



História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Felippe, Guilherme G.

Casar sim, mas não para sempre: o matrimônio cristão e a dinâmica cultural indígena nas
reduções do Paraguai

História Unisinos, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre, 2008, pp. 248-261

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866837006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Casar sim, mas não para sempre: o matrimônio cristão e a dinâmica cultural indígena nas reduções do Paraguai¹

Marriage? Yes, but not forever: Christian matrimony and the indigenous cultural dynamics in Paraguayan reductions

Guilherme G. Felipe²

cpantagruel@yahoo.com.br

Resumo. Os jesuítas, em sua empresa missionária nas reduções do Paraguai, chocaram-se com diversas dificuldades relativas às diferenças nos costumes e tradições entre as culturas ocidental e nativa. As práticas relativas ao matrimônio indígena eram uma das mais combatidas pelos missionários, que julgavam ser costumes desviantes e, em suas cartas, insistiam na urgente implantação do matrimônio monogâmico e perpétuo cristão. O presente artigo analisará, através do discurso registrado na correspondência inaciana, o conflito entre as culturas quando os padres iniciam sua tentativa de substituir os costumes matrimoniais nativos pelo modelo cristão, gerando choque entre as duas sociedades, mas também trocas e adaptações.

Palavras-chave: matrimônio cristão, lógica do dom, Reduções platinas, século XVII.

Abstract. In their missionary enterprise in the reductions in Paraguay, the Jesuits were shocked by several difficulties related to the difference in customs and traditions between the Western and the native cultures. Marriage practices were one of the traditions combated by the missionaries, who considered the indigenous habits to be wrong from a Christian point of view. Thus, in their letters they insisted on an urgent implementation of the monogamous and perpetual Christian matrimony. This article analyzes, on the basis of the Jesuits' correspondence, the conflict between those cultures when the priests started their attempt to replace the native matrimonial habits by the Christian model, which caused a shock between both societies, but also exchanges and adaptations.

Keywords: Christian matrimony, gift logic, Plata River reductions, 17th century.

¹ Este artigo é uma versão modificada do terceiro capítulo da dissertação de Mestrado defendida em agosto de 2007 (Felippe, 2007).

² Mestre em História pelo PPGH/PUCRS.

Uma das maiores dificuldades enfrentadas pelos jesuítas em sua empresa reducional foi chocar-se com os costumes matrimoniais indígenas. Partindo dos dogmas cristãos que estabeleciam uma forma de aliança conjugal, os padres não aceitavam as práticas autóctones que permeavam seus relacionamentos. Não só não as aceitavam como também não as identificavam como sendo maneiras de estabelecer uniões conjugais adequadas. A poligamia, por exemplo, era fortemente

combatida, a fim de ser substituída pela prática monogâmica cristã, sendo reconhecida pelos jesuítas como “libertinagem sexual y desenfreno, cuando la lectura contextual de las expresiones de los Guaraní permite detectar que para ellos es ante todo una forma esencial y tradicional de cultura” (Melià, 1988, p. 111). Como afirma Vainfas (1997, p. 35), acerca dos índios em território da América portuguesa, “fosse pela poligamia, pela instabilidade de uniões, pelos incestos ou infidelidades, os jesuítas julgavam que, se casamentos havia, eram falsos”. Os padres enxergavam na tradição autóctone libertinagem desenfreada que, assim como estava, não poderia conciliar-se com o “único, perfeito e verdadeiro casamento cristão” (Vainfas, 1997, p. 23).

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

O índio e índia que querem se casar vão pela manhã à casa do cacique ou feiticeiro principal que põe e mistura a erva que bebem em uma cabaça com água e dá de beber esta erva aos dois que hão de casar da mesma cabaça, e depois o marido e a mulher hão de trocar juntos a erva em um mesmo buraco e este é o sinal exterior do casamento ou bem o concubinato, porque depois vivem juntos quanto tempo querem, e quando o marido quer se casar com outra mulher deixa aquela, e o mesmo faz a mulher, e não parece que estes índios em seu natural conhecem a perpétuidade do matrimônio (MCA, 1952, p. 30).

O padre autor da carta descreve o que parecer ser um ritual de confirmação da aliança entre o casal, de forma a apresentar como os indígenas contraem matrimônio. Porém, evidentemente o faz de forma tendenciosa: descreve um ritual que, aos olhos sacerdotais e, mais ainda, da época, não tem nenhuma validade conjugal, é cheio de ações pagãs e, principalmente, é infrutífero. Prefere o termo

concubinato a casamento pelo seu caráter não-confiável e questionável, quando ressalta a freqüente desunião destes casais. O padre Montoya também indica a falta de durabilidade das alianças matrimoniais indígenas:

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

Daí, para os jesuítas, a facilidade e despreocupação dos indígenas em separar-se do seu cônjuge: “Para ninguno es afrentoso repudiar a sus mujeres o ser repudiado por éstas” (Duvols e Saguier, 1991, p. 73). Às vezes, os motivos alegados pelos padres para se concretizar a separação de um casal são bastante levianos, como, por exemplo, o fato de o marido não trazer alimento quando volta da caça (MCA, 1951, p. 346).

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

Cabe aqui pontuar a diferença existente entre os termos que recorrentemente surgem no discurso jesuítico para descrever as relações conjugais nativas. A poligamia, como se verá adiante, é a relação estabelecida e permitida pelo grupo social onde um indivíduo ou alguns poucos têm a concessão de possuírem mais de um cônjuge. Normalmente, esta permissão é dada somente às lideranças, tanto políticas como religiosas. Diferentemente, o chamado *amancebamento*³ é o termo que os jesuítas atribuem ao estado conjugal indígena monogâmico, estabelecido por um ritual autóctone entre uma mulher e um homem que, ao contrário do modelo cristão de casamento, não tem a obrigatoriedade da duração perpétua. Também recorrem ao termo *mancebas*, que vai ser utilizado pelos jesuítas para denominar as esposas dos índios. Neste caso, tanto um índio monogâmico como um cacique poligâmico vão ter mancebas, já que, nas duas situações, as uniões são instáveis e perecíveis, segundo os padres. É, principalmente, devido a este caráter perecível que os padres vão condenar a união matrimonial indígena, tentando interiorizar a conduta monogâmica e vitalícia do casamento cristão.

