

## **Missões jesuítas, martírio e resistência: a agência indígena nos martírios do Elicura e do Caaró e Pirapó (1612 e 1628)**

Jefferson Aldemir Nunes<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto busca elementos de resistência indígena ao projeto colonizador ibérico por meio da morte dos jesuítas Aranda Valdívía, Horácio Vecchi e Diego de Montalbán, em 1612, na região de Elicura (atual Chile), e de Roque González de Santa Cruz, Juan del Castillo e Alonso Rodríguez, em 1628, no Caaró e Pirapó (atual Sul do Brasil). A metodologia empregada é a revisão bibliográfica de textos jesuítas sobre os eventos e o estudo de caso, utilizando os dois eventos para analisar os contextos muitas vezes belicosos entre indígenas e europeus, insucessos missionários etc. Os resultados apontam para a complexa teia de sentidos que as mortes dos religiosos tinham para as populações nativas, além de como a aparente brutalidade das mortes (como descrita pelos jesuítas) esconde relações de poder que iam além dos eventos narrados.

**Palavras-Chave:** Jesuítas; Martírio; Resistência indígena.

### **Jesuit missions, martyrdom, and resistance: indigenous agency in the martyrdoms of Elicura and Caaró and Pirapó (1612 and 1628)**

**Abstract:** This paper investigates elements of the indigenous resistance to the Iberian colonizing project based on the deaths of the Jesuits Aranda Valdívía, Horácio Vecchi, and Diego de Montalbán, in 1612, in the region of Elicura (current Chile), and Roque González de Santa Cruz, Juan del Castillo, and Alonso Rodríguez, in 1628, in Caaró and Pirapó (currently Southern Brazil). The methodology used is the bibliographic review of Jesuit texts on the events and the case study, using both events to analyze the often-warlike contexts between indigenous peoples and Europeans, missionary failures, etc. The results point to a complex web of meanings of the deaths of the religious for the native populations, and how the apparent brutality of the deaths (as described by the Jesuits) hides power relations that went beyond the events narrated.

**Keywords:** Jesuits; Martyrdom; Indigenous resistance.

**Artigo enviado em:** 27/09/2023

**Artigo aprovado em:** 04/11/2023

---

<sup>1</sup> Doutorando no Departamento de História, Artes e Humanidades da Universidade Autónoma de Lisboa (UAL), com o projeto “*La pluma fue más fuerte que la espada*”: A construção da ‘morte exemplar’ dos jesuítas nas Américas e o lugar do martírio na escrita inaciana (séculos XVI e XVII)”. Contato: jeffersonnunes.92@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5883-9464>

## Introdução

Os relatos da Companhia de Jesus sobre as missões americanas são documentos úteis para pensarmos os diversos contextos e relações sociais entre os europeus (representados pelos religiosos e colonos) e as diversas populações indígenas durante o período de expansão da presença europeia na América, do século XVI ao XVIII. Além disso, permitem uma série de inferências para estudarmos temas caros à historiografia contemporânea, dentre os quais resistências, decolonialismo, insucessos, direitos humanos, silêncios e alteridade.

Mobilizando eventos acadêmicos, textos e ações sociais, a consideração da resistência/agência indígena e a “virada decolonial” vêm produzindo uma massa crescente de informações e novos conhecimentos que complexificam nossa compreensão sobre a relação das populações nativas com a sociedade europeia. É preciso frisar que todos estes termos, porém, devem ser entendidos em sua riqueza histórica, sem a impressão de concepções contemporâneas, fruto de debates nas arenas diplomática e acadêmica internacional, sob risco de anacronismos e distorção das suas reais percepções para as populações do passado.

Este texto, portanto, busca pensar as mortes de religiosos da Companhia de Jesus (consideradas martírios para a Igreja Católica) sob o prisma das resistências dos povos indígenas ao avanço evangelizador dos religiosos, que, muitas vezes, podia ser percebido por estes como um primeiro passo para a dominação colonizadora ibérica, além de um desrespeito aos seus traços culturais tradicionais, como a poligamia e as bebedeiras ritualizadas. Isso será exemplificado por meio dos contextos das mortes dos jesuítas Martín de Aranda Valdívia, Horácio Vecchi e Diego de Montalbán, em 1612, na região de Elicura (atual Chile), e de Roque Gonzáles de Santa Cruz, Juan del Castillo e Alonso Rodríguez, em 1628, no Caaró e Pirapó (atual Sul do Brasil).

Ambos os eventos foram perpassados por discursos que demonstram elementos de resistência indígena ao avanço europeu na região, permitindo pensarmos diversos contextos mais amplos sobre a relação das missões religiosas com as populações nativas, desde sucessos (ou insucessos) missionários até o papel que as rebeliões indígenas tiveram para a construção

de imagens sobre o nativo americano e a autorização do uso de força para controlá-lo e torná-lo mais “dócil” ao projeto colonizador ibérico.

A metodologia empregada é a revisão bibliográfica de textos jesuítas sobre os eventos e o estudo de caso, utilizando os dois eventos para analisar de forma mais ampla os contextos muitas vezes belicosos entre indígenas e europeus na América colonial. Os resultados apontam para a complexa teia de sentidos que as mortes dos religiosos tinham para as populações nativas, além de como a aparente brutalidade das mortes (como descrita pelos jesuítas) esconde relações de poder que iam além dos eventos narrados.

### **Resistência indígena, um conceito em expansão**

O avanço da colonização ibérica na América trouxe diversos contatos que moldaram as sociedades nascentes no continente, mesclando os elementos do Antigo Regime com estruturas próprias das populações indígenas e africanas que foram submetidas a sua influência. Assim, novos alimentos, palavras, costumes e formas de relacionamento das populações não-europeias ajudaram a transformar os assentamentos nascentes no continente americano.

Nessa perspectiva, as pesquisas das últimas décadas vêm evidenciando a complexidade da questão indígena e das estruturas que balizaram as trocas culturais entre eles e as populações europeias-africanas. Partiu-se de uma mera consideração do indígena como figura passiva da conquista, dominado e cristianizado à força, sem recursos para questionar ou se opor à colonização, para uma visão mais ampla, que os devolveu voz e demonstrou as muitas formas de resistência e uso das estruturas coloniais para lutar contra a dominação, como as petições às autoridades metropolitanas.

Por muito tempo, a historiografia tradicional considerava apenas a visão trazida pelos colonizadores, os quais diminuía a importância do indígena, e mesmo a apagavam após o período da conquista. Houve então um processo de revisão desses elementos pós 1960, seguindo a renovação historiográfica internacional<sup>2</sup>. Movimentos de questionamento dessa invisibilidade ou apagamento dos indígenas nas fontes (uma alegação comum antes dessa

---

<sup>2</sup> Marcados pelos movimentos “Escola dos Annales” francesa, o marxismo inglês, a micro-história italiana, a nova história cultural, dentre outros.

época) fomentaram releituras de manuscritos coloniais e o emprego de novas metodologias de análise.

É importante chamar a atenção, aqui, para casos como a da chamada “visão dos vencidos”, que buscou revisar os cânones historiográficos sobre a conquista das populações indígenas, bebendo das discussões da “história vista de baixo”, que buscam valorizar as visões menos privilegiadas e dar voz àqueles que geralmente não recebem atenção pelos documentos oficiais. Isso levou à reedição da clássica obra “Paraíso Destruido”, de Bartolomeu de las Casas, a qual, escrita no século XVI, encontrou grande repercussão em diferentes épocas pela sua pungente defesa das populações nativas frente à brutalidade da colonização hispânica.

