. O discurso religioso tinha claros objetivos de conversão. Além do relato do contato, das práticas sócio-culturais e das impressões da natureza, esse discurso também apresentava algumas

especificidades, em particular, quando se utiliza do termo *infiel*. Por meio da análise das primeiras Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai, além de cartas eclesiais de outras ordens, foi possível identificar duas categorias de análise no uso do termo infiel ocultadas de forma proposital, são elas: o pretexto para a ação religiosa na América e a possibilidade de conversão dos nativos ao catolicismo. Esses recursos narrativos e suas categorias de análise serão objeto de estudo nesse capítulo. As infidelidades indígenas enquanto ações, costumes e práticas, descritas nos relatos religiosos, serão objeto do próximo capítulo.

As experiências de conversão na Europa, seja ela de judeus ou mouros, apontavam para três graus de oposição ao cristianismo, como nos demonstra Angel Santos Hernández: “*El pecado de infidelidad consistiría en el grado de oposición a esta revelación divina: o por no aceptar, o por no progresar en ella, o por no perseverar en la fe aceptada*” (Hernandez, 1960, p. 9). As ideias apontadas pelo autor são fruto dos três graus de infidelidade expostos por Santo Tomás de Aquino, na Segunda Suma Teológica, quando buscava realizar a conversão de pagãos/gentios, judeus e hereges. As descrições de *infiéis* no Paraguai apontam para alguns desses graus de infidelidade. O primeiro engloba os indígenas que não se colocaram disponíveis ao contato com os religiosos e, por não conhecerem o cristianismo, não o aceitam. O segundo, diz respeito aos indígenas que entraram em contato com o cristianismo, entretanto não permanecem nele. Por fim, os indígenas que aceitaram a fé, entretanto retornam às suas práticas antigas, mantendo a coexistência de práticas “pagãs” e “cristãs”.

Essa operação nos auxilia na distinção dos grupos nativos e na compreensão de suas formas de sociabilidade quando nos deparamos com outras fontes, sejam elas de outras ordens religiosas ou dos bispos locais. De modo geral, fontes não jesuíticas são menos descritivas e não atentam tanto à forma e construção da narrativa, tendendo a homogeneizar os diferentes grupos sob o termo *infiel*. “Os indígenas não eram certamente aquele grupo monolítico que as fontes representam através de seus termos conotativos de uma alteridade negativa e genérica: os selvagens, os bárbaros” (Pompa, 2003, p. 40). Estas formas genéricas ocorriam, sobretudo, quando dos primeiros contatos dos europeus com os indígenas em um novo território. Entretanto, também ocorriam quando os

religiosos, na documentação, relatavam um território muito extenso ao qual não o conheciam de forma específica, como ocorrera em 1633, quando o jesuíta Francisco Vasquez Truxillo, Provincial de Tucumán, Rio da Prata e Paraguai, relatou ao Real Padroado a relação de todos os sacerdotes da região.

Todas las cuales hicieron los Padres de indios gentiles reduciéndolos de su infidelidad al conocimiento de nuestra Santa Fe, y obediencia de su majestad con aprobación de los gobernadores de las dichas Provincias, que presento, por virtud de las cuales se han cobrado las limosnas que su majestad manda dar a cada una de las dichas reducciones como consta de sus reales cédulas, que así mismo presentó con la solemnidad, que en derecho se requiere. y porque hasta ahora las dichas reducciones no se han collado conforme su majestad manda en el título de su real Patronazgo y declara en sus reales cédulas, por esperar se asentasen del todo las dichas reducciones, como al presente lo están. (Truxillo, 1633, p. 19-20).

Ao longo desse capítulo, veremos que, nos discursos sustentado pelos religiosos, graus de infidelidade podem ser expressos de distintas formas. Entretanto, todos valeram-se da utilização do termo *infiel* que tomava por parâmetro a fidelidade ao cristianismo e, por consequência, a lealdade ao Rei da Espanha, uma vez que a linha divisória entre política e religião era muito tênue e, acordos e interferências ocorriam de ambas as partes, no período colonial.<sup>31</sup> No caso acima, o uso do termo *infiel* apenas faz referência ao não contato dos religiosos com os nativos. Logo, as solicitações de pedidos de auxílio, seja da Real Fazenda, ou demandas internas das ordens, formaram um *corpus documental* relevante, que além de denotar tais interferências, demonstram como os indígenas foram utilizados em seus discursos para a obtenção dos objetivos temporais ou religiosos. As Cartas Ânua da Companhia de Jesus, por serem mais descritivas e possuírem certo rigor em sua forma, buscavam identificar de forma singular quais nações indígenas situavam-se sob a expressão *infiel*, além de determinar com certa

---

<sup>31</sup> A autoridade exercida pelas Coroas ibéricas sob o clero foi fundamental para o avanço da empresa colonial, pois fornecia fundos para o sustento das missões em troca de obediência do clero e expansão territorial. “O Padroado como instituição, compreendeu, fundamentalmente, o custeio das missões nas terras de além-mar em troca da autoridade do rei (patrono da missão) sobre o clero que trabalhasse sob seus domínios, além da autoridade sobre as igrejas e a administração das finanças da missão. Destarte, os padres e missionários além de subordinados à Santa Sé e ao Papa (e às suas ordens, quando regulares) deveriam ser também obedientes à sua Coroa financiadora”. (Menezes et al., 2016, p.317).

precisão o local de sua habitação ou que foram contatados. Desta maneira, é possível compreender, dentro de cada contexto, o objetivo pelo qual o termo *infiel* foi empregado no discurso religioso.

Para atender a essas múltiplas especificidades da catequese na América, os jesuítas recorreram a exemplos pedagógicos das outras ordens religiosas, que chegaram antes e adaptaram-se às necessidades, buscando uma pedagogia própria para a conversão. Levou-se em conta as experiências dos religiosos do Peru, como do Pe. José de Acosta, que passaram a servir de norte para a empresa missionária em outros territórios, como a região do Paraguai e do Rio da Prata:

en definitiva, la propia experiencia parece enseñarnos que esta infinita multitud de bárbaros indios, por exigencia de su propia perversidad, han estado apartados de la luz del Evangelio durante mil cuatrocientos años; y que, además, a instancia creciente de la ira divina quedaron cegadas las mentes de los infieles para que no brille en ellas la luz del Evangelio de la paz, después de haber deslumbrado los relámpagos el orbe de la tierra, como dice el salmo, y de haber lucido en estas partes el rayo de la verdad. (Acosta, [1588] 1984, p. 85).

Da mesma forma que Acosta utilizou-se do *termo*, apontando para a multiplicidade de índios por ele conhecida em sua experiência no Peru, uma multiplicidade de grupos nativos também é encontrada no Paraguai e os religiosos que ali atuaram também se valeram do termo *infiel* para denominá-los, seja com fins de conversão, como fez Acosta ao afirmar que os jesuítas eram os portados dos “*rayo de la verdad*”, ou para fazerem suas solicitações particulares. Luisa Tombinni Wittmann aponta para os cuidados que o pesquisador deve ter ao entrar em contato com os relatos dos religiosos, pois:

os missionários agiam conforme seu objetivo maior de conversão dos nativos e por diversas vezes relataram os costumes indígenas pensando em estratégias de catequização, ou seja, como civilizá-los para, por fim, torná-los cristãos. (Wittmann, 2014, p. 52).

Em muitos relatos, as atitudes e costumes dos indígenas foram altamente condenados pelos religiosos, identificando-os como um entrave ao avanço da evangelização em algumas regiões. Entretanto, se lidos atentamente, perceberemos que “em cada escrito, há finalidades específicas, nuanças de

perspectiva e mais revelações sobre elementos culturais indígenas” (Wittmann, 2014, p. 52) que muitas vezes se encontram encobertos na utilização do termo *infiel*.

Uma constante no discurso religioso acerca dos indígenas é a série de oposições entre o Selvagem (gentio, *infiel*) e o Civilizado (colonizador/religioso europeu), sendo que essa representação, segundo Michel de Certeau (2000, p.227) “faz da sociedade selvagem um corpo de festa e um objeto de prazer”. O historiador aponta cinco oposições entre as sociedades: “SELVAGEM (1. Nudez; 2. Ornamento; 3. Passatempos, lazer, festas; 4. Unanimidade, proximidade, coesão; 5. Prazer) X CIVILIZADO (1. Vestimenta; 2. Enfeite; 3. Trabalho, profissão; 4. Divisão, distância; 5. Ética.” (Ibidem, p.228). Tais oposições também estão presentes no discurso sobre os *infiéis*, não somente na região do Paraguai, mas em todas as descrições feitas de um grupo sobre outro. Nessas descrições:

o lugar do outro que ele representa é, pois, duplamente “fabula”: a título de um corte metafórico (fari, o ato de falar que não tem sujeito nomeável), e a título de um objeto a compreender (a ficção a traduzir em termos de saber). Um dizer para o dito – ele é rasura do escrito –, e obrigado a estender nele a produção – ele faz escrever. (Certeau, 2000, p. 235-236).

Desse modo, os escritos religiosos coloniais acerca do indígena tendem a considerar os diversos grupos que estão à margem do projeto colonial enquanto um grupo monolítico, sem identidade, mas que necessita ser identificado e, por isso, é objeto de longas descrições, que têm como objetivo principal ser civilizado e convertido nos padrões ocidentais. Entretanto, tais discursos retrataram muito mais sobre as necessidades, as angústias e os anseios dos europeus do que propriamente dizem respeito aos indígenas, que passam a ser a “rasura do escrito”.

### **3.1 A descrição do indígena como um pretexto à ação europeia**

Para justificar a ação dos ibéricos na região platina, os religiosos utilizaram o vocábulo *infiel*, principalmente, ao valer-se dele como pretexto para solicitarem suas demandas e, desse modo, informar os europeus das ações das ordens e a

necessidade de sua permanência no território americano. Ou seja, quando o narrador se valeu dos nativos para solicitar algo, autopromoveu-se, justificando sua ação na região na medida em que solicitava mais sacerdotes ou demais demandas materiais, como dinheiro, mantimentos, e utensílios litúrgicos.

Nesse sentido, na segunda Carta Ânua de Diego de Torres, o provincial informa que, no ano de 1610, sua jurisdição contava com “*Tres gobernaciones de Paraguay, o rio de la plata, que esta es la mayor y tiene doscientos mil indios infieles que harán un millón de personas con mujeres y niños*” (Torres, 1610, p.41). A utilização deste termo, em um discurso direcionado a outros membros da Companhia de Jesus, demonstra a necessidade de mais missões para a região do Rio da Prata. O que aparentemente pode ser lido como um entrave – os nativos eram descritos como selvagens, *bárbaros* e que buscavam a guerra junto aos espanhóis –, para a ação europeia na América, muitas vezes, denota um pretexto. O bispo da cidade de Assunção, Reginaldo de Lizárraga, endossa os pedidos do provincial Diego de Torres ao Rei de Espanha, feitos na primeira Carta Ânua.

El P. Diego de Torres Provincial de la Compañía avisa que a veinte días llegó a esta ciudad, tiene pocos obreros, los envía ahora dos sacerdotes a Guayrá y Villa Rica de pobreza, y otros dos tiene señalados para enviar a unos naturales infieles de guerra casi de lo que sucediere, dará relación a V. M acuden nuestro señor pose en su santo servicio por largos años. (Lizárraga, 1609, p. 1).

Além de não possuírem muitos religiosos, a Companhia de Jesus estava padecendo de dificuldades financeiras, como aponta a Cédula Real de 1604, que previa o fornecimento de auxílio para a formação de colégios e reduções sem ter estas solicitações atendidas, fazendo com que o Bispo alertasse o Rei das necessidades da província. “*La dificultad es de donde se han de pagar los expendios a la Compañía, la tierra no lleva, ni produce donde, porque en ella hasta hoy se halla punta de plata, ni de oro, por más que sea buscado, ni una caja real la tiene*” (Lizárraga, 1609, p. 1).

As dificuldades financeiras e solicitações de doações serão uma constante na documentação religiosa, e para justificar tal pedido, as Ordens sempre se valeram, no discurso, da existência de índios não catequizados. Porém, os jesuítas, ao se estabelecerem na região do Paraguai, passaram sistematicamente a utilizar-



se do termo *infieles* para as mais diversas solicitações, como a de obras para consulta, que foi realizada no mesmo relato do Bispo de Assunção em 1609: “*Hay otro inconveniente no menor, y es que como vivimos en tierras tan remotas y pobres, no se halla, ni hay un libro de latín, y menos de artes, y de teología, y sin libros no se puede estudiar*” (Lizárraga, 1609, p. 1).

A preocupação com a formação dos religiosos que estavam em Missão na América é uma constante nas Cartas Ânua da Província do Paraguai, desde a solicitação de livros, como o de José de Acosta, além da sistematização e criação de gramáticas e dicionários das línguas indígenas e catecismos. Entretanto, as solicitações de religiosos seguiam sendo sistemáticas na correspondência inaciana. Um ano mais tarde Diego de Torres utilizou-se do termo *infieles* para solicitar mais sacerdotes, pois

en el camino adonde habían salido muchos caciques poco antes a pedir sacerdotes que los doctrinasen, estos y los indios infieles se conservan así, y se meten em los montes y yermos y montañas huyendo del servicio personal de que después trataremos. (Torres, 1610, p. 43-44).

Desta forma, os indígenas já convertidos e aqueles que estavam à margem da sociedade colonial, fugindo dos serviços pessoais, serviam, em seu discurso, para solicitar sacerdotes e seguir o trabalho missionário:

si bien es verdad que algunos acuden a los pueblos de españoles de sesenta y ochenta leguas a servir por la fuerza que no otro tempo se les hizo y vienen totalmente desnudos e infieles y así se vuelven a sus tierras por falta de sacerdotes, y caridad y justicia sin haber alguna ni razón que a estos les obligue sino el temor de que les hagan guerra los españoles. (Torres, 1610, p. 44).

A necessidade de recrutar novos sacerdotes fez com que o indígena que não estava inserido no processo de conversão se tornasse um ensejo para justificar a atuação dos missionários, reforçando a importância de manter jesuítas em pleno ofício catequético junto aos índios.

Em primeiro de março de 1616, o Vice-Rei do Peru, Don Francisco de Borja, solicitou atenção às Missões da Província de Tucumán e do Rio da Prata, sobretudo

após os informes do padre Sebastian Ferrufino, procurador geral dos jesuítas do Peru, que fez o seguinte informe:

fue hecha relación a su Majestad que a causa de haberse hecho por su medio muchas Reducciones de Infieles en las dichas Provincias y ser la Tierra tan pobre y miserable padecían los dichos padres mucha necesidad atento a lo cual mandó su Majestad que V. Exa se servirse de mandar dar orden en que los Pobres sean Próvidos de lo necesario para que puedan continuar las dichas Misiones. (Borja, 1616, p. 1).

A ligação entre os jesuítas e o Vice-Rei do Peru é fundamental para a obtenção de mais recursos para seguir com o avanço colonial, sustentado pelo real padroado. Para tanto, ambos se valeram do termo *infiel* para fazer a solicitação de verbas e todo o necessário para o prosseguimento da missão. O termo *infiel*, além de ser utilizado como pretexto pelos religiosos, também é utilizado nos registros civis. Contudo, por esses registros serem mais objetivos, não são encontradas grandes descrições acerca dos indígenas. Tais documentos buscam proteção e auxílio de novos colonos, em momentos de guerra, bem como a solicitação de armas e mantimentos, ao longo do ano. Muitos administradores, colonos e governadores valeram-se do vocábulo *infiel* como pretexto junto às autoridades civis para legitimarem seus cargos perante o Rei de Espanha. A exemplo disso, Hernando Arias de Saavedra<sup>32</sup>, governador do Paraguai, descreveu ao fim de seus mandatos, em 25 de maio de 1616, em Santa Fé, que: *"la gente de estas reducciones eran infieles indómita y retirada por pantanos y anegadizos y con la voz de que yo gobernaba salieron a reducirse"* (Saavedra, 1616, p.228). Nota-se a estratégia de discurso do governador ao dizer que os nativos foram reduzindo-se sob seu comando, sendo que o labor missionário era desenvolvido pelos religiosos antes mesmo de sua chegada, destacando-se o grande trabalho da Ordem Franciscana, que o próprio Saavedra descreveu em carta ao Rei em 1607 (Saavedra, 1607, p. 180-185).

Esta aliança entre os religiosos e a administração civil foi fundamental para dar seguimento ao projeto de colonização e conversão dos nativos. Evidencia-se

---

<sup>32</sup> Hernando Arias de Saavedra foi governador de Buenos Aires de 1602 a 1609. No ano de 1615, foi nomeado novamente governador e dividiu o governo do Rio da Prata em dois: Paraguai e Buenos Aires.

uma tentativa de homogeneizar o grupo de indígenas não cristianizado, sobre o termo *infiel*, a fim de autopromover a ação do governador da região perante o Rei. Desta forma, Saavedra poderia investir na sua manutenção no cargo, bem como solicitar ao Rei suas demandas às ordens religiosas, dentre elas a Companhia de Jesus, que estava fixando seu trabalho missionário na região e cuja aliança com a administração colonial era fundamental para a manutenção do processo de colonização e conversão.

Ainda em documento administrativos, de 19 de julho de 1621, o Procurador Geral da Companhia de Jesus das Províncias do Rio da Prata, Pedro de Ledesma, fez um balanço da ação dos religiosos na região.

que en virtud de la orden que está dada, cerca de ellas nuevas Reducciones de Indios, que se van convirtiendo a nuestra Santa Fe les habéis ido dando el sustento, necesario a los religiosos de la dicha Compañía que están ocupados en las Reducciones hechas en esas Provincias, y que con orden de los que en ellas han gobernado se han hecho en el Rio de la Plata tres= que son San Ignacio, Itapua y Aguapua, y en el Guayra otras tres que son San Ignacio, Nuestra señora de Loreto, y de la Asunción, la delos Guaycurus y en el Rio de Uruguay adonde hasta ahora no han entrado españoles, se van descubriendo por los dichos religiosos; innumerables infieles, y bautizándose los que se pueden pacificar, y catequizando y que por hacerse dividido este gobierno en dos pone al del dificultad en dar la limosna acordada a los Religiosos de las dichas Reducciones. (Ledesma, 1621, p. 1).

A preocupação central em notificar os bons feitos na região é constatada no final da carta, ao dizer que ainda existem *infiéis* que estão batizando-se e podem ser pacificados. É evidente a estratégia narrativa de solicitação de auxílio, bem como a justificativa de permanência dos jesuítas no território, fazendo dos infiéis um pretexto para as suas demandas próprias. Nestes casos, o que entendemos como infidelidades, ou costumes dos autóctones, não são descritas, pois poderiam soar como um entrave ao avanço da cristianização. Essas descrições de costumes, quando feitas, possuem o objetivo de tornarem os pedidos mais enfáticos, ou de que, na sequência, ocorra um relato de edificação. Em 27 de julho de 1627, Gaspar Sobrinho, procurador dos jesuítas na Província do Paraguai, sinaliza ao Conselho de Índias para os avanços no tocante a criação de reduções e suas necessidades.

