

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

ISACKSON LUIZ CAVILHA MENDES

**AS MULHERES INDÍGENAS NOS RELATOS JESUÍTICOS DA PROVÍNCIA DO
PARAGUAI (1609-1768)**

PORTO ALEGRE

2013

ISACKSON LUIZ CAVILHA MENDES

**AS MULHERES INDÍGENAS NOS RELATOS JESUÍTICOS DA PROVÍNCIA DO
PARAGUAI (1609-1768)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann

PORTO ALEGRE

2013

CIP - Catalogação na Publicação

Mendes, Isackson Luiz Cavelha

As mulheres indígenas nos relatos jesuíticos da
província do Paraguai (1609-1768) / Isackson Luiz
Cavelha Mendes. -- 2013.

131 f.

Orientador: Eduardo Santos Neumann.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2013.

1. Jesuítas. 2. Reduções de índios. 3. Mulheres
indígenas. 4. Protagonismo feminino. I. Neumann,
Eduardo Santos, orient. II. Título.

In memoriam de Rosa Mendes, rumorejando ladainhas, cânticos, juntando “mato”, ditando receitas. Memória prodigiosa, mulher orgulhosa, matriarca.

AGRADECIMENTOS

No caminho que dispus a percorrer encontrei muitas pessoas dispostas a escutar, falar, enfim, participar um pouquinho da construção desse singelo trabalho. A trajetória é longa, remete lá para 2007. Foi quando conheci o Milton da aldeia da Conquista, município de Balneário Barra do Sul, próximo a São Francisco do Sul. Um abraço à Regina, ao Milton e à dona Rosa Werá, que com tanta disposição e carinho me aguentaram em inúmeras visitas e acampamentos. *Aguñyêbé!* Um abraço para a Dra. Neusa Bloemer que intermediou e ajudou a ampliar meu horizonte de expectativas dando-me a oportunidade de pesquisar os Mbyá Guarani. Quero agradecer muito ao professor, colorado e amigo, Dr. Paulo Melo. O Paulo foi um incentivador e inspirador. Sem os seus materiais de apoio, livros, cartas ânuas, as inúmeras cópias disponíveis, estada, conversas chimarreadas, teria sido muito difícil realizar a empreitada. Agradeço de coração toda atenção dedicada e por teres acreditado em mim desde o início.

Detengome *ahora* na família. Em virtude do tempo despendido à dissertação reconheceu o esforço e respeitou as minhas escolhas, tirando todos da zona de conforto. Os almoços, as idas e vindas para Rio do Sul, nem pensar! À minha mãe, obrigado pela torcida e paciência por compreender a ausência física em tantas ocasiões. Ao pai, grande figura, que me ajudou a levar as “trilhas domésticas” para Porto Alegre. Agradeço muito à Juliana, estava em POA no dia do resultado do processo seletivo e em várias ocasiões esteve comigo naquela cidade levando um pouquinho do carinho de toda a família. A Ju me apresentou o Rafael e a Vivian que me receberam gentilmente em seu apartamento até eu arrumar um canto. Valeu pela força, vocês são demais! Obrigado Sandra pelo apoio com as meninas na hora mais crítica e em tantos outros momentos. Agradeço às minhas filhas Vitória e Isadora por compreender minha dedicação aos estudos e pela ausência, em várias oportunidades.

Agradeço ao CNPq pela bolsa concedida, sem a qual seria impossível morar em Porto Alegre para fazer as disciplinas. Muito obrigado à secretaria do PPG de História. Algumas pessoas eu não cheguei a lidar diretamente, mas precisei muitas vezes de favores, tirar dúvidas etc., sempre me trataram com cordialidade e eficiência. Um abraço especial para o Gabriel Focking.

Ao caro amigo Júlio Folkenand que gentilmente cedeu algumas cartas ânuas da primeira metade do XVIII, um grande abraço.

Quero fazer um agradecimento especial ao meu orientador Eduardo Neumann pelo companheirismo, compreensão e atenção dispensada durante esses dois anos e meio. Em vários momentos compreendeu as dificuldades que tive para me concentrar devido a alguns problemas familiares.

Sou grato às professoras Dra. Maria Cristina Bohn Martins e Dra. Denise Jardim pelas contribuições na qualificação e por, juntamente com o professor Dr. Arno Kern, aceitarem participar dessa banca de mestrado.

Um agradecimento especial à Priscila Grimes. Sem a sua generosidade, tentando elevar meu ânimo, e dedicação a trajetória teria sido extremamente árdua. Enfim, não é possível nomear a todos àqueles que em alguma ocasião deram uma palavra de força e me ajudaram. A todos, muito obrigado!

“Enquanto nossos soldados enfrentavam os índios em diversas escaramuças, Catalina saía tranqüilamente do acampamento para se juntar com as índias chilenas e trocar remédios. Não sei como se arranjava para passar pelas sentinelas sem ser vista e confraternizar com o inimigo sem que lhe arrebatassem o crânio com uma paulada.”

(Isabel Allende)

RESUMO

Na Província Jesuítica do Paraguai, entre os anos de 1609 e 1768, os jesuítas fundaram as reduções de índios com o objetivo de civilizar e converter ao cristianismo os gentios. Nesse processo de redução houve a necessidade de deslocar as mulheres de suas atividades tradicionais. A partir das prescrições de gênero ocidentais foram conferidos às mulheres indígenas espaços restritos de atuação com a finalidade de diminuir o seu prestígio junto aos grupos ameríndios. Apesar da tentativa dos padres de impor uma rotina, circunscrevendo as mulheres ao espaço doméstico e/ou de confinamento, houve apropriações e resistências a este ordenamento sugerido. O trânsito intenso das mulheres, na construção criativa dos espaços de sociabilidade, faz delas agentes de mediação muito além do papel idealizado pelos jesuítas, restrito à maternidade e ao lar. Neste trabalho analiso o protagonismo feminino a partir dos relatos jesuíticos evidenciando um cotidiano mais matizado do que as narrativas inicianas supõem.

Palavras-chave: Jesuítas. Reduções de índios. Mulheres indígenas. Protagonismo feminino.

ABSTRACT

In the Jesuit Province of Paraguay, between the years 1609 and 1768, the Jesuits founded the reductions of Indians in order to civilize and convert the heathen to Christianity. This reduction process was necessary to move women from their traditional activities. From the Western genre prescriptions were granted to indigenous women restricted spaces of operation in order to reduce its prestige among the Amerindian groups. Despite the attempts of priests to impose a routine circumscribing women's domestic and / or confinement of space, resistance and appropriation was suggested this order. The heavy traffic of women in the creative construction of spaces of sociability makes them agents of mediation beyond the role envisioned by the Jesuits, confined to motherhood and home. In this paper I analyze the female protagonist from the Jesuit reports showing a more nuanced everyday narratives assume that the Ignatian.

Keywords: Jesuits. Reductions Indians. Indigenous women. Female role.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - As mulheres na historiografia da América Latina	29
1.1 As mulheres na escrita da História	29
1.2 As mulheres na América Colonial: avaliando a historiografia latino-americana.....	35
1.3 As mulheres indígenas nas reduções: uma lacuna historiográfica	44
CAPÍTULO II - Aspectos do protagonismo indígena: as mulheres nos relatos da conquista e dos jesuítas	49
2.1 <i>Por los ojos de cronistas e misioneiros.</i>	49
2.2 <i>Y reclamo el demonio a las mugeres deshonestas para hazer pecar a los hombres: mulheres, Igreja Católica e relações de gênero</i>	51
2.3 <i>Guardaos de ver mugeres, porque no os aficionéis a ellas: casamento e castidade nas reduções do Paraguai</i>	56
2.4 <i>Por essas mismas palabras lo dixo: intérpretes e informantes</i>	67
2.5 <i>Abá aqui, cobarde, tímido ao trabajo: trabalho feminino nas reduções de índios</i>	74
2.6 <i>Tecó poromboecatû, exemplo de vida: conversão e casos edificantes</i>	85
CAPÍTULO III - <i>Esso es mi modo de dezir: mulheres indígenas e a palavra desautorizada</i>	90
3.1 <i>Oid con toda diligencia la palabra de Dios: a catequese em palavras na gramática de Montoya</i>	90
3.1.2 <i>No andes con mugeres: sexualidade e relações de gênero.</i>	94
3.1.3 <i>Son muy poderosas as palabras de Dios: a redução gramatical de Montoya</i>	99
3.2 <i>La madre abuela dona Juana: autoridade da palavra feminina</i>	100
3.3 <i>Mbabuçu oicone: a profecia da índia Felicitas</i>	107
3.3.2 <i>Amoý ndeí ndeí ynēngûe, di diversos sentidos a sus palabras</i>	108
3.3.3 <i>Sonhos e visões</i>	114

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....119

REFERÊNCIAS122

INTRODUÇÃO

A Europa do século XVI está convulsionada por dilemas religiosos. Nessa atmosfera de incertezas surge a Companhia de Jesus, imediatamente convocada para os desafios de instabilidade moral e ministerial da Igreja Católica. Os “soldados de Cristo” se dispersam pelos quatro cantos do mundo propagando a doutrina cristã.

Na América hispânica, mais especificamente na Província Jesuítica do Paraguai¹, os missionários almejam fazer reformulações significativas no modo de viver das populações nativas. Tomam para si a missão de civilizar os indígenas e torná-los capazes de viver segundo os ditames da cultura ocidental. Representam a Coroa espanhola e a Santa Sé². Contornando dificuldades adentram o Novo Mundo com a cruz³ e a eloquência redentora, uma *Mise-en-scène*, a fim de converter os índios a partir do bom sermão. Por meio da boa palavra demovê-los de suas práticas gentis.

Os inicianos acreditavam que, do ponto de vista institucional, a salvação da alma estava condicionada ao trabalho de campo e à prática de obras caridosas. Não dedicavam suas vidas ao enclausuramento, à meditação e outros labores monásticos, pelo contrário, os “[...] jesuítas procuravam se engajar em atividades apostólicas de conversão, as quais eram orientadas pelo preceito soteriológico tomista de que o trabalho de caridade contribui para a salvação da alma.”⁴ Portanto, o seu ministério se dá no corpo a corpo, “em voltar-se para [...] o mundo externo.”⁵ É essa a fórmula que norteia a prática apostólica dos jesuítas, e como esperam alcançar a salvação. Pois, salvar o próximo é salvar a si mesmo.⁶

¹ A Província do Paraguai compreende atualmente: Paraguai, Uruguai, norte da Argentina, região de Entre Rios e noroeste do Rio Grande do Sul e oeste do Paraná no Brasil.

² Sede da Igreja Católica Apostólica Romana.

³ Evidentemente não apenas com a cruz, mas fazendo parte da empresa colonizadora espanhola. O historiador argentino Guillermo Furlong ressalta como se procedeu a conquista espiritual na América, “*enviando a cuenta de la Corona, pléyades de soldados de la Cruz, en pos o a la par, de los soldados de la espada.*” FURLONG, Guillermo. **Misiones y sus pueblos de guaranies**. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962, p.19.

⁴ EISENBERG, José. **As missões e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p.32-3.

⁵ *Ibidem*, p.95.

⁶ CASTELNAU-L’Estoile, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

A Companhia de Jesus contribuiu para a empresa colonial. Resguardados legalmente pelas Ordenações de Alfaro de 1611⁷, e segundo as Instruções⁸ do padre provincial Diego Torres Bollo, S.J., produzidas em 1609 e 1610, os jesuítas ficaram responsáveis no Paraguai pelo patrocínio espiritual e temporal dos indígenas.⁹ A partir destes instrumentos foi possível a fundação das reduções de índios¹⁰, no “contexto de insatisfação da Igreja com os rumos da colonização assentada sobre a exploração da mão de obra indígena.”¹¹ Para alguns grupos indígenas as reduções se tornaram uma opção atrativa e, embora cada vez mais acuados pelo avanço de lusos e espanhóis, não se furtaram em apresentar suas demandas. “A Redução, para os Guarani¹², representou um acordo político, [...]. A manutenção de sua liberdade foi uma exigência que fizeram aos jesuítas, [...]”¹³ Portanto, houve uma contrapartida ameríndia reclamando liberdade e representação política. O cumprimento dessas reivindicações se daria mediante a vassalagem ao Rei e a vida em redução.

Por outro lado, os conflitos entre jesuítas e espanhóis recrudesciam devido à interferência da Companhia que dificultava a disponibilidade da mão de obra indígena para as *encomiendas*. Regina Maria Gadelha entende que os instrumentos legais, como as Ordenações de Alfaro, por exemplo, vinham ao encontro dos anseios jesuíticos e exasperavam os colonos. “As Ordenanças se tornaram, além do mais, motivo de discórdia frequente entre os colonos e

⁷ Sobre as Ordenações de Alfaro, “trata-se de uma ordenação jurídica, a legislação promulgada que regulamentou o trabalho indígena na província do Paraguai, com o fulcro de reger a produção econômica e as relações entre as comunidades indígenas e o Estado Espanhol.” SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. A regulamentação do trabalho indígena nas Missões Jesuíticas. **Revista Latino-Americana de História**, v.1, n.3, p.24-44, mar. 2012, p.26.

⁸ “As ‘Instruções’ podem ser entendidas como um regimento interno que fundamentou e organizou as reduções, se tratavam de regras de conduta social, orientações que os missionários deviam observar e que assegurava o bom relacionamento entre as comunidades indígenas e a Companhia de Jesus, [...]” *Ibidem*.

⁹ Contudo, essa tarefa não lhes dava vantagens ou privilégios. Os jesuítas faziam parte de uma complexa estrutura política comandada pela monarquia espanhola, Conselho das Índias, do Vice-Rei do Peru e dos Governadores do Paraguai e do Rio da Prata, Audiências Reais de Charcas e de Buenos Aires. Tinham de prestar contas de suas estratégias políticas ou econômicas. Quanto ao ministério jesuítico, este era autorizado e vigiado pela Igreja em Roma e pelos Bispos de Assunção e Buenos Aires. KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

¹⁰ Segundo o padre Montoya, em sua clássica definição de reduções: “*llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan; porque comúnmente vivían en desnudez, aún sin cubrir lo que la naturaleza ocultó.*” MONTOYA, Antonio Ruiz de. **La Conquista espiritual del Paraguay**. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, p.58.

¹¹ MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani: conquistado y reducido**. Assunción: CEADUC, 1988, p.123.

¹² Utilizarei os nomes dos grupos indígenas, bem como os termos em guarani de acordo com a convenção de grafia da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), assinada em 1953. Obedeço, portanto as normas quanto à inscrição com maiúscula dos grupos tribais, sendo facultado quando tomados como adjetivos. Os nomes tribais não terão flexão de gênero e de número, seja como substantivos ou usados como adjetivos.

¹³ KERN, op.cit., p.64.

os jesuítas espanhóis, que defendiam a irrestrita liberdade do índio.”¹⁴ Porém, na prática nem sempre as determinações vindas de Madri eram respeitadas, ficando a cargo dos administradores locais a aplicação das leis. Essa maleabilidade, no cumprimento das leis, era suscetível ao estado de espírito dos personagens envolvidos, e, não raramente, ora *encomenderos*, ora missionários se beneficiavam das ordens dadas pelos administradores coloniais, muitas vezes na contramão de uma resolução vinda da metrópole.

Por conseguinte, o cotidiano paraguaio mostrava-se bem menos condicionado às determinações da metrópole, comprovado no desgaste das relações entre jesuítas, índios, *encomenderos* e colonos. A materialização desse desgaste se evidencia na insatisfação dos colonos com a intervenção jesuítica prejudicando os seus negócios e nas várias vezes em que os jesuítas foram expulsos de Assunção¹⁵, por exemplo. Apesar das contradições em jogo, dos conflitos e dificuldades para executar o projeto missional, os jesuítas lutavam “contra todo um sistema que, restringindo a liberdade do índio, prejudicava igualmente a adesão dos mesmos a religião de Cristo.”¹⁶ O ministério praticado pelos padres era visto com desconfiança pelos indígenas. Por que adotar a religião do outro se os próprios não a seguem? Diante do impasse o padre Antonio Ruiz de Montoya, Superior das reduções, denunciando os agravos sofridos pelos indígenas desabafa: “*si por el oído oyen la justificación de la ley divina, por los ojos ven la contradicción humana ejercida en obras*”.¹⁷

A ideia de civilidade acompanhou a ação catequética empreendida pelos jesuítas nas reduções. Os padres, em seus relatos edificantes, noticiavam as conquistas espirituais e pretendiam demonstrar que os indígenas estavam aptos a participar da engrenagem produtiva criada no Novo Mundo. O padre provincial Pedro de Oñate define a redução usando a metáfora do “*arado del evangelio*”¹⁸; entende que civilizar é cristianizar. Impedidos de mediar uma experiência imediata com o Deus cristão, é através do trabalho “sob policiamento” dos padres que se espera despertar a sensibilidade religiosa dos gentios, “pouco a pouco, até tê-los

¹⁴ GADELHA, Regina Maria. **As missões jesuíticas do Itatim**: estruturas sócio-econômicas do Paraguai colonial (séculos XVI e XVII). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

¹⁵ Sobre as revoltas deflagradas pelos colonos contra os jesuítas, expulsando-os de Assunção, ver: MELIÀ, 1988, p.220-34.

¹⁶ GADELHA, op. cit., p.118.

¹⁷ MONTOYA, 1989, p.67.

¹⁸ DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA TOMO XX - Iglesia (D.H.A.XX). **Cartas Ânua de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañia de Jesús** (1615-1637). Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser, 1929, p.166-7. Nas citações dos Tomos XIX e XX, D.H.A., foi mantida a grafia original.

ganho muito para si.”¹⁹ Todavia, de acordo com Pedro de Oñate no início das reduções de índios não havia uma diferença significativa entre cristianizados e infiéis, “*aunq xpianos enel nombre y baptismo: pero tampoco xpiãnos enla doctrina yenlas obras q difieren poço delos dhôs gentiles.*”²⁰

Diante da dificuldade de medir o grau de adesão ou conversão ao cristianismo, os jesuítas apostam no labor temporal a fim de extenuar o corpo e, quiçá, despertar o espírito provocando uma mudança interior no coração dos índios, e “uma vez que o coração tivesse sido mudado, o véu da cegueira cairia dos olhos da mente e a verdade seria abraçada.”²¹ Porém, no encontro²² ocorrido, considerando a assimetria nas relações de forças em jogo, os índios não se resignaram ao conquistador. Negociaram sua adesão ao cristianismo e a um novo modelo social. Os padres compreenderam os obstáculos culturais para a realização do seu projeto e tiveram que se adaptar à experiência do contato, uma revolução no “modo como os europeus concebiam seu próprio mundo.”²³ Adaptar-se é uma característica do seu ministério. Distantes dos irmãos e superiores precisavam se adequar às circunstâncias e necessidades que se apresentavam nas relações com os vários grupos indígenas que mantinham proximidade.²⁴ Foram criticados por seus inimigos pelas atitudes consideradas pouco ortodoxas. Esconder dos seus críticos a realidade ambígua dos seus ministérios, na defesa de uma ordem cristã, foi uma estratégia comumente utilizada pela Companhia de Jesus.²⁵

A liberdade dos jesuítas está vinculada a um modo de proceder que não necessariamente lhes tolhe a iniciativa e o empreendedorismo apostólico. Embora as Constituições norteiam a ação ministerial estabelecendo parâmetros de conduta e inspirando a unidade e sentimento de pertença, de forma alguma anulam a identidade do sujeito. A partir disso, a liberdade de ação e a adaptabilidade serão os caminhos frequentes no horizonte das

¹⁹ “No tocante a doutrinar os índios, a tirar-lhes os pecados, públicos e pô-los sob policiamento, terão que ir pouco a pouco, até tê-los ganho muito para si.” RABUSKE, Arthur. A Carta Magna das Reduções do Paraguai. **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, n.47, v.14, p.21-39, 1978.

²⁰ D.H.A.XX, 1929, p.166-7

²¹ O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004, p.115.

²² Para Cristina Pompa é necessário cautela no uso do termo “encontro”. Ele pode dar “uma imagem falsa de ‘equilíbrio’ cultural, que esconde as reais relações de força e as situações objetivas de opressão e até de genocídio.” POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003, p.29.

²³ EISENBERG, 2000, p.59.

²⁴ O'MALLEY, op.cit.

²⁵ WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009.

práticas apostólicas. Evidentemente que a linha tênue entre ortodoxia e procedimentos heterodoxos, no calor das missões, pode levar a mal-entendidos. Por estarem dispersos pelo planeta, os jesuítas

devem poder agir segundo seu discernimento, sem prescrições. [...] a adaptabilidade não é imposta pela prática a uma regra que teria sido concebida de forma muito rígida e que se revelaria impossível de aplicar; ao contrário, ela está prevista nas Constituições como sendo a contrapartida necessária a toda regra. Cada regra remete o jesuíta à sua capacidade de discernimento e à sua liberdade de agir [...].²⁶

O que se espera dos missionários em campo é a sua capacidade de exercitar “essa liberdade [...] em fronteiras aceitáveis pela instituição”.²⁷ Afinal, como manter a unidade da Companhia e a obediência dos seus membros tão distantes? Por meio de um regular sistema de troca de correspondências. Deve-se levar em conta a necessidade de manter coesos os missionários dispersos, e que suas decisões não destoassem muito do modo de agir determinado pelo governo central. Nem sempre as instruções vindas de Roma davam conta de responder às urgências do cotidiano.

Na Província do Paraguai, os jesuítas não se furtaram da aproximação com os indígenas e de entrar em suas casas. O ideal inaciano era fundamentado numa doutrina de corpo a corpo com seus fiéis, embora houvesse prescrições a respeito do contato com as mulheres. O Provincial Diego Torres, na primeira instrução aos padres José Cataldino e Simão Mazeta, aconselha: “Na pequena casa de Vossas Reverências não entrem mulheres por motivo algum”.²⁸ Porém, os jesuítas não se eximiram de entrar nas casas dos indígenas e imiscuir-se em suas vidas. Pode-se imaginar as dificuldades na aproximação entre os jesuítas e as índias. O estranhamento acometeu ambos. Nas entradas do padre Roque González, este afirma que,

Las mugeres siempre estuvieron escondidas en sus casas solas 3. de los caciques salieron por grande favor a verme. Porque las zelan en tanto extremo los Indios, i ellas son tan vergonçosas que siempre estan recogidas sin permitir que nadie las vea [asta que con el trato de los P.^{es} van perdiendo aquella extrañeza, i en esta reducion me escribe el P.^e Aragona le dan ya lugar a entrar en sus casas, visitar los enfermos i enfermas que en

²⁶ CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.70

²⁷ Ibidem.

²⁸ RABUSKE, 1978, p.27.

*los principios cuesta mui buen trabajo por la dificultad con que lo conceden.*²⁹

A convivência entre as índias e os padres merece uma análise relativa. Os inácianos se transformaram no convívio com as indígenas e se adaptaram além do que pregava a ortodoxia católica na relação com elas. No entanto, é necessário ressalvas quanto a essa aproximação. Os missionários acercaram-se dos indígenas para compreender sua língua, organização social, hábitos, tradições e religião, a fim de transformá-los em vassallos do Rei e cristãos. Porém, esta aproximação não se deu com as mulheres de maneira plena. As comunicações e relações estabelecidas com o personagem feminino sempre se deram de maneira truncada.

As reduções de índios instauram uma ordem estranha aos grupos locais. Concomitante à tentativa de instaurar um “reino de Deus” na América houve uma contrapartida indígena que engendrou estratégias e táticas³⁰ para se adequar ou resistir ao projeto religioso dos jesuítas. Nesse contexto de fundação das reduções, as mulheres tiveram um papel importante na intermediação e administração do estranhamento ocasionado pelas transformações do seu cotidiano. Serviram como mediadoras culturais aproximando universos tão díspares.³¹

²⁹ D.H.A.XX, 1929, p.366.

³⁰ A análise não compreende um aprofundamento das estratégias de reorganização dos espaços e atribuições para homens e mulheres por parte dos jesuítas. Assim como não foi intenção pormenorizar as inúmeras táticas utilizadas pelas índias para manutenção do seu prestígio numa nova e estranha organização social. Ao longo da dissertação as proposições de Michel de Certeau sobre estratégias e táticas perpassam a análise das fontes fomentando o debate em torno do deslocamento das índias de suas atribuições tradicionais e das formas de resistências femininas. Certeau analisa as categorias tentando compreender as práticas de consumo de determinados grupos sociais e definir o seu lugar de atuação. Para o autor, a estratégia seria “o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder pode ser isolado”. O sujeito de querer e poder, em questão, é o jesuíta que ocupa um lugar circunscrito, a instituição Companhia de Jesus, bem como o amparo legal para exercer tal poder. Por outro lado, recorro à definição de tática para compreender a participação feminina nas reduções. Sendo assim, as mulheres indígenas agem tendo como referência o lugar instituído/instaurado pelos padres, cujas prescrições de gênero seriam o fundamento, a base para o seu comportamento. “A tática não tem por lugar senão o do outro. É por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento [...]”. CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994, p.97-102.

³¹ Trabalhos que discutem as mulheres como mediadoras culturais, ver: FARBERMAN, Judith. Las salamanca mestizas. De las religiones indígenas a la hechicería colonial. Santiago del Estero, siglo XVIII. **Memoria Americana**, Buenos Aires, n.13, p.117-50, 2005; POLONI-SIMARD, Jacques. Redes y mestizaje: propuestas para el análisis de la sociedad colonial. In: BOCCARA, Guillaume; GALINDO, Sylvia (eds.). **Lógica Mestiza en América**. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 1999. p.113-37; e RODRÍGUEZ, Pablo. Testamentos de indígenas americanos siglos XVI – XVII. **Revista de História**, São Paulo, n.154, p.15-35, 1º/2006.

O modelo organizativo das reduções utilizado pelos jesuítas³² contou com o apoio das lideranças indígenas.³³ Esperava-se deles a aceitação do cristianismo, o pagamento de um tributo ao Tesouro Real e a defesa das fronteiras espanholas, bem como a prestação de serviços em obras públicas, entre outras atribuições.³⁴ As mudanças não seriam possíveis sem a sua contribuição, estes “ *fueron la base de la organización política misional y el fundamento de su continuidad y dinamismo.*”³⁵ Dessa forma foi possível gerar excedentes garantindo a sustentabilidade das reduções, contribuir para a Coroa espanhola e espiritualmente salvar a alma do indivíduo. E como se enquadram as mulheres nesse modelo?

As mulheres indígenas foram aos poucos sendo deslocadas de suas funções tradicionais como carregar água e lenha, plantar e colher, coleta, manter o fogo etc. A intenção dos padres era restringir os espaços femininos e censurar sua relevância nas questões do cotidiano, confinando-as nas instituições trazidas de além-mar: as congregações marianas³⁶, o casamento monogâmico³⁷ e uma instituição mestiça, o *cotiguaçu*³⁸. Não obstante, os inicianos tiveram que administrar e aceitar a participação feminina no cotidiano das reduções.

Nessa perspectiva, as mulheres tiveram destaque na organização das reduções e suas atribuições foram além daquelas idealizadas pelos jesuítas, restritas à maternidade e ao âmbito

³² As reduções de índios se enquadravam dentro do quadro da administração colonial espanhola. Todavia, segundo o historiador Arno Kern, “durante o século XVII, as atividades dos missionários jesuítas evoluiu dentro da esfera jurídica espanhola, mesmo se existisse para as Reduções uma legislação particular, [...]”, não se confirma, no entanto “uma autoridade independente nas Missões, por outro lado não transforma os Jesuítas em simples funcionários encarregados de velar sobre os indígenas como agentes reais.” KERN, 1982, p.30.

³³ Quando se trata de refletir sobre lideranças a historiografia não dá visibilidade ao protagonismo feminino.

³⁴ Ibidem.

³⁵ WILDE, 2009, p.23.

³⁶ Ou “Confraria de Nossa Senhora”, foi fundada pelos jesuítas em 1563, e tinha entre outras funções a de promover “a ética interiorizada e a vida religiosa.” O’MALLEY, 2004, p.308-10.

³⁷ O historiador Michel Sot apresenta o desenvolvimento da instituição casamento monogâmico e sua apropriação cada vez maior pela Igreja Católica durante a Idade Média até se constituir numa estratégia de poder. É um processo que demonstra o “sinal crescente da autoridade do espiritual sobre o temporal.” A gênese do casamento cristão. In: **Amor e sexualidade no Ocidente**: edição especial da Revista L’Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992, p.163-74. Ver também: ARIÈS, Philippe. O casamento indissolúvel. In: _____; BÉJIN, André. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**: contribuição para a história e para a sociologia da sexualidade. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986b. p.163-82.

³⁸ Ao Cotiguaçu eram encaminhadas as mulheres órfãs, viúvas e as moças casamenteiras, que poderiam causar algum embaraço na proposta de moralidade instituída e cuidadosamente velada pelos padres da Companhia de Jesus. Era uma casa afastada das demais, que ao anoitecer era trancada por fora. Havia duas chaves, uma ficava com o padre responsável e a outra com uma mulher da Congregação Mariana. HAUBERT, Máxime. Índios e jesuítas no tempo das missões. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Ver também: IMOLESI, María Elena. El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes. **Anos 90**, Porto Alegre, v.18, n.34, p.139-58, dez. 2011; e BAPTISTA, Jean. **O Temporal**: sociedades e espaços missionais. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009. p. 75-95.

doméstico. Na condição de agentes, mediadoras ou portadoras da palavra, elas administraram o seu prestígio no interior de uma nova ordem e ajudaram a compor espaços maleáveis tornando porosas as fronteiras delimitadas pelos padres. Algumas atividades das mulheres indígenas como carregar lenha, trabalhar nas chácaras, servir de guias e intérpretes, entre outras, dão indícios de que as práticas femininas atuaram na manutenção do *Ñande Rekó*³⁹.

Na dissertação analiso os relatos dos jesuítas problematizando a participação feminina na construção e manutenção das reduções de índios na Província Jesuítica do Paraguai. Através dessa participação identifico o seu protagonismo mantendo ou adaptando suas atividades tradicionais. As representações das índias apontam a intenção dos jesuítas de reposicionar homens e mulheres no cotidiano reducional a partir das prescrições de gênero ocidentais. Independente das reconfigurações de gênero implementadas, percebo margens de manobra das índias nas relações estabelecidas com os padres.

O recorte temporal selecionado compreende a fundação das reduções de índios na Província do Paraguai em 1609 e se estende até a expulsão dos jesuítas da América espanhola em 1768. Tal período abrange a experiência de reduzir os indígenas a uma vida civilizada e cristã, após a tentativa frustrada de submetê-los à força das armas⁴⁰, e das chamadas missões volantes⁴¹. Justifica-se o recorte temporal estendido com o objetivo de identificar as transformações na participação das mulheres indígenas no cotidiano das reduções. O protagonismo identificado nos relatos jesuíticos no início das reduções é seguido de um silenciamento gradual da participação feminina a partir de meados do século XVII, culminando no desaparecimento quase completo das referências ao seu cotidiano na primeira

³⁹ “*Nuestro modo de ser*”. Segundo Melià, a noção de “*ñande reco*” traz consigo outros significados, explicitados “*sobre todo cuando se da la confrontación de dos modos de ser, el de los Guaraní y el traído por la colonización hispánica, [...] Las formulaciones más explícitas del modo de ser guaraní aparecen en aquellas situaciones críticas en las que los índios se sienten amenazados en su propia identidad; [...]*” MELIÀ, 1988, p. 100-4.

⁴⁰ NECKER, Louis. **Índios Guaranies y chamanes Franciscanos**: las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800). Assunción: Universidade Católica, 1990, p.33-9, 219-222; e MELIÀ, op.cit., p.30-40, elencam os inúmeros conflitos entre índios e europeus, demonstrando a insustentável relação hispano-guarani no decorrer da colonização do Paraguai. No período entre 1556 e 1580 os movimentos de rebelião indígena “*se multiplicaron y en muchas regiones triunfaron. A menudo comenzaban con la negativa de los índios de servir a los españoles o de entregarles las mujeres y los bienes que pedían.*” NECKER, op. cit., p.36. É nesta atmosfera de conflitos que os jesuítas, logo a seguir, irão empreender suas missões.

⁴¹ Missões volantes ou itinerantes eram missões em que os padres não se estabeleciam permanentemente entre os indígenas. “A redução foi também uma resposta à crise do modelo de conversão baseado na pregação e batismos em massa, tal como fora experimentado no México no século XVI.” MARTINS, Maria Cristina Bohn. Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII). Passo Fundo: Ed. UPF; Porto Alegre: ANPUH, 2006, p.110.

metade do XVIII. As referências às mulheres tornam-se rarefeitas. Qual o motivo de tal silêncio?

A abordagem proposta desconsidera as avaliações que reputam os indígenas como sociedades frias ou incorrem em determinismos. Reconheço as mulheres indígenas como agentes e não como vítimas. Minha análise compreende a vitalidade dos grupos nativos e as ações políticas femininas. Políticas no sentido de desempenhar um papel ativo nas relações com os jesuítas. A dissertação é orientada pelas mudanças epistemológicas e metodológicas sobre a questão indígena, e de gênero, empreendidas pelas Ciências Humanas, principalmente a História, desde a década de 1990 no Brasil.

Estas mudanças orientam meu olhar para os relatos jesuítas a fim de perceber a vitalidade e engenhosidade dos grupos indígenas na relação com o elemento adventício. No choque cultural ocorrido na América, os estilhaços atingiram indígenas e europeus abalando a percepção que ambos tinham do mundo.⁴²

Novos estudos indicam uma participação ativa dos indígenas na construção do Novo Mundo⁴³. Segundo John Monteiro, “Cresce, na bibliografia etno-histórica das Américas, a idéia de que o impacto do contato, da conquista e da história da expansão européia não se resume apenas na dizimação de populações e na destruição de sociedades indígenas.”⁴⁴

No entanto, ainda é preciso percorrer um longo caminho e avaliar as percepções dos indígenas diante da violência gerada pela colonização. Para Serge Gruzinski existe ainda um “campo considerável, o das reações indígenas aos modelos de comportamento e pensamento introduzidos pelos europeus, o da análise de sua percepção do mundo novo, gerado na violência e muitas vezes no caos pela dominação colonial.”⁴⁵ As mulheres indígenas reagiram e resistiram à imposição das representações de gênero ocidentais. Essas mulheres não foram passivas, engendraram táticas que lhes favoreceram e fizeram escolhas condicionadas pelas

⁴² GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁴³ Ver: RESTALL, Matthew. **Sete mitos da conquista espanhola**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006; BOCCARA, Guillaume. *Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: relectura de los procesos coloniales de Etnogénesis, Etnificación y mestizaje en Tiempos de Globalización*. **Mundo Nuevo Nuevos Mundos**, revista electrónica, Paris, 2000. Disponível em: www.ehess.fr/cerma/revue/debates.htm. Acesso em: 20 ago. 2011; NEUMANN, Eduardo Santos. **Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (Séculos XVII e XVIII)**. 2005. Tese (Doutorado em História) UFRJ, Rio de Janeiro, 2005; WILDE, 2009. GRUZINSKI, op. cit. e GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁴⁴ MONTEIRO, John. Manuel. *Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais*. In: _____. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo**. 2001. Tese (Livre Docência). Unicamp, Campinas, 2001, p.55.

⁴⁵ GRUZINSKI, 2003, p.19.

circunstâncias. Em alguns momentos ditaram suas condições e consumiram a seu modo o que lhes foi apresentado.

Atento aos novos rearranjos sociais é preciso sublinhar categorias que atualizam o debate sobre a condição feminina indígena nos séculos XVII e XVIII. Entre estas, a categoria resistência serve como ferramenta para analisar as passagens em que as índias são lembradas, pronunciadas ou silenciadas, podendo jogar uma luz sobre suas ações no cotidiano das reduções.

A categoria resistência⁴⁶ foi usada num primeiro momento para desconstruir a imagem lascasiana de índios passivos e vítimas no processo de colonização da América.⁴⁷ Entre os autores que problematizaram essa imagem negativa dos vencidos está o historiador francês Nathan Wachtel⁴⁸. Porém, é preciso ir além de considerar os grupos indígenas como blocos monolíticos, ora resistindo, ora resignando-se ao europeu.

O historiador John Monteiro em seu trabalho, “*Armas e armadilhas: História e resistência dos índios*”⁴⁹, avalia com cuidado as dicotomias relacionadas à categoria resistência. Ela pode sugerir a apropriação e ressignificação por parte dos grupos ameríndios dos instrumentos e ferramentas do colonizador. Não necessariamente a negação peremptória dessas tecnologias. Monteiro sugere que, “para se repensar a resistência dos índios, faz-se necessária uma reinterpretação abrangente dos processos históricos que envolviam essas populações.”⁵⁰ Essa reinterpretação passa necessariamente por uma reavaliação de “como os diferentes atores nativos criaram e construíram um espaço político pautado na rearticulação de

⁴⁶ Não historicizada pode levar a uma essencialização e naturalização destes coletivos. Resistência ou não-resistência pode significar no senso comum, “pureza” para uns – índio que é índio vive nu e na floresta; e um estigma para outros – próximos aos centros urbanos são vistos como mendigos e vagabundos. Segundo Oliveira Filho, quanto a este índio puro e intocado, “Tal representação traz imbricada consigo a suposição de primitividade, que a qualquer momento pode gerar a possibilidade de vir a instituir-se uma polaridade entre as culturas indígenas (quase) intocadas (seriam as autênticas) e aquelas afetadas por processos de aculturação (seriam inautênticas, pois conteriam elementos exógenos e espúrios). Com isso, fica aberto um perigoso precedente para que o Estado ceda à pressão de interesses particulares, passando a normatizar de forma diferenciada os direitos indígenas, e, sem qualquer rigor científico, legitime uma classificação fundamentada exclusivamente no preconceito.” OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: _____. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999, p.116.

⁴⁷ BRUIT, Hernan Hector. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. Campinas: Ed. Unicamp; São Paulo: Iluminuras, 1995.

⁴⁸ BOCCARA, Guillaume. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. **Memoria Americana**, Buenos Aires, n.13, p.21-52, 2005.