Cada qual – poligamia e amancebamento – vão ser alvos do trabalho evangélico na tentativa de elimi-

³ Pensa-se neste termo como uma nomenclatura utilizada pelos sacerdotes de acordo com o que Cristina Pompa (2001, p. 179) diz ser “a projeção de uma categoria ocidental, utilizada na época do contato para ler, entender, e finalmente construir o ‘outro’ indígena”, ao invés de ser “propriamente um elemento ‘original’, no sentido de pré-colonial, da cultura tupi-guarani”. Logo, os aspectos culturais indígenas foram traduzidos pela “mediação dos esquemas culturais familiares ao observador”, já que este só compreenderia aqueles organizando e pensando de acordo com sua percepção cultural (Pompa, 2001, p. 180). Deste modo, o que para os nativos era a sua forma de estabelecimento conjugal, fundamentadas em relações política e econômicas e sustentada num sistema parental complexo, para os sacerdotes não passava de uma união superficial, sem contrato válido e não duradoura. Logo se vê que não cabia no que os jesuítas traduziram como amancebamento todo o significado da cultura indígena.

nar tais práticas, no caso da primeira, ou torná-las um compromisso eterno entre os noivos, no caso da segunda. Este artigo, portanto, buscará compreender como se deu o choque entre as duas culturas matrimoniais distintas ocasionado pelo contato missionário entre os anos de 1610 e a década de 1640 na província do Paraguai. Será analisado o discurso jesuítico construído frente a este conflito, buscando, primeiramente, tentar entender como são estruturados os registros edificantes sobre a implantação do matrimônio cristão no meio reducional. Logo após, serão analisados os problemas referentes a este discurso, como omissões, esquecimentos e ocultações de certos dados pertinentes que são causados em decorrência da maneira de agir indígena. E, por fim, tendo como base a lógica do dom maussiana, tratar-se-á especificamente dos relatos referentes à poligamia, de forma a tentar compreender como os indígenas se portaram frente aos novos costumes matrimoniais implantados pelos jesuítas.

O matrimônio como discurso edificante

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

Em suas missas e sermões, os jesuítas vão tentando difundir os preceitos matrimoniais de forma a fazer os índios se orientarem para uma vida monogâmica com casamento perpétuo. O padre Montoya, em 1630, relata o caso de um cacique batizado que foi casado sua vida inteira com a mesma índia e, “ainda que houvesse anos que estava muito doente, nem buscou outra, nem se amancebou” (MCA, 1951, p. 349). Sem dúvida, o relato evidencia um exemplo edificante, pontuando dois fatores importantes que o tornam um discurso modelar jesuítico. Em primeiro lugar, o autor atenta para o fato de o cacique já ser batizado – condição fundamental para a realização do casamento. Esta lógica segue uma linha de raciocínio em que o indígena entra para vida cristã por intermédio da sua conversão e alcança um novo patamar ao casar-se, estabelecendo uma boa conduta religiosa. Em segundo lugar, é registrada a eficácia do sacramento. O cacique

casou-se e permaneceu unido à sua esposa, na saúde e na doença, sem procurar outra mulher. Este caso aponta para a qualidade duradoura da união cristã que, aos olhos sacerdotais, não existe no casamento indígena.

Em outra oportunidade, o padre Montoya relata um fato que segue a mesma lógica, ao descrever o caso de um cacique principal que se recusava a casar com sua companheira até começar a ouvir vozes à noite intimando-o a casar-se de maneira cristã. Receoso, procurou o jesuíta pedindo que administrasse o matrimônio o mais rápido possível. Sem qualquer impedimento para tal, o casamento foi realizado, e os dois viveram “muito concordes e morreram, depois de alguns anos, com bastante garantia de sua salvação, deixando por herdeiros de suas virtudes três filhos” (Ruiz de Montoya, 1985 [1639], p. 68).

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

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

Naquela mesma localidade soube [o padre] como uma índia cristã e viúva estava amancebada com um índio infiel e que não queriam ir ao povoado por viver aos seus gostos, longe dos padres. Determinou-se ir em sua busca outros três dias do caminho e porque se via a providência de nosso Senhor e como levava o padre para que ganhasse aquelas duas almas, não havia caminhado ainda meio dia de caminho quando encontrou com ela, que ia entrar no mato com um filho seu nos braços e outro maior que ia junto com seu marido. Acariciou-lhes o padre para que não se exasperassem; bajulou-os e trouxe-os consigo ao povoado, catequizando-os pelo caminho; confessou a índia e logo batizou o índio e depois os casou in facie ecclesiae com que eles ficaram muito contentes (MCA, 1969, p. 75).

O autor apresenta a índia como já sendo cristã, ou seja, já havia sido batizada e, por este motivo, não teria impedimento em se casar. Porém, neste relato, acrescentou-se a condição infiel do cônjuge, característica que não aparecia nos dois casos anteriores. O amancebamento não parece ser o maior impedimento nesta situação, mas sim a infidelidade do índio que a acompanhava, acrescentando-se então um novo problema a estes registros: os envolvimento matrimoniais entre índios já batizados e índios pagãos. O problema parece ser solucionado com o batismo do infiel, que é realizado junto à confissão da índia, sendo registrado, pelo inaciano, como um caso edificante. Aos olhos sacerdotais, o fato de a índia ser batizada, realizar a confissão e então se casar, comprova uma vida cristã constante, seguindo todos os passos necessários para tal. Ainda analisando-se o relato, percebe-se a omissão da eficácia do casamento: diferente dos casos anteriores, este não apresenta as boas condições de vida após o ato matrimonial. Não se sabe se o casal permaneceu junto, se um dos cônjuges não procurou outro parceiro, se continuou vivendo no meio reducional... Atenta-se para o fato de a índia, que já era cristã, não estar vivendo na redução com os demais cristãos quando o padre a localizou e resistiu às primeiras tentativas de ir com o jesuíta, porque, segundo o autor, já estava vivendo “aos seus gostos”. Sabia-se que a índia, já batizada, tinha fugido da redução para manter uma relação com um infiel, porém o que aconteceu depois do casamento católico não é mencionado. O mesmo ocorre com um caso registrado em 1627 pelo padre Romero que, após denunciar a existência de “muitos índios e índias cristãos amancebados com infieis”, soluciona a situação ao “dispor estas pobres almas para a confissão, aos cristãos, e aos infieis para o santo batismo”. Com isso, realiza 20 casamentos que “antes eram amancebamentos sacrílegos por serem com infieis [...] e agora viviam contentes” (MCA-CPH, cx. 28, doc. 22)⁴.

Neste caso, o autor também ressalta o fato de existirem casais formados entre já batizados e infieis. O problema parece ser resolvido com o batismo dos pagãos e a confissão sacramental dos já convertidos, fazendo-os aptos ao matrimônio cristão. Novamente o foco do relato não está no que aconteceu aos 20 casais, mas sim como eles foram formados. Desta maneira, não existe registro da eficácia destas uniões, mas sim a referência edificante da glória do Senhor. Em outro relato do padre Pedro Romero, de 1635, torna-se mais evidente que a preocupação não estava no pós-casamento, e sim no que o precedia, quando uma índia, ao procurar o jesuíta, fala: “Padre, não me sinto com pecado grave, e assim dou muitas graças a nosso Senhor, a

Virgem Santíssima e a ti também, porque me casas antes que o ofenda” (MCA, 1970, p. 88). A preocupação está no que poderia vir a acontecer caso o casamento não fosse realizado, não existindo qualquer alusão ao ato matrimonial em si, ou ao destino do casal: para não cair em tentação e cometer algum erro, a mulher solicita o matrimônio de forma a esgotar as possibilidades de pecar. *Casá-los antes que pequem* parece ter sido um cuidado dos jesuítas, que passam a casar “os meninos cristãos antes de terem idade que façam amancebamentos”, conseguindo assim ter “mais fácil remédio” (MCA-CPH, cx. 28, doc. 12).