Os mais conhecidos autores dessa vertente foram Miguel León Portilla, que lançou a “Visão dos Vencidos. A tragédia da conquista narrada pelos astecas”, de 1959, e Nathan Wachtel, autor de “*Los vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*”, produto de sua tese de doutorado, publicada pela primeira vez em 1971. Essa revisão historiográfica seria bastante criticada nas décadas seguintes devido aos novos problemas que trouxe, como o exagero no foco da violência (física e simbólica), que percebia os indígenas como massa oprimida e apática frente aos ataques dos europeus.

Isso, na prática, mantinha o foco da leitura na ação europeia, vendo de forma pessimista o ambiente da conquista, sem que os indígenas tivessem qualquer forma de vencer os colonizadores, além de homogeneizar as populações nativas, apagando as diferenças e vendo-as apenas como um grande grupo dominado. Por fim, não construía novos sentidos para suas múltiplas formas de resistência a esse processo, com as trocas culturais, miscigenação e usos da estrutura metropolitana a seu favor, por meio da negociação. Mesmo Wachtel revisaria suas visões anteriores, o que demonstra a fragilidade desse ramo, que, ainda assim, teve sua importância no desenvolvimento de um questionamento dos cânones historiográficos tradicionais e a invisibilidade dos indígenas, vencendo o argumento de que não havia fontes disponíveis para estudar a perspectiva nativa.

Também é importante destacar a entrada no continente americano da chamada “Teologia da Libertação”, nas décadas de 1960 e 1970, que trouxe um realinhamento das formas de se pensar e se relacionar com as populações indígenas. Introduzindo conceitos como “opressão” e “injustiça”, essa revisão de pensamento nascida no seio da Igreja Católica foi

fundamental para redesenhar sua ação em locais como a América, que viviam contextos ditatoriais. Fazendo a escolha evangélica pelo pobre e desenvolvendo trabalhos sociais de base em comunidades rurais e urbanas menos favorecidas, essa visão se traduziu, no campo acadêmico, em uma revisão dos documentos coloniais a partir dessa perspectiva de opressão do nativo.

Bartomeu Melià, padre jesuíta espanhol radicado no Paraguai que trabalhou como antropólogo entre populações indígenas, sendo um dos expoentes da chamada etno-história, deixou considerações que o aproximam dessa visão. No seu clássico “O Guarani: uma bibliografia etnológica”, por exemplo, que reúne toda a bibliografia histórica e científica então disponível sobre as populações Guarani, há algumas passagens em que descreve obras pelo elemento de resistência desse grupo ao avanço colonizador. Ao descrever o livro de Branislava Susnik, ele aponta: “O capítulo final sobre a resistência ativa dos Guarani torna-se um canto elegíaco do valor indígena oprimido e injustiçado” (MELIÀ, 1987, p. 68). Essa retórica ligada aos povos “oprimidos” e “injustiçados” pelo sistema colonial foi a tônica em escritos ligados não só à Teologia da Libertação, mas também a uma intrusão das teorias marxistas na história, que a conecta à “visão dos vencidos” anteriormente descrita, pensando a dinâmica social em termos de dominação dos poderosos sobre as massas.

Mesmo que esses estudos não tenham conseguido desvincular as populações indígenas de sua opressão descrita nas fontes antigas, foram importantes para fazer avançar a percepção de que era necessário questionar as visões historiográficas tradicionais e dar voz aos invisibilizados pelo sistema colonial. Ressaltar somente a violência, dessa forma, obscurece outras relações desenvolvidas durante o processo de colonização, e as trocas frutíferas entre europeus e indígenas que ajudaram a moldar a sociedade que estava sendo gestada no continente. Tratar os indígenas somente como vítimas passivas desse processo inverte a visão maniqueísta sem a modificar de fato (KALIL & FERNANDES, 2019).

Bartomeu Melià, apesar de vinculado a essas visões, foi um pesquisador que conseguiu ir além dessas amarras, deixando importantes reflexões sobre os relacionamentos plurais entre os nativos e colonizadores e os mecanismos de resistência ao projeto colonizador ibérico<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Particularmente sua obra “*El guaraní conquistado y reducido*” deixou uma marca na historiografia sobre as populações americanas. Sua leitura dos manuscritos da Companhia de Jesus a partir de uma perspectiva de etno-

Discordando da visão predominante na historiografia até os anos 1980, que ressaltava a aliança dos povos Guarani (vistos como pacíficos e dóceis à dominação) com os recém-chegados como fundamental para que os espanhóis pudessem se estabelecer na região do Paraguai (dando início a um intenso processo de miscigenação), Melià destaca que entre 1537 e 1616, houve pelo menos 25 rebeliões indígenas documentadas na região. Apresentando estrutura “tipicamente profética”, esses movimentos teriam, segundo ele, instrumentalizado elementos religiosos para fazer frente a esses novos “*carais*” [os sacerdotes cristãos] (MELIÀ, 1988, p. 30).

Essas rebeliões de indígenas muitas vezes eram o traço mais visível da resistência nativa ao avanço colonizador, mas não eram o único. “Silêncio, desobediência, mentiras, preguiça e embriaguez... comporiam a parte ‘invisível’ para os espanhóis do período, incapazes, em sua maioria, de compreender o outro” (BRUIT 1992, p. 77-101). Aliando isso ao ponto “profético”, e claramente religioso, visto por Melià nas revoltas de Guarani, é possível complexificar as formas de resistência que esses nativos empregaram durante o período.

As duas décadas finais do século XX e o começo do XXI trouxeram uma série de alterações na temática. Com o avanço da integração de concepções e intercâmbios com as ciências sociais, a sociologia, a arqueologia, e a psicologia, historiadores têm avançado na compreensão e revisão de textos do período colonial. Tem-se buscado abandonar a mera consideração da violência e opressão como tônica das relações, que mantém o status de figura passiva do indígena, para se iniciar uma compreensão da multiplicidade de formas de manejo social dos nativos nas relações com os europeus e africanos.

Aqui, uma série de novos conceitos vem instrumentalizando a forma como os historiadores pensam essa relação multifacetada, incluindo “resistência” (considerada de forma mais plural que anteriormente), “protagonismo”, “insucesso” e “agência”. Estudos decoloniais questionam o silenciamento das visões discordantes da história construída pelos acadêmicos brancos e das vozes de populações subalternizadas pela história até agora. Além disso, o avanço de indígenas para as universidades promove um intercâmbio com saberes tradicionais, que

---

história (vertente da qual foi um dos criadores) permitiu a revisão de conceitos de “resistência”, “aculturação” e “missão por redução” (MELIÀ, 1988). Essa obra seria descrita por Santos e Felipe (2016, p. 14) como uma das “obras fundamentais para o início desta guinada nos estudos de história indígena”.

questiona muitos dos paradigmas historiográfico-antropológicos que definiam como eles pensavam o mundo<sup>4</sup>.

Particularmente ao conceito de “protagonismo” (estritamente ligado a “agência”), textos recentes de Maria Cristina dos Santos e Guilherme Galhegos Felipe<sup>5</sup> vêm auxiliando a expandir a temática ao apontarem que a história indígena vai muito além dos seus contatos com europeus. Ao se focar somente nesse aspecto de encontro, privilegia-se a visão de que toda a história dos povos americanos é definida pelo momento da conquista, após a chegada dos europeus à América, e que sua única forma de estruturação se dá pela resistência à dominação<sup>6</sup> (SANTOS & FELIPPE, 2016, p. 14).

Com essas considerações, percebem-se os avanços da temática que vêm permitindo aos pesquisadores irem além da mera leitura ingênua das fontes coloniais. A partir dessa base, proponho a leitura de documentos sobre dois casos específicos de morte de jesuítas, ocorridos na América no começo do século XVII.