⁴⁹ MONTEIRO, John Manuel. *Armas e armadilhas: História e resistência dos índios*. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁵⁰ *Ibidem*, p.241.

identidades, contemplando evidentemente não apenas as formas pré-coloniais de viver e de proceder [...]”, mas também a forma como esses grupos se relacionaram com os estrangeiros e sua inserção nas novas e estranhas estruturas, “que passaram a cercear cada vez mais as suas margens de manobra.”⁵¹

A resistência indígena não se dá na negação categórica do outro, mas na adaptação e apropriação frente a tudo que representa esse outro. Essa adaptação não está restrita às inovações materiais, como o ferro ou o cavalo, mas na inserção estratégica e simbólica no uso das varas de mando, da cruz, e da escrita⁵², ou na adequação aos modelos político, econômico e social dos estrangeiros. Nessa perspectiva levanto algumas questões importantes para problematizar a imagem dos grupos indígenas como blocos monolíticos, coesos na adoção de estratégias frente ao colonizador. Desconsidero a resistência como um modo de preservar a pureza diante do europeu e/ou de estigmatizar àqueles que se adaptaram ou colaboraram como assimilados ou aculturados. Como observou John Monteiro,

Cabe aos estudiosos da história dos índios romper com as abordagens que enxergam na resistência apenas a reação anônima, coletiva e estruturalmente limitada. Novas leituras do espaço intermediário poderão revelar os sinuosos caminhos por onde passou – e passa – a resistência.⁵³

É com esse panorama que pretendo identificar formas de resistência feminina fugindo às abordagens simplificadoras da sua atuação, ora resistindo tenazmente, ora colaborando com os jesuítas. Uma análise cuidadosa pode revelar os sinuosos caminhos da reação feminina escapando às classificações dos missionários, como convertidas ou *mancebas del demônio*. A atuação feminina está longe de seguir às idealizações dos padres. Verificam-se na complexidade das atividades exercidas ou mesmo no prestígio da palavra feminina os matizes de sua participação. Os papéis presumidos e encenados, ditados no roteiro das missões, evidenciam a diversidade e relevância da sua atuação.

⁵¹ MONTEIRO, 2000, p.241-2.

⁵² O historiador Eduardo Neumann analisa o uso criativo da escrita que fizeram os índios Guarani nas negociações diplomáticas com os representantes da Coroa espanhola à época da do Tratado de Madrid (1750) e a consequência resultante das fracassadas tratativas, culminando na chamada Guerra Guaranítica (1756). A escrita permitiu, aos índios se organizarem para os confrontos contra espanhóis e portugueses. Portanto, a escrita desempenhou para os indígenas um instrumento de ação política, de oposição à transformação. NEUMANN, 2005.

⁵³ MONTEIRO, op. cit., p.243.

É preciso levar em conta a redução como um espaço permeável, poroso, fluido, e considerar o trânsito entre dentro e fora, entre grupos cristianizados e infiéis. As reduções de índios são antes de tudo espaços heterogêneos em sua composição étnica, religiosa e política. Guillermo Wilde questiona “*el presupuesto comúnmente aceptado de que las reducciones fueron ámbitos espacialmente aislados y culturalmente homogéneos.*”⁵⁴ A partir deste viés, o espaço da redução é lido em sua singularidade como “*un complejo fluido de interacciones*”.

Utilizo a categoria gênero na abordagem do protagonismo das mulheres indígenas nas reduções. Entendo gênero segundo a definição da historiadora Joan Scott: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder.”⁵⁵ Os jesuítas tentaram transformar a organização social dos indígenas embasados nos modelos ocidentais de gênero. Idealizaram segundo suas pautas culturais atividades para homens e mulheres nas reduções e interferiram no modo de vida Guarani⁵⁶. Aos homens caberiam as atividades políticas, de lideranças, trabalhando em obras públicas, compondo milícias. Às mulheres restavam as atividades domésticas, o cuidado com as crianças, alimentação, fiar e tecer.

Na construção do *corpus* documental, selecionei para análise as cartas anuais que compreendem vários momentos das reduções de índios. Com o propósito de refletir sobre o instante fundacional das reduções examinei os tomos XIX e XX dos *Documentos de la Historia Argentina*.⁵⁷ Neles dediquei atenção as cartas de 1609 até 1627. Nessas primeiras cartas com uma característica etnográfica as mulheres indígenas aparecem ativamente no cotidiano reducional. Para o período seguinte as cartas anuais, de 1632 até 1643⁵⁸, encerram a

⁵⁴ WILDE, 2009, p.151.

⁵⁵ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, n.16 (2), p.5-22, jul./dez. 1990, p.14.

⁵⁶ O ser Guarani simboliza a organização social que os padres pretendem alterar. Essa intromissão permitirá, entretanto, o acionamento do modo de ser Guarani e o consequente confronto entre, segundo Melià, “*o ñande reko y el teko pyahu, el sistema nuevo, que no puede satisfacer a los Guaraní*” MELIÀ, 1988, p.103.

⁵⁷ DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA TOMO XIX - Iglesia. (D.H.A.XIX). **Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile e Tucumán, de la Compañía de Jesús** (1609-1614). Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser, 1927.; D.H.A.XX, 1929.

⁵⁸ MAEDER, Ernesto (Org.). **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay** (1632-1634). Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.; _____. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay** (1637-1639). Buenos Aires: FECIC, 1984.; _____. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay** (1641-1643). Resistência, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistoricas/Conicet, 1996.

primeira metade do XVII. Nas ânuas de 1658 até 1700⁵⁹, momento claudicante das reduções, noto o silenciamento gradual das índias, culminando nas ânuas entre 1714 e 1762⁶⁰.

Os Manuscritos da Coleção de Angelis, volumes I a VII⁶¹, também foram selecionados e apresentam uma documentação compilada tratando de temas tão diversos quanto o seu extenso recorte temporal, 1549 a 1802: conflito entre bandeirantes e jesuítas; conflitos em relação ao Tratado de Madri; cartas ânuas, cartas administrativas, entre outros documentos.

Fugindo à narrativa padronizada das ânuas faço uso dos cronistas da Companhia de Jesus, Antonio Ruiz de Montoya⁶² [1639], Antonio Sepp⁶³ [1710], José Labrador⁶⁴ [1910], José Cardiel⁶⁵ [1771] e Pedro Lozano⁶⁶ [1733]. Para o estudo de caso, e permeando toda a dissertação quanto às representações das mulheres indígenas, recorro aos dicionários de Antonio Ruiz de Montoya, *Arte, Vocabulario y Tesoro de la lengua Guarani*⁶⁷ [1639-1640]. Para finalizar, consulto os cronistas da conquista do século XVI, Cabeza de Vaca⁶⁸ [1555], Ulrich Schmidl⁶⁹ [1567] e o historiador paraguaio Rui Díaz de Guzman⁷⁰ [1612], com a finalidade de servir de contraponto aos relatos jesuíticos e investigar o *status* das índias antes

⁵⁹ FRANZEN, Beatriz Vasconcelos; DECKMANN FLECK, Eliane Cristina; BOHN MARTINS, Maria Cristina (Orgs.). **Carta Anua da Província Jesuítica do Paraguai** (1659-1662). São Leopoldo, RS: OIKOS; UNISINOS; Cuiabá, MT: EdUFMT, 2008. CARTAS Anuas de la Provincia del Paraguay, año 1669-1700. Trad. de Carlos Leonhardt S.J., Buenos Aires, 1927-1929. (Transcrição: Júlio Folkenand, 2011).

⁶⁰ CARTAS Anuas de la Provincia del Paraguay, año 1714-1762. Trad. de Carlos Leonhardt S.J., Buenos Aires, 1928. (Transcrição: Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo: Unisinos, 1994).

⁶¹ MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS I (M.C.A.I). **Jesuítas e bandeirantes no Guairá** (1549-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.; MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS II (M.C.A.II). **Jesuítas e bandeirantes no Itatim** (1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.; MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS III (M.C.A.III). **Jesuítas e bandeirantes no Tape** (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.; MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS IV (M.C.A.IV). **Jesuítas e bandeirantes no Uruguai** (1611-1758). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.; MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS VI (M.C.A.VI). **Antecedentes do Tratado de Madri**: jesuítas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1955.; MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS VII (M.C.A.VII). **Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos** (1750-1802). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

⁶² MONTOYA, 1989.

⁶³ SEPP, Antonio. **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

⁶⁴ LABRADOR, José Sánchez. **El Paraguay católico**. Tomo II. Buenos Aires: Coni Hermanos, 1910.

⁶⁵ CARDIEL, José. S.J. **Breve relacion de las misiones del Paraguay**. Buenos Aires: Secretaria de Cultura de la Nación; Ediciones Theoría, 1994.

⁶⁶ LOZANO, Pedro. **História del Gran Chaco**. Córdoba: [s.n.], 1733.

⁶⁷ MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Arte de la lengua Guarani**. Viena: Faesy y Frik; Paris: Maisonneuve y Cia, 1876a ; _____. **Tesoro de la lengua Guarani**. Viena: Faesy y Frik; Paris: Maisonneuve y Cia, 1876b ;

_____. **Vocabulário de la lengua Guarani**. Viena: Faesy y Frik; Paris: Maisonneuve y Cia, 1876c.

⁶⁸ CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. **Naufrações e Comentários**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

⁶⁹ SCHMIDL, Ulrich. **Viaje a España y las Indias**. Buenos Aires: Longseller, 2007.

⁷⁰ GUZMAN, Rui Diaz de. **História argentina del descubrimiento, poblacion y conquista de las provincias del rio de la plata**. Tomo I. Buenos Aires: Imprenta de la Revista, 1854.

de reduzidas. Atento para o detalhe que estes cronistas tinham objetivos diferentes daqueles dos padres da Companhia de Jesus.

As narrativas sobre as mulheres indígenas são predominantemente masculinas. Logo, deve-se ter em vista de que elas “*no hablan, no se les pregunta, no se les oye directamente, así que será necesario leer su conducta como una acción comunicativa, aun cuando la referencia que tenemos de esa conducta ha pasado por el tamiz del narrador.*”⁷¹ Dessa forma oriento minha abordagem na análise dos documentos selecionados, entendendo que as condutas femininas extrapolam àquelas descritas pelos europeus.

As índias aparecem nas fontes como informação secundária, fazendo parte de um contexto (o projeto colonial espanhol) rico em informações que interessam a um destinatário, geralmente uma figura de poder, o Rei, o Preósito Geral em Roma, etc. As informações têm como objetivo orientar a tomada de decisões na colonização dos indígenas e justificar a sua aptidão ao cristianismo.

As narrativas jesuíticas, com exceção das primeiras cartas ânuas e de algumas crônicas pessoais, seguem um modelo *standard*, compondo um sujeito “nós”, obedecendo à rigorosa hierarquização da Companhia. As primeiras cartas contêm detalhes acerca da cultura ameríndia e as mulheres não aparecem apenas associadas à conversão e catequese. São os primeiros anos das reduções os de maior riqueza etnográfica, desafios, novidades e estranhamentos para a empresa missionária.⁷² Na ocasião dos primeiros contatos os relatos dos jesuítas e dos cronistas da conquista se aproximam nas referências às mulheres. Não obstante, as cartas ânuas a partir da segunda metade do XVII indicam um paulatino processo de silenciamento sobre o seu cotidiano.

Contudo, deve-se levar em conta as circunstâncias em que os padres manifestaram suas impressões sobre a experiência missionária. Seus relatos foram escritos no calor da empresa cristã ou no exílio, enfim, em tempos e em situações diversas. As narrativas produzidas no exílio, assim como as primeiras ânuas, deixam entrever um olhar etnográfico sobre os ameríndios.

⁷¹ LOPEZ DE MARISCAL, Blanca. **La figura femenina en los narradores testigos de la conquista**. México: El Colegio de México; Consejo para la Cultura de Nuevo León, 1997, p.14.

⁷² MELIÀ, 1988, p.94, registra que “*lo mejor de la documentación etnográfica de los jesuítas respecto a los guaraní se concentra de hecho entre los años 1594 y 1639, [...]*” A historiadora Lucía Gálvez refere-se a “*los tempos heroicos*”, das primeiras reduções do Paraguai, compreendidos entre os anos de 1609 e 1637. GÁLVEZ, Lucía. **Guaraníes y jesuítas: de la Tierra sin Mal al Paraíso**. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.

Já os cronistas da conquista não tinham nenhum pudor em relatar as coisas mundanas, os conluios, sem esmero ou preocupação estilística. Suas narrações compõem um cotidiano bastante rico e matizado. Todavia, as mulheres continuam a figurar como coadjuvantes da colonização. A figura feminina não escapa às concepções de gênero dos europeus, que as identificam como inferiores e incapazes, não restando para elas nada além do espaço doméstico e os afazeres considerados de menor importância.

A finalidade primordial dos cronistas da conquista é a de enaltecer sua própria participação na gesta colonial, resultando assim na depreciação das ações femininas. Para Blanca López de Mariscal, “*Las noticias sobre la organización social y los roles femeninos aparecen como una información secundaria.*” Portanto, a mulher em nenhum momento serviu de motor “*informativo de los textos.*”⁷³ Isso é manifestado nos relatos tanto de missionários, quanto de viajantes. A diferença está na forma como os narradores se percebem e se posicionam no exercício da escrita e na ação desenvolvida. Os cronistas da conquista almejavam glória, títulos e fortunas. Os padres, a salvação das almas dos indígenas e, conseqüentemente, da sua própria, além de elevar o nome da Companhia e sustentar sua unidade. A construção narrativa dos documentos jesuíticos respeita o contexto histórico da implantação e manutenção das reduções de índios na América espanhola fazendo parte do projeto colonial. Obedece ideologicamente aos objetivos dos missionários e colonizadores, que são os de reduzir os indígenas à vida política, servil e cristã.

Na escrita se reafirmava, por meio das trocas de cartas, o pertencimento dos jesuítas à Companhia.⁷⁴ As cartas tinham o objetivo de ligar os membros dispersos horizontalmente. Por sua vez, estas têm um caráter edificante e de consolação, pois é através da sua circulação que o amor de Deus transcende o isolamento dos irmãos dispersos. Segundo Castelnau-L’estoile, “na literatura interna, os termos edificantes ou consolação têm um forte valor espiritual e remetem à idéia de um reforço identitário do grupo, por meio de uma comunhão no amor divino.”⁷⁵ Comunhão confirmada nas reuniões em que as correspondências são lidas, deflagrando o ardor de compor as hostes apostólicas no Novo Mundo. Entretanto, essa escrita revela também a heterogeneidade dos integrantes da Ordem. Independente da padronização da

⁷³ LÓPEZ DE MARISCAL, 1997, p.20.

⁷⁴ CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p.73.

⁷⁵ Ibidem, p.74.

escrita inaciana, a narrativa dos jesuítas, que vivenciaram o contato com inúmeros grupos indígenas, está impregnada pelas subjetividades evidenciando sua ação missional. Para Melià

*Hay que notar también que entre los jesuitas de la misma época se dan diferencias notables en la manera de ver y conceptuar la realidad guaraní, dependiendo ello en parte del modo que tiene cada misionero de situarse dentro de aquella realidad, de sus puntos de vista personales, de su capacidad de adaptación, de su mayor o menor equilibrio emocional, sin que se deba descontar el cansancio, el hambre, la enfermedad o las incomodidades del día, que no poco influyen en cualquier escritor.*⁷⁶

Deve-se, contudo considerar as diferenças no modo como as mulheres indígenas são narradas pelos missionários e as variantes que imperativamente condicionam suas percepções. Entretanto, a Companhia preocupava-se em realçar a unidade dos seus membros espalhados pelo mundo e ditar parâmetros de comportamentos. Por isso, as cartas dos padres são reescritas tantas vezes quanto forem necessárias. Elas têm a finalidade de explicar, legitimar, justificar e principalmente afirmar o *modus procedendus* dos seus integrantes.

Como foi dito, o fortalecimento das relações entre os membros da Companhia era mantido com frequente correspondência epistolar. Porém, mesmo o contínuo intercâmbio de informações não acompanhava a acelerada entrada dos jesuítas na América e as novas situações que se apresentavam rotineiramente.⁷⁷ Devido às distâncias entre as províncias periféricas e o centro, a realidade local era desconhecida pelos membros da Companhia em Roma. Motivo pelo qual a troca de cartas tinha também o objetivo de informar sobre as novidades da ação evangélica e nortear as decisões do comando geral. O que se viu, principalmente nos primeiros anos de evangelização, foi uma intensa prática apostólica ditando e transformando a experiência missional, ou a ortodoxia da Companhia. Isso não significava a autonomia plena dos missionários em campo, mas devido ao silêncio que consistia em largo tempo de espera por uma resposta, *“los jesuítas que se dispersaron en misión tuvieron que concebir ritmos distintos para la obediencia, para el discernimento, para*

⁷⁶ MELIÀ, 1988, p.98-9.

⁷⁷ “No caso brasileiro, a adaptação às realidades da terra precede o envio das prescrições do centro.” CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p.89. No caso da América hispânica, mais especificamente na Província paraguaia, as reduções de índios tiveram suas fundações respaldadas no âmbito político, legal, material e ministerial ou pastoral. A experiência das reduções em Lima e no Brasil, bem como a vinda de padres destas Províncias, auxiliou na adaptação à realidade local. Não se pode prescindir do legado das missões franciscanas, principalmente da figura incontestada do frei Luis Bolaños.

la toma de decisiones, para el ejercicio de las responsabilidades personales.” Dessa maneira, “*permitindo que el tribunal de la consciência opere con creciente autonomia.*”⁷⁸

Apesar desse descompasso entre prática apostólica e as instruções via cartas, “a correspondência é compreendida como tendo um papel ativo no governo da ordem.”⁷⁹ Assim, não se pode menosprezar o “papel estrutural na organização da Companhia: ela reforçava as identidades do grupo disperso, permitia adaptar as regras às circunstâncias locais e dava ao centro o meio de exercer uma forma de controle.”⁸⁰ Contudo, a troca intensa de cartas não significava necessariamente o controle efetivo do centro até a periferia. As urgências do cotidiano não poderiam aguardar instruções tão demoradas. O envio e o recebimento de uma correspondência poderia demorar mais de um ano. Desse modo, a autoridade central, muitas vezes, se diluía no isolamento dos padres nas províncias mais afastadas.

Apesar dos obstáculos geográficos, e de outra natureza, prevalece o pragmatismo da Ordem, que é o de manter-se coesa e facilitar o seu trânsito nas instâncias de poder, seja em Roma ou Madri. Os jesuítas obedecem a uma escrita institucional segundo regras próprias de composição, orientadas pela forma como veem e representam o mundo. Após sua expulsão, dialogando com os intelectuais da Europa e preocupados com seus leitores ilustrados, embora conhecendo a realidade matizada e complexa das missões, “*no dudaron en cristalizar dicha imagen con el objeto de resaltar la eficacia de su labor, especialmente durante su exílio europeu.*”⁸¹ Portanto, uma escrita ideológica sujeita à manipulação da memória, característica do proselitismo da Companhia.

O primeiro passo na análise dos documentos é conhecer de que forma são produzidos. Os documentos que nos chegam passaram por um processo minucioso de composição, distribuição, arquivamento e publicação; de forma alguma aleatório e ingênuo⁸². Sendo assim, o gesto do historiador tem a finalidade de “[...] transformar em ‘documentos’ certos objetos distribuídos de outra maneira.”⁸³ Seu gesto consiste numa prática política que inclui e exclui

⁷⁸ MORALES, Martín M. La respiración de ausentes: Itinerario por la escritura jesuítica. In: WILDE, Guillermo. (Ed.). **Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios colonials en las fronteras de la cristiandad.** Buenos Aires: SB, 2011. p. 31-59.

⁷⁹ CASTELNAU-L'ESTOILE, op. cit., p.72.

⁸⁰ Ibidem, p.76.

⁸¹ WILDE, 2009, p.21-2.

⁸² Sobre o arquivo, o processo de seleção e guarda dos documentos, e seu lugar na operação historiográfica ver: CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: _____. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 65-119; e RICOEUR, Paul. O arquivo. In: _____. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas: Ed. Unicamp, 2007. p.176-87.

⁸³ CERTEAU, op.cit., p.81

memória, “O estabelecimento das fontes solicita, também, hoje, um gesto fundador, representado, como ontem, pela combinação de um lugar, de um aparelho e de técnicas.”⁸⁴ Assim se desvenda as relações de poder, as lutas por espaços de memória, de memórias que se perpetuam ou são silenciadas.

Os documentos investigados não são inéditos, ao contrário, foram trabalhados por muitos historiadores. Proponho outro viés na abordagem da documentação orientando-me na observação do historiador Antoine Prost em que, “o historiador nunca consegue exaurir completamente seus documentos; pode sempre questioná-los, de novo, com outras questões ou levá-los a se exprimir com outros métodos.”⁸⁵ Por conseguinte, não é o ineditismo das fontes que torna esse ou aquele trabalho mais valioso ou válido. Recomenda-se abandonar o “fetichismo da aura” do documento e se libertar da ideia de que somente o novo faz jus ao reconhecimento e deferência. “À medida que formula novas questões, o historiador constitui novos aspectos da realidade presentemente acessível em fontes e vestígios, ou seja, em documentos.”⁸⁶

Com a rota teórica e metodológica traçada, cabe agora esclarecer a organização dos capítulos. No primeiro capítulo, “As mulheres na historiografia da América latina”, faço uma revisão bibliográfica sobre a História das mulheres na América colonial. Relaciono essa produção às mudanças epistemológicas e metodológicas da História na década de 1980 e a emergência dos estudos das mulheres e de gênero decorrentes dessas mudanças.

O cotidiano das mulheres indígenas nas reduções aparece no segundo capítulo intitulado, “Aspectos do protagonismo indígena: as mulheres nos relatos da conquista e dos jesuítas”. A partir dos relatos analiso a participação feminina, suas resistências e adaptações inerentes ao contato com os europeus. O protagonismo feminino vai além do viés edificante e pedagógico. Nos relatos pode-se enxergá-las como portadoras da palavra, mediadoras culturais, guias, intérpretes, informantes, trabalhando nas chácaras, alimentando o grupo.

Encerro a dissertação com o capítulo “*Esso es mi modo de dezir: mulheres indígenas e a palavra desautorizada*”, dedicado aos estudos de caso. Primeiramente analiso os dicionários do padre Montoya, “*Arte, Vocabulário e Tesoro de La lengua Guaraní*”, me detendo nas expressões e verbetes sobre as mulheres indígenas. Saliento a associação feita por Montoya

⁸⁴ Ibidem, p.82.

⁸⁵ PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p.77.

⁸⁶ Ibidem, p.78.

entre os pecados da carne e a imagem feminina, a tradução intenta construir um imaginário depreciativo sobre as mulheres. A “*abuela Juana*” é o segundo caso analisado e sintetiza a tentativa dos padres em depreciar a fala, imagem e prestígio das mulheres. Juana é cacica, batizada e intérprete. Auxilia a entrada e permanência dos padres entre os índios *chaqueños*, mas dificulta o batismo do seu neto, futuro cacique, causando a indignação do padre. Finalizo com o estudo sobre a índia Felicitas, congregante mariana, que fez uma profecia chamada *Mbabuçu oicone*, na qual previu tempos difíceis para as reduções. No relato do padre Bernardo Nusdorffer, escrito em meados de 1750, este procura através da escrita acabar com os boatos decorrentes da profecia que inquietavam as missões, servindo como instrumento de legitimação da autoridade dos padres procurando desautorizar a profecia de Felicitas. A partir disso, analiso a tentativa de apoderamento da palavra feminina através da escrita inaciana.

CAPÍTULO I

As mulheres na historiografia da América Latina

1.1 As mulheres na escrita da História

A História das mulheres é uma abordagem consideravelmente recente no campo historiográfico. Até meados do século XX a escrita da História era dedicada majoritariamente ao universo masculino. As mulheres eram invisíveis aos olhos dos historiadores e sua atuação desconsiderada nas narrativas historiográficas. Foi com as reverberações dos movimentos feministas e de mulheres na década de 1960 e 1970, que personagens femininas começaram a figurar nos trabalhos acadêmicos.

A proposta historiográfica dos *Annales*, que inaugurou nos anos de 1930 uma abordagem social e econômica dando visibilidade ao coletivo em detrimento da história política e factual, contribuiu com o estudo sobre as mulheres ao alargar o campo histórico, incluindo as práticas cotidianas como objetos da História.⁸⁷ Apesar desse impulso, as relações de gênero não foram prioridade do movimento dos *Annales*, mais preocupado com questões econômicas e categorias sociais.⁸⁸

No final da década de 1960, com a efervescência dos movimentos estudantis e populares, os grupos marginalizados são reconhecidos como sujeitos da história, entre eles as

⁸⁷ Ver: PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa história. **História**, São Paulo, v.24, n.1, p.77-98, 2005, p.85.

⁸⁸ Sobre essa questão ver: DUBY, George; PERROT, Michelle. Escrever a história das mulheres. In: PANTEL, Pauline Schmitt. (Dir.). **História das mulheres no ocidente**. Vol. 1: A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1991, p.13. Cabe ressaltar que apenas na terceira fase dos *Annales* (chamada de Nova História) são produzidos trabalhos que propõe novos objetos para História. Essas reflexões são publicadas originalmente em 1974 na coleção História: novos problemas, novas abordagens e novos objetos, dividida em três volumes sob a direção de Jacques Le Goff e Pierre Nora. Porém, as mulheres não ganham destaque em nenhum dos capítulos da obra. Ver: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Dir.) **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976; _____. **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976; _____. **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

mulheres, que começam a figurar timidamente na esteira dos estudos das minorias. Nesse momento, a História social ganha destaque ao pluralizar os objetos de investigação histórica, ampliando conseqüentemente a gama dos que figuravam como sujeitos.⁸⁹ Alçar as minorias, os pobres e os excluídos à condição de objetos de estudo, como o fez a História social, possibilitou dar voz as mulheres do povo.⁹⁰

Reconhecer as mulheres como objetos da história não significava que seu estudo fosse promovido à condição de abordagem historiográfica reconhecida pela academia. Apenas na década de 1970, com as repercussões dos movimentos feministas⁹¹, a história das mulheres começa a ganhar visibilidade nas universidades. A emergência dessa historiografia caminhou ao lado das campanhas feministas que reivindicavam melhores condições profissionais. O engajamento dos movimentos fez com que as feministas participassem ativamente da escrita da história das mulheres, antes mesmo dos historiadores.

A partir da chegada dos debates e reivindicações feministas às universidades ocorre a criação de grupos de pesquisa e laboratórios, destinados exclusivamente ao estudo dos temas que envolviam as mulheres. Dois pontos direcionavam os debates que aconteciam nesses grupos de pesquisa, primeiro, a preocupação em dar visibilidade às mulheres numa história que não questionava as diferenças sexuais, e, segundo, enfatizar a dominação e opressão a que eram subjugadas.⁹² No entanto, essa perspectiva foi marginalizada nos primeiros anos de seu desenvolvimento, sendo considerado um trabalho a ser feito por historiadoras.

Aceita como um apêndice da disciplina, a historiografia sobre as mulheres foi identificada como uma questão a figurar em segundo plano. Os temas que envolviam o espaço privado, sexualidades, maternidade e família foram deixados à margem, ficando distante das questões que norteavam a História.⁹³ Praticou-se nesse contexto um revisionismo histórico que segregou as mulheres ao mundo doméstico, restringindo sua atuação em outros espaços considerados masculinos.

⁸⁹ Ver: SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter. (org.). **A Escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

⁹⁰ Ver: SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. 13. reimp. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p.275-296.

⁹¹ Saliento que esses movimentos feministas são os da “segunda onda”, que ocorre nas décadas de 1960 e 1970 com reivindicações pelos direitos sociais, questionando as desigualdades de gênero e requerendo a inserção das mulheres no mercado de trabalho. Sobre as “ondas” do feminismo ver; PEDRO, 2005.

⁹² Sobre esse assunto ver: DEL PRIORE, Mary. História das mulheres: as vozes do silêncio. In: FREITAS, Marcos Cezar. (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 1998, p.220.

⁹³ SCOTT, op.cit.

Essa separação tácita dos domínios a que estavam destinadas as pesquisas sobre as mulheres, dificultou o seu reconhecimento acadêmico. A forma como estava organizada e fundamentada a disciplina impedia que as mulheres ocupassem um lugar legítimo no eixo da historiografia. A crise dos paradigmas da escrita da História na década de 1970, e as mudanças epistemológicas e metodológicas decorrentes dessa crise propiciaram a inclusão e o paulatino reconhecimento, institucional, da História das mulheres nas pautas curriculares.⁹⁴

Muitos historiadores questionavam quais mudanças e contribuições os estudos acerca das mulheres haviam trazido para a História. Pesquisadoras afirmavam que era preciso fazer novas perguntas para construir uma história diferente.⁹⁵ Apesar das mudanças metodológicas e da inserção dos grupos populares e das minorias no campo historiográfico, a História ainda não havia concretizado uma ruptura epistemológica que contribuísse com sua ampliação. Essa ruptura vai acontecer nos anos 1980 com a apropriação do gênero como categoria de análise. Antes de explicitar a operacionalização da categoria, cabe traçar o caminho percorrido até a inclusão do gênero nas narrativas dos historiadores.

A historiografia sobre as mulheres vai se apropriar das categorias utilizadas pelos movimentos feministas. Primeiramente, o feminismo de segunda onda elegeu a categoria “mulher” para questionar a universalidade da categoria “homem”, que era utilizada como padrão. Mulher era uma categoria onde se reivindicava uma identidade separada do homem. Porém, ela foi questionada por seu caráter globalizante que desconsiderava as diferenças entre as mulheres. A categoria universalizava a heterogeneidade feminina, colocando como irrelevantes questões étnicas, sociais e religiosas. Mulheres indígenas, afro-descendentes, mestiças e pobres não se identificavam, nem se reconheciam na pauta do movimento feminista e na categoria mulher. Assim, a categoria foi substituída pela categoria “mulheres” considerando a pluralidade de diferenças dentro da diferença.⁹⁶

A categoria mulheres como uma identidade política esteve ligada a emergência da história das mulheres, quando se reivindicava a visibilidade feminina na historiografia. No fim dos anos 1970 essa categoria não era mais uma ferramenta viável aos historiadores, que passam a preocupar-se com a produção da “diferença”. A partir desse novo problema a

⁹⁴ Ver: MATOS, Maria Izilda. História das mulheres e gênero: usos e perspectivas. In: MELO, Hildete Pereira de. *et al.* (Orgs.). **Olhares feministas**. Brasília: Ministério da Educação: UNESCO, 2009. p.277-289.

⁹⁵ DEL PRIORE, 1998.

⁹⁶ Essa discussão sobre as categorias é analisada mais detalhadamente no trabalho de PEDRO, 2005.

história das mulheres passa por uma virada epistemológica com a proposição do uso do “gênero” como categoria de análise.⁹⁷

A historiadora social Joan Scott em seu trabalho, “*Gênero: uma categoria útil de análise histórica*”, publicado no Brasil em 1990, propõe o uso do gênero como ferramenta de análise histórica. Na década de 1970, o gênero representou uma categoria de uso político para questionar o estatuto feminino na sociedade, poderosa na sua amplitude pragmática com as demandas por maior participação política das mulheres, mas frágil conceitualmente em sua capacidade de questionar as categorias consagradas e dominantes.⁹⁸

Ao analisar como a categoria era utilizada, Scott afirma que uma análise descritiva do gênero “não se refere nada mais do que aos domínios – tanto estruturais quanto ideológicos – que implicam as relações entre os sexos.” Diferentemente das abordagens simplistas que relegavam o estudo de gênero a formas descritivas dos novos objetos na história, onde o político estava desconectado do mundo feminino, já que “a guerra, a diplomacia e a alta política não têm a ver explicitamente com estas relações, o gênero parece não se aplicar a estes objetos e então não parece pertinente para a reflexão dos historiadores que trabalham sobre a política e o poder.”⁹⁹ Ficava a questão de como transcender conceitualmente os espaços institucionalizados e permitidos às mulheres.

Joan Scott operacionaliza a categoria gênero dividindo-a em duas partes, primeiro “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos [...]”¹⁰⁰ Essa parte está dividida em quatro elementos. O primeiro elemento se constitui dos símbolos que evocam representações femininas contraditórias, sendo antagônicas entre si, como por exemplo, Eva e Maria, luz e escuridão, cristãs e infiéis, espaço público e doméstico.

O segundo elemento trata de desvendar os sentidos desses símbolos e impossibilitar as contradições expostas anteriormente, impedindo que a posição dominante se torne a única explicação possível. É tarefa dos historiadores desconstruírem essa ordem de certezas que têm a aparência imutável e naturalizam a condição feminina.

Uma visão mais ampla no trato das fontes para averiguar a construção desta representação binária do gênero se enquadra no terceiro elemento. Apropriando-me da

⁹⁷ SCOTT, 1992.

⁹⁸ Idem, 1990.

⁹⁹ Ibidem, p.8.

¹⁰⁰ Ibidem, p.14.

categoria, parto das relações de parentesco, do âmbito doméstico, da família, mas amplo em direção à sustentabilidade econômica, ecológica e cultural; politicamente as mulheres indígenas destacam-se como agentes de conversão e tradutoras, mediadoras do encontro entre indígenas e europeus. Já o quarto elemento é a identidade subjetiva, analisando a construção das identidades de gênero e relacionando esse processo com representações e atividades que devem ser historicizadas.

A segunda parte se refere a sua teorização, como primeira forma de dar significado às relações de poder. O gênero perpassa a construção simbólica e concreta de toda a vida social, organizando e dividindo a sociedade. Scott salienta um ponto essencial na leitura do *corpus* documental, lembrando aos historiadores que “[...] os homens e as mulheres reais não cumprem sempre os termos das prescrições da sua sociedade ou de nossas categorias de análise. Os historiadores devem antes de tudo examinar as maneira pelas quais as identidades de gênero são realmente construídas [...]”¹⁰¹ A relevância do gênero como categoria de análise para os historiadores está justamente na desconstrução de verdades naturalizadas sobre as diferenças sexuais. Questionar as representações e imagens construídas sobre homens e mulheres, suas atividades e comportamentos, analisando sua historicidade contribui para a construção de uma narrativa histórica que problematiza o cotidiano, perpassado por relações de gênero e de poder.

O uso do gênero como categoria auxiliou a produção da historiografia sobre as mulheres. Porém, só a categoria não fornecia ferramentas suficientes para tessitura da narrativa historiográfica. Foi preciso então recorrer a outros métodos que viabilizassem a leitura dos documentos. A interdisciplinaridade proposta por algumas correntes historiográficas, na década de 1980, foi a alternativa que possibilitou o desenvolvimento e a consolidação da história das mulheres. A apropriação dos métodos de outras disciplinas, como da antropologia, lingüística, e literatura, permitiu aos historiadores aperfeiçoar a leitura dos documentos que poderiam dar voz às mulheres do passado.

Os estudos de gênero e as reflexões epistemológicas e metodológicas iniciadas pela historiadora Joan Scott têm influenciado a historiografia latino-americana. A produção historiográfica concernente às mulheres tem aumentado gradativamente, sendo impulsionada por centros de pesquisa localizados em diversas universidades. A escritora Sara Guardia é

¹⁰¹ SCOTT, 1990, p.14.

referência no desenvolvimento deste campo de estudos. Integrante do *Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina* – CEMHAL, a autora enfatiza a necessidade de incentivo da produção historiográfica no que toca às mulheres. As publicações do centro de pesquisas estão “[...] *contribuyendo de manera significativa para que las mujeres conquisten su derecho a la historia, a una historia de la que han dejado de ser sólo víctimas para convertirse en protagonistas.*”¹⁰² A vitimização das mulheres vai dar lugar também ao seu protagonismo ante as mais variadas situações. Não desconsidero a violência e opressão a que as mulheres foram e são submetidas, mas acredito que o estereótipo de vítimas perpetua as desigualdades de gênero. Assim, ressaltar o protagonismo das mulheres permite a construção de uma história menos desigual e que considera a agência feminina.

O caminho percorrido para a consolidação do campo de estudos das mulheres na historiografia latino-americana aproxima-se do trajeto das historiadoras norte-americanas e europeias. Como dito, o interesse pela temática acontece na década de 1970, influenciado pelos movimentos feministas e incentivado pelo ideal militante do período. Ao contrário do que acontece no Brasil, onde essa historiografia desconsidera a parcela das mulheres indígenas, os trabalhos referentes às mulheres latino-americanas contemplam diversos grupos étnicos, englobando mulheres da cidade e do campo e de várias nacionalidades. O que não significa dizer que a produção dos países latino-americanos está consolidada e que a temática traduz essa realidade.

Saliento que a importância da categoria gênero para a chamada Nova História Indígena está na sua operacionalização, que viabiliza perceber as mulheres indígenas como agentes da história. Na transformação da categoria em ferramenta de análise dos documentos, identifico e aproximo às demandas dos movimentos de mulheres indígenas na atualidade, objetivando dar visibilidade as personagens femininas. Nas várias produções sobre elas, testemunho, ainda, a resistência – talvez um problema de método – em apurar o olhar e aprofundar debate.

Um estado da arte que abrangesse a produção sobre as mulheres na América Latina desde os tempos coloniais até o século XXI demandaria um fôlego maior, e como o tema da dissertação está inserido na História da América colonial, optou-se por fazer uma revisão

¹⁰² GUARDIA, Sara Beatriz. Presentación. In: _____. (Ed.). **Escritura de la historia de las mujeres en América Latina**. El retorno de las diosas. Peru: CEMHAL, 2005, p.10.

bibliográfica mais específica, privilegiando os trabalhos que abordam esse recorte temporal e se dedicam às mulheres indígenas.

1.2 As mulheres na América Colonial: avaliando a historiografia latino-americana

A produção historiográfica abrangendo as mulheres na América colonial pode ser considerada escassa, apesar do impulso dado às pesquisas nas últimas décadas. A coleção *História das Mulheres no Ocidente*, referência essencial sobre o tema e publicada originalmente em 1988, confirma essa lacuna. Georges Duby e Michelle Perrot, na apresentação da coleção, justificam a inexistência de capítulos sobre a América latina, afirmando que os estudos estavam apenas no começo.¹⁰³

Enquanto nos Estados Unidos e em vários países da Europa as pesquisas ganhavam destaque na academia, a discussão sobre as mulheres na história latino-americana dava os seus primeiros passos. Essa produção mantém o caráter interdisciplinar em sua metodologia, característica comum aos estudos das mulheres e de gênero, se apropriando de métodos e fontes de outras áreas com o propósito de entrever as mulheres nos documentos, cujo discurso é predominantemente masculino.