A preocupação dos missionários estava em afastar os índios dos pecados da carne o quanto antes pudessem. Como se observa no relato, os castigos e prevenções não bastavam, ficando a cargo do matrimônio uma grande parcela de responsabilidade em recuperar a moral e os bons costumes, mesmo daqueles meninos já convertidos à cristandade. Ao que tudo indica, no que se diz respeito à poligamia e ao amancebamento, somente o matrimônio cristão teria poderes em anulá-los. Por isso, a preocupação se deve mesmo aos meninos já batizados que, teoricamente, não deveriam causar esse tipo de precaução. Da mesma forma, a insistência em casá-los o mais cedo possível, como pontua Montoya: “Procura-se que se casem a tempo, antes de sobrevir-lhes o pecado” (Ruiz de Montoya, 1985 [1639], p. 170). O padre Diogo Ferrer escreve, em 1633, que alguns índios, “não contentes com a doutrina comum na igreja, vão à casa do padre pedindo-lhe que os instruissem para poder casar brevemente e deixar seus amancebamentos” (MCA, 1952, p. 35).

Casar para não pecar; mais precisamente, casar para se livrar das mancebas e más uniões. Mas o casamento sacramental é um meio confiável de assegurar a boa conversão e os bons costumes cristãos destes indígenas? Para responder a esta questão, talvez seja necessário analisar melhor o enfoque que os jesuítas davam a estes registros envolvendo o matrimônio, ou seja, tentar compreender qual o real motivo para que estes registros tenham sua ênfase voltada à situação pré-matrimonial dos índios.

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

⁴ As referências dos documentos manuscritos estão de acordo com a localização dos microfilmes no Centro de Pesquisas Históricas do Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS. Tais cópias microfilmadas foram adquiridas através de um projeto financiado pelo CNPq, cujos originais pertencem à Biblioteca Nacional do RJ.

Fizeram-se também esse ano nesta redução [Nossa Senhora da Assunção do Acariguá] 400 casamentos, livrando muitos de seus amancebamentos antigos e casando-os conforme manda Deus com sua legítima mulher (MCA, 1969, p. 75).

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

Registrar a diminuição de más uniões frente ao aumento de casamentos cristãos está mais em foco do que comprovar os benefícios do sacramento matrimonial – como se a primeira situação já demonstrasse a eficácia da segunda. Desta forma, a substituição dos amancebamentos por casamentos cristãos, de acordo com o discurso edificante, passa a ser cada vez mais comum no meio reducional, apesar da pouca incidência de registros que confirmem a durabilidade destes casamentos.

Em relação à poligamia, o mesmo tipo de discurso vai ser construído, dando-se ênfase nos registros ao fim dessas relações indígenas em razão da falta de comprovação eficaz das novas uniões cristãs. Já em 1618 são registrados casos de infieis que “vão deixando alguns vícios que os tinham impossíveis para ser cristãos, deixando muitos deles dois e três mulheres” (MCA-CPH, cx. 28, doc. 13). O afastamento da poligamia ganha um importante papel para a difusão dos registros matrimoniais, pois, afinal de contas, quanto mais os índios forem deixando este costume, crêem os jesuítas, mais fácil parece casá-los cristãmente. Esta atitude é ressaltada pelos padres em seus registros: o fato de os índios se livrarem de suas várias mulheres, chegando, muitas vezes, a entregá-las aos padres para que as casem, como é relatado em uma carta de 1635, onde um índio espontaneamente leva ao padre suas oito mulheres de modo a livrar-se de sete para, então, depois de batizado e devidamente apto, casar-se com apenas uma, a mais velha, seguindo a lógica do casamento cristão. Ao final, o índio declara ao padre:

“Agora sei que vivo com gosto, pois já não amo senão a Deus, e não tenho o coração dividido em minhas mancebas”. Pouco depois caiu em uma doença da qual morreu (MCA, 1970, p. 116).

Apesar de o caso finalizar com a morte do índio e nem ao menos ser mencionado o ato matrimonial, ele tem importância na medida em que registra a iniciativa do infiel em procurar o jesuíta para dar fim a seu relacionamento poligâmico, confiando ao sacerdote suas mancebas. Tal atitude é o foco do relato, tornando-o um caso edificante até o momento em que o índio é batizado, já que sua validade, tanto como registro matrimonial como registro batismal, é nula. Para os jesuítas, a renúncia da poligamia, antes mesmo do casamento cristão, é o que interessa para confirmar um caso edificante. A iniciativa dos indígenas de abrirem mão de suas várias mulheres é vista pelos sacerdotes como prova do bom andamento do trabalho evangélico que resultou em boas condutas dos neófitos. Porém, pode-se analisar esta iniciativa como algo correspondente à cultura indígena, mais antiga que as boas novas dos padres e muito mais profunda.

A socialização por meio das dádivas

É necessário fazer aqui, brevemente, um parêntese para observar uma forma de relacionamento social *primitiva*⁵, que ajudará a entender algumas questões pertinentes ao convívio entre indígenas e jesuítas no meio reducional. Estas observações podem elucidar a forma como o casamento nativo se estabelecia e como a relação com os padres foi possível.

É conhecido o costume da troca de presentes entre povos vizinhos ou mesmo entre indivíduos do mesmo grupo, sem aparentes obrigações e interesses. Muito se estranhou esta atitude, até que Marcel Mauss (2003 [1923-1924]) interpretou esta prática incorporando ao doador e ao receptor uma lógica de igualdade e reciprocidade. Segundo o Mauss (2003 [1923-1924], p. 187-188), esse *dar* está impregnado de significados e ações, aparentemente voluntários e livres, porém carregados de interesses e obrigatoriedades. Esta atitude repleta de imposições, que na verdade é somente “ficção, formalismo e mentira social” (Mauss, 2003 [1923-1924], p. 188), movimenta grupos vizinhos a se presentearem frequentemente, onde o objeto dado não é recebido por seu valor original: não se trocam bens e riquezas, nem objetos úteis economicamente; trocam-se, antes de tudo, “amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras”, abarcando questões religiosas, jurídicas, morais,

⁵ Usa-se o termo *primitiva* não de acordo com seu conceito, pejorativo, antagônico à *civilizada*, mas sim em relação ao próprio estabelecimento das trocas que serão analisadas a seguir. São ditas, aqui, *primitivas*, já que “essa moral e essa economia funcionam ainda em nossas sociedades de forma constante e, por assim dizer, subjacente” (Mauss, 2003 [1923-1924], p. 188). Desta forma, quer-se diferenciar estes resquícios contemporâneos das trocas promovidas por estes grupos analisados. Para outras especificações, conferir principalmente Godbout (1998), Caillé (1998) e Lanna (2000).

econômicas e estéticas, o que se denominou de “*sistema das prestações totais*” (Mauss, 2003 [1923-1924], p. 190).