Por parte de **Gaspar Sobrino** de la Compañía de Jesús, Procurador de su Orden de las Provincias del Paraguay ve me ha hecho relación que los Religiosos de la Compañía que en la dichas Provincias se ocupan en la conversión de los Indios Infieles de ellas han fundado catorce Pueblos y reducciones hasta treinta mil Indios cuya pobreza era tan grande que andan desnudos que no tenían ningún género de granjería, ni ser la tierra propósito para ellas, y así por esta causa, y no tener los dichos Religiosos caudal suficiente para hacerles Iglesias so las tres están acabadas y las demás son de arcones cubiertas de paja de que se siguen tales inconvenientes que se aventura mucho las Reducción, educación, y enseñanza de los dichos Indios para que cismo tan nuevos en nuestra Santa Fe Católica reparan en la incidencia con que está y se celebra el culto Divino. Suplícame fuese servido de mandar se dé en mi Caja Real de Potosí la Limosna necesaria para que se puedan hacer y adorar con la decencia conveniente Iglesia en las thais poblaciones. (Josh, 1627, p. 1).

O padrão comportamental ocidental do religioso faz com que ele descreva a nudez dos indígenas como algo relacionado à pobreza, uma vez que, segundo o religioso, os nativos não possuíam formas de sustento, nem fazendas. Nesse sentido, o jesuíta valeu-se do termo *infiel* para solicitar doações, tanto para os nativos, quanto para a construção de igrejas, bem como demais materiais que colaborassem para o avanço do processo de conversão. Esta descrição, mais uma vez, está inserida nas séries de oposições (Selvagens V.S. Civilizados) apresentadas por Certeau (2000, p. 228). Na medida em que o nativo andava desnudo e incapaz de sustar-se, era considerado pelo religioso como selvagem, em relação ao costume europeu de vestir-se. Logo, a descrição diz muito mais dos hábitos europeus de vestuário, e de suas necessidades materiais, do que diz respeito a uma necessidade do indígena em vestir-se.

Alguns anos mais tarde, o Padre Pedro Mola, da redução de Jesus Maria, descreveu ao seu superior, Padre Pedro Romero, que "*Los infieles pretendían destruir los pueblos amenazando a los padres con la muerte*" (Mola, 1635, p. 114). Para provar sua infidelidade, a descrição dos indígenas pode ser vista, aparentemente, como um entrave ao avanço missionário. Desta forma, o discurso do padre legitimava a sua ação na região, pois estava em uma missão e necessitava mantê-la em funcionamento, evidenciando a necessidade de buscar novos adeptos e fundos para a sua manutenção. Ruiz de Montoya, em 1640, ao

descrever a invasão de *infiéis* e *vizinhos* de São Paulo às reduções da Companhia de Jesus, solicitou armas de fogo para defender-se:

Dhas reducciones de algunos años a esta parte han recibido mucho daño y menoscabo por la mucha mortandad que ha habido en ellas así de los indios infieles a quienes están vecinos como en las invasiones q los vecinos de S. Pablo han hecho cautivando muchos indios, y matando otros, y algunos religiosos de la dha compañía por querer ampararlos y defenderlos, lo cual es todo contra la promulgación del Santo Evangelio (Montoya, 1640, p. 434).

O termo *infiel* utilizado para os mais diversos pretextos no discurso dos religiosos, desde a justificativa da ação missionária, a solicitação de recursos financeiros, doações, solicitação de sacerdotes, livros e por fim armas, demonstram que o indígena não convertido ao evangelho, ou recentemente batizado, foi utilizado como instrumento político para as demandas da Companhia de Jesus. Sistemáticas invasões de grupos não cristianizados ocorriam tanto em reduções como em cidades, nesses casos os religiosos também denominavam estes grupos como *infiéis*, solicitando proteção e até mesmo armas. Isso intensificou-se após o fim da União Ibérica, fazendo com que os indígenas reduzidos fossem retirados da Província Jesuítica do Paraguai por bandeirantes e grupos de índios liderados por estes.

Os grupos que estavam à margem do processo de conversão, seja por falta de sacerdote, ou por não quererem submeter-se ao projeto levado a cabo pelos missionários, foram sistematicamente descritos neste *termo* homogêneo. Os primeiros relatos, até o primeiro quartel do século XVII, denotam um desconhecimento dos religiosos sobre a região e seus habitantes, fazendo com que descrevessem os costumes mais curiosos e os enquadrassem em termos como *naturais*, *gentios* e *infiéis*. Além do pretexto, outras formas de utilização dos vocábulos foram utilizadas pelos jesuítas. Os religiosos passaram a valer-se do termo *infiel* para denotar uma possibilidade de conversão. Para tanto, buscaram similaridades culturais, e de costumes, para estabelecer elos que viabilizassem a conversão. Estes relatos funcionam em dois sentidos: o primeiro, quando lido por outros religiosos, que denota a possibilidade da conversão; e o segundo, quando

lido por demais autoridades, que retornam enquanto justificativa da ação na região, como veremos a seguir.

### **3.2 Relato dos religiosos sobre os indígenas como uma possibilidade de conversão**

A homogeneização dos grupos indígenas por parte dos europeus, a partir do termo *infiel*, denota, em alguns contextos, a intenção de destacar as possibilidades concretas de convivência inicial para uma possível conversão *a posteriori* dos nativos frente ao projeto almejado pelos religiosos. Neste caso, o termo *infiel* não é utilizado discursivamente como um pretexto para a autopromoção do empreendimento missionário, tampouco para justificar o avanço colonial, como visto anteriormente. Nesse sentido, por volta de 1553, na região do Rio da Prata, os contatos entre colonizadores e nativos ocorriam através de troca e ajudas prestadas pelos índios que auxiliavam no processo de expansão dos espanhóis pelo território. Esta região estava

poblada de indios guaraníes muy amigos delos vasallos de V al<sup>a</sup> estos indios dieron al dho Cabeza de Vaca muchos bastimentos e fueron con el al campo asta hallar la población del campo y los indios sus amigos. (Biscaya, 1553, p. 54).

Logo, as relações estabelecidas entre o colonizador e o nativo eram fundamentais para ambos. Para o colonizador, era uma forma efetiva de adquirir mantimentos e explorar o território; para o nativo, eram possibilidades de relação e quiçá incorporação de novos elementos culturais. As possibilidades de relação foram intensificadas durante o convívio com os brancos, não tendo surgido com o contato e com a tentativa de conversão, pois as diversas etnias da região já realizavam trocas entre si antes mesmo do estabelecimento do contato com o colonizador europeu. Portanto, segundo Lévi Strauss, troca e guerra indígenas são elementos indissolúveis e devem ser compreendidos em conjuntos.

Os conflitos guerreiros e as trocas econômicas não constituem unicamente, na América do Sul, dois tipos de relações coexistentes,

mas antes os dois aspectos, opostos e indissolúveis, de um único e mesmo processo social. (Lévi Strauss, 1976, p. 338).

Esta compreensão passa pela percepção de diferentes grupos indígenas que buscam na relação com o estrangeiro uma forma de estabelecer o contato com o outro e, portanto, obter além de objetos, os quais não possuem, novas relações, que podem se desenvolver de forma pacífica ou bélica. Os desdobramentos destas relações de troca serão abordados a seguir, já as relações de contenda guerreiras serão expostas no próximo capítulo, por representarem uma ação de infidelidade que transcende o uso do termo *infiel*.

As trocas de bens com outros grupos nativos, bem como com os colonizadores europeus, propiciaram aos indígenas mais uma forma de relação com o outro, fortalecendo cotidianamente sua cultura. A incorporação de elementos que estes não possuíam, e a negação de outros tantos que não eram de seu interesse, fazem parte da circulação de objetos, que, para os nativos, era vista como forma de estabelecer a união do grupo e das trocas. A partir desta lógica, a prática da troca parece ser fundamental para a economia guarani, uma vez que se incorporam elementos exteriores ao consumo interno. A exemplo disso, em 1582, Pedro Sotelo Narbaez, em carta ao presidente da Real Audiência de Charcas, descreve suas impressões acerca dos indígenas da região:

es gente bien partida. Tenían tratos unos con otros con las cosas que había en la tierra. Que son las declaradas no para granjerías sino para suplir sus necesidades o y tienen algunas granjerías los Latinos que tratan con los Españoles – no tienen frutas más que de cardones diferentes tunas y algarroba y chaña. Los españoles y Ellos tienen ágora frutas de España que sean plantados viñas de que se cogen muchas uvas y vino. (Narbaez, 1582, p. 80).

O relato de Narbaez demonstra as reações de troca existentes entre as parcialidades indígenas anteriores ao contato, uma vez que estes estavam abertos a incorporações externas. Tais relações seguem desenvolvendo-se e intensificando ao longo do processo de expansão ocidental na América, uma vez que, ao realizem as trocas os indígenas incorporaram novos alimentos à sua cultura e passaram a cultivá-los. Esse raciocínio lógico de reflexão e seleção é realizado

pelo ameríndio ao incorporar a uva à sua prática produtiva, por compreender que essa exerce função singular na cultura do outro, por causa da produção do vinho. O vinho para o Ocidente está diretamente ligado às representações de sua cosmovisão Católica, e, ao incorporar o plantio da uva, o indígena intensificará as relações com os europeus e dessa forma realizará novas relações de trocas com os ocidentais formando uma aliança por meio da reciprocidade.

Ao realizarem trocas entre as parcialidades indígenas ou entre indígenas e brancos, estas estão embasadas não somente em uma reciprocidade equilibrada, mas também em uma lógica de retribuir em excesso, como afirma Sahlins (1983, p. 325), *“La estrategia más diplomática es la buena medida económica, una generosa retribución en relación con lo que se ha recibido para que no pueda haber quejas”*. Assim, compreende-se que o mais importante não era o valor dos objetos trocados, mas sim a relação que se estabelecia entre as partes. Por isso, segundo a lógica da reciprocidade, aquilo que era dado por um grupo deveria ser retribuído por aquele que recebeu, sempre cabendo a este dar a mais, já que a intenção era manter a continuidade das trocas por meio de uma eterna dívida nunca quitada. Caso um grupo retribuísse uma dádiva com objetos semelhantes, a relação estagnaria.

Um informe de um jesuíta anônimo, em dezembro de 1620, nos relata as visões recorrentes sobre os indígenas da região no contexto da fundação da cidade de Assunção:

Los españoles de esta tierra como casi todos tocan en indio salen en muchas cosas a sus ágüelos y así son enemigos del trabajo, inconstantes en lo que emprenden, descuidados, *no miran más de a lo presente; dan con facilidad lo que tienen* y son grandes pedidores entre sí; (Anónimo, 1620, p. 164, grifos nossos).

A compreensão dos colonizadores, civis e religiosos, acerca dos indígenas e sua organização social e econômica, eram visualizadas de acordo com suas próprias concepções eurocêntricas. Por isso, falta-lhes a compreensão sobre como os indígenas não se preocupam com o excedente de produção, daí a expressão *“No miran más de lo presente”*. Tal fato deve ser entendido a partir das bases da economia pré-colombiana que estava centrada na família-extensa como unidade



básica de produção e consumo – ao contrário do “conceito clássico de ‘economia de subsistência’” (Souza, 2002, p.250), que, geralmente, é relacionado a uma incapacidade de produção. A lógica da produção dos indígenas é outra e prevê a produção de um excedente com fins políticos e sem sobretrabalho:

Há efetivamente produção de excedentes nas sociedades primitivas: a quantidade de plantas cultivadas produzidas (mandioca, milho, tabaco, algodão, etc) ultrapassa sempre o que é necessário ao consumo do grupo, estando esse suplemento de produção, entenda-se, incluído no tempo normal de trabalho. Esse excesso, obtido sem sobretrabalho, e usado, e consumido, *para fins propriamente políticos, quando das festas, convites, visitas de estrangeiros, etc.* (Clastres, 1979, p. 189-90, grifos nossos) .

A família gerava uma produção econômica, normalmente, acima de suas necessidades e o consumo desta produção não ficava restrito às relações de parentesco. Assim, o excedente poderia ser trocado com outras famílias, fortalecendo as relações e proporcionando circulação econômica e não o acúmulo, conforme aponta Clastres:

A capacidade, igual para todos, de satisfazer as necessidades materiais e a troca dos bens e serviços, que impede constantemente a acumulação privada dos bens, tornam simplesmente impossível a eclosão de um tal desejo, desejo de posse que é de fato desejo de poder. A sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa lugar ao desejo de superabundância. (Clastres, 1979, p. 198).

Como evidenciou-se até agora, a relação de produção dos ameríndios tem por princípio o consumo, que por sua vez visava um consumo maior, mas que tinha função dentro dos rituais e no contato com o estrangeiro. Ao realizarem trocas com outros grupos, estes buscavam a continuidade da relação com o outro, que é necessária para sua própria cultura, porém sem jamais visar um trabalho para a produção de seus alimentos. Se por um lado esse pensamento, no que tange a produção, se choca com os interesses da coroa espanhola, por outro lado, no que toca as relações estabelecidas com a troca, atendem aos interesses das ordens religiosas, que demandam boas trocas para alcançarem seus objetivos de conversão. Traços de solidariedade e amizade fizeram com que os primeiros

religiosos, sobretudo franciscanos, acreditassem na possibilidade de conversão, integrando o indígena ao projeto colonial, conforme aponta Margarita Durán Estragó:

las reducciones franciscanas, por haber sido comunidades abiertas, totalmente diferentes a las jesuíticas de las que tenemos noticia, estuvieron expuestas siempre a la saca permanente de indígenas para las obras públicas y el beneficio de la yerba y, por consiguiente, al azote que significó su despoblación y el mal trato de los naturales. (Estragó, 2005 p. 140).

Entretanto o projeto de conversão integracional, como destaca a autora, deixou os indígenas à mercê dos inúmeros abusos cometidos pelos colonos *encomenderos* que já haviam recebido suas *encomiendas* na região, estes autóctones foram entregues à conversão franciscana. Somente em meados do século XVIII, o Rei expediu uma cédula real em favor dos indígenas das reduções franciscanas. Entretanto, “*las leyes se acataban pelo no se cumplían: no obstante, traían aparejadas algún alivio que servía de respiro al indio e a su reducción*” (Estragó, 2005, p. 143).

Se por um lado havia índios que contribuía com os espanhóis, havia tantos outros que estavam cansados dos abusos e buscavam proteção e aproximação junto aos missionários nas reduções jesuíticas, que se instalaram na região do Paraguai em 1609. Podemos observar a dicotomia destacada pelo provincial Diego de Torres ao classificar os nativos como: “*algunos pocos indios, que tienen alguna luz de Nuestro Señor*” e os “*indios infieles que sirven a los españoles*” (Torres, 1609, p. 13). Esta iluminação vocacional, à qual Torres se refere, é o elo em comum que ele busca para iniciar e solidificar sua ação missionária. O autor ainda deixa claro que indígenas apresentados como *infieles* estão servindo aos colonos, o que não colabora com o projeto missionário, pois os colonos, além de explorar a mão de obra dos nativos, não os convertiam à fé Católica. Desta forma, observamos uma convivência com o grupo indígena não convertido e uma possibilidade concreta de conversão. O padre Diego de Torres aponta para as necessidades e possibilidades de conversão na região do Guairá.

Llevaron el dicho jubileo para publicarlo en dos pueblos pequeños de españoles que estaban en el camino adonde habían salido muchos caciques poco antes a pedir sacerdotes que los

doctrinasen, estos y los demás indios infieles se conservan así, y se meten en los montes y yermos y montañas huyendo del servicio personal de que después trataremos, si bien es verdad que algunos acuden a los pueblos de los españoles de sesenta y ochenta leguas a servir por la fuerza que en otro tiempo les hizo y vienen totalmente desnudos e infieles y así se vuelven a su tierra por falta de sacerdotes, y de caridad y justicia sin haber alguna ni razón que a esto le obligue sino el temor de que les hagan guerra los españoles. (Torres, 1609, p. 43).

A possibilidade e esperança de conversão fica clara quando se vale do discurso para mostrar a busca dos caciques por religiosos, visando a formação de reduções. A complexidade dessa tentativa de conversão e repetição no discurso dá conta que, desde a primeira redução jesuítica de San Ignacio, os caciques apresentam papel singular no discurso, que nem sempre se confirma na prática, ao buscarem a aproximação com os religiosos. Além disso, Torres aproveita para expor as dificuldades, por haver grande número de indígenas para poucos sacerdotes, denunciando que estes andam sem roupa, o que é considerado uma infidelidade para o cristianismo, e é uma constante nos discursos coloniais.

Em sua segunda Carta Ânua, Diego de Torres apresenta evidências mais concretas desta possibilidade de cristianização próxima à residência de Buenos Aires, justificando sua ação missionária, pois o Padre Pedro Romero

acudió la conversión de una nación de infieles que esta aquí cerca que se llaman Charruas, y acuden a servir a esta ciudad la cual gente tiene extraordinarias supersticiones y entre otras una nunca oída que se irse cortando los dedos por sus coyunturas una cada vez que se muere algún pariente. (Torres, 1610, p. 51).

Romero<sup>33</sup> identifica os Charruas como os *infiéis* que servem à cidade, ou seja, estabelecem relações com os espanhóis, porém mantêm-se apartados. Logo, são uma possibilidade de conversão, embora ainda praticassem atos não compreendidos pelo sacerdote, como cortar parte dos dedos quando da perda de um ente querido. A descrição destes costumes pode ser compreendida dentro da

---

<sup>33</sup> O Padre Pedro Romero nasceu em Sevilla em 1585 e ingressou na Companhia de Jesus no Paraguai em 1607. Foi ordenado pelo bispo Trejo em Santiago del Estero em 1611. Fez seus votos em 1619. Foi o Superior das Missões entre 1631 e 1636. Foi assassinado no Itatín em 22/11/1645. (Maeder, 2007, p.54)

oposição interpretativa exposta por Certeau (2000), e ressalta alguns costumes a serem combatidos, mas que possibilitam a conversão. Na Carta Ânua do ano seguinte, 1611, a narrativa inicia apresentando forte crença na possibilidade de conversão, destacando a existência de muitos índios que não se submeteram aos espanhóis e ainda estavam em condição de infiéis, sendo a conversão a principal missão:

tiene este puesto gran comarca de indios infieles, que serán ochocientas mil almas que aunque nunca han querido admitir españoles, reciben de buena gana Padres y así avra entre ellos hasta seis sacerdotes en diferentes naciones, y se tuviéremos muchos obreros se pudieran llenar muchos puestos, y hacer grandes misiones. (Torres, 1611, p. 86).