Apesar dos caminhos traçados para dar voz a essas mulheres, os historiadores se dedicam menos à escrita, no que concerne a elas, se comparados com a produção de antropólogos, sociólogos e etno-historiadores. Porém, não se pode descartar a importância dos estudos dessas áreas para o desenvolvimento e consolidação dos trabalhos historiográficos acerca das mulheres indígenas.¹⁰⁴

Outro ponto importante a destacar se refere às nacionalidades e etnias das mulheres estudadas. Na revisão bibliográfica foram priorizados os trabalhos historiográficos que tratam das mulheres indígenas, em detrimento das mulheres espanholas, portuguesas ou afro-descendentes, tendo em vista a temática proposta na dissertação.

¹⁰³ DUBY; PERROT, 1991.

¹⁰⁴ Ver: Díez Martín, María Teresa. **Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana.** [S.I.:s.n.], 2011. Disponível em: <http://libertadoras.genderlatm.wp.horizon.ac.uk/files/2012/08/Texto-Ma.-Teresa-Diez-Mart%C3%ADn.pdf>. Acesso em: 15/01/2013.

O panorama historiográfico sobre as mulheres indígenas na América colonial tem características que precisam ser analisadas. Em levantamentos bibliográficos realizados pelas historiadoras Maria Teresa Díez Martín¹⁰⁵ e Virginia Bouvier¹⁰⁶, alguns aspectos predominaram. Dos trabalhos pesquisados, poucos se propõem a fazer uma história comparativa das sociedades hispano-americanas. A maioria são pesquisas regionais, tendo como abordagem a micro-história e estudos de caso. Portanto, a crítica refere-se aos estudos pouco elucidativos a respeito da participação das mulheres no período indicado. Longe de representarem análises macro e comparativas não privilegiam, nem problematizam questões importantes, como campo e cidade, centro e periferia colonial, índias cristianizadas e infiéis. Outra característica dessa temática refere-se à dispersão dos trabalhos produzidos dificultando o seu desenvolvimento e consolidação acadêmica. Muitos estudos estão publicados em revistas científicas, nem todas em versões digitais, o que dificulta um estado da arte mais completo¹⁰⁷.

Um aspecto relevante dos estudos desenvolvidos sobre o período colonial refere-se aos temas abordados nesses trabalhos. Na década de 1990, a produção acadêmica estava voltada para o mundo dos conventos e a vida das monjas; para os arquétipos indígenas, como a Malinche e as amazonas; e estudos acerca de sexualidade e família. A produção direcionada para esses assuntos é confirmada com o levantamento de títulos de grande parte dos trabalhos desenvolvidos nesse período. Bouvier ressalta que se não foram feitas generalizações a respeito das mulheres é porque se reconhece sua pluralidade, que não se revela na primeira leitura das fontes, aparecendo sempre nas margens e nas entrelinhas dos discursos masculinos.¹⁰⁸

Admitindo a complexidade temporal, geográfica e dos grupos humanos, depara-se afinal com universos femininos heterogêneos do ponto de vista da sua atuação pública e doméstica. O caminho sugerido por esta abordagem propõe fugir ao perigo de universalizar as experiências femininas, sejam elas de mulheres latino-americanas, mestiças, indígenas, espanholas ou africanas.

¹⁰⁵ DÍEZ MARTÍN, 2011.

¹⁰⁶ BOUVIER, Virginia. Alcances y límites de la historiografía: la mujer y conquista de América. In: GUARDIA, Sara Beatriz. (Ed.) **Historia de las mujeres en América Latina**. 2.ed. Peru: CEMHAL, 2013. p.89-105.

¹⁰⁷ O estado da arte foi efetuado através de buscas em repositórios digitais internacionais, como Scielo, Dialnet e Redalyc. Além disso, foi efetuada a pesquisa no banco de teses da Capes e de várias universidades com destaque nacional.

¹⁰⁸ BOUVIER op.cit.

É preciso entender o processo histórico que permitiu enxergar as representações sobre as mulheres nos discursos masculinos ao longo da experiência colonial. Nem vítimas, muito menos resignadas ou teimosas em sua resistência. As mulheres indígenas atuaram de acordo com suas pautas culturais perpassando o político, social e econômico.

Deve-se levar em consideração que a produção historiográfica, no que se refere às mulheres coloniais, está na esteira dos estudos de gênero e teve contribuições da renovação epistemológica e metodológica da História já salientada anteriormente. A maioria dos estudos sobre as mulheres indígenas são perpassados por um fio norteador que identifica dominação e resistência colonial com as de gênero. As análises são direcionadas para as repercussões da conquista da América sobre as relações de gênero entre os indígenas. Porém, diferem na forma como definem essas relações, antes e depois do contato com as representações de gênero ocidentais. Existem duas linhas de pesquisa que tem características antagônicas. Uma defende um patriarcado indígena que vai se assemelhar muito com aquele trazido pelos europeus, sendo as mulheres encaradas como submissas e inferiores aos homens; a subordinação feminina seria mantida após o contato. A outra linha propõe a complementaridade nas relações de gênero entre os indígenas, baseada em sistemas igualitários mantidos após a conquista. Essa complementaridade seria fundamentada pelas cosmovisões de cada grupo. A partir da chave de leitura dos pesquisadores são encontrados diferentes graus de igualdade (ou desigualdade) entre os indígenas.¹⁰⁹

Houve um aumento significativo dos trabalhos acadêmicos sobre as mulheres indígenas na década de 1990, especialmente no México. A abundante produção do tema nesse país está relacionada ao seminário de História das mentalidades e da religião, dirigido por Solange Alberro, Serge Gruzinski e Sergio Ortega a partir de 1978, inspirados pelo movimento dos *Annales*¹¹⁰. Essa produção se desenvolve à sombra da representação de Malinche, sinônimo de interlocução e encontro entre culturas. Se por um lado, ela se torna figura chave na compreensão da participação feminina na colonização, por outro, se situa de acordo com as representações ocidentais. O que se buscou desde então foi avançar no debate tendo em vista outras formas de abordagens a fim de averiguar os silêncios e interdições às mulheres latino-americanas, problematizando as dicotomias condicionantes: fracas diante do conquistador e inclinadas ao colaboracionismo ou resistentes.

¹⁰⁹ BOUVIER, 2013.

¹¹⁰ DÍEZ MARTÍN, 2011, p.13.

A avaliação da distribuição geográfica abordada nos trabalhos, a respeito das mulheres coloniais, é um aspecto relevante na revisão dessa produção. Nessas investigações são privilegiadas análises sobre as mulheres nos centros coloniais de poder, principalmente em cidades como México e Lima. Essa característica prejudica a construção de um panorama sobre as mulheres indígenas, já que estudos sobre zonas rurais, de fronteira e de *pueblos* afastados desses centros coloniais são escassos e encontram-se dispersos.¹¹¹ Aos poucos as críticas sugerem aperfeiçoar a montagem do quebra-cabeça quanto à participação das mulheres na América. Os espaços de atuação femininos não devem ficar circunscritos às cidades ou centros do poder colonial.

É preciso, sobretudo, intensificar as trocas entre os pesquisadores e produzir uma repercussão no que tange o protagonismo feminino visto não somente pelo viés da Micro-história e estudos de casos que pouco podem relacionar-se em outros contextos. Portanto, ao se investir na análise dos casos, fragmentos da história das mulheres coloniais, se têm muito chão a trilhar a fim de enxergar as consequências da sua atuação. Percebo que a grande questão é: uma história da participação das mulheres poderia acrescentar algo de novo na história da América? Talvez esse passo seja tímido, a respeito dos trabalhos até então realizados, mas o suficiente para despertar novas abordagens que possam explicar a colonização como uma obra não exclusivamente planejada e gerida por homens.

A escritora Sara Guardia tem incentivado essa produção através do CEMHAL. Já organizou duas publicações sobre a História das mulheres na América Latina¹¹², trabalho considerado pioneiro ao reunir pesquisas que abordam a temática em vários marcos temporais. Sua mais recente publicação “*Viajeras entre dos mundos*”¹¹³, foi produzida em parceria com o laboratório de estudos de gênero da Universidade Federal de Grande Dourados – UFGD. Reunindo quarenta e seis capítulos, o livro trata das mulheres viajantes que fizeram o trajeto do velho para o novo mundo e o contrário. Essas mulheres foram protagonistas dos processos coloniais, de independência e dos fenômenos de migração. “*Las viajeras son más que ‘testigos’, son creadoras de una visión en clave femenina que trasciende el simple testimonio de la realidad que contemplaron.*”¹¹⁴

¹¹¹ BOUVIER, 2013, p.96.

¹¹² GUARDIA, 2005; _____. (Ed.). **Historia de las mujeres en América Latina**. 2.ed. Peru: CEMHAL, 2013.

¹¹³ Idem. (Ed.). **Viajeras entre dos mundos**. Dourados: Ed. UFGD, 2012.

¹¹⁴ GUARDIA, 2012, p.9.

Trabalhos recentes vêm, com certo êxito, trazer à luz as mulheres das fontes coloniais. Mesmo admitindo o reduzido número de pesquisas que possam dar a dimensão da participação das mulheres na colonização, alguns trabalhos servem como referência e fonte de inspiração para a continuidade da empreitada; eles foram brevemente analisados.

Um dos trabalhos clássicos sobre as mulheres coloniais é o da historiadora mexicana Blanca López de Mariscal, “*La figura femenina: en los narradores testigos de la conquista*”¹¹⁵. Analisando a documentação de viajantes, historiadores, geógrafos, cosmógrafos e missionários, a autora aborda a imagem feminina e objetiva perceber as representações das mulheres indígenas em crônicas e cartas. Procura entender como os europeus as descreveram, que tipos de comportamentos ditaram ou esperaram delas, “*¿alguna vez les ceden la palabra?*” e “*¿cuál es el espacio cultural desde el que se narra?*”¹¹⁶ Por meio de sua análise pode-se perceber o cotidiano feminino e sua participação na gesta colonial muito além das atividades consideradas femininas. Como guias e intérpretes, auxiliam ou dificultam as entradas dos colonizadores no México seiscentista. A autora desafia o leitor desavisado apresentando-lhe mulheres indígenas que fogem aos estereótipos de frágil e submissa, ainda presentes na historiografia não faz muito tempo. A dificuldade para a autora, como para qualquer historiador, é enxergá-las através das lentes do colonizador e de sua visão de mundo, sem, no entanto, ser anacrônico.

Um dos objetivos de López de Mariscal é perceber as vozes que fazem referência à participação feminina no encontro ocorrido entre europeus e indígenas. A autora está ciente que as indígenas são relatadas exclusivamente pela escrita masculina, interferindo sobremaneira nas imagens descritas sobre elas. Quando necessário utiliza de forma comparativa os relatos de cronistas e missionários e por meio de divergências entre os relatos procura ampliar as formas que se percebem estas índias.

Já a historiadora argentina Alicia Poderti, no seu trabalho sobre a escrita feminina em Tucumán colonial¹¹⁷, aborda as várias atribuições que competiam às mulheres nas cidades coloniais, analisando os discursos femininos mediados e legitimados por um interlocutor masculino. A autora defende uma descolonização do discurso feminino a partir de uma

¹¹⁵ LÓPEZ DE MARISCAL, 1997.

¹¹⁶ Ibidem, p.13.

¹¹⁷ PODERTI, Alicia. Hacia la descolonización del discurso femenino: textos “escritos” por mujeres en el Tucumán colonial (siglos XVII Y XVIII). *Cuad. Fac. Humanid. Cienc. Soc., Univ. Nac. Jujuy*, San Salvador de Jujuy, 2000, n.13, p.173-186.

participação maior das mulheres no projeto colonial, assumindo seu protagonismo, e também de uma prática cada vez maior de apropriação e manipulação dos códigos discursivos do grupo dominante. Mesmo não trabalhando com mulheres indígenas, a autora contribui ao fazer a crítica da naturalização dos espaços e atividades destinados às mulheres, ressaltando o protagonismo feminino.

Além desse trabalho, Poderti tem publicação na qual analisa os processos inquisitoriais contra feitiçaria intitulado “*Brujas andinas*”¹¹⁸. O número de mulheres processadas por feitiçaria é alto e parece evidenciar que as práticas femininas foram o alvo central da punição inquisitorial. Talvez por estar associada a manutenção e sobrevivência de traços culturais pré-coloniais, a prática da feitiçaria foi punida com veemência e as mulheres consideradas inimigas da ordem social.

A feitiçaria também é discutida no trabalho de Judith Farbermann, “*Las salamanca mestizas. De las religiones indígenas a la hechicería colonial.*”¹¹⁹ A partir de processos contra feitiçaria instaurados na primeira metade do século XVIII, em Santiago del Estero, a autora analisa as referências às salamanca, conhecidas como antigas escolas de magia do noroeste argentino. As mulheres ganham destaque como integrantes desses rituais e aparecem como figuras centrais na difusão dos saberes religiosos e de cura ameríndios. São compreendidas como mediadoras entre os novos elementos religiosos e culturais, atuando na mestiçagem das práticas indígenas.

Em “*Mancebas de españoles, madres de mestizos*”, Berta Ares Queija¹²⁰ discute as relações de amancebamento entre índias e europeus, investigando fontes notariais e Cédulas Reais do século XVI. Os casamentos inter-étnicos foram incentivados pela Coroa espanhola, principalmente nos primeiros cinquenta anos da colonização. Com a finalidade de estabelecer alianças políticas, espanhóis se casaram com nobres incas – no caso do Peru – facilitando o seu acesso às terras indígenas.

Paralelamente, no instante em que a Coroa traçou estratégias facilitando as uniões entre europeus e mulheres indígenas nobres, iniciaram-se as instruções civis e religiosas

¹¹⁸ Idem. **Brujas andinas: la inquisition em Argentina.** Sydney: Cervantes Publishing, 2005.

¹¹⁹ FARBERMAN, Judith. *Las salamanca mestizas. De las religiones indígenas a la hechicería colonial.* Santiago del Estero, siglo XVIII. **Memoria Americana**, Buenos Aires, n.13, p.117-50, 2005.

¹²⁰ ARES QUEIJA, Berta. *Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano.* In: GONZALBO AIZPIRU, Pilar; _____. (Coord.). **Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas.** Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos-El Colegio de México, 2004. p.15-39.

contra os amancebamentos. Admitido como problema moral, a Igreja denunciou a poligamia de espanhóis com as índias, fundamentada nos registros de batismo salientando a quantidade de filhos ilegítimos e mestiços. O que influenciou a Cédula Real de 1551, que promete punir com a perda da encomenda aos casados que não “*hicieran ir a sus esposas y a los solteiros para que se casaran*”. Estes últimos, na hora de escolher uma parceira para casar não escolhem àquelas que “*habían sido sus parejas sexuales y muchas de ellas madres de sus primeros hijos, [...]*”¹²¹ Preferem casar-se, “*sino con mujeres españolas, tanto peninsulares como criollas, o con las hijas mestizas de sus propios compañeros de armas, amigos y coterráneos.*”¹²² Mesmo não encontrando uma resposta substancial à questão, Berta Ares Queija mostra um caminho pelo qual a mulher foi o alvo primordial dos discursos e ações evangélicas, principalmente as mulheres indígenas, com o objetivo de combater a mancebia, estratégia também adotada pelos jesuítas nas reduções de índios.

Uma obra que merece destaque é a coleção “*História de las mujeres en España y América Latina*”¹²³ publicada em 2005 e 2006, sob a direção de Isabel Morant. Composta por quatro volumes organizados pela periodização ocidental, a coleção concentra mais de uma centena de trabalhos historiográficos sobre as mulheres e se tornou referência sobre o tema. Cada volume está dividido em duas ou três partes, separando as pesquisas sobre a Espanha e América Latina. É interessante notar que no primeiro volume, *de la Prehistoria a la Edad Media*, existem apenas dois capítulos sobre a América Pré-colombiana, entre os outros vinte e sete trabalhos que compõem o livro. Os marcos temporais que organizam tradicionalmente a História, invisibilizam e dificultam o desenvolvimento de pesquisas sobre o feminino na América, embasados em outras temporalidades. A divisão temporal que norteia os volumes da coleção coloca em evidência as mulheres ameríndias apenas após o contato com os europeus. Uma inserção maior das mulheres latino-americanas se dá apenas no volume sobre o mundo moderno, com nove capítulos na parte dedicada a América colonial.

Um desses capítulos é o de Ana Maria Presta¹²⁴, que a partir da documentação dos grupos dominantes da cidade de Charcas tenta reconstituir as trajetórias de mulheres mestiças,

¹²¹ ARES QUEIJA, 2004, *ibidem*, p.22.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ MORANT, Isabel. (Dir.). **Historia de las mujeres en España y América Latina**. Madrid: Cátedra, 2005-2006.

¹²⁴ PRESTA, Ana Maria. Indígenas, españoles y mestizaje em la región andina. In: ORTEGA, Margarita; LAVRIN, Assunción; PÉREZ CANTÓ, María Pilar. (Coord.) **Historia de las mujeres en España y América Latina**. El mundo moderno. Madrid: Cátedra, 2005, p.555-581.

a maioria filhas de uma elite que se constrói na América colonial. Títulos, fortuna e honrarias faziam os homens esquecer a origem indígena na hora de casar-se com uma mestiça. A autora trata destas mestiças biológicas como mediadoras culturais e identifica profundas distinções sociais e culturais até entre os mestiços.

Nas mudanças suscitadas pela conquista espanhola, a introdução da propriedade privada, a irrupção do sistema mercantil e o desenvolvimento do espaço urbano contribuíram para a emigração indígena da zona rural para as cidades espanholas. A mulher enquanto mediadora cultural assumiu a tarefa e empresa de sobreviver criativamente na cidade, forjando uma nova identidade, recriando os vínculos comunitários e criando novos. A índia urbana “*fue un agente mediador de la ideología del conquistador y una más que activa protagonista de la resignificación de los bienes materiales de procedencia andina,*”¹²⁵ É na prática testamentária que a autora irá acercar-se das identidades das testadoras e das contradições dogmáticas que possam surgir quanto à fé destas mulheres.

Ana Presta propõe o uso da categoria “índia urbana” como polissêmica, já que um rol faz aparecer múltiplas mulheres em uma só, tornando complexa a tarefa de abarcar as subjetividades destas mulheres, bem como as variáveis que ajudam a compor essas identidades. Para a autora,

*la procedencia étnica, el lugar de asentamiento, la situación socioeconómica, la ocupación o profesión, el status adquirido en virtud de ello, la edad, condición civil, el grado de ladinidad, el prestigio social, la riqueza, el capital social e sus redes, la vivienda y la vestimenta, son elementos que contribuyeron al diseño de una identidad cuya negociación, incluso, habrá definido a la india urbana.*¹²⁶

A autora entende a categoria índia como uma construção histórica que está longe de açambarcar uma só identidade social, ficando inviável, do ponto de vista epistemológico e metodológico, a universalização das personagens.

Já na historiografia brasileira, tratando da América colonial, as mulheres indígenas passam quase despercebidas nos trabalhos que abordam a condição feminina. Historiadores considerados referência nesse campo de estudos, pouco ou nada falam sobre as indígenas. O

¹²⁵ PRESTA, 2005, p.578.

¹²⁶ Ibidem, p.579.

livro “*História das mulheres no Brasil*”¹²⁷, pioneiro na produção nacional, foi publicado no final da década de 1990 e conta com várias contribuições de pesquisadores da América colonial portuguesa. Dentre os quatro capítulos sobre a colônia, apenas Ronald Raminelli trata das mulheres indígenas.

A escassez da produção se faz patente na recente publicação, “*Nova História das mulheres no Brasil*”.¹²⁸ Com vinte e dois capítulos e mais de quinhentas páginas, o livro conta com um único texto sobre as mulheres indígenas que, no entanto, não foi redigido por historiadores, mas por uma militante kaingáng. A maioria dos trabalhos sobre as mulheres indígenas está vinculada aos departamentos de Antropologia, pouco ou quase nada tem sido produzido pela História. O desenvolvimento dessa historiografia, apesar da grande diferença entre a produção brasileira e dos outros países, evidencia a importância de ampliação desse campo de estudos. O percentual da população indígena no Brasil (pequeno se comparado com outros países latino-americanos) pode ser considerado o motivo dessa escassa historiografia sobre as mulheres indígenas? Serve como justificativa para o maior interesse dos países vizinhos, o contingente significativo das populações indígenas, a maior representatividade desses grupos na sua sociedade e aos trabalhos acadêmicos produzidos por indígenas com o propósito de contar outra versão da sua história.

Nos trabalhos clássicos, a respeito das mulheres na colônia, identifica-se o silêncio em relação às mulheres indígenas. Em “*Honradas e devotas*” Leila Algranti¹²⁹ investiga a vida das mulheres reclusas na sociedade colonial. A reclusão feminina era um anseio da elite vigente, que esperava confinar as mulheres da família em conventos e recolhimentos para educar, castigar ou proteger de um “mundo tropical pecador”. Fica nítido que esses espaços de confinamento eram utilizados como forma de distinção das mulheres da elite. Diferente de outros trabalhos sobre América hispânica, onde os locais de confinamento eram povoados por mulheres indígenas.

Timidamente Mary Del Priore menciona as índias no seu livro “*Ao sul do corpo*”¹³⁰. Seu foco é analisar a normatização das mulheres, tendo como alvo seus corpos e condutas.

¹²⁷ PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 9.ed. São Paulo: Contexto, 2007,

¹²⁸ PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. (Orgs.) **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

¹²⁹ ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: mulheres da Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EDUNB, 1993.

¹³⁰ DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidade no Brasil Colônia**. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

Esta normatização fazia parte do processo de colonização da América portuguesa. Conferindo estigmas ao corpo feminino, os discursos da Igreja e dos médicos ressaltam a urgência em domesticar este corpo “afeito ao pecado”. Quanto às mulheres indígenas era preciso apropriar-se de seus conhecimentos, “da mulher indígena herdava-se, neste momento, o espólio de tradições que ela detinha da estrutura tribal.”¹³¹

Ronald Raminelli¹³² é um dos únicos historiadores brasileiros que analisa as mulheres indígenas no século XVI. Referindo-se às representações das mulheres nos relatos de padres e viajantes ele explora o “estereótipo feminino [...] para representar” e justificar “a estranheza do novo mundo”¹³³ nos discursos das personagens européias. O cotidiano analisado e as inquietações dos relatos atestam as perturbações envolventes no contato. Sua análise das representações de gênero nos relatos dos cronistas do século XVI contribui para comparar as representações feitas pelos padres; identificando permanências e mudanças nas relações de gênero entre indígenas, antes e depois das reduções.

Sobre as reduções de índios, ou, no que se refere às missões jesuíticas na província paraguaia, não existem trabalhos de fôlego sobre as mulheres indígenas, mas produções pontuais sem a complexidade do debate que a temática suscita.

1.3 As mulheres indígenas nas reduções: uma lacuna historiográfica

Quando filtramos o tema reduções de índios tendo a mulher indígena como assunto, não importando a abordagem, percebo a escassez de trabalhos. Existem pesquisas mais consolidadas que tratam das mulheres indígenas nos centros urbanos da América. Sobre as reduções a historiografia tem despertado timidamente nos últimos anos. Como sempre acontece a academia chega um pouco mais tarde, na sombra dos movimentos sociais das mulheres indígenas que surgiram nas últimas décadas na América Latina¹³⁴. Movimentos

¹³¹ DEL PRIORE, 1995, p.23.

¹³² RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 9.ed. São Paulo: Contexto, 2007, p.11-44.

¹³³ Ibidem, p.36.

¹³⁴ No Brasil: Fundação Kunã Aty, Conselho Kuña Aty Guasu (Assembleia geral das mulheres Guarani e Kaiowá). Disponível em <http://www.ufgd.edu.br/proex/downloads/documento-final-aty-guasú>. Acesso em: 18/04/2013. Recentemente aconteceu o I encontro Kuña Guaraní Aty. América Latina: Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (vai para sua décima terceira edição), Asociación de Mujeres Ixpiyakok, Guatemala; Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia – CNAMIB; Asociación de Mujeres

amparados após avanços sociais importantes que privilegiam as minorias a partir de reformas constitucionais em países como Brasil, Colômbia, México, Peru, Argentina, Chile, Bolívia e Paraguai.

Vários pesquisadores, no entanto, têm se dedicado a estudar as mulheres nas reduções. A partir da abordagem que problematiza a divisão social e cultural embasada nas diferenças sexuais, esses autores têm contribuído para questionar a impermeabilidade das reduções e a passividade feminina. Utilizando como fontes a documentação jesuítica dos séculos XVII e XVIII, as representações das mulheres e os seus espaços de circulação são analisados e problematizados, deixando entrever a heterogeneidade e flexibilidade da atuação feminina no espaço reducional.

A historiadora argentina María Imolesi¹³⁵ problematiza a homogeneidade do cotiguaçu, diferentemente do que as cartas edificantes proclamam sobre esse espaço feminino. Estar no cotiguaçu não indicava a garantia de conversão, devido justamente à diversidade das mulheres de parcialidades distintas, bem como, o motivo de estarem ali; algumas de vontade própria, outras contra sua vontade.

En este lugar se nuclearon, desde comienzos del siglo XVIII, mujeres de muy diversa procedencia y condición: viudas, huérfanas o cuyos hombres habían huido, así como provenientes de etnias de las zonas fronterizas (charrúas y de “guaraníes infí eles”, es decir, que no integraban el sistema de reducciones o que habían huido de él), traídas por los misioneros por la fuerza, o bien mujeres de los guenoas, (indios aliados de los jesuitas) y guaraníes reducidos, que buscaron amparo estacional en las misiones.¹³⁶

Apesar do controle dos padres a agência feminina foi presente nesse espaço. Imolesi enfatiza a pluralidade das mulheres indígenas confinadas, questionando o antagonismo das representações dos padres, que ora descreviam as índias como “*mancebas del demônio*”, ora como “*devotas congregantes*”. O cotiguaçu foi idealizado como local de reclusão feminina e criado com a intenção de restringir os espaços de atuação e deslocamentos das mulheres no cotidiano das reduções. Porém, a pluralidade de mulheres que compõem a população da casa

Kichwas KALLARY CAUSAY, Equador; Comunidad Aborigen Maymaras, Argentina; Moloj Kino’jib’al Mayib’ Ixoqib’ - Asociación Política de Mujeres Mayas, Guatemala; Centro de Apoyo al Desarrollo de la Mujer Campesina “CADEMCA”, Bolívia; CHORWAI WOMEN GROUP, Guatemala. Disponível em: <http://www.fimi-iiwf.org/organizaciones.php>. Acesso em: 18/04/2013.

¹³⁵ IMOLESI, 2011.

¹³⁶ Ibidem, p.140.

das *recojidas*, permite margens de manobra que as colocaram em evidência na tentativa de manutenção dos seus espaços de liderança, sociabilidade, etc.

Beatriz Vitar¹³⁷ analisa a agência feminina na relação e negociação com o elemento adventício - os padres da Companhia de Jesus. Em seu artigo, “*Desafíos de autoridad: la guerra entre las viejas y los jesuitas en las reducciones de frontera*”,¹³⁸ aborda as experiências e prestígio das velhas indígenas junto aos grupos *chaqueños* e, a tentativa dos padres de desprestigiarem o saber-dizer dessas mulheres, ao mesmo tempo em que reconhecem sua força junto ao grupo. A conversão foi facilitada quando do interesse das mulheres em se converter; caso contrário foram inimigas tenazes. O enfrentamento entre as velhas e os padres ressalta o protagonismo das mulheres indígenas e seu papel na manutenção dos saberes e fazeres.

Por sua vez, no artigo, “*De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes*”, a historiadora Eliane Fleck¹³⁹ analisa as representações das mulheres Guarani nos registros dos missionários do século XVII. A vocalização dos sonhos femininos, abordada pela autora, fornece subsídios para corroborar que o prestígio feminino foi apropriado pelos jesuítas para conversão dos demais. Em outras situações, foram feitas tentativas de apoderamento de vocalizações ou profecias femininas.

Maria Cristina Bohn Martins em, “*Desvergonzadas*” ou “*Escravas da Virgem*”¹⁴⁰, analisa as representações das mulheres nas cartas ânuas, salientando que as índias cristãs eram representadas com características femininas idealizadas pelos padres, como piedade e honradez. Às outras eram reservado o tratamento oposto, sendo consideradas “*desvergonzadas*”. A autora problematiza as representações dicotômicas que os padres conferiram às mulheres indígenas. A taxionomia jesuítica estabelece uma hierarquia rígida na organização dos sistemas de gênero, mas que desaparece no cotidiano reducional através da participação feminina.

¹³⁷ VITAR, Beatriz. Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del chaco (siglo XVIII). **Memoria Americana**, Buenos Aires, n.12, p.39-70, 2004.

¹³⁸ Idem. Desafíos de autoridad: la guerra entre las viejas y los jesuitas en las reducciones de frontera. Chaco, siglo XVIII. COLOQUIO INTERNACIONAL TRADICIONES INDÍGENAS Y CULTURAS MISIONALES EN LAS FRONTERAS DE LA SUDAMÉRICA COLONIAL. HACIA UNA PERSPECTIVA COMPARATIVA. 2011, Buenos Aires. **Anais...** Buenos Aires: 2011, p.1-16.

¹³⁹ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). **Estudos Feministas**, Florianópolis, n.14, v.3, p.617-34, set./dez. 2006.

¹⁴⁰ MARTINS, Maria Cristina Bohn. “Desvergonzadas” ou “Escravas da Virgem”: representações femininas nas Cartas Ânuas. IV ANPHLAC. 2000, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador: ANPHLAC, 2000, p. 1-10.

A historiadora Beatriz Landa, em sua dissertação de mestrado intitulada “*A mulher guarani: atividades e cultura material*”¹⁴¹, traz dados importantes sobre as atividades das mulheres Guarani. Seu trabalho dá indícios do protagonismo das mulheres indígenas além da esfera doméstica. As mulheres Guarani praticavam os manejos das espécies, do “consorciamento da diversidade de cultivares”¹⁴². Aqui percebo o papel da mulher como mediadora cultural pela habilidade do cozimento, nos rituais de passagens, na própria constituição e definição do “ser” Guarani.

O historiador Jean Baptista dedica uma pequena parte de seu livro, “*O temporal: sociedades e espaços missionais*”¹⁴³, para analisar o cotiguaçu. Procurando relativizar o impacto das práticas cristãs, o autor considera relevante o pequeno número de convertidos e adeptos das congregações, em relação aos habitantes dos *pueblos* ou reduções. Sua discussão ressalta um aspecto importante na análise das reduções ao avaliar a conversão ao cristianismo por parte dos indígenas como sendo uma escolha negociada e não imposta. Nesse ponto as mulheres do cotiguaçu ganham destaque, sendo consideradas “[...] ao lado dos cabildantes e de determinadas crianças, os pilares de controle do restante da população e do envio dos discursos da área jesuítica para o povoado.”¹⁴⁴

A partir das contradições dos relatos dos padres percebo que o cotidiano feminino é matizado, além do idealizado pelos jesuítas. A conversão das mulheres indígenas fazendo parte do projeto civilizador não resultou, mesmo diante da violência da conquista, em mudanças radicais na estrutura organizacional dos grupos reduzidos. As mulheres indígenas continuaram com suas atividades tradicionais adicionando outras à sua rotina.

Nas reduções havia um convívio diário dos padres com as índias, mas seu cotidiano somente mereceu atenção para abastecer o imaginário europeu a cerca do andamento de sua conversão. No mais, em tempos de crises, guerras e instabilidades, o mundo masculino se destacava, e as mulheres eram aparentemente silenciadas diante dos tratados de paz e política internacional. Apesar do destaque ao mundo masculino, o protagonismo feminino se mantém ao longo das reduções. A questão é encontrá-lo nessa situação de invisibilidade traduzida pelas fontes.

¹⁴¹ LANDA, Beatriz dos Santos. **A mulher guarani: atividades e cultura material**. 1995. Dissertação (Mestrado em História) – PUC/RS, Porto Alegre, 1995.

¹⁴² Ibidem, p.38.

¹⁴³ BAPTISTA, 2009.

¹⁴⁴ Ibidem, p.85.

CAPÍTULO II

Aspectos do protagonismo indígena: as mulheres nos relatos da conquista e dos jesuítas

Assumi com obstinação o trabalho de construir, que no Novo Mundo corresponde às mulheres.¹⁴⁵

2.1 *Por los ojos de cronistas e missioneiros.*

Trato a seguir de analisar o protagonismo das mulheres indígenas no cotidiano das reduções de índios na província do Paraguai. O protagonismo feminino vai além do viés edificante e pedagógico, exemplar na conversão dos indígenas. Sustento que nas entrelinhas dos relatos pode-se enxergá-las como portadoras da palavra, mediadoras culturais, guias, intérpretes, informantes, trabalhando nas chácaras, alimentando o grupo.

Neste capítulo utilizo os relatos dos cronistas da conquista para fazer um contraponto à narrativa inaciana. São eles, Cabeza de Vaca¹⁴⁶, Ulrich Schmidl¹⁴⁷ e Rui Diaz de Guzman¹⁴⁸. Esses relatos contêm informações sobre as mulheres indígenas e dão indícios sobre a situação delas antes das reduções. As mulheres aparecem nos documentos como informação secundária, deixando transparecer o olhar masculino que as classifica como exóticas em suas condutas. Portanto, essas crônicas não “*tienen como finalidad primaria informarnos sobre las mujeres y su comportamiento*”¹⁴⁹, ao incluí-las em seus comentários, os cronistas descrevem-nas a partir das representações ocidentais.

A fim de organizar as informações acerca do Novo Mundo houve a necessidade de uma constante troca de correspondências, que norteou a ação da Companhia com o objetivo de clarificar os rumos da empresa civilizatória e cristã.

¹⁴⁵ ALLENDE, Isabel. **Inés da minha alma**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p.172.

¹⁴⁶ CABEZA DE VACA, 1999.

¹⁴⁷ SCHMIDL, 2007.

¹⁴⁸ GUZMAN, 1854.

¹⁴⁹ LÓPEZ DE MARISCAL, 1997, p.20.

De qualquer forma, mesmo quando se tratava de um olhar pontual a respeito da experiência colonial, o objetivo dos europeus ao narrar suas experiências foi o de orientar a tomada de decisões, por parte da Coroa Espanhola ou de Roma, visando à colonização e justificar a aptidão dos indígenas ao cristianismo.

Os textos dos cronistas da conquista diferenciam-se das cartas ânuas. Esses homens vivenciaram as experiências, na maior parte das vezes, deslocando da sua narração os grandes personagens, colocando-se como protagonistas. A tentação de narrarem na primeira pessoa é devido à sensação de isolamento e distância das figuras de poder e instituições que representam. Procuram inteirar o leitor no mesmo instante em que procuram organizar as informações tão novas e estranhas que se apresentam diante deles.¹⁵⁰

Para os cronistas da conquista a relação com o outro só interessava no que toca às necessidades materiais; da própria sobrevivência. Homens e mulheres indígenas são percebidos conforme as contingências: alianças, alimentação, desejos sexuais, trabalho nas *encomiendas*. Os missionários, por outro lado, além de descreverem alguns aspectos da cultura indígena, se interessaram em conhecer o seu mundo, costumes, língua, para então modificá-los. “*A ellos si les interesa la descripción de las sociedades americanas, están conscientes de que es indispensable conocer a la población indígena para lograr sus fines.*”¹⁵¹ E quais seriam esses fins? Nas entrelinhas das ânuas pode-se ler a tentativa dos padres em reposicionar homens e mulheres em um novo ordenamento social.

Sendo assim, a fundação das reduções de índios (1609) adquire importância na análise a seguir. É nesse momento de transição, entre o velho modo de ser indígena e a proposta do modelo de vida cristão, que o choque entre indígenas e missionários serão inevitáveis. Nesse contexto, nos primeiros 40 anos as mulheres indígenas aparecem com frequência nos relatos dos missionários, envolvidos no torvelinho da ação evangelizadora. Porém, a partir da segunda metade do século XVII, tornam-se menos assíduas nas narrativas, devido à preponderância dos casos edificantes de conversão que são perpassados pelas representações de gênero ocidentais. No século seguinte (1700-1750), as mulheres indígenas desaparecem gradualmente dos relatos, ficando suas referências limitadas às descrições dos missionários, como Pedro Lozano, Antonio Sepp e José Sánchez Labrador, entre outros.

¹⁵⁰ LÓPEZ DE MARISCAL, 1997.

¹⁵¹ *Ibidem*, p.20.

2.2 “Y reclamo el demonio a las mugeres deshonestas para hazer pecar a los hombres”¹⁵²: mulheres, Igreja Católica e relações de gênero

O cristianismo se construiu sob forte influência da biologia aristotélica, dos estóicos e gnósticos persas, exaltando e incentivando a castidade e o celibato entre os padres católicos romanos. Portanto, “a cristandade tornou a possibilidade de uma harmonia entre a boa ordem social e a boa ordem sexual muito mais problemática que na antiguidade romana.”¹⁵³ Não por acaso terá a Igreja, reduto masculino por excelência, dificuldades em fazer valer determinadas regras na esfera sexual.¹⁵⁴ Desde a origem do cristianismo as mulheres foram relegadas a um segundo plano, simbolizadas como a Eva corrompida pela serpente; faltou-lhe a razão para o discernimento. O padre Francisco Lupercio Zurbano¹⁵⁵, na carta ânua de 1641 a 1643, relata que na redução de *Santo Thomé* uma índia

[...] *dando oídos a la serpiente antigua, que le persuadía no oyese la palabra de Dios, ni entrase a la iglesia a la misma, y así lo hacía; esta, yendo con su marido a cazar al campo, quedó cazada del demonio por medio de un tigre que le quito sin confesión la vida, y tenia muy mala fama.*¹⁵⁶ (Grifo meu)

As narrativas jesuíticas se baseiam nas escrituras bíblicas compondo personagens estáticos no tempo e espaço. A índia carrega o estigma de Eva, logo, seria mais suscetível ao pecado do que seu marido. Por isso, se deixa enganar pela serpente antiga e é expulsa do paraíso, “*por meio de un tigre que le quito sin confesión la vida*”. “Por que o demônio não fala com Adão e sim com Eva? indaga Agostinho, e dá a resposta: Satanás se dirigiu ‘ao elemento inferior dos dois humanos’.”¹⁵⁷ Acreditando na impossibilidade de discernimento das

¹⁵² MONTOYA, 1876b, p.243v.

¹⁵³ LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p.73.

¹⁵⁴ Somente “[...] depois de 1139” com o Papa Inocêncio II, “era impossível para os padres se casarem, e depois de Trento (Concílio de Trento 1545-63) era impossível para homens casados tornarem-se padres.” RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. 3. ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996, p.111-3.