## **Os “martírios” do Chile e do Paraguai (1612 e 1628): uma construção retórica**

Os contatos culturais complexos entre indígenas e colonizadores no período colonial muitas vezes foram permeados pela ação dos religiosos da Igreja Católica. Partindo dos centros de colonização que estavam sendo edificados, como Lima e Peru, os missionários de

---

<sup>4</sup> Isso tem trazido contribuições até para pesquisas arqueológicas, com trabalhos colaborativos em que arqueólogos e indígenas fazem levantamentos de campo em antigas áreas que se consideram ter sido ocupações nativas. Visando fundamentar processos de demarcação de terras indígenas (para cujas áreas são sugeridos nomes tradicionais), mas também avançar na compreensão sobre o uso do ambiente e a ocupação do espaço por esses grupos em períodos pretéritos e atuais, esses trabalhos produzem intercâmbios frutíferos para ir além da análise apenas acadêmica branca (DIAS & SILVA, 2014, p. 81-114).

<sup>5</sup> São eles “Protagonismo ameríndio de ontem e hoje”, de 2016, e “Debates sobre a questão indígena: histórias contatos e saberes”, de 2018.

<sup>6</sup> Textos como “A Queda do Céu”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, trazem outros aspectos que dificilmente são encontrados em trabalhos acadêmicos ao valorizarem a cosmologia e conhecimentos tradicionais de indígenas, expandindo os limites dos relatos antropológicos e dando voz ao nativo. Ao sobre nossa sociedade e como interagimos com os demais seres, a natureza e o sagrado, por meio da visão de um grupo indígena específico, essa obra demonstra o amplo espaço existente para se expandirem os horizontes de contatos entre brancos e membros de outras etnias (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

ordens religiosas, como os franciscanos e jesuítas, avançavam para territórios indígenas, estabelecendo missões e cristianizando as populações nativas.

Essas relações, porém, nem sempre eram pacíficas, e alguns caciques ofereciam resistência ao avanço dos missionários, com ameaças e ataques, que, em alguns casos, ocasionaram sua morte. Dentre os diversos eventos de morte de religiosos por indígenas, dois dos mais emblemáticos no contexto americano foram os casos do Elicura, em 1612, no qual os jesuítas Martín de Aranda Valdívía, Horácio Vecchi e Diego de Montalbán, além de cinco indígenas mapuches cristianizados<sup>7</sup> foram mortos; e do Caaró e Pirapó, de 1628, em que os padres Roque Gonzáles de Santa Cruz, Juan del Castillo e Alonso Rodríguez foram executados.

As mortes foram marcadas pelo esquartejamento dos corpos dos religiosos e a retirada dos corações de alguns deles. No caso de Roque Gonzáles, seu coração, atirado ao fogo, foi encontrado pelos espanhóis que vieram em socorro da redução, e considerado uma relíquia sagrada, sendo preservado até a atualidade no Paraguai (OLIVEIRA, 2010). Até hoje ele é a faceta mais lembrada dessas mortes, sendo utilizado pela Igreja como símbolo da entrega apostólica dos missionários.

Ambos os eventos foram considerados martírios pelos cristãos e apropriados pela retórica da Companhia de Jesus ao serem narrados em uma série de documentos, muitos dos quais com intenção propagandística visando à fundamentação dos processos de beatificação desses jesuítas. O objetivo dos textos era que não apenas narrassem as mortes dos religiosos, mas também servissem como legitimador da presença da Companhia de Jesus nas áreas de fronteiras dos impérios ibéricos com as populações indígenas (MARTINS & NUNES, 2022).

No caso do Chile, o martírio no Elicura ocorreu no marco conjuntural da “guerra defensiva”<sup>8</sup>, e o principal texto a narrar os acontecimentos foi a chamada “*Historica Relacion*

---

<sup>7</sup> Eles eram os caciques Utablame, Tereulipe, Coñuerpanque, Caniومانque e Calbuñamc, que ajudaram no desenvolvimento das atividades missionárias no Chile, mas, por os defenderem, acabaram mortos com os padres (BLANCO, 1937).

<sup>8</sup> O também jesuíta Luis de Valdívía lutou por anos na corte de Filipe III e na colônia, junto às autoridades e colonos locais, para a instituição desse sistema, baseado na manutenção de fortes nas regiões fronteiriças entre as possessões hispânicas e indígenas, bem como a entrada de missionários nas áreas dos nativos para cristianizar, em vez dos ataques militares e captura para escravização, até então vigentes. Livrando os grupos indígenas da região (especialmente os mapuche, o mais numeroso e poderoso) de uma série de encargos e punições, na prática se estava buscando transformá-los em vassallos de fato da Coroa, com a imposição do sucessivo pagamento de tributos pelos nativos e a aceitação da cristianização dos jesuítas. O sistema de guerra defensiva gerou uma série de detratores de Valdívía, muitos dos quais encomenderos que perderam seu suprimento de cativos para o trabalho.

*Del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en la Compañía de Jesús*”, de 1646, escrito por Alonso de Ovalle, jesuíta natural do Chile, e que era procurador da Companhia em Roma. Embora não focada somente no evento martirial, a obra é um elemento importante para se pensar como ele foi construído. Ovalle, nascido em Santiago do Chile, em 1601, apresenta uma escrita muito mais favorável à América que outros jesuítas. Ele considera de forma positiva a natureza e os nativos americanos dentre os quais os mapuche, que descreve como nobres e valentes, nunca os chamando de bárbaros, como o faziam outros escritores da época. O próprio martírio de 1612 é inserido dentro de outra lógica narrativa, apontando que o sangue dos jesuítas “abriu a porta” para a pacificação dessas terras, com a chamada “paz de Quilín”<sup>9</sup> (CAÑEQUE, 2016, p. 32).

No caso do Paraguai, um dos textos mais importantes a narrar a morte dos padres foi a chamada “Relação de Ferrufino”, uma carta escrita pelo jesuíta Juan Bautista Ferrufino ao Rei espanhol Filipe IV em 1633, entregue quando ele passou pelo país<sup>10</sup>. Outras cartas e registros seriam acompanhados, como a abertura do processo de beatificação em 1629 em Buenos Aires, que reuniu uma série de testemunhas dos acontecimentos. Ferrufino construiu nesse texto uma breve hagiografia de Roque Gonzáles e da situação missionária do Paraguai à época, buscando junto ao rei espanhol mais recursos para as missões (OLIVEIRA, 2010).

Em ambos os casos, os processos de beatificação seriam interrompidos após algum tempo<sup>11</sup>, e somente no começo do século XX, após a Restauração da Companhia de Jesus, em

---

O martírio do Elicura, em 1612, e as sucessivas provas de resistência dos mapuche a qualquer forma de controle hispânico e a cristianização foram alguns dos combustíveis para alimentar a queda do sistema, voltando-se então à guerra ofensiva contra eles (SIQUEIRA FILHO, 2009).

<sup>9</sup> Também chamado de “Parlamento de Quilín”, representou um acordo de paz entre os mapuche e os espanhóis em 1641 (portanto 5 anos antes do texto de Ovalle) após quase um século de guerra. O encontro reconheceu a soberania da nação mapuche, além de definir as fronteiras e impedir que fosse escravizada pelos colonos. Ainda, os nativos deveriam libertar os cativos *criollos* e aceitar missionários em suas terras. Os acordos foram ratificados pelo Rei espanhol Filipe IV em 29 de abril de 1643 (PAINEMAL, 2007, p. 60).

<sup>10</sup> Ferrufino era Procurador General de la Provincia del Paraguay à época. Esse foi o mesmo ano em que o coração de Gonzáles foi levado à Roma. A relíquia só retornaria à América em 1928, por ocasião do tricentenário do martírio, quando o então Geral da Companhia, Włodzimierz Halka Ledóchowski, o devolveu para os religiosos “rio-platenses” (OLIVEIRA, 2010, p. 50).