Mas o que está em jogo nesta primeira atitude – o *dar* – é mais amplo do que presentear *voluntariamente* um grupo vizinho. Esta “obrigação de liberdade” (Caillé, 1998, p. 10) acarreta uma tríplice obrigatoriedade: a obrigação em dar, receber e retribuir (Mauss, 2003 [1923-1924], p. 201). Após o início destas prestações, o receptor envolvido não pode recusar os regalos e deve retribuí-los, de preferência, com usura (Mauss, 2003 [1923-1924], p. 306). É desta forma que se estabelece a lógica do dom: presenteando-se, em rituais ou esporadicamente, um grupo vizinho – ou um chefe é presenteado por seus seguidores, e vice-versa – com espontaneidade e aparente desinteresse, porém reveladores de interesse e obrigação social. O ato de dar é associado a uma “ideologia da generosidade”, “mas não existe a dádiva sem a expectativa de retribuição” (Lanna, 2000, p. 176).

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

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

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

É por meio da dádiva que se delimitam os amigos e os inimigos, e se impõem atitudes diferenciadas a cada um: “Com um luta-se, com o outro troca-se” (Lévi-Strauss, 2003 [1949], p. 100).

A aposta da dádiva é, de fato, intrinsecamente paradoxal, já que apenas a gratuidade demonstrada, a incondicionalidade, são capazes de selar a aliança que

beneficiará a todos e, finalmente, àquele que tomou a iniciativa do desinteresse. (Caillé, 1998, p. 16).

Diego de Torres, em carta de 1609, descreve sua surpresa em relação à hospitalidade dos índios que, mesmo se “um passageiro vem de fora e se aloja em uma parte despovoada, todos levam-lhe regalos que tenham com grande amor” (DHA, 1927, p. 17). Sem tentar explicar o motivo que leva os nativos a esta atitude, apenas descrevendo-o como um ato comum, mas observa – talvez inconscientemente – duas características peculiares: primeiro nota-se que *se pode dar* a qualquer grupo que se aproxima, não necessariamente grupos autóctones com os quais já se mantinham relações; neste caso, pode-se imaginar que *estrangeiros* é a palavra usada, na realidade do jesuíta, para denominar os colonos espanhóis que, inevitavelmente, entravam em contato com estes índios. Dar aos estrangeiros, antes de tudo, é apostar numa aliança; e, por isso, é excluí-los do seu grupo: “se dou ao outro é porque ‘ponho’ o outro como *outro* e esta coisa como *minha para o outro*” (Lefort, 1990, p. 26, grifo do autor).

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

A concessão da poliginia

Antes da chegada dos espanhóis às terras platinas, os índios que ali viviam em núcleos aldeões mantinham entre si sistemas de reciprocidade e redistribuição baseados na lógica do dom. A configuração física destas aldeias comportava um número populacional não muito elevado (Souza, 2002, p. 239), baseada nas redes parentais e ajustada conforme os núcleos familiares divididos em grandes casas comunais⁶. Isso implicou – ou foi consequência de – uma economia baseada na produção e consumo domésticos, norteadas pelas exigências da família (Souza, 2002, p. 223-224). Não quer dizer que a produção preencha as expectativas do consumo mínimo exigido pela unidade familiar; pelo contrário, a produção mantém-se abaixo do necessário, gerando o sistema de trocas entre os diferentes núcleos familiares:

⁶ Segundo Carlos Fausto (1992, p. 384), baseando-se em relatos de época, a população aldeã poderia alcançar de quinhentos a 3 mil índios, que não sugere um número absurdo: uma casa comunal poderia abrigar “dezenas de famílias nucleares, ou centenas de pessoas” (Souza, 2002, p. 224).

Uma produção para o valor de uso não exclui o aparecimento de uma rede de prestações na sociedade ou no interior da unidade doméstica; ao contrário, a produção para a “subsistência” prevê a realização de trocas, ainda que estas sejam com matizes sociais (obrigações e contra-obrigações) e realizadas com produtos de primeira necessidade (Souza, 2002, p. 236-237).

São essas trocas recíprocas, *matizes sociais* voluntários, mas obrigados, que darão rigidez às alianças familiares e sustento à aldeia enquanto estrutura física. “A *doação gratuita* dos bens e dos alimentos é um *dever* de cada um e o privilégio de todos, no regime de reciprocidade” (Kern, 1985, p. 34, grifo meu). Este sistema de troca intra-aldeã faz com que os núcleos familiares não se autonomizem, dando consistência ao grupo tribal enquanto detentor de unidades domésticas dependentes uma das outras. Mas estas prestações de dádivas não se dão apenas entre as famílias, dão-se também diretamente entre os chefes tribais e seus súditos; não se trocam somente produtos de primeira necessidade⁷, trocam-se também prestígio, confiança, poder bélico e bens secundários – como objetos decorativos e ligados ao prestígio social.

Cada casa comunal tem à sua frente um chefe de linhagem, normalmente um dos homens mais velhos, pai do núcleo principal da família que possibilitou a formação daquela unidade parental. Acima dele, somente existe o chefe tribal, denominado cacique, que tem como função organizar a aldeia, manter sua ordem pacífica interna e transmitir a tradição nativa por meio de seus discursos. Só alcançavam este *status* homens eloquentes, bons oradores que conseguiam, pelo prestígio social, ser respeitados e seguido por todos. O prestígio de um chefe era, entre outras maneiras, percebido pela sua capacidade em incorporar o maior número de pessoas sob sua autoridade e “que se hacía visible temporalmente en los momentos de guerra y de fiesta” (Wilde, 2003, p. 222).

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

de doador (Clastres, 2003 [1974], p. 48; Kern, 1985, p. 27; Souza, 2002, p. 241-242).

Ele só conserva sua autoridade sobre sua tribo e sua aldeia, até mesmo sobre sua família, só mantém sua posição entre chefes – nacional e internacionalmente – se prova que é visitado com frequência e favorecido pelos espíritos e pela fortuna, que é possuído por ela e que a possui; e ele não pode provar essa fortuna a não ser gastando-a, distribuindo-a [...] (Mauss, 2003 [1923-1924], p. 243-244).

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

A poliginia era uma exclusividade “estritamente limitada a uma pequena minoria de indivíduos, quase sempre aos chefes”, já que seria quase impossível numericamente a manutenção de uma prática na qual todos os homens mantivessem mais de duas mulheres (Clastres, 2003 [1974], p. 51). Por isso, a poligamia só é possível se todos os indígenas estiverem de acordo que apenas um ou poucos possam casar-se mais de uma vez, simultaneamente. Isto se dá pela uma concessão geral dos membros da aldeia que, por sua vez, não podendo ter mais de uma esposa, manterão relacionamentos matrimoniais por meio de *trocas de mulheres*, estabelecidas a partir da idéia em que um indivíduo coloca à disposição do grupo sua irmã ou filha – haja vista estas serem, junto com sua mãe e prima paralela, as esposas indesejáveis⁸ – esperando que outro homem faça o mesmo para que possam casar-se. À base de toda esta ritualização matrimonial, encontram-se as três obrigações da lógica do dom, em que o homem dá sua irmã, recebe a irmã do outro e retribui esta operação garantindo a disponibilidade de sua futura filha. Nestas trocas, a mulher ganha o *status* de “presente supremo”, aquele que pode ser obtido “somente em forma de dons recíprocos” (Lévi-Strauss, 2003 [1949], p. 105).