¹⁵⁵ O padre Zurbano nasceu em Zaragoza, Espanha, no ano de 1589. Ordenado sacerdote da Companhia em 1614, foi provincial do Paraguai entre 1640 e 1645. MAEDER, 1996, p.6.

¹⁵⁶ Ibidem, p.130.

¹⁵⁷ RANKE-HEINEMANN, 1996, p.199.

mulheres, os padres irão se dirigir a elas propondo um modelo de conduta a fim de redimir sua suscetibilidade ao mal e ao pecado.

As narrativas dos jesuítas são na sua essência providencialistas. O que se narra já se conhece de antemão de acordo com os textos bíblicos e as verdades reveladas pelos *auctoritates*, Aristóteles, Galeno, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, entre outros. É, portanto, dessa forma que os jesuítas procuram tornar inteligível o universo indígena, para si e para os seus leitores, informando o andamento da ação evangélica e os progressos no campo espiritual e temporal através das cartas ânuas.

Mas como tornar inteligível o universo indígena feminino? As mulheres indígenas, na vida ou na morte, causavam pouca comoção aos missionários. Estes preferiam tratar com homens e organizar as reduções de índios hierarquicamente, da cabeça aos outros membros.¹⁵⁸ Os homens, evidentemente, representavam a cabeça e as mulheres os membros que obedecem ao comando da cabeça.

Portanto, é nesta perspectiva que os missionários vão se relacionar com as índias. Proponho a partir disso, dois vieses de leitura. O primeiro refere-se à construção do lugar da mulher ao longo da história do cristianismo. As bases são dadas nos primórdios da Igreja com Paulo, nas cartas aos Coríntios, tratando de questões referentes ao casamento, celibato e virgindade, entre outras. O segundo viés está relacionado à legitimação do poder político e sagrado na mão dos reis, onde a Igreja assume o papel de mediadora e legitima esse poder hierarquizando as relações sociais através da ideia de um “corpo místico”. É a tópica do Estado hierarquizado, “um único ‘corpo místico’ de vontades unificadas na alienação. A hierarquia desce da cabeça real até os pés escravos, [...]”¹⁵⁹

¹⁵⁸ Segundo Hansen, “A unidade do corpo pressupõe a multiplicidade dos membros e a diversidade das suas funções, de modo que a integração harmoniosa de todas as partes a um só princípio regente é *ordem*. Por analogia, o *corpus hominis naturale* (o corpo natural do homem) é termo de comparação para outros “corpos”, como a sociedade, metaforizada como “corpo político”. A comparação se faz por meio do termo *caput* (cabeça), definida como a sede da razão, segundo uma analogia de proporção: *Deus : mundo :: cabeça : corpo*. Transferindo a proporção para a sociedade, Santo Tomás deduz que *cabeça : corpo :: rei : reino*. Definindo-se “sociedade” analogicamente, como “corpo” de “membros”, “partes”, “ordens”, “estamentos” e “funções” subordinados a um princípio racional, o rei é a “cabeça” ou a “razão suprema” que dirige o reino racionalmente, como a cabeça dirige o corpo. Se a ação da cabeça tem por fim a harmonia e a ordem racionais do corpo, a ação do rei tem por fim a harmonia e a ordem racionais do corpo político do Estado. E se a função de cada parte do corpo é servir de instrumento ao todo, também cada súdito individual e cada ordem do reino devem integrar-se hierarquicamente, como obediência, visando não o interesse particular, mas o bem comum do todo.” HANSEN, João Adolfo. Educando príncipes no espelho. **Floema Especial**, Vitória da Conquista, ano II, n. 2 A, p.133-69, out. 2006, p.141.

¹⁵⁹ HANSEN, 2006, p.140.

Ensinaamentos do cristianismo primitivo estavam na pauta do dia e serviram de inspiração aos inicianos. Paulo fundamenta a questão: “quero que vocês saibam que a cabeça de todo homem é Cristo, que a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus.”¹⁶⁰ Em outro momento, Paulo continua a estabelecer os parâmetros da conduta feminina na sociedade: “Mulheres, sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor. De fato, o marido é a cabeça da sua esposa, assim como Cristo, é a cabeça da Igreja. E assim como a Igreja está submissa a Cristo, assim também as mulheres sejam submissas em tudo a seus maridos.”¹⁶¹ Os preceitos paulinos estarão presentes na ação de Montoya, quando da produção dos seus dicionários. A cabeça, *acâng, apí*,¹⁶² e o que diz respeito a sua forma de expressão, mereceu atenção do missionário e a mulher não esteve isenta de cumprir com o gestual cristão de subserviência ao homem. A boa, *cuñã mârângatû ndoyaupíri abaréhé, no alça el rostro la buena muger*,¹⁶³ e modesta mulher, *Yñârûângatútepiã cuñã yiaupi harey raê, que bien parecen las mugeres modestas*,¹⁶⁴ evita a qualquer custo olhar varões. A cabeça baixa exprime a obediência e o respeito mencionados acima.

A representação de Eva suscita a vigilância e o controle das práticas femininas. O silêncio e a obediência são o melhor remédio para a mulher, e, que, de sua boca não saia nada além do que lhe foi instruído e autorizado. Paulo na Carta a Timóteo orienta a instrução da mulher e ressalva o perigo que representa a palavra feminina:

Durante a instrução, a mulher deve ficar em silêncio, com toda a submissão. Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Portanto, que ela conserve o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que seduziu, pecou.¹⁶⁵

A partir das prescrições dos seus *auctoritates* a Igreja planejava erigir uma ordem deslocando as mulheres da esfera pública. O silêncio e a submissão serão as práticas adotadas e as manifestações femininas, paulatinamente, ficarão restritas ao espaço doméstico. Às mulheres era vedado o caminho ao sacerdócio e a instrução, no entanto havia outra maneira de reconciliar-se com Deus e aliviar a culpa pelos pecados; a vida monástica. Considerando a

¹⁶⁰ I Cor, 11, 3. BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. São Paulo: Paulinas, 1992, p.1471.

¹⁶¹ Efe. 5, 22-24. Ibidem, p.1506.

¹⁶² MONTOYA, 1876c, p.125.

¹⁶³ Idem, 1876b, p.189.

¹⁶⁴ Ibidem, p.189.

¹⁶⁵ Tim. 2, 9-14. BÍBLIA, p. 1531.

reduzida margem de manobra, a vida em reclusão dedicada à oração poderia, em alguns casos, ser uma maneira de libertação da tutela masculina. Para a historiadora Michele Perrot,

O catolicismo é, em princípio, clerical e macho, à imagem da sociedade de seu tempo. Somente os homens podem ter acesso ao sacerdócio e ao latim. Ele detém o poder, o saber e o sagrado. Entretanto, deixam escapatórias para as mulheres pecadoras: a prece, o convento das virgens consagradas, a santidade. E o prestígio crescente da Virgem Maria, antídoto de Eva. A rainha da cristandade medieval.¹⁶⁶

Como se vê, a existência feminina sob todos os ângulos e perspectivas estava condicionada à tutela da figura masculina e a forma de fugir à ingerência masculina era pela via do sagrado. Evidentemente, esse caminho não as isentava de se dirigir aos homens, padres principalmente.

É o peso dessas representações, segundo a ótica cristã, que irá recair sobre as índias. Estas serão idealizadas pelos inicianos e, mesmo recebendo uma maquiagem cristã de virtudes e subserviência ao homem, não se limitaram ao espaço doméstico e ao claustro. Segundo os relatos, elas ultrapassam com assiduidade a linha tênue dos comportamentos referendados delimitada pelos missionários. Os símbolos que ostentam, como as suas cabeleiras, podem denotar a aliança, conluio com o demônio. Não é preciso muito para representá-las como megeras e diabólicas. O padre Sepp descreve uma índia yaro:

Para descrever o elemento feminino preferia o pincel de pintor à pena. [...] Quando virdes pintada a imagem duma Fúria infernal ou dum fantasma, duma medusa ou megera, então tereis visto uma mulher indígena dos Yaros! O cabelo é bem preto e desgrenhado, amarrado como se foram serpentes, [...] É horrível de vê-lo – [...]. A mágica e feiticeira, que é esposa do cacique, levava uma legítima coroa sobre a cabeça, [...]. Também nisso podemos reconhecer a nomice do macaco infernal.¹⁶⁷

A representação do belo ou do feio é indissociável do comportamento submisso e obediente, ou, renitente e de resistência aos padres, respectivamente. Os cabelos desgrenhados da índia Yaro simbolizam a figura destemida e capaz de arrazoar às invectivas do missionário. Na carta aos coríntios, Paulo afirma que: “a própria natureza ensina que é desonroso para o homem ter cabelos compridos; no entanto, para a mulher é glória ter longa cabeleira, porque

¹⁶⁶ PERROT, Michele. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007. p.84

¹⁶⁷ SEPP, 1980, p.114.

os cabelos lhe foram dados como véu.”¹⁶⁸ Os jesuítas não veem glória alguma para as índias que ostentam suas vastas cabeleiras. Exaltavam quando as mulheres cortavam seus cabelos, considerando esta ação como prova de amor a castidade, como relata o padre Zurbano dando o exemplo da redução de *San Carlos*, onde “*una india, porque entendió que la cabellera que traía suelta al viento podía ser a algunos de estropiezo, se la cortó, que para lo que las mujeres estiman sus cabellos no es ésta pequeña hazaña.*”¹⁶⁹

O padre Lozano, em seu relato sobre o *Gran Chaco*, conta que para alguns grupos *chaqueños* ameaçar as índias era a estratégia utilizada para que cortassem os seus cabelos. O demônio era personificado na figura de uma índia e ameaçava as mulheres para que cortassem os cabelos, caso não o fizessem ficariam sem pescado:

*Y para que se pelen las mujeres, se les suele aparecer el Diablo en figura de vna India, que sale del bosque mas cercano tapada con vna red, y les dice que las que no le quieren dexar pelar, no avrán de comer pescado, porque si sin pelarse le comen, se morirán: conque si alguna por el dolor se resistia á dexarse arrancar los cabellos, luego abraza esse dolor, por no privarse de la comida del pescado, que es la que mas apetecen.*¹⁷⁰

Como se dá esta mudança de interpretação em que agora os cabelos compridos representam a maldade, o descaminho, o diabo? “A representação dos cabelos das mulheres é um tema maior de sua figuração, principalmente quando se quer sugerir a proximidade da natureza, da animalidade, do sexo e do pecado.”¹⁷¹ Os missionários identificam no cabelo comprido das índias sinais de barbárie e proximidade com o diabo.

Nos livros de ordens da Companhia de Jesus, segundo Martín Morales, havia determinações diretas sobre o uso das vestimentas femininas e os seus cabelos. As roupas deviam se adequar às resoluções dos padres e “*debía volverse ao austero ‘tipoy’, pero de modo ‘que se ajusten por el cuello para que no se les caiga cuando traballan las muchachas’, e así descubran ‘fácilmente los pechos.*”¹⁷² Quanto aos cabelos das mulheres “*no debían llevarse demasiado largos, peinados y perfumados como si fueram ‘cabelleras de mujeres ricas*”¹⁷³ Portanto, o tipoy, vestimenta feminina, obedecia às determinações de âmbito moral

¹⁶⁸ I Cor.11, 14-15. BÍBLIA, 1992, p.1471.

¹⁶⁹ MAEDER, 1996, p.95.

¹⁷⁰ LOZANO, 1733, p.80-81.

¹⁷¹ PERROT, 2007, p.52.

¹⁷² MORALES, Martín M. Las huellas de la resistência. *Società e storia*. Milão, n.134, p.711-734, 2011, p.725.

¹⁷³ MORALES, 2011, p.725.

e devia garantir um mínimo de decoro à realização das atividades diárias pelas índias. Regras quanto ao uso de roupas e acessórios fizeram parte das estratégias inicianas de controle da sexualidade indígena. O padre Provincial Juan Batista de Zea não permitia às índias a

*‘desordem de andar cargadas de cuentas, o abalorios en las gargantas, de zarcillos de estaño, y aun de plata en las orejas, y de cuentas en los ruedos de los tipoy o que llevaron algún listoncillo o algunos pedazos de roan’. Todo ello, era considerado un desorden grande y exponía a las indias a graves pecados.*¹⁷⁴

Suas vastas cabeleiras e adornos eram despropositais à ordem idealizada de labor e orações. As vastas cabeleiras representam a sedução e simbolizam a desordem que os padres pretendem estancar. Se o cabelo simboliza a sedução, a prova incontestada de amor ao cristianismo e conversão das índias se manifesta nos cabelos cortados ou cobertos. No entanto, as figuras bíblicas, santas ou não, ostentavam os cabelos compridos. A diferença da representação se encontra onde se percebe a tentativa dos religiosos de domesticar a natureza. A domesticação, como se verá, passa inevitavelmente por encontrar o lugar da índia no modelo reducional.

2.3 *Guardaos de ver mujeres, porque no os aficionéis a ellas*¹⁷⁵: casamento e castidade nas reduções do Paraguai

Os jesuítas tinham a intenção de modificar o cotidiano ameríndio a partir da implantação do casamento monogâmico, do trabalho organizado para o excedente, do tempo litúrgico dedicado às orações, à missa, festas e procissões. Dessa forma, pretendiam organizar as atividades para homens e mulheres.

Nas reduções o processo de deslocamento do *status* das mulheres indígenas é lento e gradual. O projeto missional jesuítico pretende estabelecer uma hierarquização de gênero por meio de atividades específicas, lugares e horários de circulação. O corpo feminino está na mira da disciplina jesuítica e os cuidados relativos a ele se intensificam. É preciso, portanto encerrá-lo e silenciá-lo. Segundo a historiadora Michele Perrot,

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ MONTOYA, 1876b, p.52.

Na América há uma outra América a descobrir, o corpo feminino das índias. Mas, assim como o conquistador observa e nomeia satisfatoriamente o desconhecido, pois de antemão já se evidencia a verdade autorizada dos antigos, o corpo feminino é preventivamente encerrado, amordaçado, calculado o perigo da sua exposição e atividades.¹⁷⁶

Nas cartas ânuas as mulheres indígenas são representadas como pecadoras ou virtuosas. Quando dificultam a conversão, são megeras, diabólicas ou *hechizeras*, quando virtuosas são associadas a um comportamento varonil. Mesmo os homens quando caem em tentação ou não se comportam de acordo com as expectativas dos padres são adjetivados com características femininas. O padre Roque Gonzalez na carta para o Provincial Pedro de Oñate fala de índios cristãos que levantaram e defenderam com empenho a santa cruz. Ressalto a diferença na adjetivação para índios cristãos e gentios.

*de laS^{ta} cruz, como si fueram Xpianos demuchos asº, [...] y levantandola ellos con esfuerzo **yanimo varonil** se juntaron, y sepusieron en arma, consus arcas, y flechas adefender la Santa cruz no consintiendo desacato alguno conq los contrários se boluieron arto corridos, **bengandose conbaldones y palabras ynjuriosas como mugeres.**¹⁷⁷ **Grifo meu.***

Defender a cruz, ou a pureza, traduz o que só seria possível ostentando atributos relativos ao homem. Logo, a salvação das mulheres é atribuída à defesa varonil de sua castidade. Segundo Francisco de Zurbarán, na redução de *San Nicolás*, “*Há habido índias de extraordinário valor en defensa de su pureza, resistiendo varonilmente los que se la querían robar.*”¹⁷⁸ O elogio da conduta da mulher toma como modelo a do homem, já a depreciação do comportamento masculino tem a mulher como parâmetro, e não faltam adjetivos que deem conta de representá-las pejorativamente.

O corpo feminino é considerado distante de Deus. Essa concepção do medievo “*imponía a las mujeres la meta de alcanzar ‘la perfección varonil’, para igualarse espiritualmente al hombre; lo que exigía de ella una estricta y sistemática sujeción al poder masculino de la iglesia y de la sociedad.*”¹⁷⁹ A mulher só alcançaria Deus mediante o amparo espiritual e temporal dos padres. O preço a pagar por essa oferta generosa dos homens da

¹⁷⁶ PERROT, 2007, p.43.

¹⁷⁷ D.H.A.XX., 1929, p.23-4.

¹⁷⁸ MAEDER, 1996, p.118.

¹⁷⁹ RUETHER apud CHAMORRO, 2009b, p.110.

Companhia? O corpo feminino, alvo das pregações religiosas, será invisibilizado e ajustado à organização social das reduções.

Na tentativa de controlar a circulação feminina, atendendo às expectativas dos padres, separar as mulheres da coletividade foi uma estratégia atraente. “*La idea predominante (y esto en consonancia con lo esperado para el universo femenino en general) era que las indias que se hallaban solas constituían un peligro para sí y para la moral del grupo en general y que por ende debían estar confinadas al ámbito doméstico.*”¹⁸⁰ O tratamento conferido às mulheres no cotidiano das reduções revela os cuidados para as evitarem e torna claro o propósito de confiná-las.¹⁸¹

Os pioneiros da Companhia na América tiveram que lidar com o modo de estabelecer alianças com os indígenas via entrega de mulheres e presentes, constituindo assim laços de parentesco¹⁸². Antes mesmo de tocar no sexto mandamento os missionários procuraram se responsabilizar pela faina diária sem depender da ajuda de mulheres. No entanto, segundo Montoya, “*Procuró el demonio tentar nuestra limpieza ofreciéndonos los caciques algunas de sus mujeres con achaque de que ellos tenían por cosa contra naturaleza que varones sirviesen en las acciones domésticas de guisar, barrer y otras deste modo*”.¹⁸³ O ponto a considerar refere-se, de forma implícita, a uma nova reconfiguração de gênero sutilmente abordada por Montoya no trecho acima.

A conduta do padre em realizar trabalhos de mulheres representa o distanciamento do sexo feminino. As índias encarnam a representação do pecado original, materializam a tentação através de seus corpos. A estratégia inaciana se fundou na instauração paulatina de regras e comportamentos estranhos às relações de gênero dos indígenas. Montoya relata como resolveu a questão das aproximações indesejáveis com as índias: “*Hízoseles muy buena relación de la honestidad de los sacerdotes y que por ese fin lo primero en que habíamos puesto el cuidado había sido en cercar un breve sitio de palos para defender la entrada de mujeres en nuestra casa.*”¹⁸⁴

¹⁸⁰ IMOLESI, 2011, p.144.

¹⁸¹ Diga-se de passagem, que o Cotiguaçu não foi uma realidade no início das reduções de índios. É somente a partir no final do XVII, e começo do XVIII, que o sistema de enclausuramento obedecendo às várias circunstâncias, queda demográfica, guerras, pestes, migrações, captura de cativas indígenas de outros grupos étnicos, se consolida. Ibidem.

¹⁸² Sobre o *cuñadazgo* ver página 67.

¹⁸³ MONTOYA, 1989, p.81.

¹⁸⁴ MONTOYA, 1989, p.81.

Os padres seguem orientações referentes ao convívio com as mulheres. Em hipótese alguma devem se apresentar só diante de uma mulher, mesmo na confissão, e para a mulher é proibido aproximar-se dos aposentos dos padres. No contato com as mulheres os padres devem estar sempre acompanhados pelos meninos da Congregação Mariana. Havia regras estritas de comportamento. O padre Cardiel exemplifica a postura virtuosa de um membro da Companhia diante das mulheres indígenas:

*En el conversar con mujeres se há puesto aquí más cuidado y recato que el que usamos en otras partes con las españolas, [...]. Nunca se visita mujer alguna. Nunca se le da en la mano cosa alguna. Si es menester darlas un rosario, medalha, etcétera, se la da el Padre al indio que está al lado para que éste se lo dé á la india: nunca se habla con mujer alguna á solas. Si alguna trae algún negocio, da cuenta al Alcalde viejo; éste avisa al Padre: y en la iglesia ó en la portería hacia la plaza en público la oye, estando presente el Alcalde: si de suyo pide secreto, lo hace á la vista, lo más cerca que se puede: y no habla con ella sino es en estós dos parages.*¹⁸⁵

Deste modo, conclui-se que o comportamento dos clérigos deveria inspirar a conduta dos indígenas em relação às índias. Os jesuítas “[...] ‘fogem e, de certa maneira, odeiam’ tudo o que se refere às mulheres. O padre Cataldino ‘não se lembrava em toda a sua vida de ter olhado diretamente para o rosto de uma mulher’.”¹⁸⁶ Estes reconhecem as vicissitudes do olhar feminino e as suas consequências.

O padre Montoya vai propor parâmetros comportamentais de gênero através da produção de dicionários¹⁸⁷. Uma das estratégias dos missionários será controlar o olhar, *Teça, çca, ojos*¹⁸⁸. Aliás, pode-se conferir os inúmeros termos exemplificando a instrumentalização da palavra. O olhar que inspira cuidado - *Teçá câneõ, Chereçacoî upá nderehé - estoy por ti en gran cuydado*, o olhar que vigia e controla e que se adapta ao desenho arquitetônico das reduções - *Teçá Poê, escudriñar con la vista*, favorecendo que uns aos outros se mantenham

¹⁸⁵ CARDIEL, 1994, p.94.

¹⁸⁶ HAUBERT, 1990, p.44.

¹⁸⁷ Logicamente, os dicionários refletem o objetivo da Companhia de conhecer os grupos indígenas a fim de favorecer a pregação do evangelho. Para Chamorro, os dicionários não são inventários léxicos, as palavras, expressões, indicam o interesse de produzir um sentido, traduzem a ideologia dos missionários, “*Además de revelar el universo semántico-cultural de una sociedad, ellos también son vehículos de representaciones ideológicas [...]*.” CHAMORRO, 2009b, p.31. No capítulo três analiso alguns termos dos dicionários referente às representações das índias e o “papel” idealizado para elas.

¹⁸⁸ MONTOYA, 1876b, p.363.

firmes no cristianismo - *Teça poe hára aú ndé abá recó rehê - tu eres escudriñador de vidas ajenas.*¹⁸⁹

Montoya relatando sua entrada numa nova província conta o caso de um homem adulto e outro moço, “*criado en nuestra escuela, ambos casados*”, que se ofereceram para a empresa evangélica. Anunciando a chegada dos padres,

*Entraron por tierras de gentiles, dándoles avisos de nuestros deseos y determinación de entrar a anunciarles el Evangelio; prendiéronlos luego con ánimo de matarlos, para hacer la célebre fiesta de su bautismo, [...]; ofreciéronles luego mujeres, desahogo y libertad de conciencia. El más anciano aceptó el partido, y se amancebó luego; el mozo, no olvidado de lo que en nuestra escuela había aprendido [...] no admitió cosa de las que le ofrecían, y para moverle más le pusieron delante una muy escogida moza, que aficionada a la buena disposición del mancebo, deseaba que la apeteciese. El casto mozo ni aún mirarla quiso. Instaron los gentiles a que la mirase, él les respondió que los padres enseñaban el no mirar a mujeres, porque por los ojos entraba el pecado en el alma, y que la ley de Dios prohibia la deshonestidad y el adulterio, [...].*¹⁹⁰ (Grifo meu)

Noto que não há condescendência com o olhar feminino. Não se trata apenas de mirar o corpo feminino e encantar-se ou ficar tentado. Corre-se o risco de ser enfeitado pelo olhar. O olhar feminino representa uma ferramenta diabólica. De *ça, ojos*, se chega a *çandahé, ojos desonestos*, e a partir daí, é a mulher que estará na mira dos missionários e das representações que a identificam como predispostas a pecar pelo olhar: *Cuña çândahé, muger libre en mirar deshonestamente, muger de ojo desonestos* ou *Oñêmõçândahé cuñã, hazese desonesta, dissoluta*¹⁹¹, ou simplesmente de poderem provocar a concupiscência com seus corpos à mostra, *Cuñã upé cheyaupí bague, chemô coe tei haco guiñemômbotábo, el aver mirado una muger me puso en peligro de deseirla.*¹⁹² Pensar numa mulher bastaria para acender o desejo e gosto pelo pecado e o perigo de perder-se, *Ndi yeça erecohabibi cuñã rehê açebe; çeri ceriaçé heçe onemômbotábo, no es bueno pensar en mugeres, porque facilmente causam aficion.*¹⁹³

Portanto, cabe ao homem se proteger dos encantos femininos e isso irremediavelmente passa *por los ojos*. Logo, manter-se casto pelo olhar era uma regra geral, olhar de frente uma

¹⁸⁹ MONTOYA, 1876b, p.366v. 367.

¹⁹⁰ MONTOYA, 1989, p.110-1.

¹⁹¹ Idem, 1876b, p.148.

¹⁹² Ibidem, p.97.

¹⁹³ Ibidem, p.367v.

mulher a perdição. Na tradução do *Vocabulario y Tesoro*, o olhar se constitui no olhar que cuida, zela, vigia. Mas, para uma boa ordem, o olhar vai além daquele que cuida, *Aça recó*¹⁹⁴, os olhos também servem para controlar, *Teçá poē, escudriñar con la vista*¹⁹⁵, e impedir os gestos furtivos, *Añâpē cãî, Hazer señas al dissimulo*.¹⁹⁶

A mulher que os jesuítas veem é a que tentou Adão, sinônimo de perfídia e astúcia. Não se reportar às mulheres, ignorá-las é uma prescrição da Companhia, era recomendado e bem visto como conduta, principalmente para os iniciantes. A respeito dos noviços do Colégio de Santiago de Estero,

*se hace fruto porque parecen estos vnos religiosos mas que se glares como se ve en la oracion frecuente [...] teniendola algunos con extraordinaria devocion y lagrimas juntando con esto muchas penitencias y mortificaciones exteriores en su refitorio. y esta devoción nasce salir pocas veces de casa a uer a sus padres y parientes dando por racon quando les mandan ir a verlos que **no quieren ir adonde vean y hablen con mujeres**.*¹⁹⁷ (Grifo meu)

Nas reduções de Nossa Senhora de Loreto e Santo Inácio, província do *Guayra*¹⁹⁸, os padres Cataldino, Maseta e Roque Gonzalez observam as normas da Companhia, particularmente, no que diz respeito ao contato com as mulheres indígenas. Para os padres era um assunto delicado e que requer atenção e virtuosismo na administração dos sacramentos. Nas suas palavras,

*Hemos pcurado ([todo]) guardar todoloposible las ordenes de V.R. y zercarnos desuerte que quedemos devajo dellaue, y no asido posible el hacerlo por la fabrica dela iglesia. Ennra S^{ra} deloreto seguarda la clausura qenlos ([c]) collegios ordenados ylomesmo en S^{to} Ignacio, ay campanillas en las porterias p donde se **ha consentido entrar mujer quehacido demucha edificación**, quando vamos a visitar algun enfermo vamos siempre acompañados de Indios y muchachos teniendo alavista alg^{os} mientras durala confesión y certifico a V.R. que con este modo de proceder sea hecho mucho fruto, q con los sermones, y platicas nose hazia.*¹⁹⁹ (Grifo meu)

¹⁹⁴ MONTOYA, 1876b, p.367v.

¹⁹⁵ Ibidem p.366v

¹⁹⁶ MONTOYA, 1876c, p.307

¹⁹⁷ D.H.A.XX, 1929, p.71-2.

¹⁹⁸ Atual Estado do Paraná.

¹⁹⁹ D.H.A.XX, op.ci., p.148.

Os jesuítas apregoavam um comportamento virtuoso no trato com as mulheres indígenas. Aconselhavam para as novas gerações de cristãos, especialmente entre os mais jovens, uma nova maneira de se portar diante delas. Apesar das representações depreciativas no tocante às mulheres e das estratégias adotadas pelos jesuítas para retirá-las de cena, houve concessões por parte dos padres a elas, mais do que os relatos atestam. “As urgências femininas pressionaram os jesuítas a seguir contra os seus desejos: tiveram de incluí-las, à força da situação colonial, em sua própria área.”²⁰⁰

A aproximação entre jesuítas e índias não aparece, obviamente, muito clara nas cartas ânuas ou em qualquer outro documento, porém, “a prática dos jesuítas no trato com as mulheres era muito melhor do que seu discurso sobre isso dá a entender.”²⁰¹ As representações pejorativas das índias, com a intenção de submetê-las a uma ordem masculina, corroboram o discurso ortodoxo da Igreja, fazem coro às representações correntes à época. De certa forma, em alguns aspectos se distanciam das práticas nada convencionais vivenciadas pelos inacianos em seu ministério.

As cartas ânuas têm, conforme já mencionado, um caráter edificante. Sua narrativa está entremeada por estratégias de conversão e refletem o proselitismo da Companhia. Entre os sacramentos que interessam aos jesuítas o matrimônio terá uma atenção especial. Desde o princípio das reduções os jesuítas concentraram seus esforços em instituir o matrimônio entre os indígenas e estimular a pudicícia. Consolidar o casamento monogâmico²⁰² e insinuar o desprezo pelo corpo na busca da salvação traria a disciplina esperada pelos padres para a administração das coisas temporais. Identifico nas narrativas as reconfigurações de gênero e o homem despertando na mulher as virtudes no respeito aos sacramentos. Na redução da Encarnação, no posto chamado Itapua, Montoya exalta o casamento de um moço da Congregação com uma jovem da sua idade:

[...] docella y de muy buenas partes; el dia de su casamiento el casto mozo habló á su mujer de esta manera: Si gustas de concurir a mi determinación, conoceré que me amas [...]; sabrás que mi deseo es de conservar la limpieza de mi cuerpo para que mi alma se conserve pura; yo no he llegado à mujer, y deseo no perder esta joya; [...], y si bien el matrimonio es lícito y bueno, mejor es (así los dicen los padres) el vivir

²⁰⁰ BAPTISTA, 2009, p.81.

²⁰¹ O'MALLEY, 2004, p.121.

²⁰² Os caciques relevaram o sexto mandamento. Essa questão será abordada na página 77.

*en pureza. [...]; ya hemos cumplido con casarnos en público, ahora somos hermanos en secreto.*²⁰³ (Grifo meu)

Para os padres é o homem, e não a mulher, que propõe a condição de respeito à castidade e aos sacramentos. Pedagogicamente, o exemplo acima pretende inspirar os indígenas a se ajustarem às normas cristãs. O público, “*ya hemos cumplido con casarnos en público*”, e o privado, “*ahora somos hermanos en secreto*”, estabelece limites para esses comportamentos.

Na redução de Santo Tomé, uma mulher lasciva precisa apanhar para não ferir a honestidade dos moços da Congregação Mariana: “*Solicitaba una mujer á un honesto mozo; cogióle en parte oculta y haciéndole fuerza, él la persuadía á la honestidad y limpieza, y viendo que razones no la convencían, la dió muy buenos palos, y así escapó libre.*”²⁰⁴ Fazendo um contraponto à passagem acima, Montoya continua: “*Un mozo lascivo solicitó torpemente á una casta moza*”. Em virtude da compreensão e domínio da razão pelo homem o desenrolar da ação é distinto, e diante das súplicas da casta moça, “*Apoderóse de él un interno temor, que le dejó temblando, sin poder proseguir su intento, con que la honesta mujer quedo libre.*”²⁰⁵ É manifesto nesse caso a diferença de tratamento conferido pelos padres ao uso das atribuições da razão e do bom senso entre homens e mulheres. O discernimento e a razão são atribuições exclusivamente masculinas, era inconcebível um exame de consciência pelas mulheres. O jesuíta não condena a violência do moço contra a mulher. O exemplo é instrutivo, a mulher deve ser obediente e subserviente ao homem. Portanto, para levá-la à razão se justifica a violência física.

Constatou-se de suma importância abreviar ou aceitar o casamento desde cedo, como forma de impedir as relações não autorizadas ou o sexo fora do matrimônio. Seguindo este raciocínio, o casamento, após a conversão e o batismo, foi um sacramento estimulado pelos padres. “Quando uma menina alcança os 14 ou 15 anos e um rapaz os 16, então já é tempo do Santo Matrimônio.”²⁰⁶ Para as não casadas intensificou-se uma ação de confinamento.²⁰⁷

Nas reduções ocorreu uma vigilância severa e permanente sobre as mulheres; o controle dos seus movimentos. Os jesuítas atentam para as orientações de Paulo. Na Carta aos

²⁰³ MONTOYA, 1989, p.208.

²⁰⁴ Ibidem, p.238-9.

²⁰⁵ Ibidem, p.239.

²⁰⁶ SEPP, 1980, p.133.

²⁰⁷ Ver nota 173.

coríntios o apóstolo admite o casamento como um instrumento para evitar a imoralidade: “cada homem tenha a sua esposa, e cada mulher o seu marido.”²⁰⁸ Os homens e as mulheres livres estão à mercê das tentações, e o casamento com a finalidade de procriação, e obrigação para com os cônjuges, torna-se um freio à lascívia. Sendo assim, o sexo somente é admitido dentro do casamento para fins de procriação.

Nos relatos jesuíticos a implementação do casamento monogâmico aparece com a finalidade de produzir um novo reordenamento social. Incorreria em erro, no entanto, afirmar que não houve tensões decorrentes da proposta da monogamia. Várias lideranças indígenas revoltaram-se contra o sacramento cristão, outras assumiam o compromisso de casar-se com uma índia perante os padres, mantendo as demais mulheres *en los montes*.²⁰⁹

Os embates resultavam da manutenção do modo tradicional indígena conflitante com as leis sugeridas pelos jesuítas. Esse modo incluía a preservação da poligamia como regra ditada pelos seus *abuelos*. Ao baterem de frente com aspectos centrais da cultura guarani foi inevitável, portanto, as reações destes. Numa dessas reações, o padre Roque Gonzalez converteu-se em mártir ao ser brutalmente assassinado sob as ordens do cacique Ñezú, que defendia obstinadamente as leis dos seus antepassados. Grande cacique e feiticeiro, na visão dos jesuítas, reinava sobre os povos que viviam à margem esquerda do rio Uruguai, mais precisamente nas proximidades das águas banhadas pelo rio Ijuí.²¹⁰

A aceitação do casamento monogâmico implicava a perda do prestígio perante os demais. Na redução de Caró, “*un índio apóstata*” desafia a autoridade de Ñezú, “*Y tú, [...], empiezas ya á perder la reverencia debida á tu nombre. [...] y verás minguada su potencia, [...] y tú que eres el verdadeiro Dios de los vivientes te verás miserable y abatido*”²¹¹. Parte do prestígio estava fundado em ter muitas mulheres. O motivo das mortes dos padres Roque Gonzalez, Juan del Castilho e Alonzo Rodriguez, tem relação com a manutenção da

²⁰⁸ I Cor, 7, 2. BÍBLIA, 1992, p.1466.

²⁰⁹ Os montes ou florestas representavam a antítese do projeto missional e civilizador. Para os indígenas, simbolizavam a recuperação e manutenção do seu antigo modo de ser. Uma forma de resistência ao avanço colonial. Na definição de redução de Montoya, “*aquellos índios que vivían a su usanza antigua en sierras, campos, montes,*” os montes traduzem a ideia de escuridão e devoção ao diabo. A redução, redenção religiosa e política. MONTROYA, 1989, p.47

²¹⁰ OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de, A rebelião de Ñezú: em defesa de “su antiguo modo de vida” (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628). **Anos 90**, Porto Alegre, v.18, n.34, dez. 2011, p.112.

²¹¹ MONTROYA, 1989, p.225.

poligamia, “*Las mujeres de que à nuestra usanza gozas y te aman, mañana las verás que te aborrecen hechas mujeres de tus esclavos mismos, [...]*.”²¹²

O historiador Paulo Rogério de Oliveira aprofunda a análise em torno da figura emblemática de Ñezú. Segundo o autor, o personagem transcende as abordagens que procuram apresentá-lo como defensor da causa indígena, mártir, ou líder messiânico. Situa Ñezú “historicamente no interior de um conflito de poder provocado pelas profundas transformações em curso no “modo de ser” guarani.”²¹³ O que estava em jogo, portanto diz “respeito à preservação de alguns aspectos centrais da cultura guarani: a poligamia, os cantos, o culto aos antepassados e todo um conjunto de práticas e valores condenados pelos missionários.”²¹⁴

A revolta tem como um dos objetivos restaurar a ordem indígena retirando dos montes as mulheres escondidas dos padres. No processo de canonização dos padres mortos, organizado nas cartas e relatórios de oficiais, vêm à tona várias passagens demonstrando a tática indígena de esconder suas mulheres e filhos dos jesuítas. Segundo Oliveira,

[...] da redução de Piratini, veio o testemunho de Felipe Yeguacabai, que foi levado preso a ‘*casa del dicho Ñezú*’. Disse ter visto ‘[...] *muchas mujeres con sus hijos, que habían estado escondidas hasta entonces en el monte, porque el dicho Padre Juan del Castillo no las viese ni bautizase a sus hijos.*’²¹⁵

Alguns levantes indígenas tiveram a motivação de se contrapor à perda dos privilégios que a sua autoridade e prestígio lhes reservavam. A poligamia, sem dúvida, era símbolo de status entre lideranças indígenas, e, no caso de Ñezú, ao esconder suas mulheres e filhos nos montes sinalizava para a manutenção do velho modo de ser guarani, sem falar na permanência dos padres entre os indígenas que paulatinamente faziam diminuir a sua autoridade. O missionário Juan de Castilho, um dos padres martirizados pelo cacique, fazia pressão para que este trouxesse os demais filhos para o batismo e abandonasse as suas mancebas. Esta interferência apontava o choque inevitável entre dois sistemas de valores. Usando de astúcia,

²¹² MONTOYA, 1989, p.225.

²¹³ OLIVEIRA, 2011, p.114.

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ Ibidem, p.115.

“Ñezú fingia estar de acordo com o padre, mas escondia as mulheres e os filhos nos ‘montes’. A poligamia era fundamental para a construção e o exercício do poder indígena.”²¹⁶

Há muitos relatos sobre os homens escondendo suas mulheres nas matas, fora do espaço reducional. Para os jesuítas um claro indício da obstinação em manter a poligamia, um entrave à conversão. Na visita do padre Nicolas Duran à redução de *N. Senhora de la Natividad Del Acaray* no,

Dia de S. lorenzo dixе la missa y hize muchas ofertas a las S.^{as} almas, se me alcançavan vitoria de aquel indio rebelde que se llamava Ambacatig grande enemigo de Gesu Xpo y que impedia la reducion de muchiss.^{as} almas, determine de ir yo en persona hasta sus tierras a buscarle y llege con animo hasta su mismo rancho, aunque no le halle ali porque estava media legua mas lexos con otro grande egizero y muchos otros indios postos todos a punto de guerra aguardando que yo fuese, y las mugeres con su atto tenian retiradas en el montes (sic).²¹⁷ (Grifo meu)

O monte, aludido na citação acima, revela o espaço das resistências ameríndias e demonstra que o mercado matrimonial indígena é regido por regras próprias, não reconhecidas, e até mesmo desconhecidas dos jesuítas. Significa dizer que o sexto mandamento sempre se constituiu num tema complexo para a sua consolidação e aceitação entre os ameríndios, e, considerando a falta de homens²¹⁸ e a inconstância nas relações matrimoniais, infere-se sobre a frouxa aceitação e vivência do casamento monogâmico nas reduções.