<sup>11</sup> No caso paraguaio, o Processo Ordinário foi instaurado em 1629 em Buenos Aires (poucos meses depois da morte dos religiosos). Seria seguido por trabalhos em Corrientes em 1630 e Candelária em 1631. No caso do Chile, o Processo Ordinário para beatificação foi aberto em Santiago e Concepción apenas em 1665, portanto depois de se alcançar a paz com os mapuche. No Paraguai, o desaparecimento da documentação do processo seria um fator importante para que se interrompessem os esforços junto à Congregação para a Causa dos Santos (então Congregação dos Ritos). Os manuscritos só seriam encontrados no começo do século XX no Archivo General

um momento em que a instituição estava buscando revitalizar e se reapropriar de figuras chave do período colonial, haveria a busca por reavivar a memória dos mártires americanos. Foi nesse contexto que o jesuíta espanhol radicado na Argentina José María Blanco escreveria duas “Histórias Documentadas”, nas quais reuniu toda a documentação disponível sobre os martírios do Elicura e do Caaró e Pirapó. Apresentando estrutura idêntica, ambos os textos possuem uma história escrita por Blanco que encadeia as informações das fontes em uma narrativa linear e heroizante construída para elevar as figuras dos mártires e mostrar sua excepcionalidade e entrega total ao projeto missionário, que culminaria em seus martírios, o “testemunho máximo” de um cristão (BLANCO, 1929, 1937).

Diretamente envolvido nos esforços de retomada dos processos de beatificação parados no Vaticano, o autor não escondeu suas motivações nos textos. No prólogo do volume sobre o caso paraguaio, Rómulo Carbia<sup>12</sup> afirma que o trabalho foi “*dirigido primordialmente a justificar la aspiración de las repúblicas del Plata, a que el Padre Roque González de Santa Cruz y sus compañeros martirizados por la Fe, asciendan a la glorificación del altar*” (CARBIA, 1929, p. 8). Já na obra sobre o Chile, Blanco aponta que “*quiera Dios que su estudio nos proporcione la satisfacción de ver pronto en los altares a los protagonistas de esta historia*” (BLANCO, 1937, p. 9).

Isso demonstra a clara intenção de auxiliar no andamento das causas de beatificação dos mártires do Elicura e do Caaró e Pirapó, apresentando os manuscritos e sua história como prova documental da excepcionalidade dos religiosos e de sua entrega ao projeto missionário e colonial. No que concerne ao Paraguai, seu texto foi um dos elementos fundamentadores para a conclusão da beatificação, pelo Papa Pio XI, em 1934, e sua canonização, pelo Papa João

---

de La Nación, Argentina (NUNES, 2021). Em ambos os processos, porém, penso que a Supressão da Companhia de Jesus pelo Papa Clemente XIV, em 1773, foi fundamental para o abandono das causas, que somente no XX teriam a chance de ser retomadas, em outra conjuntura histórica.

<sup>12</sup> Rómulo Carbia (1885-1944) foi um historiador argentino, diretor da Biblioteca Central da Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, professor na Universidad Nacional de La Plata e produtor de uma série de livros sobre a história argentina e americana. Seu caráter muito católico explica sua conexão ao texto de Blanco, já que se definiu como “[...] *un americano que tiene el doble orgullo de su condición de creyente y de su rancio abolengo español*” (CARBIA, 2004 [1943]).

Paulo II, em 1988<sup>13</sup>. A causa do Chile, porém, não teve a mesma sorte, e segue sendo um dos muitos processos de santidade inconclusos no Vaticano (MARTINS & NUNES, 2022).

Esses pontos nos permitem refletir sobre a “prática escriturária” da Companhia de Jesus. Vista desde o início da Ordem como elemento eficaz de manutenção de um espírito coletivo entre seus membros, além dos laços de obediência (TORRES-LONDOÑO, 2002), a escrita também foi empregada pelos jesuítas como instrumento de edificação. As letras seriam, como visto, o local onde os eventos do Elicura e do Caaró e Pirapó seriam apropriados a partir de uma visão específica da Ordem, sendo que ambos os textos aparecem como uma construção retórica que eleva a imagem dos jesuítas e os conecta à longa história de mártires cristãos.

Como Cymbalista apontou, essa memória martirológica se manteve viva mesmo após a Supressão da Companhia, e seria continuamente acionada como instrumento pedagógico que não só mantinha unidos seus membros e lhes fornecia exemplos de conduta, mas era também utilizada “como instrumento de conversão das almas e de fundação da Igreja nas novas terras, em uma estratégia global que era documentada, sistematizada, ilustrada” (CYMBALISTA, 2010, p. 60). Narrar eventos como os martírios no Paraguai e no Chile, portanto, era não apenas uma oportunidade de construir uma retórica que legitimasse as ações dos religiosos, mas também que criasse novas figuras veneráveis e que poderiam ser lembradas por todos os cristãos, desenvolvendo novas vocações e atraindo benemerências (MARTINS & NUNES, 2022).

Em todos esses textos, portanto, são perceptíveis os filtros próprios da Companhia de Jesus para narrar os acontecimentos, trazendo interpretações para as ações dos religiosos e nativos a partir de um universo moral cristão, que se conecta à visão sobre as Índias que vinha sendo construída desde o começo das Grandes Navegações. Assim, as ações dos missionários não aconteciam em um vácuo, mas diretamente enquadradas ao ambiente americano e aos contatos com os indígenas, especialmente nas reduções. Em eventos como as mortes de religiosos, isso se tornava ainda mais evidente, visto que a própria dinâmica das relações jesuíta-indígena nas missões determinava chaves explicativas para os acontecimentos como martírios, como será visto abaixo.

---

<sup>13</sup> Roque González, Alonso Rodríguez e Juan del Castillo são denominados “mártires das missões”, lembrados pela Igreja em festa litúrgica todo dia 19 de novembro.

## Elementos de resistência indígena nos casos do Elicura e do Caaró e Pirapó

Durante a Idade Moderna, a descoberta de novos continentes permitiu a produção de uma série de novos contatos, não apenas com novas plantas, animais, regiões, mas, fundamentalmente, com outros povos até então desconhecidos dos europeus. As relações dos religiosos com os grupos indígenas se desenvolveram a partir dos centros de colonização, tais como Assunção, Lima e Santiago, de onde partiam para o interior do continente para estabelecer missões e buscar a cristianização dos nativos.

Conforme avançava esse processo, os jesuítas foram gradativamente construindo um arcabouço documental com conhecimentos sobre as populações com as quais tinham contato, a partir de sua estratégia de catalogação e estudo, nos quais buscaram se apropriar de línguas nativas<sup>14</sup> e entender os traços culturais específicos para uma cristianização mais efetiva. Isso iria gerar sistemas classificatórios sobre níveis de civilização, dentre os quais um dos mais importantes para a América foi o de José de Acosta. Em suas obras estão presentes concepções sobre a necessidade de adaptar a mensagem cristã a diferentes capacidades e para cada povo com os quais os missionários tinham contato, integrar diversas técnicas para o trabalho etc. (ACOSTA, 1577, 1583, 1590).

Essa compreensão, porém, foi totalmente balizada por preceitos específicos da Companhia de Jesus, a partir da perspectiva cristã tridentina e da cientificidade do período. Mesmo percebendo a necessidade de respeito a alguns elementos culturais nesses textos, a intenção sempre foi a cristianização como meio de tirar os nativos das “trevas da ignorância e barbárie” e os levar para a “civilização”, tornando-os bons súditos dos “Reyes Católicos” espanhóis e bons cristãos. O reconhecimento de diferenças não significa sua aceitação.