Marcos Lanna (2000, p. 177) salienta que, pensando nas relações obtidas por meio das dádivas, “a vida social não é só circulação de bens, mas também de pessoas (mulheres concebidas como dádivas em praticamente todos os sistemas de parentesco conhecidos), nomes, palavras, visitas, títulos, festas”. Desta forma, as trocas adquirem um simbolismo que ultrapassa valores materiais. Quem aceita alguma coisa de alguém, aceita também “algo de sua

⁷ Entendidos aqui como alimentos provenientes da horticultura, caça e coleta, e bens materiais produzidos pelas mulheres, como cestas e cerâmicas de uso diário.

⁸ “As do irmão falecido toma-as por vezes o irmão vivo, e isso acontece de modo não muito comum. Neste sentido tiveram um respeito muito grande às mães e irmãs, pois nem por pensamento tratam disso, por ser coisa nefanda” (Ruiz de Montoya, 1985 [1639], p. 52).

essência espiritual, de sua alma”, pois a “coisa dada não é uma coisa inerte” (Mauss, 2003 [1923-1924], p. 200). Ela “carrega a alma do doador, é representativa de seu clã e de seu solo” (Lefort, 1990, p. 25). Por isso, quando se fala em *troca de mulheres*, pensa-se em uma troca que vai além de valores materiais: são trocas estabelecidas em um nível simbólico com a função de criarem-se laços familiares: “o casamento envolve uma série de dádivas entre grupos aliados, a dádiva da mulher sendo concebida como a ‘principal’, aquela que fundamenta a instituição” (Lanna, 2000, p. 181).

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

que decorre da organização política. Em forma de filha ou de irmã, cada homem recebe sua esposa de outro homem, mas o chefe recebe várias esposas do grupo. Em compensação, oferece uma garantia contra a necessidade e o perigo, não certamente aos indivíduos particulares com cujas irmãs ou filhas se casa, nem mesmo àqueles que o exercício do direito polígamo, que detém, condena, talvez definitivamente, ao celibato, mas ao grupo considerado enquanto grupo. Porque é o próprio grupo que suspendeu o direito comum em seu proveito (Lévi-Strauss, 2003 [1949], p. 84).

Perante todas as suas obrigações para com a aldeia – divisão das roças, organização morfológica das casas comunais, conhecimento dos melhores pontos de caça e coleta, fixação de um itinerário da vida seminômade – e para com os demais indígenas – estabelecimento da paz interna, decisão em negociações, provisão de suprimentos, transmissão e manutenção da cultura –, o chefe só consegue permanecer em seu posto se tiver acesso às suas “mulheres polígamas, mais companheiras que esposas [...], sempre prontas a acompanhá-lo e a assisti-lo nas expedições de reconhecimento e nos trabalhos agrícolas ou artesanais” (Lévi-Strauss, 2003 [1949], p. 83-84). Os indígenas dão a licença para o seu cacique ter várias esposas, tantas quantas possa manter, e este retribui com suas obrigações, que têm um aspecto voluntário e generoso. “A pluralidade das mulheres é portanto ao mesmo tempo a recompensa do poder e o instrumento deste” (Lévi-Strauss, 2003 [1949], p. 84).

As dádivas percorriam toda a extensão da casa comunal, estendiam-se por toda a aldeia e alcançavam as tribos vizinhas, às quais se tinha amizade. Sabe-se do perfil belicoso destes indígenas, que mantinham guerras com

certas nações vizinhas. Por outro lado, também tinham seus aliados, aos quais era comum fazer convites para rituais antropofágicos e de cauinagem (Fausto, 1992, p. 391; Melià, 1990, p. 41; Viveiros de Castro, 1992, p. 52). Nesta dicotomia entre guerra e amizade, os indígenas platinos permaneciam trocando “não só presentes como também visitas, festas, comunhões, esmolos, heranças, um sem número de ‘prestações’” (Lanna, 2000, p. 175), de forma a produzir laços, que abrangiam não apenas as alianças matrimoniais, mas também

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

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

Um caminho para a cristandade pelas trocas

No início das atividades reducionistas – e até mesmo antes, nas missões itinerantes – os padres enfrentavam a desconfiança dos nativos que não permitiam aproximações e contatos satisfatórios. Esta relutância indígena pode ser explicada pela péssima experiência que os índios tiveram com os colonos espanhóis, por meio dos trabalhos forçados e todo tipo de exploração, a tal ponto que, segundo os jesuítas, “falar dos espanhóis entre eles é o mesmo que falar de um pirata, ladrão, fornicador e adúltero mentiroso” (MCA, 1951, p. 168). John Monteiro (1989, p. 153-154) salienta o fato de os colonos portugueses, antes mesmo das expedições bandeirantes em direção às reduções jesuíticas, procurarem “lidar com intermediários indígenas”, criando “alianças, relações de troca e mesmo relações de parentesco” de forma a integrar estes nativos à “esfera européia”. Mesmo com o estabelecimento de laços parentais, as alianças “se desgastavam com os efeitos nocivos de uma relação fundamentalmente destrutiva para os índios” (Monteiro, 1989, p. 154). Esta situação acabou interferindo na tentativa de aproximação dos jesuítas, que acabavam sendo vistos com desconfiança pelos nativos e até mesmo sendo acusados de serem espíões dos colonos (MCA, 1951, p. 168).

Umas das formas que os jesuítas procuraram pôr em prática para se aproximar e conquistar a confiança dos

nativos foi dando-lhes presentes de forma a tentar seduzi-los com seus objetos diferentes e desconhecidos. Sem saber que estavam fazendo mais do que dar simples regalos, os jesuítas, em suas correspondências, glorificavam-se por conseguir com simples pentes, anzóis e agulhas ganhar o apreço de “uma linhagem de índios” (DHA, 1927, p. 129), ao ponto de recomendar aos Superiores que não deixassem de enviar tais instrumentos⁹. Acreditando que estes instrumentos banais eram, para os índios, ferramentas inimagináveis e de um grande valor, os jesuítas acabaram dando o primeiro passo, oferecendo, sempre que algum índio os procurava, algo de comer ou dando coisas como “agulhas, pentes e contas”, de maneira a deixá-los confiantes em relação aos padres e inspirar-lhes a vontade de regressar ou “enviar seus filhos para aprender as coisas de Deus” (DHA, 1927, p. 31).