Por conseguinte, a poligamia se constitui no eixo central de ação afirmativa da identidade dos Guarani e por meio dos rastros e registros desses conflitos, escritos pelos padres, se pode inferir sobre as táticas indígenas para a sua manutenção. Certamente, mais do que apostar em movimentos messiânicos, na restauração de uma identidade perdida ou no

²¹⁶ OLIVEIRA, 2011, p.118.

²¹⁷ Carta ânua do P. Nicolas Mastrillo Durán em que dá conta do estado das reduções da Província do Paraguai durante os anos de 1626 e 1627. Transcreve-se apenas a parte que diz respeito às reduções do Guairá. Córdoba, 12 de novembro de 1628. M.C.A.I., 1951, p.205-6.

²¹⁸ Em virtude dos deslocamentos forçados para obras públicas, trabalhos na *mita*, composição de milícias, entre outras atribuições em que os homens se faziam presentes, as mulheres acabaram por se tornar o maior contingente populacional das reduções. Foram elas menos atingidas pelas pestes? São mais resistentes que os homens às doenças? Maria Laura Salinas analisa a redução de San Ignacio Guaçu, XVII e XVIII, e traz números para explicitar a sangria demográfica em decorrência das doenças, fomes e guerras que grassam na localidade. Embora os números gerem certas contradições, o número de mulheres viúvas é muito maior que os de homens viúvos. SALINAS, María Laura; WUCHERER, Pedro M. Omar Svriz. **San Ignacio Guazú: encomiendas y Jesuitas en el marco de una reducción. Siglos XVII y XVIII.** Disponível em: http://grupoparaguay.org/P_Svriz_Salinas_2012.pdf. Acesso em: 06/11/2012

conflito entre dois sistemas de crenças e valores antagônicos, “o que parecia estar em jogo era a manutenção de um status, de um lugar de poder, e a incorporação dos fantásticos poderes que os missionários demonstravam possuir.”²¹⁹

2.4 “Por essas mismas palabras lo dixo”²²⁰: intérpretes e informantes

Considerando a figura expressiva da índia Malinche²²¹, é emblemática a pouca referência às mulheres indígenas informantes, guias ou intérpretes nos relatos dos jesuítas. Ou, os padres não relatam a ajuda feminina, ou preferem lidar com homens conforme os ditames da Companhia. Os saberes femininos utilizados pelos primeiros viajantes não serviam para os missionários? Não há dúvida de que esses conhecimentos foram bem aproveitados pelos primeiros colonizadores. Aliás, sem os conhecimentos das índias acerca das rotas, da língua e dos alimentos, estes teriam perecido facilmente na América. Para Hernan Cortés, tomar as mulheres indígenas como prisioneiras a fim de obter informações ou servir-se de qualquer outra habilidade feminina se constituiu numa estratégia fundamental.²²² O cronista Cabeza de Vaca menciona o trânsito intenso das mulheres e dá indícios que sua atuação não se restringia ao convívio subserviente aos seus novos senhores. Convivendo com os espanhóis através de alianças ou entregues como reféns, as mulheres aprendiam rapidamente a língua. Servindo de mediadoras para os grupos indígenas elas se destacaram como informantes, auxiliando ou não os agentes coloniais.

Isso fica claro na passagem a seguir, narrada por Cabeza de Vaca, quando as mulheres entregues ao colonizador, sinalizando aliança e paz, servem como informantes para o seu grupo: “As mulheres que haviam dado como reféns para que guardassem a paz, [...] haviam fugido e lhes avisado que a cidade havia ficado com pouca gente em virtude da ida do

²¹⁹ OLIVEIRA, 2011, p.128.

²²⁰ MONTOYA, 1876b, p.248v.

²²¹ Após a chegada de Cortês ao México em 1519, a índia Dona Marina ou Malintzin contribui sobremaneira para a conquista do império Asteca pelos espanhóis, servindo de guia, intérprete, amante de Cortês, confidente. No entanto, sua imagem controversa será associada durante muito tempo como, traidora, Eva, e outras representações que não eram novidades para as mulheres do XVI. “Dona Marina era Malinche, ou *La Malinche*, nobre naua da divisa oriental do México Central, de idioma náuatle. Em criança, ou fora raptada por traficantes de escravos ou vendida como escrava e terminara entre os maias chontal, pequeno reino situado pouco mais a leste, no litoral do Golfo. Em 1519, foi presenteada a Cortês e seus companheiros pelos chontal, [...]” RESTALL, 2006, p.152-3.

²²² Ver: LÓPEZ DE MARISCAL, 1997.

governador para combater os guaicurus.”²²³ A oferta de mulheres para os espanhóis servia também como tática de aproximação e reconhecimento do inimigo. Essas alianças, ou matrimônios, em que as mulheres se constituíam no bem simbólico principal para trocas exigindo apenas a reciprocidade e a capacidade de retribuição entre as partes, se dá o nome de *cuñadazgo*.²²⁴ Nesses termos, as mulheres se constituem em figuras chave nas relações políticas estabelecidas com os conquistadores.

No entanto, as mulheres poderiam fazer escolhas e estarem ao lado dos espanhóis. Independente das crises que o próprio sistema colonial suscitava (querelas políticas, guerras, fomes, pestes), as índias movimentavam-se com desenvoltura a fim de cumprir suas tarefas cotidianas. Segundo Cabeza de Vaca, com a prisão do governador Domingos Martinez de Irala os aliados não tinham acesso à prisão onde o mesmo encontrava-se. A única forma de manter contato com o governador foi através de uma índia, que levava entre os dedos dos pés os recados.

Havia uma índia que todas as noites levava a janta para o governador. Uma noite conseguiram fazer com que ela levasse uma carta, na qual os seus aliados contavam tudo o que se passava e pediam orientação sobre como deveriam proceder [...] A cada três noites aquela índia trazia uma carta e levava outra. A maneira como procedia era a mais sutil possível, pois quando passava pelos guardas era obrigada a ficar nua em pêlo. [...]. As táticas que a índia usava era trazer esta carta, que era escrita num pedaço de papel muito pequeno e fino, enrolada e colocada no oco dos dedos do pé, coberta com cera preta e presa com linha também preta.²²⁵

Desconfiando que o governador estivesse muito informado, “determinaram quatro jovens para que se envolvessem com a índia e tentassem arrancar dela alguma informação. [...] Mesmo se envolvendo com ela e dando-lhe muitas coisas, não conseguiram arrancar

²²³ CABEZA DE VACA, 1999, p.197.

²²⁴ São trocas recíprocas que se estabeleceram entre os indígenas e colonos, espanhóis, até com os padres, a fim de criar alianças e relações de afinidades. Para os indígenas, as trocas de produtos, mulheres, são bens simbólicos importando a capacidade de retribuição das partes envolvidas. O mercado matrimonial com os europeus seguiu a lógica ameríndia de reciprocidade que ia além de algum benefício material ou interesse dos índios nas quinquilharias dos estrangeiros. O que estava em jogo é: “Ao oferecer suas mulheres, os índios ofereciam sua organização social, seu mito e seu sangue, numa complexa lógica de obrigatoriedade social – e inimaginável para os colonos.” GALHEGOS, Guilherme Felipe. A lógica do *cuñadazgo*: relação de troca e dinâmica cultural. In: ÁVILA, Vladimir Ferreira de. (Org.). **V Mostra de Pesquisa**: produzindo História a partir de fontes primárias. Porto Alegre: CORAG, 2007, p. 18.

²²⁵ CABEZA DE VACA, op. cit., p.291-2.

nada, [...].²²⁶ A conotação sexual das revistas e o envolvimento traduzem as representações sobre as mulheres e ao mesmo tempo um reconhecimento das suas astúcias?

Assim como a índia Malinche, outras indígenas posicionaram-se favorecendo o colonizador. Rui Diaz de Guzman refere-se a uma índia que evitou uma carnificina das tropas espanholas, pelos índios Yapurús,

*Y estando ya para dar en los españoles y acabarlos, fue Nuestro Señor servido de proveer el remedio por vía de una india que tenia en su servicio el capitán Salazar, hija de un cacique. La cual, habiendo entendido la traición, dio parte a su amo, y él coq todo secreto avisó al General, y visto por él, el gran riesgo en que todo estaba de ser acabados, [...]*²²⁷

Estas índias não nomeadas, “as Malinches sul-americanas”, representam o arquétipo das mulheres indígenas coloniais²²⁸. Devido às suas escolhas e refutando a dicotomia, traidoras ou colaboradoras, contribuem para complexificar o debate e relativizar a categoria mulheres indígenas como algo homogêneo e dado *a priori*. Os indígenas não reagem em unísono, como um bloco monolítico, em relação às suas demandas frente ao colonizador, mas por motivos diversos, de acordo suas expectativas e outros fatores difíceis às vezes de precisar.

Dada sua importância como informantes, entre outras atribuições, para àqueles que adentravam a província paraguaia, Montoya descreve o amancebamento dos paulistas com índias preadas com a finalidade de obter informações a respeito do modo de vida nas reduções:

*No quiero callar un riguroso exámen que ellos mismos han confesado hicieron de nuestras vidas, y para cohechar testigos, se amancebaron con las indias que de nuestras reducciones habian hurtado, dándoles regalos y dádivas para que les descubriesen nuestra vida y costumbres deseosos de rastrear algo.*²²⁹

Se os jesuítas relutam em descrevê-las como suas auxiliares, ao menos reconhecem nelas o potencial de informantes, guias ou intérpretes. No final de 1677, os espanhóis

²²⁶ CABEZA DE VACA, 1999, p.292-3.

²²⁷ GUZMAN, 1854, p.70.

²²⁸ Ver: DÍEZ MARTÍN, 2011.

²²⁹ MONTOYA, 1989, p.163.

desconfiaram que os Guaycuru pretendessem atacar Assunção. O padre José Sanchez Labrador relata que

*Una índia de esta nación queria mucho á una señora española, y compadecida del mal que le amenazaba, le dio parte de la traición fraguada. Añadió que los de su nación, para lograr la destrucción de la ciudad que maquinaban, tenían convocadas otras gentes enemigas de los Españoles.*²³⁰

Deus, no entanto, é o responsável por tocar o coração da índia e fazê-la informar acerca da traição dos Guaycuru. “*Dispuso Dios que secretamente se tuviese noticia de los intentos de los Guaycurús.*”²³¹ O trabalho missionário se constitui em tocar os corações empedernidos e cooptar cada vez mais adeptos à causa cristã. A índia se configurou numa colaboradora graças à intervenção dos padres.

O padre Labrador também faz menção a uma índia intérprete entre os Mbayae. Ela intermedia a aproximação dos jesuítas às suas terras. “*Por medio de una cautiva Cristiana, que es la intérprete, tocamos vários puntos; y el principal sobre el fin de nuestra venida á sus tierras.*”²³²

A partir da construção simbólica das representações femininas, dos séculos XVI e XVII, onde as mulheres eram consideradas inferiores e desprovidas de capacidade racional e intelectual, compreende-se os motivos pelos quais os jesuítas relutam em mencionar o socorro às índias. Encontrei, contudo, mulheres que auxiliam os padres. Na redução de Santa Maria do Iguaçu, com início em maio de 1626, o padre Ruyer relata que

*Otro dia yendo visitando unas taperas y hablando los índios para q se bolviessen al Pueblo tope a una índia ya vieja [...], viendome llegado delante de su choça viniendo ella de traer agua luego puso su cantaro en el suelo [...] A velha índia guía o padre “mas porq **no sabíamos el camino por donde ir a otras taperas buen trecho de alli**, [...], e o faz, con dos criaturas a cuestas y otra nina q la seguio **se nos puso delãte acompanandonos hasta otra choça.***²³³ Grifo meu.

²³⁰ LABRADOR, 1910, p.79.

²³¹ Ibidem.

²³² Ibidem, p.103.

²³³ M.C.A.IV, 1970, p.69.

As índias, além de guias, informam os padres. Na redução de Jesus Maria²³⁴ o padre se encaminhando para cuidar dos doentes, no caminho de volta, encontra uma índia que lhe avisa de outros enfermos, “[...] y luego volvió al rancho primero donde avian quedado los Indios y en el camino topo una índia que le dio noticia de otros enfermos, [...]”²³⁵

Na carta ânua de 1637-1639, o padre Francisco Lupércio de Zurbano, mesmo considerando a astúcia feminina, reconhece uma *vieja* que tardiamente avisa emissários cristãos sobre uma traição. “*Una vieja, que supo esta traición, aviso oportunamente a nuestros emisarios que no sospechaban nada de esto. Llegó tarde el aviso.*”²³⁶ Através da providência divina os padres são avisados, guiados e auxiliados por intérpretes índias.

O padre Agustín relata sua experiência com uma índia chiriguana cativa, casada com um índio toba. A índia serve como guia, informante e intérprete, por vezes, até conselheira dos padres. Os padres pretendiam contatar os índios Toba, mas em número reduzido não se atreviam a seguir viagem.

*Amenazados por más gente, con falta de víveres, no pudiendo cazar por la vecindad de enemigos, y en número tan reducido, a quienes, según decía la chiriguana, pronto les podía sobrevenir una fuerza de tobas tres veces mayor, se les resolvieron los nuestros a volver el mismo día, como lo hicieron.*²³⁷

Servindo de isca para o evangelho, estrategicamente, os padres soltaram uma mulher toba entre os cativos avisando das boas intenções dos cristãos, “*cargándola con doncellas de poço valor, para que volviese a los suyos, encargándole además que llevase otros regalos en nombre del Padre a sus caciques.*”²³⁸ Na sequência, mesmo o padre confiante em chegar às margens do Pilcomayo, a índia não aconselhava uma aproximação franca com os toba.

Y, de seguro, esta vez hubiera llegado el Padre a sus orillas, siguiendo la misma ruta, aunque, según decía la chiriguana, con manifestó peligro de vida de todos,” e “Había aconsejado a misma chiriguana, que esperasen en aquel lugar un poco los nuestros, por que de seguro, al ver los tobas los presentes se acercarían al Padre,[...]”²³⁹ (grifo meu)

²³⁴ Cartas ânuas das reduções do Paraná e Uruguai de 1634. Completar referência.

²³⁵ M.C.A.IV, op. cit., p.142.

²³⁶ MAEDER, 1984, p.134.

²³⁷ CARTAS Anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743. Trad. de Carlos Leonhardt S.J., Buenos Aires, 1928. (Transcrição: Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo: Unisinos, 1994), p.522.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ Ibidem, p.522-3.

Porém, na iminência de fazer o contato com os índios o jesuíta fica em dúvida quanto aos conselhos da índia. “*Pero parecia peligroso al Padre este arbitrio, porque lo propuso una mujer casada con un toba.*”²⁴⁰ O caso é edificante e representa o labor missionário para a conversão dos índios *chaqueños*. Todavia, algumas considerações precisam ser feitas. A expedição, bem como a aproximação com os índios Toba passa pela mediação ou aconselhamento feminino. Na expedição nota-se a imprescindível contribuição da índia chiriguana, sem citar a índia toba, na condição de guia, informante, intérprete e conselheira. A índia inclusive dita estratégias de aproximação calculando o efetivo de cristãos e Toba. Sugere o sítio, limite seguro para as tratativas a fim de reconhecer as intenções dos índios, “*y en este caso, ella serviría de intérprete, y podía sacar de ellos, si venían con buena o con mala intención, y lo diría luego al Padre.*”²⁴¹

O padre Francisco de Arce, em abril de 1703, relata o uso de intérpretes oferecidos pelo cacique payagua Yarechacu na viagem até Chiquitos. Entre os intérpretes, havia três mulheres. “*Dieronnos ocho almas, cinco varones y 3 mugeres de diversas naciones, para que nos sirviessen de vaquianos e interpretes.*”²⁴² Provavelmente o serviço de intérprete ficaria a cargo das índias. Devido à aproximação com os colonizadores, através de alianças ou do concubinato forçado, as mulheres indígenas logo aprenderam a língua espanhola tornando-se intérpretes privilegiadas. A índia Malinche, por exemplo, se converte em auxílio aos conquistadores e símbolo da penetração colonial pela sua habilidade linguística, abrindo as portas e segredos do mundo mesoamericano.²⁴³ Outros exploradores das terras americanas também usaram dessa estratégia para desvendar o território e seus povos por meio do conhecimento da língua nativa. Cortés foi pioneiro utilizando essa prática. López de Mariscal completa, “*Para Cortés, el acceso a las lenguas de los territorios conquistados es en realidad la vía de penetración de sus estructuras mentales, [...]; el acceso a la lengua es su más importante arma de conquista.*”²⁴⁴

Embora reconheça a importância de Malinche especialmente no acesso a cosmovisão indígena, ao analisar a pouca relevância que Cortés dá a Dona Marina em suas cartas, a autora

²⁴⁰ CARTAS Anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743, p.522-3.

²⁴¹ Ibidem, p.523.

²⁴² M.C.A.VI, 1955, p.32.

²⁴³ LÓPEZ DE MARISCAL, 1997, p.65.

²⁴⁴ Ibidem, p.67.

não se debruça sobre a questão de gênero. O silêncio sobre Malinche não está somente relacionado à sua figura proeminente, que frente aos olhos do monarca enfraqueceria a imagem ou protagonismo de Cortés. O pouco destaque nas missivas em relação à índia está muito mais associado à invisibilidade e a pouca importância que se dá às mulheres, sobretudo na política ou na esfera pública, lugar destinado aos homens.²⁴⁵ Como regra, a maioria das mulheres passava ao largo das narrativas masculinas. Se elas mereceram algum registro da pluma de varões, isso se daria pelas suas qualidades excepcionais, dignas de atenção.²⁴⁶

Uma *vieja* estimada entre os índios faz o papel de interlocutora na estada do padre Pedro Romero entre os Guaycuru. Ela atua como informante e intérprete na entrada do jesuíta na região.

*Embiaronle à decir un dia con una vieja muy estimada entre ellos, que paraqué conociese, quanto le amaban, y se fiasse de ellos con toda seguridad, le querias poner nombre de su Nacion, y ese avia de ser el de un Cazique antiguo suyo muy famoso: con que le tendrían por proprio, y le estimarían mas.*²⁴⁷

Após o regresso a anciã, na condição de portadora da palavra, apregoa pelo povoado o nome de batismo do padre Pedro Romero e a anuência do cacique principal autorizando a permanência do jesuíta entre eles.

*Cosa graciosa! Llevada la respuesta, mando luego el Cazique à la misma vieja (que estas hacen entre ellos el oficio de pregonero) lo publicasse por todo el Pueblo, diciendo: que su Cazique mandaba, no llamasen el Siervo de Dios en adelante Padre Romero, sino Yarusiguá, que era el del mencionado Cazique.*²⁴⁸ Grifo meu.

Os padres aproveitaram as habilidades das mulheres na mediação com os grupos indígenas, ou sua participação é sugerida sem a qual os caciques não negociariam com os padres? É importante destacar que essa condição de *pregoneras* ou portadoras da palavra não se evidencia em todos os grupos ameríndios. Essa atribuição é segundo os jesuítas,

²⁴⁵ Segundo LÓPEZ DE MARISCAL, 1997, p.68, “El único que no desea dar gran relevancia al papel protagonista de Malintzin es Cortés, como si temiera que en las Cartas de relación la figura de doña Marina fuese a destacar más de lo conveniente frente a los ojos del monarca destinatario de las misivas.”

²⁴⁶ Ibidem, p.72.

²⁴⁷ LOZANO, 1733, p.153.

²⁴⁸ Ibidem.

principalmente, uma característica das velhas *chaqueñas*. O padre Lozano ainda vai fazer mais cinco referências à participação das índias como guias, informantes ou intérpretes. A mais emblemática delas, sobre a *abuela Juana*, analiso no terceiro capítulo.

2.5 *Abá aquí, cobarde, tímido ao trabajo*²⁴⁹: trabalho feminino nas reduções de índios

As mulheres participaram ativamente na construção da América. Os primeiros conquistadores perceberam que sem elas não sobreviveriam. Suas expedições estavam fadadas ao fracasso sem o aproveitamento das habilidades femininas. Para a historiadora mexicana Blanca López Mariscal,

*Son las mujeres quienes conocen los secretos de la tierra, poseen información sobre rutas y reinos, saben del procesamiento de las especies comestibles y medicinales, entienden de usos y costumbres, y tienen, desde luego, la capacidad de decifrar los códigos informativos Del Nuevo Mundo.*²⁵⁰

Os relatos dos cronistas identificam a importância das mulheres alimentando os batalhões de homens famintos. São indispensáveis para a sobrevivência dos colonizadores. “*Existe na mente del conquistador una estrecha relación entre la mujer indígena y las necesidades básicas, específicamente los sustentos*” [...] *Ellas resultan indispensables, [...]*”²⁵¹ Ulrich Schmidl admite a estratégia de tomar as mulheres indígenas. Nos relatos dos vários confrontos, principalmente, com os Carió ou Guarani as mulheres aparecem como butim de guerra. Na marcha contra o cacique Tabaré, Schmidl relata que “[...] *habíamos vencido a los Carios y habíamos apresado a sus mujeres, [...]*”²⁵² Cativar mulheres indígenas significava não padecer de fome na terra estranha.

Tanto Hernan Cortés, na América do Norte, como Ulrich Schmidl, em terras sul-americanas, reconheceram as dificuldades de sobreviver sem o auxílio alimentar dos grupos indígenas, e nesse ponto, me refiro ao trabalho feminino sendo fundamental para as expedições dos europeus de reconhecimento no território americano.

²⁴⁹ MONTOYA, 1876c, p.143.

²⁵⁰ LÓPEZ DE MARISCAL, 1997, p.65.

²⁵¹ Ibidem, p.84.

²⁵² SCHMIDL, 2007, p.98.

*Nuestro capitán general Juan Ayolas regalo al índio principal de los Timbúes, [...]. Dicho Cheraguazú nos condujo a su localidad y nos dieron de comer pescado y carne en divina abundancia, pero si el susodicho viaje hubiere durado diez días más, no se hubiere salvado ninguno de nosotros de hambre.*²⁵³

A paz para os Carió e espanhóis se estabelecia através de mulheres presenteadas. Manter as mulheres dos inimigos tinha benefícios, mas também alguns riscos que a aliança implicava. Os benefícios eram o acesso aos alimentos e outros trabalhos realizados pelas índias. Segundo Schmidl, os Carió

*[...] dieron a cada gente de guerra u hombre dos mujeres para que cuidaran de nosotros, cocinaran, lavaran y atendieran en otras cosas más de las que uno en aquel tiempo ha necesitado. También nos dieron sustento de comida de la que nosotros bien teníamos necesidad en aquella ocasión.*²⁵⁴

Os riscos eram as informações repassadas pelas mulheres sobre os espanhóis. Para Carlos Fausto, “Essa labilidade das fronteiras da amizade e da inimizade pode ser lida em muitos relatos da história colonial [...]”²⁵⁵ No geral, as mulheres oferecidas em alianças representavam a paz, sinônimo de sobrevivência para os europeus, ou pelo contrário, quando negadas e escondidas, mulheres e crianças representavam a sonegação de alimentos e a consequente fome dos estrangeiros. “*A sus mujeres e hijos y alimentos los habían hecho huir y se ocultaban de manera que nosotros tampoco pudimos quitarles sus mujeres e hijos a aquellos que habían huido y escapado.*”²⁵⁶

Do ponto de vista indígena, as alianças com o estrangeiro representavam a incorporação de uma força na luta contra os seus inimigos e o acesso às tecnologias deste. A oportunidade se apresentava como um acesso à chefia ou a ampliação do prestígio do chefe na condução da aliança com o estrangeiro. Importava, portanto “atrair o maior número possível de genros.”²⁵⁷

O cronista Rui Diaz de Guzman elenca as virtudes das mulheres Yapiru após a paz estabelecida entre espanhóis e indígenas. As mulheres ostentam as qualidades imprescindíveis

²⁵³ SCHMIDL, 2007, p.47.

²⁵⁴ Ibidem, p.65-66.

²⁵⁵ FAUSTO, 1992, p.384.

²⁵⁶ SCHMIDL, op. cit., p.60.

²⁵⁷ Ver: FAUSTO, op.cit., p. 381-396.

do modo de ser dos cristãos. “*Las mugeres son de buen parecer, hábiles en la labor y costura; nobles, de condición afable, discretas, y sobre todo virtuosas y honradas.*”²⁵⁸ Como se vê, para os cronistas da conquista admitir a ajuda feminina não era problema, ainda mais quando as mulheres descritas apresentavam tantas das qualidades idealizadas pelos homens. Domingo Martínez de Irala, investindo contra os Carió, também admite ser imprescindível o auxílio feminino para as diversas tarefas elencadas anteriormente, “*en el cuarto dia a las tres horas antes de ser de día, irrumpimos en la localidad y matamos a todos cuantos encontramos y cautivamos muchas de sus mujeres que nos fué una gran ayuda;*[...].”²⁵⁹

A primeira riqueza encontrada na América, não foi ouro ou prata, mas o trabalho indígena, especificamente o feminino. A mulher indígena tornou-se fundamental na economia da conquista. Sem ela as expedições, arranjos, alianças, enfim, a logística do empreendimento colonial estaria fadada ao fracasso. Ulrich Schmidl descreve a estratégia utilizada para o ataque aos “*Carios y Tabaré con su gente, [...]. Pero antes de atacarlos, nuestro capitán ordenó que no matáramos ni mujeres ni niños, sino que los cautiváramos.*”²⁶⁰

Cabeza de Vaca narra a recepção feita ao governador Irala pelos mais diversos povoados próximos ao rio Piqueri. “O governador seguiu o seu caminho, passando sempre por muitos povoados, onde vinham até velhas e crianças com cestas de batata ou milho para lhe oferecer.”²⁶¹ Temos aqui as mulheres carregando os mantimentos para suprir a fome dos europeus. A cena se repete em várias passagens dos inúmeros relatos, tanto dos cronistas, como dos jesuítas. “Quanto mais perto chegava tanto maior era a recepção, com mulheres e crianças se colocando em fila para oferecer vinho de milho, pão, pescado, batata, galinha, mel, veado e muitas outras coisas, que repartiam graciosamente [...]”²⁶²

Todavia, há muitos casos em que as mulheres dificultam o trabalho apostólico dos jesuítas. Nas reduções do Guayra, em 1613, os padres têm dificuldades em selar alianças com os indígenas próximos a Maracaju. Antes mesmo de sua entrada na região existem burburinhos no que concerne aos verdadeiros motivos da visita dos jesuítas. Para os grupos indígenas a presença dos padres representa a escravidão e toda a violência decorrente dos trabalhos forçados nas *encomiendas*. Não estão dispostos a conversar e

²⁵⁸ GUZMAN, 1854, p.71.

²⁵⁹ SCHMIDL, 2007, p.97.

²⁶⁰ Ibidem, p.136.

²⁶¹ CABEZA DE VACA, 1999, p.167.

²⁶² Ibidem, p.173.

*dixeronqueno lo auiande rezeuir, a loql aun mas resistian las índias afirmando todos queprimero se meterian en los montes q tomarlo, y assi casi todos seausentarondel pueblo. todo el tiempo que en elestuuimos. sindarnos vn jarro de agua.*²⁶³ (Grifo meu).

Essa citação traz duas questões: a primeira se refere ao prestígio das mulheres indígenas na negociação com a acolhida ou não dos padres. O segundo ponto refere-se ao trabalho feminino. Depois de um tempo viajando desde Assunção, os padres esperavam uma melhor acolhida dos indígenas e, principalmente, serem abastecidos com provimentos. Não foi o que aconteceu, fugiram “*sindarnos vn jarro de agua.*”

Nem todos os relatos são claros no que toca a abundância de alimentos à chegada dos europeus. Identifico indícios quanto ao trabalho das mulheres na preparação desses alimentos, assim como, no carregamento das sementes, armas nas guerras, cestos, lenhas e tralhas domésticas²⁶⁴ junto com as crianças. Num contexto diferente, as mulheres reduzidas (não necessariamente cristãs) desempenhavam papel parecido ao saírem da redução ao encontro dos indígenas fugindo dos bandeirantes e,

*Contribuyeron, no poco, a aliviar el viaje algunas piadosas congregantes de la reducción de Loreto. [...]. Estas mujeres, pues después de haberse encontrado con estos nuevos fugitivos, ayudaron mucho a facilitar el viaje. Animaron a los pobres, les dieron de comer, dando ejemplo para que los hombres hicieron lo mismo con afabilidad. Además les llevaron los trastos y las criaturas pequeñas, y hasta cargaron en sus hombros a los enfermos.*²⁶⁵

As várias entradas dos padres fazem coro aos relatos dos cronistas quando se referem à acolhida das índias trazendo alimentos. Os padres detalham os produtos oferecidos pelas índias, têm a dimensão da acolhida e procuram retribuir com bugigangas europeias. Em Calchaqui,

De los pueblos mas cercanos como son Tucumanao, Ambirigasta, Bombola, &s.^a venian casi todos los yndios y yndias cada pueblo con sus curacas en

²⁶³ D.H.A.XX, 1929, p.49.

²⁶⁴ As tralhas domésticas são formadas pelos utensílios indispensáveis à sobrevivência do grupo e se relacionam “com a casa e o seu uso”. São cabaças, jarros de barro, redes, entre outros. No entanto, a atividade de transporte incluía mais itens, quais sejam: sementes, armas nas guerras, mantimentos, lenha, produtos da roça e/ou coleta, água, filhos. A historiadora Beatriz Landa dedica-se à questão ao analisar as atividades de transporte a cargo das índias. LANDA, 1995, p.130-142.

²⁶⁵ MAEDER, 1984, p.81-2.

dias diferentes venian como emprocessionlos yndios delante conlos mejores adereços q tenían y suarco y flechas detrás las yndias cargadas todas vnascon (lanca) Hancá (q es maíz tostado) otras con arina demaiz otras conporotos (que es vnabuena legumbre destatierra) y otras congallinas y huevos y otras continajuelas de chichas diferentes enla caueça [...] llegauan y dandonos la bien venidavenian las indias y ponian anros pies todolo q trayan q me acorde delvso delaprimtiva iglesia dauamosles enretorno agujas, alfileres, chaquiras &^a yconesto boluieron muy contentos,²⁶⁶ (Grifo meu)

São as mulheres que produzem e carregam as comidas oferecidas aos padres. Estes retribuem e estabelecem a aliança com o grupo através da troca de presentes. Embora, interessados nos termos dessa aproximação, e nos dividendos que a parceria com os missionários poderiam trazer ao grupo, isso não implicava necessariamente a aceitação incondicional do cristianismo nos termos impostos pelos padres. Para Carmen Bernard e Serge Gruzinski, “Quando não podiam agir de outro modo, empenhavam-se em devolver aos párocos a imagem devota que se esperava deles.”²⁶⁷ Apesar de Bernard e Gruzinski não tratarem das missões paraguaias, mas sim do México colonial, a abordagem serve para a reflexão das práticas ameríndias e as táticas adotadas pelos indígenas ao negociarem sua aproximação com o colonizador.

Encontro nos relatos dos padres referências de que os índios somente aceitavam a vida em redução caso a sobrevivência material estivesse assegurada. Logo, a garantia alimentar foi um atrativo para os indígenas que tinham seus territórios invadidos e suas atividades tradicionais, como a caça, pesca, coleta e roçados, comprometidas pela interferência e violência do colonizador. A cruz simbolizou para alguns grupos sobrevivência em meio à instabilidade gerada pela entrada dos europeus, e “*en viendola ellos y sus mugeres tenían grande consuelo y que por la S.ta Cruz se criaban sus comidas y que si no avia cruz que no creerian las gentes que avia de aver pueblo allí y en viendola se juntarian todos y ellos trabajarian con consuelo y alegria.*”²⁶⁸

O padre Sepp observando a dificuldade de converter os Yaro à fé católica, aprisionou o cacique Moreyra, “provendo cuidadosamente a que nada lhe faltasse na alimentação diária, [...]. Posto que em outras nações infiéis consoante o Doutor das gentes, São Paulo, a fé costuma entrar pelo ouvido nos ouvintes, nestes bárbaros verificamos que ela entra de

²⁶⁶ D.H.A.XX, 1929, p.180.

²⁶⁷ BERNARD; GRUZINSKY, 1992, p.359.

²⁶⁸ M.C.A.III, 1969, p.39.

preferência pela boca.”²⁶⁹ Conclui o missionário que o órgão vital dos Guarani é o estômago, não o coração. Diante das calamidades que assolam a região, devido ao avanço colonial, a aproximação dos indígenas com os padres não chega a ser surpreendente. Estes estão de certo modo adotando táticas para manter a unidade do grupo, o prestígio das lideranças e sua autonomia, conforme referido anteriormente.²⁷⁰

Não são poucas as vezes em que o padre denuncia, indignado, o procedimento imprevidente dos índios em relação ao futuro. Estes não seriam capazes de administrar sua ração diária sem o auxílio dos padres. Para Antônio Sepp, quanto ao índio que abate o animal que deveria lhe servir de ferramenta para arar a terra, sobram críticas à mulher.

[...], a glutona da índia o ajuda valorosamente, fazendo um fogo no meio da roça. E com que lenha meu prezado leitor? [...] a dona de casa previdente pega do arado, com o qual seu marido tinha que lavrar a terra e dele faz fogo, e, em vez de gravetos, pega da graxa do boi, de modo que o coitado do touro é assado em sua própria graxa. E a mulher também não precisa de foles, mas remexe sempre na graxa, enquanto o marido divide o boi em quatro pedaços.²⁷¹

Noto que ao fazer críticas contundentes à forma de reagir diante do evangelho ou produzindo para o comum de acordo com o modelo ocidental introduzido pelos jesuítas, elas serão dirigidas ao elemento feminino. Mesmo que o comentário em questão sublinhe algumas atividades tradicionais como manter o fogo, carregar a lenha e preparar o alimento, esses detalhes passam despercebidos por Sepp, preferindo ele focar na imprudência e falta de razão inata às mulheres.

Em outro período, o olhar em relação ao trabalho feminino vai, diferentemente do exposto acima, justificar a proposição de um espaço para as mulheres indígenas sintonizado aos ideais inacianos de moralidade, castidade, obediência e compostura. No início das reduções de índios no Paraguai, os jesuítas denunciam os maus tratos sofridos pelas mulheres indígenas nas *encomiendas*. Os *encomenderos* percebem na mulher uma força de trabalho valorosa. Ao lado dos homens e crianças, as mulheres são empurradas para as fileiras do trabalho compulsório. As denúncias sobre o trabalho escravo indígena são frequentes nas ânuas. Na primeira carta ânuia do padre Diego de Torres, ele reitera as manifestações de

²⁶⁹ SEPP, 1980, p.170.

²⁷⁰ Sobre os termos indígenas para manutenção da sua liberdade, ver página 8.

²⁷¹ SEPP, op. cit., p.148.

repúdio quanto ao trabalho forçado dos índios. Homens e mulheres indígenas trabalhando nas *encomiendas*²⁷² são separados de maneira violenta ocasionando fome nas reduções e desestruturando as suas comunidades.

*Es general y comun en estas tres gouernaciones el serui° personal que los españoles encomenderos y vezinos (que llaman) tienen de los yndios que es seruirse dellos y de sus mujeres y hijos como de esclavos sin que ellos tengã cosa alguna y algunas vezes apartando los maridos de las mujeres y muy de hordin° los hijos de los padres.*²⁷³

O padre Diego de Torres censura o malefício da *encomienda* e o modo de agir dos *encomenderos* quanto ao tratamento conferido aos indígenas,

*Y en muchos officios y labores les ponen hombres perdidos por exactores de su trabajo y sudor los cuales lostratan peor que esclavos y aun que abestias quitandoles las mugeres y hijos y dandoles muchos palos si sequejan y enviándoles adonde ([le]) hagan ausencia por mucho tiempo [...]*²⁷⁴

Os jesuítas e espanhóis, por motivos diversos, procuraram desestruturar e impossibilitar que determinados grupos continuassem esparsos, com isso desarmonizando a economia alimentar ameríndia. Para “reunir nas reduções os índios que se encontravam dispersos no território, destruíram-lhes as chácaras, violência que veio provocar uma grave crise de fome nas aldeias dos catecúmenos reduzidos.”²⁷⁵

Foi nesse cenário que se deu a aproximação entre indígenas e missionários, e resultou por parte dos padres, na formulação de estratégias a fim de interferir na organização das atividades que caberiam para homens e mulheres nas reduções de índios. Na carta ânua de 1618-1619, o Provincial Pedro de Oñate ressalta a imagem das mulheres indígenas da região de Arauco, “*qles mas verdaderamente se pueden llamar esclavas por qles sirven en hacer las chacaras y todo lo demas.*”²⁷⁶ As índias são escravas de seus maridos por trabalharem muito? Ou é a imagem do homem pouco afeito ao trabalho, segundo a lógica de trabalho dos europeus, que exaspera os padres? Ressaltar que as mulheres indígenas trabalhavam muito não era motivo de espanto para uma audiência européia, já que as mulheres pobres sempre

²⁷² GADELHA, 1980.

²⁷³ D.H.A.XIX, 1927, p.9.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ M.C.A.III, 1969, p.5.

²⁷⁶ Ibidem, p.189.

tiveram uma grande carga de trabalho independente de sua localização territorial. O incômodo para os missionários se refere à ociosidade dos homens. O padre Lozano ao descrever as mulheres do Chaco enfatiza essa condição.

*Las mugeres son como esclavas perpetuas de sus maridos, mientras com ellos hacen vida maridables; porque nunca descansan las miserables, ocupadas en el servicio, y sustento de ellos, haciendo esteras, ollas, tinajas, texiendo, hilando, y cargando todo su axuar, como jumentos, quando ván caminando, sin que sus maridos les ayuden en cosa.*²⁷⁷

Pode-se ler nas entrelinhas a tentativa de alterar a percepção de trabalho entre os homens indígenas, fazendo-os realizar outras atividades tradicionalmente destinadas às mulheres. Os discursos que estereotipavam as mulheres como “*bestias de carga*”²⁷⁸ cruzavam o Atlântico e ganhavam a simpatia de uma plateia europeia que comovida com o sofrimento delas respaldava a continuidade do processo civilizador através de uma nova concepção de trabalho e educação cristã.