---

<sup>14</sup> São muitas as gramáticas e catecismos construídos nas línguas nativas por jesuítas em missões em todo o mundo, que eram ensinadas aos novos religiosos para facilitar a compreensão das línguas de povos entre os quais iriam trabalhar, além de tornar inteligíveis aos locais os conceitos cristãos, buscando uma catequização mais eficiente. Para o continente americano cito, como exemplos, a “*Doctrina Cristiana y Catecismo para instrucción de los indios*”, traduzida em Quechua e Aymara (ACOSTA, 1583), e o “*Tesoro de la Lengua Guaraní*” (RUIZ DE MONTROYA, 1639), utilizados até a atualidade como fonte de dados sobre a dinâmica das missões americanas e como os indígenas interpretavam o mundo pela palavra.

Alguns traços nativos seguiriam sendo considerados pelos missionários como demoníacos e um empecilho para a cristianização, os quais deveriam ser extirpados nas reduções, como a poligamia, as bebedeiras rituais, idolatrias, profanações etc. Os ataques aos religiosos, especialmente os que ocasionaram martírios, foram sempre interpretados como movidos por caciques feiticeiros dominados pelo demônio. Com isso, muito da perspectiva nativa sobre os eventos fica prejudicada, visto que toda a narrativa é enquadrada pela retórica da Companhia de Jesus, e todas as ações dos indígenas são interpretadas a partir de uma concepção martirial católica tradicional.

Apesar de as fontes jesuítas sobre eventos coloniais como as mortes do Elicura e do Caaró e Pirapó serem amparadas por essa interpretação, focando os textos nos religiosos e nas suas ações e utilizando os indígenas “rebeldes” como antagonistas naturais que legitimam a entrega martirial (buscando causar efeitos edificantes nos leitores), há janelas opacas pelas quais a ação indígena e suas formas de pensar ficam aparentes<sup>15</sup>. Afinal, em eventos violentos como os do Chile e do Paraguai, foi a ação dos nativos que permitiu a produção de mártires. Sem os “inimigos da verdadeira fé” que se levantaram contra os “nobres e bondosos” religiosos, não haveria a necessidade de que se entregassem em nome de Cristo e dessem seu testemunho perante os “algozes” (OLIVEIRA, 2010).

No contexto chileno, o grande “antagonista” dos jesuítas foi o cacique Anganamón, indígena mapuche insubmisso que os missionários nunca conseguiram cristianizar. Ele efetuaria sucessivos ataques a espanhóis entre 1598 e 1629<sup>16</sup>. Conhecido como “*ulmén*”, homem com honra, poder e respeito pela comunidade, e como “*toqui*”, chefe militar, denominação usada por ele em tempos de guerra, ele possuía influência na região. Seu ataque aos religiosos e nativos cristianizados teria acontecido pela pregação dos jesuítas contra a poligamia dos chefes mapuche e pela levada de esposas de Anganamón pelos religiosos ao

---

<sup>15</sup> Como aponta Rafael Gaune Corradi, reconstituir historicamente figuras de caciques como Anganamón a partir de fontes espanholas, pretendendo extrair sua “voz indígena” de forma direta, é metodologicamente quase impossível, visto os muitos filtros da escrita. É possível, porém, nos aproximarmos das “*complejidades, circularidades y diversas dimensiones de la cristianización del pueblo mapuche*” (GAUNE CORRADI, 2010, p. 86), percebendo franjas e dualidades nos discursos jesuítas e das autoridades que permitem reconstituir as contradições do sistema missional frente ao modo de vida indígena e as possíveis motivações deles para os ataques.

<sup>16</sup> Dentre os espanhóis que atacou, estava Martín García Óñez de Loyola, sobrinho neto de Inácio de Loyola, que foi governador do Chile de 1592 a 1598, quando foi morto por Anganamón na Batalha de Curalaba.

Forte de Paicaví, onde teriam sido batizadas<sup>17</sup>. Isso geraria sua fúria, levando-o ao encontro dos missionários para os matar (BLANCO, 1937).

No contexto paraguaio, a revolta contra os jesuítas teria sido ordenada pelo cacique Ñezú. Aceitando inicialmente a presença dos religiosos em suas terras e a construção da missão de *Todos los Santos del Caaró*, após algum tempo, houve o crescimento das tensões, destacando a pressão dos jesuítas contra a poligamia e a decisão de Ñezú de atacar os religiosos<sup>18</sup>. O ataque no Caaró foi comandado pelo indígena Caarupé, em que Roque González e Alonso Rodríguez foram mortos. Dois dias depois, no Pirapó, foi a vez de Juan del Castillo passar pelos tormentos martiriais, pelas mãos de indígenas comandados por Ñezú. Suas intenções seriam mais amplas<sup>19</sup>, e o padre Pedro Romero, que estava na redução de Candelária, não muito distante do Caaró, teria conseguido escapar por pouco dos rebelados ao ser avisado do perigo por indígenas cristianizados (BLANCO, 1929).

Mesmo em regiões diferentes e com etnias indígenas distintas, os eventos do Chile e do Paraguai foram perpassados por semelhanças no *modus operandi* dos nativos, além das intenções para os ataques recolhidas nos relatos dos jesuítas. Dentre os elementos de resistência indígena passíveis de se desprenderem dessas narrativas jesuítas do período colonial, cito três principais: a defesa da poligamia, a morte ritualizada dos religiosos e a destruição e absorção dos símbolos dos cristãos pelos nativos. Cada um desses pontos está presente nos relatos dos eventos do Elicura e do Caaró e Pirapó e ajudam a analisar melhor como os indígenas pensavam

---

<sup>17</sup> Elas teriam escapado com auxílio do sargento Pedro Meléndez, mensageiro enviado por Luis de Valdivia. O fato de terem sido batizadas e, portanto, serem agora cristãs, significava que não poderiam ser entregues novamente pelos padres ao mundo “transgressor-bárbaro” no qual Anganamón vivia (GAUNE CORRADI, 2010, p. 89).

<sup>18</sup> Segundo Ferrufino, o ódio de Ñezú aos jesuítas foi alimentado também por Potiravá, indígena fugido de outra redução, e que nutria profundo rancor pelos religiosos, encontrando refúgio no Pirapó. Não sendo nem pajé nem cacique, Potiravá teria habilidade de oratória, a qual usou para convencer Ñezú a levar adiante a rebelião (BLANCO, 1929). O curioso é que Ferrufino é o único cronista dos eventos a citar Potiravá. Ele chegou a transcrever com detalhes o discurso que o indígena teria usado contra os padres para convencer o cacique, numa argumentação com forte crítica ao colonialismo hispânico. Como Oliveira aponta (2010, p. 341), o discurso poderia ser uma forma de Ferrufino atacar perante o rei os malefícios da colonização violenta, que já estava afetando as reduções, mas utilizando-se de Potiravá como vetor desse, sem dizê-lo diretamente.

<sup>19</sup> Em uma carta do padre Romero ao governador Saavedra dando conta do martírio do Caaró e Pirapó, ele afirmou que a intenção de Ñezú era “*extirpar el santo Evangelio de todas estas provincias haciendo matar si pudiese todos sus predicadores*” (BLANCO, 1929). Isso poderia ser mais uma interpretação do próprio Romero aos eventos do que algo recolhidos dos nativos, porém, o ataque (ou tentativa) a pelo menos três missões da área pode demonstrar uma intenção mais ampla de Ñezú de diminuir a influência dos religiosos na região.

essas ações e sua posição dentro do quadro mais amplo de contatos culturais das “missões por redução”.