Somente com um maior número de sacerdotes as reduções poderiam expandir-se. Um ano mais tarde, em um trecho de uma Carta Ânua do Chile, são evidenciadas as dificuldades encontradas entre os Guaicurus para o estabelecimento das reduções. O provincial do Chile vale-se de relatos de missionários do Paraguai, como o Padre Romero para informar acerca das *“Reducción y Misión de Infieles de los Indios Guaicurus”*.

Habrá como tres años que subiendo al Paraguay fueron dos padres en esta misión y desde que se comenzó he ido dando cuenta en las anuas de sus Ritos y los costumbres y de lo mucho que los padres han trabajado por reducirlos y ganarlos que el año pasado hicieron hasta que a petición de la ciudad, para suplicar otras necesidades más urgentes, les pareció á los padres interrumpirla dure en esta misión de una gente muy belicosa y guerrera y así desde el principio se presupuso que era necesario **aguardar el fruto con mucha paciencia y muy despacio** ir aprendiendo su lengua que es la mas dificultosa que hasta hoy se sabe y son raros los que han aprendido y su sufrirles muchas cosas hasta ganarlos... (Torres, 1611/1612, p. 3)

Mesmo tendo que enfrentar rituais e costumes originários, a belicosidade e as guerras realizadas pelos índios, os religiosos apostaram inicialmente nessas missões, passando a dedicar-se à compreensão e ensino dos idiomas dos indígenas e *“aguardar el fruto con mucha paciencia”*. Entretanto, essas reduções nunca chegaram a se concretizar, uma vez que o modo de ser destes grupos não se adequava as determinações dos sacerdotes. Estas reduções, tratadas como

“‘plantas infrutíferas’, foram logo abandonadas pela Companhia e entregues aos desejos dos colonos, que trataram de liquidá-los” (Baptista; Santos, 2007, p. 244).

Já nas reduções de índios do Paraná, a situação parecia um pouco mais confortável para os religiosos, que indicaram a intenção dos indígenas em se converter.

Los infieles y catecúmenos nos llegaron à doscientos y cuarenta y seis y de los que están ya dispuestos habían de hacer los padres para el día de Nuestra Señora un solemne bautismo y el día de la Santísima Trinidad escriben que bautizaron algunos con el aparato posible para animar con esto à los demás á aprender el catecismo y oraciones. (Torres, 1611-1612, p. 3).

O exemplo do batismo dos catecúmenos servia de modelo edificante para os *infiéis*, que acompanhavam a solenidade, poderiam animar-se a serem convertidos. A estratégia discursiva utilizada aponta para uma possibilidade de conversão, além da satisfação ao já serem perceptíveis alguns frutos nos primeiros anos de permanência dos jesuítas na região. Outra possibilidade de conversão é apresentada pelo padre Nicolau Durán, que sinaliza para a necessidade de aliança com os caciques. Esse sempre foi o objetivo dos religiosos como tentativa de tornar os *infiéis* em potenciais cristãos:

vinieron a verme con todos los indios que había en sus pueblos, que casi todos eran infieles, pero deseosos de ser todos cristianos. Y así de estos indios y de los del pueblo bauticé algunos y dos caciques principales con que se facilitó mucho la conversión de estos pueblos porque todos siguen a sus caciques. (Durán, 1628, p. 256).

Dentro desse processo de cristianização, é fundamental para o religioso relacionar-se com os indígenas, até então descritos genericamente sob o termo *infiel*, e fazer a manutenção desta relação para tentar reduzi-los e convertê-los. Sendo assim, os missionários perceberam que era necessário construir alianças, principalmente a partir da relação com os caciques, que facilitariam o contato com os demais indígenas, aumentando a possibilidade de conversão dos nativos. Como forma de estabelecer essa relação, os missionários buscaram trocar produtos com os indígenas:

Cuanto más que es fuerza del provincial vaya repartiendo a los indios algunas niñas so pena que lo tendrán por miserable y los indios infieles principalmente se pagan mucho con recibir algo, porque con recibir ellos se tienen por obligados a seguir el consejo de los padres por lo cual es muy necesario que el prov.' y los demás padres tengan que darles. (Durán, 1628, p. 258).

O estabelecimento da relação entre o nativo e o religioso, por meio da troca, vai além do material a ser trocado e tampouco acaba quando ocorre a concretização desta. Os jesuítas utilizaram-se da ferramenta da troca para conseguir manter uma relação com o nativo. A partir do estabelecimento desta, o jesuíta iniciava o processo de conversão, que culminava com a aceitação dos nativos aos sacramentos católicos. Além disso, os jesuítas alimentavam as relações com as populações ditas *infieles* com objetivo de receber suprimentos, expandir-se no território, bem como serem um elo com outros nativos que poderiam aderir ao cristianismo. Para o nativo, este elemento era central em sua cultura, como Melià (1988) afirma a respeito dos primeiros contatos interétnicos na região platina.

A categoria de interpretação do termo *infiel*, enquanto possibilidade, impulso e edificação de conversão não se encerra nela mesma, pois em alguns casos, como veremos a seguir, é utilizado dentro da primeira categoria, o pretexto, precisamente no tocante à necessidade de novos religiosos, como ocorreu em 1644 nas províncias do Paraguai, Itatín, Paraná, Uruguai e Tape.

Y así siendo los Religiosos de la compañía de Jesús los que en esta parte trabajan incansablemente habiendo grande fruto en todo genero, y llevan el *Pondi dici et astus*. Así en las misiones de Gentiles de las dilatadas provincias del Paraguay, Ytatines Rio Del Parana, Uruguay y tape, donde tienem 23 pueblos hechos de indios infieles, pero ya cristianos, donde an convertido muchos millares de almas, entrando en partes donde hasta ahora no habían entrado españoles ni otros ministros algunos del santo evangelio, donde han sido algunos muertos por causa de la fe, trabajando con grande gloria de Nuestro Señor y provecho de las almas, de que soy testigo de vista por haber sido nascido y criado en esta provincia. (Peralta, 1644, p. 1).

Além de ser uma justificativa para ação missionária, sinalizando grande número de povoados de índios, que eram infiéis, e já foram, supostamente, cristianizados, denotando a possibilidade de novos frutos na região. Cabe, por fim, reafirmar que o discurso missionário converge para a questão da conversão à fé católica, mesmo quando esteja realizando pedidos e solicitações diversas. Desta forma, os *termos* são utilizados intencionalmente pelos religiosos. As descrições iniciais referem-se à visão ocidental de mundo, a seguir constam suas próprias demandas e solicitações e, por fim, as descrições cuidam da imagem que querem transmitir para a Europa sobre a região do Paraguai. Portanto, conforme anunciamos inicialmente, somente chegaremos a perceber as infidelidades dos indígenas, enquanto costumes, práticas e ações, quando pudermos detectar as intencionalidades do discurso, que em alguns casos são óbvias, mas em outros podem não ser tão perceptíveis, levando-nos a reproduzir a fonte histórica.

Após identificarmos algumas possibilidades de análise discursivas na construção e utilização do vocábulo *infiel*, presente nos relatos religiosos e dos administradores coloniais, acreditamos possuir o instrumental necessário para passarmos, no próximo capítulo, a problematizar as *infidelidades indígenas* que não foram postas no discurso colonial sob o termo *infiel*. Estes indícios de *infidelidades* são, em muitos casos, os mesmos já relatados pelos autores coloniais sob o termo *infiel*, contudo, a ausência do vocábulo não condiz com a ausência das *infidelidades* ou como o sucesso da *conversão*. A supressão do *termo* também se encontra dentro da lógica discursiva religiosa, que tem uma projeção e uma missão de conversão.

#### 4. AS INFIDELIDADES INDÍGENAS

As narrativas produzidas por religiosos acerca dos indígenas ao longo dos séculos XVI e metade do século XVII davam conta de subjetivar e adjetivar os indígenas tendo em vista que foram classificados de forma homogênea pelos religiosos. Esta classificação era fruto das concepções eurocêntricas embasadas em um imaginário coletivo acerca de um “outro” humano, e sustentada nos estudos e crônicas oriundos da Segunda Escolástica. Estes escritos tinham a nítida função de justificar a empresa missionária na medida em que descreviam os *bárbaros*, *naturais*, *gentios e infiéis*, conforme os relatos esperados pelos europeus. Uma vez justificada a ação, como visto nos capítulos anteriores, os religiosos valeram-se de tais classificações como um pretexto para realizarem suas solicitações seja de materiais e, sobretudo, de novos religiosos. Para além desse caráter interno, a existência do indígena, designado sob estes *termos* nos discursos, servia como propaganda da própria Ordem Religiosa, na medida em que os relatos passavam a descrever “sucessos” de conversão, sobretudo a partir do século XVII. Estes serviam de exemplos edificantes para a Europa Moderna, na medida em que as traduções de Cartas Ânua chegaram ao Velho Continente e eram rapidamente difundidas.

Os relatos apresentados nos capítulos anteriores demonstraram como os jesuítas construíram suas narrativas a partir de suas próprias intencionalidades. Para tanto, valeram-se de um discurso por eles produzido sobre os indígenas, denominando-os de *infiéis*, classificação que, como vimos, possui um espectro bem definido na Península Ibérica em particular e na Europa como um todo. Entretanto, mesmo que as infidelidades fossem narradas pelos membros de uma mesma Ordem Religiosa, percebemos variações nos discursos, quando confrontamos os escritos voltados para circulação externa, as Cartas Ânua, com as demais correspondências. Os textos de circulação interna davam conta de objetivos concretos, e as descrições dos índios e seus costumes apresentava, para além da intencionalidade, indícios de hábitos que não condiziam com o status de converso. Cristina Pompa (2003) indica o surgimento dessas cartas internas:



já em 1541, Ignacio de Loyola instituía a ‘segunda carta’ (que foi chamada daí em diante *hijuela*), ou seja a carta de circulação restrita e que os padres e irmãos dariam notícias de tipo administrativo e institucional, a ser anexada à carta principal que teria uma função edificante e que qualquer um poderia ler. (Pompa, 2003, p. 81).

Se por um lado as *hijuelas*, e demais cartas de circulação interna apresentavam um caráter de solicitações imediatas, e as descrições de costumes indígenas apresentavam menos artifícios retóricos, é possível acessar indícios dos costumes indígenas com maior facilidade. Por outro lado, as Cartas Ânua, cujo foco principal girava em torno dos sucessos de conversão, por passarem pelo filtro do provincial, acabavam por excluir muitas descrições acerca dos costumes dos indígenas, que foram relatados nas Ânua de cada redução, e por seu caráter de edificação, apenas forneciam indícios de *infidelidade*, designados sob o *termo* a partir de alguma intencionalidade específica. Entretanto, mesmo passando pelo filtro do provincial, por serem muito descritivas, acabavam por ocorrer lapsos na redação, o que nos permite vislumbrar indícios de *infidelidades* entres os indígenas.<sup>34</sup> Esta alternância no discurso, sobretudo no que tange ao indígena imaginado e descrito, bem como os costumes relatados, são muito distantes do que possam ter sido as relações e costumes realizados pelos grupos ao longo do contato. Bartomeu Melià (1981) destaca que:

Los jesuitas que escriben sobre los Guaraní están actuando existencial e ideológicamente en un proceso de “reducción a la vida política y humana” del indio guaraní, como condición para la reducción a la fe y vida cristiana (Melià, 1981, p. 3).

Neste capítulo analisaremos algumas práticas/costumes, que poderiam ser denominadas sob o vocábulo *infiel*, mas que em muitos casos não foram descritas sob o *termo*, fornecendo apenas alguns indícios de atos relacionados a ações indígenas. Percebemos que com o avanço do projeto colonial, os jesuítas preocuparam-se em deixar de denominar aos indígenas como *infieis*, uma vez que,

---

<sup>34</sup> Acerca da produção e circulação de Cartas na Companhia de Jesus, ler: Pécora (1999), Londoño (2002) e Rodrigues (2010).

com muitas reduções já estabelecidas e alguns anos de trabalho na região, não poderiam designá-los da mesma forma que faziam no contato inicial. Provavelmente por temor em explicitar as fragilidades da pedagogia de conversão da Ordem<sup>35</sup>. Dessa forma, estes nativos, aparentemente, teriam aderido ao cristianismo ao realizarem os rituais católicos e aceitarem os sacramentos, fazendo com que fossem descritos como convertidos. Porém, ao analisar atentamente os discursos, evidenciamos alguns relatos de práticas indígenas que não condiziam com o status de converso. Em particular, a manutenção das práticas religiosas anteriores ao contato. Logo, faz-se necessário compreender o contexto da criação do discurso para nos aproximarmos das intenções que os autores tinham em descrever ou não tais elementos. Percebe-se aqui uma distinção clara entre, o *infiel* presente nos primeiros discursos, fruto da retórica, dos relatos no quais aparecem traços de *infidelidades*. No primeiro, encontramos intencionalidades ocultas, como as solicitações e justificativas da ação missionárias, encobertas sobre os *termos*. Já no segundo, evidenciamos traços de costumes originários, que denotam menos uma intencionalidade de reação, e mais um lapso de redação.

A religiosidade indígena, expressada por ritos e costumes, somente pode ser analisada se levado em conta as especificidades dos distintos grupos que habitavam a região do Paraguai em meados do século XVI e princípios do século XVII. Portanto, entendemos que uma forma possível de acessar os resquícios de crenças originárias é analisando os ritos e costumes dos indígenas, relatados pelos religiosos, com o intuito de condenação e combate, como a poligamia, a nudez e a antropofagia, ou relativizados, como as festas e as músicas, ao longo do processo de cristianização.

Os vestígios desses ritos e costumes passaram pela lente dos religiosos que os descreveram, o que nos permite evidenciar as principais diferenças das cosmovisões ocidental e ameríndia. O principal ponto de divergência entre estas é que, a religiosidade judaico-cristã, sobretudo após o final da Idade Média, tende a normatizar os ritos, os fechando em si e criando a ideia de heresia, quando praticado fora dos cânones designados pela Igreja Católica. Já a cosmovisão

---

<sup>35</sup> Cabe ressaltar que o termo *Infieles* é menos utilizado após o estabelecimento das reduções, mas não deixa de existir, porém em contextos específicos, como o de contato com novos grupos de indígenas ou quando da descrição de atos que serão combatidos pela Ordem.

ameríndia guarda um espaço para a incorporação de elementos, sejam eles concretos ou de caráter social/religioso. Em um informe do jesuíta anônimo, em 1620, o religioso afirma que os índios pertencentes à cidade de Assunção seriam

... borrachos, holgazanes, hechiceros, mentirosos y que siempre están pensando en malicia y en traiciones, y otros mil males que les imponen, yo quiero que sea así. esto es lo que pretende remediar dios nuestro Señor y el papa su vicario por medio del rey nuestro señor para cuya en se fianza sustenta su majestad los obispos y sacerdotes y envía a su costa tanta cantidad de religiosos y en las mismas cédulas de encomiendas manda a los encomenderos que les den doctina y policía cristiana encargándoles la consciencia. y es cierto que si en su cultivo se hubiera puesto cuidado, que o no tuvieron estos vicios o fueron muy moderados. (Anônimo, 1620, p. 168).

O relato anônimo demonstra a tentativa dos religiosos em combater os costumes dos indígenas, na medida em que solicita mais religiosos para auxiliarem no labor missionário. Entretanto, dá espaço para a compreensão quando os costumes eram mais moderados. A lógica dos religiosos, ao agruparem os indígenas em uma mesma categoria de *infiéis* para fins de catequização, os organizavam em duas categorias: de um lado os recentemente conversos, reduzidos, de outro lado os *infiéis*, *gentios* e *naturais*. Essa categoria virtual dá a falsa impressão de que os indígenas conversos não se comunicariam com os denominados *infiéis*, mas, estudos como os de Baptista; Santos (2007); Wilde (2009) e Garcia (2011) demonstram que estes formavam uma rede de relações que iria muito além do espaço reducional, abarcando grupos conversos e não conversos. Logo, os costumes permaneciam sendo trocados independentemente das tentativas de bloqueio efetuadas pelos jesuítas.

#### **4.1 O combate de costumes: nudez e poligamia**

No contato inicial dos jesuítas com os indígenas no Paraguai ficava evidente a primeira ação que deveria ser combatida pelos religiosos; eles “*andan desnudos*” (Torres, 1609, p. 13). Em inúmeros relatos, os religiosos compreendiam a nudez

partindo do princípio da rusticidade dos indígenas, da carência de recursos na região, chegando até a justificá-la pela inocência deles. Entretanto, o costume de vestir-se é uma questão posta aos ocidentais, em virtude de sua religião judaico-cristã, e esta foi imposta aos indígenas, que possuíam outra lógica de relacionar-se com o corpo. Ao iniciar o processo de evangelização, os jesuítas orientavam os indígenas a vestir-se, e, para tal, passaram a confeccionar tecidos, sobretudo para a introdução do primeiro ritual cristão, o batismo. Para os religiosos, a adesão dos neófitos ao batismo simbolizava o abandono da infidelidade para o direcionamento a uma fé, que deveria ser regularmente estimulada. Relatos edificantes, de busca dos sacramentos em momentos de crise, abundam nas documentações de religiosos ao longo de todo o período reducional, como evidenciados nos estudos de Fleck (2004, 2005a, 2005b) e Felipe (2007, 2008a, 2008b).

Entretanto, a adoção do rito por parte dos nativos poderia apresentar impasses, sobretudo no tocante aos costumes, como o da nudez. Nestes casos, eram realizadas concessões, como a ocorrida na redução da região do Paraná em 1614, onde o provincial Diego de Torres descreve que um grupo de indígenas, que estava sem as roupas que lhes foram dadas, poderia entrar na igreja e participar da celebração do batismo, pois, segundo o padre, era “*preferible irse desnudos al cielo, o vestidos al infierno*” (Torres, 1614, p. 467). No seu discurso, ao justificar a ação religiosa, o missionário coloca os indígenas em status de *fiéis em processo de conversão*, pelo fato de estarem em busca dos sacramentos. Porém, o discurso deixa transparecer as divergências dos indígenas em relação à obrigatoriedade do uso de roupas. Embora o religioso não a reconheça desta forma, parecendo não evidenciá-la. Após descrever a ação, o provincial já admite a nudez para a concretização do batismo. Isto fica claro, pois os indígenas não aderiram ao uso das roupas dentro do ambiente religioso, ainda assim continuavam a ser classificados como em processo de cristianização. Este fato nos fornece indícios para evidenciar que os nativos realizavam outros atos que não os relativos à fé e moral cristã da época, como a poligamia.