Dando presentes antes, para depois catequizá-los, os padres confiavam em suas agulhas e pentes como forma de mostrar sua boa intenção: não estavam de todo errado. Para os índios, estes instrumentos não tinham um valor econômico nem ao menos prático – é difícil encontrar algum relato em que o jesuíta notifica um índio usando algum pente ou agulha –, e sim simbólico. Simbólico, pois, como era a intenção dos padres, demonstrava o seu caráter generoso e o interesse em estabelecer alianças com os índios. Esta atitude inaugura a lógica do dom: dar voluntariamente e, por ora, não receber nada em troca, a não ser a confiança dos nativos. O padre Montoya passa pela mesma experiência quando, tentando aproximar-se dos nativos, passa a dar “alguns presentinhos, que consistiam em anzóis, facas, contos de vidro e outras coisinhas”, afirmando serem “sem valor aqui, mas lá de grande estima”. Assim torna-se possível atrair alguns nativos e iniciar a catequese com eles (Ruiz de Montoya, 1985 [1639], p. 110).

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

os dons que eles estimam muito” (MCA, 1970, p. 255). O desinteresse em dar com o interesse de catequizá-los condiz com a lógica do dom; mas dar *quinquilharias* suspeitando de uma ingenuidade infantil dos índios foi o equívoco. Basta recordar que a lógica do dom não é unilateral: quem dá, recebe um dia.

Com tudo isso era tão grande o amor e vontade com que nos recebiam, que tiravam riquezas de sua pobreza e não podíamos recusar de receber parte delas sob pena de perder sua amizade e afrontá-los. Assim recebíamos um pouco de batatas, alguns ovos, mariscos e pescados, mas jamais aceitamos galinhas. Em retorno do que recebíamos, dávamos pentes, agulhas, contas e outras miudezas, não por via de pagá-los, e sim por dom, e assim nunca, com a graça do Senhor, nos faltou o necessário (DHA, 1927, p. 117).

Neste relato, o padre Juan Baptista Ferrofino descreve a mesma troca de dádivas, porém com a iniciativa dos índios, que lhes dão de comer. Pode-se fazer um esforço imaginativo e suspeitar que os indígenas davam aos recém-chegados aquilo que eles tinham em grande quantidade e poderia ser distribuído. Em outro relato, o padre Lorenzana descreve a mesma situação que passou ao entrar nas terras do cacique Arapicandú, sendo recebido com bastante hospitalidade pelos índios, que lhe serviram “o que tinham para comer, que foram umas aves cozidas sem sal e um pouco de farinha de mandioca e alguns milhos” (DHA, 1927, p. 45).

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

Seguindo a linha de raciocínio jesuítica – em que davam instrumentos banais à pessoas ingênuas com o objetivo de estabelecer aliança –, os índios teriam feito o mesmo, porém sem o caráter pejorativo: davam de comer àqueles bondosos homens que não sabiam sobreviver na

⁹ “Dando-lhes algumas contas, agulhas e pentes, dos quais ficam espantados, porque até agora não haviam visto coisa tal e assim não deixe Vossa Reverência de trazer muitas dessas coisas para cá, porque com elas se ganham muitas almas” (DHA, 1927, p. 63).

mata, afim de terem-lhes como amigos. Verdade ou não, o fato é que a lógica se fez. Os padres receberam os regalos dos índios – do contrário, poderiam perder sua amizade – e retribuíram. Desta troca, surgiram, para ambos os lados, aliados com os quais se podia manter uma relação.

A busca da reciprocidade

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

Para os padres, convencer os índios a permanecerem no meio reducional era uma tarefa complicada. Pode-se imaginar a dificuldade que era criar um acordo onde, qualquer que fosse o resultado, a poligamia não poderia estar presente. Era considerada “o maior e mais dificultoso impedimento que eles têm” (MCA, 1970, p. 115), e convencê-los de que suas lideranças, nesta nova realidade, deveriam renunciar às suas mancebas e casar-se com apenas uma à forma cristã era um grande desafio. Os jesuítas viam as condutas nativas como pecados enraizados que deveriam ser remediados; por sua vez, os indígenas não entendiam como aqueles sacerdotes não compartilhavam dos mesmos costumes e mulheres:

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

Existia um descompasso compreensivo nesta relação. A lei de Deus não permite que um homem se case com mais de uma mulher, e esta deve ser sua única *até que a morte os separe*, bem como os sacerdotes católicos não podem casar-se. Já, na *lei* dos índios, ter várias mulheres é uma mostra grandiosa de prestígio e dádiva oferecidos pelo grupo aos seus chefes. Os índios que aceitaram viver reduzidos reduziram seus direitos, suas mulheres e seu prestígio. Assim, aquele que

havia sido aceito como líder e ganhou a licença para adquirir quantas mulheres pudesse deve deixá-las. A renúncia feita pelos homens de seu grupo, anteriormente, para que tivesse suas mulheres, é feita agora por ele.

Encontram-se diversos relatos em que os caciques procuram os jesuítas pedindo que os casem com apenas uma mulher, desfazendo-se das demais e, ao que parece, aderindo a uma vida cristã. O padre Romero escreve, em uma carta de 1634, a história de um cacique chamado Apicabiya, que tinha muito prestígio e respeito pelos demais índios, por ser “terrível e muito temido entre eles por sua eloquência e valentia”. Já havia, inclusive, ameaçado matar os padres que lhe queriam “tirar suas mancebas”. Porém, em uma mudança brusca de comportamento, decidiu pedir o batismo, pois, “dizia, queria ser filho de Deus”, desfazendo-se de suas mulheres, casando apenas com uma. Romero, ao final desabafa: “com a graça de Deus poderoso para fazer milagres, deixou totalmente as outras moças, satisfeito e de bom parecer” (MCA, 1969, p. 77).

Neste caso, a vontade do cacique Apicabiya de ser *filho de Deus*, como pontuou Romero, superou sua condição de chefe poligâmico, o que o fez entregar suas sete mulheres e casar-se com a mais antiga. Como em um acordo – de uma aposta –, o jesuíta aceitou seu pedido, batizou o cacique e realizou o matrimônio *in facie ecclesiae*. Apesar de o registro ter um caráter edificante, o jesuíta não revela o destino tomado pelo casal e é muito sucinto ao registrar o ato matrimonial. Seu foco está voltado justamente para a conversão do indígena e, por conseguinte, sua iniciativa em livrar-se das mancebas, como ocorre a outros caciques Calchaquí, que vão livrando-se de suas várias mulheres para então casar-se apenas com uma (DHA, 1927, p. 76).