Primeiramente, aponto para a defesa da poligamia pelos nativos, tema recorrente em uma série de documentos coloniais, seja de religiosos ou de autoridades. É comum nas fontes jesuítas a apresentação desse traço das populações indígenas com considerações morais de condenação, vendo-o juntamente aos diversos “vícios pecaminosos” próprios de civilizações “bárbaras”. No contexto missionário, o controle do casamento e o ataque à manutenção de muitas mulheres pelos caciques eram considerados pelos missionários como a aproximação de um núcleo familiar cristão ideal, que deveria ser a base da reprodução social. Para os indígenas, porém, esta

não era apenas uma questão de interesses carnis, também existia a questão do trabalho e o status dentro da comunidade. Um cacique que tinha várias mulheres era bem visto dentro da sua tribo e eram as índias que trabalhavam e produziam; os homens estavam voltados apenas para a guerra e as festas (SIQUEIRA FILHO, 2009, p. 10).

Assim, a poligamia não era somente um elemento carnal, mas um traço distintivo da condição que o cacique ocupava dentro da comunidade enquanto articulador do poder e construtor de alianças com outras aldeias na região. Além disso, determinava diversos papéis sociais e de produção, como as plantações, a caça, a guerra etc.<sup>20</sup>. Quanto maior o número de concubinas, maior a influência do cacique. Isso levou a casos como o qual o jesuíta

Montoya conheceu caciques que possuíam 15, 20 ou 30 mulheres. De acordo com os estudos etnológicos, a poligamia praticada pelos chefes era um elemento indispensável ao exercício da chefia. Mais do que privilégio da chefia, a poligamia era um instrumento para alcançar essa condição. A constituição de um chefe dependia da constituição de unidades domésticas por intermédio de estratégias matrimoniais. A poligamia articulava pois uma complexa rede de parentesco e poder (OLIVEIRA, 2010, p. 250).

---

<sup>20</sup> Na película “Como era gostoso o meu francês”, de 1971 (escrito e dirigido por Nelson Pereira dos Santos), há uma cena em que “o francês” (interpretado por Arduíno Colassanti), é ridicularizado pelos homens da tribo Tupinambá, da qual tinha sido feito prisioneiro por estar ajudando as mulheres na plantação de mandioca, gerando então a ira do cacique, que o leva para ensinar a operar canhões, o que traria vantagem para a tribo nos conflitos com os europeus. Fica aparente, assim, a divisão sexual do trabalho na tribo, que era semelhante em diversos grupos indígenas, e o local social que cada sujeito devia ocupar nas aldeias.

Os ataques dos missionários a esse sistema iriam gerar uma série de tensões. O padre Ruiz Montoya cita, por exemplo, o caso do cacique Miguel Artiguaye, que se rebelou contra os jesuítas em defesa do costume antigo de se ter muitas concubinas, acusando-os de tentar destruir as tradições de seus antepassados, que viviam com liberdade, tomando quantas mulheres quisessem, dizendo que era uma carga pesada se ater a uma só mulher<sup>21</sup>. Isso ocorreria também na redução de São Francisco Xavier, em que o padre Francisco de Céspedes quase foi morto por um indígena que defendia o respeito às tradições de poligamia<sup>22</sup>. O nativo cristão que o avisou para fugir, porém, foi morto pelos rebelados (RUIZ DE MONTOYA, 1997, p. 61; 216-217)

Por causa dessas tensões, era comum que caciques escondessem dos religiosos mulheres e filhas em locais distantes das reduções, para evitarem perder sua influência, ou que eles fugissem das missões para evitarem se sujeitar aos preceitos dos religiosos. Tanto no caso do Elicura quanto no do Caaró e Pirapó há referências aos ataques dos jesuítas contra a poligamia como um dos cernes motivadores dos martírios, bem como de que Ñezú esconderia filhas e esposas nos montes para evitar que fossem batizadas pelos padres, o que o faria perder poder sobre elas e sobre a comunidade.

O segundo ponto de resistência dos indígenas aos avanços coloniais que cito são as próprias mortes de jesuítas, consideradas como “martírio” para os cristãos, e ilustradas aqui pelos casos do Chile e do Paraguai. Ameaças e ataques a religiosos que tentavam entrar em territórios de nativos eram uma constante dentro do processo de cristianização da América. São diversos os relatos de relações tensas entre missionários e caciques, demandando de muita negociação para permitir a entrada da mensagem cristã em suas terras.

---

<sup>21</sup> Ruiz de Montoya vai apontar que o demônio tentou os missionários quando caciques ofereceram a eles “algumas de suas mulheres, sob a alegação de que eles consideravam como coisa contrária a natureza a circunstância de homens se ocuparem em trabalhos domésticos, quais os de cozinhar, varrer e outros deste tipo [...] eles faziam consistir a sua autoridade e honra em ter muitas mulheres e criadas: o que, aliás, vem a ser uma falta não pouco comum entre os gentios” (RUIZ DE MONTOYA, 1997, p. 59-60).

<sup>22</sup> O indígena teria feito o seguinte discurso, reunindo diversos nativos ao seu redor: “Vivamos ao modo dos antepassados! Que razão têm os padres em acharem mal o termos mulheres em abundância?! É de certo loucura que, deixados os costumes e o bom modo de vida de nossos maiores, nos sujeitemos às novidades que estes padres querem introduzir! O melhor remédio que descubro para esse mal, é tirarmos a vida a este padre” (RUIZ DE MONTOYA, 1997, p. 216).

Mesmo Roque González, nascido no Paraguai, e com amplo conhecimento de línguas de povos indígenas da região e de protocolos culturais que guiavam o trato com eles, teve dificuldades em avançar com o projeto missionário em diversos momentos. Quanto mais se afastou de Assunção, mais difícil foi o avanço para a constituição de missões, com uma resistência indígena que o fez inclusive ter de esperar por anos para a entrada no interior do atual Rio Grande do Sul, até que as tensões diminuíssem (MELIÀ, 1988).

Esse processo de negociação demonstra a agência indígena, que se reflete na necessidade dos europeus de dosarem seu discurso e uso da violência e entregarem presentes e outros elementos que poderiam ser úteis para os nativos, a fim de que abrandassem a desconfiança dos caciques. Por isso, os conflitos entre os próprios europeus, com as diferentes interpretações sobre como a colonização deveria ser feita, causavam problemas no trato com os indígenas, visto que seu aprisionamento para trabalhos forçados e os ataques militares tornavam ainda mais difíceis as entradas de missionários em territórios de caciques<sup>23</sup>.

O crescimento das tensões não raramente levava a mortes de religiosos. A forma como estas foram efetuadas, porém, revela traços distintos de um mero ataque a um inimigo invasor. Houve a destruição sistemática dos corpos dos jesuítas, ou seja, os estrangeiros que trouxeram o desequilíbrio ao espaço tradicional das aldeias. Eles foram atacados, despedidos, seus corpos foram arrastados e queimados. A morte ritualizada e brutal (aos nossos olhos contemporâneos) aponta que, para os indígenas, não era necessário somente matar os jesuítas, mas também destruir seus corpos e retirar deles qualquer símbolo sacro que pudesse representar seu poder religioso. Era um exercício de destituição de poder xamânico deles e uma tentativa de negação à vida eterna que pregavam.

No caso do Paraguai, Roque González e Alonso Rodriguez foram despedidos, esquartejados e queimados dentro da igreja, com o coração do primeiro sendo arrancado de seu peito de trespassado por uma flecha antes de ser jogado às chamas. Juan de Castillo foi arrastado

---

<sup>23</sup> No Paraguai, Blanco aponta que os “*Guaraníes, que desde que fueron encomendados, andaban siempre ansiosos de su libertad*” (BLANCO, 1929, p. 90), e, no Chile, “*Los indios del norte íbanse diezmando por el excesivo trabajo de las encomiendas [...] En realidad, el repartimiento de las encomiendas y el servicio personal que se les obligaba a prestar a los naturales, constituía una verdadera servidumbre, que en muchas ocasiones se trató de legalizar, hasta convertirla en granjería de esclavos*” (BLANCO, 1937, p. 30; 35). Tanto no contexto chileno quanto no paraguaio, há indicações de uma resistência indígena movida pelo receio de que a entrada dos jesuítas representasse o primeiro passo para uma dominação militar e escravagista por parte dos espanhóis, o que dificultava a cristianização.

por um largo espaço, enquanto sofria uma série de torturas, como seus olhos flechados, e o corpo sofrendo com o ataque de paus, pedras e flechas. Ele acabou amarrado a um pau em forma de cruz e seu corpo foi queimado, numa clara imitação (ou deboche) da morte cristã. Dessa forma, a “danificação e incineração dos corpos era uma forma de evitar uma ‘vingança xamânica’ e negar aos padres a tão propalada imortalidade” (OLIVEIRA, 2010, p. 326).