Os primeiros religiosos que chegaram à região do Paraguai, sobretudo os Franciscanos, eram muito presos aos cânones rituais, fazendo com que a relação com os indígenas e seus hábitos fossem pouco flexíveis, afastando-os dos *pueblos*

e reduções. Esse é o mesmo processo que ocorrera no Peru, destacado por José de Acosta (1588), como principal empecilho para a conversão. Frente a esta realidade, e a postura de abertura da Companhia de Jesus, após a pedagogia proposta por Acosta, e difundida por Claudio Acquaviva, ocorrem flexibilizações e incorporação de costumes ameríndios. As exceções concedidas pelos religiosos aos indígenas estavam baseadas em uma cédula real de 1576, que previa concessões em função do bom avanço do projeto de conversão na América:

que si para apaciguar a los infieles, y mejor purificar y disponer les para que recibiesen el Santo evangelio fuese necesario concederles algunos privilegios y excepciones, se les concediesen y se les cumpliera la palabra que se les diese. (Alfaro, 1611 apud. Sposito, 2016, p. 43-44).

Esta cédula foi lembrada pelo visitador das províncias de Tucumán e Paraguai, Francisco de Alfaro, em 1611, quando da necessidade de livrar os indígenas dos trabalhos pessoais, que eram realizados através da *mita*, e dava o direito aos nativos de pagarem tributos diretamente ao Rei. Esta ação impulsionou o trabalho dos missionários jesuítas, estando os religiosos autorizados a conceder exceções aos nativos, tanto em questões religiosas como civis. O avanço dependia das relativizações feitas pelos religiosos, que embora combatessem a nudez, esta seguirá sendo tolerada, inclusive dentro das reduções. O Padre Nicolás Mastrilli Durán, em Ânuo de 1628, ao referir-se à Redução de *Santa Maria del Iguazu*, demonstra a tolerância e combate à prática.

Es gente sin rastro de policía los varones hasta los 12 años andan del todo desnudos de ay para arriba solo cubren con plumas de varios colores el mayor empacho de la naturaleza. Las mujeres [de quien es tan propio), no tienen ninguno y así andan todas como nacieron, aunque el trato de los Padres les va poniendo vergüenza [y tratan de traerlas decentes]. (Durán, 1628, p. 277).

A permanência da nudez indígena, cerca de 20 anos após a instalação da primeira redução da Companhia de Jesus, demonstra que não houve uma capacidade entre os jesuítas de explicação e significação dos costumes ocidentais para com os indígenas. Dito de outra forma, embora os indígenas compreendessem a função do vestuário, não o utilizavam por não ressignificarem o uso em sua

própria cultura. Além disso, também é possível inferir que não tenha havido uma preocupação mais significativa, por parte dos jesuítas, para com a nudez dos indígenas. Entretanto isso não foi um empecilho para o prosseguimento da empresa missionária. Os religiosos seguiam expandindo-se pelos territórios e buscando a conversão dos indígenas, e demonstravam seus sucessos de conversão, como indica o relato do Padre Antônio Ruiz de Montoya em 1628.

Una india estando en artículo de la muerte se le apareció el demonio diciéndole que por sus pecados la había de llevar al infierno, ella respondió que había oído decir de los padres que los **pecados de la infidelidad** se perdonaban por el bautismo porque el demonio le refería los **pecados que en su infidelidad había hecho** en lo cual instó muchos días molestándola, dió, cuenta de esto al Padre el cual la confirmó en perseverar en la fe y volviendo otras veces a tentarla se defendía de él con las oraciones que el Padre le había dicho y últimamente habiéndola tentado bien y ella defendido se le respondió que sabía mucho, con lo cual la dejó y muchos se bautizaron oyendo de la misma India este caso. (Montoya, 1628, p. 275).

O modo com que o jesuíta fazia referência ao batismo era uma forma de demonstrar um avanço no processo de evangelização, uma vez que o indígena “foi catequizado” acerca da função principal do batismo, e valera-se disso para livrar-se da morte. Entretanto, evidencia-se que alguns costumes como o batismo ainda não eram incorporados por todos, afinal, após quase 20 anos, ainda havia muitos a serem batizados, e o mesmo só ocorreria, segundo o padre, após o sucedido. A ocorrência, ou não, do fato (a fala da indígena com o demônio) é menos relevante do que a presença desse no discurso do jesuíta, que ainda demonstra a necessidade de justificar a conversão aos indígenas e que muitos ainda não teriam aderido aos novos ritos.

Além do combate à nudez, outro costume dos indígenas também era muito combatido, a poligamia. Certamente a visão religiosa acerca deste costume estava mais para uma sanção e regulação dos hábitos ligados a “bons costumes” e “civildade” do que a uma infidelidade relacionada às questões religiosas. Para os jesuítas, o sucesso no combate à poligamia, repousaria na aceitação dos índios ao sacramento do matrimônio, e por consequência a adoção da monogamia. Alguns casos relatados pelos religiosos dão conta da intenção de alguns indígenas em

casarem-se no rito católico com a esposa mais velha, com objetivo de poderem ser batizados e tornarem-se cristãos, como ocorreu, em 1634, na redução de Nossa Senhora de *Acaraguá*.

O relato de Pedro Romero diz que, após concluir a doutrina diária um índio procurou um Padre dizendo que vivia com oito mulheres, e desejava casar-se com uma, *“déjame a esta que es la verdadera y la más vieja y luego me harás cristiano y hijo de Dios”*. (Romero, 1635, p. 116). Para que isso ocorresse, solicitava que fossem batizados, para tornarem-se filhos de Deus. As sete esposas restantes foram entregues para novos casamentos com outros indígenas. O padre sugeriu que o batismo ocorresse na primeira festa que aconteceria na redução, entretanto, o indígena clamou para que fosse de imediato, pois *“no quieras Padre que tanto tiempo (y no faltaban sino cinco o seis días) sea hijo del Demonio yo no volveré mas a mis mancebas. bautízame luego”* (Romero, 1635, p. 116). O padre então concorda com o batismo. Segundo o relato, algum tempo depois, o índio ficou doente, e o Padre foi visitá-lo, então o índio disse:

Padre si yo muriera infiel, o con mis mancebas entonces si te habías de entristecer, más después de haberme tu bautizado y me hecho hijo de Dios y yo por amor desde Señor dejado mis mancebas, no te pese de que muera en amistad y gracia suya. (Romero, 1635, p. 116).

O sacerdote Pedro Romero concluiu que:

cuyas razones de hombre muy espiritual y lleno de Dios y no de indio, consolaron en extremo al Padre como consolaron a todos los que los oyeron y leyeron, viendo como Nuestro Señor se comunica a sus escogidos y que no es aceptador de personas. A este buen indio imitaron otros de suerte que en seis meses se bautizaron todos los quinientos adultos que dije, y después acá proceden como buenos cristianos. (Romero, 1635, p. 116).

Fica claro nesse caso que a poligamia, além de ter sido combatida pelos religiosos, serviu de relato edificante, uma vez que, após a conversão, casamento e morte, outros indígenas teriam aceitado o batismo. Entretanto, a prática da poligamia estava longe de ser extinta das reduções; nesse sentido Melià (1981) destaca que:

hay que notar que los misioneros no conseguían pensar la poligamia sino como libertinaje sexual y desenfreno, cuando la lectura contextual de las expresiones de los Guaraní permite detectar que para ellos es ante todo una forma esencial y tradicional de cultura. (Melià, 1981, p. 13).

A “*forma essencial y tradicional de cultura*” dos Guaranis, principal grupo étnico da região do Paraguai, apontava para relações de reciprocidade<sup>36</sup> que transcendiam os interesses religiosos e passam à esfera político-social. Dentro dessa lógica, a oferta de mulheres a líderes de grupos funciona como uma forma diplomática de criar relações. Como bem analisado por José Luiz Costa Neto (2008) no caso exemplar e contraditório de Miguel de Artiguaye. Assim, a poligamia ocorre nos relatos, com maior incidência, entre os chefes. Nestes casos, a prática foi tolerada pelos religiosos, em função das alianças necessárias para o prosseguimento do processo de conversão, conforme destacou Melià ao valer-se da “*Conquista Espiritual*” (1639) de Montoya

de hecho los misioneros de los pueblos de Loreto y San Ignacio, entre ellos el mismo Montoya, pensaban que la poligamia estaba tan arraigada entre los Guaraní que era mejor no problematizarla de entrada: "todos los domingos tratábamos con toda claridad de los misterios de nuestra santa fe y de los preceptos divinos, (pero) en el sexto (mandamiento) guardamos silencio en público... Duró este silencio dos años" (Melià, 1981, p. 13).

A necessidade de estabelecer as alianças entre os caciques e os religiosos era fundamental para conquistar todo um grupo indígena, portanto, algumas concessões eram feitas, embora o discurso sempre apresentasse ressalvas. Nesse sentido, o relato do Pe. Montoya, em *Ânua* de 1628, diz que:

Tenía esta reducción [de San José] un estorbo mui grande de un Indio cristiano Cacique estimado el cual había repudiado su verdadera mujer teniendo a otras infieles a quien llamaba sus mujeres, este con temor de dejar su mala vida andaba huyendo por no reducirse y con ese mal ejemplo y peores palabras ahuyentaba a otros, fue amonestado varias veces del Padre Simon

---

<sup>36</sup> Como já visto, “*La reciprocidad supone que alguien ofrece un don de un modo gratuito y con voluntad de agradar. Como don no exige un retorno equivalente, y, por lo tanto, no es un trueque en el que se tenga que retribuir con valores equivalentes. El don no crea obligaciones necesarias de restitución, aunque crea una relación que motivará a su vez otro don. Ese intercambio de dones, por su mista gratuidad, no tiene fechas ni cantidades, predeterminadas. La medida de la reciprocidad es no dejarse vencer en generosidad*” (Melià, 1988, p. 48).



amenazándole que dios le había de castigar se no se emendaba y fue así que le dio el asqueroso mal de lamparones el cual en pocos días le quito la vida estando el padre ausente que era el Padre Francisco de Ortega y así murió rodeado de sus mancebas y sin haberse reconciliado con Nuestro Señor. Con este ejemplo y otros semejantes se han amedrontado los demás. (Montoya, 1628, p. 262)

Neste caso, percebemos que, se por um lado o cacique representa um estorvo para o avanço do projeto catequético, em virtude de suas esposas, por outro lado, ele é reconhecido pelo religioso como cristão, mesmo que os religiosos seguissem apontando sua infidelidade e a necessidade de reconhecer sua “*verdadera mujer*”. A não adoção integral ao cristianismo, na medida em que, mesmo com a iminência da morte o cacique não abriu mão de suas esposas, denota o quão significativo para a sua cultura era essa prática, dentro da lógica da reciprocidade. Entretanto, ao redigir a Carta Ânua, Montoya consegue transformar a grande dificuldade de não conversão integral do cacique, em um relato edificante. Valendo-se da enfermidade como retórica de castigo, e utilizando-o de mal exemplo, transformou o “fracasso de conversão” em um relato edificante, na medida em que os demais indígenas amedrontados teriam passado a seguir os ensinamentos do sacerdote.

#### **4.2 A tolerância: bebedeiras e festas**

A religiosidade expressa pelos indígenas através de ritos, com danças e música, possui elos com os ritos católicos. A Missa é um dos mais significativos e quotidianos rituais na vida das reduções. Na celebração ocorria a incorporação de músicas e instrumentos com a participação dos indígenas. Além disso, o ponto central era o momento da crença na transubstanciação, onde o vinho e a hóstia são transformados em corpo de Cristo e, a seguir, entregues em comunhão, aos participantes que estivessem aptos a recebê-los. Além da celebração diária, outras festas, como os dias de santos, Corpus Christi e Semana Santa, eram comemoradas nas reduções e, também, incorporavam músicas e danças. Tais elementos estavam presentes nos rituais das diversas parcialidades anteriores ao

contato, e que coexistiram de forma controlada dentro do território reducional, como festas em momentos de plantio e colheita. Como bem demonstrado e extensamente analisado por Bohn Martins (2006). O cronista jesuíta José de Acosta, em sua experiência no Peru, aponta para a necessidade de reconhecer os costumes dos nativos e transformá-los, não excluí-los

por consiguiente, en muchos casos hay que disimular y otros hay que alabar. Cuando se trata de costumbres tenazmente arraigadas y gravemente dañinas, hay que transformarlas en otras parecidas y que sean buenas, con habilidad y destreza. (Acosta, [1588] 1984, p. 590).

Dessa forma, os rituais pagãos, como as bebedeiras, eram flexibilizados pelos religiosos, estes deveriam ser supervisionados até serem transformados ou absorvidos pelos rituais pertencentes aos cânones da Igreja Católica.

De la misma manera pueden permitirse alguna vez a los barbaros celebrar convites y festejos solemnes en que coman y beban en público, siempre que sea en la plaza del pueblo, como ya prescribían las leyes de los incas. **Si se hace así, no hay miedo de que proliferen tanto las grandes borracheras**, puesto que lo estarán viendo y podrán castigarlos todos los nuestros. En definitiva, la caridad de Cristo – combinada con grandes dosis de prudencia y moderación – nos dirá exactamente qué es lo que hay que permitir y tolerar y, por el contrario, qué es lo que hay que cambiar o lo que de ninguna manera hay que consentir. (Acosta, [1588] 1984, p. 591).

Com a aceitação dos festejos públicos, os indígenas encontravam-se sob supervisão dos religiosos, que através da observação passariam a reduzir os abusos cometidos pelo uso do álcool. Logo, “*no hay que poner frenos al vino, sino al abuso del vino*” (Acosta, [1588] 1984, p. 567), pois o vinho possui um simbolismo relacionado ao rito cristão da eucaristia, assim como a *chicha* possuía função central na religiosidade ameríndia. Nas missões do Paraná, o provincial Diego de Torres aponta um dos principais “empecilhos” para a conversão dos neófitos – que por estarem em uma redução, não são tratados como infiéis:

tienen esta gente un impedimento para ser cristianos, y es que todas las mañanas a las dos, o las tres, se levantan a beber y dura la borrachera hasta q amanece, y todas las veces q han de ir a caza, a otra cosa de comunidad, hacen borrachero con que dura dos, o tres días, y aunque no se emborrachan de suerte, que hagan disparates. (Torres, 1611, p. 88).

O que aparece relatado como empecilho apresentado pelo provincial acaba sendo um rastro de *infidelidade*, ocultada pelo religioso, uma vez que tais atitudes nativas levam para a sociabilidade e a relação com o outro, tornando-se fundamentais. Acerca dos relatos sobre bebederas é importante resaltar que:

en el caso de las borracheras lo que se observa es no sólo la descripción de un evento atemporal si no que el mismo suceso se replica en cada una de las crónicas ignacianas siempre bajo el mismo padrón de comportamientos (Paz, 2017, p.57).

Dessa forma, a retórica é construída, e o *impedimento inicial para ser Cristianos*, se transforma em uma possibilidade de solidificar a conversão em seu discurso, pois ele afirma, em outubro do mesmo ano, que: “*esta reducción a todo genere va cada día mejor, y los indios e indias se pasan de muy buena fana al asiento nuevo, después de mi vuelta se ha animado mucho*” (Torres, 1611, p. 89). Como prática retórica, os relatos jesuíticos, de modo geral, tentam suavizar as dificuldades ao final do discurso, como ocorrera nesse caso. Entretanto, a prática das bebedeiras seguirá sendo realizada pelos indígenas. O relato de Padre Montoya, em 1630, descreve como eram as festas na redução de *Concepción de los Gualachos*.

Aunque entre todos los infieles de estas partes se halla el vicio de la borrachera en estos es tan feroz que se puede dudar si en las demás naciones haya cosa semejante, porque hacen un vino de miel de abejas tan fuerte, que luego al punto los priva de sentido y los hace tan feroces más que tigres imitándolos en sus obras y bramidos, es cosa horrible ver una borrachera de estos indios, adonde juntan todos y unos braman como toros, otros como tigres, unos lloran, otros cantan, unos bailan, otros riñen aporreándose y flechándose, adonde el padre aporrea al hijo y el hijo al padre.

E segue o relato de Montoya...

Pocos días ha que en un pueblo cerca de este de la concepción un indio mato a su mismo padre dándole a mano teniente con una flecha con que le atravesó las entrañas, en estas borracheras suele cada uno contra hacer lo que el estima que hace, y así unos hacen que flechan pasaros, otros que corren, otros que están en la guerra flechándose y a veces se le antoja que los que están allí son sus enemigos y coge el arco y flechas y comienza a flecharlos, y los más borrachos son los que menos hacen por no poderse levantar del suelo donde la fortaleza del vino los derriba, los que comienzan a beber son los feroces y aunque los indios de otras naciones son los que se suelen emborrachar, pero en esta las indias son las que más tienen disto y por causa de ellas son las pendencias, y ellas mismas suelen coger las flechas de las manos de los indios y clavarlas con sus mismas manos en los q tienen delante, y si Nuestro Señor no hubiese proveído que las moças y moços que no tienen hijos aun y son de poca edad no bebiesen los cuales suelen esconder los arcos y flechas de los que beben, se hubieran ya acabado todos en estas borracheras, en ellas suelen los que no están contentos con sus mujeres dejar las que tienen y tomar otras, y lo mismo hacen ellas con sus maridos. Pero es cosa maravillosa que en casándose in facie eclesial nunca los dejan aunque sean viejas. (Montoya, 1630, p. 348-349)

O hábito de beber está diretamente relacionado a um ritual complexo que visava integrar e socializar, não somente os pertencentes do mesmo grupo, mas também a inclusão de convidados. Era repleto de simbolismos, incorporações e demonstrações de força, que em alguns casos geravam conflitos, envolvendo o arco e a flecha. Alguns desses rituais poderiam culminar com a antropofagia, como veremos a seguir. Além disso, o jesuíta aponta para a prática de poligamia entre os casamentos originários, pois, segundo o relato, os indígenas que haviam feito o casamento cristão não praticavam este ato. Logo, concordamos com Carlos Paz, ao afirmar que *“aquellas sesiones de bebidas se constituían como una instancia sociológica de toma de decisiones y momento de emprender acciones tendientes a recomponer un equilibrio que necesitaba ser recuperado”* (Paz, 2017, p. 52). Entretanto, a historiadora Maria Cristian Bohn Martins (2006), ressalta que no tocante a esse tipo de relato,

a percepção dos religiosos esbarra, pois, no limite de serem representantes da cultura cristã ocidental perante um universo

estranho. O seu olhar é um olhar que avalia o “modo de ser”<sup>37</sup> dos grupos indígenas abordados com uma proposta de vida reduzida, que pondera sobre as práticas e valores com os quais se pode conviver ou transformar, e que condenam aquilo que não pode ser tolerado. (Martins, 2006, p. 117).

Nesse sentido, a pedagogia proposta por Acosta parece ser observada na região do Paraguai, na medida em que o sistema de festas segue sendo realizado como agente de integração social e de instrumento de catequização, uma vez que os religiosos passam a controlar as bebedeiras, o uso de arco e flecha sob penas de castigo.