A entrega das suas *mancebas* ocorre como uma renúncia à poligamia e o estabelecimento de uma troca baseada na confiança: o cacique só vai ser definitivamente aceito na redução se abrir mão de suas esposas. Por fim, ele também renuncia a certo prestígio e algumas funções comuns à chefia indígena, tendo em vista que o real regente da vida reducional, que a organiza fisicamente, comunica-se com o meio exterior, divide as terras e os ofícios, estabelece hierarquias e, ao final do século XVII, sistematiza o exército indígena, é o jesuíta. Os caciques – e sua linhagem – consentem em passar suas funções aos padres, em troca de manterem-se reduzidos e poderem continuar chefiando sua parcialidade, como com a instituição dos cabildos. Davam suas mulheres para se converter; mas também, segundo o padre Lorenzana, davam para continuar *filhos de Deus*: “Os que tinham duas mulheres vão deixando-as e fazem outras coisas, em que dão mostras de temer Deus” (DHA, 1927, p. 89). Assim, ao que parece, os matrimônios cristãos vão sendo realizados satisfatoriamente em função do fim da poligamia e amancebamentos.

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

Montoya escreve em seu livro um caso que pode elucidar estas questões. Trata sobre um cacique que procura o padre para lhe entregar seis mulheres com as quais mantinha um relacionamento poligâmico. Sua intenção, aparentemente, é desfazer-se desta união pra então adequar-se à vida monogâmica cristã reducional. Porém, Montoya finaliza o relato desvendando a real intenção do cacique: entregou apenas algumas de suas mulheres, “deixando escondidas 30” consigo. Como punição, segundo o jesuíta, sofreu de uma grande doença até a morte (Ruiz de Montoya, 1985 [1639], p. 67-68).

Ao contrário dos caciques anteriormente citados, que, segundo os inicianos, renunciavam às suas mulheres a fim de incorporar a monogamia cristã, o cacique do caso supracitado tem a mesma atitude, porém Montoya afirma que o fez com a finalidade de enganar o jesuíta, entregando-lhe apenas parte de suas *mancebas*, mantendo outras consigo. Se para o autor do relato a iniciativa do cacique é vista apenas como uma maneira de lograr a confiança do padre, ludibriando-o, para o indígena esta poderia ser a forma de estabelecer a lógica da reciprocidade nativa. Logo, para constituir uma relação de convivência e aliança com o jesuíta, o cacique incondicionalmente deu, desobrigado e desinteressadamente, suas mulheres, limitado pela condicionalidade da obrigação e do interesse: deu, mas não entregou todas. O que deveria ser um caso edificante de renúncia à poligamia, na verdade acaba sendo um alerta do jesuíta à dificuldade em livrar os indígenas de seus antigos costumes. Um caso parecido, registrado em 1634, atenta para o mesmo problema:

Um índio velho o qual no exterior parecia bom, porque era muito solícito com os padres, acudia a tudo o que lhe mandavam; mas interiormente era mau, porque tinha escondidas cinco mancebas e não tratava, de nenhuma maneira, de deixá-las, escondendo-as tanto quando podia. Uma noite ao sair de casa, por divina traça, estava-o aguardando uma vaca a qual o maltratou muito e o deixou por morto ao solo. Foi castigo grande de nosso Senhor, mas com misericórdia, porque viveu alguns dias e assim teve tempo para se voltar a Deus, deixar suas mancebas e fazer-se cristão, e logo morreu

deixando bastante esperanças de sua salvação (MCA, 1969, p. 78).

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

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

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

Estando doente, Alonso Tapipara se confessou mal e, em castigo de seu pecado, a enfermidade o atingia com pressa. Acudindo-o para reconciliar-se, disse-lhe por ventura que morria porque havia se confessado mal. Assim começou a confessar-se bem e, à medida que ia confessando, ia notavelmente melhorando. Acabou sua confissão e sanou e estava dois meses bom e gordo, ao cabo dos quais voltou a adoecer da doença de que morreu, e a causa é porque na primeira confissão havia-me enganado, dizendo que havia deixado a manceba que tinha escondido. Na segundo confissão, deixou-a realmente e, porque depois de são voltou a ela, adoeceu outra vez e morreu, mas espero que tenha se salvado, porque realmente confessou-se e deixou-a (MCA, 1970, p. 151).

Neste caso registrado pelo padre Joseph de Oregio, o índio precisou de três confissões para só então ter um final edificante – que mesmo assim não escapou da dúvida do autor. Sua primeira confissão foi mal qualificada pelo fato de estar omitindo algum pecado, que só é desvendado ao final do relato. Por esconder uma manceba do padre, sua confissão não foi válida e sua doença piorou, o que levou o índio, segundo o jesuíta, a largá-la e então praticar a boa confissão – que o fez melhorar. Porém, o índio acaba morrendo da mesma doença que novamente o atacou, pois voltou à sua má união. Antes de morrer, confessou-se pela última vez, o que faz o autor da carta querer acreditar que o índio havia realmente largado sua manceba. Mesmo confessando-se mal e mantendo uma união secreta e não-aprovada pelos jesuítas, o índio ganha o benefício da dúvida, já que, mesmo após enganar o padre diversas vezes, acredita-se na salvação de sua alma.

Apresentando boas atitudes dos índios – seja quando entregavam suas mancebas, exteriorizavam boas ações ou confessavam-se –, os jesuítas não deixaram de registrar seus vícios e más condutas, quando relataram mancebas escondidas ou más confissões. Apesar desta dúbia atitude dos neófitos, os padres sempre acreditaram na salvação de suas almas. Porém, acabaram ignorando o sacramento matrimonial: o ato principal para que o *livrar-se da poligamia* tivesse resultados efetivos.

Considerações finais

A busca pelo fim das imoralidades passa a ser mais importante que o casamento sacramental em si. Isto se dá pelo fato de existirem mais situações descrevendo a perda do costume da poligamia – apesar de, como foi visto, esta

perda ser somente aparente – do que casamentos cristãos realizados com indígenas que deram frutos e realmente foram duradouros. Por isso, os relatos acabam centrados mais nas dificuldades que precediam o ato matrimonial do que no destino do novo casal. Até meados de 1640, os jesuítas glorificaram-se mais em suas cartas com casos de índios largando suas mancebas do que casos de casamentos bem-sucedidos.

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

A respeito do discurso inaciano, será válido aqui utilizar-se da relação forma/conteúdo que John Monteiro salientou, em recente palestra (2006). O autor entende que a forma, por motivos diversos, pode modificar-se sem alterar o conteúdo. Isto quer dizer que um costume, como a produção de uma bebida fermentada – exemplifica Monteiro – pode, historicamente, apresentar modificações técnicas e materiais, mas seu conteúdo ritualístico permanece o mesmo, fazendo com que “aquilo que superficialmente parece uma grande mudança, talvez não o seja” (Monteiro, 2006, p. 16-17).

Manter os índios presentes em uma vida controlada e regulada por normas cristãs foi realmente o maior empecilho jesuítico. E, pensando na dicotomia forma/conteúdo, a parte fácil da empresa reducional era aquela ligada às *superficialidades* da cristandade, ou seja, aquilo que não necessitava, em primeiro momento, da confirmação imediata de uma resposta indígena. Os índios pareciam realmente contrair o matrimônio (forma), mas não da maneira que os padres esperavam: não mantinham relações conjugais perpétuas e não perderam seus costumes poligâmicos (conteúdo).