As atividades femininas perpassam todas as instâncias da vida indígena. A historiadora Beatriz Landa identifica a complexidade das atividades femininas na sustentabilidade da comunidade:

a mulher Guarani estaria produzindo e reproduzindo a todo momento, através das atividades que lhe cabiam executar, o seu auto-reconhecimento enquanto membro efetivo de uma sociedade que tem regras definidas de maneira a fornecer a base positiva para o seu agir. Toda a sua atividade têm o objetivo de afirmação da vida e da comunidade.²⁷⁹

As mulheres continuaram com suas atividades tradicionais, adicionando outras tarefas para o sustento das reduções. Porém, a partir de agora alguns afazeres como fiar, por exemplo, serão percebidos como fundamentais para a sobrevivência do grupo, constituindo-se em um dos pilares econômicos das reduções. Segundo Maria Imolesi, os “[...] *‘labores mujeres’* de

²⁷⁷ LOZANO, 1733, p.70-71.

²⁷⁸ A antropóloga argentina, Mariana Daniela Gomez, analisa as imagens estereotipadas das mulheres indígenas no Gran Chaco. As imagens segundo missionários, expedicionários, funcionários governamentais e os primeiros etnólogos se condensam em: “‘bestias de cargas’, ‘esclavas o siervas’ de sus maridos y amazonas.” GÓMEZ, Mariana Daniela. *Bestias de carga, amazonas y libertinas sexuales. Imágenes sobre las mujeres indígenas del Gran Chaco* In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27. Reunião Brasileira de Antropologia”*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio; GIZ; FUNAI, 2012. p.28-49.

²⁷⁹ LANDA, 1995, p.11.

*hilar era uno de los pilares económicos de las misiones, y ocupaba a todo el universo femenino de las reducciones [...].*²⁸⁰ Para o padre Antonio Sepp, o trabalho de fiar o algodão começa bem antes, cabendo às moças “o trabalho de colhê-lo”. O próprio Sepp dá a dimensão da importância da cultura do algodão para a economia local, “Costumamos, a seu tempo, colher cerca de três mil quintais de algodão, e, quando o ano é fértil, até seis mil. Tecido este algodão, perfaz algumas vezes vinte mil braças de fazenda, outras vezes ainda mais.”²⁸¹ Tirando a recompensa devida às índias pelo trabalho, um vestido, parte do lucro gerado terá como destino pagar os tributos reais.

Interessante notar que não há unanimidade em relação a essa informação, no que diz respeito à contribuição do trabalho feminino. Pablo Hernández faz menção majoritariamente às atividades realizadas por homens no pagamento dos tributos e sustento das reduções:

*A los puertos de Santa Fe y Buenos Aires, conducian sus productos los indios de las Doctrinas, para pagar el tributo y proveerse de los efectos que necesitaban”, entre os produtos comercializados nas cidades encontravam-se: “la yerba, [...] algunas pizzas de lienzo, y otros objetos en pequeña cantidad, como pábilo preparado del algodón, cueros y algunos artefactos de carpintería, mesas, escritorios, cajas con obras de taracea, [...].*²⁸²

A abordagem não causa surpresa visto o lugar idealizado para as mulheres pelos missionários. Coube aos homens realizar as tarefas femininas ou se mantiveram indiferentes às estratégias iniciais de reposicionar homens e mulheres quanto aos seus afazeres? Os homens foram também afetados pelas mudanças empreendidas pelos padres. Se antes se embrenhavam na mata se ocupando da caça, pesca ou da coleta, ou produzindo seus artefatos de guerra, bem como outras atividades características para cada grupo, agora tinham uma rotina bem diferente, pois após a missa é tempo do trabalho.

*Los hombres Suelen trabajar en oficios artesanales propios o en las chacras familiares, excepto en algunos días en los que se trabaja en el campo del común. Las mujeres están ocupadas principalmente en el hilado de algodón y en el cuidado de la casa y de sus hijos más pequeños [...].*²⁸³

²⁸⁰ IMOLESI, 2011, p.143.

²⁸¹ SEPP, 1980, p.211.

²⁸² HERNÁNDEZ, 1913, p.241. É relevante considerar a publicação do padre Pablo Hernández, como parte das comemorações do centenário de restauração da Companhia de Jesus em 1914. Seu trabalho reforça o discurso do sucesso das missões jesuíticas no Paraguai.

²⁸³ MELIÀ, 1988, p.212.

Os indígenas reduzidos e cristianizados, especialmente os congregantes, participaram do modelo descrito acima, gerido pelos jesuítas. Embora, as narrativas insistam em evocar o sucesso das reduções demarcando os espaços para homens e mulheres numa perfeita ordem, pode-se deduzir através dos muitos conflitos que o trabalho, em certa medida, continuou sendo executado segundo uma lógica ameríndia.

Sem as mulheres, principalmente as Guarani, o trabalho nas roças seria infrutífero. Não desconsidero o trabalho masculino nas sementeiras, mas também não acredito que as mulheres ficaram restritas ao espaço doméstico segundo as idealizações dos jesuítas.

A conversão sinaliza a estratégia civilizatória, que culmina com a organização do trabalho, fundada na estabilidade da célula familiar²⁸⁴. Isso não quer dizer que a estabilidade econômica e política se concretizem no ambiente reducional, pelo contrário. Entretanto, tendo vista que sustento a importância do trabalho feminino, como explicar que o abandono das chácaras, *ganaderías* e sementeiras pela ausência dos homens devido ao serviço *personal*, convocatória para compor as fileiras do exército, ou construções de obras públicas e fortes, resultam em fome nas reduções? Ou a fome fica restrita a épocas de pestes, crises políticas, econômicas e intempéries associadas às circunstâncias e vicissitudes da colonização? Fico com a segunda opção e ainda sustento que aos períodos de crise descritos acima, acrescenta-se, como indício para a diminuição da produção de alimentos, e a conseqüente fome, a pouca colaboração masculina nas atividades consideradas femininas.

É comum vermos relatos sobre fomes nas reduções de índios. Acredito que a introdução do gado²⁸⁵ e do sal, entre outros, transformou os hábitos alimentares e a organização produtiva dos indígenas. Não obstante, estes mantiveram uma estreita relação com sua forma de organização, negociando e procurando se adaptar aos conflitos decorrentes das novas atribuições para mulheres e homens.

Nestes conflitos figura a implantação do casamento monogâmico. Os padres negociaram com os indígenas a adesão ao matrimônio, admitindo que os cristianizados “*quandoseconvierten secontentan decasarse y tratar convna con que las demas le siruan*

²⁸⁴ “*A cada casado con su mujer e hijos llamamos familia: una con otra suele haber cinco personas ó almas.*” CARDIEL, 1994, p.32.

²⁸⁵ A introdução do gado na América teve conseqüências dramáticas para os indígenas. A vertiginosa multiplicação do gado *vacum* causou um considerável prejuízo para a lavoura dos ameríndios e provavelmente o declínio demográfico dessas populações. NECKER, 1990, p.64-5.

dehazer las Chacaras.”²⁸⁶ Os jesuítas têm a dimensão do que representa sua ortodoxia em relação ao sexto mandamento, mas negociam com o cacique e aceitam as condições de que o trabalho das demais ex-mancebas não pode ser dispensado. Compreendem, portanto, a importância do trabalho feminino. Para o padre Oracio dando notícias de estado de Arauco,

*elmayorympedim¹⁰ qtiene estos yndios P^arreceuir nra sanctaFe eselentender queleshandequitar sus mugeres **mas cuando entiendenquesisehacen Xpianos sehandecasar conuna y delasdemas sepuedenseruir p^ahazer sus chácaras ylodemas qanmenester noseles hazetandifficultoso porquecomolos yndios estan hechos ano trauajar massolo qyr alaguerra y comolasmuchas mugeres qtenian leslabransuschacarasy les seruian entodo sentian mucho elberse sin serui^o yasi entendiendo qsepuedenseruir delas mugeres qtenianp^alabrar sus chacaras casandoseconvna casitodos vienen enello ylespar^e muibien ydesean quesus hijos ehijas aprendan lascossas denras^{ia} Fe.***²⁸⁷ (Grifo meu)

Posso afirmar que há uma negociação entre indígenas e jesuítas, e que ambos fazem concessões. Entretanto, para certas lideranças indígenas, além de simbolizar a conversão, o casamento monogâmico significa a perda da força de trabalho feminino.

Na carta anual de 1626-1627, escrita pelo padre Nicolas Mastrillo Durán, há referências sobre o trabalho feminino associado à conversão e a vida em redução. As índias voltando de seus *sembrados* e ajoelhando-se diante da Igreja demonstram o ideal cristão de labor e oração. Segundo o relato, “*y quando acontece que yendo a sus sembrados o volviendo dello descubren desde el campo la Iglesia, aunque vengan cargadas, se paran las Indias a postrar las rodillas i a enseñar a sus hijuelos hagan lo mesmo juntamente con ellas.*”²⁸⁸ Além de demonstrar a participação feminina no âmbito do trabalho, “*yendo a sus sembrados o volviendo dello*”, elas veem “*cargadas*”, o trabalho é associado à conversão; é pedagógico. Pode se permitir determinadas atribuições das índias, desde que a imagem delas “*a postrar las rodillas e a enseñar a sus hijuelos*” compensem suas liberdades.

A partir de um referencial ocidental os padres tentaram estabelecer novas relações de gênero entre os indígenas. As mulheres tiveram seus deslocamentos restringidos, seus espaços circunscritos por um olhar vigilante que as considerava a encarnação do pecado e da tentação. Seria esse o motivo da quantidade de casos edificantes em que as mulheres figuraram como

²⁸⁶ D.H.A.XIX, 1927, p.14.

²⁸⁷ Ibidem, p.31.

²⁸⁸ D.H.A.XX, 1929, p.273.

protagonistas? Converter as mulheres seria um desafio maior aos missionários? Ou os padres identificaram a relevância da autoridade feminina na conversão do grupo?

2.6 *Tecó poromboecatû, exemplo de vida*²⁸⁹: conversão e casos edificantes.

Nos relatos jesuíticos a conversão impulsiona o movimento da engrenagem reducional. O processo civilizador, fundamental para o entendimento do modo de vida cristão, aparece transversalmente às edificantes passagens que tratam da conversão e cooptação de fiéis para viver nas reduções. O universo poroso das missões é complexo e heterogêneo e demanda o abandono das análises simplificadoras a respeito do número de convertidos à fé católica. Aqueles considerados convertidos ao catolicismo viviam cotidianamente num ambiente (embora, os padres tentem dar a impressão de um local livre das influências externas), permeável sobre todos os aspectos.

Podemos inferir que um número significativo de mulheres vivia sem a interferência direta dos jesuítas. Mantinham certas prerrogativas de acordo com suas pautas culturais desde que não representassem uma ameaça à coletividade cristã. As mulheres encerradas no âmbito doméstico significavam o ideal de confinamento dos padres, no entanto, uma minoria efetivamente exercitou as virtudes cristãs, mesmo que a quantidade de casos edificantes tente dizer o contrário.²⁹⁰

O que aparece nas narrativas edificantes da Companhia é a constatação, mesmo que a contragosto, ao longo da experiência missioneira de que é preciso estar atento ao ordenamento e administração das reduções. Os jesuítas admitem a dificuldade de conversão dos indígenas reduzidos ou não. A negociação torna-se constante transformando as partes envolvidas, indígenas e jesuítas. “*Si algun receio podia aver es de los nuebam.^{te} convertidos, porq como aun no an perdido el carino a los hechiceros y la fe no a hechado en ellos rayzes, facilm.^{te} se dejan enganar, por estos son ya los menos y los tienen araya los antiguos.*”²⁹¹

Os indígenas não aceitaram resignadamente a conversão, e mesmo quando convertidos o fizeram como forma de poder participar da organização das reduções, redimensionada a

²⁸⁹ MONTROYA, 1876b, p.365v.

²⁹⁰ Ver: BAPTISTA, 2009.

²⁹¹ M.C.A.III, 1969, p.310.

partir das manifestações indígenas e suas pautas reivindicativas sociais, políticas, econômicas e culturais. Para a historiadora Maria Cristina Bohn Martins, “[...] na ‘fronteira’ entre a recusa a um novo modo de vida que se impunha e a consolidação de estratégias que permitissem suportá-la, elaborou-se um repertório de práticas [...]”.²⁹²

Pode-se considerar que um grande número de mulheres indígenas se opôs ao evangelho. Tiveram um papel ativo de contestação às abordagens dos padres, como podemos conferir em vários relatos. Muitos dos casos edificantes terminam com um final feliz guiado pela providência divina da qual fazem representantes e escolhidos os inacianos, mas a quantidade dos casos de mulheres relutantes em aceitar o evangelho é significativa. As mulheres nestes relatos, sendo estigmatizadas ou exaltadas, impuseram uma forma peculiar, sub-reptícia de sustentar sua autoridade e prestígio.

As mulheres foram as primeiras a “enfrentar a la nueva religión, a la posibilidad de considerar las creencias de sus antepasados como falsas”²⁹³, portanto as primeiras a se deparar com o novo e os conflitos inerentes a dois sistemas religiosos tão diferentes. Quando cristianizadas, ou na simples convivência, tiveram a possibilidade de conhecer os códigos culturais dos europeus, sua língua, os símbolos do catolicismo. Como observou López de Mariscal, analisando o ícone Malinche, modelo representativo para as índias americanas, “*Marina y las otras mujeres necesariamente fueron un efectivo instrumento de cristianización; ellas son precursoras de la evangelización sistemática, que no inicia sino a partir de 1524 con la llegada de los primeros misioneros franciscanos.*”²⁹⁴ No entanto, ressignificaram a religião apresentada de acordo com sua visão de mundo, apropriaram-se do que lhes interessavam.

Encontrei passagens reveladoras dessa atitude das índias. Há casos em que as mulheres ensinam ao marido o evangelho, e outros em que a mulher admoesta o marido para que não se converta. O padre Pedro Romero relata uma índia ensinando ao marido as palavras corretas para o recebimento do batismo.

este ano entrando en la Yglesia a aprender la doctrina Xp.^a entre estos avia una ya de anos algo rudo en aprender, cansabasse el P.^e en enseñarle, pero era de balde porque como si fuera un marmol no le entraba cosa. Estaba

²⁹² MARTINS, Maria Cristina Bohn. Sobre as práticas guaranis nas reduções. **História-Unisinos**, São Leopoldo, v.8. n.9, p.107-28, jan./jun. 2004, p.116.

²⁹³ LÓPEZ DE MARISCAL, 1997, p.85.

²⁹⁴ *Ibidem*, p.88.

*tambien alli su muger mas capaz que el y era de ver y alabar a nuestro Senor, como se enojaba con su marido quando erraba, corrigiendole a vocês delante de mucha gente y ensenandole como avia de dezir, con cuya ensenanza merecieron los dos ser bautizados juntos, [...].*²⁹⁵

O padre considera a mulher mais capaz do que seu marido. Diante de “*mucha gente*” a mulher exercita seu prestígio de saber-dizer. Ensina não só ao cacique, mas a todos que a escutam. Nesse exemplo, a índia serve ao propósito do padre que é o de transmitir o evangelho. O padre parece compreender o prestígio da velha e de sua fala.

Entretanto, muitas mulheres não se resignaram à ideia de conversão e provocaram a reação de outras lideranças contra a usurpação, pelos padres, do seu modo de viver. Um cacique chamado Ararondí, “*el qual quando supo que yo havia llegado agora deseo venirse a mi, y lo dixo a su muger, mas ella le reprendió de covarde y le dixee que fuese a su Dios Guiraverá y le preguntase lo que le convenia hazer*”²⁹⁶

As conversões ou aceitação da nova religião passam pelo crivo das mulheres indígenas? Quando o cacique se apresenta diante dos padres para o batismo, ele está quase sempre acompanhado da mulher. Numa carta ao Provincial Diôgo Torres, datada de 28 de novembro de 1614, dando notícias da Redução de Todos os Santos de Guarambaré, o padre Diego de Boroa fala de um cacique e sua mulher que esperavam receber o sacramento do batismo:

*mas principal de todos llamado hern.^{do} guarambare (de quien tomo nombre el pueblo) y el P.^e desseaba mucho por ser buen xpiano y cabeça de los demás q reçibiesse el SS.^o Sacram.^{to} y también su muger q era una buena vieja, en esta saçon estando un dia durmiendo (según el conto) le hiço nro S.^r q viesse al P.^e Señã q tocándole con la cruz le dijo q se levantasse y viniessse a nra cassa a saber como avia de recibir el SS.^{mo} Sacram.^{to}. el se levanto y estando el P.^e y yo juntos vino y le dijo al P.^e Señã: q me quieres P.^e q me has llamado, el P.^e dijo q no avia embiado a llamarle y el entonces dijo lo q he referido. y la mesma vission y amonestaçion tuvo su buena muger el mesmo dia o por el mesmo tiempo y anssi se dispussieron ambos y reçibieron los primeros el SS.^o Sacram.^{to}, con exemplo y edificaçion de todos los demás [...].*²⁹⁷

Para os jesuítas o casamento é sinônimo de conversão. A imagem do casal recebendo o sacramento significa registrar e informar o andamento promissor do ministério jesuítico. Na

²⁹⁵ M.C.A.III, 1969, p.61.

²⁹⁶ Carta ânua dos anos de 1626 e 1627 escrita pelo padre Nicolau Duran. M.C.A.I, 1951, p.252.

²⁹⁷ M.C.A.II, 1952, p.22

carta ânua de 1632 a 1634, escrita por Diego de Boroa já como provincial da Companhia, há uma passagem referindo-se a um cacique:

*[...] que no contento com oir com los demas los mistérios sagrados que lês explicaba dos veces cada dia, se iba el particularmente a el Padre em compañía de su mujer para que a solas se los repitiese, y asi merició ser el primero que juntamente com ella fue administrado el Santo Batismo.*²⁹⁸

O padre Montoya relata o encontro com o cacique Tayaoba: “*La curiosidad de verme trajo a aquel pueblo un gran cacique, llevando consigo su mujer y dos hijos suyos [...]*”²⁹⁹ Tayaoba era um grande cacique e veio ter com Montoya junto de sua mulher. Foi um grande alvoroço na província que leva o seu nome, “*Corrió la voz por todos nuestros pueblos de la venida del Tayaoba, y a porfía iban de treinta y cuarenta leguas a verlo, maravillándose de ver un hombre tan famoso.*”³⁰⁰ O cacique, junto da mulher e filhos, sinalizava a amizade e provável conversão.

O padre Antonio Sepp, no final do século XVII, percebe a necessidade de atrair a esposa do cacique Moreyra como instrumento para facilitar a sua conversão:

Dado que ao velhote era inata e inveterada a perversidade, [...], não podia eu confiar descansadamente que ainda agora não disfarçasse, sob pele de ovelha, o lobo e, sob a capa de fingida religiosidade, o embusteiro. Restava um único meio, pelo qual, com um liame este o mais resistente por ser o do amor, e mais eficaz que qualquer cadeia por ser o da esposa.³⁰¹

Sobre os relatos de conversão, em que homens e mulheres aparecem juntos na hora do batismo, é preciso refletir sobre as estratégias utilizadas pelos padres para estabelecer formas de diálogo com o grupo a partir da atuação feminina. A mulher, mesmo sendo reiteradamente representada como diabólica, é instauradora de uma conexão, entre o padre e cacique, o padre e os demais membros das parcialidades ou grupos étnicos.

A recorrência nos relatos, em que as mulheres acompanham os maridos, evidencia o pragmatismo da Companhia em informar sobre o progresso civilizatório e religioso das reduções. Visto que, não há símbolo maior de conversão ao cristianismo do que a aceitação do

²⁹⁸ MAEDER, 1990, p.100.

²⁹⁹ MONTOYA, 1989, p.142.

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ SEPP, 1980, p.172.

casamento monogâmico. Porém, a empreitada depende de estratégias que silenciem as mulheres, desautorizando suas vozes e tornando-as úteis ao projeto reducional.

CAPÍTULO III

*Esso es mi modo de dezir*³⁰²: mulheres indígenas e a palavra desautorizada

3.1 *Oid con toda diligencia la palabra de Dios*³⁰³: a catequese em palavras na gramática de Montoya

Uma das formas de viabilizar e ampliar o projeto da catequese jesuítica se deu a partir da transliteração da língua indígena para escrita alfabética. A redução gramatical serviu como instrumento da “conquista espiritual”. Os padres objetivavam ter um maior conhecimento da cultura ameríndia a fim de tornar mais eficaz a conversão dos indígenas. Segundo o historiador Eduardo Neumann “A língua gramaticalizada servia aos fins de missionarização. Não é surpreendente, portanto, que no início da catequese empreendida no Paraguai, os missionários tivessem a dupla função de evangelizadores e ‘gramáticos.’”³⁰⁴ Por conseguinte, a função de evangelizadores confundia-se com a de formadores dos novos cristãos por meio da produção de hinários, catecismos, livros de horas e os opúsculos. Instrumentos que serviam para transpor as barreiras culturais e aproximar os indígenas da doutrina cristã, alfabetizando-os. Porém, a alfabetização não foi uma realidade acessível a todos os indígenas. Um pequeno grupo, considerado o mais apto e de confiança dos padres, teve o privilégio de participar desse aprendizado, formando assim uma “elite missioneira”.³⁰⁵ Além da questão social, havia a questão de gênero, em que as mulheres eram impedidas de participar desse processo; poderiam aprender a ler, mas não a escrever.

Neumann ressalta que “quem mais contribuiu para reduzir o guarani à condição escrita foi o padre Montoya.”³⁰⁶ Os dicionários foram impressos quando do retorno de Montoya à

³⁰² MONTOYA, 1876b, p.247v.

³⁰³ Ibidem, p.37.

³⁰⁴ NEUMANN, 2005, p.37.

³⁰⁵ Ibidem, p.18.

³⁰⁶ Ibidem, p.37.

Espanha no final da década de 1630. A viagem teve um caráter de denúncia devido aos ataques que as missões vinham sofrendo dos bandeirantes, aproveitando a ocasião para imprimir a *Conquista Espiritual* (1639), a *Arte, Vocabulario* (1639) e *Tesoro de la lengua Guarani* (1640).³⁰⁷

No *Vocabulário* os termos são em espanhol com tradução para o guarani. Não se atêm a frases ou expressões elaboradas que demonstrem a complexidade da cultura guarani. O dicionário serve como consulta, para o termo em espanhol se encontra o correspondente em guarani. Ele é mais curto que o *Tesoro*, tem duzentos e cinquenta e três páginas divididas em quinhentas e oito colunas.

O *Tesoro*, mais longo, com quatrocentas e oito páginas, é traduzido do guarani para o espanhol. As palavras do *Vocabulario* podem ser encontradas no *Tesoro* em expressões mais detalhadas “que se relacionam ao vocábulo ‘falar’, ‘conversar’, corroborando, desse modo, a importância atribuída ao verbo e a eloquência da oratória.”³⁰⁸ Os dicionários têm, portanto, um caráter enciclopédico e procuram atribuir significado e aproximação entre as culturas em contato.

É importante se ater ao fato de que Montoya se serviu de intérpretes entre os naturais. “*Hé tenido por intérpretes a los naturales, que para esto también se aprovechó el doctor de las gentes de Tito en Grecia, etc.*”³⁰⁹ Não é estranho que a tradução e todo o trabalho de filólogos como Montoya se realizasse de forma arbitrária, tendo o modelo da língua latina como referência nas representações sobre os grupos ameríndios. O editor da publicação de 1876, referindo-se às gramáticas da língua tupi, confirma o argumento:

*han sido redactadas, teniendo su autores presente, no tanto el examen atento de las propiedades de la lengua, como un cierto sistema arbitrariamente modelado sobre el de las gramáticas ó artes latinas de la época, al cual, como a la fuerza, pretendieron submeter las formas de otra lengua enteramente diversa.*³¹⁰

Montoya foi assessorado por uma equipe de *lenguaraces*, sendo assim, os referentes para produção dos respectivos dicionários, ao longo dos anos que atuou nas missões do Paraguai, foram os indígenas que ele manteve contato. O objetivo do jesuíta era que os

³⁰⁷ MONTOYA, 1876a, 1876b, 1876c.

³⁰⁸ NEUMANN, 2005, p.44.

³⁰⁹ MONTOYA, 1876c, p.IV.

³¹⁰ *Ibidem*, p. III-IV

missioneiros deviam aprender o guarani e pregar a partir dele. Deveriam se fazer entender para que os índios aprendessem a doutrina cristã. Aprender a língua guarani “representava algo mais que uma estratégia, constituindo-se na própria condição da missão.”³¹¹

Em sua gramática o padre não diz praticamente nada sobre as variações dialetais, ou sobre a diversidade dos *pueblos* Guarani³¹². Não estava interessado em compor um cenário de fragmentos, mas o de estabelecer uma ordem no caos linguístico das culturas indígenas na província do Paraguai. O objetivo do padre era produzir um guarani *standard*, a fim de facilitar a comunicação com os inúmeros grupos indígenas da região e servir de contribuição no aprendizado da língua indígena para a sua geração de missionários e às futuras. Portanto, o objetivo do projeto não é o de registrar as crenças nem os ritos indígenas, mas sim o de proporcionar aos indígenas o entendimento da “boa palavra”.

Os missionários traduziram para homens e mulheres indígenas o ideal cristão e os convidaram a mudar seu modo de vida. A tradução de Montoya teve o propósito de projetar para a população indígena o imaginário cristão. Imaginário que pretende inculcar as representações sobre homens e mulheres, trabalho, sexualidade, família e religiosidade.

A tradução materializada numa escrita conquistadora reforça as representações que os padres tentam naturalizar para os homens e as mulheres indígenas. No contexto do ambiente apostólico utilizo o conceito de tradução segundo John Monteiro: “[...] a tradução não se restringe ao horizonte das línguas do encontro colonial, mas abrange o deslizamento dos sentidos entre universos simbólicos distintos que se mostravam cada vez mais articulados entre si”³¹³.

O historiador francês Serge Gruzinski aborda a tentativa dos padres de aproximar universos culturais tão distintos e as conseqüentes confusões a respeito de traduções imprecisas, de universos simbólicos que “se chocavam continuamente com os limites da palavra.”³¹⁴ Uma apropriação plena do outro em termos linguísticos é pouco provável de ser alcançada. A comunicação entre jesuítas e indígenas enfrentou barreiras difíceis de ultrapassar. Apesar de Gruzinski referir-se ao México colonial, identifiquei muitas aproximações com os padres nas reduções do Paraguai.

³¹¹ NEUMANN, 2005, p.41.

³¹² Ver: CHAMORRO, 2009b.

³¹³ MONTEIRO, John Manuel. Prefácio. In: POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003, p.16.

³¹⁴ GRUZINSKI, 2003, p.273.

A imensa tarefa que os religiosos empreendiam chocava-se com obstáculos intransponíveis. A alternativa era tão simples quanto frustrante: ou utilizar uma terminologia ocidental, totalmente hermética para os índios, ou lançar pontes, estabelecendo equivalências que seriam fontes de infinitos mal-entendidos.³¹⁵

A intenção dos jesuítas foi o da transposição dos códigos cristãos para o universo linguístico dos indígenas. Muitos termos não faziam sentido, não tinham referentes na cultura ameríndia. O grande desafio, pois era evitar as falhas nas comunicações e más interpretações, que poderiam levar à heterodoxia. Nesse aspecto os jesuítas se prontificaram a aprender a língua nativa, e observar seus costumes e tradições, para só então iniciar o processo de transposição referido acima:

[...] foram os evangelizadores-lingüistas que codificaram e traduziram para a língua e cultura indígenas expressões da cristandade ocidental. A ‘operação tradutora’ organizou as línguas nativas na métrica ocidental e introduziu conceitos que necessitaram ser construídos, vertidos para a língua guarani [...].³¹⁶

As formas encontradas para essas lacunas semânticas se fizeram por aproximações nem sempre satisfatórias. No entanto, o que se pretendia preservar era o mínimo de entendimento ao culto e ortodoxia católica, pelos indígenas, evitando práticas desviantes e que poderiam comprometer a legitimidade da própria Igreja.

Os jesuítas veem os indígenas como tábula rasa. Os valores cristãos podem ser projetados e apreendidos pelos indígenas substituindo por completo o vazio de “Deus”, de “Lei” e “Rei”. Porém, há uma contrapartida ameríndia, “que tem como característica suas astúcias”. Um consumo engenhoso dos produtos ocidentais, clandestino, operado através de um “murmúrio incansável”, obstinado. Para Certeau,

o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia: mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as

³¹⁵ GRUZINSKI, 2003, p.273-4.

³¹⁶ NEUMANN, 2005, p.39.

(isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir.³¹⁷

As relações tornam-se complexas e a tradução trabalha em duas vias modificando a todo instante as representações que um faz do outro. Os padres “estavam cientes de que a única possibilidade de ‘penetrar’ nos códigos indígenas era através do domínio da língua nativa, mesmo diante das inevitáveis imperfeições decorrentes das traduções.”³¹⁸

A tradução pretende instaurar um mundo novo, ensinar na acepção da palavra para os indígenas, em seu próprio território, como estes devem se portar diante do colonizador. A tradução não opera numa mão única, produzindo um comportamento padrão e uma compreensão unívoca dos códigos europeus. Quanto aos indígenas, “eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo.”³¹⁹ Na prática, a diversidade linguística e a apropriação que os indígenas faziam dos novos termos ou expressões do colonizador, além do uso da escrita, fugiam ao controle dos padres. Mesmo sendo facultado aos homens o aprendizado de competências e habilidades letradas, as mulheres não estiveram à parte no que tange à manutenção da diversidade linguística e as apropriações referidas.

Não obstante, as mulheres estiveram na mira da gramaticalização da língua guarani produzida por Montoya, cuja finalidade era estabelecer os parâmetros para as suas condutas, atividades e os espaços a serem ocupados por elas. Nesse processo de tradução o casamento monogâmico adquiriu um papel fundamental nos rumos do projeto evangelizador.

3.1.2 *No andes con mugeres*³²⁰: sexualidade e relações de gênero.

Montoya pretendia dar outro significado às uniões entre mulheres e homens indígenas. O casamento monogâmico, como forma de criar um novo ordenamento social, tem suas normas traduzidas representando a mulher como a principal personagem para a sua

³¹⁷ CERTEAU, 1994, p.94-5.

³¹⁸ NEUMANN, 2005, p.38.

³¹⁹ CERTEAU, op. cit., p.95.

³²⁰ MONTOYA, 1876a, p.75

manutenção. Uma verdadeira campanha foi conduzida para transformar as relações de gênero, e no bojo das estratégias, o sexto e o nono mandamento, “não fornicarás” e “não desejarás a mulher do próximo”, respectivamente.

Desde a fundação das primeiras reduções no Paraguai, os padres jesuítas identificaram a poligamia como escopo das suas investidas. Mas era preciso ter sutileza no trato da questão. Montoya prescreve atenção e cuidado ao sexto mandamento: “*en el sexto guardamos silencio en público, por no marchitar aquellas tiernas plantas, y poner ódio al Evangelio, [...], Duró este silencio dos años, [...]*.”³²¹

O casamento monogâmico, portanto, servia como instrumento de controle e proibição da *mancebia*. O termo para *amancebado* é *aguaça*³²². O objetivo dos jesuítas foi o de censurar a poligamia e identificar a mulher oficial. Nas traduções de Montoya existe a preocupação em posicionar as mulheres e, conseqüentemente, os homens numa nova ordem sob orientação temporal e espiritual dos jesuítas.

Como dito, a aceitação da monogamia por parte dos indígenas foi sinônimo de conversão, por sinal muito explorado pelos inicianos em seus relatos. Os jesuítas fazem questão de relatar as mulheres ao lado de seu esposo, cacique. São inúmeros esses relatos, porém os inicianos não as elegeram por protagonistas, mas como um elemento inferior que precisava ser controlado.

A mulher indígena é idealizada segundo a observância das regras que prescrevem virgindade, viuvez e castidade no casamento. Se há uma finalidade, a de controlar a sexualidade indígena, ela definitivamente passa pelo controle do imaginário ameríndio sobre a representação da mulher. Os termos que se referem à virgindade e castidade foram traduzidos para o guarani com base na negação³²³. O termo *Cuña* é traduzido como mulher, mas também aparece como mulher verdadeira, *India, muger, hembra, y parienta, y muger verdadera, y alas hermanas ló dizem los varones*.³²⁴

Tanto no *Vocabulario*, quanto no *Tesoro*, são muitas as expressões que relacionam o ideal cristão de controle da sexualidade, passando pelo efetivo controle da mulher. A *castidad*

³²¹ MONTOYA, 1989, p.81.

³²² O termo *aguaça* significa para o homem, *mancebo, amancebado*; para a mulher, *manceba, amiga*. Ibidem, 1876c, p.359.

³²³ “*No he encontrado un término positivo em guarani que sea equivalente a virginidad, virgen, inocencia, inocente, castidad, casto o casta, pureza, puro o pura y otros vocablos semejantes.*” CHAMORRO, 2009b, p.230.

³²⁴ MONTOYA, 1876b, p.107.

*del varón - Aba cuñã rehê, tequarey habá, Cuñã mbotárey mã*³²⁵, em sua tradução ideológica dependia da conduta feminina. Consiste para o homem a negação da mulher para obter a salvação; manter-se casto, portanto não depende do homem, mas cabe à mulher essa responsabilidade. Na tradução as índias recebem toda carga de estereótipos relacionados à proximidade com o pecado. Esse aspecto fica claro numa passagem da carta ânua, de 28 de novembro de 1614, da Missão de Todos os Santos de Guarambaré, onde o padre Diego de Boroa relata ao Provincial Diego Torres:

*y un moço destes quen reçiben el Santiss.º Sacram.^{to} con ser notablemente perseguido y combatido en particular de una muger quen hasta a los montes y campos le va a hacer guerra há estado mas firme y constante quen una rroca, echando y apartando de si con muy grande fortaleza la ocassion. [...] y outro que tambiem resistia con valor a una muger de su cassa quen le hacia guerra hiço diligencia con el P^e a quen la hiçiesse salir della, fiando poço de si, como avisado.*³²⁶

A mulher já carrega, de acordo com as traduções de Montoya, o pecado da carne. Na tradução de carnal e desonesto, o termo *cuñã* está presente, *Cuñãm bota hára, cuñãbotara ri tequâra, cuñãbotace*.³²⁷ Os termos relacionados à virgindade e castidade estão sempre associados à mulher. O disciplinamento dos corpos ameríndios e sua adequação ao modelo ocidental se deram através do controle da sexualidade feminina.

O termo *cuñã* aparece na maioria das vezes relacionado ao pecado. Eis algumas expressões: *Cuñã abá papá hára, muger que anda con todos. Cuñã abá potacé, amiga de varones, Cuna abarehé tequareyãma, Cuñã atacé ou oatacê, Cuñã endabeymã, mulher leviana*.³²⁸ Representando a mulher como pecadora e simbolizando o pecado da carne, *cuñã rehê angaipa, cuñã rehê bi*³²⁹, os jesuítas inspirados pelas traduções de Montoya desejam construir as reduções de índios impondo à mulher uma nova realidade. Os termos que traduzem fornicação - *cuñã rehebicá*, fornicar - *arecó cuñã*³³⁰ são associados diretamente às mulheres. Relação encontrada também para o adultério - *mendarera, ângaipába*, já que mulher adúltera é *cuñã mendárérá agaypa aba rehe*, e o homem adúltero - *Abá guembirecocy*

³²⁵ MONTOYA, 1876c, p.141.

³²⁶ M.C.A.II, 1952, p.22.

³²⁷ Ibidem, p.138.

³²⁸ MONTOYA, 1876b, p.107, 107v.

³²⁹ Idem, 1876c, p.405.

³³⁰ Ibidem, p.284.

rehe yñangaipabae.³³¹ O termo *mendarera* referente ao adultério não aparece quando relacionado à ação masculina.

A associação dos pecados da carne com a conduta feminina indica o perigo de deixá-las sozinhas. O termo *maña - espia, sentinela*, e o verbo *amaña - espiar* são acompanhados do exemplo que indica o cuidado em vigiar a mulher, *Chemomañaguembirecó arí, hizome que espiasse a su muger*.³³²

As expressões, em sua maioria, referentes às mulheres têm a função pedagógica de inculcar a culpa em relação a elas, *da su cuerpo à todos la muger - Tetyrorehé yñangaipa*.³³³ Olhar para elas é estar suscetível de cair em perdição. As expressões *cuñã rehé chemae haguera, chemôngaipá bibi - pusome a riesgo de pecar el aver mirado una muger*,³³⁴ e *cuñã upé cheyaupí bague, chemô coe tei hece guiñêmōmbotábo - el aver mirado una muger me puso en peligro de desearla*³³⁵, revelam as finalidades dos jesuítas de impor a imagem da mulher astuciosa que seduz pelo olhar. Seus olhos são o espelho da sua alma pecadora, *cuñã çandahê - muger de ojos deshonestos*.³³⁶

Os padres ao descreverem as mulheres estão a todo instante lembrando o seu novo lugar. Montoya é explícito em associar a corrupção do corpo e da alma ao adultério, especialmente alçando à condição de causa da perdição do homem, a mulher. São várias as expressões onde aparece a mulher vinculada ao adultério, à desonestidade, colocando sobre sua responsabilidade o pecado: *corrompida muger - Yquâ rabaé, Ymômbugi píra, Ymboai píra, Ymarââ nymbae ey*.³³⁷

Graciela Chamorro ressalta a associação do termo *cuñã* com a tradução do pecado carnal, “[...] das mais de sessenta expressões dedicadas à mulher no *Tesoro*, trinta e duas a apresentam como protagonista dos chamados ‘pecados carnis’.”³³⁸ Ao analisar perguntas em guarani feitas pelos confessores³³⁹, a autora confirma o interesse dos jesuítas em patrocinar as campanhas contra o pecado da carne, tendo como alvo a mulher.

³³¹ MONTOYA, 1876c, p.33.

³³² Ibidem, p.206v.

³³³ Ibidem, p.192.

³³⁴ Idem, 1876b, p.80.

³³⁵ Ibidem, p.97.

³³⁶ Ibidem, p.107.

³³⁷ Idem, 1876c, p.168.

³³⁸ CHAMORRO, 2009a, p.114.