Ha sido de mucha gloria de Nuestro Señor lo que la Compañía va obrando en estos pobres, ales el padre entablado en que no beban teniendo los arcos y flechas en las manos, por evitarles las muertes, lo cual recibieron muy bien, también ha hecho que el vino q solían beber en un día lo beban en dos con que se ha ido ganando tierra y finalmente ya el Padre tenía autoridad entre ellos de suerte que no solo estando con su juicio, sino aun en las mismas borracheras aunque están muy furiosos luego se humillan y sujetan de suerte que puede ya el Padre castigarle, aunque con mucho tiento. Pero tienen una cosa singular que al que les castiga le reconocen como a superior y le respetan mas y le regalan y cobran amor, cosa que si la experiencia no lo hubiera enseñado no se podía creer. (Montoya, 1630, p. 349-350).

Dessa forma, as bebedeiras, que inicialmente foram descritas de forma totalmente negativa, no mesmo relato, após a interferência dos sacerdotes, teria sido tolerada, na medida em que os sacerdotes buscavam a conversão dos indígenas, e o consumo moderado das bebidas alcoólicas. Além disso, o religioso aponta para o princípio básico para a cristianização, a coerção através de castigos, que obtinham resultados se os indígenas já tivessem sido cativados pela conversão. Logo, a ação missioneira tende a tolerar a prática, uma vez que o álcool também apresenta significado para o principal rito do catolicismo – a missa -, porém deveria ser controlado. Dentre os relatos de controle aos costumes da bebedeira e da poligamia, destacam-se as ações brutais contra os membros da Companhia de

---

<sup>37</sup> Acerca do “modo de ser” dos indígenas, sobretudo dos guaranis, ver: Melià (1981, 1986, 1988) e Costa Neto (2008).

Jesus, como ocorreu com o Padre Pedro Romero, e foi descrito em Carta Ânua de 1644.

El padre se fue a los itatines por mandato mío, junto con otro compañero, con el encargo de esperar ocasión para pasar el río Paraguay y conquistar para Cristo las naciones de la otra banda. Me escribió de allí, que los bárbaros le habían recibido con satisfacción, pero sobrevinieron otros indios armados de regiones más distantes, que habían oído de su llegada y uno de esos pegó con su maza al padre en las espaldas; cayó al suelo pronunciando el dulce nombre de Jesús. Le pegaron dos veces más en la cabeza, y viendo que todavía daba señales de vida, le cortaron la garganta, sacándole la lengua por la herida, y le abrieron también el pecho con un cuchillo y echaron allí sus dedos cortados.

Los padres de Asunción supieron el motivo de su muerte por boca se los itatines, que declararon que los asesinos habían dicho que no querían padres en su tierra, porque les quitarían sus borracheras y sus concubinas. (Zurbano, 1644, p. 55).

No caso da morte do Padre Romero, a construção do discurso apresenta o padre como mártir, por lutar contra a bebedeira e a poligamia. Percebe-se que a morte foi utilizada como instrumento de retórica em benefício do próprio projeto missionário, uma vez que, ao morrer defendendo os preceitos cristãos o padre dá exemplo de persistência na fé, dado que a causa da morte é informada por outros índios, o que já estariam em processo de conversão. Nesse sentido, os relatos envolvem as práticas nativas numa nuvem de descrições violentas com julgamentos *a priori*, mas fornecem elementos acerca da habilidade retórica dos membros da Companhia de Jesus:

os relatos acerca das las tan afamadas borracheras se presentan entonces como un claro ejemplo de un recurso argumental que pondera, de modo exagerado, un uso social comunal que involucraba distintas esferas de la sociabilidad nativa pero que ilumina más sobre la práctica jesuítica de la argumentación retórica que sobre los ánimos nativos. (Paz, 2017. p.70).

### 4.3 Sobre a guerra e a antropofagia

Os indígenas denominados de Guarani possuíam cerca de quatorze diferentes parcialidades<sup>38</sup> (Susnik, 1982) e dominavam a região que se estendia entre o Oceano Atlântico e os Andes. Era “*una etnia belicosa y expansiva*” (Roulet, 1992) que compreende a guerra como principal instrumento de relação com o outro, seja com os espanhóis ou até mesmo com outras parcialidades. Tal constatação não foi apresentada pelos historiadores do início do século XX, que apresentavam os Guarani como amistosos e pacíficos, devido à imersão e não identificação do discurso jesuítico de edificação de suas ações religiosas: “*se muestran de dia en dia más cariñosos para con nosotros, y en todas sus necesidades acuden a nosotros con confianza*” (Torres, 1614, p. 448). Ainda sobre a relação estabelecida entre espanhóis e europeus, o relato Anônimo nos descreve os indígenas como:

Es esta gente valerosa en la guerra y donde quiera que están tienen sujetas las naciones circunvecinas. Son altivos y soberbios y a todas las naciones llaman esclavos sino es al español, pero no le quiere llamar señor sino cuñado o sobrino porque dicen que solo dios es su señor, porque como he dicho el ayudar al español y admitirle en sus tierras fue por vía de cuñadazgo y parentesco (Anônimo, 1620, p. 164).

As relações de troca e de guerra só podem ser compreendidas a partir do conceito de cultura que considere a historicidade dos indígenas pré-colombianos, suas raízes expansionistas bélicas, seus mitos, sua organização social e espacial para compreender a rede de significados que dão sentido à compreensão indígena. Esta compreensão passa pela percepção de diferentes grupos indígenas que buscam na relação com o outro também formas de comunicação e intercâmbio. A necessidade desta relação com o externo é afirmada por Lévi-Strauss (1976, p. 329), ao identificar que alguns indígenas eram “políglotas”, necessitavam apreender a língua dos outros grupos para poder relacionar-se e “*certas cerimônias importantes, como os rituais de iniciação, parecem, com efeito, que só podem ser*

---

<sup>38</sup> A expressão ‘*parcialidad*’ utilizada por Susnik, traduzida imediata e equivocadamente por ‘parcialidade’ induz a erros de interpretação; pois afiança, de antemão, a existência de uma homogeneidade artificial, baseada em localizações geográficas (Tapes, Guairenhos, Chaquenhos, etc) e não necessariamente numa diferenciação cultural entre os sub-grupos Guarani. Acerca disso ler: Santos (1999, p.210-212).

*celebradas com a cooperação de um grupo vizinho*”. O autor, ao estudar os Nambikuára, aponta que estes “confiam inteiramente, para a equidade das transações, na boa fé ou na generosidade do parceiro. A ideia de que se possa avaliar, discutir ou reagir, exigir e cobrar é-lhes totalmente estranha” (Lévi-Strauss, 1976, p. 335).

Quando tais relações não apresentam resultados pacíficos, as relações de guerra, que são oriundas das mesmas relações de troca, ocorrem as guerras. Logo, *“As trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são o resultado de transações mal sucedidas”* (Lévi-Strauss, 1976, p.337). Este comportamento pré-contato ao se relacionar com o europeu, passa a intensificar as trocas, e por sua vez as guerras. Este mesmo pensamento é verificado junto aos *Guaycurus*, do século XVI, que habitavam a região de Assunção quando do momento da fundação do centro urbano. Esta parcialidade é conhecida por sua ativa relação com outras parcialidades a partir da guerra, chegando a ser descrita no relato do jesuíta Anônimo da seguinte forma:

El modo que tienen de conservarse y aumentarse es que en la guerra matan todos los viejos y viejas y los moretones que pueden pelear quedándose con los muchachos y muchachas, los cuales crían a su modo y salen como ellos; de estos alguna cantidad traen a vender a esta ciudad y los españoles se los compran dando en esto mal ejemplo y ocasión para que destruyan las naciones comarcanas y aun que el señor obispo don fray Martin Ignacio de Loyola mandó que no comprasen estos cautivos y ordenó a los confesores que no los absolviesen sin que primero les dieran libertad, con todo eso no aprovecha. (Anônimo, 1620, p. 171).

Nota-se a importância central da guerra para a organização social do grupo, pois se organizam a partir dos cativos que são comercializados com os europeus. Logo, o cativo possibilita duas relações: a primeira entre parcialidades indígenas (e a consequente guerra entre os nativos) e a segunda, quando da venda destes cativos aos colonos. Dessa forma, o estudo de Guilherme Galhegos Felipe (2014) aponta que:

A guerra indígena era uma troca momentaneamente desigual em que a dívida sempre acabava sendo quitada e renovada no próximo confronto: o extermínio do inimigo anulava este dever que galvanizava a vida na aldeia (Felipe, 2014, p. 145).



O objetivo da guerra para o Ocidente é o extermínio do inimigo ou a conquista e submissão, o que não equivale à lógica indígena, que busca a perpetuação da guerra centrada na captura de cativos. Dessa forma, faz-se a manutenção das relações de sociabilidade do grupo. Esta lógica a respeito da guerra está posta, construída e reconstruída, significada e ressignificada pelos Guarani antes mesmo do contato com o Ocidente. Logo, ao depararem-se com o avanço colonial, seguiram realizando suas práticas bélicas, porém colocando-as à prova em função do novo contexto que se impunha: “A cultura é uma aposta feita com a natureza” (Sahlins, 1987, p.9). A vingança, por exemplo, é outro elemento passível de análise, uma vez que

os mortos do grupo eram o nexos de ligação com os inimigos, e não o inverso. A vingança não era um retorno mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir. A guerra não era uma serva da religião, mas o contrário (Viveiros de Castro, 2002, p. 240).

O que está em jogo não é o motivo da guerra, o resgate da memória do falecido ou o extermínio do inimigo: o que está posto a partir da vingança são as relações futuras a partir da morte de um membro do grupo. Logo, quanto mais as guerras se intensificam, mais indígenas ou europeus morrem, e, assim, mais ritos e festas serão proporcionados pelo grupo. Dentre os rituais, sobretudo após a guerra, destacam-se nas narrativas jesuíticas relacionadas a morte de cativos e o consumo de carne humana.

Relatos acerca dos rituais antropofágicos são recorrentes na documentação colonial platina desde os primeiros contatos, em final do século XVI, e se intensificam ao longo do século XVII. De modo geral, esses relatos estavam a meio caminho entre o indígena imaginado e o contatado. Os religiosos tinham uma imagem *a priori* de um indígena *infiel* que comia carne humana. E, a partir do contato, os relatos iriam contribuir para a construção das narrações acerca da antropofagia. Entretanto, nem sempre os atos dos nativos ratificavam o imaginário inicial de um indígena infiel que comia carne humana. Mesmo assim, os religiosos poderiam seguir descrevendo os costumes tidos por *bárbaros*, em função das intencionalidades das narrativas, como visto no capítulo anterior. Logo, “As imagens apresentadas pela editoria do século XVI discrepam frequentemente dos

textos dos viajantes e a representação dos costumes indígenas não se pauta pela observação empírica, preferindo inspirar-se nas alegorias” (Pompa, 2003, p. 370).

Com raras exceções, esses rituais não apontavam indivíduos protagonistas, sendo preponderante a descrição da prática da antropofagia em grupos. As descrições demonstram que, através da guerra, se aprisionava um cativo e, em determinado momento, ele seria morto em um ritual antropofágico. Como consequência, dentro da lógica apresentada anteriormente, os parentes do cativo o vingariam ou o cativo já faria parte de uma vingança anterior. *“Pues es costumbre de los indios de guerra, vengarse de sus enemigos de una manera atroz, despojando al cautivo y matándolo durante sus borracheras, tragando con avidez su carne y sangre, como si fuera un manjar exquisito”*. (Torres, 1613, p. 378). Nota-se que os jesuítas percebiam a relação direta entre antropofagia e a vingança, entretanto, percebemos que a vingança não acabaria com a morte do cativo, pois os seus pares voltariam para reiniciar uma nova guerra. Logo, a prática da guerra possibilitaria a interação com outro grupo e por sua vez a incorporação de elementos. Relatos como o de Antônio Ruiz de Montoya (1639), acerca de rituais antropofágicos, abundam na documentação:

el cautivo que cogen en guerra lo engordan, dándole libertad en comidas y mujeres que escoge a su gusto; ya gordo lo matan con mucha solemnidad, y tocando todos a este cuerpo muerto con la mano, o dándole algún golpe con un palo, se pone cada cual su nombre; por la comarca reparten pedazos de este cuerpo, el cual pedazo cocido en mucha agua, hacen unas gachas, de que tomando un bocado toma cada cual su nombre, las mujeres dan a sus hijos de teta un poquito de esta mazamorra, y con eso les ponen el nombre; es fiesta muy célebre para ellos, que hacen con muchas ceremonias. (Montoya, [1639] 1892, p. 51).

Esta descrição nos permite vislumbrar um ritual complexo que exige todo um preparo e dedicação anterior à execução. Posteriormente, todos os indígenas participam do ato, tornando-o célebre e festivo na medida em que são convidados outros grupos, reafirmando elos de parentesco e reciprocidade. Entretanto, nem todos os atos de comer carne humana podem ser enquadrados dentro dessa chave interpretativa. Alguns relatos religiosos fogem desse padrão - onde o cativo é um

preso de guerra, aprisionado e morto, que ao ser comido traria novos elementos à cultura dos seus algozes.

Um dos registros que não se enquadra no padrão ritualístico antropofágico, esboçado pelo relato de Montoya (1639), foi relatado pelo jesuíta Joseph Oregio, no ano de 1636, no formato de uma *hijuela*, conforme indicado anteriormente. O inaciano descreve que, próximo a redução de Santa Ana, um índio chamado Erovocá, havia se instalado com sua família, porém,

allí con maña se ha comido con sus padres a su hermana y mujer y a otra mujer con su hijo y a otra mujer de los tres hemos visto aquí en nuestra casa las tres calaveras, huesos y carne asada, en cantidad de una mujer que había muerto el día que le prendieron, y los otros todavía estaban las cabezas, carnes, pies y manos y los demás huesos frescos, cierto indicio de que mataba muy a menudo... es de los que vive de carne humana, ni cuida de chacaras sino de matar gente para comer (Oregio, 1636, p.29).

O religioso descreve o modo como Erovocá matava.

el Modo que tenia de matarlos era echarle un sipo al cuello y arrastrarlos hasta que morían y después con un taquarembo les quitaba de manera toda la carne que dejaba los huesos y caberas mondos, si no es de la última que mato que no tuvo lugar para comerse aun la carne de la cabera y así se conocía muy bien porque estaba recién muerta y muy gorda y bien acondicionada. y sus carnes asadas estaban todavía echando Grasa. (Oregio, 1636, p. 29).

E, por fim, conta o modo pelo qual descobriram os costumes do indígena, e como procederam frente ao ocorrido.

Descubriese porque el enfermero de este pueblo con dos otros compañeros yendo a sus chacaras olieron la carne asada que era tanto el olor que de muy lejos se trascendía y llegando adonde estaba le hallaron tan av. . . de carne que con grande facilidad y sin resistencia le ataron y trajeron al pueblo con todo lo arriba dicho, y añaden que sus perros se hartaron del caldo, entrañas de los dichos muertos sin que ellos lo pudiesen estorbar por estar ocupados en la prisión del indio, etc. (Oregio, 1636, p. 29-30).

No caso de Evorocá, não é possível utilizar a mesma chave interpretativa do relato de Montoya (1639), por apresentarem características bem distintas. Não há

uma ritualística, nem escolha de um cativo de outro grupo; o relato parece ser da prática de endocanibalismo, porém sem uma ritualística relatada. Nesse sentido, a análise de Maria Cristina dos Santos (2016), ao realizar uma exegese da documentação relativa ao ocorrido, aponta para os limites das chaves de interpretação etnohistóricas, onde:

O registro do Padre Oregio sobre Evorocá apresenta um personagem indígena, com destacada atuação, numa situação tensa e declarada de conflito de cosmovisões. Mas nesse caso, não se trata, de forma especial, da verificação de um costume bárbaro dos indígenas, mas sim da capacidade dos jesuítas de resolver tal situação. (Santos, 2016, p. 1112).

Logo, entendemos que, por haver o relato do consumo de carne humana, não se tratará, necessariamente, de uma ação indígena “infiel”, este pode evidenciar outras questões, se analisado o contexto da produção do texto. A exemplo disso, ocorreu um caso no mesmo ano da instalação da Província Jesuítica do Paraguai, em 1609, quando o bispo da região, Fr. Reginaldo Lizárraga, fez um relato descrevendo outro tipo de atividade envolvendo o consumo de carne humana.

Este obispado es el más Pobre del Indias en todo el que es muy largo y en eso no se ha hallado punta de oro ni plata y desde Buenos Aires hasta Villa Rica que no es porque la dieron este nombre que todo casi sea de andar este rio arriba más de 500 leguas el río así por una y otra q es cenagoso y más descendiendo la mano derecha la siniestra tiene anegadizos q así los llaman. De 30 leguas y de menos es poco poblada la tierra y la gente de desnuda y como sea desnuda es sabido que come carne humana no solo de sus enemigos sino a sus personas y viejos estando enfermos los matan y los comen diciendo que mejor es comérselos que no que los coman gusanos y los enfermos no rehúsan los maten - : es gente bestial y para hacerlos Cristianos probarlos los avernos de hacer hombres y esto es dificultosísimo por ser su bestialidad muy antigua - Comenzando desde buenos aires que es pueblo pequeño y sin naturales les poblado a la parte del estrecho esta otra del rio ay algunos indios llamados Barbaros no reducidos al servicio De V. M desnudos barbarissimos [...] uego se si que la costa al oriente al Brasil poco poblada, de las mismas calidades entre estos naturales pocos se han labradores viven de caza y pesca y sobre si entró una nación a pescar o cazar en las de su vecino de aquí madre las guerras. (Lizárraga, 1609, p. 1).

O Relato do dominicano tende a reafirmar as dificuldades dos religiosos ao lidarem com questões relacionadas aos costumes tradicionais dos indígenas, como a nudez e a ingestão de carne humana. O religioso aponta para um caso de endocanibalismo, pois os indígenas comeriam os velhos e enfermos e diziam que era melhor que eles os comessem que os vermes. Além desse relato, em sua principal obra, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* (1916)<sup>39</sup>, ao descrever os indígenas da região “del Reino del Paraguay” o autor mostra-se atento ao apontar o costume de comer carne humana, entretanto não descreve nenhum ritual ou forma de consumo. O restante da documentação do bispo, no período que esteve no Paraguai (1607-1609), resguardado no *Archivo de Indias*, aponta para um religioso que, por sua idade avançada, tinha dificuldades de realizar suas ações apostólicas, dentre elas, realizar informes. Logo, o religioso poderia estar valendo-se da descrição de terceiros e ter construído sua retórica sobre o canibalismo, para apresentar as complexidades, dificuldades e riscos que os religiosos estariam encontrando na região, e não necessariamente um ritual ou um consumo de carne humana que teria presenciado ou sido relatado a ele.