Pensa-se então que os relatos edificantes – aqueles em que os casamentos realizados nas reduções pareciam ter validade cristã – são provenientes da observação jesuítica desta *forma*, e não do *conteúdo*, que pode ser verificado, em menor quantidade, naqueles registros de índios que escondiam *mancebas*. Arrisca-se aqui a afirmar que os jesuítas criaram uma *conversão de papel*¹⁰, enaltecendo, em seus registros, situações de aparente favoritismo à empresa evangélica, exaltando uniões matrimoniais existentes apenas no seu olhar, e não no comportamento indígena.

Por fim, salienta-se o fato de os indígenas terem sido agentes ativos dentro desta realidade reducional. De

¹⁰ Faz-se aqui alusão a uma expressão criada por Maria Cristina dos Santos (1997, p. 32, grifo da autora) onde, analisando estudos produzidos sobre os Guarani, diz ser recorrente o surgimento do “*Guarani de papel*”, es decir, aquel que se construye por medio de la escritura y que se plasma en la hoja de papel en una especie de invención literaria”.

acordo com as situações postas, os nativos “não só reagiram como agiram dentro desse contexto” (Monteiro, 2006, p. 16), participando “como aliados, oponentes, desenvolvendo, enfim, algum tipo de relação” (Monteiro, 2006, p. 23). Mas nem tudo está somente relacionado a escolhas e necessidades racionais: trata-se, em grande parte, de ações culturais que, ao mesmo tempo, modelam atitudes, mas também fazem reagir ações novas a cada situação crítica. Entende-se porque a “cultura é justamente a organização da situação atual em termos do passado” (Sahlins, 1994, p. 192). Ao deparar-se com o matrimônio, os índios o assimilaram da forma que necessitavam e precisavam para aquela situação reducional; mas, ao que parece, não o interiorizaram, permanecendo fiéis, sim, às suas tradições. Logo, as atitudes indígenas não corresponderam àquelas esperadas pelos padres, que tiveram que adequar sua forma de cristianizar, pelo menos no que tange à questão dos registros. Deve-se a isso o grande enaltecimento de casos que se contentam em somente *realizar* o casamento. Do outro lado, os índios reduzidos aceitaram estabelecer uma aliança com os jesuítas, confiando e respeitando-os, mas sem abrir mão de sua liberdade. É inegável que tenham vivido nas reduções, participado ou assistindo a cerimônias, rituais e celebrações e que tenham percebido os padres como aliados, mas não viviam *para* estes. É bem provável que tenham mantido seus costumes e tradições, ao mesmo tempo em que viviam no meio reducional e, sempre que queriam ou achavam necessário, retiravam-se para as suas antigas terras. É a “prova que a política da conversão não é a simples expressão da convicção” (Sahlins, 1994, p. 65).

Referências

- CAILLÉ, A. 1998. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38):5-38.
- CLASTRES, P. 2003 [1974]. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac & Naify, 280 p.
- DELUMEAU, J. 2003. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. São Paulo, Edusc, 2 vols., 624 p., 440 p.
- DUVIOIS, J.P.; SAGUIER, R.B. (orgs.). 1991. *Tentación de la utopía*. Barcelona, Tusquets, 216 p.
- FAUSTO, C. 1992. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: M. CARNEIRO DA CUNHA (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 381-396.
- FELIPPE, Guilherme. 2007. *Variações discursivas sobre os registros sacramentais: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuítas (1609-1640)*, Porto Alegre: PUCRS (Dissertação de Mestrado).
- GODBOUT, J.T. 1998. Introdução à dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38):39-52.
- KERN, A.A. 1985. O processo histórico platino no século XVII: Da aldeia guarani ao povoamento missionário. *Estudos Ibero-Americanos*, 11(1):23-41.
- LANNA, M. 2000. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia e Política*, 14:173-194.
- LEFORT, C. 1990. A troca e a luta dos homens. In: C. LEFORT, *As formas da História – ensaios de antropologia política*. São Paulo, Brasiliense, p. 23-35.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2003 [1949]. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Ed. Vozes, 540 p.
- MARTINI, M.P. 1987. Los Guaraníes y los sacramentos: Conversión y malas interpretaciones (1537-1767). *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 24(50):175-228.
- MAUSS, M. 2003 [1923-1924]. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 536 p.
- MELIÀ, B. 1988. *El Guaraní conquistado y reducido: Ensayos de etnohistoria*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 303 p.
- MELIÀ, B. 1990. A Terra Sem Mal dos Guaraní: Economia e profecia. *Revista de Antropologia*, 33:33-46.
- MONTEIRO, J. 1989. De índio a escravo: A transformação da população indígena de São Paulo no século XVII. *Revista de Antropologia*, 30/31/32:151-174.
- MONTEIRO, J. 1992. Os Guaraní e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: M. CARNEIRO DA CUNHA (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 475-498.
- MONTEIRO, J. 2006. Palestra pronunciada na mesa redonda “América Indígena: Unidade e Diversidade Cultural”. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS IBERO-AMERICANOS, VI, Porto Alegre, 2006. *Anais...* Porto Alegre, PUCRS. [CD-ROM].
- POMPA, C. 2001. Profetas e santidades selvagens: Missionários e *caraíbas* no Brasil colonial. *Revista Brasileira de História*, 21(40):177-193.
- RUIZ DE MONTROYA, P. A. 1985 [1639]. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape [1639]*. Porto Alegre, Martins Livreiro, 263 p.
- SAHLINS, M. 1994. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 218 p.
- SANTOS, M.C. dos. 1997. El Guaraní de papel. *Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, 177:32-34.
- SOUZA, J.O.C. 2002. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guaraní pré-coloniais. *Horizontes Antropológicos*, 8(18):211-253.
- VAINFAS, R. 1997. *Tópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 364 p.
- VILLELA, J.L.M. 2001. A dívida e a diferença: Reflexões a respeito da reciprocidade. *Revista de Antropologia*, 44(1):185-220.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1992. O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, 35:21-74.
- WILDE, G. 2003. Poderes del ritual y rituales del poder: Un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuítas de guaraníes. *Revista Española de Antropología Americana*, 33:203-229.

Fontes primárias

- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA (DHA). 1927. *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Buenos Aires, Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser, Tomo XIX.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
Cx. 28, doc. 12, 1616. *Relación de la misión de San Ignacio del Paraná* (n° 860). Cx. 28, doc. 13, 1618. *Relación de la misión de Itapuã* (n° 861). Cx. 28, doc. 22, 1627. *Estado de la reducción de N.tra S.ra de los Reyes* (n° 870).

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA). 1951. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, vol. I.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA). 1952. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, vol. II.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA). 1969. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, vol. III.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA). 1970. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Introdução, notas e sumário por Hélio Vianna. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, vol. IV.

Submetido em: 07/04/2008

Aceito em: 28/04/2008

Guilherme G. Felipe
Mestre em História pelo PPGH/PUCRS
Av. Ipiranga, 6681, Partenon,
90619-900, Porto Alegre, RS.