³³⁹ Segundo a autora, “as trinta e oito perguntas principais feitas pelo confessor sobre o sexto mandamento às pessoas recém convertidas, mais as nove destinadas aos travessos, as dezessete para as índias devassas, as nove para varões casados penitentes e as oito para fêmeas casadas penitentes mostram, junto com a lista de vinte e

O projeto de culpabilização das mulheres como pecadoras contumazes justifica as tentativas de traduzir para o universo ameríndio a teologia cristã. O corpo é o alvo, símbolo do pecado. A mulher nesse caso sintetiza, a partir da imperfeição do seu sexo e desprovida da razão³⁴⁰, o perigo para a manutenção de uma ordem cristã. Expressões como “*tereicóimé cuña rehe, no andes con mugeres*”³⁴¹ fazem parte da estratégia jesuítica para modificar as relações de gênero até então existentes. No repertório das práticas dos padres, o discurso pejorativo e depreciativo na representação das mulheres indígenas.

No *Vocabulario y Tesoro* as expressões para os homens que saem à caça de suas amantes são traduzidas por Montoya significando a ação virtuosa da conquista. O *Tesoro de la lengua Guarani* quando se refere à mulher, que toma a iniciativa de conquista e da troca de parceiros, exemplifica a rígida hierarquização de gênero que se começa a construir a partir da experiência missional. Os termos abundam e suas traduções têm a finalidade pedagógica de instruir os indígenas sobre os pecados de uma aproximação não mediada ou controlada com essas mulheres.

Possivelmente o homem se estragará com mulheres - *Aba oçururubae*,³⁴² ou será mais uma em sua vida, desonrado por uma *muger que ha tenido muchos maridos* - *Cuñâ ime recó cerymbae*.³⁴³ Por fim, até os enfeites podem ser relacionados a um disfarce, desmentindo sua natureza humana, acentuando seus laços com o demônio, *Cuñâ enúgûi jeguakavija'a añuhã ndete ramo nangã* - *que son essas mugeres afeitadas, sino laços del demônio*.³⁴⁴

Os adjetivos que para o homem representam a aventura da conquista na figura do *Galan, Hê, catupĩrĩ*,³⁴⁵ *Agradable hombre, abacatupĩrĩ*,³⁴⁶ *Añêmôarûangatubé ychugui, soy más galano, o hermoso él*,³⁴⁷ realçam características que somente dizem respeito aos homens, como saber falar, a alegria, amoroso, ou travesso. Para as índias tomar a iniciativa na relação, e sua conduta como amante evidencia laços com o demônio, é desonesta.

quatro impedimentos do matrimônio o esforço realizado pelos missionários [...] para implementar a família monogâmica nos povos indígenas.” CHAMORRO, 2009a, p.121.

³⁴⁰ Ver: LAQUEUR, 2001.

³⁴¹ MONTOYA, 1876a, p.75.

³⁴² Ibidem, p.118.

³⁴³ Ibidem, p.107.

³⁴⁴ Ibidem, p.153v.

³⁴⁵ Idem, 1876c, p.288.

³⁴⁶ Ibidem, p.39.

³⁴⁷ Idem, 1876b, p.69.

Um rol de classificações para o corpo feminino permeava as representações jesuíticas sobre a mulher idealizada na redução. Foi intenção dos padres controlar seus corpos, gestos e comportamentos. Portanto, era necessário vesti-los, escondê-los, assisti-los.

3.1.3 *Son muy poderosas as palabras de Dios*³⁴⁸: a redução gramatical de Montoya

É principalmente no início da experiência reducional que as estratégias da Companhia irão se chocar com as práticas ameríndias e suas táticas para manter as tradições de “*sus abuelos*”, ou seu antigo modo de ser. A prática catequética orienta a tradução, e consequentemente as representações, tentando impor uma rotina cristã. A tentativa de transliteração do guarani falado para a escrita possibilitou aos padres um poder de interlocução com as mulheres indígenas? Conseguiram identificar e controlar o cotidiano feminino?

A redução gramatical não é vista como uma via de mão única. Ela esteve a serviço da catequese cristã, porém os indígenas foram sujeitos ativos para a transposição de termos e palavras indígenas, *cheñēngabĩ aipó, hablo com mis frases*.³⁴⁹ Conceberam o significado dos termos e símbolos cristãos de acordo com seu entendimento e costumes. Tomaram entendimento que por meio da palavra estavam se revelando ao outro? Ou, o cuidado em ditar seu modo de ser é resultado do exame de consciência cristão inculcado pelo pecado que agora jaz entre eles? Por meio de *palabras balbucientes, ñēēpĩtá pĩtá*³⁵⁰, talvez, os ameríndios conseguiram preservar sem o conhecimento dos religiosos seu modo de vida, *añēñāē cheñēē ymbôbē, miro primero lo que he de dizer antes de echar la palabra*.³⁵¹ Afinal, o referente que é a língua indígena é uma criação cultural e complexa só dominada integralmente pelos nativos. Segundo Eduardo Neumann, “O significado social das palavras, tanto na acepção pré-hispânica como no novo sentido criado a partir da ‘conquista espiritual’, provém de fatores e agentes indígenas.”³⁵²

Pautas culturais tão diferentes impossibilitam um diálogo pleno. O resultado é uma tradução arbitrária do universo ameríndio, desqualificando-o como referente. O que vale para

³⁴⁸ MONTOYA, 1876b, p.298.

³⁴⁹ Ibidem, p.247v

³⁵⁰ Ibidem, p.248v

³⁵¹ Ibidem, p.246

³⁵² NEUMANN, 2005, p.42.

os jesuítas é compor uma tradução *ipsis literis* da teologia cristã. A escrita e a produção dos dicionários se deram a partir de um processo gradual de apropriação da palavra pela escrita. Para os missionários, a língua indígena “é carente, esquecida, distante da boa proporção do Verbo divino, à qual foi preciso fornecer as categorias necessárias à equivalência às línguas vernáculas.”³⁵³

Fica claro, ao constatar a quantidade de vezes em que as mulheres indígenas são alvo da tradução de Montoya, a preocupação em situá-las segundo os cânones da Igreja. As representações, a partir da tradução, sugerem a missão pedagógica dos dicionários, que é o de instruir os indígenas a respeito do lugar das mulheres no mundo cristão. Esse lugar feminino deveria estar distante da autoridade do portador da palavra.

3.2 La madre abuela dona Juana: autoridade da palavra feminina

Pedro Lozano, cronista da Companhia de Jesus, no primeiro terço do século XVIII pretendia reduzir, junto com outros missionários, indígenas de várias etnias, Mocobi, Toba, Guaycuru, Matará, entre outros grupos, que há aproximadamente duzentos anos resistiam ao contato permanente com os europeus. A região em destaque, alvo das investidas dos missionários, o *Gran Chaco*, foi sempre um obstáculo às entradas de colonos, soldados e missionários. Lozano espera não repetir a história ao rememorar o abandono das nações do Chaco cem anos antes.³⁵⁴

Não bastasse a dificuldade da língua, a geografia da região também se constituiu num obstáculo ao avanço colonial. Outro elemento que prejudicava a implantação das reduções nessa região era a determinação dos *chaqueños* em impedir a alteração do seu modo de vida proposto pelos estrangeiros. Era muito dificultoso o aprendizado e trazer à fé cristã os homens

³⁵³ DAHER, Andréa. A conversão dos tupinambá entre a oralidade e a escrita nos relatos dos franceses dos séculos XVI e XVII. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n.22, p.67-92, jul/dez. 2004, p.81

³⁵⁴ “*Quiebra el corazon la lastima, al considerar tal miseria, y le consumia al V. Padre Diego de Torres Bollo primer Provincial, y Fundador de essa Provincia del Paraguay. (*) A este Apostolico Jesuita al contemplar este abandono de las Naciones del Chaco inflamado, à exemplo del Gran Xavier, en el voraz incendio de su zelo, le assaltaban vehementes impulsos de dar la buelta á Europa, y correr las principales Universidades de Italia, y España, para conmovier los ánimos de sus sabios Académicos à commiseracion, y lastima de tantos Pueblos ciegos, como perecen eternamente en el Chaco por exhortarlos a que bolassen al Paraguay á sacar tantas pressas de manos del hombre enemigo, en cuyo despojo lograrían un riquissimo botín de almas, à quien podrian hacer felices para siempre, empleando sus esclarecidos talentos con ganancia segura.*” LOZANO, 1733, p.XXV.

acima de 30 anos. Segundo Lozano, “[...] *avia poca esperanza de fruto por entonces en los varones, que passaban de treinta años por su continua embriaguez, y vago discurrir, en los demás, y, en las mugeres cada dia se reconocían mejoras muy notables [...]*.”³⁵⁵ As mulheres a cada dia se inteiravam mais sobre os ensinamentos e ditames cristãos e se constituíam numa poderosa ferramenta de conversão dos demais. Embora essa interação não significasse necessariamente aceitação plena do cristianismo. No exemplo a seguir analiso o caso de uma índia que mesmo reconhecendo os códigos culturais europeus deixa entrever a postura geral das demais mulheres do Chaco.

Lozano se refere a uma índia toba chamada Juana.³⁵⁶ A índia é nomeada pelo padre e trava com ele uma batalha pelo direito de batizar ou não o seu neto. A nomeação da índia é um detalhe importante, já que muitos dos casos em que percebo o protagonismo das índias, elas em sua maioria não são nomeadas. Como salienta a historiadora Michelle Perrot, “[...] os homens são indivíduos, pessoas, trazem sobrenomes que são transmitidos. Alguns são ‘grandes’, ‘grandes homens’. As mulheres não têm sobrenome, têm apenas nome. Aparecem sem nitidez, na penumbra dos grupos obscuros.”³⁵⁷

A índia Juana pertence à redução de São Francisco Xavier e representa as múltiplas mulheres que resistiram ou auxiliaram os padres da Companhia nas suas entradas na província paraguaia. As referências às recepções são muito comuns nos relatos jesuíticos. Era legítimo, edificante, e reforçava aos olhos dos leitores da Europa a imagem dos apóstolos recebendo a acolhida dos gentios na iminência de serem convertidos ao cristianismo. Mesmo conferindo um reduzido papel de participação das mulheres no ambiente público, os jesuítas – ao que parece nas primeiras ânuas – não se importaram em descrevê-las partícipes das acolhidas nos *pueblos*. Os índios

*(A) la entrada delos pueblos nos salian arecebir enprocesion cantando la doctrina Xpiãna, [...], hasta las viejas lomostraron (q como alg^{os} nos dijeron P^{es} hasta las viejas se han alegrado con vra venida) quees lo mas que se puede decir y en carecer; y realm.^{te} lo hechamos deber, pues siendo ellas las quemas aborrecen alos spañoles, y por no verlos se privan dela vista del sol, y vivensepultadas en vida, salieron contra llegada desus cuebas, y con([la]) palabras de gozo, reuerencias, y palmadas nos daban la bienvenida repitiendo muchas veces estas palabras, laus te xpe Declaran [...]*³⁵⁸

³⁵⁵ LOZANO, 1733, p.231.

³⁵⁶ Ibidem, p.232-233.

³⁵⁷ PERROT, 2007, p.17.

³⁵⁸ D.H.A.XX, 1929, p.113.

No entanto, algumas lideranças femininas indígenas mereceram o registro e deixaram marcas ao enfrentarem os jesuítas. Assim os padres vão procurar desprestigiar o saber feminino.

Lozano apresenta a índia Juana: “*La cabeza de la familia de dicho Cazique era una vieja de noventa años, que en su infancia avia sido bautizada, y vivido entre Españoles: llamábase Doña Juana.*”³⁵⁹ Para os jesuítas a ideia de uma liderança feminina é algo que não se encaixa em sua visão de mundo. Os jesuítas ficaram desconcertados ao terem que, habitualmente, lidar com lideranças femininas. Sua indignação comprova-se nas passagens depreciativas e iradas sobre essas mulheres. Para eles a mulher deve se contentar com o espaço doméstico e de reclusão. A índia Juana como cabeça da família, simbolizando e “*representando al vivo el árbol de su genealogía*”, é um modelo estranho aos jesuítas. A rígida hierarquia de gênero trazida para a América atribui para homens e mulheres espaços bem definidos de atuação. O homem é o modelo para a mulher, ele que deve ser a cabeça da família.

O interessante é que Juana foi batizada quando criança, fala espanhol e detêm algum conhecimento dos códigos culturais do colonizador. Quando seu neto cai enfermo é a índia que intermedia a permanência do missionário e serve de intérprete. Porém, o padre negocia com a *abuela* o batismo e a cura do seu neto e percebe as intenções da *vieja*. A negociação não se dá sem obstáculos para o religioso. Juana não está interessada no batismo da criança, muito menos na conversão dos demais. Lozano relata a influência da índia:

*Era ella á lo que despues se supo insigne hechizera, á quien estrañamente respetan los Infieles, y penden de fu boca como de oráculos, no tomando resolucion alguna contra fu dictamen, y ellas se ganan este aprecio con diabólica elocuencia, paraque les ministra el demonio rara verbosidad, con que perseveran hablando muchas horas, en que todos les escuchan atentissimos.*³⁶⁰

Nessa narrativa encontramos elementos suficientes para atestar o papel destacado de determinadas mulheres nas reduções de índios. Juana é chamada de feiticeira quando não colabora com os padres para o batismo do neto. Nesse momento as deprecições ganham

³⁵⁹ LOZANO, 1733, p.232.

³⁶⁰ Ibidem, p.232.

corpo nas representações que os padres fazem das mulheres, especialmente das velhas, aqui no caso associando-as à feitiçaria, à feiúra, ao pecado e conseqüentemente ao demônio. Segundo Jean Delumeau “Em um tempo em que o neoplatonismo em moda ensinava que beleza é igual a bondade, acreditou-se logicamente [...] que decadência física significava malignidade.”³⁶¹ “A feiticeira é filha e irmã do diabo. Ela é o diabo, seu olhar mata: ela tem mau-olhado. Tem pretensão ao saber. Desafia todos os poderes: o dos sacerdotes, dos soberanos, dos homens, da razão.”³⁶²

As velhas se tornaram obstáculos nem sempre transponíveis para os jesuítas. São consideradas sustentáculos na defesa das tradições e da manutenção do modo de vida desses grupos. Oferecendo resistência à evangelização se tornaram escopo do discurso persecutório e difamante dos padres. Para Beatriz Vitar,

*La reiterada referencia al ‘empecinamiento’ o ‘terquedad’ con que las mujeres se aferraban a las costumbres ancestrales se encaminaba a ‘demonizarlas’, y en especial a las ancianas, baluartes de la tradición y por ende encarnaciones del diablo, dada la creencia jesuítica de que todo obstáculo al desenvolvimiento misionero era obra del Maligno.*³⁶³

As mulheres velhas eram, portanto, ridicularizadas pelos jesuítas, uma tentativa de desequilibrar as relações de poder vigentes e diminuir o prestígio que ostentavam. Essa tentativa, no entanto, evidencia o temor que os missioneiros tinham dessas mulheres e o reconhecimento da sua liderança, “*aquellas ancianas “madres” de caciques [...], no sólo detentaban el poder como “cacicas” sino que además constituían una pieza clave dentro de la “diplomacia” guerrera, [...].*”³⁶⁴ Embora, a passagem exemplifique o poder de intermediação das velhas, como regra, os missioneiros menosprezavam as suas palavras atribuindo-as a

voces que en las crónicas aparecen asociadas a la sinrazón de sus discursos contra los bautizos, a una tenaz verborrea enemiga del silencio o sencillamente a la brujería (la actividad chamánica). Sin embargo, dentro de los pueblos guerreros la intervención de las mujeres ancianas y el valor

³⁶¹ DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.348.

³⁶² PERROT, 2007, p.90.

³⁶³ VITAR, 2011, p.4

³⁶⁴ Ibidem, p.7.

*dado a su palabra, ponían de manifiesto el dominio de un espacio ritual de gran importancia para la vida social.*³⁶⁵

É possível observar esse comportamento do religioso em relação à índia Juana. O fato de ser portadora da palavra, e possuir o respeito do grupo, reforça ainda mais os pontos defendidos pelos padres: definir espaços circunscritos às mulheres e assumir seu lugar na intermediação do sagrado e da palavra. Independente, das representações dos padres, Juana é portadora da palavra e possui influência. Porém, na condição de inimiga do cristianismo e possuída pelo demônio, os padres respeitam sua eloquência de “*rara verbosidad*”. “*Dentro de las etnias chaqueñas, las mujeres, y en especial las ancianas, ostentaban una posición de poder e influencia en la vida comunitaria.*”³⁶⁶

As *viejas* serviram de mantenedoras das tradições do seu grupo,³⁶⁷ no entanto, é necessário refletir sobre a atuação feminina obedecendo às investidas das personagens ibéricas e o condicionamento imposto pelo sistema colonial. Acredito que os padres jesuítas perceberam o *status* feminino. Seus relatos minuciosos, extensos e recorrentes sobre a conversão destas mulheres, nada mais fazem do que comprová-lo. “*Los encendidos discursos jesuíticos no hacen sino constatar su decisiva influencia en la vida social.*”³⁶⁸

Devido à sua autoridade, as velhas indígenas simbolizavam uma ameaça à obra missionária. Nas reduções os padres se viram na tarefa de utilizar seu arsenal teológico-retórico-político³⁶⁹ para desqualificar a palavra e o prestígio feminino. Segundo Beatriz Vítar, “*En cuanto a las viejas, sobre las que se vuelca la mayor carga de recelo jesuítico, su palabra era a menudo objeto de menosprecio y descalificaciones, sobre todo cuando era contraproducente para la conversión.*”³⁷⁰

Os jesuítas consideravam as velhas contrárias à conversão. A elas era conferido um pedestal de culpa e estigmatização, e sentenciados todos os deslizes e inúmeros pecados previstos nos códices morais da época. Os pecados da carne³⁷¹ eram o que mais inquietavam os jesuítas; sempre associados à perversidade natural das mulheres. Não é estranho supor,

³⁶⁵ VITAR, 2011, p.9

³⁶⁶ Ibidem, p.3.

³⁶⁷ Evidentemente este grau de atuação, na articulação com o outro, não é o mesmo para todas as mulheres, sejam elas velhas ou não.

³⁶⁸ VITAR, op. cit., p.4.

³⁶⁹ HANSEN, João Adolfo. Padre Antônio Vieira: sermões. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil: um banquete no trópico**. 2. ed. São Paulo: Ed. SENAC, 1999, p.27-9.

³⁷⁰ VITAR, 2004, p.48.

³⁷¹ Sobre os pecados da carne ver: ARIÈS, 1986a.

portanto que a condição das velhas era diferente da masculina. Os homens ostentavam na velhice sabedoria e honra e se tornavam os guardiões da memória ancestral. Enquanto,

[...] entre as mulheres, o tempo não provocava o aprimoramento do espírito, mas a sua degradação. Por isso as anciãs estavam incumbidas da preparação da cauinagem, origem das bebedeiras e das cerimônias que antecediam a ingestão de carne humana.³⁷²

Para os clérigos seria quase impossível que elas alcançassem a honra e a glória divina; a não ser quando tuteladas e orientadas por eles. Juana se enquadrava nessa expectativa jesuítica de tutela. Para ela restava, na condição de velha, uma vida dedicada às orações e labor.

Porém, a índia Juana assumia suas atribuições de cabeça do grupo, e dificultava os trabalhos do padre na tentativa de conversão do neto que se tornaria cacique principal em virtude da morte do pai. Uma das formas que a índia tinha para estorvar o ministério jesuítico era como intérprete. O padre começou a duvidar do sentido que Juana dava às suas palavras ao traduzi-las. Começou a desconfiar que:

[...] *esta perversa vieja en vez de ser fiel interprete de sus eficaces razones, persuadía al nieto con empeño, que no se bautizasse: y como avia de estar junto á ella, que era la Cabeza, y el Cazique, no desistia de continuo en inculcarle lo mismo.*³⁷³

Na condição de intérprete Juana traduzia os mistérios da fé segundo os cânones ameríndios, se colocando como linha de frente na defesa dos interesses dos demais. “*Perversa vieja*” para os padres que não podiam converter o menino sem o consentimento da índia.

*Amonestola el Padre no causasse tan grave daño al alma de fu nieto, haciendo se condenasse eternamente su alma por rehusar el Bautismo asin el qual es imposible ver à Dios en el Cielo. Desentendida ella de razones semejantes, respondió, no avia de permitir se bautizasse, porque los que se bautizaban, luego morian sin remedio. Replico entonces el Padre revestido de ardiente zelo: ha instrumento del demonio, como te atreves a mentir tan descaradamente con imponderable daño de las almas de los que te oyen? Como te atreves à afirmar esse desvarío contra lo mismo, que has tocado con la experiencia de tantos años?*³⁷⁴

³⁷² RAMINELLI, 2007, p.25.

³⁷³ LOZANO, 1733, p.232.

³⁷⁴ Ibidem, p.232-3.

É inequívoco o choque discursivo entre o padre e a índia. Porém, o narrador carrega na pluma à sua maneira; fabrica o final que lhe convém. É recorrente nesses debates a mulher sendo persuadida pelos jesuítas a escolher o caminho da salvação em Cristo. Logo, é difícil encontrar relatos que ao final os padres saíram derrotados. Geralmente o caráter edificante das cartas ânuas, nesses casos, produz um final feliz para a Companhia. Mas é possível inferir sobre outras participações em que as mulheres resistiram e obtiveram sucesso contra os jesuítas? Acredito que sim. Afinal são relatos em que transparecem a tensão entre homens, brancos, europeus, cristãos e mulheres indígenas consideradas por estes como seres inferiores, não detentoras da razão.

Entretanto, nesse caso, Juana resiste ao batismo do neto e não concorda sob nenhuma condição a aceitação do sacramento. O jesuíta então retira a criança de perto da *abuela*, e enfim, consagra o batismo.

*[...] reconociendo, que no se avia de conseguir la conversión de aquel Cazique, si quedaba al lado de su abuela, le hizo sacar de aquella casa, y llevarle à otra con color de curarle mejor, como lo consiguió en el alma pudiendo allí instruirle à su salvo, y bautizarle, encaminandole con una Christiana muerte à la gloria.*³⁷⁵

Este embate não pode ser analisado como uma reação extrema da índia aos padres. A resistência precisa ser relativizada. Para os jesuítas estarem entre os indígenas naquele momento de instabilidade política, havia com certeza um interesse desses grupos do *Chaco* na permanência deles. Havia uma guerra em andamento contra os índios chaqueños, a chamada guerra justa, e os que recentemente haviam se juntado à redução de São Francisco Xavier, ao todo 500 famílias, vieram em consequência do cerco que espanhóis e outros grupos indígenas faziam à maioria dos grupos não civilizados ou cristianizados.

O interessante nesse relato é que por mais que o padre tente convencer Juana, ela não abre mão da sua autoridade e enfrenta o jesuíta. Não importa se ao final o jesuíta consegue ou não batizar o neto. O que importa é que ele precisou driblar a atenção da *abuela* e sem seu consentimento dar o sacramento do batismo. Mesmo admitindo o episódio como um caso

³⁷⁵ LOZANO, 1733, p.233.

edificante, a índia Juana manteve sua prerrogativa de cabeça, dirimindo as negociações, fazendo escolhas e servindo como referência.

3.3 *Mbabuçu oicone*: a profecia da índia Felicitas

A seguir analiso a controvertida figura de uma índia Guarani chamada Felicitas. A índia previu para as reduções de índios, no primeiro terço do século XVIII, momentos de provação. Porém, suas previsões não chamaram a atenção dos missionários. Somente quando o infortúnio se constatou após elevada mortandade devido a uma epidemia, sob os efeitos da Revolta dos Comuneros (1735), os padres, percebendo o poder destas previsões, decidiram transcrever suas poderosas palavras e conceber no instante da escrita um apoderamento de suas adivinhações.

Para a historiadora Andréa Daher a escrita se constitui numa ferramenta indispensável na dominação e conversão dos indígenas: “Se o papel da religião deverá fixar, a partir de então, o campo de aplicação e o quadro de exercício da política, a escrita terá, lado a lado com a espada e a vara de ferro, uma função essencialmente colonizadora.”³⁷⁶ Aproprio-me das considerações de Daher destacando a escrita como instrumento de legitimação da autoridade dos padres procurando desautorizar a profecia de Felicitas.

A pretensão de apoderamento por parte dos jesuítas, preocupados com a repercussão da profecia da índia no ambiente conturbado da assinatura do Tratado de Madri, se dará mediante a escrita. No relatório do padre Bernardo Nusdorffer,³⁷⁷ referente à transmigração indígena dos sete povos, ver-se-á a tentativa do jesuíta de controlar os murmurinhos sobre um bilhete nas missões paraguaias.

Conforme já visto, os jesuítas, através da razão escriturária, procuram conceber novos papéis para as mulheres indígenas nas reduções de índios da Província do Paraguai. Nesse aspecto os catecismos, dicionários, sermonários e outras formas de escrita, contribuíram para colonizar o imaginário ameríndio alterando sua percepção sobre o mundo. O apoderamento por parte dos jesuítas de um saber-dizer feminino sintetiza a tentativa de ocidentalização

³⁷⁶ DAHER, Andréa. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n.8, p.31-43, mai./jun./jul./ago. 1998, p.33.

³⁷⁷ Relação do padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos Sete Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755. Terceira parte. M.C.A.VII, 1969, p.261-3.

gradual dos indígenas na América. As verdades cristãs foram traduzidas num esforço hercúleo de padronização para a língua guarani. Devemos questionar a ocidentalização ou conversão plena dos indígenas, levando em consideração, “[...] as nuances dialetais da fala guarani, que, apesar de apresentar certa unidade idiomática, nunca foi homogênea.”³⁷⁸

Tendo a compreensão da instabilidade política, econômica e social que grassa na região, recorro à análise do historiador Eduardo Neumann sobre a apropriação que os indígenas fizeram à época do uso da escrita e da oralidade, considerando as variantes dialetais produzidas pelos indígenas no âmbito das reduções, no enfrentamento aos luso-espanhóis.³⁷⁹ Porém, o autor sustenta que a escrita foi preterida em determinado momento da guerra, conferindo à oralidade um *status* legítimo de comunicação marcadamente nativo. Sua abordagem auxilia na constatação de uma tradicionalidade da palavra falada e, sobretudo, pelas nuances dialetais da língua guarani, possivelmente estranha ao *guarani misionero*, sistematizado pelos jesuítas.³⁸⁰ A profecia da índia Felicitas é reconhecida pelos indígenas das reduções por ser capaz de estabelecer uma referência para o grupo a partir da memória?

3.3.2 *Amoý ndeí ndeí ynēngûe, di diversos sentidos a sus palabras*³⁸¹

Bernardo Nusdorffer, Provincial da Companhia, fala sobre um bilhete anônimo “*suelto sin nombre*”, que faz referência a “*un pronostico triste de lo q avia de suceder en adelante con estas nuestras Misiones de la nacion Guarani.*”³⁸² O jesuíta discorre sobre a autoria do papel. “*El author de muchos se creió ser un Missionero conocido por muy amartillado en favor de las Misiones, desde el principio deste trabajo, porq vino el papel de la parte adonde el assiste al presente [...].*” No entanto, faz críticas contundentes ao suposto autor por permitir

³⁷⁸ NEUMANN, 2005, p.53.

³⁷⁹ Após a assinatura do Tratado de Madri, os indígenas, dos chamados “Sete Povos”, não aceitam transmigrar para a banda ocidental e resistem às expedições demarcatórias dos luso-espanhóis. O historiador Eduardo Neumann analisa a apropriação da escrita pelos indígenas na negociação com a Coroa espanhola a fim de permanecerem nas terras que ajudaram a proteger dos ataques portugueses. Invocam uma trajetória de serviços prestados à Coroa. Durante a chamada Guerra Guaranítica (1756), esgotadas as tratativas diplomáticas, os indígenas passam a se organizar em grupos de guerrilhas e praticar emboscadas aos inimigos fazendo uso da escrita como estratégia de ação política. *Ibidem*.

³⁸⁰ *Ibidem*, p.49

³⁸¹ MONTOYA, 1876b, p.162v.

³⁸² M.C.A.VII, 1969, p.261.

a propagação do triste prognóstico, e questiona o fato da profecia, escrita no bilhete, não ter sido combatida,

pero de otra parte no acababan de admirarse, como este tal de repente y porq mudo de capa, q.^{do} mas furiosa amenazaba la tormenta y en lugar de conjurarla con toda la eficácia, como solia hazerlo antes, se pone aora à echarnos à cuestras estos tristes pronosticos, sin añadir siquiera al fin de su papel.³⁸³

Outros membros da Companhia discorrem sobre sua autoria e, investigando o estilo e letra, admitem “*q no está su author en S.^{ta} fee sino en B.^s Ay.^s y la letra del q lo traslado para embiarlo, da fundamento para ello y el estilo también, jusgan pues q de B.^s Ay.^s embiaron este papel con uno ò dos preceptos q se embiasse aca, y fixam.^{te} se comunicasse à los Missioneros.*”³⁸⁴

A necessidade do padre de conjecturar sobre a autoria do bilhete e o seu conteúdo, pode, evidentemente, ter alguma relação com os acontecimentos à época. Os indígenas que até então faziam um uso controlado/vigiado da escrita, utilizando-a para fins religiosos, passam, diante dos conflitos com as autoridades espanholas e portuguesas, além do estremecimento das relações com os jesuítas, a utilizar a escrita como forma de garantir legitimidade às suas demandas, se adequando aos trâmites burocráticos do Estado espanhol. A palavra, ou a escrita, não era um monopólio dos jesuítas, “os Guarani passaram a assumir as decisões de questões que extravasavam o âmbito capitular, o que os mantinha dependentes, em última instância, do aval de um superior, no caso o missionário responsável pela redução.”³⁸⁵

A escrita não é apropriada pelos Guarani apenas com caráter diplomático, mas seu uso assume o planejamento das estratégias no campo da guerrilha, em virtude das expedições demarcatórias. Como consequência aos atos de hostilidades, houve uma desconfiança generalizada entre as partes, ou seja, tem-se o ambiente propício à circulação de escritos entre os grupos Guarani e à propagação de boataria. Para Neumann, “Esses encontros foram caracterizados por desconfianças mútuas, e por uma intensa circulação de escritos, na forma

³⁸³ M.C.A.VII, 1969, p.261.

³⁸⁴ Ibidem.

³⁸⁵ NEUMANN, 2005, p.203.

de cartas e de bilhetes. Houve, igualmente, a propagação de vozes, e de boataria, que disseminavam informações adicionais.”³⁸⁶

Diante do cenário descrito acima, os indígenas podem ser responsabilizados pelo bilhete? Era esse o motivo que movia Nusdorffer a encontrar o autor do bilhete entre os padres da Companhia ou entre índias congregantes? A mediação do padre, diante da propagação de vozes nas reduções, dá à Companhia autoridade para estancar os rumores disseminados? Diminui o impacto da profecia entre os índios da região?

Por fim, Nusdorffer atribui o conteúdo do bilhete à profecia da índia Guarani chamada Felicitas. Por meio de confissão, “*la profecia de la índia se le hizo al P.^e Sanna, estando en Compañero en el pueblo de de la Cruz el año de 1733.*”³⁸⁷ Felicitas, “*siempre de buena y exemplar vida*”³⁸⁸, representa o ideal de vida cristão. Serve como modelo para o trabalho missional empreendido pelos padres da Companhia de Jesus. O padre Nusdorffer a descreve:

*[...] fue una India del pueblo de la Cruz, à la qual, viniendo yo à las Doctrinas el Año 1717 hallè Viuda yà de mucho tiempo y vieja, [...] asistente todos los días en la Iglesia à Missa y Rosario, frequentando los SS. Sacramentos de Confession y Comunion especialmente en las fiestas de la Virgen, cuya congregante era;*³⁸⁹

Felicitas têm as características idealizadas pelos padres em uma mulher: viúva³⁹⁰, não mais se macula no casamento, mantêm-se virtuosa na castidade; frequenta os sacramentos da confissão e comunhão; é congregante Mariana. Vive enclausurada e em silêncio, segundo o preceito dos jesuítas.

O caso de Felicitas é intrigante. O padre Nusdorffer compreende o alcance da profecia e relaciona-a ao prestígio da palavra feminina? Por isso, mesmo sabendo de antemão a autoria da profecia, o padre argumenta que qualquer homem inteligente e atento às considerações (conselhos) dos jesuítas poderia antever as conseqüências e acontecimentos decorrentes do Tratado de Limites:

³⁸⁶ NEUMANN, 2005, p.178.

³⁸⁷ M.C.A.VII, 1969, p.263.

³⁸⁸ Ibidem, p.262.

³⁸⁹ Ibidem.

³⁹⁰ Segundo Graciela Chamorro (2009b, p.257) “El celibato y la castidad son las condiciones preferidas. Le siguen la viudez y la familia monogámica.”

Lo q yo digo es q el author de este pronostico, no nos dice cosa nueva, porq todo lo q discurre, desde el principio q.^{do} se tubò la noticia del tratado entero con el celebre cap. 8 de la instruction Secreta, se ha discurredo y previsto y se vénia luego à los ojos de qualquiera hombre Intelligente de las cosas de esta Christiandad y Misiones, y lo mejor es q todos los trabajos q decian los misioneros avian de resultar deste tratado à esta Christiandad y oio discurrir el author à los Misioneros, no una sino muchas vezes, nos los cuenta aora como discursos suyos.³⁹¹ (Grifo meu)

Sutilmente, Nusdorffer norteia a reflexão com o objetivo de tirar a força da profecia. Por intermédio dos homens da Companhia, procura protocolar e legitimar por meio da escrita uma versão oficial. Seria a anuência, uma declaração, atestando o prestígio da fala feminina?

As velhas, em alguns grupos indígenas, detinham o prestígio por serem portadoras da palavra. Nas reduções houve um deslocamento dessas atribuições. Os padres ficaram com a incumbência do exercício da palavra, rivalizando com determinadas lideranças. As mulheres indígenas têm a fala autorizada somente quando exercitam as qualidades masculinas, isto é, são virtuosas, aceitam o seu lugar na hierarquia engendrada pelos jesuítas. Assim sendo, o homem torna-se a referência.

Mais do que referências, os padres intentam se tornar os interlocutores dos indígenas. E a confissão, o sacramento ideal para esse fim. Ao Padre Sanna “*Cura al presente de Ytapua*”, Felicitas “[...] *le dixò en su lengua Indica; Mbabuçu oicone quien quiere decir: un trabajo grande, una mortandad grande espera à las Doctrinas nuestras de suerte quien puede parecer quien totalmente se destruirian y se acabarian [...].*”³⁹² A índia previu que as reduções passariam por provações; “*lo quen sabemos es quen esta profecia se cumpliò ad pedem literae, durando 10 años enteros los trabajos de estas Misiones [...].*”³⁹³ Passados vinte anos, a profecia se atualiza na crise provocada pelas expedições demarcatórias luso-espanholas obedientes ao Tratado de Madri.

Em função do recrudescimento das tensões houve, concomitantemente, um aumento nas trocas de correspondências e bilhetes entre os Guarani. Porém, há de se considerar que uma grande parcela dos índios não era letrada. Mesmo que a função dos bilhetes seja a de garantir o segredo na comunicação direta entre interlocutores estratégicos, não seria errado admitir que a maioria das trocas de informações se operou na leitura desses bilhetes,

³⁹¹ M.C.A.VII, 1969, p.262.

³⁹² Ibidem. p.262-3.

³⁹³ Ibidem, p.263.

multiplicando os ouvintes e a propagação, na mesma velocidade, das notícias. Os Guarani tinham na troca de bilhetes a intenção de guardar segredos, e garantir a troca ágil de informações diante do cenário conflituoso. O significado de bilhete, portanto, é consonante à conceituação de Sebastián Covarrubias, em seu *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, como sendo o:

[...] *papel en que se escribe algunas pocas razones de una a otra persona que asiste en el mismo pueblo. Fue muy buena invención comunicarse con más quietud y tratar las cosas con secreto, no fiandolas de ningún tercero ni criado, que muchas vezes tuercen la razon.*³⁹⁴

Precavendo-se da dinâmica troca de bilhetes entre os próprios Guarani, em seu relato o padre Nusdorffer pretende expor a verdade, e falsidades, sobre a profecia a fim de evitar a boataria que corre nas reduções, “*Y como algunos hablan tanto y tantas vezes y han hablado de esta Profecia con tanta diversidad, dirè aqui todo lo q ay en realidad de esta índia y de su Profecia; y dirè tambien las falsedades q sobre ella corren.*”³⁹⁵

Nesse período a escrita tinha um papel destacado nas comunicações entre os indígenas, divulgando notícias referentes a negociações diplomáticas e organização de frentes armadas. Porém, um dos principais veículos de difusão das notícias seguia sendo a vocalidade. “Podem-se imaginar as dificuldades existentes em se averiguar com rapidez a origem nebulosa de algumas informações, e o quanto isso acabava alimentando a produção de inúmeros boatos.”³⁹⁶

No ambiente conturbado das reduções, em virtude do Tratado de Madri, os padres da Companhia decidem engessar a vocalização através da escrita. Segundo Eduardo Neumann “[...] para a população missioneira, a profecia conhecida como *Mbabuçu oicone* gozava de crédito, o que explica a preocupação do jesuíta em apresentar sua versão para estabelecer um contraponto aos fatos nebulosos que circulavam a respeito do destino das reduções.”³⁹⁷ Portanto, Nusdorffer ao contrapor sua versão situa a profecia num espaço/tempo específico. Sob a instrução espiritual e intelectual dos jesuítas a profecia passa a ter o *status* de um prognóstico racional.

³⁹⁴ Apud NEUMANN, 2005, p.179.

³⁹⁵ M.C.A.VII, 1969, p.262.

³⁹⁶ NEUMANN, op.cit., p.204.

³⁹⁷ Ibidem, p.55.

Diminuir o impacto da profecia na região representa uma ação política da Companhia de Jesus, com o objetivo de recuperar o prestígio junto à população missioneira. Sendo assim, insistir na hipótese de um prognóstico racional, mediado pelos jesuítas, daria a impressão de controle sobre os acontecimentos. O caráter variável da profecia, alimentado pelos recentes acontecimentos, só contribuía para a incerteza quanto ao futuro das reduções. Para Reinhart Koselleck “por seu caráter variável, as profecias podem ser prolongadas a qualquer momento. [...] a cada previsão falhada, aumenta a certeza de sua realização vindoura.”³⁹⁸ A intenção do padre é, portanto, garantir que a profecia da índia está no passado e não voltará a acontecer.