Neste caso, o costume de comer carne humana não parece ter o mesmo significado daquele apresentado por Montoya (1639), pois não envolve o ato da guerra, e a relação com o cativo. Também não nos parece possível utilizar a mesma chave interpretativa para o caso exposto por Oregio (1636), pois, embora seja considerado um endocanibalismo, o grupo indígena descrito por Lizzaraga (1609) apenas comia velhos e enfermos. Entretanto, o estudo desses casos aponta para a capacidade dos jesuítas de valerem-se do tema para a construção de sua retórica, onde o consumo de carne humana pudesse colaborar para o projeto missionário, na medida em que era utilizada para solicitação de novos religiosos, ao expor os perigos aos quais os religiosos estariam passando.

Além disso, expunha a real missão de evangelizar, na medida em que ainda havia “infiéis” a serem cristianizados. Logo, a existência ou não do ato de endocanibalismo é um questionamento que possivelmente não conseguiremos

---

<sup>39</sup> Estima-se que a redação tenha se dado entre 1603 e 1609, porém ela se mantivera inédita até a sua primeira publicação em 1908.

comprovar, e mesmo que o fizéssemos, não resultaria em um grande avanço para compreender as relações entre os grupos indígenas. Mas, compreender como o mesmo foi usado, e dentro de qual contexto, nos ajuda e elucidar as relações entre os distintos grupos indígenas, e entre indígenas e religiosos.

#### **4.4 A coexistência de crenças**

Os religiosos, ao produzirem relatos com objetivo de homogeneizar os nativos já convertidos, acabavam por registrar atos ou costumes praticados pelos mesmos indígenas que contradiziam os preceitos do bom viver cristão. Assim, estes lapsos nos registros dos missionários podem ser utilizados para compreender a presença de indivíduos que praticavam simultaneamente a liturgia ensinada pelos religiosos e os seus ritos tradicionais. Em outras palavras, para os indígenas coexistem fidelidades desiguais, as das práticas religiosas tradicionais e as novas práticas incorporadas pelos missionários.

Quando os indígenas aceitavam as relações estabelecidas a partir dos ritos católicos, como o batismo, a confissão e o matrimônio, os jesuítas acreditavam que o processo de aceitação dos sacramentos corresponderia de forma direta a conclusão do processo de conversão. Logo, estariam cristianizados e apenas deveriam ser mantidos nas reduções, onde havia um acolhimento e proteção. A aceitação dos sacramentos e a presença dos nativos nas reduções eram identificados pelos europeus como elementos oriundos da civilidade esperada e da conversão. Entretanto, na cultura ameríndia, a adesão a um novo rito não exclui a existência dos ritos anteriores, uma vez que o importante para o nativo era a relação estabelecida com o “outro” por meio desta crença.

a adoção do cristianismo como algo novo e externo não contradiz a afirmação de continuidade entre essa religião e a cultura nativa, se tomarmos como ponto de partida a premissa básica do interesse deles e de outros povos ameríndios na captura da perspectiva do outro, seja ele animal, inimigo ou branco. A adoção do ponto de vista dos missionários é mais um movimento nessa direção da captura de uma perspectiva externa. (Vilaça, 2008, p. 177).

Porém, os religiosos, ao vislumbrarem a ação dos indígenas nos rituais católicos acreditavam na conversão dos nativos. Contudo, ao analisar tais discursos, acredita-se que, nas atitudes dos nativos, coexistia um sistema de crenças que não foi percebido pelos religiosos, pois os indígenas já estavam imersos, segundo esses autores, nos ritos e práticas cristãs. A primeira crença era a sua tradicional, pautada nos ritos e especificidades de cada grupo étnico; esta crença estava sempre sendo posta à prova quando do contato com outros grupos, logo, estava em constante alteração. Já a segunda, era a crença introduzida pelo contato, ou seja, a adesão dos nativos aos rituais católicos. A segunda parte da crença esteve pautada em ritos rígidos (sacramentos), frutos das relações estabelecidas entre os nativos e os religiosos e, assim como a anterior, devia ser constantemente nutrida com novas relações. A coexistência de crenças ocorre de forma sistemática, alguns hábitos eram ocultados no discurso, outros não, como o relato do padre Francisco Lupercio Zurbano, ocorrido em 1644, próximo ao colégio de Buenos Aires.

Los padres cayeron en cuenta de que varios indios bautizados llevaban consigo, supersticiosamente, los restos de sus antepasados y de algunos caciques jefes de su tribu. Fueron a ellos los padres y primero les hablaron bienamente, ganándoles la voluntad con regalillos, para persuadirlos a entregar a la sepultura esos huesos según la costumbre de los cristianos. No les hicieron caso. No quedó más remedio que mandar que les sacasen por fuerza de su escondrijo debajo de las camas y se los sepultasen a deshora de la noche, sin testigos, para que no los volvieran a sacar. Estallaron las viejas en un gran lamento por haber perdido su tesoro, quejándose al otro día a los padres, quienes las calmaron con doncellillos. (Zurbano, 1644, p. 31).

Conforme a relação posta no processo de conversão, há uma adesão ou não aos rituais católicos, entretanto, o jesuíta não podia medir o quanto, efetivamente, esse novo ensinamento era incorporado ou substituído dentro da cosmovisão indígena. Como no caso citado acima, onde os indígenas já batizados guardavam os restos de seus chefes, sem sepultá-los, ato que foi diretamente combatido pelos religiosos. A coexistência de rituais, originários e católicos, ou a incorporação de ritos católicos, ressignificados, é uma constante nos relatos jesuíticos do século XVI e XVII. Nesse sentido, adesão ao sacramento, bem como aos demais rituais

litúrgicos, pode ser interpretada a partir da necessidade do nativo em estabelecer uma relação com o *outro*.

O que se tem é um sistema que contém em sua estrutura central um lugar a ser ocupado por um outro, que é objetivado diferentemente a cada momento, como mostrou Lévi-Strauss (1993) ao analisar a abertura dos nativos americanos aos colonizadores no momento da Invasão. (Vilaça, 2008, p. 194).

O ameríndio seguia, entretanto, realizando suas ações de acordo com seus elementos culturais, abrindo-se ao *outro* e selecionando elementos novos para incorporar a sua cultura. Além da aceitação de ritos e crenças, como destacado anteriormente, o relato de Zurbano também denota uma disposição dos indígenas em receber outros itens dos religiosos, em função de seu desagrado com a retirada dos restos mortais dos indígenas. Nesse sentido Felipe (2014) aponta que:

os índios não deixariam de ser índios se aderissem aos rituais cristãos como uma forma de resolver problemas particulares à sua cosmologia em um determinado contexto – a prática era um *acrescentar* novas possibilidades, e não um *subjugar* o conhecimento. (Felipe, 2014, p. 157).

Portanto, a inclusão de novos ritos ou crenças não levou os ameríndios a renunciarem suas práticas religiosas, podendo ser realizadas concomitantemente com as práticas do cristianismo, ou ainda haver uma modificação nas práticas rituais originários. Estas práticas não são percebidas diretamente no discurso dos religiosos sobre os nativos, porém podem ser evidenciadas indiretamente quando se realiza uma análise mais atenta dos registros, quando alguns desses elementos perpassam o discurso, em função do foco do autor da narrativa.

Dentre as infidelidades descritas nos relatos religiosos da região do Paraguai encontram-se a nudez, os rituais antropofágicos, o uso de ervas, as bebedeiras, a poligamia e a feitiçaria. A exemplo disso, relatos significativos podem surgir na leitura das Cartas Anuais, pois o padre provincial, autor do relato, ao estar focado em compilar os eventos recentes, por algum lapso, pode acabar por ressaltar ações de indígenas que estavam coexistindo entre as duas crenças, a cristã e a tradicional. Os relatos que descrevem os indígenas praticando os ritos litúrgicos



são fundamentais, pois exprimem o conhecimento, por parte dos jesuítas, de que os índios estão no processo de conversão. O relato do Procurador da Companhia de Jesus, descrita na Real Cédula de 14 de fevereiro de 1647, demonstra que

Los habían Reducidos a vía política y cristiana en veinte y cuatro pueblos donde no hay Iglesias decentemente adornadas que los dichos indios cantan y ofrecen misas con música viviendo con quietud y paz con esperanza, de que se aumenten y con su ejemplo se conviertan otros de esas Provincias a nuestra fe y nuestra obediencia (Carlos II, 1647, p. 1).

Contudo, uma leitura atenta mostra que a situação fora mais complexa, pois em muitos destes, os mesmos indígenas mostram-se ressignificando os rituais ou voltando a realizar suas práticas religiosas originárias. O medo de um retorno aos cultos antepassados é uma constante na documentação:

los religiosos que los asistían padecían grandes inquietudes y molestias y que se podría temer que no remediándose referido volviesen éstos Indios a sus antiguos ritos y montes y que para esto sería el remedio eficaz que se ordenase a eles y al obispo di esa provincia que en todo favorecéis las causas de estos Indios dando el a ayuda necesaria a los religiosos de la Compañía que los asisten doctrinar sin permitir que nadie les moleste ni perturbe... (Carlos II, 1647, p. 1).

Nesse sentido, Guillermo Wilde (2009) aponta para uma interpretação dessa dupla crença.

Lo que en algunas fuentes oficiales de este período aparecen como “culto de los antepasados”, debe considerarse no tanto como a continuidad o pervivencia de una “religión ancestral”, cuya reconstrucción es imposible a partir de la información disponible, sino como elementos de un fondo común de creencias fragmentado – una suerte de “religiosidad” - que se preservaba, racionalizaba y sedimentaba desde la época temprana de la evangelización. (Wilde, 2009, p. 243).

A constatação da possibilidade do retorno a antigos ritos é uma constante na documentação e foi utilizada pelos religiosos para justificarem e solicitarem novos religiosos para a região, como visto nos capítulos anteriores. Entretanto,

como afirma Wilde, é impossível identificar esses ritos, anteriores ao contato, porém nos propomos ao longo desse capítulo a compreender alguns desses elementos que foram descritos pelos religiosos e que em alguns casos foram tolerados e em outros rechaçados; todavia, seguiram sendo realizados e descritos na documentação.

Resulta curioso e digno de nota, observar que as práticas inicialmente descritas como típicas de indígenas classificados como *infiéis* mantiveram-se como práticas nativas, mas não como tais nos registros dos missionários. Com o qual a classificação de indígenas infiéis, realizada no início do processo de catequização é abandonada com o desenvolvimento do projeto missionário, corresponde mais às necessidades dos religiosos em mostrar o avanço e acerto da conversão do que a diminuição efetiva das *infidelidades*.

## CONCLUSÃO

Ao longo desta tese buscou-se problematizar a utilização dos termos *gentio*, *natural* e *infidel* no discurso produzido pelos religiosos, acerca dos nativos, em seus distintos contextos de ação na região do Rio da Prata colonial. No desenvolvimento dos capítulos foram apresentados argumentos para romper com a utilização imediata destes termos como sinônimos. Foi nosso objetivo também evidenciar as intencionalidades dos autores ao fazer uso dos *termos*. Para tanto, identificamos que a origem dos termos *gentio*, *natural* e *infidel*, para designar o *outro*, faz parte de uma abstração intrínseca ao europeu que tende a fazer o registro com juízo de valor sobre o desconhecido. Entretanto, a utilização dos *termos*, supracitados, antes mesmo do conhecimento do Novo Mundo, já faziam parte vocabulário e dos dicionários do século XV. *Natural*, *gentio* e *infidel*, remontam à Antiguidade Clássica, e designavam o *outro*, seja a partir de uma determinação geográfica de origem, seja por pertencer a outro grupo, cujos hábitos são distintos dos que o descreveram. Todavia, o termo *infidel* ganha maior espaço no momento de expansão religiosa da Igreja Católica, notoriamente no final do período Medieval e princípios do Moderno, uma vez que, com a crise religiosa instaurada pela Reforma Protestante, reascende na Europa a necessidade de consolidar o cristianismo enquanto padrão religioso hegemônico. Nesse ínterim, o vocábulo *infidel* passa a ser utilizado pelo viés da conversão. Conforme apontado no primeiro capítulo, o uso do termo *infidel* na Península Ibérica da Reconquista se refere àqueles que “creem” em outro deus que não é o deus católico. Portanto a aplicação dessa expressão aos indígenas do Novo Mundo implica no reconhecimento de crenças e de uma religiosidade autóctone, conforme fora identificado na análise do termo *infidel*, no dicionário de Covarrubias (p. 77).

A partir do conhecimento da existência da América, os imaginários acerca do *outro*, totalmente desconhecido, foi reativado pelos cronistas, religiosos e juristas, conforme analisado no primeiro capítulo. Estes tentaram dar explicações racionais para a existência de seres que posteriormente foram compreendidos por humanos que desconheciam o cristianismo. Em seus discursos, homogeneizaram e classificaram os indígenas sob os termos *natural*, *gentio* e *infidel*, a partir dos

padrões científicos europeus de finais do século XV e princípio do século XVI. Estas classificações valeram-se dos relatos dos primeiros europeus que contataram a região, e compartilhavam do imaginário ocidental. Assim, encontraram *bárbaros* e *selvagens*, pois já o haviam idealizado. Contudo, as relações com os nativos ainda eram incipientes para tamanhas descrições. Em outras palavras, a medida da classificação e homogeneização dos indígenas sob os *termos* - *gentio*, *natural* ou *infiel* - é do mesmo tamanho das construções acerca dos *termos* anteriores ao contato. E estas foram impostas sobre os ameríndios. Isso ficou evidenciado no discurso de Francisco de Vitoria, que se valeu apenas dos relatos de terceiros, para fazer suas *Relaciones* (1539). Nessa ocasião, deteve-se em problematizar as questões acerca da humanidade dos nativos, da guerra, e seu status jurídico, entre outras; vislumbrando apenas uma imagem desfocada dos indígenas.

Conforme as relações entre europeus e indígenas foram se tornando mais estreitas, as problematizações dos cronistas também se alteraram. Bartolomé de Las Casas, que na primeira viagem à América colaborava com o governo espanhol, aceitando a imposição dos regimes de trabalho sobre os nativos, mudou de opinião. Entre 1552 e 1556 passou a opor-se drasticamente à imposição dos serviços pessoais e a descrever para a Europa os abusos cometidos pelos colonos, por meio da relação impositiva, sobre o uso de mão de obra indígena.

No âmbito religioso, a obra do jesuíta José de Acosta (1588), que vivenciou a realidade peruana, foi compreendida enquanto um tratado pedagógico acerca conversão dos nativos. Esta difundiu-se rapidamente pela Europa e teve significativa difusão no Novo Mundo. Devido a sua visão crítica dos métodos de conversão adotados anteriormente, apresentou uma proposta conciliadora sobre a conversão. A análise dessa obra foi fundamental para o desenvolvimento dessa Tese, uma vez que a imagem do indígena foi construída pelo religioso tomando por base suas próprias experiências na América, e na qual também valeu-se dos vocábulos *natural*, *gentio* e *infiel*. Evidencia-se aqui inúmeras descrições acerca dos costumes dos indígenas, a *grosso modo* classificadas pelos religiosos como traições à conversão. Além disso, a formação da Província Jesuítica do Paraguai, originou-se a partir de religiosos provenientes do Peru, que certamente entraram

em contato com os textos, tanto de Acosta, como os de Las Casas e Vitoria ao longo de sua formação.

No segundo capítulo, verificamos que os esforços, por parte das monarquias ibéricas, para povoarem a região platina foram intensificados a partir da expansão das ordens religiosas na região. Assim, as descrições sobre os nativos valeram-se, predominantemente, dos termos *natural* e *gentio*, com menor preconceito, uma vez que os discursos evidenciavam um contato ainda inicial na região, e a aparente colaboração dos indígenas ganhava espaço em seus discursos. Mesmo que os relatos expusessem costumes indígenas dissonantes aos ensinamentos cristãos, o discurso buscava compreendê-los como cristãos em potencial. Assim, concessões eram realizadas e os projetos tanto da coroa como das ordens religiosas iam se realizando de forma alternável. Evidenciou-se que, conforme o processo de colonização foi se consolidando na região do Rio da Prata, os termos *gentios* e *naturais* foram deixando de ser empregados. Estes vocábulos, utilizados por civis e religiosos, remetiam-se à origem natural do ameríndio, relacionando-os à pureza, sem possuir, na essência do termo, um preconceito. A utilização dessas expressões, nos momentos de fundação dos centros urbanos e primeiras reduções na região do Paraguai, nos permite compreender que, à medida que as relações se intensificavam, os europeus percebiam que o imaginário e as classificações iniciais não correspondiam ao indígena já contatado. Desta forma, preocupações com a efetividade da conversão dos indígenas ganha espaço, uma vez que, Tratados, como o do jesuíta José de Acosta (1588), passam a circular na América com objetivos pedagógicos, e a utilização dos termos *gentio*, *natural* e *infiel* ganham novo caráter. O que mudou foi o modo de olhar o indígena, deixando de ser um entrave para o avanço colonial. A partir de então, o nativo passa a ser visto como uma possibilidade de conversão, apontando os prováveis sucessos e os elos possíveis entre os nativos e os religiosos.

Paralelo a isso, o termo *infiel* passou a ser amplamente utilizado na documentação religiosa, para apontar alguns costumes dos indígenas, como a nudez, a poligamia, as bebedeiras, as guerras e a antropofagia, ou apenas para designar os nativos que ainda não teriam se incorporado ao sistema de Reduções. Conforme apontado no terceiro capítulo, o vocábulo *infiel* era utilizado para

solidificar uma imagem homogênea do indígena belicoso, que aparentemente era um entrave para a cristianização. Entretanto, na análise documental, sobretudo das Cartas Ânua da Província Jesuítica do Paraguai, evidenciamos que, ao descrevê-los sob tais *termos*, o discurso dos religiosos valia-se mais para solicitar demandas dos próprios religiosos, do que para caracterizar os grupos indígenas e seus costumes. Para compreender as intencionalidades implícitas no discurso dos religiosos, ao valerem-se do vocábulo *infiel*, os categorizamos em dois grupos: O primeiro estava sendo utilizado para exprimir uma possibilidade de conversão, destacando suas dificuldades para arregimentar os nativos ainda não contatados. A segunda, valia-se do *termo* como um pretexto para a promoção da Ordem Religiosa, uma vez que o utilizavam para solicitar mantimentos, aparatos litúrgicos, verbas e demais doações. Além disso, era utilizado para solicitar novos sacerdotes e propagandear, na Europa, a ação evangelizadora na América. Logo, ambas as categorias serviam mais para justificar a ação dos religiosos do que para informar seus superiores acerca dos costumes dos nativos. Dessa forma, as categorias supracitadas nos ajudaram a compreender o questionamento inicial, apontando para a utilização dos indígenas não partícipes do projeto colonial, designados sob o termo *infiel*, que respondiam mais às demandas dos europeus – pretextos, possibilidades e justificativa da ação na região – do que se prestava a descrever o indígena aos leitores no Velho Mundo.