No caso do Chile, eles foram igualmente despidos e mortos por golpes de facão e machado, sendo seus corpos perfurados por lanças. O coração de alguns deles também teria sido arrancado do peito, como no evento paraguaio. Apesar de não terem sido queimados, os corpos dos religiosos foram deixados a céu aberto para apodrecer, na esperança de que abutres os comessem (BLANCO, 1937).

Chama a atenção que os corpos dos padres não seriam consumidos ritualisticamente pelos indígenas, como o faziam com alguns inimigos. Tudo isso aponta para um tratamento distinto, que pode indicar o papel simbólico que os jesuítas ocupavam na comunidade aos olhos dos nativos, como indico no terceiro ponto de resistência.

Por fim, o último elemento de resistência indígena que destaco nos eventos do Elicura e do Caaró e Pirapó são a destruição e absorção dos símbolos dos jesuítas pelos nativos. Em sua chegada nas comunidades, os primeiros religiosos foram considerados pelos indígenas com respeito e receio. Sendo denominados como “*hechicero*”, “fantasma”, “*hechicero de burla*” (ou seja, feiticeiros), os jesuítas despertavam fascínio e admiração dos indígenas pelos seus ritos tão estranhos aos seus olhos e seu desafio à influência dos pajés. Nesse contexto, missionários, caciques e pajés se enfrentaram em disputas de poder pelo controle da comunicação com o sagrado, e as tradições religiosas indígenas eram questionadas e deslegitimadas pelos jesuítas (OLIVEIRA, 2010, p. 4).

Por isso, em momentos de tensões como as ocorridas no Chile e no Paraguai, a morte dos religiosos não foi somente perpassada pela violência física, mas também simbólica. Os corpos dos jesuítas, como visto, foram descaracterizados e as missões foram queimadas e destruídas. Em certa medida, é possível perceber uma certa retomada simbólica do espaço das missões, um “ritual de purificação do espaço”. Isso foi marcado pela destruição não só dos

religiosos, mas também dos ornamentos cristãos, como cruzes, cálices, livros etc., que eram representativos de um poder místico que os indígenas não compreendiam<sup>24</sup>.

Ñezú foi além ao realizar um processo de “desbatismo” de crianças e adultos da tribo. Vestindo-se com roupas litúrgicas dos padres juntamente com suas plumagens de guerra (unindo a mística europeia com a indígena, e, portanto, seu poder simbólico), e carregando no peito pedaços dos cálices e outros ornamentos destruídos (como outros indígenas fizeram), ele fez a troca ritual do nome das crianças e as “desbatizou”. Para isso, colocou água sobre elas, como os religiosos faziam<sup>25</sup>, raspando suas línguas com um pouco de barro áspero (segundo ele para tirar o gosto de sal abençoado), tentando extirpar a influência colocada em seus corpos pelos cristãos. Dessa forma, “apoderando-se da ritualística católica, Ñezú invertia suas práticas, subvertia-as a partir de dentro, usando-as para outros fins” (OLIVEIRA, 2010, p. 328).

A troca do nome tem, aqui, um local de destaque. Espaço de disputas, nomear era uma forma de enquadrar o indivíduo em uma visão de mundo específica. Para o religioso, dar nomes cristãos para os indígenas era fazê-los renascer para a sociedade cristã e a civilização, associando-os a santos que poderiam os proteger. O indígena se tornava, a partir do batismo, uma página em branco a ser reescrita pela pena cristã e civilizadora do religioso.

Para o nativo, por outro lado, o nome tinha um sentido igualmente (se não mais) profundo. Seu próprio significado determinava o lugar social que a criança ocupava e a sua vitória sobre espíritos malignos que atacavam os bebês, definindo sua identidade. A criança não “se chama”, ela “é” o seu nome. Assim, nos primeiros dias de vida, nomear era visto como uma atribuição divina cujos sinais necessitava de um pajé intérprete para serem lidos, além de dizer qual era o nome que os deuses haviam determinado para aquele ser. Por isso, o batismo e a atribuição de nome ocupavam um papel central na disputa não só pela alma da criança, mas sua identidade de forma mais ampla.

---

<sup>24</sup> Guarepú, índio reduzido na missão de Candelária, que teria sido testemunha ocular do martírio do Caaró, deu o seguinte depoimento: “*Mas que juntamente vió que entrando los indios en la casa e iglesia del dicho Padre, y sacando sus cosas hicieron padazoz las que en el altar estaban; y las demás cosas y ornamentos sagrados las llevaron al capitán Ñezú; y que después vió vestido al dicho Ñezú de los ornamentos que el dicho Padre solía usar cuando decía Misa*” (BLANCO, 1929, p. 444-446).

<sup>25</sup> Segundo os relatos dos jesuítas, ele escondia a cabaça no corpo, entre as nádegas, mentindo que era ele quem fazia a água escorrer pelos seus membros. Foi com essa água que ele batizou as crianças nos pés (em vez da cabeça, como os padres fazem), afirmando que seu batismo era o verdadeiro, enquanto o dos “feiticeiros” cristãos era falso (BLANCO, 1929, p. 479).

Essa busca pela destruição da influência cristã, mas, ao mesmo tempo, pela sua incorporação parcial, demonstra a complexa percepção dos indígenas de sua relação com os missionários. Assim, atacar os religiosos não era um mero ato de violência, já que era necessário

primeiro destruí-lo, mostrar sua vulnerabilidade, depois, incorporá-lo, vesti-lo. Os ornamentos e objetos litúrgicos, como já havia indicado Métraux, eram considerados pelos índios como atributos do poder do qual os missionários estavam investidos (OLIVEIRA, 2010, p. 327).

Vestir-se como o missionário, carregar no peito pedaços de cálices, como pingentes ou amuletos, desbatizar e renomear crianças com nomes tradicionais da tribo, eram formas de o cacique “imitar” os religiosos a partir de sua perspectiva e demonstrar aos demais indígenas da tribo que possuía o mesmo poder místico para determinar os rumos do sujeito dentro da comunidade, além de se apropriar de parte daquele poder.

No caso dos martírios de jesuítas havia, ainda, um último elemento simbólico a ser destacado:

Outro ponto de aproximação entre os pajés e os missionários é o culto dos ossos dos pajés e o culto às relíquias dos jesuítas. Os ossos dos pajés mortos, segundo Montoya, eram cultuados em lugares de difícil acesso e cuidadosamente adornados, como santuários, para receber os visitantes. O próprio Montoya percebeu a semelhança entre os cultos ao afirmar que o diado imitava o culto às relíquias fazendo os índios adorarem os ossos secos dos feiticeiros. Padre Oñate narra na anua de 1615 um episódio que sugere uma identificação entre o missionário e os grandes pajés. Os índios da redução de San Ignacio, em meio a uma guerra contra os “encomenderos”, abandonaram a redução, deixando desamparada suas próprias terras, e fugiram para os *montes*. Alguns índios recolheram e levaram junto os ossos do padre Baltasar Seña, que morreu na redução. *Tenian tanta estimacion de este buen padre*, escreveu o provincial, *que les parecia llevavan un grande thesoro en llevar sus huesos* (OLIVEIRA, 2010, p. 324) [Grifos no original].