As revelações de Felicitas só se tornam legítimas quando intermediadas por alguém de juízo, capaz de julgar prudentemente, de fazer prognóstico. O conceito jesuítico de prudência é inspirado nos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola.³⁹⁹ Torna apto o exercitante a discernir “entre os movimentos de sua alma, que provêm de Deus, daqueles que são produzidos pelo inimigo de Deus.”⁴⁰⁰ A índia não faz prognóstico, não possui o engenho de compreender as implicações de seus vaticínios. Possui uma “luz especial” desde que suas profecias estejam sobre o controle da Igreja, “*Esta índia pues predixò varias cosas â vários PP. es q realm. te ella no podia saber sin alguna lux especial.*”⁴⁰¹

A escrita jesuítica instaura, a partir de sua técnica de composição, uma narrativa que legitima a verdade amparada na providência divina⁴⁰², e tenta desprestigiar a oralidade indígena. E se a fonte que inspira os rumores provir de uma mulher indígena? A palavra feminina é perigosa, pode promover instabilidade e desordem. Para o padre Francisco Lupércio de Zurbano, uma “*mala lengua*” associada à sediciosa “arte infernal de seduzir”. O poder de persuasão da mulher está associado a “*sus armas carnales, como si peleara la carne contra el espíritu.*”⁴⁰³ O que sai de sua boca, segundo Zurbano, não merece crédito.

³⁹⁸ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p.32.

³⁹⁹ Os Exercícios se constituíam na base da ordem, podendo ser realizado por qualquer pessoa, sendo prescrito aos noviços da Companhia. Foram elaborados por Inácio de Loyola. Segundo O’Malley, “Eles auxiliariam o indivíduo a buscar seus recursos interiores para a motivação que um compromisso vitalício requeria, e eles ofereciam princípios claros porém flexíveis para a sua própria jornada espiritual e para a jornada daqueles que solicitavam ‘ajuda’”. O’MALLEY, 2004, p.64.

⁴⁰⁰ EISENBERG, 2000, p.38.

⁴⁰¹ M.C.A.VII, 1969, p.262.

⁴⁰² O poder político instaurado pelos padres, bem como toda forma organizativa, naturaliza-se nos discursos que legitimam e são legitimados pela ordem natural ou divina. “Nos specula medievais, a política nunca se autonomiza da fundamentação religiosa, propondo-se neles que a lei preexiste ao poder como lei natural que reflete a lei eterna de Deus.” HANSEN, 2006, p.136.

⁴⁰³ MAEDER, 1984, p.77.

Entretanto, o discurso não se alinha à prática. Produzir uma versão oficial sobre os acontecimentos é reconhecer o alcance e força da palavra feminina. É a constatação do prestígio que essas mulheres, especialmente as velhas, gozam junto às populações indígenas/missioneiras depois de quase 150 anos de missões jesuíticas.

O prestígio conferido à profecia da índia encontra maior ressonância em períodos de crise gerados por conflitos armados, desencadeadores de fomes e pestes. Segundo Neumann durante a guerra guaraníca o que se viu foi o acionamento de um mecanismo legítimo da oralidade pelos grupos Guarani, “a vocalidade regia as decisões coletivas nas sociedades indígenas, quando a palavra empenhada apresentava muito valor.”⁴⁰⁴

Ao privilegiar a vocalidade em detrimento da palavra por escrito, os Guarani valorizam uma prática tradicional: o uso da voz. Sustento essa tradicionalidade gerida, em parte, pelas mulheres indígenas. Por exemplo, são elas que participam mais ativamente na educação dos filhos. Durante algum tempo, o padre e o esposo foram excluídos “*de la comunidad de la palabra.*”⁴⁰⁵

3.3.3 *Sonhos e visões*

Diante dos murmurinhos suscitados pela profecia, e a proporção alcançada, os padres relacionaram-na ao prestígio da palavra feminina? As mulheres indígenas aparecem, recorrentemente, tendo sonhos e visões, e também os vocalizando. Esses atos solenes, cujo cenário de pompa e circunstância é criado pelos padres, dão pistas sobre a receptividade e prestígio da palavra guarani, sobretudo à palavra feminina. Segundo a historiadora Eliane Fleck,

Os Guarani demonstravam enorme apego às visões, pois para eles estas fundavam a palavra que consolidava a autoridade e o prestígio de seu detentor. Contar os sonhos constitui-se em atividade comum, sendo as narrativas dos sonhos elaboradas a partir de um corpus simbólico reconhecido de interpretação de determinados acontecimentos.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ NEUMANN, 2005, p.228.

⁴⁰⁵ A autora se refere ao início da colonização e aos filhos mestiços com espanhóis que não conviviam com os pais, ficando a cargo da mulher a comunicação sistemática com sua prole na língua guarani. CHAMORRO, 2009b, p.278.

⁴⁰⁶ FLECK, 2006, p.626.

Nas culturas indígenas os sonhos revelam/simbolizam a saúde espiritual do grupo. Compreendo a vocalização dos sonhos e visões como um ritual da palavra, o que implica considerar formas de comunicação que transcendem o simples diálogo. O ritual consiste na evocação das palavras sagradas, àquelas que atribuem sentido e reavivam as tradições, a memória do grupo. Nas reduções de índios os sonhos e visões são agora ressignificados, tendo como referência o cotidiano cristão, e a fala feminina, apropriada pelos missionários, terá uma função pedagógica. Na redução da candelária,

una índia la cual se apartó alguna distancia del pueblo con su marido a buscar de comer, entróse éste por el monte adentro, y no supo volver al paraje donde había dejado a su mujer, ella viéndose en aquel páramo y sola y afligida, invocó con grande afecto a la Santísima Virgen que no le faltó en tamaño aprieto, pues vio luego en su presencia un bellissimo mancebo que la consoló y animó con particulares razones en orden a su salvación, y le enseñó el camino por donde había de volver a su pueblo; apenas llegó a éste cuando se sintió herida con la flecha de la enfermedad, que la apretó de suerte que la dejó por muerta cuasi ocho horas; pasadas éstas volvió en sí la mujer, envió a llamar al Padre, a quien le dijo: Padre, grande espacio he estado muerta, pero en ese tiempo la Virgen Santísima me ha hecho mil favores, y entre ellos no es el menor haberme mandado me confiese de algunas faltillas, que yo no me acordaba, y me ha ordenado que a sus esclavos y congregantes les hablase de su parte y dijese que le eran de grande gusto las obras que en su servicio hacían de rezar el rosario, oír misa todos los días, confesar y comulgar a menudo, y que redujesen a otros a estos santos ejercicios. Acudieron los congregantes y los que no lo eran a oír lo que les decía la nueva predicadora, lo cual hizo en sus oyentes tal efecto, y tal moción en todo el pueblo que se llenaba la iglesia todos los días como si fueran de fiesta y las confesiones tan numerosas como en tiempo de Jubileo, y las más dellas generales (que muchas veces suele Dios tomar por instrumento para dar vida a unos la muerte de otros). [...] ya el trance de la muerte. [...] Consolóla el Padre y después pidió ser admitida en la Congregación de Nuestra Señora, [...].⁴⁰⁷ (Grifo meu)

Na visão acima, a virgem aconselha a índia a confessar os seus pecados, e que falasse aos demais membros da congregação “*de su parte y dijese que le eran de grande gusto las obras que en su servicio hacían de rezar el rosario, oír misa todos los días, confesar y comulgar a menudo*”. São frequentes os testemunhos das índias, fazendo parte de uma narrativa edificante, acontecerem mediante todo o *pueblo*. Como se vê, a índia serve de interlocutora entre a virgem e o *pueblo*. Exercitando a palavra autorizada auxilia na

⁴⁰⁷ MAEDER, 1996, p.86-7.

composição do cotidiano cristão, ritualizado por meio de rezas, missas, confissão e comunhão. A índia recebe a denominação de predadora e tem aqui a virtude de causar efeito sobre os ouvintes. Por instantes, isso é uma regra e não exceção nos relatos sobre os sonhos e visões confessados para os padres ou diante do grupo, a índia é capaz de articular um discurso afetando os ouvintes. Quem a não ser os homens da Companhia são capazes de arrazoar e afetar o ouvinte, ou leitor, e fazê-lo aceitar com juízo uma ordem instaurada desde a cabeça? Logo, o discurso feminino não pode ficar à mercê da boataria; é mediado pelos padres.

Felicitas era visionária, mulher e índia. A fim de manter a normalidade nas reduções, sua visão é oficializada através da escrita. Nada fora do previsto aconteceria sem a autorização dos padres.⁴⁰⁸ “A Igreja Romana tinha por princípio dominante manter sob seu controle todos os visionários.”⁴⁰⁹ O que justifica o medo e a necessidade de contrapor uma profecia feita por uma índia? Seria a desconfiança que os padres têm da figura feminina?

O objetivo de Nusdorffer, por meio da escrita, é o de apoderar-se da profecia de Felicitas, garantir a ordem e desautorizar o imprevisível (o estremecimento das relações entre indígenas e missionários dificultava ainda mais a empresa). Portanto, esta ordem só pode ser instaurada pela razão masculina, e a escrita atende com perfeição a tarefa de compor um cotidiano estável frente às incertezas e sombrias revelações do vaticínio da índia.⁴¹⁰

A referência aos sonhos femininos e sua vocalização em público são constantes nas cartas ânua. O que não deixa de ser contraditório, pois a intenção dos padres era de proibir as manifestações das mulheres indígenas no espaço público, e desprestigiar a importância da sua voz. Na *Arte de la lengua Guarani* Montoya desprestigia os sonhos das mulheres, que eram socializados pela manhã com o grupo. Exemplificando o uso das partículas de pergunta, ele sinaliza a postura preferida diante da voz feminina, “*ma oguerobia repaçe cuña que peguiré [...] avia yo de creer á sueños de mugeres?*”⁴¹¹

⁴⁰⁸ Para Koselleck “A Igreja é, em si mesma, escatológica. Entretanto, no momento em que as figuras do Apocalipse de João são aplicadas sobre acontecimentos ou instâncias concretos, a escatologia tem um efeito desintegrador. O fim do mundo só é um fator de integração enquanto permanecer não determinável, do ponto de vista histórico e político.” KOSELLECK, 2006, p.26.

⁴⁰⁹ Ibidem, p.25.

⁴¹⁰ A mulher representa a escuridão, ignorância e o homem a luz, razão. O sexo da mulher é para dentro, escuro, úmido; o sexo do homem para fora, seco, visível. “[...] há uma enorme literatura relacionando os humores frios e úmidos considerados dominantes no corpo da mulher com suas características sociais – mentira, mutação, instabilidade – e os humores quentes e secos do homem com sua suposta honra, bravura, tônus muscular e fortaleza geral de corpo e espírito.” LAQUEUR, 2001, p.131.

⁴¹¹ MONTOYA, 1876a, p.126-7.

A tradução da frase para o Guarani revela a importância da vocalização feminina e demonstra sua capacidade de interlocutora, mediadora cultural. Porém, a Igreja sempre esteve preocupada em restringir, combater ou controlar o significado que os indígenas conferiam aos sonhos, alucinações e a embriaguez.⁴¹² A Igreja não só combatia a interpretação dos sonhos, mas também quando conveniente dava voz principalmente às índias para relatar sonhos ou visões que fortaleciam a conquista espiritual. Por detrás dos sonhos, visões e as repercussões decorrentes dessa postura, há segundo os padres a alienação, a loucura e a luxúria, características de um modo de ser feminino.

A velha Felicitas, “*muriò Ella de mas de 90 años de edad*”⁴¹³, e suas profecias são apropriadas pelos padres e maquiadas com a razão masculina, dando uma roupagem de legitimidade e funcionalidade para a realidade das doutrinas. No ventre da Igreja, práticas ameríndias se instalam e são interpretadas pelos padres e administradas a seu modo. O que poderia ser um pacto com o demônio, devido à instabilidade feminina, mediada pelos padres, pois a índia tinha “*particular confianza recurriendo em todo à ellos como à SUS Maestros y PP. es Espirituales*”⁴¹⁴, torna-se uma prática legítima da índia, que tem nos padres seus mestres espirituais.

A partir do relato do padre Bernardo Nusdorffer sobre um bilhete solto, em que estava escrita a profecia “*Mbabuçu oicone*”, analisei a força das palavras da índia Felicitas e a preocupação dos jesuítas em controlá-las. A permeabilidade do espaço reducional possibilita compreender a preocupação dos padres com a vocalização feminina; a profecia de Felicitas que se propaga pelas missões. As comunicações entre os indígenas nas reduções pressupõem a dificuldade de medir o alcance das palavras *sueltas* da índia devido às interpretações variadas e o prolongamento da profecia. Portanto, a necessidade de avaliar sua dimensão e situá-la num tempo e espaço longe do momento conturbado que vivia as missões.

O padre Nusdorffer através da escrita procura dar a sua versão a fim de acabar com os murmurinhos que agitavam as reduções. A palavra escrita do jesuíta representa a razão inaciana fundada numa ação política. O controle temporal e político é sua finalidade. O apoderamento da profecia de Felicitas, pela escrita inaciana, passa inevitavelmente pelas

⁴¹² Segundo Gruzinski, “[...] essas sociedades se mostravam ávidas por decifrar sonhos, a Igreja combatia sua interpretação, assim como condenava o consumo de alucinógenos, fontes de ‘alienação, de visões e de delírios’, caminho certo para a ‘loucura e a luxúria’, e denunciava a embriaguez sob todas as suas formas, englobando na mesma reprovação formas rituais e sagradas próximas do êxtase e da possessão”. GRUZINSKI, 2003, p.273.

⁴¹³ M.C.A.VII, 1969, 262.

⁴¹⁴ Ibidem.

representações das mulheres indígenas; por prescrições de gênero. Nota-se na escriturária jesuíta, mais especificamente no relato do padre Bernardo Nusdorffer, uma preocupação em dar um ordenamento racional para a vida em redução, prescrevendo lugares e comportamentos específicos para as mulheres indígenas: reclusas e em silêncio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres indígenas se movem nas narrativas dos europeus, são descritas e representadas de acordo com a intenção, objetivo daquele que escreve. Primeiro os cronistas da conquista, logo a seguir os missionários.

O meu objetivo na dissertação foi demonstrar o protagonismo das mulheres indígenas nas reduções de índios na Província Paraguaia (1609-1768). Esse protagonismo que identifiquei nas entrelinhas dos relatos jesuíticos está em consonância com as demandas e reivindicações das mulheres Guaraní atuais.⁴¹⁵

A partir da sistematização dos dados das fontes identifiquei as inúmeras vezes em que as mulheres indígenas são objeto da atenção dos cronistas da conquista e dos missionários. Nos relatos percebo o cotidiano rico e matizado do qual as mulheres indígenas se destacam.

Indiferente às idealizações dos jesuítas, nas reduções de índios se encontram vestígios das práticas de mulheres nada resignadas, se posicionando na relação com o outro. Nas cartas anuais esses espaços e atividades não ficam claros, é preciso ler nas entrelinhas. Os escritos padronizados da Companhia não relatam o cotidiano feminino, mas esse aparece permeando todos os temas que os jesuítas consideravam mais relevantes: casos edificantes, política e economia.

Devemos considerar a diversidade de mulheres indígenas, suas posturas e táticas no consumo dos elementos cristãos. Tentaram manter-se em evidência no grupo? Acredito que sim, e de variadas maneiras: as que continuamente transitaram para as suas chácaras, dentro e fora das reduções; as que mantiveram um assíduo contato com índios não convertidos, parentes; as resilientes; as negociadoras; as que resistiram; as que se converteram. Por isso o cuidado em analisar os relatos dos padres e não generalizar.

Nas narrativas as índias são coadjuvantes da trama ostentando virtudes ou vícios. Os padres descreveram o que lhes interessavam para controlar e legitimar o projeto missional.

⁴¹⁵ Segundo a proposta do encontro *Kuñã Guaraní Aty* “[...] identificar y fortalecer el protagonismo de la mujer Guaraní a partir de sus diferentes roles (madre, abuela, lideresa) dentro de las comunidades, como así también, asegurar su espacio de participación al interior de las organizaciones indígenas a fin de cooperar en la defensa de los derechos de los Pueblos Indígenas desde su visión y ser mujer.” Disponível em: <http://ea.com.py/este-miercoles-se-inicia-el-%E2%80%99Ci-encuentro-kuna-guarani-aty%E2%80%9D/>. Acesso em: 15/12/2011.

Sustento que as mulheres mantiveram-se atuantes, independente do caminho escolhido ou da forma que foram representadas.

As mulheres indígenas foram interlocutoras atuantes o suficiente para admoestar seus maridos e enfrentar os estrangeiros com a finalidade de proteger o seu modo de vida. Diferente da maioria das mulheres representadas como vítimas resignadas e violadas pelos europeus, as mulheres que aparecem nas narrativas investigadas tomaram parte ativa na construção do seu futuro e estavam dispostas ao enfrentamento. Ressalto que não há um ato fundante em que as mulheres são identificadas como porta vozes, mediadoras culturais ou intérpretes, é o olhar do pesquisador que instaura essas categorias e enxerga consequentemente o seu protagonismo.

Os relatos sobre as mulheres escasseiam conforme o progresso das missões jesuíticas no Paraguai. Nos relatos edificantes não caberão mulheres heroicas, no máximo virtuosas na defesa dos sacramentos e mandamentos de Deus. Nos casos de conversão, exemplificados nas cartas ânuas, as mulheres são descritas protegendo sua virtude, e na maioria das vezes indo ou voltando de suas chácaras, que ficam distantes das reduções. Portanto, dando indícios de que elas mantiveram suas ocupações tradicionais e foram responsáveis pela maioria das atividades referentes à sobrevivência do grupo.

Quando analiso os cronistas da Companhia, em que a escrita foge um pouco ao padrão escriturário das cartas ânuas, as índias aparecem com frequência, principalmente nos relatos do padre Labrador e Pedro Lozano. Mas, é nas referências ao trabalho que as mulheres são exaustivamente relatadas. As separações de gênero, em relação às atividades para homens e mulheres, se farão sentir no *modus operandis* da Companhia de Jesus quanto à organização do trabalho e a rotina das reduções.

Se nas cartas ânuas as mulheres indígenas vão sendo silenciadas, nos dicionários de Montoya o exercício de tradução elenca questões prementes que reclamam a atenção dos padres da Companhia. É aqui, de forma direta, que acho indícios do protagonismo feminino e de suas diferentes atribuições no cotidiano reducional. De forma alguma as mulheres são passivas ou aceitam resignadamente as novas atividades impostas ou sugeridas pelos padres. Nessas traduções percebo os termos que exemplificam e demonstram o posicionamento tático e político das índias que afrontam as opiniões dos jesuítas.

Em meados do século XVIII, portanto depois de um século e meio de reduções, o padre Cardiel era cético em relação à capacidade dos indígenas de compreender o

cristianismo, e viver civilizadamente. “*La voluntad del indio, [...], es tan voluble como el viento; ya quiere una cosa, ya no la quiere; ya se muestra amigo, y luego al punto, por una nonada, se muestra enemigo; y es muy fácil de volverse a cualquier lado, en bien o en mal.*”⁴¹⁶ O ceticismo do padre, de certa maneira corrobora as ideias elencadas acima, e possibilita entrever o cotidiano das reduções muito mais rico e complexo do que as cartas ânuas relatam. Onde, por exemplo, as mulheres se mantiveram proativas apesar das investidas dos padres desafiando sua autoridade. Não foi possível silenciá-las, quanto muito invisibilizá-las.

A partir das representações dos padres sobre as mulheres indígenas, identifiquei a agência feminina no cotidiano reducional. A abordagem que privilegiei, operacionalizando a categoria gênero, viabilizou enxergar as mulheres protagonistas, mesmo tendo suas ações mediadas pela escrita masculina. A visibilidade da ação feminina foi possível pela metodologia e ferramentas utilizadas para leitura dos documentos. A análise minuciosa possibilitou identificar mulheres atuantes e suas resistências. Mulheres que não se resignaram ao papel atribuído a elas pelos jesuítas na experiência missioneira.

As interrogações sobre o passado dizem respeito às percepções sobre as questões do presente. O interesse recente da História sobre as mulheres indígenas, agora como agentes, reflete as transformações da historiografia ao longo das últimas décadas. Uma nova abordagem compreendendo o protagonismo feminino nas reduções de índios tem relação com as reivindicações dos povos indígenas e os movimentos indígenas femininos atuais.

⁴¹⁶ FURLONG, 1962, p.74.

REFERÊNCIAS

Fontes

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

CABEZA DE VACA, Alvár Núñez. **Naufrágios e Comentários**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

CARDIEL, José. S.J. **Breve relacion de las misiones del Paraguay**. Buenos Aires: Secretaria de Cultura de la Nación; Ediciones Theoría, 1994.

CARTAS Anuas de la Provincia Jesuitica del Paraguay, año 1669-1672. Trad. de Carlos Leonhardt S.J. (Transcrição: Júlio Folkenand, 2011).

CARTAS Anuas de la Provincia Jesuitica del Paraguay, año 1672-1675. Trad. de Carlos Leonhardt S.J. (Transcrição: Júlio Folkenand, 2011).

CARTAS Anuas de la Provincia Jesuitica del Paraguay, año 1681-1692. Trad. de Carlos Leonhardt S.J. (Transcrição: Júlio Folkenand, 2011).

CARTAS Anuas de la Provincia Jesuitica del Paraguay, año 1689-1692. Trad. de Carlos Leonhardt S.J. (Transcrição: Júlio Folkenand, 2011).

CARTAS Anuas de la Provincia Jesuitica del Paraguay, año 1689-1700. Trad. de Carlos Leonhardt S.J. (Transcrição: Júlio Folkenand, 2011).

CARTAS Anuas de la Provincia del Paraguay, año 1714-1720. Trad. de Carlos Leonhardt S.J., Buenos Aires, 1928. (Transcrição: Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo: Unisinos, 1994).

CARTAS Anuas de la Provincia del Paraguay, año 1730-1735. Trad. de Carlos Leonhardt S.J., Buenos Aires, 1928. (Transcrição: Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo: Unisinos, 1994).

CARTAS Anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743. Trad. de Carlos Leonhardt S.J., Buenos Aires, 1928. (Transcrição: Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo: Unisinos, 1994).

CARTAS Anuas de la Provincia del Paraguay, año 1750-1756. Trad. de Carlos Leonhardt S.J., Buenos Aires, 1928. (Transcrição: Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo: Unisinos, 1994).

CARTAS Anuas de la Provincia del Paraguay, año 1756-1762. Trad. de Carlos Leonhardt S.J., Buenos Aires, 1928. (Transcrição: Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo: Unisinos, 1994).

Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares. São Paulo: Loyola, 2004.

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA TOMO XIX - Iglesia. (D.H.A.XIX). **Cartas Ânua de la provincia del Paraguay, Chile e Tucumán, de la Compañia de Jesús** (1609-1614). Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser, 1927.

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA TOMO XX - Iglesia (D.H.A.XX). **Cartas Ânua de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañia de Jesús** (1615-1637). Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser, 1929.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos; DECKMANN FLECK, Eliane Cristina; BOHN MARTINS, Maria Cristina (Orgs.). **Carta Ânua da Província Jesuítica do Paraguai** (1659-1662). São Leopoldo, RS: OIKOS; UNISINOS; Cuiabá, MT: EdUFMT, 2008.

FURLONG, Guillermo. **Misiones y sus pueblos de guaranies.** Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.

GUZMAN, Rui Diaz de. **História argentina del descubrimiento, poblacion y conquista de las provincias del rio de la plata.** Tomo I. Buenos Aires: Imprenta de la Revista, 1854.

LABRADOR. José Sánchez S.J. **El Paraguay católico.** Tomo II. Buenos Aires: Coni Hermanos, 1910.

LOZANO, Pedro. **História del Gran Chaco.** Córdoba: [s.n.], 1733.

MAEDER, Ernesto (Org.). **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay** (1637-1639). Buenos Aires: FECIC, 1984.

_____. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay** (1632-1634). Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.

_____. **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay** (1641-1643). Resistência, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistoricas/Conicet, 1996.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS I (M.C.A.I). **Jesuítas e bandeirantes no Guairá** (1549-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS II (M.C.A.II). **Jesuítas e bandeirantes no Itatim** (1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS III (M.C.A.III). **Jesuítas e bandeirantes no Tape** (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS IV (M.C.A.IV). **Jesuítas e bandeirantes no Uruguai** (1611-1758). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS VI (M.C.A.VI). **Antecedentes do Tratado de Madri**: jesuítas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1955.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS VII (M.C.A.VII). **Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos** (1750-1802). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Arte de la lengua Guarani**. Viena: Faesy y Frik; Paris: Maisonneuve y Cia, 1876a.

_____. **Tesoro de la lengua Guarani**. Viena: Faesy y Frik; Paris: Maisonneuve y Cia, 1876b.

_____. **Vocabulário de la lengua Guarani**. Viena: Faesy y Frik; Paris: Maisonneuve y Cia, 1876c.

_____. **La Conquista Espiritual del Paraguay**. Rosario: Iberoamericana, 1989.

SEPP, Antonio. **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

SCHMIDL, Ulrico. **Viaje a España y las Indias**. Buenos Aires: Longseller, 2007.

Sites

Encontro Kuna Guarani Aty. Disponível em: <http://ea.com.py/este-miercoles-se-inicia-el-%E2%80%9Ci-encuentro-kuna-guarani-aty%E2%80%9D/>. Acesso em: 15/12/2011.

Fondo de Mujeres Indigenas. Disponível em: <http://www.fimi-iiwf.org/organizaciones.php>. Acesso em: 18/04/2013.

Referências Bibliográficas

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EDUNB, 1993.

ALLENDE, Isabel. **Inés da minha alma**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

ARES QUEIJA, Berta. Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano. In: GONZALBO AIZPIRU, Pilar; _____. (Coord.). **Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas**. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos-El Colegio de México, 2004. p.15-39.

ARIÈS, Philippe. São Paulo e a carne. In: _____; BÉJIN, André. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**: contribuição para a história e para a sociologia da sexualidade. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986a. p.50-3.

_____. O casamento indissolúvel. In: _____; BÉJIN, André. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**: contribuição para a história e para a sociologia da sexualidade. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986b. p.163-82.

BAPTISTA, Jean. **O Temporal**: sociedades e espaços missionais. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009.

BOCCARA, Guillaume. Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: relectura de los procesos coloniales de Etnogénesis, Etnificación y mestizaje en Tiempos de Globalización. **Mundo Nuevo Nuevos Mundos**, revista electrónica, Paris, 2000. www.ehess.fr/cerma/revue/debates.htm.

_____. **Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.

_____. Fronteras, mestizajes y etnogénesis en las Américas. In: MANDRINI, Raul J. y PAZ, Carlos D.(comp.). **Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX**. Un estudio comparativo. Tandil/IEHS, 2003. p.63-93.

_____. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. **Memoria Americana**, Buenos Aires, n.13, p.21-52, 2005.

BOUVIER, Virginia. Alcances y límites de la historiografía: la mujer y conquista de América. In: GUARDIA, Sara Beatriz. (Ed.) **Historia de las mujeres en América Latina**. 2.ed. Peru: CEMHAL, 2013. p.89-105.

BOTTÉRO, Jean. Adão e Eva: o primeiro casal. In: **Amor e sexualidade no Ocidente**: edição especial da Revista L'Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992. p.123-39.

BRUIT, Hernan Hector. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. Campinas: Ed. Unicamp; São Paulo: Iluminuras, 1995.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

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

CHAMORRO, Graciela. Sentidos da conversão de indígenas nas terras baixas sul-americanas. In: SUESS, Paulo *et al.* **Conversão dos cativos**: povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009a. p.111-28.

_____. **Decir el cuerpo:** História y etnografía Del cuerpo em los pueblos Guaraní. Asunción: Tempo da História, Fondec, 2009b.

DAHER, Andréa. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n.8, p.31-43, mai./ago. 1998.

_____. A conversão dos tupinambá entre a oralidade e a escrita nos relatos dos franceses dos séculos XVI e XVII. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n.22, p.67-92, jul/dez. 2004.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo:** condição feminina, maternidades e mentalidade no Brasil Colônia. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

_____. História das mulheres: as vozes do silêncio. In: FREITAS, Marcos Cezar. (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 1998. p.217-35.

_____. (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente:** 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DÍEZ MARTIN, Maria Teresa. **Perspectivas historiográficas:** mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana. [S.I.:s.n.], 2011. Disponível em: <http://libertadoras.genderlatm.wp.horizon.ac.uk/files/2012/08/Texto-Ma.-Teresa-Diez-Mart%C3%ADn.pdf>. Acesso em: 15/01/2013.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. Escrever a história das mulheres. In: SCHMITT-PANTEL, Pauline. (Dir.). **História das mulheres no ocidente**. Vol. 1: A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1991. p.7-18.

EISENBERG, José. **As missões e o pensamento político moderno:** encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FARBERMAN, Judith. Las salamanca mestizas. De las religiones indígenas a la hechicería colonial. Santiago del Estero, siglo XVIII. **Memoria Americana**, Buenos Aires, n.13, p.117-50, 2005.

_____; RATTO, Silvia. Introducción. In: _____. (Coord.). **Historias mestizas en El Tucuman colonial y las pampas (Siglos XVII-XIX)**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009. p.9-47.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos da história e cultura tupinambá: da etnologia como conhecimento crítico e do conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992. p.381-396.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). **Estudos Feministas**, Florianópolis, n.14 v.3 p.617-34, set./dez. 2006.

GADELHA, Regina Maria. **As missões jesuíticas do Itatim**: estruturas sócio-econômicas do Paraguai colonial (séculos XVI e XVII). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GALHEGOS, Guilherme Felipe. A lógica do cuñadazgo: relação de troca e dinâmica cultural. In: ÁVILA, Vladimir Ferreira de. (Org.). **V Mostra de Pesquisa**: produzindo História a partir de fontes primárias. Porto Alegre: CORAG, 2007. p.15-27.

GÁLVEZ, Lucía. **Guaraníes y jesuítas**: De la Tierra sin Mal al Paraíso. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.

GÓMEZ, Mariana Daniela. Bestias de carga, amazonas y libertinas sexuales. Imágenes sobre las mujeres indígenas del Gran Chaco In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27. Reunião Brasileira de Antropologia”. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio; GIZ; FUNAI, 2012. p.28-49.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A colonização do imaginário**: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUARDIA, Sara Beatriz. (Ed.). **Escritura de la historia de las mujeres en América Latina**. El retorno de las diosas. Peru: CEMHAL, 2005.

_____. (Ed.). **Viajeras entre dos mundos**. Dourados: Ed. UFGD, 2012.

_____. (Ed.). **Historia de las mujeres en América Latina**. 2.ed. Peru: CEMHAL, 2013.

HANSEN, João Adolfo. Padre Antônio Vieira: sermões. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil**: um banquete no trópico. 2. ed. São Paulo: Ed. SENAC, 1999. p.23-53.

_____. Educando príncipes no espelho. **Floema Especial**, Vitória da Conquista, ano II, n.2 A, p.133-69, out. 2006.

HAUBERT, Máxime. **Índios e jesuítas no tempo das missões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

IMOLESI, María Elena. El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes. **Anos 90**, Porto Alegre, v.18, n.34, p.139-158, dez. 2011

KERN, Arno Alvarez. **Missões**: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LANDA, Beatriz dos Santos. **A mulher guarani**: atividades e cultura material. 1995. Dissertação (Mestrado em História) – PUC/RS, Porto Alegre, 1995.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: _____. **História e memória**. 2 ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1992. p.535-53.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Dir.) **História**: novos problemas. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

_____. **História**: novas abordagens. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

_____. **História**: novos objetos. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca. **La figura femenina en los narradores testigos de la conquista**. México: El Colegio de México; Consejo para la Cultura de Nuevo León, 1997.

MANDRINI, Raul. J. Hacer historia indígena: El desafío a los historiadores. In: _____. y PAZ, Carlos D.(comp.). **Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo**. Tandil/IEHS, 2003. p.15-32.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. “Desvergonzadas” ou “Escravas da Virgem”: representações femininas nas Cartas Anuais. IV ANPHLAC. 2000, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador: ANPHLAC, 2000. p.1-10.

_____. Sobre as práticas guaranis nas reduções. **História-Unisinos**, São Leopoldo, v.8. n.9, p.107-28, jan./jun. 2004.

_____. **Sobre festa e celebrações**: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII). Passo Fundo: Ed. UPF; Porto Alegre: ANPUH, 2006.

MATOS, Maria Izilda. História das mulheres e gênero: usos e perspectivas. In: MELO, Hildete Pereira de. *et al.* (Orgs.). **Olhares feministas**. Brasília: Ministério da Educação: UNESCO, 2009. p.277-289.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní**: conquistado y reducido. Assunción: CEADUC, 1988.

_____. **El Paraguay inventado**. Assunción: CEPAG, 1997.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.237-249.

_____. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: _____. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. Tese (Livre Docência). Unicamp, Campinas, 2001. p.53-78.

_____. Prefácio. In: POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003. p.15-9.

MORALES, Martín M. La respiración de ausentes: Itinerario por la escritura jesuítica. In: WILDE, Guillermo. (Ed.). **Saberes de la conversión**: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristandad. Buenos Aires: SB, 2011. p. 31-59.

_____. Las huellas de la resistencia. **Società e Storia**, Milão, n.134, p.711-734, 2011.

MORANT, Isabel. (Dir.). **Historia de las mujeres en España y América Latina**. Madrid: Cátedra, 2005-2006.

NECKER, Louis. **Indios Guaranies y chamanes Franciscanos**: las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800). Assunción: Universidade Católica, 1990.

NEUMANN, Eduardo Santos. **Práticas letradas Guarani**: produção e usos da escrita indígena (Séculos XVII e XVIII). 2005. Tese (Doutorado em História) UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

_____. A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas – século XVIII. **Topoi**, Rio de Janeiro, v.8, n.15, p.49-79, jul./dez. 2007.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. A rebelião de Ñezú: em defesa de “su antiguo mode de vida” (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628). **Anos 90**, Porto Alegre, v.18, n.34, p.109-138, dez. 2011.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: _____. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999. p.99-123.

O’MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa história. **História**, São Paulo, v.24, n.1, p.77-98, 2005.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PINSKY, Carla Bassanezi. Estudos de Gênero e História Social. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n.17, v.1, p.159-89, jan./abr. 2009.

_____; PEDRO, Joana Maria. (Orgs.) **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

PODERTI, Alicia. Hacia la descolonización del discurso femenino: textos “escritos” por mujeres en el Tucumán colonial (siglos XVII Y XVIII). **Cuad. Fac. Humanid. Cienc. Soc., Univ. Nac. Jujuy**, San Salvador de Jujuy, 2000, n.13, p.173-186.

- _____. **Brujas andinas**: la inquisición en Argentina. Sydney: Cervantes Publishing, 2005.
- POLONI-SIMARD, Jacques. Redes y mestizaje: propuestas para el análisis de la sociedad colonial. In: BOCCARA, Guillaume; GALINDO, Sylvia (eds.). **Lógica Mestiza en América**. Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas, 1999. p.113-37.
- POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.
- PRESTA, Ana Maria. Indígenas, españoles y mestizaje em la región andina. In: ORTEGA, Margarita; LAVRIN, Assunción; PÉREZ CANTÓ, María Pilar. (Coord.) **Historia de las mujeres en España y América Latina**. El mundo moderno. Madrid: Cátedra, 2005, p.555-581.
- PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- RABUSKE, Arthur. A Carta Magna das Reduções do Paraguai. **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, n.47, v.14, p.21-39, 1978.
- RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2007. p.11-44.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. 3. ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.
- RESTALL, Matthew. **Sete mitos da conquista espanhola**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.
- RODRÍGUEZ, Pablo. Testamentos de indígenas americanos siglos XVI – XVII. **Revista de História**, São Paulo, n.154, p.15-35, 1º/2006.
- SALINAS, María Laura; WUCHERER, Pedro M. Omar Svriz. **San Ignacio Guazú**: encomiendas y Jesuitas en el marco de una reducción. Siglos XVII y XVIII. Disponível em: http://grupoparaguay.org/P_Svriz_Salinas_2012.pdf. Acesso em: 06/11/2012
- SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. A regulamentação do trabalho indígena nas Missões Jesuíticas. **Revista Latino-Americana de História**, v.1, n.3, p.24-44, mar. 2012.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, n.16 (2), p.5-22, jul./dez. 1990.
- _____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Ed. Unesp, 1992. p.63-95.

SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. 13. reimp. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p.275-96.

SOT, Michel. A gênese do casamento cristão. In: **Amor e sexualidade no Ocidente**: edição especial da Revista L'Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992. p.163-74.

THEODORO, Janice. **América Barroca**: temas e variações. São Paulo: Edusp; Nova Fronteira, 1992.

VAN KESSEL, Elisja Schulte. Virgens e mães entre o céu e a terra: as cristãs no início da Idade Moderna. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das mulheres no ocidente**. Vol. 3: do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento, 1991. p.181-227.

VITAR, Beatriz. Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del chaco (siglo XVIII). **Memoria Americana**, Buenos Aires, n.12, p.39-70, 2004.

_____. Las indígenas chaquenas bajo La mirada jesuítica. La construção de la diferença de género en las misiones del Chaco. Siglo XVIII. In: MÜLLAUER-SEICHTER, Waltraud; MONGE, Fernando. (Orgs.). **Etnohistória** (antropologia histórica). Madrid: UNED, 2009. p. 141-168.

_____. Desafíos de autoridad: la guerra entre las viejas y los jesuitas en las reducciones de frontera. Chaco, siglo XVIII. COLOQUIO INTERNACIONAL TRADICIONES INDÍGENAS Y CULTURAS MISIONALES EN LAS FRONTERAS DE LA SUDAMÉRICA COLONIAL. HACIA UNA PERSPECTIVA COMPARATIVA. 2011, Buenos Aires. **Anais...** Buenos Aires: 2011. p.1-16.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009.

_____. Objetos, personas y alteridad en el espacio misional. In: COLVERO, Ronaldo B.; MAURER, Rodrigo F. (Orgs.) **Missões em mosaico**: da interpretação à prática: um conjunto de experiências. Porto Alegre: Faith, 2011. p.15-26.

_____. (Ed.). **Saberes de la conversión**: jesuitas, indígenas e imperios colonials en las fronteras de la cristiandad. Buenos Aires: SB, 2011.