No último capítulo, identificamos na documentação religiosa alguns traços de costumes dos ameríndios, que nem sempre foram demonstrados pelos religiosos sob o termo *infiel*. A inexistência do *termo* no discurso religioso não indica que tais práticas não seguissem sendo realizadas concomitantemente ao processo de conversão pretendido pelos religiosos. A simples ausência do *termo*, apenas nos indica que, ou bem, os religiosos acreditavam na conversão dos nativos; ou bem, o não registro aponta que a conversão não estaria ocorrendo conforme o almejado pelos religiosos. Sobre a primeira possibilidade de ausência do *termo infiel*, - os religiosos acreditavam na conversão dos nativos -; a própria documentação deixa transparecer como inverdade, na medida em que fragmentos de costumes como a nudez, a poligamia, a antropofagia, as bebedeiras, foram registradas pelos religiosos. Sobre a segunda possibilidade, - a conversão não estava ocorrendo a contento -, a opção de seguir descrevendo os indígenas sob o

termo *infiel*, após algumas décadas de missão na região, equivaleria a indicar as fragilidades das ordens religiosas para a Europa.

Contudo, algumas práticas indígenas foram descritas rapidamente pelos missionários, dando-nos indícios de que havia a coexistência de um sistema de crenças. Sistema este oriundo das práticas originárias dos nativos e das práticas impostas pelo catolicismo. Essa coexistência foi evidenciada, na medida em que os registros apontam para uma adoção a determinados ritos católicos, como o batismo, a confissão, a celebração da missa. Porém, os indígenas seguiam realizando, concomitantemente aos ritos católicos, alguns costumes originários, como as guerras, a nudez, e a poligamia. Esses “maus hábitos” continuavam sendo combatidos, e em alguns casos tolerados, pelos religiosos, porém sem a utilização do termo *infiel*. Ainda que Montoya, por exemplo, use a expressão “pecados da infidelidade”, ao referir-se às práticas da nudez e da poligamia. Essa coexistência de práticas e crenças nos ajuda a responder o segundo questionamento norteador dessa tese, na medida em que evidencia uma conversão diferente da almejada pelos religiosos, uma conversão parcial, inconclusa, e em alguns casos ocasional, por parte dos nativos.

Essa incapacidade dos missionários em controlar o quão a conversão alcançava os nativos fica demonstrada quando da consternação dos religiosos ao relatarem o retorno de alguns costumes originários, mesmo em ambiente reducional. Estes atos foram utilizados, no discurso religioso, para salientar a necessidade da manutenção constante dos ensinamentos acerca da fé. Demonstra, também, a habilidade dos jesuítas em justificarem suas ações, mesmo quando estas parecem fugir do controle. Entretanto, ao analisarmos os costumes indígenas, que nos primeiros registros eram descritos sob os termos (*natural*, *gentio* ou *infiel*), percebemos que a coexistência de práticas e crenças é um elemento do qual os jesuítas não têm como exercer controle, e por isso, o termo foi ocultado.

Por fim, reafirmamos a necessidade de diferenciar o *infiel* presente nos discursos coloniais, das *Infidelidades* dos indígenas, que podem estar descritas ou não sob algum dos termos tratados nessa tese. Por um lado, entendemos o *infiel*, presente no discurso, enquanto uma construção, inicialmente imposta sobre os indígenas pelos europeus, que mesmo sem os conhecerem, já o imaginavam como

tal; e, posteriormente apropriada pelos religiosos e civis da região do Rio da Prata para projetarem sobre os nativos suas dificuldades de contato, e por isso a sua homogeneização, bem como foram utilizados no discurso. Por outro lado, valemos do termo *infidelidades* indígenas para identificar as ações e costumes tradicionais dos indígenas, que poderiam ser realizadas antes do contato, e que seguiriam sendo realizadas, mesmo após o contato com os religiosos. Nos utilizamos do termo *infidelidades*, para designar os costumes e ações, por já termos verificado nos relatos a existência de tais costumes, designados sob o *termo*. Isso nos ajuda na compreensão da última questão norteadora desta tese. Se por um lado os indígenas reduzidos coexistiam em rituais católicos e costumes tradicionais, compreendemos que estes seguiriam sendo *infiéis*, por não aderirem integralmente ao cristianismo. Entretanto, por estarem sob resguardo dos religiosos, eram compreendidos como em processo de conversão, servindo de justificativa, no discurso, para a persistência das missões na América, portanto não eram descritos como tal. Por outro lado, os indígenas colocados pelos discursos dos autores jesuítas como à margem da sociedade reducional, e tidos por *infiéis*, realizavam costumes originários semelhantes, e seguiam sendo identificados pelo *termo*, ratificando a justificativa da necessidade da permanência dos religiosos em missão. Logo, percebemos que, em ambos os casos, dos indígenas reduzidos e não reduzidos, permaneciam os costumes originários, compreendidos nesse estudo por *infidelidades*.

Os *infiéis* e as *infidelidades* sintetizam um conflito, inerente à documentação colonial, em relação ao registro dos nativos. São expressões, ocasionalmente presentes no discurso colonial e evangelizador, mas não são dicotômicas nem tampouco simétricas. A primeira é abundante na documentação religiosa e civil, ainda que não com as mesmas intenções, enquanto a segunda é raramente detectada nos registros coloniais. A junção de ambas expressões foi utilizada no presente estudo, para dar a dimensão da heterogeneidade das diferentes intenções nesses mesmos registros.

Em suma, o *infiel* presente no discurso colonial correspondia mais às necessidades e aos parâmetros discursivos dos autores dos registros do que descrevia as ações dos próprios nativos. Já as *infidelidades* compreendidas



enquanto traços de costumes ameríndios passíveis de investigação, nos possibilitaram evidenciar a coexistência de crenças, ritos e práticas em decorrência do contato e do processo de conversão. Entretanto, a significação dos novos ritos, implantados pelos religiosos, somados aos costumes originários dos autóctones, evidenciou a identificação de uma religiosidade mais complexa do que supunham os religiosos. Um espaço de coexistência de crenças, as quais os religiosos não possuem gerencia sobre suas apropriações e ações dos indígenas que estavam sob processo de conversão.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, José de. [1588] *De procuranda Indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, v.1, 1984.

ACOSTA, José de. [1588] *De procuranda Indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, v.2,1987.

ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. [1590]. Disponível em <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/16000000008.PDF>  
Acesso em: 10/06/2017.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação Da Fé No Encontro Catequético-Ritual Americano-Tupi (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.

AGNOLIN, Adone. Jesuítas E Tupi: *O Encontro Sacramental E Ritual Dos Séculos XVI-XVII*. In: Revista de História 154 (1º), p. 71-118, 2006.

ALFARO, Francisco de. [1611] apud: SPOSITO, F. *Políticas ameríndias, políticas indigenistas (Américas portuguesa e espanhola, séculos XVI a XVIII)*. In: SOUZA, Fábio Feltrin de; WITTMAN, Luísa Tombini. (Org.). *Protagonismo indígena na história*. 1ª ed.Tubarão: UFFS/Copiar, p. 28-55, 2016.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Populações indígenas e Estados nacionais latino-americanos: novas abordagens historiográficas*. In: AZEVEDO, Cecília; RAMINELLI, Ronald (Org.). *História das Américas: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 105-133, 2011.

ANÔNIMO, [1620] *Informe de um Jesuíta Anônimo sobre as Cidades do Paraguai e do Guaira Espanhóis, Índios E Mestiços*. In: CORTESÃO, Jaime (Int.) Angelis, Pedro de (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá: 1549-1640*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

ANÓNIMO. [1537] *Declaración apostólica sobre libertad de los indios*. ES-AGI, PATRONATO,1,N.36

ARRUDA, Ariane Aparecida Carvalho de. *Cristãos e infiéis nos espaços de fronteira, Chiquitania/Bolívia e Pantanal/Brasil: conflitos, reciprocidade, mestiçagem e mobilidade social (1770–1800)*. Tese de Doutorado PPGH/PUCRS: Porto Alegre, 2015.

AVELLANEDA, Mercedes. *Conflicto y poder entre franciscanos y jesuitas por el control de las reducciones en el Paraguay colonial: Tesis de Licenciatura FF y L*, UBA. Buenos Aires, ms. 1996.

BAPTISTA, Jean; SANTOS, M. Cristina. *Reduções jesuíticas e Povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (Século XVII-XVIII)*. História Unisinos, v. 11, p. 240-251, 2007.

BÍBLIA Sagrada: Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BISCAYA, Juan Sánchez de. [1553] *Relacion de la costa del brasil E Rio de la plata*. In: REVELLO, José Torres (Org). *Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. Tomo I-V. Buenos Aires: Comisión Oficial del IV centenario de la primera fundación de Buenos Aires 1536-1936. Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser LTDA. 1941.

BORJA, Don Francisco de. [01/03/1616] *Del Virrey para que los oficiales de RS de Buenos Aires den 300 pagos a cada una de las misiones dela compañía para Sínodo*. Lima. ES-RAH-Mata Linhares, 9-9-3 1711 DOC 10

CARLOS II, *Cédula Real*, [1647], ES-AGI-Charcas, 131

CATALDINO, Joseph. [1609]. In: Martín María Morales, SJ. *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Monumenta Historica Societatis Iesu. Nova Series, vol. I, Universidad Pontificia Comillas, Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid-Roma, 2005.

CULLETON, Alfredo. *A economia e o preço como problemas filosóficos na segunda escolástica*. Revista de Hispanismo Filosófico, v. 21, p. 36-52, 2016

CERTEAU, Michel de. [1975] *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado (Investigações de Antropologia Política)*. Porto: Afrontamento, 1979.

COLOMBO, Cristóvão. [1492] *Cristóbal Colon: Diario de a bordo*. Madrid: História 16, Crônicas de America 9, 1985.

CÓRDOBA Y SALINAS, Diego de. [1651] *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Washington: Academy of American Franciscan History. 1957.

CÓRDOBA, Antonio Santa Clara. *Los franciscanos en el Paraguay, 1537-1937*. ensayo histórico. Buenos Aires: Impr. López. 1937.

CORTESÃO, Jaime; (Org.) *Manuscritos da coleção De Angelis*, Volumes 1-7. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951 – 1970.

COSTA NETO, José Luiz. *O modo de estar guarani: Miguel de Artiguaye, política fragmentária e volatilidade do ser*. Dissertação PPGH/PUCRS: Porto Alegre, 2008.

COVARRUBIAS, Sebastian de. [1611] *Tesoro De La Lengua Castellana, o Española*. Madrid: Luis Sanchez impresor del Rey N. S.,

CRESPO, Juan; STAMPA Esperanza Olarte. *Wikiedición Del Covarrubias I-Ediciones Del Tesoro Y Del Suplemento A-Descripción Del Suplemento Manuscrito*. In: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras, ISSN 0211-934X, Vol. 34, Nº 2, 2011, p. 331-354. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4112125.pdf> Acesso em: 15/05/2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, p. 9-24, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 2009.

CHAVES, Julio Cesar. *Descubrimiento y Conquista del Rio de la Plata y El Paraguay*. Asunción: Ediciones NIZZA. 1968.

DARIETA, Juan. [7/12/1619 a 10/01/1620] *Peticion Para Apoyo Económico Oficial De La Orden De San Francisco. Trinidad*. AR-ME-C.9 / ES-AGI-Charcas EST. 75. CAJ. 6 LEG 6.

DELGADO, Luis Frayle. *Estudio Preliminar*. In: Vitoria, Francisco de. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la Guerra*. Madrid: Tecnos, p. IX-XXXVI), 1998.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Presença: Lisboa, 1982.

DURAN, Nicolau. [12/11/1628] *Carta Ânua Do Padre Nicolau Duran Em Que Dá Conta Do Estado Das Reduções Da Província Do Paraguai, Durante Os Anos De 1626 E 1627, Na Parte Que Diz Respeito Às Reduções Do Guairá. Córdoba, 12 De Novembro De 1628*. In: CORTESÃO, Jaime (Int.) Angelis, Pedro de (Org). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá: 1549-1640*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

ELDERS, León J. *Cayetano, comentador de la Suma de teología de Santo Tomás*. Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás, XXXVI, 5-9 septiembre 2011. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponível em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/cayetano-comentador-suma-teologia-tomas.pdf> Acesso em: 02/03/2019.

ELLIOTT, John H. [1972] *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. Madrid: Alianza editorial, 2015.

ELLIOTT, John H. *A Espanha e a América nos Séculos XVI e XVII*. In: BETHELL, Leslie. *América Latina Colonial*. São Paulo: EDUSP, Vol. 1, p. 283-337. 1998.

ESTRAGÓ, Margarita Durán. *Presencia Franciscana en El Paraguay 1538-1824*. Asunción: Ediciones y Arte. 2005.

FELIPE IV, [21/05/1640] *Cedula Real*, ES-AGI-Charcas, 282

FELIPE IV, [14/02/1647] *Cedula Real*. ES-AGI-Charcas,131

FELIPPE, Guilherme Galhegos. *A Cosmologia Construída de Fora: A relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVIII*. Jundiá: Paco Editorial, 2014.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. *Casar sim, mas não para sempre: o matrimônio cristão e a dinâmica cultural indígena nas reduções do Paraguai*. HISTÓRIA UNISINOS, v. 12, p. 248-261, 2008b.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. *Confessar sim, mas nem tudo: o discurso inaciano sobre a confissão nas reduções jesuíticas*. Espaço Ameríndio (UFRGS), v. 2(2), p. 124-150, 2008a.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. *O Registro do Batismo em Oposição ao da Conversão: o discurso inaciano nas Missões do Paraguai na primeira metade do século XVII*. Espaço Ameríndio (UFRGS), v. 1, p. 10-41, 2007.

FERNANDEZ, Benito Mendez. *El problema de la Salvación de los “infieles” en Francisco de Vitoria: Desafíos humanos y respuestas teológicas en el contexto del descubrimiento de América*. Madrid: Instituto Español de Historia Eclesiástica. Num 33. 1993.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75)*. História, Ciências, Saúde-Manguinhos (Impresso), Rio de Janeiro, RJ, v. 11, n.º. 3, p. 635-660, 2004.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Sobre feitiços e ritos: enfermidade e cura nas reduções jesuítico-guaranis, século XVII*. In: TOPOI, v. 6, n. 10, jan.-jun. 2005a.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Sobre martírios e curas: medicina e edificação nas reduções jesuítico-guaranis (século XVII)*. Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, RS, v. XXXI, n.º. 1, p. 35-50, 2005b.

FRANCO, José Eduardo; FIOLEAIS, Carlos. *Jesuítas, Construtores da Globalização*. Lisboa: Ctt, 2016.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos, FLECK, Eliane Cristina Deckmann e MARTINS, Maria Cristina Bohn (Org.) *Carta Anua da Província Jesuítica do Paraguai – 1659 - 1662*. Cuiabá- São Leopoldo, Ed. da UFMT, OIKOS e Ed. da Unisinos, 2008.

FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus Pueblos de Guaranies*. Buenos Aires: Imprenta Balmes. 1962.

GARCIA, Diego. [1530] *Memorial del Viaje que hizo el piloto Diego Garcia, desde que salió de la Coruña; anota la ruta que siguió en la travesía, describe las islas y costas; su llegada al río Paraná; encuentro con las naos de Sebastián Caboto; visita a la fortaleza; avance hacia el norte y su intención en el río Paraguay; descripción de las tribus de indígenas*. IN: REVELLO, José Torre (Org). *Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. Tomo I. Buenos Aires: Comisión Oficial del IV centenario de la primera fundación de Buenos Aires 1536-1936. Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser LTDA. 1941

GARCIA, Elisa Frühauf. *Identidades e Políticas Coloniais: guaranis, índios infiéis, portugueses e espanhóis no Rio da Prata, c.1750-1800*. In: Revista Anos 90, Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 55-76, dez. 2011.

GIL, Fernando, Documentos para el estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina. 2018 disponível em:

<http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/index.html> Acesso em 25/05/2019

GINZBURG. Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro Partes do mundo: História de uma mundialização*. São Paulo: Edusp. 2014.

GRUZINSKI, Serge. *O Renascimento ameríndio*. In: NOVAES, Adauto (Org.), *A Outra Margem do Ocidente*, São Paulo: Minc-Funarte, Companhia das Letras, 1999.

- GRUZINSKI, Serge. *Passeurs y elites "católicas" en las Cuatro Partes del Mundo Los ibéricos de la mundialización (1580-1640)*. In: *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*: Scarlett O'Phelan & Carmen Salazar-Solen (ed.) Lima: IFEA, 2005.
- GUEVARA, José. "*Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.*" Buenos Aires: S. Oswald, 1882.
- GUTIERRES, José Luiz. *A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa*. In: *REVISTA USP: São Paulo*, n. 101, p. 223-235, março/abril/maio 2014.
- HAENSCH, Günther; OMEÑACA, Carlos. *Los diccionarios del español en el siglo XXI: Problemas actuales de la lexicografía – Los distintos tipos de diccionarios; un guía para el uso – Bibliografía de publicaciones sobre lexicografía*. 2ª ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- HARTOG, François. [1980] *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG 1999.
- HAUBERT, Maxime. [1967] *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Temas de Hoy, 1991.
- HERNANDEZ, Angel Santos. *Salvación y Paganismo*. Santander: Editora Sal Terra, 1960.
- HOA, Gabriel de. [24/10/1605] *Informe Misionero a la provincia de Guayra*. ES-AGI-Charcas, 33 /ES-RAH –Mata Linhares- 9-9-9-1753 – DOC85.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- JONES, Martin D. W. *La Contrarreforma: Religión y Sociedad en la Europa Moderna*. Madrid: Akal Ediciones, 2003.
- JOSH, Antonio. [27/07/1627] *informe sobre el estado de las reducciones de indios del Paraguay del cargo de la Compañía*. ES-RAH, Mata Linares- 9-9-4 1753 DOC. 562.
- LANGELLA, Simona. *La transmisión manuscrita de Francisco de Vitoria. Estado de la cuestión*. In: *Helmántica*. 2012, volumen 63, n.º 190. Páginas 343-353. Disponible em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/342344> Acceso em 20/03/2018.
- LAS CASAS, Bartolomé de. [1566] *Apologética historia de las Indias* In: Serrano, Manuel y Sanz (ed) *Historiadores de Indias*. Tomo I. Madrid: Bally y Bailliére é Hijos, 1909.
- LAS CASAS, Bartolomé de. [1552] *Brevísima relación de la destrucción de las Indias Occidentales*. Madrid: Catedra, 2016.
- LAVALLÉ, Bernard. *Bartolomé de las Casas: entre la espada y la cruz*. Barcelona: Ariel, 2009.
- LEDESMA, Pedro de. [19/07/1621]. *Relación acerca de nuevas reducciones*. ES-RAH, Mata Linhares- 9-9-4-1753 DOC 439-440 / ES-AGI. Buenos aires, 610 DOC 594.