A distinção clara entre o pensamento europeu, representado pelo jesuíta, e os indígenas, assim, se dilui na percepção de que havia traços convergentes a partir de sistemas de crenças completamente distintos. Mesmo durante a missionarização, os jesuítas se utilizariam de elementos e termos nativos para uma mais fácil compreensão da mensagem cristã por parte destes. Essa barreira estanque entre os dois mundos deve, portanto, ser relativizada a partir de uma compreensão mais ampla dos sentidos culturais múltiplos que tais atos (como o batismo,

a nomeação da criança, um ataque violento, o questionamento de uma tradição como a poligamia) tinham para os atores envolvidos.

Isso tudo aponta para as fontes jesuítas, que deixaram registrados os eventos do Elicura e do Caaró e Pirapó a partir de uma visão específica, mas que, lidas em uma perspectiva contemporânea que perceba suas nuances, permitem ir além da mera análise laudatória ou exclusivamente crítica, já que há traços indígenas de resistência presentes nelas que por muito tempo foram invisibilizados. Para Gaune Corradi, a voz e “*presencia de Anganamón en la escritura jesuita del siglo XVII personifica, tanto el fracaso de la primera evangelización mapuche, como las contradicciones de las estrategias de cristianización realizadas por la Compañía de Jesús*” (GAUNE CORRADI, 2010, p. 86). No caso paraguaio, por outro lado, é importante não

transformar Ñezú num defensor da cultura guarani, ou da identidade cultural guarani, e descartando a hipótese do messianismo, as razões que, segundo os próprios indígenas, teriam levado a morte de Roque dizem 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. Dizer que a rebelião de Ñezú foi em defesa do *ser antiguo* não é idealizá-lo nem torná-lo um mártir da cultura guarani, mas situá-lo historicamente no interior de um conflito de poder provocado pelas profundas transformações em curso no “modo de ser” guarani (OLIVEIRA, 2010, p. 317-318) [Grifo no original].

Considerar, então, de forma mais equilibrada essas perspectivas de conflito, fracassos, simbolismos, resistência, agência, etc., não buscando nem a interpretação de barbárie e violência injustificada do indígena, nem o nativo enquanto mera figura oprimida pelo colonialismo e sem instrumentos para se defender do invasor europeu (ou sendo definido apenas por esse conflito), ou ainda deste como um herói que lutava contra a dominação da forma como a pensamos hoje, garante uma complexificação da compreensão dessa área de contatos culturais, a qual ajudou a construir as sociedades americanas atuais.

Concluindo, penso que o tema da morte dos jesuítas, enquanto atos radicais em um universo tensionado pelos conflitos simbólicos, é importante para analisar contradições do projeto reducional, uma vez que este afetava, como visto, diversas instâncias de poder e do sistema de reprodução econômico, representativo e social dos nativos. Isso permite ir além da leitura cristã impressa no discurso jesuíta das crônicas martiriais e construir um quadro mais

amplo dos contatos e de como os indígenas pensavam seu lugar na nova configuração social que estava nascendo.

## Referências Bibliográficas

ACOSTA, JOSÉ DE. **De procuranda inorum salute. Predicación del Evangelio en las Indias.** 1577. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/html/>>. Acessado em: 23/09/23.

\_\_\_\_\_. **Doctrina Cristiana y Catecismo para instrucción de los indios.** Ciudad de los Reyes: Antonio Ricardo, 1583. Disponível em: <<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-121365.html>>. Acessado em: 23/09/23.

\_\_\_\_\_. **Historia natural y moral de las Indias...** Salamanca: Juan de Leon, 1590. Disponível em: <<https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8652.html>>. Acessado em: 23/09/23.

BLANCO, José María. **Historia Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, Mártires del Caaró e Yjuhí.** Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929.

\_\_\_\_\_. **Historia Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del hermano Diego de Montalbán de la Compañía de Jesús, Mártires de Elicura en Arauco.** Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1937.

BRUIT, Héctor Hernán. O visível e o invisível na Conquista hispânica da América. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **América em tempo de conquista.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 77-101.

CAÑEQUE, Alejandro. Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas. In: **Relaciones** 145, 2016, p. 13-61.

CARBIA, Rómulo D. Prólogo. In: BLANCO, José María. **História Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, Mártires del Caaró e Yjuhí.** Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929, p. 7-9.

\_\_\_\_\_. **Historia de la leyenda negra hispano-americana.** Madrid: Marcial Pons, 2004 [1943].

CYMBALISTA, Renato. CYMBALISTA, Renato. Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVI. In: **Anais do Museu Paulista**, v. 18, n.1, 2010, p. 43-82.

DIAS, Adriana Schmidt; SILVA, Sergio Baptista da. Arqueologia Guarani no Lago Guaíba: refletindo sobre a territorialidade e a mobilidade pretérita e presente. In: MILHEIRA, Rafael Guedes; WAGNER, Gustavo Peretti (Orgs.). **Arqueologia Guarani no Litoral Sul do Brasil.** Curitiba: Appris, 2014, p. 81-114).

GAUNE CORRADI, Rafael. Anganamón entre los jesuitas. Voz indígena y cristianización en Chile colonial. Siglo XVII. In: **XXXII Convegno Internazionale di Americanistica**, 2010, p. 85-94.

KALIL, Luís Guilherme; FERNANDES, Luiz Estevam. Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. In: **História da Historiografia**, v. 12, n. 30, 2019, p. 71-103.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: **Revista Brasileira de História**, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

MARTINS, Maria Cristina Bohn; NUNES, Jefferson Aldemir. Histórias Documentadas: José María Blanco, a beatificação de jesuítas e o martírio colonial na América. In: **Canoa do Tempo**, v. 14, 2022, p. 1-28.

MELIÀ, Bartomeu. **El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria.** Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol. 5, 1988.

MELIÀ, Bartomeu; SAUL, Marcos Vinicios de Almeida; MURARO, Valmir Francisco. **O Guarani: Uma bibliografia etnológica.** Santo Angelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

NUNES, Jefferson Aldemir. **Construindo uma vida por meio da escrita: Roque Gonzáles de Santa Cruz e seu processo de beatificação (séculos XVII-XX).** (Dissertação de Mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2021.

OLIVEIRA, Paulo Rogério. **O encontro entre os guaranis e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque Gonzáles nas terras de Ñezú.**

(Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

OVALLE, Alonso de. **Historica relacion del reyno de Chile, y de las misiones, y ministerios que exercita en el la Compañia de Iesus.** Roma: Francisco Cauallo, 1646. Disponível em:

<<https://www.cervantesvirtual.com/obra/historica-relacion-del-reino-de-chile-y-de-las-misiones-y-ministerios-que-ejercita-en-el-la-compania-de-jesus--0/>>. Acessado em: 23/09/23.

PAINEMAL, Carlos Contreras. Los Parlamentos. In: PAINEMAL, Carlos Contreras (Org.). **Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche.** Siegen: Ñuke Mapuförlaget, 2007, p. 51-69.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. **Tesoro de la Lengua Guarani.** Madrid: Juan Sánchez, 1639.

Disponível em: <<https://archive.org/details/tesorodelalengua00ruiz/mode/2up>>. Acessado em: 23/09/23.

\_\_\_\_\_. **Conquista Espiritual.** 2.ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997 [1639].

SANTOS, Maria Cristina; FELIPPE, Guilherme Gallegos (Orgs.). **Protagonismo ameríndio de ontem e hoje.** Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

\_\_\_\_\_. **Debates sobre a questão indígena: histórias contatos e saberes.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2018.

SIQUEIRA FILHO, Segismundo. Os primeiros jesuítas na Araucanía chilena: Luis de Valdivia e sua Guerra Defensiva. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, n. 3, 2009, p. 1-15.