LEITE, Serafim. *Fundação da Missão do Paraguai*. In: História da Companhia de Jesus no Brasil, tomo I, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1938.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1942]. *Guerra e comércio entre os índios da América do Sul*. in: Edgon Schaden (org), *Leituras de etnologia brasileira*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, pp.325-339, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de. *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. In: ROJAS, Ricardo (dir.) *Descripción Colonial*, Buenos Aires: Librería La Facultad, de Juan Roldán: Biblioteca Argentina: Publicación mensual Los Mejores Libros Nacionales. 1916.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de. [10/09/1609] *Informe do Obispo a V. Majestad*. ES-AGI-Charcas, 138 (Carpeta Obispo de Asunción – Reginaldo de Lizárraga) .

LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32 2002.

LONDOÑO, Fernando Torres. *O Índio como selvagem, “O Diálogo da Conversão dos Gentios” e a memória*. In: Proj. História, São Paulo (20), abr. 2000.

LOPES, Geronemo. [03/07/1600] *Provision Real para que el Governador del Paraguay de 2 hornamentos, y los off s rs Potosi dos Calices, Patenas, Vinagreras y Misales de cuenta de la Real*. ES-RAH – Mata Linhares- 9-9-3-1711 DOC 4.

LORANDI, Ana María. *Sudamérica Oriental*. in: Historia general de América Latina. Paris: Unesco. Vol. II. P. 211-235, 2000.

LOZANO, Carmen. [1495] *Edición de la Gramática sobre la lengua castellana de la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española*. In: NEBRIJA, Elio Antonio de. [1495] Vocabulario Español-Latino. [Salamanca] Madrid: ERA, 1951, 2011.

LOZANO, Pedro. [1755] *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, tomo II, libro V.

LUNA, Juan de Mendoza y. [15/03/1611]. *Provisión del Virrey de Lima para que los Oficios Reales del Paraguay den a los Religiosos de la Compañía dinero necesario para el Sustento de las Misiones*. ES-RAH-Mata Linhares-9-9-3-1711, DOC 6.

LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana: canibalismo e retórica jesuítica na américa portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: Edufu, 2006.

LLITERAS, Margarita. *Elio Antonio de Nebrija: Vocabulario español-latino*. In: Dicenda. Estudios de lengua y literatura españolas. No. 11 1993.

MADALENA, Fr. Bartolomé de la. [5-13/07/1617] *Información de los méritos y servicios de la Orden de San Francisco en la Provincia de la Asunción del Río de la Plata, Tucumán y Paraguay*. ES-AGI – Audiencia de Charcas, 147 / AR-Museo etnografico BSB, B17.

MAEDER, Ernesto J. A. (int) *Cartas Ânuas de La Provincia Jesuítica del Paraguay 1644*. 2ª Ed. Resistencia: Documentos de Geohistoriaregional Nº13. Instituto de investigaciones geohistoricas-CONICET, 2007.

MAEDER, Ernesto J.A. *Las encomiendas en las Misiones Jesuíticas*. Folia Histórica del Nordeste. Nº 6. pp.119-137. 1984.

MARTINS, Maria Cristian Bohn. *Sobre Festas e Celebrações: as reduções do Paraguay (séculos XVII e XVIII)*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo; Porto Alegre: ANPUH, 2006.

MELIÀ, Bartomeu (Org). *El comienzo de una Utopía. IV centenario de la fundación de San Ignacio Guasú*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos. 2010.

MELIÀ, Bartomeu. *El “modo de ser” Guarani en la primera Documentación Jesuítica. (1549-1639)* In: Revista de Antropología. São Paulo v.28, 1981.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de etnohistoria*. Assunção: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988.

MELIÀ, Bartomeu. *El Paraguay inventado*. Asunción: Cepag, 1997.

MENEZES, Sezinando; COSTA, Célio; BORGES, Felipe Augusto Fernandes; SILVA, Saulo Henrique Justiniano. *A companhia de Jesus e sua relação com os enclaves da expansão portuguesa*. In: Rev. Humanidades, Fortaleza, v. 31, n. 2, p. 314-330, jul./dez. 2016.

MOLA, Pedro Romero. [22/10/1635] *Carta Do Padre Pedro Mola, Ao Superior Da Missão Do Tape, Padre Pedro Romero Sôbre O Que Se Passara Na Redução De Jesus Maria*. In: CORTESÃO, Jaime (Int.) Angelis, Pedro de (Org). *Jesuítas e bandeirantes no Tape: 1615-1641*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo: Companhia das Letras. 1994.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. [1628] *Carta Ânua Do Padre Antonio Ruiz, Superior Da Missão Do Guairá. Dirigida em 1628 Ao Padre Nicolau Duran, Provincial Da Companhia De Jesus. Guaira, 1628*. In: CORTESÃO, Jaime (Int.) Angelis, Pedro de (Org). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá: 1549-1640*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. [1630]. *Relação Da Origem E Estado Atual Das Reduções De Los Angeles, Jesus Maria E Conceição Dos Gualachos*. in: CORTESÃO, Jaime (Int.) Angelis, Pedro de (Org). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá: 1549-1640*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. [1639]. *Conquista Espiritual: Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. [trad.] S.J. Pe. Arnaldo Bruxel. Porto Alegre : Martins Livreiro, 1985.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. [1639]. *Tesoro de la Legua Guaraní*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayo “Antonio Guash”, 2011.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. [1640] *Cópia Da Petição Do Padre Antônio Ruiz De Montoya A Sua Majestade, Relatando Os Estragos Dos Índios Infiéis E Dos*



*Paulistas Nas Reduções Da Companhia De Jesus E Pedindo- Lhe Licença Para Que As Ditas Reduções Possam Ter Armas De Fogo E Assim Defender- Se Das Invasões Dos Paulistas, 1640.* in: CORTESÃO, Jaime (Int.) Angelis, Pedro de (Org). Jesuítas e bandeirantes no Guairá: 1549-1640. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2004.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2004.

MUÑOZ, Ceferino P.D. *Acerca de una de las fuentes doctrinales de Tomás de Vio Cayetano: el aristotelismo secular de Padua*. Svmma. Num. 11, Vol.4, 2018. Disponível em: [revistes.ub.edu/index.php/SVMMA/article/view/22725](http://revistes.ub.edu/index.php/SVMMA/article/view/22725) Acesso em: 02/03/2019.

MURGUÍA, Luis Alberto Martín Dávila, *Viagens e encontros de José de Acosta. Uma nova visão para o estudo da sua vida e obra*. In: Anais Eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC, 2006.

NARBAEZ, Pedro Sotelo. [c1582] *Relación de las Provincias de Tucumán para el Ilustrísimo Señor licenciado Cepeda presidente de la Real Audiencia de La Plata*. In: REVELLO, José Torre (Org). Documentos Históricos y Geográficos Relativos a la Conquista y Colonización Rioplatense. Buenos Aires: Talleres S.A Casa Jacobo Peuser, LTDA, Tomo I, 1941.

NEBRIJA, Elio Antonio de. [1495] *Vocabulario Español-Latino*. [Salamanca] Madrid: ERA, 1951.

NECKER, Louis. *Indios Guaranies y Chamanes Franciscanos: Las Primeras Reducciones del Paraguay (1580 - 1800)*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol 7. 1990.

O' GORMANN, Edmundo. [1958] *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: Unesp, 1992.

OREGIO Joseph. [20/08/1636] *Carta Do Padre Joseph Oregio Sôbre Um Índio, Antropófago Inveterado*. In: CORTESÃO, Jaime (Int.), Manuscritos da Coleção de Angelis – Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641). Vol III (29-30). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Divisão de Publicações e Divulgação, 1969.

ORO, Buenaventura. *Fray Luis Bolaños: Apóstol del Paraguay y Rio de la Plata*. Córdoba Imprenta de la Universidad. 1934.

PAPA PAULO III, [1537] *Bula Sublimis Deus*, ES-AGI, PATRONATO,1, N.38.

PAZ, Carlos D. *La borrachera y sus pre-textos. El beber indígena en la literatura jesuítica sobre Chaco del siglo XVIII*. in: Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS Vol. 9 N° 17, Janeiro - Junho de 2017.

PÉCORA, Alcir. *Cartas à Segunda Escolástica*. in: NOVAES, Adauto (Org). A Outra Margem do Ocidente, São Paulo, Companhia das Letras. 1999.

PERALTA, Don Gabriel de. [14/04/1644] Don Gabriel de Vicario general canónico y previsor em sede vacante del Rio de la Plata informa a V. M de la necesidad q hay de religiosos de la Compañía de JHS para la enseñanza, conversión y doctrina delos indios y españoles deste obispado. ES-AGI, Charcas 149.

PEREIRA, Cesar Castro, "*Y hoy están en paz*": *relações entre os índios "infiéis" da Banda Oriental e guaranis missioneiros no período colonial tardio (1737-1801)*. Dissertação Grad: UFRGS, 2008.

PÉREZ, Antolín Abad. *Los franciscanos en América*. Madrid: Mapfre, 1992.

PICH, Roberto Hofmeister. *Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond*. In: *Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18 ~ Scripta Vol. 4, Nº 2*, p. 81-102, 2011.

PIDAL, Ramón Méndez. *El Padre Las casas: su doble personalidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1963.

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

RAVIGNANI, Emilio (advert); LEONHARDT, Carlos (introd). *IGLESIA: Cartas Ânuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614*. In: *Documentos para la historia argentina*, v.19. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, Univ. de Buenos Aires, 1927.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

REVELLO, José Torre (Org). *Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. Tomo I-V. Buenos Aires: Comisión Oficial del IV centenario de la primera fundación de Buenos Aires 1536-1936. Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser LTDA. 1941.

RISCO, Juan Días. *Diego de Torres Bollo: Fundador de las Reducciones del Paraguay*. Madrid: Asociación de Escritores de Madrid, 2015.

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros, "*A Mis En Xpo. Muy Amados Padres Y Hermanos Dela Compania De Jesu*". *A Escrita Jesuítica Segundo Inácio De Loyola*. In: *Revista CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*. Volume 28.2, 2010.

ROMERO, Pedro de. [1635] *Cartas Ânuas Das Reduções Do Paraná E Uruguai De 1634*. in: VIANNA, Hélio. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, v. IV, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

ROULET, Florencia. *Fragmentación política y conflictos interétnicos: las condiciones internas de la vulnerabilidad en los guraníes ante la conquista española*. In: *Suplemento Antropológico, Assunção*, v. 27, n. 1, p. 159-186, 1992.

RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos Índios americanos: A revolução da legislação castelhana no século XVI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

SAAVEDRA, Hernandarias De. [04/05/1607] *Carta Del Gobernador Del Rio De La Plata, Hernandarias De Saavedra, Al Rey...* Buenos Aires, In: REVELLO, José

Torre (Org). *Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. Tomo I. Buenos Aires: Comisión Oficial del IV centenario de la primera fundación de Buenos Aires 1536-1936. Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser LTDA. 1941.

SAAVEDRA, Hernandarias De. [25/05/1616] *Carta Del Gobernador Del Rio De La Plata, Hernandarias De Saavedra, Al Rey...* Buenos Aires. In: REVELLO, José Torre (Org). *Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. Tomo I-V. Buenos Aires: Comisión Oficial del IV centenario de la primera fundación de Buenos Aires 1536-1936. Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser LTDA. 1941.

SAHLINS, Marshall. [1974]. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal Editor, 1983.

SAHLINS, Marshall. [1987]. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004.

SALAS, José Luis. *Introducción a Las Reducciones Franciscanas en Paraguay*. IN: Historia Paraguaya, Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia. Asunción. Vol XXXIX, p. 123-161, 1999.

SALINAS, María Laura ; WUCHERER Pedro M. Omar Svriz. *San Ignacio Guazú: encomiendas y jesuitas en el marco de una reducción. Siglos XVII y XVIII*. in: Taller; V Taller "Paraguay desde las Ciencias Sociales"; Universidad Nacional de Asunción. 2012. Disponível em: <http://www.jesuitica.be/research/view/item/4162/> Acesso em 04/05/2017.

SALINAS, María Laura. *Los indios de encomienda en Corrientes y Santa Fé*. Cuadernos de Geohistoria Regional nº 36. Resistencia: Instituto de investigaciones geohistoricas. 1999.

SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*. Vol.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

SANTOS, Maria Cristina dos. *Clastres e Susnik: uma tradução do Guarani de papel*. In: GADELHA, Regina (Org.). *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*, São Paulo: EDUC, pp. 205-219, 1999.

SANTOS, Maria Cristina dos. *Lições de Erovocá: estratégias narrativas do 'eu' a partir do 'outro'*. In: Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, v. 42, n. 3, p. 1095-1116, set.-dez. 2016.

SANTOS, Maria Cristina dos. *Caminhos historiográficos na construção da História Indígena*. Revista de História da Unisinos, v. 21, p. 337-350, 2017.

SARREAL Julia J. S. *The Guaraní and Their Missions: A Socioeconomic History*. Stanford: Yale University Press. 2014.

SERRANI, J. Lopes. [1615] *Dictionarivm Nii Nebrisensis Grammatici Cronographi Regii, I Morecens Access I O Fact A Ad Qvadruple Xelvsdem Antqvictionarii Svpplementvm*. Madrid: Apud Ioannem dela Cuelta, Typographum.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. [1994] *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação (trad. Mário Soares)*. São Paulo: Cosac e Naify, 2006.

SILVA, Rodrigo Henrique Ferreira da. *A linguagem política do bom governo nas Leis Novas: Francisco de Vitoria e o tomismo espanhol, 1493-1543* / Rodrigo Henrique Ferreira da Silva. – Franca: [s.n.], 2016.

SOUZA, Helder Felix Pereira. *Bartolomé de Las Casas e a Controvérsia de Valladolid: o deslocamento dos Direitos Humanos e do surgimento do biopoder*. Revista Urutágua – Acadêmica multidisciplinar – DCS/UEM. Nº 27 Nov 2012/ Abr. 2013.

SOUZA, José Otávio Catafesto. *O Sistema Economico nas sociedades indígenas guaranis pré-coloniais*. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 211-253, dezembro de 2002,

SUSNIK, Branislava. *El Rol de los Indígenas em la formación y la vivencia. del Paraguay*. Asunción: IPEN, 1982.

SUSNIK, Branislava. *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII*. Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero. 1990-1991.

SUSNIK, Branislava. *Una visión socio-antropológica del Paraguay. XVI-1/2 XVII*. Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero. 1993.

TELESCA, Ignacio. “*San Ignacio: frontera y periferia en el Paraguay Colonial*”. In: MELIÀ, Bartomeu (org.). *El comienzo de una utopía. IV Centenario de la fundación de San Ignacio Guazú*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”. 2010.

THEODORO, Janice. *América barroca. Temas e variações*. São Paulo: Edusp, Nova Fronteira, 1992.

TODOROV, Tzvetan [1983] *A Conquista da América: a questão do outro*. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

TORRES, Diego de. [12/02/1613]. *Carta Ânua de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús correspondiente a los años de 1611 y 1612*. Santiago del Chile ES-RAH-JHS (TOMOS) 9–3702/18 / ES-BNE–MSS.MICRO/3751/ ES-BNE-MSS/19230.

TORRES, Diego de. [1609] *Primeira Carta Ânua da Província do Paraguai*. In: RAVIGNANI, Emilio (advert); LEONHARDT, Carlos (introd). *IGLESIA: Cartas Ânuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614*. In: Documentos para la historia argentina, v.19. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, Univ. de Buenos Aires, 1927.

TORRES, Diego de. [1611] *Quarta Carta Ânua da Província do Paraguai*. In: RAVIGNANI, Emilio (advert); LEONHARDT, Carlos (introd). *IGLESIA: Cartas Ânuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614*. In: Documentos para la historia argentina, v.19. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, Univ. de Buenos Aires, 1927.

TORRES, Diego de. [1610] *Segunda Carta Ânua da Província do Paraguai*. In: RAVIGNANI, Emilio (advert); LEONHARDT, Carlos (introd). *IGLESIA: Cartas Ânuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614*. In: Documentos para la historia argentina, v.19. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, Univ. de Buenos Aires, 1927.

TORRES, Diego de. [1614] *Sexta Carta Ânua da Província do Paraguai*. In: RAVIGNANI, Emilio (advert); LEONHARDT, Carlos (introd). *IGLESIA: Cartas Ânuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614*. In: Documentos para la historia argentina, v.19. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, Univ. de Buenos Aires, 1927.

TORRES, Diego de. [1611] *Terceira Carta Ânua da Província do Paraguai*. In: RAVIGNANI, Emilio (advert); LEONHARDT, Carlos (introd). *IGLESIA: Cartas Ânuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614*. In: Documentos para la historia argentina, v.19. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, Univ. de Buenos Aires, 1927.

TRUXILLO, Francisco Velazques. [06/03/1633] *Apresentação de Padres para que as Reduções Do Paraguai, Paraná E Uruguai fiquem sob O Patronato Real*. IN: CORTESÃO, Jaime (Int). *Manuscritos da Coleção De Angelis: Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1614-1641)*. Vol. III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

VAINFAS, Ronaldo (org). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.

VILAÇA, Aparecida. *Conversão, predação e perspectiva*. Mana, v. 14, n. 1, p. 173-204, 2008.

VITORIA, Francisco de. [1539] *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la Guerra*. Madrid: Tecnos, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O Nativo Relativo*. In: MANA 8(1):113-148, 2002b.

WEBBER, David J. *Barbones Y Barbaros. Centro Y Periferia En La Reformulación De La Política De España Hacia Los Indígenas No Sometidos*. IN: Anuario IEHS 13 (1998) Disponível em: <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/> Acesso em 20/05/2019.

WILDE, Guillermo. *Religião y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.

WITTMANN, Luisa Tombini. *História e religiosidade indígena: reflexões sobre um campo e um tema*. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann. (Org.). *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul, vol. 3, Manifestações da Religiosidade Indígena*. São Paulo: Anpuh RS, 2014.

WOODWARD, Kathryn; SILVA, Tomaz Tadeu da (org) ; HALL, Stuart. *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

ZURBANO, Francisco Lupercio de. [1644] *Cartas Ánuas De La Provincia Jesuitica Del Paraguay* 2da. Edición. (Int. Ernesto Maeder) Resistencia: Documentos De Geohistoriaregional N° 13. Instituto de investigaciones geohistoricas-CONICET, 2007.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)